ISSN 0342-6378 GRÜNEWALD DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

53. JAHRGANG HEFT 2

APRIL-JUNI 2012

# Wort und Antwort



## Das ist katholisch. (Mehr) Deutungen



WORT UND ANTWORT | 53. JAHRGANG HEFT 2 APRIL-JUNI 2012

## Das ist katholisch. (Mehr) Deutungen

	rial	
		49

**Stichwort** Offen für die Welt. Katholisch (Dennis Halft) **50** 

#### Joachim Kügler

Kampf den Teufelskindern! Kirchenkonflikte im johanneischen Christentum 53

#### Alois Krist

Aufs Ganze gehen – auch durch Konflikte hindurch. Umgang mit Konflikten in der Kirche **59** 

#### Ulrich Engel

Streit um Kirche und Welt. Plädoyer für eine dialektische Relativitätstheorie des Katholischen **65** 

#### Aurelia Spendel

Autorität - Macht - Gender 71

#### Jo Reichertz/Sylvia Marlene Wilz

Wird die katholische Glaubenspraxis exotisch? **76** 

**Dominikanische Gestalt:** François-Jacques-Hyacinthe Serry OP (1658/59–1738)

(Boris Hogenmüller) 83

Wiedergelesen: Dignitatis humanae. Erklärung über die religiöse Freiheit

(Bernhard Kohl) 86

**Bücher** (Burkhard Conrad, Ulrich Engel, Jochen Ostheimer) **90** 

Eingegangene Bücher 95

Titelbild: © Dennis Halft OP, Mainz

Vorschau: Heft 3 (Juli—September) 2012: Verletzbar. Menschen und Rechte

Editorial

Was heutzutage alles unter dem Label "katholisch" firmiert, weiß vermutlich nicht einmal der Papst! Taufschein, Kirchenbesuchsfrequenz oder "Youcat" suchen die hard facts des kirchlich institutionalisierten Glaubens abzustecken. Doch was die soft facts, sprich: den Gehalt des "Katholischen" in seinen gelebten und praktizierten Wirklichkeiten (im Plural!) ausmacht, lässt sich kaum erfassen. Daher bedarf es notwendigerweise eines hermeneutisch angelegten Deutungsprozesses und der diskursiven Verständigung ad intra in die Kirche hinein wie auch adextra mit der Mitwelt. In dieser doppelten Bewegung hat sich auch der von den deutschen Bischöfen angestoßene Dialogprozess zu bewähren!

Im "Stichwort" geht Dennis Halft OP der Öffnung der Kirche zur "Welt" nach, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil vor 50 Jahren als ein Wesensmerkmal des "Katholischen" definierte. Der Neutestamentler Joachim Kügler schaut auf die Anfänge des Christentums und zeigt anhand der johanneischen Schriften seinerzeit aktuelle Konflikte um Identitätsbestimmungen und Geschlechterbeziehungen auf, Ausgehend von der spannungsreichen Beziehung zwischen den Apostelfürsten Petrus und Paulus blickt der Pastoraltheologe Alois Krist auf angstbesetzte kirchliche Kommunikations- und Konfliktbewältigungsstrukturen und fordert, pneumatologisch begründet, ein nachhaltiges Umsteuern ein. In einer Relecture von Texten Joseph Ratzingers aus verschiedenen Schaffensperioden widmet sich Ulrich Engel OP in seinem systematischen Beitrag dem Kirche-Welt-Verhältnis, das neuerlich durch Papst Benedikts XVI. Forderung nach einer "Entweltlichung" in die Diskussion gebracht wurde. Die Theologin Aurelia Spendel OP fokussiert das Thema unseres Heftes auf das in der katholischen Kirche brisante Dreieck von Autoritäts-, Macht- und Genderfragen und konkretisiert dies u.a. an den engagierten Bemühungen um die Einführung des Diakonats der Frau. Einen Blick "von außen" auf "Religion und Glauben" wagen die beiden Soziologen Jo Reichertz und Sylvia Marlene Wilz und konstatieren eine schleichende "Exotisierung" des Katholischen.

Das Heft erscheint zeitnah zum 98. Deutschen Katholikentag in Mannheim. Er will, so das Versprechen des Leitwortes, "Einen neuen Aufbruch wagen". Wir hoffen, dass die Bandbreite der hier in Wort und Antwort vorgelegten Deutungen des Katholischen – gerade mit ihrem durchgängigen Plädoyer für eine plural und damit immer auch im ursprünglichen Sinn des Wortes universal verfasste Katholizität – einen Beitrag zum Dialogprozess und darüber hinaus leistet.

Wir danken Max Niehoff und Stefan Moosburger für Ihre Korrekturarbeiten.

Ulrich Engel OP/Dennis Halft OP

#### Offen für die Welt. Katholisch

Nicht erst seit der Freiburger Konzerthausrede Papst Benedikts XVI. vom 25. September des vergangenen Jahres steht die "Weltlichkeit" der Kirche zur Debatte.¹ Vielmehr lassen sich die seit langem virulenten Konflikte um Hierarchie, Autorität und Zentralismus versus Partizipation, Dialog und Autonomie als Folge eines zweifelhaften Kirche-Welt-Verhältnisses deuten. Theologischer Sprengstoff liegt darin, beide Größen als einen Gegensatz zu konstruieren, in dem sich Kirche und Welt in nichtssagender Fremdheit asymmetrisch gegenüberstehen. Auch wenn Benedikt XVI. in seiner Freiburger Ansprache "wahre" Entweltlichung, was immer dies konkret heißen mag, "natürlich nicht" als Rückzug aus der Welt verstanden wissen will², droht dieser Begriff für entsprechende kirchenpolitische Positionen instrumentalisiert zu werden.³ Hintergrund der Diskussion ist die Frage, wie viel "Welt" darf bzw. muss Kirche sein, damit ihre Botschaft die Menschen unserer Zeit erreicht und sie für ihr Leben Relevantes zu sagen hat?

Jeder Antwortversuch hängt von der theologischen Denkform ab und impliziert bereits die Entscheidung, ob Kirche weiterhin dort zu finden sein wird, wo Menschen in ihren Lebenssituationen stehen, oder ob sie sich als "heiliger Rest" von der Gesellschaft weitgehend verabschiedet. Dabei geht es nicht um die Frage nach Angleichung an den "Zeitgeist", sondern um einen zeitgemäßen Zugang zur modernen Lebenswelt, der berücksichtigt, "dass Gott nicht anders zu erreichen ist als durch den Menschen [Jesus, D. H.] Christus, und das heißt, dass ich zur Theologie nur gelange durch den Menschen und folglich durch eine Anthropologie."<sup>4</sup> Ähnlich wie vom Gründer des Predigerordens, dem hl. Dominikus (um 1170–1221), berichtet wird, dass er auf seiner Wanderschaft des Nachts das Gespräch mit den Menschen im Wirtshaus suchte<sup>5</sup>, gehört es auch heute zum Verkündigungsauftrag der Kirche dort präsent zu sein, wo sich Öffentlichkeit abspielt.

#### Für eine christlichere Welt ...

Wenn sich in diesem Jahr die Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) zum 50. Mal jährt, sei besonders an die Anfänge des Konzils mit seinem theologischen Paradigmenwechsel in der Bestimmung des Kirche-Welt-Verhältnisses erinnert. Kurz nach der Eröffnung entschieden die Konzilsväter, eine programma-

tische "Botschaft an die Welt" zu veröffentlichen, in der sie am 20. Oktober 1962 ihre Absicht erklärten, "unter der Führung des Heiligen Geistes Wege [zu] suchen, [sich] selber zu erneuern, "um dem Evangelium Jesu Christi immer treuer zu entsprechen" [und] (...) den Menschen unserer Zeit die Wahrheit Gottes in ihrer Fülle und Reinheit so zu verkünden, daß sie von ihnen verstanden und bereitwillig angenommen werde." Damit folgte das Konzil dem Ansinnen des damaligen Papstes Johannes XXIII., der die Kirche zu einer neuartigen Inkulturation des Glaubens in die Gegenwart (Aggiornamento) führen wollte.

Zu den Vordenkern einer lebendigen Erneuerung der Kirche zählte, neben dem Dominikanertheologen Yves Congar OP (1904–1995) und anderen, auch Marie-Dominique Chenu OP (1895-1990), der zwar nicht als offizieller Konzilstheologe, dennoch aber als "zentrale Randfigur"7 auf dem Konzil wirkte. In seinem theologischen Denken, das in einer Öffnung der Kirche zur Welt gerade den Dialog mit Nicht- und Andersgläubigen sucht, wird die Tragweite einer Inkarnationstheologie deutlich, wie sie das Konzil entscheidend prägte. In einem der Entwürfe Chenus für die Eröffnungserklärung der Konzilsväter, die auf seine Initiative zurückging8, heißt es prophetisch: "Wir stehen in diesem 20. Jahrhundert (...) vor einem neuartigen Verhältnis der Kirche zur Welt. (...) Wir treten aus der Vorgeschichte heraus: die Welt ist da. Solcherart ist die große Originalität des Konzils im Vergleich zum Vaticanum I (...). Die Kirche des 20. Jahrhunderts (...) muss gemeinschaftlich ihren Glauben, ihre Hoffnung, ihre Barmherzigkeit in den Dienst dieses Aufbaus einer geschwisterlichen Menschheit stellen. Nicht um (...) eine [eigens, D. H.], christliche Welt' zu errichten, sondern um die [reale, D. H.] Welt, wie sie im Aufbau begriffen ist, mit christlichem Geist zu erfüllen."9

#### ... und eine menschenzugewandte Kirche

Dieser Perspektivenwechsel, in dem Kirche nicht länger "Parallelwelt" ist, sondern in einem dialogischen Verhältnis die Zusammenarbeit mit allen Menschen sucht, durchzieht Chenus theologisches Denken. In einem Interview, das er 1975 anlässlich seines 80. Geburtstags gab, erläutert er den wegweisenden Titel der Pastoralkonstitution Gaudium et Spes "Über die Kirche in der Welt von heute": "Die Kirche in der Welt, das bedeutet gewissermaßen, dass die Kirche die Welt ist, insofern diese immer schon durch die Gegenwart des Heiligen Geistes von der christlichen Heilsökonomie erfasst ist. Damit erhält die Welt eine Art christlicher Würde."10 Immer wieder geht es Chenu in seinem "Gesetz der Inkarnation"11 darum, diese Dignität in den realen und konkreten Gegebenheiten der Welt auszumachen, nicht zuletzt weil sie Schöpfung Gottes und dank seiner Menschwerdung produktiver theologischer "Ort" (locus theologicus in actu) der gegenwärtigen Präsenz Gottes ist. 12 "In der Ausweitung auf die historische, soziale und ökonomische Dimension der Dinge hat [Chenu] das Denkmodell der Inkarnation zur Klammer zwischen theologischer Theorie und pastoraler Praxis gemacht, zum Kristallisationspunkt jenes 'christlichen Realismus', der die Dualismen von Geistlichem und Zeitlichem, von Sakralem und Profanem überwindet."<sup>13</sup> In der Auflösung dieser Dualität liegt das Verdienst der Theologie des französischen Dominikaners.

Dank solcher Impulse gelang es dem Zweiten Vatikanischen Konzil, antimodernistische Tendenzen prinzipiell hinter sich zu lassen und die Kirche anschlussfähig zu machen an die Entwicklungen der Moderne. Jedoch bleiben ihr die damit einhergehenden (und noch andauernden) Konflikte um eine "entsicherte Identität"<sup>14</sup> des Katholischen in der Gegenwartskultur nicht erspart. Mit Magnus Striet lässt sich deshalb fragen, ob es statt der Konservierung vermeintlich "traditionaler" Eindeutigkeiten "vielleicht katholischer und einem biblisch bezeugten Geist näher wäre, eine für die conditio humana konstitutive Ungewissheit anzuerkennen, die den Menschen in allen seinen Vollzügen notwendig begleitet (...)".<sup>15</sup> Gerade in der gegenwärtigen Glaubenskrise gilt es, sich der Errungenschaften des Konzils mit seinem Mut zum Diskurs zu versichern und auch im 21. Jahrhundert im Sinne einer inkarnatorischen Theologie für eine weltoffene und menschenzugewandte – eben "katholische" – Kirche einzutreten.

Dennis Halft OP, M.A. (dennis.halft@dominikaner.de), geb. 1981 in Bonn, Doktorand (Islamwissenschaft) an der FU Berlin, Student der Kath. Theologie an der Johannes Gutenberg-Universität, Mainz. Anschrift: Gartenfeldstraße 2, D-55118 Mainz. Veröffentlichung u.a.: A Hitherto Unknown Persian Manuscript of Ḥosayn Vā'ez Kāšefī's (d. 910/1504–05) Treatise on Ethics Aḫlāq-e moḥsenī in the Dominican Priory in Vienna, in: Journal of Islamic Manuscripts 3 (2012), 1–13.

**01** Vgl. Papst Benedikt XVI., Ansprache an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft, in: Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg 22.–25. September 2011. Predigten, Ansprachen und Grußworte, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Bd. 189), Bonn 2011, 145–151.

02 A. a. O., 150.

**03** Zur Problematik der Rede von einer "Entweltlichung" siehe H.-J. Höhn, "Gleicht Euch nicht an!" Die Identität der Kirche und ihre Distanz von der Welt, in: Herder Korrespondenz 66 (2012), 11–16.

**04** M.-D. Chenu, Von der Freiheit eines Theologen. M.-Dominique Chenu im Gespräch mit Jacques Duquesne. Aus dem Französischen von M. Lauble (Collection Chenu Bd. 3), Mainz 2005, 241.

**05** Vgl. Jordan von Sachsen, Büchlein von den Anfängen des Predigerordens, in: Jordan von Sachsen. Von den Anfängen des Predigerordens, hrsg. von W. Hoyer (Dominikani-

sche Quellen und Zeugnisse Bd. 3), Leipzig 2002, 17–95, hier 38.

**06** Die Botschaft der Konzilsväter an die Welt, in: Herder Korrespondenz 17 (1962/63), 101–103, hier 102.

**07** Ch. Bauer, Marie-Dominique Chenu OP (1895–1990). Gottes messianisches Volk unter den Zeichen der Zeit, in: Th. Eggensperger/U. Engel (Hrsg.), "Mutig in die Zukunft!" Dominikanische Beiträge zum Vaticanum II (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 10), Leipzig 2007, 105–146, hier 121.

**08** A. a. O., 127-129.

**09** Vgl. C. Rolland, Le Père Chenu, théologien au Concile, in: L'hommage différé au Père Chenu, Introduction de Claude Geffré (Collection ,Théologies'), Paris 1990, 249– 256, hier 253f.

10 M.-D. Chenu, Von der Freiheit eines Theologen, a. a. O., 223.
11 Ders., La Parole de Dieu. I: La Foidans l'intelligence, Paris 1964, 8 ("loi d'incarnation").

12 Vgl. ders., Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie. Aus dem Französischen von M. Lauble (Collection Chenu Bd. 2), Berlin 2003, 134f., sowie dazu Ch. Bauer, Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift "Une école de théologie: Le Saulchoir", 2 Bde. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik Bd. 42), Berlin 2010. 13 M. Heimbach-Steins, "Erschütterung durch das Ereignis" (M.-D. Chenu). Die Entdeckung der Geschichte als Ort des Glaubens und der Theologie, in: G. Fuchs/A. Lienkamp (Hrsg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution "Die Kirche in der Welt von heute" (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster Bd. 36), Münster 1997, 103-121, hier 109.

14 M. Striet, Was ist "katholisch"? Ein Bestimmungsversuch im Horizont "der" Moderne, in: M. Heimbach-Steins/G. Kruip/S. Wendel (Hrsg.), "Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch". Argumente zum Memorandum, Freiburg/Br. 2011, 58–70, hier 60 u. 65.

15 A. a. O., 68.

## Joachim Kügler

## Kampf den Teufelskindern!

## Kirchenkonflikte im johanneischen Christentum

Zu den besonderen Highlights der neutestamentlichen Überlieferung gehört sicher die Aussage, dass Gott Liebe ist, die sich im Ersten Johannesbrief gleich zweimal (vgl. 1Joh 4,8.16) findet. Das ist eine wunderbare Aussage, aber sie bedeutet leider fast nichts, weil der Liebesbegriff heute so fürchterlich ausgewaschen ist. Wer sich daran erinnert, dass Erich Mielke seinen Bespitzelungs- und Unterdrückungsapparat mit dem Ausruf "Ich liebe euch doch alle!" begründet hat, wird wissen, was ich meine. In der Antike war das nicht viel anders. Man denke nur daran, dass auch der römische Unterdrückungsapparat sich auf die Liebe der Götter zum Kaiser stützte. Und dessen Liebe zu seinen Untertanen zeigte sich auch nicht in Befreiung und Machtverzicht, sondern maximal in "panemet circenses" – für die Mehrheit der Unterjochten in den Provinzen nicht einmal das.

#### Gott ist Liebe

Auch im johanneischen Christentum hatte der Liebesbegriff Definitionen nötig. So wird im Evangelium die Liebe Gottes mit der Hingabe des Sohnes bis zum Tod am Kreuz definiert (vgl. Joh 3,16; 1Joh 4,10). Liebe ist also weder nur ein Gefühl noch nur ein Wort, sondern ebenso blutige wie erlösende Wirklichkeit. Deshalb ist das zentrale Zeichen für die Liebe des Sohnes die Fußwaschung, also der niedrigste Sklavendienst, den die antike Welt kannte. Und genau dieser Akt des "Herrn und Meisters" soll von seinen Schülern nachgeahmt werden (vgl. Joh 13,14). Wenn diese zur Liebe ermahnt werden, dann ist also überdeutlich, was damit gemeint ist: praktische Liebestat bis hin zum niedrigsten Dienst, bis zur Hingabe des Lebens, ja sogar bis zum Teilen des Vermögens. Dass ich das Vermögen in dieser Reihung als Höhepunkt angeführt habe, beruht auf meiner Einschätzung, dass vielen Menschen der Geldbeutel das wichtigste Körper-

Dr. theol. habil. Joachim Kügler (joachim. kuegler@online.de), geb. 1958 in Weismain, Prof. für Neutestamentliche Wissenschaften an der Universität Bamberg, Anschrift: Sudetenstraße 17, D-96260 Weismain. Veröffentlichung u.a.: Eine wortgewaltige Jesusdarstellung, Das Johannesevangelium. Ein Kommentar, Stuttgart 2012.

teil ist. Die daraus resultierenden Konflikte kennt auch das johanneische Christentum nur zu gut.

#### Geld ist ein Problem

Die Tatsache nämlich, dass der Liebesbegriff so intensiv definiert werden musste, deutet darauf hin, dass hier massive Probleme in der Gemeindewirklichkeit aufgetreten waren. Sowohl die Endfassung des Evangeliums wie auch der kurz vorher geschriebene Erste Johannesbrief haben hier einen deutlichen Schwerpunkt. Das Problem lag vermutlich vor allem darin, dass einige relativ wohlhabende Gemeindemitglieder zwar sagten, dass sie Gott lieben und an Jesus als Brot des ewigen Lebens glauben, dass aber dieser Glaube weitgehend Theorie blieb: Wort und Zunge (vgl. 1Joh 3,18).

Insofern das ewige Leben, das sich im Glauben hier und jetzt mitteilte, vom irdischen Leben dieser Welt grundverschieden war, brauchte der Glaube an dieses ewige Leben auch keine irdischen Konsequenzen haben. Die irdische Welt mit ihren Sorgen und Nöten gehörte nicht zu dem, was wirklich wichtig war. Diese Gemeindegruppe hatte wohl auch keine Sorge oder gar Furcht vor dem Letzten Gericht Gottes. Vielmehr war man überzeugt, das eigentliche Gericht schon hinter sich zu haben (vgl. Joh 5,24). Die Glaubenden waren zugleich Gerechtfertigte, die Unglaubenden dagegen waren zugleich auch schon Gerichtete/Verurteilte. Wer nicht zum Glauben an Christus kam, kam auch nicht zum ewigen Leben, blieb im Tod und hatte daher seine Strafe schon empfangen. Wer dagegen zum Christusglauben kam, kam damit zugleich zum ewigen Leben und hatte darin seinen Lohn schon empfangen. Dass eine solche Heilsgewissheit schnell zu Selbstzufriedenheit führen und die Pflichten gegenüber den Mitmenschen vergessen machen konnte, leuchtet ein.

Vermutlich haben diese schon ganz Erlösten auch darauf verzichtet, am Mahlsakrament teilzunehmen. Auch das war eigentlich naheliegend. Wenn man im Glauben Jesus als Quelle des Lebens in sich aufgenommen hatte, machte es eigentlich wenig Sinn, immer wieder dieses Lebensbrot zu essen. Außerdem wissen wir auch von Paulus, dass die urchristlichen Mahlfeiern für Bessergestellte ein Problem darstellen konnten. Schließlich ging es bei diesen Feiern, bei denen noch wirklich gegessen wurde, immer auch um das Teilen mit den Habenichtsen und es ging auch um den Verzicht auf den in der Gesellschaft gegebenen Status. Zwar findet sich in der johanneischen Literatur nichts, was dem paulinischen "Nicht mehr Sklaven, nicht mehr Freie; nicht mehr männlich, nicht mehr weiblich" wirklich entspräche, aber schon die Erwartung, den Dienst der Fußwaschung verrichten zu sollen, konnte für Menschen, die zu Hause dafür selbstverständlich Sklaven hatten, eine inakzeptable Zumutung darstellen. Macht man sich klar, wie essentiell für die religiöse Mini-Gruppe der Christus-Gläubigen die regelmäßige Zusammenkunft beim Mahlsakrament war, dann liegt auf der Hand, dass das Fernbleiben der Bessergestellten die Gemeinde schnell in eine Krise auf Leben und Tod führen konnte.

#### Liebe als Lösung

Entsprechend gründlich und entschieden muss die Korrektur des Fehlverhaltens aussehen. Dabei ist eine zweistufige Vorgehensweise zu erkennen: Die erste Stufe besteht darin, den schon ganz erlösten Jesus als Modell einer ebenso praktischen wie radikalen Liebe vorzustellen und sie so zu einer Liebe "in Tat und Wahrheit" zu ermuntern. Dieses Gebot einer tatkräftigen Liebe wird gleichzeitig theologisch begründet: Gott ist Liebe und deshalb müssen auch seine Kinder liebevolle Menschen sein. Schließlich gleichen Kinder ihrem Vater. "Gleiches zeugt Gleiches", davon ist die Antike überzeugt.

Zweitens werden die Reichen daran erinnert, was gemäß johanneischer Tradition zählt: Wer wirklich davon überzeugt ist, dass das ewige Leben (gr. ZOË) das einzig Wichtige ist, der kann doch sein irdisches "Leben" (gr. BIOS), also seine materiellen Güter (vgl. 1Joh 3,17), ohne weiteres mit den Bedürftigen in der Gemeinde teilen. Er verliert ja nichts, was Bedeutung hätte. Wer dies tut, erweist sich als Kind jenes Vaters, der nicht nur bis zur Radikalität des Kreuzestodes liebt, sondern sogar die Liebe ist. Wer aber dies nicht tut, zeigt, was ihm wirklich wichtig ist: der irdische BIOS und nicht die göttliche ZOË. Selbst wenn "Wort und Zunge" noch so viel von der göttlichen Liebe und dem ewigen Leben sprechen, die Lebenspraxis zeigt, was den Glaubenden tatsächlich wichtiger ist. Wem aber der BIOS mehr wert ist als die göttliche ZOË, der kann den Liebe-Gott nicht erkannt haben, geschweige denn von ihm abstammen (vgl. 1Joh 4,8 u. ö.).

Außerdem wird die Überzeugung vom vollen Hier-und-jetzt-erlöst-sein insofern kritisiert, als der Blick wieder auf das Letzte Gericht gelenkt wird. Denen, die mehr über die Liebe reden als sie praktisch zu tun, wird klargemacht, dass es bei Gottes Urteil letztlich um die tatkräftige Liebe geht. Wie sollte es bei dem, der Liebe ist, und dessen Wahrheit deshalb getan werden muss, auch anders sein? Die Ermahnung zur Liebe, ist nun freilich nicht die einzige Reaktion, die sich im Johannesevangelium und im Ersten Johannesbrief dokumentiert.

#### Die Verteufelung der Anderen

Wenn wir heute von "Verteufeln" sprechen, meinen wir es meist metaphorisch. Im Johannesevangelium und im Ersten Johannesbrief ist der Begriff aber ganz wörtlich zu verstehen. Die Gruppe, die hinter der Abfassung des Briefes und der Endredaktion des Evangeliums stand, erklärt ihre Gegner direkt zu Teufelskindern.

Das hat im johanneischen Christentum eine traurige Tradition, denn schon in der Erstfassung des Evangeliums werden jene Juden, die nicht an Christus glauben, als Kinder des Teufels diffamiert. Das mag man historisch als innerjüdische Polemik erklären, die sich ähnlich auch in den Qumran-Texten findet, aber angesichts der verheerenden Rezeptionsgeschichte (von der altkirchlichen Judenfeindlichkeit über die mittelalterlichen Karfreitagspogrome bis hin zu den Gaskammern des 20. Jh.) wird man sich damit kaum abfinden können.

Was die Endredaktion des Johannesevangeliums macht, baut auf dieser Juden-Verteufelung auf. Diejenigen, die sich dem Mahlsakrament als reales Essen und Trinken verweigern, werden als solche dargestellt, die überhaupt nicht glauben. Sie werden mit den Juden als Teufelskinder und mit Judas (Nomen est omen!) dem Teufel in eins gesetzt.

So wie die Juden gegen Jesus murren, so murren auch diese falschen Jünger. Sie gehen weg und verraten Jesus, so wie Judas das tat (vgl. Joh 6,60–66). Wer (im Sinne der Redaktion) nicht richtig glaubt, glaubt gar nicht. Es gibt kein graues Dazwischen. Es gibt nur Weiß oder Schwarz, Glaube oder Unglaube, Leben oder Tod. Diese johanneische Radikalität wird ohne Abschwächung auf das Problem der mangelnden Bruderliebe angewendet. Wer nicht liebt, ist ein Teufelskind (vgl. 1Joh 3,10). Wer nämlich ein Gotteskind ist, liebt, weil ja auch Gott liebt. Wer aus dem Liebe-Gott stammt, muss automatisch ein Liebe-Mensch sein. Ein Dazwischen wird nicht für möglich gehalten. Liebe oder Hass, Lebenshingabe oder Mord, Gott oder Teufel. Nichts dazwischen.

Dass es bei dieser Radikalität, die keine Abstufungen kennt, schnell zum Bruch kommt, liegt nahe. Und in der Tat scheint die Endfassung des Johannesevangeliums (anders als der Erste Johannesbrief) schon auf das Zerbrechen der Gemeinde zurückzublicken. Vielleicht ist das Verteufeln der anderen sogar vor allem ein theologisches Wundenlecken, das den Trennungsschmerz lindern soll: Jene, die ausgeschieden (worden) sind, waren immer schon ungläubige Teufelskinder, die nie dazu gehört haben. Niemals waren sie wirklich zu Christus gekommen. Der Verlust ist also gar keiner, so trösten sich die Zurückbleibenden.

#### Der Sozialkonflikt als Geschlechterkampf?

Zu den Besonderheiten des Johannesevangeliums gehört die Gestalt des "Jüngers, den Jesus liebte". Während man früher diesen Jünger, der am Ende des Evangeliums zum Autor des Evangeliums erklärt wird, mit Johannes, dem Sohn des Zebadäus, identifizierte, ist sich die neuere Forschung weitgehend darin einig, dass es sich hier um eine Erzählfigur handelt, die erst von der Endredaktion des Evangeliums eingeführt wurde.

Das leuchtet insofern ein, als die Redaktion keine besonders starke Position gehabt haben dürfte, wenn man einmal davon ausgeht, dass das typisch johanneische Erlösungsverständnis recht individualistisch und so der Begründung kirchlicher Strukturen kaum dienlich war. Diejenigen, die im Glauben hier und jetzt die Erfüllung gefunden haben, sind im Vollbesitz des Heiligen Geistes, sind Gottes Kinder, "von oben gezeugt". Daraus kann man eher einen Kreis gleichberechtigter "Freunde" Jesu begründen als eine hierarchische Gemeindestruktur. Da bietet sich die (fingierte) Augenzeugenschaft an, die vom Geist unabhängig ist und genutzt werden kann, den Vorrang der einen über die anderen zu behaupten.

So wird der geliebte Jünger als Autor des Evangeliums und als der entscheidende Christuszeuge präsentiert. Ihm wird Petrus, Personifizierung des Leitens, an die Seite gestellt. Dieses Jünger-Duo im Text versinnbildlicht die Doppelspitze, welche die Redaktion für die Realität der Gemeinde entwirft: Hirte und Zeuge, Management und Inhalt.

Diese Doppelspitze ist aber rein männlich besetzt. Das kann Zufall sein. Eher aber ist zu vermuten, dass der skizzierte Sozialkonflikt im johanneischen Christentum zugleich ein Geschlechterkonflikt war. Wenn die als lieblos kritisierten Reichen zugleich (überwiegend) Frauen waren, dann könnte die Gruppe, die die Liebesbotschaft stark macht und neue, eher männlich besetzte Strukturen schafft, (überwiegend) aus Männern bestanden haben.

Diese Annahme lässt sich durch einige Beobachtungen wahrscheinlich machen:

- Allgemein ist festzuhalten, dass im ersten Jahrhundert nur wenige Männer aus höheren Gesellschaftsschichten zu den Christus-Gemeinden fanden. Da die Oberschichtmänner sehr stark in die staatstragenden Kulte eingebunden waren, war es für sie sehr schwierig, im Privatleben einer Religion anzuhängen, die das in der polytheistischen Religionskultur der Antike übliche "Sowohl-als-auch" nicht duldete. Oberschichtfrauen wurden dagegen von der patriarchalen Staatsreligion weit weniger in Anspruch genommen. So konnten sie sich eher für eine Privatreligion mit Exklusiv-Anspruch entscheiden. Deshalb ist es sehr wahrscheinlich, dass die wenigen "Reichen" in den Gemeinden überwiegend Frauen waren.
- Die "Pastoralbriefe"¹, die etwa zur gleichen Zeit entstanden wie die Endfassung des Johannesevangeliums, zeigen ebenfalls eine (fiktiv) historische Autoritätsbegründung, bearbeiten ebenfalls einen Sozialkonflikt und kämpfen ganz massiv für eine männlich dominierte Kirchenstruktur,²
- Und im Johannesevangelium selbst wird an entscheidender Stelle eine prominente Frau zurückgedrängt: Indem die Redaktion in Kapitel 20 die Erzählung vom "Wettlauf" zum Grab einschaltet (vgl. Joh 20,2–10), macht sie Petrus und den Geliebten Jünger zu den ersten Zeugen der Auferstehung. Damit verdrängen zwei Männer eine Frau: Maria Magdalena verliert ihren Rang als erste Zeugin der Auferstehung, welchen sie in der johanneischen Tradition offensichtlich hatte. Sie darf zwar danach doch noch dem Auferstandenen begegnen (vgl. Joh 20,11–18), aber diese Erscheinung wird dann später von der Redaktion übergangen. Nur dreimal, so sagt Joh 21,14, ist Jesus seinen Jüngern erschienen: am Abend des Ostertags (vgl. 20,19–23), acht Tage später (vgl. 20,26–29) und dann am See Gennesaret (vgl. 21,1–14). Die Begegnung des Auferstandenen mit Maria Magdalena zählt nicht.

Diese Beobachtungen sind natürlich keine Beweise, aber sie können doch den Blick dafür schärfen, dass die Konflikte, deren Spuren wir in den johanneischen Schriften finden, ihre Intensität vermutlich daraus bezogen, dass sich mehrere Konfliktfaktoren gegenseitig verstärkten. Man sollte zwar nicht der Polemik ihrer männlichen Gegner auf den Leim gehen und die höhergestellten christlichen Frauen generell als lieblos darstellen, aber die Kombination von Geschlechter- und Sozialkonflikt macht es zumindest halbwegs erklärbar, warum gegen Ende des ersten Jahrhunderts eine umfassende Verdrängung von Frauen aus gemeindlichen Positionen einsetzt. Die männliche Machtübernahme in den Christus-Gemeinden ist nämlich von den Anfängen her gesehen höchst erklärungsbedürftig.

Männliche Dominanz in den Gemeinden konnte sich ja gerade nicht auf alte Tradition berufen, sondern stellte einen Bruch mit der genderneutralen Ekklesiologie<sup>3</sup> des apostolischen Zeitalters dar. Da es äußere kirchliche Machtmittel noch nicht gab, musste eine männlich dominierte Struktur erst geschaffen und durchgesetzt werden.

Warum gelang dies? Woher bezog dieser Neuentwurf seine Plausibilität? Allein der Hinweis auf die Anpassung an die antike Mehrheitsgesellschaft kann die Akzeptanz, die das neue Kirchenbild in den Gemeinden fand, nicht erklären. Auch in der Mehrheitskultur gab es unterschiedliche Entwürfe von Geschlechterrollen und man war ja nicht gezwungen, sich am konservativen Spektrum zu orientieren. So könnte die Annahme einer Überlagerung von Sozial- und Geschlechterkonflikt das missing link für die Erklärung der Konstituierung einer männlich dominierten Kirchenstruktur darstellen. Die johanneische Redaktion wäre dann ein weiteres Mosaiksteinchen in diesem größeren Bild. Ihre Herabwürdigung der Maria Magdalena in den Ostererzählungen wäre die erzählerische Verdichtung einer genderpolitischen Verirrung, unter der die Kirche bis heute leidet.

#### Und das Katholische?

Fragt man, welche Rolle das Katholische in den johanneischen Grabenkämpfen spielte, so ist die Antwort ganz überwiegend negativ. Die katholische Universalität wird auf allen Seiten verletzt.

Das Katholisch-Umfassende kann nicht gedeihen,

- wo auf die Bedürftigen nicht geachtet wird,
- ebenso wenig in der Verteuflung erst der Juden
- und dann der innerchristlichen Gegner/-innen. Dass gerade jene, die für eine Wahrheit kämpfen, die als Liebe getan (und nicht bloß behauptet) werden muss, in ihrer eigenen Rhetorik denkbar lieblos sind, ist bitter und wird die Realität der Liebe kaum mehren.
- Und sollten gar die Vermutungen über das Verdrängen von Frauen zutreffen, dann wäre auch die Gender-Katholizität der Kirche ein Opfer des Konflikts.

Gerade aber wegen dieses bedrückend negativen Befundes sind die johanneischen Texte eine besonders gute Schule dafür, wie Kirchenkonflikte *nicht* ausgetragen werden sollten, auch heute nicht.

O1 Gemeint sind die beiden Briefe an Timotheus und der Titusbrief.
O2 Vgl. dazu U. Wagener, Die Pastoralbriefe. Gezähmter Paulus – domestizierte Frauen, in: L.
Schottroff/M.-Th. Wacker (Hrsg.),
Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 661–675.
O3 Genaueres dazu bei: S. Bieberstein, "Töchter Gottes in Christus Je-

sus" (Gal 3,26)? Überlegungen zum neutestamentlichen Befund, in: J. Kügler/L. Bormann (Hrsg.), Töchter (Gottes). Studien zum Verhältnis von Kultur, Religion und Geschlecht (Bayreuther Forum Transit Bd. 8), Berlin 2008, 83–100; und: J. Kügler, Gal 3,26–28 und die vielen Geschlechter der Glaubenden. Impuls für eine christliche Geschlechtsrol-

lenpastoral jenseits von "Sex and Gender", in: M. E. Aigner/J. Pock (Hrsg.), Geschlecht quer gedacht. Widerstandspotenziale und Gestaltungsmöglichkeiten in kirchlicher Praxis (Werkstatt Theologie Bd. 13), Münster 2009, 53–70.

### Alois Krist

## Aufs Ganze gehen – auch durch Konflikte hindurch

## Umgang mit Konflikten in der Kirche

Im Kontext der Auseinandersetzungen mit dem Doketismus schärft Ignatius von Antiochien den Ortsbischof und die von ihm geleitete Eucharistiefeier als Bollwerk gegen jegliche Spaltung ein. Die Kirche ist deshalb und insofern "kath'holon", als sie die Repräsentation und Mitteilung der in der Eucharistie gefeierten Fülle und Vollkommenheit Jesu Christi ist. Katholisch heißt demgemäß: Die allumfassende, alle Fülle besitzende Kirche.¹ Inwiefern trägt und prägt ein solches Verständnis von Katholizität auch den gegenwärtigen Umgang mit Konflikten in der Kirche?

#### Konstruktives Streiten: Petrus und Paulus auf dem Apostelkonzil

Das am 25. Januar liturgisch begangene Fest "Bekehrung des Apostels Paulus" steht in einem Bedingungs- und Ergänzungsverhältnis zum "Hochfest der Apostel

Petrus und Paulus" vom 29. Juni. In seiner Begegnung mit dem auferstandenen Herrn erfährt Paulus, wie das Licht des wirkmächtigen Gnadenhandelns Gottes sich in seine unheilen Tiefenschichten des Hasses und Fanatismus hinein inkarniert und dort verwandlungsmächtig als Wirkung dieser Gnade ankommt. Diese bedingungslose Feindesliebe Gottes und unbedingte Annahme des Unannehmbaren erlebt Paulus als neue Schöpfung seiner gesamten Existenz. Die Erschließungssituation von Damaskus (vgl. Apg 9,1–22) lässt Paulus die allumfassende Gnadenfülle Gottes erfahren. Das schöpferische Zutrauen eines Gottes, der Holismus, welcher mit einem Fanatisierten noch lange nicht fertig ist, verwandelt Paulus derart, dass er über seinen begrenzten Horizont hinauszuwachsen vermag.

In seiner konfliktuösen Begegnung mit Petrus bringt Paulus diese innere Horizonterweiterung mit und zeichnet essentiell dafür verantwortlich, dass das Evangelium Jesu Christi in den Holismus eines universalen Hori-

Dr. theol. Alois Krist (alois.krist@drs.de), geb. 1964 in Schwäbisch Hall, Pfarrer. Anschrift: Münzgasse 10, D-72070 Tübingen. Veröffentlichung u.a.: Spannung statt Spaltung. Dimensionen eines förderlichen Umgangs mit Aggression in der Kirche (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik Bd. 37), Berlin 2010.

zonts gestellt wird. Weil für Paulus alles am Christus-Glauben als dem bedingungslosen Geschenk Gottes hängt, sind nach seinem Dafürhalten auch die hinzukommenden Heiden bedingungslos anzunehmen. Die an der eigenen Existenz erfahrene, bedingungslose Christusbindung findet ihre Entsprechung und ihren Ausdruck in der Horizontalität einer praktischen Ekklesiologie, so dass die bedingungslose Bindung zwischen Sünder und Mit-Sünder (vgl. Röm 1; alle Menschen haben gesündigt) dieselbe Tiefendimension aufweist wie die vertikale Christusbeziehung.<sup>2</sup> Deshalb betont Paulus in Röm 12,5: "Wir, die vielen, [sind] ein Leib in Christus". Die allumfassende Fülle der bedingungslosen Gnade Gottes schenkt eine unermessliche, zwischenmenschliche Tiefenbindung, so dass der binnenkirchliche Konflikt, ob die aus der heidnischen Welt zur Heilsgemeinde Jesu hinzutretenden Konvertiten zuerst beschnitten werden müssen, als solcher gesehen, bejaht und durch eine offene Auseinandersetzung gelöst werden kann. Auf dem Apostelkonzil geben sich die Kontrahenten den Handschlag der Gemeinschaft (vgl. Gal 2,9), das heißt, sie vergewissern sich dieser bedingungslosen Tiefenbindung und sichern sich die volle Gemeinschaft gegenseitiger Anerkennung und Hilfe inmitten des Martyria-Dissenses zu: Weder wird von den Heiden verlangt, die Vorleistung der Übernahme von Gesetzesbestimmungen zu erbringen, noch müssen die Judenchristen durch das Abschütteln des Gesetztes eine Vorleistung bringen. Der spezifische Charakter der beiden aufgeteilten ethnographischen Verkündigungsräume bleibt bestehen. Die unbedingte Gnade Christi nimmt beide bedingungslos an und ermöglicht zugleich die Differenz; durch das Band der Gemeinschaft und der Verbindung im Dissens ist die Gefahr der Aufspaltung gebannt. Weil sie seine Wahrheit anerkannten, konnten die Jerusalemer den Partner auch seinen eigenen Weg gehen lassen.3

Somit ist es für Paulus empörend, dass Petrus kurze Zeit später die Mahlgemeinschaft mit den Heidenchristen verweigert. In Gal 2,11 berichtet Paulus: "Als Kephas aber nach Antiochia gekommen war, bin ich ihm offenentgegengetreten, weil er sich ins Unrecht gesetzt hatte". Sein Vorwurf an Petrus: "Wie kannst du (...) die Heiden zwingen, wie Juden zu leben?" (Gal 2,14). Die Verbindung ist so stark, dass die Auseinandersetzung des Konfliktes gewagt werden kann und beide in einer spannungsvollen Einheit in Differenz zusammen gehalten werden. Alfred Suhl spricht von einem Vorbild, das bis heute Gültigkeit hat. Wenn die Statuen von Petrus und Paulus vor der römischen Basilika San Paolo fuori le Mura einander gegenüber und doch zusammen stehen, erfährt der Inhalt des Hochfestes der Apostel Petrus und Paulus vom 29. Juni eine bleibende Gestalt, welche zu je neuem Handeln herausfordert: Die Kirche feiert "hoch und heilig", dass unter Anwendung des oben aufgewiesenen gnadentheologischen Niveaus in analogen Situationen jeder Konflikt förderlich bearbeitet werden kann und folglich jede Kirchenspaltung und feindselige Entzweiung einen Skandal darstellt.

Konflikte werden in der Kirche nicht zuletzt deshalb oft wenig hilfreich angegangen, weil die Erkenntnisse und Einsichten der psychologischen Anthropologie nicht rezipiert werden. Um einer förderlichen Konfliktkultur willen gilt es, die psychologischen Einsichten zu würdigen und mit dem gnadentheologischen Potential der alle Fülle besitzenden Kirche kritisch ins Gespräch zu bringen.

#### Gnadentheologie und Psychologie als Dialogpartner

Die Missbrauchsdebatte brachte ans Licht, dass ein implizit vorhandenes Verständnis von Heiligkeit der Kirche im Sinne einer makellosen Institution die Bereitschaft und Fähigkeit, sich mit der eigenen Gefährlichkeit auseinander zu setzen und die korrespondierenden Konflikte einzugehen, minimiert. Die systemische Therapie betont, dass die systemimmanent wirksamen, handlungsanleitenden Grundannahmen die Beteiligten in starre Entweder-Oder-Schemata zu zwängen vermögen.4 Was in der Basisannahme nicht vorkommt, muss abgespalten werden. Umgekehrt generieren neue, befreiende Grundannahmen ein neues Verhalten. Ein Umgang mit Konflikten "kath'holon" bringt den aufs Ganze gehenden Gott zur Geltung, der, wie bei Paulus, vor der binnenkirchlichen Gefährlichkeit nicht Halt macht, sondern sie verwandelnd annimmt. Laut der dogmatischen Konstitution über die Kirche "Lumen Gentium" (Nr. 8) kennt die Kirche ihre eigene Gefährlichkeit und Anfälligkeit für Destruktivität, ist sie doch "zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig", als Kirche gerecht und sündig.5 Heilige Kirche hieße sodann nicht, öffentlich makellos und gut da zu stehen, sondern das Unheilige unbefangen wahrzunehmen - im Vertrauen auf die über alle Sünde hinausgehende Fülle Christi. Diese Horizonterweiterung aufgrund der allumfassenden Gnaden-Fülle der Kirche stellt eine schöpferisch neue handlungsanleitende Basisannahme dar: Indem der Sünder laut Paulus im Rechtstitel der Rechtfertigung seine Daseinsberechtigung neu zugesprochen bekommt, kann er mit der eigenen Gefährlichkeit anders umgehen, ohne die Selbstachtung verlieren zu müssen. Im Licht der Gnade kann die Destruktivität im Binnenbereich bewusst wahr- und angenommen werden. Durch die Art des transparenten Umgangs mit dem Zerstörerischen in einem offenen Konflikt strahlt die Kirche auf die gesellschaftliche Öffentlichkeit Authentizität und Glaubwürdigkeit aus und wird als wirksames Sakrament des Heils wahrgenommen. Ihr kritisches Potential bezüglich der Öffentlichkeit besteht zudem in ihrem Versöhnungs-Reichtum, zumal eigenes Unvermögen eingestanden werden kann, wenn ein Raum der Versöhnung vorgängig bedingungslose Akzeptanz zusichert.6

#### Plädoyer für Ambivalenztoleranz und Aggressionskommunikation

Für den kirchlichen Umgang mit Konflikten ist es entlastend, darum zu wissen, dass auch im Einflussbereich des Liebesgebots kein ambivalenzfreier Raum entsteht. Nach Sigmund Freuds Dafürhalten bildet Ambivalenz ein Grundmuster der Seele, welches sich vornehmlich in nahen Beziehungen einstellt. Bezüglich ein und derselben Person können zwei einander widersprechende Impulse und Gefühle nebeneinander und gleichzeitig bestehen: Hass und Liebe, Abneigung und Zuneigung. Im Gegensatz zur regressiven Infantilität, welcher die Tendenz eignet, Ambivalenzen unbedingt auflösen zu müssen, gehört nach psychoanalytischem Verständnis zum reifen Erwachsenen die Fähigkeit zur Ambivalenztoleranz, d.h. das Vermögen, widersprüchliche Gefühle gleichzeitig aushalten zu

können und darum zu wissen, dass die Beziehung bestehen bleibt. Die göttlich ermöglichte Ambivalenztoleranz schenkt eine unbedingte Bindung, welche es ermöglicht, die Ambivalenz und die aversiven Gefühle gegenüber nächsten Bezugspersonen anzunehmen und auszuhalten.

Für die Generierung einer förderlichen Konfliktkultur ist es unerlässlich, sich selbst als Konfliktbeteiligten zu sehen und selber an der Konfliktlösung mitzuwirken. Die Schattentheorie der Analytischen Psychologie von Verena Kast geht davon aus, dass unangenehme Empfindungen bei sich selbst in den sog. Schatten abgeschoben werden, welcher auf Mitmenschen projiziert wird. Man bekämpft dann bei anderen, was eigentlich zur eigenen Persönlichkeit gehört. Bezüglich Konfliktbearbeitung rät Kast, den verpönten Schatten eigener Destruktivität bei sich selbst anzunehmen und in die eigene Verantwortung zu nehmen. Weil der Projizierende als solcher im Licht der Rechtfertigungsgnade bedingungslos angenommen ist, vermag er den inneren Konflikt mit den korrespondierenden Spannungen am Ort des Entstehens zu bearbeiten, den "Balken im eigenen Auge" (vgl. Mt7,3) zu sehen, bei sich bewusst in die Verantwortung zu nehmen und auf die Spaltung in Schwarz-Weiß-Schemata zu verzichten.

In Gal 2,11 kann die Fülle Christi allein durch die offene Auseinandersetzung zwischen Paulus und Petrus hindurch allumfassend ankommen. Die Auseinandersetzung des Konfliktes kann nur gewagt werden, wenn die Verbindung stark ist. Umgekehrt wird die vorgängige Tiefenbindung nur durch den eingegangenen Konflikt hindurch geschichtlich erfahrbar. Menschen in der Kirche tun sich auch deshalb schwer mit Konflikten, weil sie sich mit der dabei zum Ausdruck kommenden Aggression schwer tun. Aggression gehört laut Psychologie unausweichlich zur Grundausstattung des Menschen.9 Die Psychologie weist auf, dass Aggression ambivalent ist: Es gibt die zu minimierende Destruktivität und die konstruktive Aggression im wörtlichen Sinne des "aggredi": Auf einen Konfliktpartner zugehen, um mit ihm in der Erfahrung der Reibung in Kontakt zu treten, so dass etwas vorwärts geht und Entwicklung möglich ist. Der Kommunikationspsychologie Friedemann Schulz von Thuns ist es darum zu tun, durch eine konstruktive Aggressionskommunikation hindurch diese Entwicklung zu ermöglichen. Schulz von Thun benennt in seinem Wertequadrat vier Spannungspole: Auf der oberen Linie findet sich die Spannung zwischen "Liebe" und "Kampf", auf der unteren deren jeweilige, sie entwertende Übertreibung: "Friedhöflichkeit" und "Feindseligkeit".10 Eine gute Dynamik entsteht, wenn der Wert "Liebe" in ausgehaltener Spannung zum positiven Gegen-Wert "Kampf" steht und es zur Oszillation zwischen beiden kommt. Das vielfach binnenkirchlich anzutreffende, von einem hochaffirmativen Communio-Ideal gespeiste Harmonieideal führt zu in hohem Maße Energie verschleudernden Konfliktvermeidungsstrategien und mit der Abspaltung der Aggression zur Spaltung der Communio in "Friedhöflichkeit" (also einer dem "Friedhof" gemäßen Höflichkeit) und "Feindseligkeit". Die Friedhöflichkeit verbannt die Aggression von der bewussten, kommunikativen Ebene und kehrt sie "unter den Teppich", wo sie auf eine uneindeutige, subtile Art ihr destruktives Wirkvermögen entfaltet und mitunter durch perfide Sticheleien das Gegenüber entwertet. Die konfliktfrei imponierende Friedfertigkeit ist kalt und führt zu gegenseitiger Entfremdung. Man lässt es auslaufen und artikuliert den Bruch mit dem Andern, der keiner Auseinandersetzung für würdig erachtet wird. Das Gesprächsvakuum bietet Raum für Verdächtigungen und Mutmaßungen. Wie viel Lebensenergie wird im kirchlichen Miteinander bei diesen gegenseitigen Verdächtigungen verschleudert, statt sie in Konfliktlösungen zu investieren? Die katholische Fülle wird dadurch nicht ansichtig! Die Bedingungslosigkeit der allumfassenden Tiefenbindung ermöglichte indessen eine Vertiefung des Gesprächs. Um der Authentizität willen darf auch die Aggression und mit ihr das Trennende klar ausgesprochen werden, so dass durch den authentischen Konflikt hindurch die gnädig vorgegebene Tiefenbindung auch zwischenmenschlich als Vertiefung und emotionale Bereicherung der Bindung erfahren wird.

#### Ausbildung einer Konfliktspiritualität

Die Kontrahenten auf dem Apostelkonzil erfahren sich an Gnaden so reich, dass sie eine spannungsvolle Einheit in Differenz zu leben vermögen. Ohne diese starke spirituelle Mitte spalten sich die einzelnen Spannungspole auf. Wachsen im gegenwärtigen kirchlichen Kontext Spaltung generierend die Ränder, weil der Gnadenreichtum nicht zugänglich ist, so dass die Verklärung alter, zur Befriedigung neureligiöser Bedürfnisse mit Symbolismen eingesetzter Formen, nur die tiefere Not im wahrsten Sinne des Wortes zu überspielen droht?<sup>11</sup> Der pauschale Vorwurf liturgischer Beliebigkeit übersieht das größere Problem des Fehlens der spirituellen Ressourcen, welche die Formen erst mit Leben füllen. 12 Die jeweilige Erschließung dieser Ressource bringt einen Grundkonsens hervor, welcher in Wort und Praxis eine je geschichtliche Ausdrucksform findet. "Wo kein Grundkonsens in der Kirche gegeben ist, da schwinden die Möglichkeiten der Menschen, sich mit dem Evangelium zu identifizieren"<sup>13</sup>. Peter Hünermann sieht diesen kirchlichen Grundkonsens gegenwärtig in Besorgnis erregendem Maße schwinden. Ohne dieses Wir-Gefühl in einem Kraftfeld aus der Mitte heraus kommt es zu Entfremdung und Spaltung mit der Tendenz, an einen Pol zu fliehen und das große Ganze, die Catholica, aus dem Blick zu verlieren. Diese Spaltungstendenzen mit den korrespondierenden unguten, weil unverbundenen Spannungen, ziehen sich bis in die Gemeinden hinein durch. Für Romano Guardini gibt es kein Leben ohne dieses Kraftfeld, welches in die Differenzierung entlässt. Leben besteht seines Erachtens aus dialektischen Spannungen und Auseinandersetzungen: Das Leben trägt die Gegensätze, die Gegensätze verwirklichen sich am Leben und sind die Weise, wie das Leben lebendig ist. 14 Für einen förderlichen Umgang mit Konflikten ist deshalb die Anrufung des Heiligen Pneumas und die Ausbildung einer Konfliktspiritualität konstitutiv, auf dass der Geist Jesu Christi dieses Leben generierende Wechselspiel ermögliche: durch permanente Auseinandersetzungen in die Differenzierung und von dort aus wieder in die Einheit. Eine aufs Ganze gehende, katholische Kirche sieht die Konfliktlösung nicht in der Auflösung der Gegensätze und Spannungen, sondern erachtet die vom Geist zusammengehaltenen, produktiven Spannungsverhältnisse als Ausdruck geistvollen Lebens.

Der dieses vitale Wechselspiel tragende Geist ist derselbe, welcher Jesus am Kreuz bewog, sich mit den ganz Anderen (seinen Feinden) zu identifizieren. Wenn folglich die im Konflikt zugelassene Differenzierung dazu führt, den Anderen als Anderen anzuerkennen, erweist er sich als Einfallstor des ganz anderen Gottes. 15 Der dem gängigen theologischen Denken konträr gegenüberstehende Andere kann im Konflikt mit seiner fremden Botschaft zum Einfallstor für den ganz anderen Gott werden, der eigene Hermeneutiken irritiert und vielleicht gerade deshalb mehr geistvolles Leben ermöglicht.16 Karl Rahner macht geltend, dass durch die je neu gemachte individuelle Erfahrung in einer geschichtlichen Situation auch Neues ins theologische Denken einfließt und Neues an Gott aufgeht.<sup>17</sup> Durch gekonntes Streiten inmitten der vom Geist zusammen gehaltenen Spannungspole wird auch etwas Neues von dem Gott ansichtig, dessen Geist in der Kirche laut der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung "Dei Verbum" (Nr. 8) hinsichtlich der apostolischen Überlieferung einen Fortschritt ermöglicht. Durch gutes Streiten hindurch zeigt sich je neu etwas von Gottes Fülle; in einem gut ausgetragenen Konflikt kann sich Gott neu offenbaren, indem sich die Tiefendimension der bereits ergangenen Offenbarung erschließt - ein gut katholischer Gedanke.

- **01** Vgl. W. Beinert, Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Theologie der Gegenwart. Bd. 1: Katholizität in der Geschichte der Theologie, Essen 1964, 41.
- **02** Vgl. M. Theobald, Rechtfertigung und Ekklesiologie nach Paulus. Anmerkungen zur "Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre", in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 95 (1998), 103–117, hier 108. **03** Vgl. A. Suhl, Ein Konfliktmodell
- der Urkirche und seine Geschichte, in: Bibel und Kirche 45 (1990), 80–86.
- **04** Vgl. H. Stierlin, Haltsuche in Haltlosigkeit. Grundfragen der systemischen Therapie, Frankfurt/M. 1997.
- **05** Vgl. K. Rahner, Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: ders., Schrif-

- ten zur Theologie Bd. 6, Einsiedeln 1965, 321–347.
- **06** Vgl. M. Osten, Die Kunst Fehler zu machen. Plädoyer für eine fehlerfreundliche Irrtumsgesellschaft, Berlin 2006.
- **07** Vgl. S. Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Studienausgabe I, Frankfurt/M. 1971, 511f.
- **08** Vgl. V. Kast, Der Schatten in uns. Die subversive Lebenskraft, Zürich 1999.
- **09** Vgl. meinen diesbezüglichen Versuch: Spannung statt Spaltung. Dimensionen eines förderlichen Umgangs mit Aggression in der Kirche, Münster 2010.
- 10 Vgl. F. Schulz von Thun, Miteinander reden. Stile, Werte und Persönlichkeitsentwicklung. Differentielle Psychologie der
- Kommunikation, Reinbek bei Hamburg 1989.

- 11 Vgl. M. Mosebach, Häresie der Formlosigkeit. Die Römische Liturgie und ihr Feind, München 2002. 12 Vgl. A. Schönefeld, Mystisches Glaubensbewusstsein, in: Geist und Leben 85 (2012), 1-15, hier 3.
- 13 P. Hünermann, Dis-soziation der Kirche? Schwindende Möglichkeiten der Identifikation mit dem Evangelium, in: Theologische Quartalschrift 190 (2010), 291–303, hier 295. 14 Vgl. R. Guardini, Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten, Mainz <sup>3</sup>1985,
- **15** Vgl. E. Levinas, Wenn Gott ins Denken fällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg 1985, 13–21.
- **16** Vgl. O. Fuchs (Hrsg.), Die Fremden, Düsseldorf 1988.
- 17 Vgl. K. Rahner, Zur Frage der Dogmenentwicklung, in: ders., Schriften zur Theologie Bd. 1, Einsiedeln 1954, 49–90, hier 71f.

## Ulrich Engel

## Streit um Kirche und Welt

## Plädoyer für eine dialektische Relativitätstheorie des Katholischen

"Selbst die ultrakonservativen Katholiken heute sind (…) Ausgeburten der Postmoderne. Sie sind ein Farbtupfer auf der bunten Beliebigkeitspalette – ein markanter vielleicht, aber bloß einer unter vielen." Elmar Salmann

In und an den Rändern der katholischen Kirche tobt ein Kampf um die Wahrheitsfrage – vor allem im deutschsprachigen Raum. Die Austragungsorte dieser Auseinandersetzung sind mannigfaltig: konventionelle Gemeinderäte und nationale Bischofkonferenzen, theologische Fakultäten und klösterliche Gemeinschaften, säkulare Feuilletonseiten und milieugebundene Leserbriefspalten, meinungs-

starke Internetblogs und hierarchieaffine Radiostationen. Vor allem die medial gut aufgestellten "Dunkelkatholiken"² (Klaus Mertes) halten in diesem Streit mit ihren Ansichten nicht hinter dem Berg. In den einschlägigen Debatten, aber auch in Form von persönlichen Angriffen, Verdächtigungen und Denunziationen (oftmals jenseits des guten Geschmacks oder gar unter der Gürtellinie) geht es um die Deutungshoheit über das, was als Proprium des Katholischen Geltung beanspruchen kann und darf. Verhandelt wird nicht weniger als die Frage nach der katholischen Identität. Während die eine Seite doktrinäre, liturgische und moralische Eindeutigkeiten (inklusive ihrer disziplinären Durchsetzung) einfordert, plädiert die andere für theologische Pluralität und pastorale Toleranz.

#### Relativismus (weltskeptisch)

Will man dieses Phänomen in seiner ganzen ekklesiologischen Tragweite erfassen, bedarf es einer vertieften systematisch-theologischen Refle-

Dr. theol. habil. Ulrich Engel OP (engel@ institut-chenu.info), geb. 1961 in Düsseldorf, Direktor des Institut M.-Dominique Chenu. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u.a.: (zus. mit Th. Eggensperger/A.F. Méndez Montoya) (Hrsg.), Edward Schillebeeckx. Impulse für Theologien im 21. Jahrhundert/Impetus Towards Theologies in the 21st Century, Ostfildern 2012.

xion.<sup>3</sup> Zu analysieren sind die unterschiedlichen Bestimmungen des Verhältnisses zwischen Kirche und Welt, die im Hintergrund der aktuellen Auseinandersetzungen um das katholische Proprium stehen. In paradigmatischer Absicht seien hier zwei einander konträre Ansätze skizziert.

Die erste Position kann am Beispiel von Joseph Ratzinger verdeutlicht werden. Als Dekan des Kardinalskollegiums predigte er am 18. Mai 2005 in der Basilika Sankt Peter zu Rom anlässlich der Eröffnung des Konklaves, das ihn selbst einen Tag später zum Nachfolger von Papst Johannes Paul II. auf dem Stuhl Petri wählen sollte. Kritisch setzte sich Ratzinger mit einer s.E. um sich greifenden "Diktatur des Relativismus" auseinander: "Wie viele Glaubensmeinungen haben wir in diesen letzten Jahrzehnten kennen gelernt, wie viele ideologische Strömungen, wie viele Denkweisen ... Das kleine Boot des Denkens vieler Christen ist nicht selten von diesen Wogen zum Schwanken gebracht, von einem Extrem ins andere geworfen worden; vom Marxismus zum Liberalismus bis hin zum Libertinismus; vom Kollektivismus zum radikalen Individualismus: vom Atheismus zu einem vagen religiösen Mystizismus; vom Agnostizismus zum Synkretismus, und so weiter. Jeden Tag entstehen neue Sekten, und dabei tritt ein, was der hl. Paulus über den Betrug unter den Menschen und über die irreführende Verschlagenheit gesagt hat (vgl. Eph 4,14). Einen klaren Glauben nach dem Credo der Kirche zu haben, wird oft als Fundamentalismus abgestempelt, wohingegen der Relativismus, das sich ,vom Windstoß irgendeiner Lehrmeinung Hin-und-hertreiben-lassen', als die heutzutage einzige zeitgemäße Haltung erscheint. Es entsteht eine Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten läßt."4

Die Reihe der Ideologien und Weltanschauungen, die Ratzinger in seiner Ansprache aufführte – Marxismus, Liberalismus, Libertinismus, Kollektivismus, Individualismus, Atheismus, Mystizismus, Agnostizismus und Synkretismus –, erinnertan lehrmäßige Frontstellungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts gegenüber allem und jedem jenseits der kirchlichen Tradition. Jahrhunderts gegenüber allem und jedem jenseits der kirchlichen Tradition. Michael Relativismus – diese Formel klingt (...) nach Pius IX. und Pius X., nach "Pascendi dominici gregis" und Modernismuseid, nach Rückzug und Integralismus (...). In der Enzyklika "Pascendi dominicis gregis" hatte sich Papst Pius X. im Jahr 1907 entschieden gegen die "theologischen Irrtümer" seiner Zeit gewendet. Dabei griff er unter anderem auf den Syllabus Errorum von Pius IX. zurück."

#### Entweltlichung (verwirrend)

Die tief sitzende Skepsis gegenüber der zeitgenössischen Welt und ihrer plural ausdifferenzierten Gestalt, die sowohl in den vorkonziliaren Verlautbarungen als auch in der Predigt des Kardinaldekans 40 Jahre nach Ende des II. Vaticanums zum Ausdruck kommt, findet ihre Fortschreibung in der Freiburger Konzerthausrede Papst Benedikts XVI. vom 25. September 2011. Seine dort vorgetragene Forderung nach einer "Entweltlichung" der Kirche hat hohe Wellen geschlagen. Letztlich aber folgt diese These der schon vor Beginn seines Pontifikats aufweisbaren welts-

keptischen Linie. Gegen jedwede eindimensionale Anpassung der Kirche an die (Post-)Moderne und alle damit einhergehenden, immer auch problematischen pastoralstrategischen Modernisierungskonzepte sprach sich Benedikt zum Ende seiner Deutschlandreise dezidiert dafür aus, "die Weltlichkeit der Kirche beherzt abzulegen"8 – und verwirrte damit Freund und Feind gleichermaßen! "Welcher Teufel", fragt Tiemo Rainer Peters zu Recht, "mag den Papst (...) geritten haben, wenn er die Lösung solcher Probleme in der "Entweltlichung" der Kirche und des Glaubens sieht?"9 Die von Benedikt XVI. in Freiburg vorgetragene Verhältnisbestimmung der Kirche zur Welt gerät schnell in den Verdacht, dass es der Kirche nicht primär um das Heil der Welt, sondern letztlich bloß um ihre Selbsterhaltung gehe. Genau eine solche selbstreferentielle ekklesiale Grundhaltung hat schon Dietrich Bonhoeffer 1944 theologisch scharf als Bankrotterklärung einer Kirche denunziert, die unfähig sei, "Träger des versöhnenden und erlösenden Wortes für die Menschen und für die Welt zu sein."10

Will man also den Verdacht der kirchlichen Selbstgenügsamkeit – Bonhoeffer spricht vom "Selbstzweck"<sup>11</sup> – entkräften, bedarf es eines architektonisch anders konstruierten Kirche-Welt-Verhältnisses. "Für eine zeitgenössische Theologie (...), die durch Aufklärung und 'Mündigkeit' bewusst hindurchgegangen ist, kann die Lösung nur in einer noch tieferen und radikaleren Weltlichkeit bestehen, nicht in einem wie auch immer gearteten Rückzug aus der Welt."<sup>12</sup>

#### Relativismus (weltzugewandt)

Die zweite Position möchte ich – wiederum – am Beispiel Joseph Ratzinger darstellen. Clauß Peter Sajak hat in einem lesenswerten Aufsatz an einen erstmals 1992 veröffentlichten Text Ratzingers erinnert. Behandelt wird auch in diesem die Thematik des Relativismus – anders als bei der Predigt zum Konklave jedoch in dezidiert politischer Hinsicht "als Voraussetzung der Demokratie": "Der moderne Begriff von Demokratie scheint mit dem Relativismus unauflöslich verbunden zu sein; der Relativismus aber erscheint als die eigentliche Garantie der Freiheit, gerade auch ihrerwesentlichen Mitte-der Religions- und Gewissensfreiheit." Zwar zielt Ratzinger mit seinen Ausführungen auf "einen nichtrelativistischen Kern auch in der Demokratie", doch weiß er genauso gut um das "Dilemma", in das die Problematik führt.

Und auch hier ist die Wahrheitsfrage nicht weit. Ratzinger selbst schlägt in seinem Aufsatz den Bogen: "Die Achtung der Freiheit jedes Einzelnen scheint uns heute ganz wesentlich darin zu bestehen, dass die Wahrheitsfrage nicht vom Staat entschieden wird: Wahrheit, also auch die Wahrheit über das Gute, erscheint nicht als gemeinschaftlich erkennbar. Sie ist strittig."<sup>18</sup> Die Wahrheit ist strittig – und eben nicht eindeutig. Zumindest gilt dies für den Bereich des Weltlichen, konkreter: des Politischen. Zu diesem Sektor zählen laut Aussage des Textes ausdrücklich auch die Religions- und Gewissensfreiheit. Begründet liegt die hier als unhintergehbar behauptete Relativität der (politischen) Wahrheit in ihrer geschichtlichen Grundverfassung.

#### Kirche (nackt)

Doch nicht nur das. Ein nochmals älterer Artikel aus der Feder Joseph Ratzingers redet auch einem "Relativismus" (diese Begrifflichkeit ist meine Diktion) der theologischen Wahrheitsfrage das Wort. Gerade die im Christusereignis in die Welt hinein geoffenbarte Wahrheit Gottes fordert ihre geschichtliche Vermittlung in eben dieser Welt: "Wahrheit begegnet dem Menschen nie als nuda veritas, sondern sie hat immer Gestalt, und zwar geschichtlich bedingte Gestalt."19 Weil sich also die Wahrheit im kontingenten Ereignis der Menschwerdung Gottes im Fleisch offenbart hat (vgl. Joh 1,1–18), kann und muss sie auch durch die Wechselfälle der Geschichte hindurch immer wieder neu ausgesagt und getan werden. 20 Für die Ekklesiologie ist aus der Einsicht, dass die Wahrheit sich uns niemals nackt – eben als nuda veritas – zeigt, der Schluss zu ziehen, dass auch die aus dieser Wahrheit geborene und bis zu ihrer Vollendung in dieser Wahrheit lebende Kirche niemals als eine nackte – als nuda ecclesia – daherkommen kann. Eine ,reine' Kirche ist aus diesem Grund unmöglich.<sup>21</sup> Eine solche Denkfigur wäre bloß eine retrospektive Projektion einer vorgeblich urkirchlichen Authentizität. Oder sie wäre antizipative Projektion einer erhofften eschatologischen Vollendung der Kirche im Reich Gottes. So oder so: Beide Denkbewegungen produzierten nichts anderes als (über die Geschichte nach hinten oder nach vorne hinausreichende) Wunschbilder. So wie die eine Wahrheit (im Singular!) nicht 'an sich' zugänglich ist, sondern immer nur in der Vielfalt geschichtlich vermittelter Wahrheiten (im Plural!)<sup>22</sup>, so können wir auch Kirche nicht in der ganzen Fülle ihrer Identität 'an sich' realisieren, sondern immer nur im Modus partieller Identifizierungen.

Für eine geschichtssensible und gesellschaftlich inkulturierte Ekklesiologie bedeutet dies (hier schließe ich mich Elmar Salmann an): "(...) eine Kirche kann nicht leben ohne Randständige und Teilidentifizierte. Die 'kleine Herde' und die 'Kirche der Reinen' zu fordern, ist darum ganz falsch und nach 2.000 Jahren christlicher Inkulturation schlicht ein Anachronismus. Es gibt nicht die Rückkehr in die Reinheit des Urchristentums, wie überhaupt die offene, plurale Gesellschaft keine 'Reinform' kennt."<sup>23</sup>

#### Dialektik (verborgen)

Liest man die Aussagen Joseph Ratzingers resp. Papst Benedikts XVI. wohlwollend, dann offenbaren seine Texte verborgene Ansätze dialektischen Denkens. Wenn er im das Pilatus-Zitat Joh 18,38b aufnehmenden IV. Kapitel seines Werte-Buches fragt: "Was ist dem Relativismus entzogen, warum und wie?"<sup>24</sup>, und gerade nicht zu dem eindeutigen Ergebnis kommt, dass alles dem Relativismus entzogen sei, dann erkennt Ratzinger damit zumindest eine relative Existenzberechtigung des Relativen an. Deutlicher zeigt sich diese Dialektik in der Freiburger Konzerthausrede, wo Benedikt XVI. die von ihm eingeforderte "wahre Entweltlichung"<sup>25</sup> kurzerhand und spitzfindig zur Verweltlichung umdefiniert. Denn Ent-

weltlichung, so der Papst gen Ende seiner Ansprache, "heißt natürlich nicht, sich aus der Welt zurückzuziehen, sondern das Gegenteil."<sup>26</sup>

In Konsequenz einer wie hier vorgeschlagenen Auslegung der Texte Ratzingers/ Benedikts als kryptogam dialektische Denkfigurationen müssten Kirche und Welt nicht mehr im Sinne eines auf Ausschließung beruhenden Gegensatzes gedeutet werden. Katholizität wäre aber auf jeden Fall auch mehr als ein banales et - et in einem bloß additiven Sinn, und insbesondere frei von jedweder fundamentalistischen Versuchung (die Angst vor allem Relativen hat) auf der einen und allen (selbst-)säkularistischen Verlockungen (welche die Kirche letztlich überflüssig machen würde) auf der anderen Seite. Nach Maßgabe des II. Vaticanums, dessen Auftakt sich in diesem Jahr zum 50. Mal jährt, kann das Kirche-Welt-Verhältnis nur als ein dialektisches verstanden werden. Denn dem Konzil – hier schließe ich mich Hans-Joachim Sander an - war es grundlegend "um die Bedeutung des Glaubens im Außen der Kirche"27 zu tun, und zwar weil nicht nur das ekklesiale Innen Ort des Glaubens ist, sondern ebenso der gesellschaftliche Kontext außerhalb der Kirche. Schon am Vorabend des Konzils hatte sich gezeigt, "dass eine gleichzeitige Verortung des Glaubens in den differenten Perspektiven des Intra und des Extra notwendig war"28. Wie zwischen den beiden Brennpunkten einer Ellipse spannt sich das konziliare Kirche-Welt-Verständnis auf. Erst in einer (zutiefst thomasischen<sup>29</sup>) conversio ad phantasmata – hier verstanden als Beziehung zu den Dingen, kurz: als Weltbezogenheit – und einer damit einhergehenden Zuwendung zu den Menschen in ihrer Freude und Hoffnung, Trauer und Angst (vgl. Gaudium et spes 1) "wird die Kirche ihrer selbst – und darin ihres Herrn – ansichtig."30 Erst dort offenbart sich ihre katholische Identität.

- **01** E. Salmann (im Gespräch mit J. Frank), "Die Kunst des Weiterwurstelns", in: Kölner Stadtanzeiger v. 8.11.2011, hier zit. nach www.ksta. de/html/artikel/1320495973807. shtml [Aufruf: 1.3.2012].
- 02 K. Mertes (im Gespräch mit H. Stark und P. Wensierski), "Pöbelnde Dunkelkatholiken", in: Der Spiegel v. 25.7.2011 (Nr. 30), 42-44, hier 44: "Ich verdanke der Kirche den Glauben, die Gebete, die Liturgie, das Evangelium, Aus dem Evangelium stammen die Maßstäbe, nach denen ich zu leben versuche. Ich lasse mir das nicht nehmen von einer Clique von Leuten, die mich beschimpfen und meinen, damit der Kirche einen Gefallen zu tun. Die katholische Kirche ist viel mehr als nur ein Kreis von pöbelnden Dunkelkatholiken. (...) Sie begreifen jede Kritik als Illoyalität und desavouieren Leute, die Fragen haben, mit dunklen Verdächtigungen. Sie denken in Lager-
- kategorien. Meine Sorge ist, dass sie in der Hierarchie Gehör finden. Bitter ist vor allem, dass Rom Denunziationen annimmt. Diejenigen, die da agieren, erhalten Anonymitätsschutz. So können sie im Dunkeln agieren. Sie haben die Bedeutung, die ihnen von oben zugestanden wird."
- **03** Vgl. dazu insges. auch U. Engel, Theologia ancilla veritatis est. Im Volk Gottes unterwegs auf dem Weg in die Wahrheit, in: Wort und Antwort 48 (2007), 156-161.
- **04** J. Ratzinger, Predigt in der Heiligen Messe "Pro Eligendo Romano Pontifice", in: Der Anfang. Papst Benedikt XVI. Josef Ratzinger. Predigten und Ansprachen. April/Mai 2005 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Bd. 168), Bonn 2005, 12–16, hier 14.
- **05** Vgl. dazu U. Engel, El debate en torno a la "nueva teología". Una comprobación histórico-teológica en

- perspectiva dominicana, in: Ciencia Tomista 97 (2006), 125-140.
- **06** C. P. Sajak, Diktatur des Relativismus? Vom schulischen Umgang mit Differenzen, in: Stimmen der Zeit 131 (2006), 187–193, hier 187.
- **07** Papst Benedikt XVI., Ansprache an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft, in: Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg 22.–25. September 2011. Predigten, Ansprachen und Grußworte, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Bd. 189), Bonn 2011, 145–151, hier 150.
- o8 Ebd
- **09** T. R. Peters, Entweltlichung der Kirche ist Anpassung an die Welt. Zur Rede Papst Benedikts im Freiburger Konzerthaus am 25.9.2011, in: Sonntag 49/2011, 12–15, hier zit. nach einer etwas erweiterten Version:

www.dominikaner-hamburg.de/ pdf/2011\_peters\_entweltlichung. pdf [Aufruf: 1.3.2012].

10 D. Bonhoeffer, Gedanken zum Tauftag von Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge, in: ders., Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. v. Ch. Gremmels, E. Bethge u. R. Bethge in Zusammenarbeit mit I, Tödt (Dietrich Bonhoeffer Werke Bd. 8), Gütersloh 1998, 428-436, hier 435. 11 Ebd.

12 T. R. Peters, Entweltlichung der Kirche ist Anpassung an die Welt,

13 Vgl. C. P. Sajak, Diktatur des Relativismus?, a.a.O.

14 J. Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg/Br. 2005, 49.

15 A. a. O., 51.

16 A. a. O., 50.

17 A. a. O., 54: "Die Fraglichkeit einer streng relativistischen Position ist damit wohl deutlich geworden. Auf der anderen Seite ist uns die Problematik einer Position, die Wahrheit auch für die demokratische Praxis als grundlegend und erheblich ansieht, heute wohl allen bewusst; zu tief ist uns die Furcht vor Inquisition und vor der Vergewaltigung der Gewissen eingebrannt. Wie soll man diesem Dilemma entfliehen?" 18 A. a. O., 50.

**19** Ders., Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie, in: Wort und Wahrheit 15 (1960), 179-188, hier 184. 20 Vgl. H.-G. Nissing, "Was ist Wahrheit?" Joseph Ratzingers Einsprüche gegen den Relativismus, in: ders. (Hrsg.), Was ist Wahrheit? Zur

Kontroverse um die Diktatur des Relativismus, München 2011, 9-32, bes. 14, Anm. 21.

21 Vgl. dazu auch H.-J. Höhn. "Gleicht euch nicht an!" Die Identität der Kirche und ihre Distanz von der Welt, in: Herder Korrespondenz 66 (2012), 11-16; F.-X. Kaufmann, Entweltlichte Kirche?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 27.1.2012 (Nr. 23), 11; J. Erbacher (Hrsg.), Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes (Theologie kontrovers), Freiburg/Br. 2012.

22 Schon Thomas von Aquin hat erkannt, dass die eine Wahrheit sich uns entzieht. Zwar ist ihm zufolge Gott "summa et prima veritas" (STh I 15,5c) - Summe und höchste Wahrheit -, doch sagt Thomas auch: "Dies ist das Äußerste menschlichen Gotterkennens, zu wissen. dass wir Gott nicht wissen" (De Pot. 7.5 ad 14). Nun weiß Thomas neben der einen ersten Wahrheit aber auch um die "vielen Wahrheiten": "multae veritates" (STh I 16,6c; De ver. 1,4). Diese pluralen Wahrheiten be-

gründen sich aus der erstgenannten

höchsten Wahrheit. Im Verstand des Menschen gibt es viele Wahrheiten, entsprechend den vielfältigen erkannten Dingen.

23 E. Salmann (im Gespräch mit J. Frank), "Die Kunst des Weiterwurstelns", a. a. O.

**24** J. Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs, a. a. O., 51.

25 Papst Benedikt XVI., Ansprache an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft, a. a. O., 151.

26 Ebd.

27 H.-J. Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes, in: P. Hünermann/ B. J. Hilberath (Hrsg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 4: Apostolicam actuositatem, Dignitas humanae, Ad gentes, Presbyterorum ordinis, Gaudium et spes, Freiburg/ Br. 2005, 581-886, hier 701. 28 Ebd.

**29** Vgl. STh I 84,7; 85,1 ad 3; 86,1.

30 Th. Eggensperger/U. Engel, Zwischen Innen und Außen, Dominikanische Konzilsbeiträge zum Kirche-Welt-Verhältnis – und ein Vermissen, in: dies. (Hrsg.), "Mutig in die Zukunft!" Dominikanische Beiträge zum Vaticanum II (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 10), Leipzig 2007, 7-36, hier 27.

## Aurelia Spendel

## Autorität – Macht – Gender

Die ehemalige niederländische Kartäuserin Miek Pot unterscheidet in ihren Reflexionen über ihre mystischen Erfahrungen während ihrer Ordenszeit und deren grundlegende Bedeutung für ihr weiteres Leben¹ zwischen machen (facere) und wirken (agere). Diese Unterscheidung ist ihr auf dem Hintergrund langjähriger Kontemplations- und Meditationserfahrungen wichtig geworden, da sie unterschiedliche Bezugspunkte des Tätigseins benennen kann: "Handelt es sich um facere, ist der Fokus ein materieller, geht es um agere, ist der Fokus transpersonal, er übersteigt das Ego."² Das Machen erzeugt ein vergängliches, auf den einzelnen und deshalb notwendigerweise egoistischen Menschen bezogenes Produkt, während dem Handeln ein bleibendes und für den Fortschritt der gesamten Menschheit bedeutsames Wachstum in Einheit entspricht. "Langfristig wirkt nur agere."³

Was Meik Pot für den individuellen und spirituellen Bereich des Menschen unterscheidet, unterscheidet die deutsch-amerikanische politische Theoretikerin Hannah Arendt (1906–1975) für die politisch-soziale Dimension des Menschseins ähn-

lich. In "Vita activa oder vom tätigen Leben" entfaltet sie ihre Sicht von arbeiten, herstellen und handeln als den drei Weisen menschlichen Tätigseins. Nach Arendt kommt nur dem Handeln die Möglichkeit einer gemeinschaftlichen, menschenfreundlichen und gerechten Weltgestaltung zu. Arbeiten und Herstellen dienen dem unmittelbaren Überleben bzw. der Herstellung dauerhafter Produkte.

#### Macht - Autorität

Für die Verknüpfung dieser beiden Ansätze von menschlichem Tätigsein als der actio<sup>5</sup> mit der Frage nach Macht, Autorität und Gender soll noch einmal auf Hannah Arendts Denken Bezug genommen werden. In ihrer 1970 erschienen Studie "Macht und Gewalt" definiert sie Macht so: "Macht entspricht der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln (…), sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln. Über Macht verfügt niemals ein Einzelner; sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur solange existent, als die Gruppe zusammenhält." Im Unterschied zur Macht kommt Autorität nach Arendt

Dr. theol. Aurelia Spendel OP (aurelia. spendel@t-online.de), geb. 1951 in Mönchengladbach, tätig in den Bereichen Ordensentwicklung und Konventsbegleitung sowie in der Geistlichen Begleitung. Anschrift: Bei St. Ursula 5, D-86150 Augsburg. Veröffentlichung u.a.: Morgenandachten, Deutschlandfunk, 19.-24.3.2012, mp3-Mitschnitte unter: www.dradio.de/aod/ html/?station=1&broad cast=291382 [Aufruf: 4.4.2012].

entweder einer Person auf Grund ihrer persönlichen Eigenschaften oder aber einem Amt qua Amt zu, das diese allerdings nur solange genießt, wie es fraglos respektiert wird. "Ihr [der Autorität, d. V.] gefährlichster Gegner ist nicht Feindschaft sondern Verachtung, und was sie am sichersten unterminiert, ist das Lachen."

#### Gender und Religion

Die Überlegungen zu biologischem, sozialem und Identitätsgeschlecht unterscheiden zwischen sex als dem biologischen und gender als dem sozialen Geschlecht eines Menschen, das als Produkt einer soziokulturellen Konstruktion einen ausschließlich kausalen Zusammenhang mit dem biologischen Geschlecht als Mann oder Frau verneint.8 In der katholischen Kirche ist diese Differenzierung insofern von besonderer Bedeutung, da mit Frau- bzw. Mannsein wesentlich unterschiedliche Möglichkeiten der Partizipation an der Gestaltung von Kirche gegeben sind. Der Codex Iuris Canonici von 1983 legt in can. 1024 fest: "Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getaufter Mann." Frauen sind damit vom Weiheamt in allen seinen Stufen ausgeschlossen, haben somit auch keinen Zugang zur höchsten Autorität der Kirche, i.e. das Papstamt und das Bischofskollegium. Dieser auf Grund des Geschlechtes begründete Ausschluss von Frauen bewirkt eine gravierend eingeschränkte Gestaltungsmöglichkeit kirchlichen Lebens, vor allem mit Blick auf die Beteiligung an der hierarchischen Verfassung der Kirche, die Spendung einiger Sakramente und den Predigtdienst. Das hat zur Folge, dass Macht und Autorität in der Kirche für Frauen und für Männer unterschiedliche und ausschließende Zugänge haben. Eine volle Teilnahme an Macht- und Autoritätsstrukturen in der Kirche ist dabei allen Frauen nicht möglich.9 Dieser kategorische und prinzipielle Ausschluss von Frauen wird als unbiblisch, unjesuanisch, unhistorisch und damit als unhaltbar diskutiert.

Der US-amerikanische Religionssoziologe José Casanova beobachtet nicht nur in Bezug auf die katholische Kirche, sondern auch in Bezug auf den ähnlich patriarchal verfassten Islam, was es bedeutet und was geschieht, wenn die Genderfrage in einer so verfassten Glaubensgemeinschaft gestellt wird: "Die Verbreitung feministischer, religiöser Diskurse im Katholizismus und im Islam ist zweifelsohne der Vorbote radikaler Veränderungen in beiden Traditionen. Zugleich befindet sich die religiöse Geschlechterproblematik im Zentrum beider Traditionen. Das Lesen der heiligen Schriften mit weiblichen Augen, mit weiblicher Sensibilität ohne die Vermittlung, Interpretation und Kontrolle männlicher klerikaler Autoritäten, ist der erste hermeneutische Schritt, einfach und doch radikal, auf dem Weg zu weiblicher religiöser Subjektivität und Handlungsfähigkeit." Es ist also davon auszugehen, dass die Genderdiskussion in der katholischen Kirche keine Randfrage ist, sondern zentral das Selbstverständnis der Kirche, ihren jesuanischen Bezug und die entsprechende dogmatische und kirchenrechtliche Ausstattung sowie ihre pastorale Praxis anfragt.

#### Beispielhaft? Eintagsfliege? Engagement für den Diakonat der Frau

Am 18. November 2011 verabschiedete die Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (und Katholikinnen), ZdK, eine "Entschließung für ein partnerschaftliches Zusammenwirken von Frauen und Männern in der Kirche"<sup>11</sup>. Ziele sind innerkirchliche Verständigung und Veränderungen, die dem Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils und der unmittelbaren Nachkonzilszeit nach Dialog, Bedeutung der Laien, theologischer Reflexion und angemessener Praxis in der Ämtertheologie und -disziplin Rechnung tragen. Die Notwendigkeit dieser beiden Anliegen ist auf dem Hintergrund der derzeitigen kirchlichen Situation als einer fast schon konzilsvergessenen Phase offensichtlich, in der festzustellen und zu bedauern ist, dass die Öffnung des II. Vatikanum nicht weiter entwickelt wird und Dialogversuche trotz guten Willens und gewichtiger Bemühungen – wieder einmal – ins Leere zu laufen drohen. <sup>12</sup>

Der oben genannte Text des ZdK geht in seiner Argumentation zur Darstellung der innerkirchlichen Genderfrage aus von Gen 1,27, einer Textstelle, die die Gleichheit von Frau und Mann als Abbild Gottes in einem, ungeteilten und ununterschiedenen Menschsein postuliert, und ebenbürtig zugleich deren Unterschiedlichkeit als Mann "und" Frau sowie ihre unterschiedslose Zuordnung in dem gleichen "und" feststellt. Diese schöpfungstheologische Position wird neutestamentlich in Gal 3,28 bestätigt, erweitert und mit Blick auf die Bedeutungslosigkeit des Frauund Mannseins für an Christus Glaubende illustriert. Es ist also der Glaubensgemeinschaft der Christuszugehörigen nicht gestattet, das Geschlecht als ausschließendes oder diskriminierendes Moment zu benutzen. Das durch das Zweite Vatikanische Konzil wieder ins Bewusstsein gehobene gemeinsame Priestertum aller Getauften, das dem Dienstpriesterum vorausgeht, illustriert das insbesondere für den Dienst der Heiligung von Kirche und Welt.

Neben dem Postulat, kirchliche Führungspositionen stärker mit Frauen zu besetzen, ruft das ZdK dazu auf, "dem Netzwerk "Diakonat der Frau" beizutreten."<sup>13</sup> Und weiter: "Den Tag der Diakonin, den Festtag der Hl. Katharina von Siena, am 29. April wird das ZdK öffentlichkeitswirksam begehen und lädt auch alle Mitglieder dazu ein." So wurde in diesem Jahr am Gedenktag der hl. Katharina von Siena auf die Einladung des ZdK hin der Tag der Diakonin in Ulm mit einem Gottesdienst, Diskussionen und Arbeitsgruppen begangen.

Die Idee, einen Tag der Diakonin auszurufen, um dem Anliegen des Diakonates der Frau einen festen, öffentlichen Platz zu geben, und dazu das "Patronat" der politischen Mystikerin Katharina von Siena zu wählen, war eine gemeinsame Idee der damaligen, ersten weiblichen Geistlichen Beirätin des Katholischen Deutschen Frauenbundes KDFB, Dr. Benedikta Hintersberger OP und der Autorin. Im Sinne von Miek Pots individuell-spirituellem und Hannah Arendts kommunitär-politischen Ansatz wurde damit ein Handeln von Frauen in der Kirche gesetzt, das kein Produkt kreierte, sondern aufgrund seiner ego-übersteigenden Gemeinsamkeit und gegenseitiger Ermächtigung machtvoll und autoritativ kirchenpolitische Veränderung bewirkte. Innerhalb von 15 Jahren ist der Tag also aus dem Nischenda-

sein eines ausschließlich verbandlichen Gedenkens herausgetreten und hat die deutschsprachige kirchlich-katholische Öffentlichkeit erreicht.

Voraus ging ein internationaler theologischer Fachkongress, 1997 veranstaltet von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart unter ihrem damaligen Direktor Gebhard Fürst, der Frauenkommission der Diözese Rottenburg-Stuttgart, dem KDFB sowie der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands, kfd.¹⁴ Die Diözese Rottenburg-Stuttgart als solche und der Deutsche Caritasverband beteiligten sich an der Trägerschaft des Kongresses zwar nicht direkt, leisteten jedoch beide eine nicht unerhebliche finanzielle Unterstützung. In der Folge des Kongresses bildete sich auch das oben genannte Netzwerk "Diakonat der Frau". Mit der Initiative des ZdK wird klar, dass die schon in der Würzburger Synode erhobene Forderung nach der Zulassung von Frauen zum Diakonat¹⁵ nicht aufgegeben ist, auch nicht totgeschwiegen werden kann und damit als Präzedenzfall des Verständnisses von Macht, (Amts-)Autorität und Genderfrage in der Kirche angesehen werden kann.

#### **Fortgang**

Der IV. Theologische Kongress für Dominikaner/-innen in Europa 2008 widmete sich der Frage der Religion im öffentlichen Raum. Für das Gespräch zwischen Glaube und Vernunft stellte er fest: "Eigentlich müsste das politische und kulturelle Europa in seiner 'Einverschiedenheit' (unidiversité) eine Übersetzungsgemeinschaft par excellence darstellen."16 So wie sich Glaube und Vernunft einer gegenseitigen neuen Wahrnehmung und Vermittlung in Europa bedürfen, so bedürfen auch Macht, Autorität und Genderdiskussion im Raum der Kirche einer neuen Wahrnehmung und Vermittlung. Vielleicht ließe sich mit Blick auf diese Fragestellung die Glaube-Vernunft-Aussage entsprechend so abwandeln: "Eigentlich müssten männliche und weibliche Erfahrungen von Geschlechterfrage und Geschlechtergerechtigkeit in ihrer 'Einverschiedenheit' (unidiversité) eine Übersetzungsgemeinschaft par excellence darstellen." Damit soll darauf hingewiesen werden, dass die soziologische, politische und philosophische Erarbeitung der Genderproblematik weltweit ein ausgezeichnetes Fundament und Reservoir darstellt für die Übersetzung der Genderfrage in kirchliche Belange hinein. Die Einverschiedenheit der Erfahrungen von Frauen und Männern beinhaltet per se ja keine Ausschlusserklärung an das jeweils andere Geschlecht und noch weniger eine Art Kriegserklärung. Im Gegenteil: Im Rückgriff auf das biblisch-jesuanische Erbe der Geschlechtergerechtigkeit und seine sowohl säkulare als auch kirchliche Umsetzung können bisherige dogmatische und rechtliche Überlegungen eine neue Kontur gewinnen. Macht, Autorität und Gender sind drei Eckpunkte einer quasi geometrischen theologischen Figur, die in abhängiger Autonomie und gleichwertiger Bezogenheit ein dem Maßstab der Zuwendung Jesu zu Frauen und Männern angemessenes Ganzes bilden.

#### Schwierig, aber nicht unmöglich

Die Schwierigkeit, Jahrhunderte alte Eckdaten zu überprüfen und ggf. zu revidieren, darf dabei auch unter psychologischer Rücksicht nicht übersehen oder als marginal eingestuft werden. 17 Um der Handlungsfähigkeit von Kirche willen ist es dringend erforderlich, in der Frage der Geschlechter weiter zu kommen. Um weiterzukommen, kann möglicherweise eine Parallele aus einem anderen Bereich als dem der theologischen und kirchenrechtlichen Reflexion hilfreich sein und einen kreativen, befreienden Denkanstoß geben: 1986 entsorgte eine Mitarbeiterin einer Reinigungsfirma bei ihren Putzarbeiten die in der Düsseldorfer Kunsthalle ausgestellte "Fettecke" Joseph Beuys. 18 Ähnliches geschah 2011 im Dortmunder Museum am Ostwall mit einem Kunstwerk Martin Kippenbergers, das als solches wohl nicht auf den ersten Blick zu erkennen war. Die Frage, die in diesem Zusammenhang für die beiden Arbeiten im Speziellen und moderne Kunst im Allgemeinen, will sagen mit Blick auf ihre Interpretation und ihre Relevanz für das Leben von Menschen gestellt wurde und die sich inzwischen zum geflügelten Wort entwickelt hat, kann vielleicht auch für die Genderdebatte in der katholischen Kirche nützlich, weil horizonterweiternd sein: "Ist das Kunst oder kann das weg?" So stellen wir am Ende unserer Überlegungen zum bisherigen Umgang mit Macht, Autorität und Gender in der Kirche unsere Schlussfrage analog¹9 so: "Ist das Glaubensgut oder kann das weg?"

- **01** M. Pot, In der Stille hörst du dich selbst. Meine 12 Jahre in einem Schweigekloster, Köln 2011.
- **02** A. a. O., 97.
- **03** Ebd.
- **04** H. Arendt, Vita activa oder vom tätigen Leben, Stuttgart 1960.
- **05** Actio wird bei Arendt als eher Gegen-bzw. Komplementärbegriff zur contemplatio verstanden, bei Pot gemeinsam mit contemplatio als Pol einer untrennbaren Einheit.
- **06** H. Arendt, Macht und Gewalt, München Zürich, 1970, 45.
- **07** Ebd., 47.
- **08** Die Kritik an diesen Differenzierungen blenden wir hier aus, da sie für das Thema unerheblich sind.
- **09** Eine entsprechende Eingrenzung gilt für Männer ggf. nicht auf Grund ihres Geschlechtes, sondern nur insofern und falls sie Laien sind.
- 10 J. Casanova, Europas Angst vor der Religion, Berlin 2009, 80. 11 http://www.zdk.de/veroeffentlichungen/erklaerungen/detail/ Fuer-ein-partnerschaftliches-Zusammenwirken-von-Frauen-und-

- Maennern-in-der-Kirche-198G/ [Aufruf: 4.4.2012]
- 12 Vgl. dazu A. Schavan (Hrsg.), Dialog statt Dialogverweigerung. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche, Kevelaer '1995.
- 13 Vgl. www.diakonat.de [Aufruf: 4.4.2012].
- 14 Vgl. P. Hünermann/A. Biesinger/M. Heimbach-Steins/A. Jensen (Hrsg.), Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?, Ostfildern 1997, 10.
- 15 Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg/Br. 1976, 616f.: "Die Synode bittet den Papst, die Frage des Diakonats der Frau entsprechend den heutigen theologischen Erkenntnissen zu prüfen und angesichts der gegenwärtigen pastoralen Situation womöglich Frauen zur Diakonatsweihe zuzulassen."
  16 Institut M.-Dominique Chenu Espaces Berlin, Jahresbericht 2008/2009, 8.
- 17 Vgl. dazu z. B. als populär-wissenschaftlichen Beitrag: R. Offergeld,

- Als Mann und Frau erschuf er sie.
  Der Vatikan und die feministische
  Theologie, 18. März 2012: http://
  www.br.de/radio/bayernz/service/
  manuskripte/manuskripte-katholische-welt134.html [Aufruf: 4.4.2012]
  Manuskript nur zur privaten Verwendung.
- 18 Zu diesem Vorfall vgl. Johannes Stüttgen u. a., Die Geschichte der Fettecke von Joseph Beuys in Raum 3, Staatliche Kunstakademie Düsseldorf, und der Prozess Johannes Stüttgen gegen das Land Nordrhein-Westfalen (Ausstellungskatalog), Düsseldorf 1989.
- 19 Zur Verdeutlichung des Vergleichspunktes: "Im Laufe der Zeit hat sich der Kunstbegriff zwar immer wieder gewandelt. Grundsätzlich gilt aber: Alles, was der Künstler dafür erklärt, ist Kunst. Ebenso wichtig ist, dass die Gesellschaft sie als Kunst annimmt. (...) Vieles ist aber auch einfach Geschmackssache." M. J. Wewerka (75), der 38 Jahre lang eine Galerie in Berlin leitete: http://www.bild.de/news/inland/kunst/skurrile-werke-20824704. bild.html [Aufruf: 4.4.2012].

## Jo Reichertz/Sylvia Marlene Wilz Wird die katholische Glaubenspraxis exotisch?

Frau Treptow ist neu im Haushalt der Familie Brücher. Sie kommt einmal pro Woche für vier Stunden, wischt die Böden, wienert die Fenster und bügelt die Wäsche. Frau Treptow ist den Brüchers empfohlen worden. Sie wohnt in einem anderen Viertel der Kleinstadt im Ruhrgebiet. Als sie zum ersten Mal bei Brüchers die Böden säubert, flüstert sie mehr als sie es sagt, dass sie Frau Brücher mit ihrem kleinen Sohn schon mehrfach in der Marienkirche gesehen habe. Damit ist ein Band gestiftet. Ein erstes.

#### Flüsternde Verständigung

Das Interessante an dieser Geschichte ist nicht, dass die Mitglieder einer katholischen Kirchengemeinde sich nicht mehr untereinander kennen, auch nicht, dass die Kirchengemeinde sich über mehrere Stadtteile erstreckt, auch nicht, dass Katholiken keine Zeichen mehr tragen, an denen sie sich sicher erkennen können (alles Sachverhalte, die sich mittlerweile, also in Deutschland 2012, von selbst verstehen) – nein, das Interessante an der Geschichte ist das Flüstern.

Flüstern ist der Versuch, Kommunikation zu verdecken, heimlich etwas mitzuteilen, jedoch nicht allen, sondern ausgewählten Menschen. Wer flüstert will nicht, dass andere das Geflüsterte hören – sei es, weil das Geflüsterte Unrecht ist, sei es, weil man das Geflüsterte verheimlichen will. Wer flüstert bekennt nicht, fühlt sich unwohl, gar bedroht, fühlt sich in der Minderheit.

Interessant an dem Flüstern ist zudem, dass es sich um ein habitualisiertes Flüstern handelte, denn es wäre in der Situation (man war ja unter sich) nicht notwendig gewesen. Entweder flüstert Frau Treptow immer oder sie flüstert immer bei diesem Thema. Dann wäre das Thema das Problem. Und wenn das der Fall gewesen ist, dann ist es interessant: Dann sagt dieses Flüstern auch etwas über das Katholisch-Sein in Deutschland aus, denn zumindest für Frau Treptow scheint die Offenbarung ihres Katholisch-Seins gegenüber anderen ein Problem zu sein. Dieser Spur wollen wir im Weiteren ein wenig nachgehen und fragen, ob und wie das öffentliche Sprechen über die alltägliche katholische Glaubenspraxis von Katholiken/-innen stattfindet. Da öffentliches Sprechen einerseits in den Medien

stattfindet, andererseits immer dort, wo Menschen sich im öffentlichen Raum begegnen, wollen wir beides, wenn auch nur ausschnitthaft, betrachten.

#### Die Medien der Religion

"Was wir über unsere Gesellschaft, ja über die Welt, in der wir leben, wissen, wissen wir durch die Medien." Dieser Satz von Niklas Luhmann besitzt eine gewisse Eleganz. Er ist fast schön. Er ist einfach und eingängig und ist dennoch falsch. Der Satz legt nämlich das Missverständnis nahe, als sei uns das, was wir wissen – und zwar alles –, von den Medien überbracht worden, er klingt danach, als könnten wir ohne Medien in der heutigen Zeit nichts mehr wissen.

Richtig ist dagegen, dass wir sehr viel mehr über die Gesellschaft, unsere Mitmen-

schen, unsere Sprache, unsere Kultur, kurz: über unsere Welt wissen als in Massenmedien gespeichert und verfügbar ist. Das meiste davon haben wir von unseren Mitmenschen mittels Kommunikation oder in unseren Begegnungen mit der Welt gelernt: Wir haben es gehört, gesehen, gerochen, gespürt, gefühlt und wir haben es erkannt – auch weil wir darüber mit anderen Menschen gesprochen haben.

Die Medien sind nicht die Quellen des Wissens, sondern erst einmal Lager und Transportmittel für besondere Formen des Wissens. Aber gewiss verändern die Medien die Menschen auch – nicht weil die Medien in der Lage wären, Menschen zu manipulieren oder deren Handeln zu determinieren, sondern weil sich Menschen in ihrem Handeln auch an den Medien und deren Inhalten *orientieren* – sich also deren Inhalte eigenständig und eigensinnig aneignen.

Die Medien sind immer von dieser Welt. Sie sind nie neutral zu den Werten, die sie weitergeben, sondern bevorzugen die Werte, die zu ihnen passen: Diesseitigkeit, Sichtbarkeit, Aufsehen, Besonderheit, Spektakel und Prominenz. Wer in den Medien auftauchen will, muss den Medien geben, was die Medien verlangen. Deshalb ist alles, was in den Medien dieser Welt auftaucht, durchdrungen von der Weltlichkeit der Medien.

Jede Religion hat sich der Medien der jeweiligen Zeit bedient – also auch die christliche. So predigte der Glaubensgründer noch unter freiem Himmel mithilfe seiner Stimme und der Ausdruckskraft seines Körpers. Bald setzte er seine Jünger als "Mensch-Medien" ein, welche die Botschaft in alle Himmelsrichtungen trugen. Später bedienten sich die christlichen Glaubensverkünder zudem der Schreib-Medien "Papyrusrolle", "Brief" und "Buch". Die Entwicklung des Sozialsystems "Kirche" hatte zur Folge, dass die katholische Kirche bereits vor Erfindung des Buchdrucks als erste (und lange Zeit als einzige) gesellschaftliche Institution über ein weitreichendes und effektives Medium für Massenkommunikation verfügte, also sehr schnell mit einer sehr großen Menge von Menschen zielgerichtet kommunizieren konnte.

Dr. phil. habil. Jo Reichertz, M.A. (jo. reichertz@uni-due.de), geb. 1949 in Trier, Prof. für Kommunikationswissenschaft an der Universität Duisburg-Essen. Anschrift: Universitätsstraße 12, D-45117 Essen, Veröffentlichung u.a.: Kommunikationsmacht. Was ist Kommunikation und was vermag sie? Und weshalb vermag sie das?, Wiesbaden 2010.

Dr. rer. soc. Sylvia Marlene Wilz, Dipl. Bibl., Dipl. Soz. (sylvia. wilz@fernuni-hagen. de), geb. 1964 in Hanau, Prof.in für Organisationssoziologie und qualitative Methoden an der Fern-Universität in Hagen. Anschrift: Universitätsstraße 1/11, D-58084 Hagen. Veröffentlichung u.a.: Entscheidungsprozesse in Organisationen. Eine Einführung, Wiesbaden 2010.

Das Aufkommen und die Verbreitung der neuen technischen Massenmedien haben die Bedeutung dieser alten personalen Multiplikatoren allerdings beachtlich geschwächt. Die in den neuen Medien (Fernsehen und Internet) veröffentlichten Bilder oder Worte finden zunehmend mehr Beachtung, da sie auch die erreichen, welche sich nicht (mehr) von der christlichen Botschaft angesprochen fühlen. Deshalb sind die Medien ein gutes Mittel der inneren und äußeren Mission: Sie erreichen Gläubige, Zweifelnde, Suchende und Nicht-Glaubende.

Mit der Allpräsenz der Massenmedien sieht sich jede Religion jedoch auch mit dem Umstand konfrontiert, dass Religion ein Gut ist, das auf einem offenen globalen Markt angeboten und gehandelt wird. Jede Religion, Glaubensgemeinschaft und auch Sekte kann, unabhängig davon, wie exotisch sie ist, mithilfe der Medien um die Aufmerksamkeit und Gunst derer werben, die religiös leben wollen. Mittlerweile ist buchstäblich der gesamte Globus zum Schauplatz dieses Wettkampfes aller Glaubenssysteme miteinander geworden: Jeder und jede kann mittels Medien (fast) alles über jede Religion erfahren. Manches Exotische wird so vertraut, und manches Vertraute wird so exotisch.

#### Religion in den Medien

Bei diesem "Kampf um Gläubige" spielen zumindest in den westlichen Ländern das Fernsehen und zunehmend auch das Internet führende Rollen. Deshalb macht es Sinn zu schauen, ob, wo und wie das Katholische im Fernsehen vertreten ist. Das Fernsehen war schon immer mehr als nur ein kommerzielles Schaufenster, in dem die Waren dieser Welt und die an sie gehefteten Glücks- und Heilsversprechungen ausgestellt wurden. Schon seit den Kindertagen dieses Mediums findet sich dort Religiöses und natürlich auch Christliches und Katholisches.

Damit ist gemeint, dass Geistliche von der Fernsehkanzel das "Wort zum Sonntag" sprechen, dass immer wieder festliche Messfeiern wie Pontifikalämter mit den darin eingelassenen Predigten live gesendet werden, dass der Papst zu jedem Osterfest (aber auch zu anderen Gelegenheiten) via TV seine Botschaft und seinen Segen der Weltöffentlichkeit zukommen lässt, dass christliche Fernseh-Magazine (allerdings meist nur frühmorgens oder spätnachts) die Botschaft Christi in zeitgemäßer Form übermitteln wollen, dass biblisches Geschehen mit den Mitteln Hollywoods inszeniert und ausgestrahlt wird (damit sind Filme gemeint wie Quo vadis, Die Zehn Gebote, Das Gewand, Ben Hur), oder dass uns die Darstellung (evangelischer wie katholischer) Würdenträger-/innen in einer Vielzahl von Serien (Um Himmels willen, Pfarrer Braun etc.) einen kurzen und manchmal auch kurzweiligen Einblick in den seelsorgerischen Alltag gewährt: So klären z. B. Priester, mit Lokalkolorit versehen, Verbrechen auf oder Ordensschwestern zeigen der lokalen Verwaltung, wie sich Gemeinschaft menschlicher gestalten lässt.

Katholizismus wird aber vom Fernsehen auch zum Thema gemacht – wenn auch nicht allzu oft oder gar prominent. Insbesondere in Nachrichtensendungen und Magazinen, die sich ansonsten der Beobachtung und Bewertung von Politik widmen, wird immer wieder einmal über katholische Events (Kirchentag, Papstbe-

such etc.), über schwindende Mitgliederzahlen, Kirchenschließungen und Priestermangel, den "nicht mehr zeitgemäßen" Zölibat, die Kirchensteuer, das "prekäre" Verhältnis von Staat und Kirche, auch über den Missbrauch von Jugendlichen durch katholische Amtsträger und den Umgang der Kirche damit und immer wieder über das nicht immer einfache Verhältnis von Papst, Kirche und Gläubigen berichtet. Fernsehsendungen oder gar Serien, in denen der Alltag der katholischen Glaubenspraxis gezeigt oder thematisiert wird, gibt es jedoch nicht. Gleiches gilt im Übrigen für Hollywoodproduktionen: Wenn Katholizismus dort ein Thema wird, dann dessen fast hoffnungsloses Veraltetsein. So zeigte, um nur ein Beispiel zu nennen, in dem Film "Sister Act" eine von Gangstern verfolgte Sängerin, wie man ein katholisches Nonnenkloster durch ein bisschen mehr weltlichen Rhythmus nicht nur attraktiver, sondern auch ökonomisch erfolgreicher macht.

Letzteres gilt auch für die Printmedien. War dort lange Zeit noch der Lokalteil der Tageszeitungen der Ort, an dem man sich über das Leben (auch) der katholischen Gemeinden informieren konnte, so hat sich dieser Ort wegen der ökonomisch begründeten Zusammenlegungen der Lokalredaktionen (oder deren outsourcing) fast gänzlich verflüchtigt. Auch hier könnte Bayern eine Ausnahme bilden.

Im Internet ist – gemäß dem Wort von Papst Paul VI., dass die (neuen) Medien "Geschenke Gottes" sind, welche die Kirche zur Verbreitung des Glauben nutzen soll – der Katholizismus an vielen Orten anzutreffen: So wird von einzelnen kirchlichen Amtsträgern gebloggt und getwittert, für Bistümer oder größere Gemeinden ist die eigene Homepage obligatorisch, kath.de informiert über das Neuste aus der katholischen Welt, bei kathTube, dem katholischen Medienportal, kann man glaubenstreue Videos, Fotos, Dokumente und Tondateien finden, liborius.de berichtet nicht nur über den katholischen Glauben, sondern stellt für die ganze Familie online ein Quiz zur Verfügung, bei dem man sein Wissen um den Glauben unter Beweis stellen kann. Hier kann man im Notfall den Publikumsjoker ziehen und damit sichtbar machen, dass der Katholizismus auch von dieser Welt und in der Welt der Medien ist. Aber auch hier ist der Alltag katholischer Glaubenpraxis meist ausgespart.

Kurz: Die alltägliche katholische Glaubenspraxis der Gläubigen kommt in den neuen technischen Medien wie Film und Fernsehen nicht (mehr) vor. Dies nicht, weil die Medien (oder besser: die Journalisten) dem Katholizismus schlecht gesonnen wären (das mag im Einzelfall so sein), sondern weil die Medien wegen ihrer eigenen Logik für den Alltag katholischer Glaubenspraxis weder Auge noch Ohr haben. Er ist nicht wirklich medientauglich.

#### Communio-Erlebnisse durch Medien

In der Öffentlichkeit erscheint das Katholische immer öfter auch als (von den Medien übertragenes) *Groß-Event* – auch als Ausdruck einer Marketingstrategie: Papstbesuche und Kirchentage bieten zehn- oder hunderttausenden von (meist jungen) Menschen aus aller Welt Anlass und Möglichkeit, sich zu treffen und sich hautnah

als (Glaubens-)Gemeinschaft zu erfahren. Solche Events haben nicht nur im Katholischen eine lange Tradition, sondern überall, da sie zum Grundsätzlichen sozialer Verfasstheit gehören.

Personale wie kollektive Identität bedürfen einer gemeinsamen Geschichte und eines kollektiven Gedächtnisses, gemeinsame und gemeinschaftliche Erfahrungen, Handlungen, Rituale, Symbole, Räume und Orte. Ganz wesentlich hierfür ist die wiederholte hautnahe, distanzlose, verschmelzende, existentielle Erfahrung einer grundlegenden Werte- und Normgemeinschaft – kurz: das wiederkehrende Erlebnis von Gemeinsamkeit – der *communio*. In christlichen Kirchen sorgt die wöchentlich wiederkehrende Eucharistiefeier für die *communio* der Gemeindemitglieder.

Solche Erlebnisse stellen sich ansonsten auch auf gelungenen Festen ein, bei Fußballspielen, Demonstrationen, Rockkonzerten und natürlich auch bei Kirchentagen und Eucharistiefeiern in Fußballstadien, also immer dann, wenn der eigene Freudentaumel, der die Teilnehmer eines Ereignisses ohne Rücksicht auf Rasse, Geschlecht, Alter und sozialen Stand ergreift, die Grenzen des Körpers überspringt, alle in gleicher Weise erfasst und sie umfassend zu einer Gemeinschaft verschmilzt, die sich zumindest in diesem Moment ihrer Werte, ihrer Grundlagen gewiss ist. Dieses Communio-Erlebnis versichert allen Beteiligten (durchaus auch wider besseres Wissen und wider alle Vernunft) ihrer wirklichen Fundamente und tut es ohne Wenn und Aber. Es schafft Gewissheit dort, wo ansonsten Zweifel und Nachdenken stehen – auch wenn man weiß, dass dieser Zustand nicht von Dauer sein wird. Communio-Erlebnisse braucht auch der Mensch der Postmoderne, gerade weil er sich seiner Werte nicht (mehr) sicher ist – weshalb Communio-Erlebnisse (oft als "Events" ausgeflaggt) auch auf dem Markt massenhaft angeboten und nachgefragt werden.

Sakrale Communio-Erlebnisse beziehen den Einzelnen auf eine die Gruppe transzendierende religiöse Kraft als Gegenüber. Sie verweisen den Einzelnen auf den Sinn seiner Existenz (und den der Gruppe), allerdings nicht vor den normativen Vorstellungen der Gruppe, sondern vor den Vorstellungen des jeweiligen 'heiligen Gegenübers'. Sakrale Communio-Erlebnisse haben deshalb, solange das Vorhandensein eines 'heiligen Gegenübers' zweifelsfrei unterstellt wird, eine enorme verbindliche und verbindende Kraft – auch wenn sie Gehorsam, Unterordnung und Duldsamkeit als verbindliche Werte propagieren.

Nicht-sakrale *Communio*-Erlebnisse (Events) wie Rockkonzerte, Demonstrationen oder Fußballspiele verweisen den Einzelnen ebenfalls auf den Sinn seiner Existenz, allerdings nur vor den normativen Vorstellungen der jeweiligen Gruppe. Die Gruppe feiert in dieser Form der Diesseitsreligion letztlich sich selbst und die Werte der gerade anwesenden Gruppe hier geht es eher um Entfaltung, Ekstase und gemeinsame Ungebundenheit in dieser Welt.

Da sakrale *Communio*-Erlebnisse sich in Ort (Stadien) und Inszenierung (Event) immer mehr nicht-sakralen *Communio*-Erlebnissen annähern, feiert auch bei Kirchentagen und Papstbesuchen die Gruppe eher sich selbst in der Welt, als dass sie auf ein heiliges Gegenüber verwiesen wird.

Solche Events und die damit einhergehenden Communio-Erlebnisse sind Praktiken der außeralltäglichen katholischen Glaubenspraxis. Über sie wird im privaten Umfeld gern und oft und immer wieder berichtet. In alltägliche Kommunikation bilden sie beliebte Ressourcen, von denen man gern Gebrauch macht. Zu erzählen, man habe am Kirchentag oder an der von Papst Benedikt XVI. geleiteten Messe im Olympiastadium in Berlin teilgenommen, bringt viele Zuhörer und viel Anerkennung.

Zu erzählen, man sei in St. Marien Karfreitag den Kreuzweg mitgegangen, bringt dagegen weder Anerkennung noch Zuhörer. Es würde allenfalls Verwunderung hervorrufen.

#### Exotisierung des Katholischen?

Zur basalen alltäglichen Glaubenspraxis von Katholiken/-innen gehören vor allem das (regelmäßige) Gebet und die (regelmäßige) Teilnahme an der Eucharistiefeier. Darüber hinaus gelten auch das Beten des Rosenkranzes, die Teilnahme an Exerzitien, das Mitgehen beim Kreuzweg, das Wallfahren zu Orten spiritueller Besonderheit oder die Teilnahme an Prozessionen zu Palmsonntag oder Fronleichnam als normale und alltägliche Praktiken der katholischen Glaubensausübung.

Allerdings eignen sich diese Praktiken nicht oder nur ganz schlecht als kommunikative Ressourcen in der alltäglichen Kommunikation – nicht weil man damit immer auch kommuniziert, dass man "Katholik" ist, sondern weil man damit kommuniziert, dass man ein *gläubiger* Katholik ist. Und das bedarf der Legitimation. Und die fällt vielen schwer – in einer Gruppe (z. B. im Restaurant oder auf einer Betriebsfeier) zu erzählen, man bete regelmäßig den Rosenkranz, löst in der Regel erheblich mehr Verwunderung und Legitimationszwang aus als die Erzählung, man würde regelmäßig meditieren, Yoga betreiben oder habe zwecks einer Ayurveda-Kur ein Wochenende in einem fernen Spa-Resort verbracht.

Auch wenn die katholische Kirche und hier vor allem einige Bistümer und Gemeinden sich seit einigen Jahren intensiv darum bemühen, ihre Praktiken der Besinnung und inneren Einkehr (Rosenkranz, Kreuzweg, Exerzitien) als auch innerweltliche Praktiken der allgemeinen Meditation anzubieten und damit dem Zeitgeist kompatibler zu machen, werden diese das ihnen anhaftende 'Nichtmehr-von-dieser-Welt-Seiende' nicht wirklich los. Denn wer den Rosenkranz betet, mag zwar auch meditieren und sich damit letztlich auch entspannen, aber die Gebete des Rosenkranzes bestehen nicht aus bedeutungslosen, vor sich hin gesprochenen Silben, die endlos wiederholt werden, sondern sie tragen eine bestimmte Bedeutung und sind Ausdruck des Glaubens an ein transzendentes Gegenüber. Den Rosenkranz zu beten ist in erster Linie ein Glaubensbekenntnis. Erst in zweiter Linie ist es eine Entspannungstechnik (für Katholiken).

Der Alltag menschlichen Zusammenlebens in modernen (nicht nur) westlichen Gesellschaften ist durch eine tiefgreifende und umfassende Mediatisierung gekennzeichnet: Mit "Mediatisierung" ist gemeint, dass das Leben und die Erfahrungen der Menschen zunehmend in und mit Bezug auf Medien stattfinden. Auch die

Religion und somit der Katholizismus haben sich in den letzten Jahrzehnten wesentlich mediatisiert. Gläubige wie die katholischen Institutionen nutzen bei ihrem Handeln die Medien. Und die Medien haben sich tief in das Handeln von Menschen und Institutionen eingeschrieben. Das Fernsehen, das Internet und die Events sind wesentliche Medien der innerkirchlichen Kommunikation und der Glaubensvermittlung. Und da die Medien nicht einfach alle Nachrichten überbringen, sondern nur das bringen, was sich ihrer Logik unterworfen hat, hat die Mediatisierung auch die Botschaft verändert – mediatisiert. Kommunikation und Glaubensvermittlung haben sich durch die Mediatisierung maßgeblich verändert.

Diese Mediatisierung unterstützt und verstärkt die Tendenz zur schleichenden Exotisierung des Katholischen. Exotisierung meint, dass etwas, in diesem Falle einer Glaubenspraxis, eine grundsätzliche Andersartigkeit (medial) zugeschrieben wird, die auch nicht behoben werden kann – einfach weil das Exotische exotisch ist.

Diese schleichende Exotisierung des Katholischen¹ wird durch zwei sich gegenseitig verstärkende Prozesse vorangetrieben: (a) Das Katholische wird zunehmend zu einer Religion (unter vielen), die für die meisten Menschen in dieser Gesellschaft nur noch in den Medien stattfindet. So wird das Katholische, das sich nicht mehr in der Mitte der Lebenspraxis aller findet, zunehmend fremd. (b) Die allgemeine Glaubenspraxis der Katholiken ist auch aufgrund der sie fundierenden Werte und Normen (z. B. Gehorsam, Unterordnung etc.) vielen in dieser Gesellschaft so fremd geworden, das sie sich nicht mehr von selbst versteht, sondern legitimiert werden muss. Dies wird aber immer schwieriger – weshalb viele Katholiken lieber flüsternd als beredt in ihrer Welt Zeugnis ablegen.

Diesen Exotisierungsprozess kann man nicht durch ein Mehr an digitalen Medien aufhalten, sondern nur durch ein Mehr an Sichtbarkeit der Glaubenspraxis und durch ein Mehr an Kommunikation mit der Welt – auch über das, was nicht von dieser Welt ist. Gemeinsamkeit und Gemeinschaft entstehen in der Begegnung und der Kommunikation von Angesicht zu Angesicht. Medien können manchmal dabei helfen, ersetzen die Begegnung jedoch nicht. Etwas weniger in der Welt der Medien zu sein (also ein so verstandenes Mehr an "Entweltlichung" (Papst Benedikt XVI.), könnte ein Weg sein, etwas mehr in der Welt zu sein.

O1 Zweifellos lassen sich auch begrenzt gegenläufige Bestrebungen in der katholischen Kirche erkennen: So übernehmen, getrieben vom anwachsenden Priestermangel, immer mehr (weibliche) Laien Aufgaben, die traditionell Priestern und Diakonen vorbehalten waren – so z.B. die Kinderkatechese und die Vorbereitung auf die erste heilige Kommunion und die Firmung. Begrenzt ist diese gegenläufige Bestrebung deshalb, weil es (nur) die Ausweitung des Katholischen in das Leben der Katholiken (und nicht in die Welt) ist und weil es vor dem Hintergrund der Geschichte der katholischen Kirche etwas Exotisches ist, über das man eher flüstert als dass man es an die große Glocke hängt.

## François-Jacques-Hyacinthe Serry OP

(1658/59-1738)

Der französische Dominikanertheologe François-Jacques-Hyacinthe Serry, dessen Leben und
Wirken in das ausgehende 17. und beginnende
18. Jahrhundert fallen, hinterlässt in der Geschichte der Theologie gleichermaßen den Eindruck eines gemäßigten Vertreters des Gallikanismus – einem kirchenrechtlichen System des
Spätmittelalters, mit dem die katholische Kirche Frankreichs versuchte, relative Unabhängigkeit von Rom zu erlangen –, dessen Blütezeit
er miterlebte, wie auch jene eines unnachgiebigen Gegners: der Jesuiten.

### **Biographische Daten**

Biographische Aussagen über sein Wirken zu treffen, fällt aufgrund der dürftigen Quellenlage recht schwer. Geboren wurde François-Jacques-Hyacinthe Serry vermutlich am 4. April 1658<sup>1</sup> im französischen Toulon als Sohn eines Marinearztes, der zunächst eine militärische Karriere für seinen Sohn vorsah. Mit etwa 15 Jahren - wahrscheinlich im Jahr 1673 - trat Serry in den Dominikanerorden in Marseille ein. dem sein Onkel, Thomas Serry, angehörte. Auf Weisung seiner Vorgesetzten begab sich Serry recht bald nach Paris, um dort seine Studien in Philosophie und Theologie fortzusetzen und abzuschließen (Baccalaureat 1684; Promotion 1688; Lizenziat 1690). Dort wurde der junge Dominikaner Schüler von Noël Alexandre, der in der Theologie vor allem aufgrund seines kirchengeschichtlichen Werkes von Bedeutung war. Der Eindruck, den dieser große Gelehrte auf den

jungen Franzosen hinterlassen hatte, dürfte wohl der Auslöser dafür gewesen sein, dass Antoine Cloche. Ordensmeister der Dominikaner (1686 bis 1720), Serry später für einen moderaten Anhänger der gallikanischen Bewegung erachtete. Mit 31 Jahren verließ der französische Theologe im Jahr 1690 Paris und begab sich nach Rom, wo er unter Kardinal Paluzzo Paluzzi Altieri degli Albertoni als Theologe und Konsultor der Indexkongregation fungierte. Serry kehrte 1696 nach Frankreich zurück. In das Jahr 1697 fällt seine Berufung als Professor der Theologie an die Universität Padua, deren berühmten Lehrstuhl er bis zu seinem Tod am 12. März 1738 innehatte. Die Wahl zum Theologen an die Casanata in Rom am 23. August 1700 hatte Serry abgelehnt.2

#### Verzeichnis der Schriften

Zu Serrys unbestrittenen Hauptwerken gehört die in Löwen im Jahr 1700 zunächst vierbändig erschienene Historia congregationum de auxiliis divinae gratiae, die der Dominikaner unter dem Pseudonym Augustin Le Blanc verfasst hatte. Die Veröffentlichung rief in der Folge vielfache Reaktionen insbesondere von jesuitischer Seite hervor, auf die Serry zunächst einzeln antwortete.3 Ihre Nachhaltigkeit und Hartnäckigkeit<sup>4</sup> jedoch führten letztendlich dazu, dass Serry sich veranlasst sah, im Jahr 1709 eine zweite, auf die endgültige Anzahl von fünf Bänden erweitete Ausgabe zu edieren. Ihr vollständiger Titel lautete nun Historia congregationum de auxiliis divinae gratiae sub summis pontificibus Clemente VIII et Paulo V in quatuor libros distributa et sub ascititio nomine Augustini Le Blanc Lovanii primum publicata: nunc autem magna rerum accessione aucta; insertisque passim pro re nata, adversus nuperos oppugnatores, vindicationibusque, asserta, defensa, illustrata. Cui praeterea accedit liber quintus, superiorum librorum Apologeticus, adversus Theodori Eleutherii eodem de argumento Pseudo-Historiam, Auctore et defensore F. Jacobo Hyacintho Serry ord. Praed. doctore Sorbonico, et in Serenissiumae Reipublicae Venetae Academia Patavina theologo primario.

Zuvor hatte der Franzose in Rom im Jahr 1692 begonnen, die Werke seines spanischen Ordensbruders Melchior Cano (1509-1563) herauszugeben. Insbesondere dessen Hauptschrift Delocis theologicis hatte aufgrund ihrer offenen Polemik gegen die Societas Jesu harsche Kritik von jesuitischer Seite heraufbeschworen. Diese Angriffe abzuwehren und zu entkräften, sah sich Serry nun seinerseits bei der Edition der Werke seines Vorgängers gezwungen. Demzufolge erschien in der 1714 in Padua veröffentlichten Ausgabe der Opera omnia Melchioris Cani erstmals ein ausführlicher, 14 Kapitel umfassender Prolog des Epigonen, der auf die Hauptvorwürfe von Canos Gegnern antworten wollte<sup>5</sup>. Der Prolog selbst ist unter dem Titel Melchioris Cani vindicationes, quibus nonnullorum in ejus libros de locis theologicis accusationes refelluntur Serrys originären Schriften zuzuord-

Neben einem kleineren auf Latein erschienenen Traktat D. Augustinus summus praedestinationis et gratiae doctor a calumnia vindicatus, das sich gegen das von Jean de Launoy verfasste und 1702 postum erschienene Buch Véritable tradition del' Eglise sur la Prédestination et la grâce richtete, sind folgende Werke zu nennen, in denen Serry hauptsächlich jesuitische Ansichten angegriffen hat: Schola Thomistica Vindicata seu Gabrielis Danielis S. J. Tractatus theologicus adversus gratiam se ipsa efficiacem, censoriis animadversionibus confutatus, Köln 1706, Vrai sentiment des jésuites touchant le péché philosophique, Löwen 1711, Divus Augustinus divo Thomae conciliatus, Padua 1724, Monachatus D. Thomae Aquinatis apud Cassinenses antequam ad domenicanum praedicatorum ordinem se transferret historica dissertatio, Lyon 1724, und Ambrosii Catharini vindiciae de necesaria in perficiendis sacramentis intentione, Padua 1727.

Daneben sind die Exercitationes Historicae, Criticae, Polemicae de Christo, eiusque Virgine Matre, Venedig 1719, indiziert am 11. März 1722, wie auch das enkomiastische Gedicht auf Noël Alexandre, Carmen eucharisticum in laudem R. P. Natalis Alexandri magistri sui, erschienen. Im Zuge der Diskussion

der Bulle Unigenitus Dei filius (1713) verfasste der französische Theologe die beiden indizierten Schriften Theologia supplex coram Clementem XII Pontifice Maximo Clementinae Constitutionis "Uniqenitus Dei Filius" explicationem atque intelligentiam rogans, Köln 1726, die am 14. Januar 1737 auf den Index gesetzt wurde, und De Romano pontifice in ferendo de fide moribusque judicio falli et fallere nescio eodemque conciliis oecumenicis auctoritate potestate jurisdictione superiori: dissertatio duplex, Padua 1732, indiziert 1733. Erst nach seinem Tod im Jahr 1738 sind Praelectiones theologicae-dogmaticae-polemicae-scholasticae habitae in celeberrima Patavina Academia, Padua 1742, in fünf Bänden erschienen; diese enthalten eine große Anzahl von Disputationen zu verschiedenen theologischen Problemstellungen, über die Serry während seiner Zeit an der Universität zu Padua gelesen hatte.

### Die Theologie Serrys

Die Begegnung in Paris mit Noël Alexandre, einem der größten Theologen des ausgehenden 17. Jahrhunderts, brachte den jungen Dominikaner in Kontakt mit der zur damaligen Zeit in der Blüte stehenden gallikanischen Bewegung Frankreichs. Diese Bewegung, deren Wurzeln bis in merowingische Zeiten reichen, forderte eine gewisse Unabhängigkeit der Kirche Frankreichs vom Heiligen Stuhl. Ihren Höhepunkt erreichte sie auf dem Nationalkonzil von 1682, das König Ludwig XIV. nach Paris einberief. Dort wurden vier unter der Federführung des Bischofs Jacques Bénigne Bossuet (dem Antoine Cloche, Antoine Massoulié und auch Serry geistig nahe standen) verfasste Artikel (Declaratio cleri Gallicani) verabschiedet. Diese Artikel propagierten u.a., dass Entscheidungen des Papstes in Glaubensdingen der Zustimmung der Gesamtkirche bedürften, wie auch, dass der Papst zwar Oberhaupt der Kirche sei, sich jedoch dem allgemeinen Konzil zu unterwerfen habe. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts ging allmählich der tendenziell antirömische Charakter der Bewegung

verloren, so dass König Ludwig XIV. selbst Papst Clemens XI, um die Veröffentlichung einer Bulle zur Verurteilung des Buches Le Nouveau Testament en français avec des réflexions morales sur chaque verset des Jansenisten Pasquier Ouesnel (1693) bat, die am 8. März 1713 in der Konstitution Unigenitus Dei Filius erfolgte. Serry nahm einige der verurteilten Sätze Ouesnels in seiner Theologia supplex in Schutz, was die Indizierung seines Werkes zur Folge hatte und ihm selbst den Verdacht eines Sympathisanten jansenistischer Gedanken einbrachte. Obwohl dieser Vorwurf nicht eindeutig beweisbar scheint, so wurde unter seinen Zeitgenossen durchaus die Vermutung geäußert, in Serry einen, wenn auch gemäßigten, Vertreter der gallikanischen Bewegung zu sehen. Ebenso weisen die Werke des Dominikaners eine stark polemische Haltung gegen den Jesuitenorden auf, insbesondere hinsichtlich der Gnadenlehre und dem daraus entstandenen Streit zwischen Jesuiten und Dominikanern. Serrys Polemik dürfte sich jedoch auch aus der intensiven Beschäftigung mit dem Hauptwerk seines Ordensbruders Melchior Cano, Delocis theologicis, erschließen, das er sorgfältig edierte. Canos offen zu Tage gelegte Ablehnung des Jesuitenordens fand ihre Fortsetzung in Serrys zahlreichen antijesuitischen Schriften.

### Serrys Bedeutung in der Theologiegeschichte

Die Bedeutung des Dominikaners François-Jacques-Hyacinthe Serrys in der Geschichte der Theologie zu benennen, fällt durchaus schwer, fehlt es doch bis heute an aussagekräftigen Forschungsergebnissen sowohl zu seinem Leben wie auch zu seinen Werken. Serrys umfangreiche Studien und Publikationen zu den im ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhundert vielfach diskutierten theologischen Fragestellungen weisen den Dominikaner nachdrücklich als ernstzunehmenden Zeugen einer Zeit theologischer Entwicklung aus, deren Literatur insgesamt in den Blickpunkt der modernen Forschung gerückt werden sollte.

**Dr. phil. Boris Hogenmüller** (boris.hogenmueller@uniwuerzburg.de), geb. 1979 in Aschaffenburg, Studienrat in Hanau und Lehrbeauftragter an der Universität Würzburg. Veröffentlichung u. a.: "Catechismo christiano" (1558) des Bartolomé Comonza, in: Theologie und Philosophie 87 (2012) [in Vorbereitung].

- **01** Das Geburtsdatum ist nicht gesichert. Ebenso möglich erscheint auch das Jahr 1659, vgl. dazu u. a. V. Tenge-Wolf, François-Jacques-Hyacinthe Serry, in: LTHK<sup>3</sup>, Bd. 9, Sp. 489–490.
- **02** Vgl. M.-M. Gorce, François-Jacques-Hyacinthe Serry, in: Dictionnaire de Théologie Catholique, Jean M. Vacant u. a. (Hrsg.), Paris 1903-1972, Bd. 14, Sp. 1957-1963; J. Quétif/
- R. Coulon, Scriptores Ordinis Praedicatorum, Erg.-Bd. 3 (1914), 618–633; LTHK3, Bd. 9, Sp. 489–490.
- **03** Auf die bis 1702 von jesuitischer Seite anonym erschienenen Schriften Questiones importantes und Errata de l'Histoire des congrégations De auxiliis antwortete Serry mit den Opuscula L'Histoire des congrégations De auxiliis justifiée 1702 und Le correcteur corrigé 1704.
- **04** Als bekannteste Schrift gegen Serrys Historia congregationum erschien im Jahr 1707 in Antwerpen die unter dem Pseudonym Theodorus Eleutherius verfassten Historiae controversiarum de divinae gratiae auxiliis des Jesuiten Livinus de Mayer.
- **05** Vgl. Melchor Cano. De locis theologicis, ed. J. Belda Plans (= BAC. Ser. maior 85), Madrid 2006, 86.

## Dignitatis humanae

Erklärung über die religiöse Freiheit

"1. Der Würde der menschlichen Person werden sich die Menschen in dieser unserer Zeit von Tag zu Tag mehr bewusst, und die Zahl derer wächst, die fordern, dass die Menschen beim Handeln sich ihres eigenen Ratschlusses und einer verantwortlichen Freiheit bedienen und diese gebrauchen, nicht durch Zwang veranlasst, sondern durch das Bewusstsein der Pflicht geleitet. (...) Diese Forderung nach Freiheit betrifft in der menschlichen Gesellschaft am meisten diejenigen Güter, die die Güter des menschlichen Geistes sind, und zwar vor allem diejenigen, die die freie Ausübung der Religion in der Gesellschaft betreffen. (...).

2. Diese Vatikanische Synode erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. (...) Überdies erklärt sie, dass das Recht auf religiöse Freiheit wahrhaft in der Würde der menschlichen Person selbst gegründet ist, wie sie sowohl durch das geoffenbarte Wort Gottes als auch durch die Vernunft selbst erkannt wird. Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit ist in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anzuerkennen, dass es zum bürgerlichen Recht wird. (...)."<sup>1</sup>

Dass das Menschenrecht auf Religionsfreiheit heute – zumindest theoretisch – als klassisches Grundrecht gilt, ist beinahe eine Binsenweisheit, da es im Vergleich zu anderen Menschenrechten kaum grundsätzlich in Frage gestellt wird. Dies bedeutet allerdings nicht, dass über die Religionsfreiheit keine ernsthaften Debatten geführt würden, wie sich an den Diskussionen über die Grenzen der Religionsfreiheit, über ihre Träger und die dadurch legitimierten Praktiken ablesen lässt: Ist der Ruf des Muezzins dem Läuten von Kirchenglocken gleichzustel-

len? Dürfen Religionen ihre eigenen Rechtstexte und Gerichtsbarkeiten im demokratischen Rechtsstaat etablieren? Ist das Tragen von Ordensgewändern und Kopftüchern von Personen im Schuldienst durch die Religionsfreiheit gedeckt? Auf globaler Ebene wird diskutiert, ob Religionsfreiheit bspw. auch das Recht auf Religionswechsel, d. h. die Annahme einer anderen Religion oder auch die eines atheistischen Standpunktes, enthält.<sup>2</sup>

### Religionsfreiheit und Menschenrechte als Gefährdung von Wahrheit und Katholizität

Diese Debatten sind nicht neu, sondern können insbesondere innerhalb der katholischen Kirche – wenn auch mit etwas anders gelagerter Stoßrichtung – als beständige Begleiter der Frage nach dem Verhältnis des einen wahren und katholischen Glaubens zur Pluralität der Religionen gesehen werden. Von Anfang an gab das Menschenrecht auf Religionsfreiheit Anlass für Auseinandersetzungen, weil man darin eine Gefährdung des Wahrheitsanspruchs der katholischen Kirche und somit ihrer Katholizität sah. Mit der Frage nach den Menschenrechten nahm der Diskurs um die Religionsfreiheit innerkirchlich seinen Ausgang und durchwirkte und formte ihn fortan. Dabei war der Blick der Kirche auf das Menschenrecht der Religionsfreiheit, anders als in den Vereinigten Staaten, stark durch die als negativ wahrgenommenen Entwicklungen im Zuge der Französischen Revolution geprägt, woraus eine sehr kritische bis ablehnende Haltung gegenüber den Menschenrechten und somit auch der Religionsfreiheit resultierte. Die Gründe dieser Ablehnung sind vor allem im Kampf gegen die säkulare Moderne zu suchen, d. h. in der Ablehnung und Verurteilung des Liberalismus, des Rationalismus und der modernen Freiheitsrechte und. damit verbunden, in einer Zurückweisung von und Polemik gegen Gewissens- und Religionsfreiheit. Und: Die Gründe für diese Haltung finden sich

natürlich nicht nur in abstrakten Überlegungen zu geschichtlichen Entwicklungen, sondern auch in deren Konkretionen, wie bspw. dem Erwachen des Nationalbewusstseins in verschiedenen europäischen Staaten und der daraus vermuteten Bedrohungen des Kirchenstaates. So bezeichnete Gregor XVI, das Konzept der Gewissensfreiheit in seiner Antrittsenzyklika Mirari vos als "Wahnsinn" und "pesthaften Irrtum".3 Sein Nachfolger, Pius IX., verurteilte in dem seiner Enzyklika Quanta cura angefügten Syllabus errorum die "Pest des Indifferentismus"4. Diese Einschätzungen des liberalen Staates als Generalangriff gegen Glaube und Kirche und die Beurteilung des Menschenrechts auf Gewissensfreiheit als Freiheit kein Gewissen zu haben. blieben der Lehrtradition der katholischen Kirche noch länger erhalten und prägten sie. Eine positive Hinwendung des kirchlichen Lehramtes zu einigen Fragen der Menschenrechte ad extra war vor allem in der Soziallehre der Kirche begründet, in der Wahrnehmung gesellschaftlicher Herausforderungen wie der sozialen Frage des 19. Jahrhunderts, den menschenverachtenden Bedrohungen durch die Diktaturen und die weltweite Entwicklungsproblematik des 20. Jahrhunderts. Andererseits erwuchs aus der Rezeption der Menschenrechte eine Herausforderung für die Kirche ad intra: Die Anerkennung und die aktive Verkündigung und Förderung der Menschenrechte stellte sich als theologische Notwendigkeit für die Kirche in ihrer Sendung als Heilszeichen und -werkzeug dar.5 Einen vorläufigen Schluss- und Wendepunkt in der Entwicklung des Verhältnisses der Kirche zu den Menschenrechten und somit zur Religionsfreiheit bildete die Enzyklika Paceminterris, in der das Recht der menschlichen Person gelehrt wird, Gott der rechten Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen. 6

### Paradigmenwechsel Dignitatis humanae

Mit der Konzilserklärung Dignitatis humanae, die einen echten Paradigmenwechsel darstellt, erkannte die katholische Kirche zum ersten Mal die Religionsfreiheit in vollem Umfang als Menschenrecht an – ein Ergebnis, das zu den am härtesten umkämpften Entscheidungen des Konzils gehörte und einen wesentlichen Grund für die Kirchenspaltung von Erzbischof Lefebvre darstellte.<sup>7</sup>

Besonders erwähnenswert ist, dass Dignitatis humanae Religionsfreiheit vollkommen unabhängig vom religiösen Bekenntnis als Recht der Person identifiziert, d. h. sie wird als ein Gut verstanden, das allen inhaltlichen Entscheidungen vorausliegt und diese erst ermöglichen soll. Grundlegend für dieses Verständnis ist die Argumentation mit der Würde des Menschen bzw. mit der Würde der Person. Insofern steht die Erklärung des Konzils für einen weitreichenden Perspektivenwechsel, da die Folgerung, dass aus der Achtung der Würde des Menschen ein Anspruch auf rechtliche Anerkennung und rechtlichen Schutz der Freiheit folgt, eine spezifisch moderne Einsicht ist, der sich die Kirche nicht von Anfang an geöffnet hat, aber nun als einen ethischen Fortschritt anerkennt.8 Nicht mehr die Wahrheit ist Subiekt des Rechts. sondern der Mensch.9

Dieser Anerkennung des modernen Freiheitsbewusstseins und der Förderung der Entfaltung dieser Freiheit durch die Anerkennung der Menschenrechte entspricht das theologische Fundament, auf das sich Dignitatis humanae stützt, da der religiöse Wahrheitsanspruch allein durch einen personalen Freiheitsanspruch vermittelt werden kann: Glaube muss und kann nur in Freiheit angenommen werden. Somit handelt es sich beim Menschenrecht auf Religionsfreiheit nicht um ein der Kirche von der freiheitlichen Gesellschaft übergestülptes Zwangskorsett, sondern um ein genuin christliches Proprium: Die Anerkennung der Menschenrechte führt zu einer immer umfassenderen Verwirklichung

der in der Gottebenbildlichkeit gegründeten Würde des Menschen in der Geschichte.

Damit hat das Zweite Vatikanische Konzil den religiösen Wahrheitsanspruch personalisiert und der Gewissensentscheidung von sowohl gläubigen als auch nichtgläubigen Menschen anheimgestellt.<sup>10</sup>

### Dignitatis humanae heute?

Die mit der Enzyklika Pacemin terris begonnene und im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils mit Diqnitatis humanae durchgesetzte Ortsänderung der katholischen Kirche in Bezug auf die Menschenrechte und somit auch in Bezug auf die Religionsfreiheit kann nicht rein taktisch motiviert oder durchhaltbar sein, um sich bspw. einem "Zeitgeist" anzubiedern, sondern bedarf einer theologischen Begründung aus der Mitte des Glaubens. Gerade diese Begründung hat das Konzil versucht und sie ist ihm gelungen, da es in der Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zur Moderne und den aus ihr erwachsenen Menschenrechten "nicht oberflächlich operiert, sondern die Anfrage von außen in einer bis an den eigenen Grund rührenden Besinnung nach innen eingeholt hat, (...)."11 Die somit erfolgende Anerkennung der Religionsfreiheit wird an den Begriff der Menschenrechte und dieser an den der Würde der menschlichen Person rückgebunden, womit in der Anerkennung von Religionsfreiheit und Menschenrechten weniger ein Tatbestand als eine Aufgabe, ein Prozess benannt wird, der zu einer stetigen Erneuerung der daraus resultierenden Ordnung führen muss. Somit können die säkularen Menschenrechte, indem sie theologisch als innerweltlicher Ausdruck der, in der Gottebenbildlichkeit gegründeten, Würde des Menschen betrachtet werden, zur Grundorientierung kirchlichen Handelns werden. Dies bedeutet aber auch, dass alle institutionellen, lehrmäßigen und praktischen Ausdrucksformen dieser Anerkennung grundsätzlich revidierbar bleiben müssen, um

eben der Gottebenbildlichkeit des Menschen und seinen daraus resultierenden Rechten zu einer immer größeren Verwirklichung in der Geschichte zu verhelfen.

Gerade in der Anerkennung und der prinzipiellen Förderung der Religionsfreiheit, die eine unverzichtbare Voraussetzung für das dialogische Programm des Konzils darstellt, kommt ja das zum Ausdruck, was man als "Geist des Konzils" bezeichnen kann. Dieser Dialog erstreckt sich jedoch in mehrere Richtungen: innerchristlich, auf andere Religionen und Weltanschauungen sowie auf den "Atheismus". Somit kann die Erklärung Dignitatis humanae als Ausdruck der Lernerfahrung der Kirche in Bezug auf die Menschenrechte verstanden werden: "Die Frage nach der Toleranz und Religionsfreiheit ist der große Leidensweg der abendländischen Christenheit."12 Darüber hinaus definiert die Religionsfreiheit den ekklesiologischen Standort in der Gesellschaft, das Glaubensprofil und die möglichen Mittel für die Realisierung der kirchlichen Identität und Sendung. "In dieser Sicht wird das Verhältnis von Religion, Macht, Gesellschaft und die Anerkennung der öffentlichen Ordnung und ihrer Repräsentanten thematisiert. (...) Welcher Ort, der auch politisch, juristisch und verfassungsrechtlich bestimmt werden muss, ist dem Evangelium gemäß?"13 Hier kann die Antwort nur lauten, dass dieser Ort im aktiven Einsatz der Kirche für die Menschenrechte und die Religionsfreiheit liegt, wobei es sich um einen Einsatz handelt, der über die bloße Tolerierung anderer Religionen und Bekenntnisse hinausgehen muss, da die Kirche eine Sendung als Heilszeichen und -werkzeug in der Welt hat. "Hinsichtlich der kirchlichen Selbstpositionierung in den aktuellen und noch zu erwartenden religionspolitischen Auseinandersetzungen scheint das Potential dieses Textes [Dignitatis humanae. BK] noch längst nicht ausgeschöpft."14

Bernhard Kohl OP, Dipl. Theol. (kohl@institut-chenu. info), geb. 1977 in Brühl, Doktorand (Moraltheologie) an der Universität Erfurt, Wiss. Mitarbeiter am Institut M.-Dominique Chenu, Berlin. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u. a.: Jen-

seits des Diskurses. Ethische Anstöße bei Edward Schillebeeckx, in: Th. Eggensperger/U. Engel/A. F. Méndez Montoya (Hrsg.), Edward Schillebeeckx. Impulse für Theologien im 21. Jahrhundert/Impetus Towards Theologies in the 21st Century, Ostfildern 2012, 156–169.

- **01** "Dignitatis humanae" Erklärung über die religiöse Freiheit, in: P. Hünermann (Hrsg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen, Freiburg/Br. 2004, 436–458, hier 436f.; 438f.
- **02** Vgl. H. Bielefeldt, Religionsfreiheit als Menschenrecht. Ein klassisches Menschenrecht in der Kontroverse, in: H. Bielefeldt, u. a. (Hrsg.), Jahrbuch Menschenrechte 2009. Religionsfreiheit, Wien Köln 2008, 58–77, hier 58f.
- **03** H. Denzinger/P. Hünermann, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg/Br. <sup>43</sup>2010 [= DH], 2731.
- **04** DH 2979.
- **05** Vgl. M. Heimbach-Steins, Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse, Konfliktfelder, Zukunftschancen, Mainz 2001, 11f. **06** DH 3961.

- **07** Vgl. R. A. Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit "Dignitatis humanae", in: P.
- Hünermann/B. J. Hilberath (Hrsg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg/Br. 2005, 125–218, hier 152.
- **08** Deutsche Kommission Justitia et Pax, Von der Toleranz zur Religionsfreiheit. Erklärung der Deutschen Kommission Justitia et Pax anlässlich des vierzigsten Jahrestages der Konzilserklärung "Dignitatis humanae", in: Deutsche Kommission Justitia et Pax, Religionsfreiheit gegenwärtige Herausforderungen aus christlicher Sicht (Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden Bd. 118), Bonn 2009, 11–20, hier 13f. **09** E.-W. Böckenförde, Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt, Freiburg/Br. 1990, 63.
- **10** Vgl. M. Heimbach-Steins, Religionsfreiheit mehr als Toleranz, in: Jahrbuch Menschenrechte 2009, 41–57, hier 50.
- 11 R. A. Siebenrock, Von der Exklusion zur Wahrnehmung der pluralen modernen Welt IV. "...die Juden weder als von Gott verworfen noch als verflucht" darstellen (NA 4) die Kirche vor den verletzten Menschenrechten religiös andersgläubiger Menschen, in: P. Hünermann/B. J. Hilberath (Hrsg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 5, Freiburg/Br. 2006, 415–424, hier 415.
- **12** E.-W. Böckenförde, Religionsfreiheit, a. a. O., 16.
- 13 R. A. Siebenrock, Theologischer Kommentar, a. a. O., 134.
- **14** M. Heimbach-Steins, Religions-freiheit, a.a. O., 49.

Thomas Eggensperger/Ulrich Engel/Angel F. Mendez Montoya (Hrsg.), **Edward Schillebeeckx.** Impulse für Theologien im 21. Jahrhundert/Impetus Towards Theologies in the 21st Century, Matthias-Grünewald-Verlag Ostfildern 2012, 280 S., € 29,90.

Anlässlich des ersten Todestags des belgischen Theologen und Dominikaterpaters Edward Schillebeeckx wurde unter Federführung des Institut M.-Dominique Chenu-Espaces Berlin ein internationales Symposium veranstaltet, das der Frage nachging, welche Impulse des theologischen Denkens des Konzilstheologen für das 21. Jahrhundert fruchtbar gemacht werden können. Diese Frage stellt sich nicht nur in allgemeiner Weise, insofern Schillebeeckx viele Anregungen hinterlassen hat, sondern auch methodisch anspruchsvoll, insofern er ausdrücklich als ein "Theologe des 20. Jahrhunderts" (24) anzusehen ist, woraus sich thematische Fokussierungen und damit auch Begrenzungen ergeben, woraus auch methodische Schwierigkeiten erwachsen können und womit nicht zuletzt kirchenpolitische Ausrichtungen und pastorale Optionen verbunden sind. In seinem Hauptvortrag betont der US-amerikanische Systematiker R. Schreiter, ein profilierter Kenner des Werks von Schillebeeckx, dass dieser schon zu Lebzeiten stets nur als "Ausgangspunkt" habe wahrgenommen werden wollen: als Ausgangspunkt für eigene Weiterführungen, für eigene Wege theologischen Denkens. Dies ergebe sich letztlich auch konsequent aus Schillebeeckxs Methode: einem induktiven Ansatz, der sich offen mit den vielfältigen Angeboten seiner Zeit, vor allem, aber nicht nur aus der Philosophie auseinandersetze und von dort die theologische Tradition neu denke und auf die eigene Gegenwart beziehe. Damit werde Erfahrung zu einer Grundkategorie seiner Theologie und mit ihr das Konzept der Kontrasterfahrung. In der Erfahrung von Leid, so Th. Eggenspergers sozialethische Relecture, manifestiere sich "die Un-Ordnung im Persönlichen, in der Gesellschaft oder in den Institutionen" (172). Insofern derartige "Ärgernisse" zur Metanoia aufriefen, eigne ihnen eine Offenbarungsbedeutung. In ihnen verbänden sich das mystische und das politische Element des christlichen Glaubens. Analog zur individuellen Leiderfahrung könne auch die Kirche "angesichts politischer und sozialer Probleme

gar nicht neutral bleiben" (174), ohne dass dies jedoch zu einem tagespolitischem Engagement der Kirche führen müsse oder solle. Vielmehr sei die Tagespolitik kritisch zu begleiten – ähnlich wie es auch im Gemeinsamen Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz "Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" (1997, Nr. 3) heißt: "Die Kirchen wollen nicht selbst Politik machen, sie wollen Politik möglich machen."

Ordnet man Schillebeeckx' mystisch-politischen Ansatz, der sich in seinem eigenen Leben als große Übereinstimmung von theologischer Forschung und kirchlichem Engagement äußert, kirchen- und theologiegeschichtlich ein, so zeigt sich dahinter die bis heute anhaltende Kontroverse, ob und wie sehr sich die Kirche als sakrale, d. h. vom "Profanen", "Weltlichen" radikal verschiedene und getrennte, Institution verstehen solle, oder ob "sich die Kirche auf profanen Boden [begeben solle], um nach Spuren des Heiligen zu suchen" (Ch. Bauer, 76), wofür sich Schillebeeckx, aber auch etliche andere Theologen wie etwa Chenu oder Rahner aussprachen. In der Kontroverse um das richtige Verhältnis der Kirche zum Projekt der Moderne geht es zugleich um den Streit über die richtige Methode der Konzilshermeneutik. Diesbezüglich unterscheide J. Ratzinger/Papst Benedikt zwischen einer "hermeneutic of discontinuity and rupture", der er auch Schillebeeckx' Theologie zuordne, und einer "hermeneutic of reform" (E. Borgman, 236), die allein legitim sei. Wie aktuell diese Diskussion ist, wurde nicht zuletzt beim jüngsten Besuch von Papst Benedikt XVI, in Deutschland deutlich. Auch J. B. Metz arbeitet dies in seinem Geleitwort heraus. Das aggiornamento des Zweiten Vatikanums "galt [...] dem Versuch einer produktivkritischen Auseinandersetzung mit dem Geist der Moderne ... " (16). Diesem nach wie vor wegweisenden Konzilsanliegen habe Schillebeeckx die Treue gehalten. Sein Vermächtnis verlange nicht zuletzt, "die inzwischen aufgebrochenen und aufgestauten kritischen Fragen nicht unter ihrem Niveau zu behandeln" (16). Der Tagungsband versammelt siebzehn Vorträge, die sich mit den vielfältigen Facetten im Werk Schillebeeckx' fundiert, verständlich und trotz aller Sympathie mit gebotener kritischer Distanz befassen. Das Buch dient damit als eine profunde Einführung in die Theologie Schillebeeckx' und gibt zugleich mannigfaltige Anregungen für das eigene theologische Denken. Die Beiträge sind teils auf Deutsch, teils auf Englisch verfasst und werden von einer Zusammenfassung in der jeweils anderen Sprache ergänzt.

[1] Jean-Marc Chanton, **Lebenserfahrung und Glaubenserfahrung im Gespräch.** Dimensionen von Erfahrung in der Theologie von Edward Schillebeeckx, Verlag erfahrend Solothurn 2011, 378 S., CHF 59,-.

[2] Bernadette Schwarz-Boenneke, **Erfahren in Widerfahren und Benennen.** Zu Verständnis und Relevanz von Erfahrung in den christologischen Prolegomena von Edward Schillebeeckx (Studien zur systematischen Theologie und Ethik Bd. 48), Lit Verlag Berlin 2009, 344 S., € 39.90.

[3] Lieven Boeve/Frederiek Depoortere/Stephan van Erp (Eds.), **Edward Schillebeeckx and Contemporary Theology**, T & T Clark International London – New York 2010, 297 S., £ 65, –.

Drei neue Bücher zum Werk des Ende 2009 verstorbenen flämischen Dominikanertheologen E. Schillebeeckx (\* 1914) sind hier anzuzeigen. Das erste stammt aus der Feder des Schweizer Priesters J.-M. Chanton [1]. Mit dieser Studie wurde er 2011 an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern promoviert, Ähnlich wie auch die deutsche Theologin B. Schwarz-Boenneke in ihrer an der Universität München abgeschlossenen Dissertation [2] widmet sich Chanton dem Schillebeeckx'schen Erfahrungsbegriff. Sein leitendes Interesse zielt auf die "theologische Reflexion der in der praktischen Seelsorge gesammelten Erfahrungen einerseits und die kritische oder horizonterweiternde Anfrage an die theologische Reflexion durch die Erfahrung der Praxis andererseits" (1, 12) - und damit implizit auf eine Theologie, die (so die Schlüsselbegriffe Chantons) anthropologisch gewendet, geschichtlich situiert (Gesprächspartner ist hier M.-D. Chenu OP), dialogisch strukturiert und alteritätsoffen ist. Damit sind (zumindest implizit) auch schon die Grundlinien einer zukunftsfähigen Ekklesiologie markiert, die Chanton im Anschluss an den US-Theologen Robert J. Schreiter C.PP.S als "kommunikativ begründete Katholizität" (1, 341) bezeichnet. Eine in solchem Sinne agierende Kirche würde "von der Geschichte im Allgemeinen den Schritt weg zu den Geschichten im Konkreten machen" (1, 344) und so mit den Menschen und ihren Erfahrungen die Zeichen der Zeit zu lesen und theologisch zu deuten versuchen.

Dass ein Glaube in der Linie der skizzierten Hermeneutik nicht zwangsläufig auf bloß subjektives Erleben reduziert und in seiner widerständigen Potenz still gestellt werden muss, macht Schwarz-Boennekes Untersuchung deutlich [2]. Denn Schillebeeckx gelingt es, Subjektivität und Objektivität miteinander zu verbinden, indem er in seinen christologischen Prolegomena ein dialektisches Erfahrungsverständnis entwickelt. Schwarz-Boenneke untersucht dies anhand der

Korrelation von Widerfahren und Benennen – und zwar hinsichtlich ihrer offenbarungstheologischen Relevanz: Indem Schillebeeckx "die menschliche Erfahrung und die menschliche Lebensrealität als Ort der Offenbarung anerkennt" (2, 299), macht er (in gut dominikanischer Tradition) vor allem das Geheimnis der göttlichen Menschwerdung theologisch stark. Denn "Offenbarung als Menschwerdung Gottes macht die Welt zum Ort des Evangeliums." (2, 303) Der von den drei in Leuven (L. Boeve und F. Depoortere) und Nijmegen (St. van Erp) tätigen Systematikern verantworte (durchgehend englischsprachige) Sammelband [3] schließlich vertritt die These, dass das theologische Werk Schillebeeckx' einen Übergang von einer vormodernen hin zu einer modernen Auslegung des Glaubens, der Kirche und der Theologie markiert. Belege dafür finden sich vor allem in den politisch-, feministisch- und befreiungstheologischen Relecturen, z.B. in den Beiträgen von Jürgen Manemann (Forschungsinstitut für Philosophie, Hannover), Kathleen McManus OP (University of Portland, USA) und Mary Catherine Hilkert OP (University of Notre Dame, USA). Die Durchsicht manch anderer Beiträge des auf eine Tagung 2008 in Leuven zurückgehenden Buches - v. a. Hans-Joachim Sander (Universität Salzburg) und Erik Borgman (Universiteit Tilburg, NL) - macht aber auch deutlich, dass die Theologie Schillebeeckx' gerade in ihrer Erfahrungsgebundenheit als eine des Übergangs hin zur Postmoderne verstanden werden kann. Davon zeugen Schlüsselbegriffe wie "precarious flexibility" (163), "discontinuity" (248), "relationality" (270) und "transformationality" (271).

Drei Bücher, die das Studium lohnen!

Ulrich Engel OP, Berlin

Johannes Heibel u. a., **(Ohne) Fehl und Tadel.** Kirche, klerikale Täter und deren Opfer, Initiative gegen Gewalt und sexuellen Missbrauch an Kindern und Jugendlichen e. V. Siershahn 2011, 143 S., € 7,95.

Das Buch, das der Sozialpädagoge J. Heibel im Rahmen der Initiative gegen Gewalt und sexuellen Missbrauch an Kindern und Jugendlichen e. V. (www.initiative-gegen-gewalt.de) veröffentlicht hat, ist nicht leicht zu lesen. Das hängt jedoch nicht mit Stil oder Sprache der Beiträge zusammen, sondern mit den Erfahrungen, die Missbrauchsopfer, ihre Angehörigen und Vertrauenspersonen über Dutzende Seiten hinweg schildern. Sexueller Missbrauch durch Priester und das Verhalten der dadurch oftmals völlig überforderten Kirchenlei-

tungen, denen das Ansehen der Institution wichtiger war als das Schicksal der Opfer, verbinden sich für fast alle Betroffenen zu einer Melange, die bei ihnen selbst wie auch in ihrem persönlichen Umfeld nachhaltige physische und psychische Schädigungen zur Folge hat und nicht selten auch jedweden ehemals tragenden Glauben an einen guten Gott bis in seine Grundfesten erschüttert. "In den Beiträgen der vorliegenden Veröffentlichung wird Opfern sexualisierter Gewalt und ihren Familienangehörigen Raum gegeben. "Hier", so der Theologe und Psychotherapeutische Heilpraktiker Guido Sauer in der Einleitung (9-16), "wird nicht über sie geredet, hier schildern sie selbst in reflektierender Weise die Geschehnisse von Missbrauch und Gewalt und die gravierenden Auswirkungen." (10). So erschütternd die Berichte der Opfer zu lesen sind, so scheußlich die Übergriffe der klerikalen Täter waren und so skandalös sich das Verhalten einer ganzen Reihe von Kirchenoberen darstellt, so not-wendig (im Sinne von ,Not wendend') ist dieses Buch, geht es doch Heibel um nicht weniger als um eine grundsätzliche und nachhaltige Verbesserung des Kinder- und Jugendschutzes nicht nur, aber auch und vor allem in der katholischen Kirche!

Eine eindimensionale Auslegung des christlichen Liebesgebots und eine daraus resultierende "verdrängungsaszetische Paralysierung" (401) haben eine weit verbreitete ekklesiale Unfähigkeit zum - auch emotional - offen ausgetragenen Streit zur Folge. Die auf diese Weise vordergründig ausgesparten Aggressionen kommen jedoch, so eine Grundthese Krists, auf depravierte Weise wieder zur Hintertür herein. Der Verfasser macht zugleich darauf aufmerksam, dass jedwedes Aggressionsvermögen als ambivalent zu betrachten ist, beinhaltet es doch gleichermaßen konstruktive wie destruktive Züge. Das Miteinander zwischen Mensch und Mensch bzw. Mensch und Gott wird nur gelingen. wenn wir im Wissen um die Ambivalenz des Phänomens beide Aspekte unseres Aggressionspotentials in ihrer spannungsvoll-spannenden Beziehung zueinander in unsere Menschen- und Gottesbeziehungen zu integrieren versuchen. - Zu wünschen ist, dass möglichst viele Kirchenverantwortliche in den Gemeinden vor Ort, aber auch in den Ordinariaten sowie (vor allem!) in Rom das Buch zur Hand nehmen und sich sine ira et studio mit den Thesen Krists beschäftigten. Das würde der Zukunftsfähigkeit des Gottesvolkes zweifelsohne förderlich sein!

Ulrich Engel OP, Berlin

Ulrich Engel OP, Berlin

Alois Krist, **Spannung statt Spaltung.** Dimensionen eines förderlichen Umgangs mit Aggression in der Kirche (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik Bd. 37), Lit Verlag Berlin 2010, 484 S., € 44,90.

Das hier anzuzeigende Buch von A. Krist (zur Person des Autors vgl. in diesem Wort und Antwort-Heft S. 59) wurde 2010 von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen als Dissertation angenommen. Ottmar Fuchs, Ordinarius für Praktische Theologie dortselbst, hat die Arbeit begleitet; das allein bürgt schon für Qualität! Die Untersuchung gliedert sich in vier Hauptteile, deren erster die Aggressionsthematik im Christentum (die immer auch eine Problematik darstellt!) phänomenologisch betrachtet. Abschnitt 2 diskutiert psychologische Aggressionstheorien. Es folgt eine umfangreiche (biblisch gut begründete) theologische Annäherung an die Problematik (dritter Hauptteil), die im letzten, vierten Abschnitt in den Entwurf einer kirchlichen "Aggressionspastoral" (357) mündet. Spannend zu lesen ist die Studie allemal; allein schon, weil Spannungen und Konflikte, Aggressionen und Antagonismen in kirchlichen Praxiszusammenhängen meistens klein geredet oder gar ganz verschwiegen werden.

Patrick Diemling/Juri Westermann (Hrsg.), "Und was machst Du später damit?" Berufsperspektiven für Religionswissenschaftler und Absolventen anderer Kleiner Fächer, Peter Lang Verlag Frankfurt/M. 2011, 234 S., € 29.80.

Das Studium der Religionswissenschaft kennt - wie so manch anderes geisteswissenschaftliche Fach auch keine genuine Orientierung auf ein klar umrissenes Berufsfeld, Das erhöht einerseits die Kreativität und macht die Attraktivität des Studiengangs aus, andererseits aber kommt keine Absolventin bzw. kein Absolvent um die Frage herum, wie sie/er aus der langjährigen Universitätsausbildung berufsmäßig und auch noch einigermaßen lukrativ Kapital schlagen kann. Die jungen Potsdamer Religionswissenschaftler P. Diemling und J. Westermann (beide verfolgen zudem noch professionell fachfremde Engagements: ersterer als Schauspieler, letzterer als Musiker!) haben mit ihrem über weite Strecken spannend zu lesenden Sammelband Orientierung suchenden Studierenden einen äußerst hilfreichen Leitfaden an die Hand gegeben. Die meisten Autor/-innen kombinieren grundsätzliche Reflexionen (z.B. über die Frage nach den spezifischen

Kompetenzen von Religionswissenschaftler/-innen) mit praktischen Erfahrungen in unterschiedlichsten Tätigkeitsfeldern. Diese reichen vom Verlagswesen über Journalismus, NGOs, Stiftungen, Museen, Beratungs- und Coaching-Tätigkeiten bis hin zur "Liebesbriefschreiberin" [213] und leisten damit ihrer Zielgruppe ganz konkrete Hilfestellungen. Diemling und Westermann wird der Dank des Nachwuchses aus den eigenen Reihen sicher sein! – P. S.: Zu wünschen wäre angesichts der unübersehbaren Krise der traditionellen kirchlichen Berufe, dass es ein ähnliches Buch auch für Studierende der Theologie gäbe.

Ulrich Engel OP, Berlin

[1] Ignacio Ellacuría, **Eine Kirche der Armen.** Für ein prophetisches Christentum (Theologie der Dritten Welt Bd. 40), Verlag Herder Freiburg/Br. 2011, 230 S., € 19,95. [2] Thomas Fornet-Ponse, **Ignacio Ellacuría interkulturell gelesen** (Interkulturelle Bibliothek), Verlag Traugott Bautz Nordhausen 2008, 144 S., € 9,20.

[3] Thomas Fornet-Ponse, **Xavier Zubiri interkulturell gelesen** (Interkulturelle Bibliothek), Verlag Traugott Bautz Nordhausen 2010, 145 S., € 9,20.

I. Ellacuría SJ gehört zu den bekanntesten lateinamerikanischen Befreiungstheologen des 20. Jahrhunderts. 1989 wurde er zusammen mit fünf weiteren Mitgliedern der Gesellschaft Jesu, ihrer Hausangestellten und deren Tochter von der salvadorianischen Armee ermordet. In El Salvador und weit darüber hinaus wird Ellacuría heute als Märtyrer verehrt. Der 1930 im Baskenland geborene Philosoph und Theologe hat sich in seiner wissenschaftlichen Arbeit wie auch in seinen pastoralen Aktivitäten immer von der Option für die Armen leiten lassen. Christlicher Glaube und gesellschaftliche Gerechtigkeit, so sein Credo, gehen Hand in Hand. Sein hier vorzustellendes Buch [1] bezeugt eindrucksvoll diese theologische Option. Die Textauswahl, eingeleitet vom langjährigen Chefredakteur der "Stimmen der Zeit", Martin Maier SJ, gibt einen guten Überblick über die zentralen Themen Ellacurías: Begründung, Methodik und Zielsetzung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Volk Gottes-Ekklesiologie, die Armen als epistemologischer Ort des Theologietreibens. - Wer sich weiter in das Denken des Jesuiten einlesen möchte, dem sei die kleine, aber anspruchsvolle Arbeit des jungen Bonner Theologen und Philosophen Th. Fornet-Ponse empfohlen. Sie ist in der "Interkulturellen Bibliothek" des Verlags Traugott Bautz erschienen und vertieft vor allem Herkunft und

Kontext des Denkens des Jesuiten. Sehr interessant ist für mich vor allem die von Fornet-Ponse aufgezeigte Rückkopplung der Philosophie Ellacurías an die seines Lehrers Xavier Zubiri (1898–1983). Denn schon im "offenen oder transzendenten materialistischen Realismus" (2,21) Zubiris ist die sich später manifestierende Grundhaltung Ellacurías erkennbar, die ihren Ausgangspunkt immer in der geschichtlichen Wirklichkeit nimmt. (In diesem Zusammenhang sei auch unbedingt das in derselben Reihe erschienene Buch Fornet-Ponses über Zubiri [3] empfohlen!) – Wo heute versucht wird, den befreienden Philosophien und (vor allem) Theologien das Totenglöckchen zu läuten, zeigen die besprochenen Bücher eindringlich ihre nach wie vor hohe Relevanz auf. Lesenswert!

Ulrich Engel OP, Berlin

Olaf Asbach, **Europa – Vom Mythos zur** *Imagined Commu***nity?** Zur historischen Semantik "Europas" von der Antike bis ins 17. Jahrhundert (Europa und Moderne Bd. 1), Wehrhahn Verlag 2011, 198 S., € 20, –.

Europa bleibt in der Diskussion. Dafür sorgen Finanzkrisen und damit einhergehende politische Ungewissheiten in zahlreichen europäischen Ländern. Auch die immer wieder aufflammende Debatte über adäquate Strukturen und Grenzziehungen europäischer Institutionen trägt dazu bei. Und ebenso läuft seit einigen Jahren eine Auseinandersetzung um die (vermeintlichen) Wurzeln und Werte Europas bzw. der Europäischen Union.

Es ist Olaf Asbachs Verdienst, mit dem vorliegenden Buch die historische Dimension dieser Debatten ein gutes Stück weit erhellt zu haben. Der Politikwissenschaftler an der Universität Hamburg geht in seiner Studie ideengeschichtlich vor; das heißt: konkrete politische Ereignisse interessieren ihn nur insofern, als dass sie im Verlauf der Geschichte auf das Denken und Schreiben der Menschen Einfluss genommen haben.
Asbach geht in drei Schritten vor, die drei Epochen entsprechen: Antike, Mittelalter und Renaissance. Die letzte Epoche bezeichnet er als "Inkubationsphase"

Bei der Lektüre wird schnell deutlich, dass der Autor forciert gegen ein von ihm an vielen Orten identifiziertes Verlangen anschreibt, "Europa identitätspolitisch aufzurüsten" (21). Schon im von Benedict Anderson inspirierten Titel des Buches ("imagined community") klingt an, dass Asbachs Studie ein dezidiert kritisches

(95ff.) des modernen Europabegriffs. Hierauf liegt auch

sein Schwerpunkt.

Element enthält. Er bemüht sich gerade nicht um den Nachweis europapolitischer Diskurse in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit. Im Gegenteil: Asbach argumentiert, dass es einen einheitlichen Begriff von "Europa" in Antike und Mittelalter nicht gegeben habe, vielmehr nur eine lose geografische Verortung, die zugleich nur sporadische Verwendung fand. Von "Europa" im heutigen Sinne zu sprechen macht laut Asbach erst zu Beginn der Frühen Neuzeit Sinn. Ausschlaggebend hierfür war die Säkularisierung, welche die Idee der "christianitas" als einheitsstiftende Klammer für den Kontinent nach und nach verdrängte. Aber auch das Vorrücken der Osmanen und die Entdeckung der "neuen" Welten stießen Reflexionsprozesse an, die in der sich herausbildenden Vielfältigkeit des Kontinents ein eigenes Charakteristikum sahen (166). Asbach ist sichtlich darum bemüht, an keiner Stelle seiner Studie den Eindruck zu erwecken, er würde der von ihm abgelehnten Erzählung eines weit in der Antike verwurzelten Europas eine eigene, substanzbehaftete Narration gegenüberstellen. Er wünscht sich vielmehr eine "Destruktion bestehender Mythen und eingefahrener Denkbahnen" (35). Dabei fällt auf, dass Asbach die Ausführungen zu seinem hermeneutischen Standpunkt nicht auf die Eingangskapitel beschränkt. Auch die Abschnitte zu Antike und zum Mittelalter sind davon nicht frei, was ab und an ermüdend wirkt. Als ideen- und begriffsgeschichtlich interessierter Leser hätte man sich zudem eine detailreichere Diskussion der primären Quellen gewünscht. Diese findet oftmals nur in den Fußnoten statt, unterbleibt an manchen Stellen aber leider ganz. Der Abschnitt "Europa' im Mittelalter" basiert nahezu vollständig auf sekundärer Literatur, was nicht befriedigen kann. Asbachs Buch gibt eine vielversprechende Richtung vor, wie ideengeschichtliche Studien zu Europa in Zukunft geschrieben werden können. Sie lässt aber auch noch viel Raum für Detailuntersuchungen zu einzelnen Epochen und Epochenschwellen.

Burkhard Conrad OPL, Hamburg

Hauke Brunkhorst/Regina Kreide/Cristina Lafont (Hrsg.), **Habermas Handbuch**, Verlag J. B. Metzler Stuttgart – Weimar 2009, 392 S., € 49,95.

Wie schon das in dieser Zeitschrift gewürdigte, von Burkhardt Lindner verantwortete Benjamin-Handbuch (vgl. WuA 49 [2008], 191), ist auch der hier anzuzeigende Band über Leben, Werk und Wirkung von Jürgen Habermas (mit einer Einschränkung: s. u.) unbedingt zur

Lektüre zu empfehlen. Dem Verlag J. B. Metzler gebührt für das inzwischen auf über 30 Bände angewachsene literarische und philosophische Handbuch-Projekt Anerkennung und Dank. Anlässlich des 80. Geburtstags des weltweit wohl bekanntesten deutschen Philosophen der Gegenwart hat sich der einschlägig ausgewiesene Habermas-Kenner H. Brunkhorst (Soziologe in Flensburg) zusammen mit seinen Kolleginnen R. Kreide (Politologin in Gießen) und C. Lafont (Philosophin in Evanston, USA) daran gemacht, die intellektuelle Biographie Habermas' (I.) in ihren ideengeschichtlichen und gesellschaftspolitischen Kontexten (II.) - u. a. Marxismus, Frankfurter Schule, Sprechaktund Systemtheorie, Europäische Verfassung, dekonstruktivistische und feministische Diskurse, Monotheismus, um nur einige wenige zu nennen – ausleuchten zu lassen sowie wichtige Texte (III.) einer Relecture zu unterziehen. Eine Beschäftigung mit zentralen Begriffen des Habermas'schen Œuvres (IV.) - z. B. Diskursethik, Europäische Staatsbürgerschaft, Kommunikatives Handeln, Öffentlichkeit, Verfassungspatriotismus - schließt den Band ab. Dass ein so facettenreiches Werk wie das von Habermas notwendigerweise viele Interpret/-innen benötigt, bedarf kaum einer weiteren Begründung; immerhin 55 AutorInnen zählt das Handbuch. Neben berühmten Namen (Seyla Benhabib, Micha Brumlik, Rainer Forst, Manfred Frank, Axel Honneth u.a.) wurden aber ebenso jüngere Nachwuchswissenschaftler zur Mitarbeit eingeladen; zu nennen wären beispielsweise der Sozialwissenschaftler Andreas Koller (Research Fellow an der New York University) oder diverse wissenschaftliche Mitarbeiter der Universität Frankfurt/M. - Zu kritisieren ist (wie auch in der o. g. Besprechung zum Benjamin-Handbuch beanstandet) die vollständige Ausblendung der nunmehr schon Jahrzehnte währenden Rezeption der Habermas'schen Philosophie im Bereich der (katholischen) Theologie. Wichtige (von Habermas sehr geschätzte!) Protagonisten wie Johann B, Metz (Münster), Helmut Peukert (Hamburg) oder Edmund Arens (Luzern) sucht man im Handbuch vergebens. Das ist ärgerlich!

Ulrich Engel OP, Berlin

#### Eingegangene Bücher

(Rezension vorbehalten)

REINHARD ABELN, Der heilige Sebastian. Leben – Legenden – Bedeutung, Topos Kevelaer 2012, 95 S., € 7.90.

Giuseppe Alberigo/Günther Wassilowsky (Hrsg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. 1959–1965, Bd. 4, Grünewald Ostfildern 2006. 787 S., € 76.–.

EMIL ANGEHRN, Geschichtsphilosophie. Eine Einführung, Schwabe Basel 2012, 200 S., € 16,50.

ARNO ANZENBACHER, Ethik. Eine Einführung, Patmos Ostfildern 1992, 308 S., € 24,90.

Francis Bacon, Essays, Marix Wiesbaden 2012, 223 S., € 7,95.

Arnold Bartetzky, Nation – Staat – Stadt. Architektur, Denkmalpflege und visuelle Geschichtskultur vom 19. bis 20. Jahrhundert, Böhlau Wien – Köln – Weimar 2012, 275 S., € 39,90.

JAN BERGMANN (Hrsg.), Handlexikon der Europäischen Union, Nomos Baden Baden ⁴2012, 1.107 S., € 98,–.

BISCHÖFLICHES ORDINARIAT ROTTENBURG-STUTT-GART (Hrsg.), Glauben leben, Leben teilen. Katholisch in Württemberg, Schwabenverlag Ostfildern 2011, 288 S., € 29,90.

STEFAN BLARER, Die Kunst seelsorglicher Liebe. Plädoyer für einen erneuerten Zölibat, Topos Kevelaer 2012, 96 S., € 7.90.

CHRISTOPH BÖTTIGHEIMER, Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs-, und Kirchenfrage, Herder Freiburg/Br. <sup>2</sup>2012, 728 S., € 58,–.

Tadeusz Buksinski u. a. (Hrsg.), Religions in the Public Spheres, Peter Lang Frankfurt/M. 2011, 512 S., € 82,80.

JOHANNES CASSIAN, Unterredungen mit den Vätern. Collationes Patrum, Vier-Türme Münsterschwarzach 2011, 280 S., € 29,90.

GIAN FRANCO CHIAI u.a. (Hrsg.), Athen, Rom, Jerusalem. Normentransfers in der antiken Welt, Pustet Regensburg 2012, 359 S., € 39,95.

HERNÁN CORTÉS, Die Eroberung Mexikos. Eigenhändige Berichte an Kaiser Karl V., Marix Wiesbaden 2012, 320 S., € 24,-.

INGMAR DETTE, Die grundlose Macht. Eine Studie zur Identität und Repräsentation am Beispiel der politischen Ordnung der DDR, Königshausen & Neumann Würzburg 2012, 302 S., € 46,-.

Thomas Dienberg u.a. (Hrsg.), Veränderung als Chance begreifen, Fachstelle Franziskanische Forschung Münster 2012, 86 S.,  $\epsilon$  9,90.

JOSEF DIRNBECK, Anstoß in Rom. So war das mit dem Konzil, Tyrolia Innsbruck – Wien 2012, 104 S., € 12,95. JOHANNA DOMEK, Kompass für ein gutes Leben. Die Wiederentdeckung der Tugenden, Vier-Türme Münsterschwarzach 2012, 128 S., € 12,90.

EUGEN DREWERMANN, Die sieben Tugenden, Patmos Ostfildern 2012, 208 S., € 19,90.

MARGIT ECKHOLT (Hrsg.), "Clash of civilizations" – oder Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums? Bernhard Weltes Impulse für den interkulturellen Dialog mit Lateinamerika, Lit Berlin 2009, 300 S., € 29,90.

JOHANN FIGL, Philosophie der Religionen, Pluralismus und Religionskritik im Kontext europäischen Denkens, Schöningh Paderborn 2012, 308 S., € 36,90.

KARL GABRIEL u.a. (Hrsg.), Modelle des religiösen Pluralismus. Historische und religionspolitische Perspektiven, Schöningh Paderborn 2012, 364 S., € 44,90.

Manfred Geier, Aufklärung. Das europäische Projekt, Rowohlt Reinbek 2012, 414 S., € 24,95.

KHALIL GIBRAN, Sämtliche Werke, Patmos Ostfildern 2012, 347 S., € 19,90.

RENÉ GIRARD, Gewalt und Religion. Ursache oder Wirkung?, Matthes & Seitz Berlin 2010, 103 S., € 12,80.

HOLGER GLINKA, Zur Genese autonomer Moral. Eine Problemgeschichte des Verhältnisses von Naturrecht und Religion in der frühen Neuzeit und in der Aufklärung, Meiner Hamburg 2012, 383 S., € 78,-.

JEAN GRONDIN, Die Philosophie der Religionen. Eine Skizze, Mohr Siebeck Tübingen 2012, 153 S., € 24,–.

Bernhard Grümme, Menschen bilden? Eine religionspädagogische Anthropologie, Herder Freiburg/Br. 2012, 560 S., € 29,99.

JOCHEN GUCKES, Konstruktionen bürgerlicher Identität. Städtische Selbstbilder in Freiburg, Dresden und Dortmund 1900–1960, Schöningh Paderborn 2011, 651 S., € 54,-.

THOMAS HAHN, Staat und Kirche im deutschen Naturrecht, Mohr Siebeck Tübingen 2012, 421 S., € 79,-.

HERMANN HÄRING, Freiheit im Haus des Herrn. Vom Ende der klerikalen Weltkirche, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2011, 199 S., € 17,99.

---, Im Namen des Herrn. Wohin der Papst die Kirche führt, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2009, 191 S., € 17,95.

Hans-Peter Hempel, Demokratie als Lebensform. Das Volk ist permanent konstituierend, Königshausen & Neumann Würzburg 2012, 150 S., € 19,80.

Martin Hengel, Die Zeloten, Mohr Siebeck Tübingen 2011, 573 S., € 114,-.

GUIDO HINTERKEUSER, Das Berliner Schloss. Die erhaltene Innenausstattung Gemälde, Skulpturen, dekorative Kunst, Schnell + Steiner Regensburg 2012, 176 S., € 14,95.

MICHAEL HÖFFNER, Berufung im Spannungsfeld von Freiheit und Notwendigkeit, Echter Würzburg 2009, 338 S., € 36,-.

KAREN VAN DEN BERG/HANS ULRICH GUMBRECHT (Hrsg.), Politik des Zeigens, Fink München 2010, 203 S., € 24.90.

Toine van den Hoogen, A taste of God. On spirituality and reframing foundational theology, Lit Berlin 2011, 187 S., € 19,90.

HERMAN VAN ROMPUY, Christentum und Moderne. Werte für die Zukunft Europas, Butzon & Bercker Kevelaer 2010, 191 S., € 14,90.

GIANNI VATTIMO/SANTIAGO ZABALA, Hermeneutic communism. From Heidegger to Marx, Colombia University Press New York 2011, 256 S., € 19,95.

---, Die transparente Gesellschaft, Passagen Wien 2011, 107 S., € 13,90.

Christoph Vedder/Wolff Heintschel von Heinegg (Hrsg.), Europäisches Unionsrecht. EUV/AEUV/Grundrechte Charta. Handkommentar, Nomos Baden-Baden 2012, 1,394 S.,  $\epsilon$  118,-.

WERNER VEITH u. a. (Hrsg.), Anthropologie und christliche Sozialethik. Theologische, philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge (Forum Sozialethik 8), Aschendoff Münster 2010, 222 S., § 32,–.

BERNHARD VENZKE, Viel Meer als eine Kreuzfahrt. Das Tagebuch eines Traumschiff-Seelsorgers, Benno Leipzig 2011, 214 S., € 9,95.

Rudolf Voderholzer (Hrsg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger, Pustet Regensburg, 360 S.,  $\in$  24,90.

JÖRG VOIGT, Beginen im Mittelalter. Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich, Böhlau Wien – Köln – Weimar 2012, 521 S., € 69,90.

STEFANIE VOIGT, Erhabenheit. Über ein großes Gefühl und seine Opfer, Königshausen & Neumann Würzburg Würzburg 2011, 308 S., € 58,-.

MARTIN VÖLKL, Muslime, Märtyrer, Militia Christi. Identität, Feindbild und Fremderfahrung während der ersten Kreuzzüge, Kohlhammer Stuttgart 2011, 308 S., € 39,90.

RÜDIGER VOM BRUCH (Hrsg.), Die Berliner Universität im Kontext der deutschen Universitätslandschaft (Schriften des Historischen Kollegs/Kolloquien 76), Oldenbourg München 2010, 259 S., € 59,80.

Thomas von Aquin, Die "doctrina christiana" als Wissenschaft. Berühmte Traktate und kleinere Schriften, Verlag der Weltreligionen Frankfurt/M. 2009, 705 S., € 38,–.

- ---, Kommentar zum Trinitätsakt der Boethius I. Lateinisch Deutsch, Herder Freiburg/Br. 2006, 247 S., € 34.–.
- ---, Kommentar zum Trinitätsakt der Boethius II. Lateinisch Deutsch, Herder Freiburg/Br. 2007, 223 S., € 34.-.
- ---, Kommentar zur Hebdomaden-Schrift des Boethius. Lateinisch – Deutsch, Herder Freiburg/Br. 2009, 160 S., € 30,-.

---, Über das Seiende und das Wesen. Lateinisch – Deutsch, Herder Freiburg/Br. 2007, 111 S., € 25, -.

HEINRICH VON GENT, Ausgewählte Fragen zur Willens- und Freiheitslehre. Lateinisch – Deutsch, Herder Freiburg/Br. 2011, 340 S., € 45,-.

MECHTHILD VON HACKEBORN, Das Buch der besonderen Gnade. Liber specialis gratiae, Vier-Türme Münsterschwarzach 2010, 350 S., € 19,90.

KLAUS VON STOSCH, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Schöningh Paderborn 2012, 356 S., € 29,90.

HERIBERT WAHL (Hrsg.), Den "Sprung nach vorn" neu wagen. Pastoraltheologie 'nach' dem Konzil. Rückblicke und Ausblicke, Echter Würzburg 2009, 253 S., € 30,–.

GERHARD WEHR, "Nirgends Geliebte, wird Welt sein als innen". Lebensbilder der Mystik im 20. Jahrhundert, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2011, 287 S., € 19,99.

JOSEF WEHRLE, Der leidende Mensch und der mitleidende Gott. Ein Beitrag zur Anthropologie und Theologie des Alten Testaments, Lit Berlin 2012, 226 S., € 24,90.

MICHAEL WEINRICH, Religion und Religionskritik, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2011, 331 S., € 29,90.

PAUL H. WELTE, Erlösung – wie und wovon? Was Christen unter Heil verstehen, Pustet Regensburg 2012, 192 S., € 18,90.

MICHAEL WERNER, Stiftungsstadt und Bürgertum. Hamburgs Stiftungskultur vom Kaiserreich bis in den Nationalsozialismus, Oldenbourg München 2011, 500 S., € 54,80.

ROLF WIGGERSHAUS, Wittgenstein und Adorno. Zwei Spielarten modernen Philosophierens, Schwabe Basel 2012, 143 S., € 16,50.

Carsten Wippermann, Milieus in Bewegung. Werte, Sinn, Religion und Ästhetik in Deutschland, 226 S., Echter Würzburg 2011, € 48,–.

AUGUSTINUS KARL WUCHERER-HULDENFELD, Philosophische Theologie im Umbruch. 1. Bd.: Ortsbestimmung, Böhlau Köln – Weimar – Wien 2011, 616 S., € 69, –.

Clemens Zimmermann (Hrsg.), Stadt und Medien. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Böhlau Köln – Weimar – Wien 2012, 294 S.,  $\in$  37,90.

ERICH ZENGER, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Topos Kevelaer 2011, 208 S., € 9.90.

HUBERTUS ZILKENS, Christentum und Verfassungsstaat. Eine Verhältnisbestimmung aus Sicht der Katholischen Lehre, Peter Lang Frankfurt/M. 2011, 252 S., € 46,80.

PAUL M. ZULEHNER, Kirchenvisionen. Orientierung in Zeiten des Kirchenumbaus, Patmos Ostfildern 2012, 159 S., € 12,90. 53. Jahrgang Heft 2 April-Juni 2012:

#### Das ist katholisch. (Mehr) Deutungen

ISSN 0342-6378

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia. SCHRIFTLEITUNG:

Thomas Eggensperger (verantwortlich), Ulrich Engel (verantwortlich),

Paulus Engelhardt, Bernhard Kohl (Internet), Dennis Halft (korrespondierend), Richard Nennstiel. Frano Prcela. Horst Wieshuber.

Anschrift: Schriftleitung "Wort und Antwort". Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin E-Mail: schriftleitung@wort-und-antwort.info Homepage: www.wort-und-antwort.de

VERLAG: Matthias-Grünewald-Verlag der Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12, D-73760 Ostfildern.

E-Mail: mail@gruenewaldverlag.de Gesamtherstellung: Matthias-Grünewald-Verlag, Ostfildern

#### Wort und Antwort

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft

str. 109, CH-4133 Pratteln 1.

erscheint vierteljährlich Einzelheft € 7,20; Jahresabonnement € 23,40; Studentenabonnement bei Vorlage einer Studienbescheinigung: € 17,20. Alle Preise verstehen sich zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende möglich. Unverlangt eingesandte Besprechungsexemplare können nicht zurückgesandt werden. ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB: Matthias-Grünewald-Verlag der Schwabenverlag AG, Petra Härtel (Sachbearbeitung), Senefelderstraße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/ (o) 711/4406-140, Fax 0049/(o) 711/4406-138 Bestellungen in Österreich an Buchhandlung Herder (im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlags), Wollzeile 33, A-1011 Wien; in der Schweiz an Verlagsauslieferung Herder AC Basel (im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlags), Muttenzer-

# COMMUNIO

### Internationale katholische Zeitschrift

ISSN 1439-6165

## INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

Die Wiederkunft Christi ..... Mysterien des Lebens Jesu XI

Jean-Robert Armogathe Die Wiederkunft Christi und die Geheimnisse

des Lebens Jesu
Peter Henrici
Wann wird Er wiederkommen? Philosophische
Uberlegungen zum Zeitpunkt der Parusie
Uberlegungen zum Zeitpunkt der Parusie
Wenn alles Maskenspiel und Unrecht endet.
Vom Gericht Gottes über die Menschen

Meik Peter Schirpenbach
Die Spannung aushalten. Die Hoffmung auf die
Wiederkunft Christi im Spiegel des Kirchenbaus Horst Bürkle Aktualisierte Eschatologie. Annäherungen an außerchristliche Erwartungen Dorothee Brunner

Vorausklang der Ewigkeit. Das «Quatuor pour la fin du Temps» von Olivier Messiaen

Georg Essen Die Personidentität Jesu Christi mit dem ewigen Stephan Goertz Menschenwürde und Sexualmoral. Zur Debatte

Jetzt das Jahresabonnement mit 40 % Jubiläumsrabatt bestellen. Ganz einfach unter www.communio.de oder telefonisch 07 11/44 06-140. (Aktion gilt nur für Neukunden und nur im Jahr 2012)

Die Internationale Katholische Zeitschrift COMMUNIO versteht. sich als Plattform für den Austausch zwischen Glaube und Kultur. katholischer Kirche und der Gesellschaft.

Seit 4 Jahrzehnten ist dies das Anliegen der COMMUNIO: die großen Themen des Glaubens je neu ins Gespräch zu bringen und dem Katholischen im Konzert von Kunst, Kultur und Religion Gestalt und Stimme zu verleihen.

- ➤ 6 Themen-Hefte pro Jahr
- ➤ 100 Seiten pro Heft
- ➤ Jahresbezugspreis regulär 39,60 Euro

Unternehmensgruppe Schwabenverlag AG Senefelderstraße 12 73760 Ostfildern Telefon 0711/4406-0 Fax 0711/4406-174 info@schwabenverlag.de

#### **VERLAGSGRUPPE PATMOS**

**PATMOS ESCHBACH** GRUNEWALD **THORBECKE SCHWABEN** 

Die Verlagsgruppe mit Sinn für das Leben WORT UND ANTWORT | 53. JAHRGANG HEFT 2 APRIL-JUNI 2012

## Das ist katholisch. (Mehr) Deutungen

	ria	
		.9

Stichwort Offen für die Welt. Katholisch (Dennis Halft) 50

#### Joachim Kügler

Kampf den Teufelskindern! Kirchenkonflikte im johanneischen Christentum 53

#### **Alois Krist**

Aufs Ganze gehen – auch durch Konflikte hindurch. Umgang mit Konflikten in der Kirche **59** 

### Ulrich Engel

Streit um Kirche und Welt. Plädoyer für eine dialektische Relativitätstheorie des Katholischen **65** 

### Aurelia Spendel

Autorität - Macht - Gender 71

### Jo Reichertz/Sylvia Marlene Wilz

Wird die katholische Glaubenspraxis exotisch? 76

**Dominikanische Gestalt:** François-Jacques-Hyacinthe Serry OP (1658/59–1738)

(Boris Hogenmüller) 83

Wiedergelesen: Dignitatis humanae. Erklärung über die religiöse Freiheit

(Bernhard Kohl) 86

**Bücher** (Burkhard Conrad, Ulrich Engel, Jochen Ostheimer) **90** 

Eingegangene Bücher 95

Titelbild: © Dennis Halft OP, Mainz

Vorschau: Heft 3 (Juli—September) 2012: Verletzbar. Menschen und Rechte

#### **Editorial**

Was heutzutage alles unter dem Label "katholisch" firmiert, weiß vermutlich nicht einmal der Papst! Taufschein, Kirchenbesuchsfrequenz oder "Youcat" suchen die hard facts des kirchlich institutionalisierten Glaubens abzustecken. Doch was die soft facts, sprich: den Gehalt des "Katholischen" in seinen gelebten und praktizierten Wirklichkeiten (im Plural!) ausmacht, lässt sich kaum erfassen. Daher bedarf es notwendigerweise eines hermeneutisch angelegten Deutungsprozesses und der diskursiven Verständigung adintra in die Kirche hinein wie auch adextra mit der Mitwelt. In dieser doppelten Bewegung hat sich auch der von den deutschen Bischöfen angestoßene Dialogprozess zu bewähren!

Im "Stichwort" geht Dennis Halft OP der Öffnung der Kirche zur "Welt" nach, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil vor 50 Jahren als ein Wesensmerkmal des "Katholischen" definierte. Der Neutestamentler Joachim Kügler schaut auf die Anfänge des Christentums und zeigt anhand der johanneischen Schriften seinerzeit aktuelle Konflikte um Identitätsbestimmungen und Geschlechterbeziehungen auf, Ausgehend von der spannungsreichen Beziehung zwischen den Apostelfürsten Petrus und Paulus blickt der Pastoraltheologe Alois Krist auf angstbesetzte kirchliche Kommunikations- und Konfliktbewältigungsstrukturen und fordert, pneumatologisch begründet, ein nachhaltiges Umsteuern ein. In einer Relecture von Texten Joseph Ratzingers aus verschiedenen Schaffensperioden widmet sich Ulrich Engel OP in seinem systematischen Beitrag dem Kirche-Welt-Verhältnis, das neuerlich durch Papst Benedikts XVI. Forderung nach einer "Entweltlichung" in die Diskussion gebracht wurde. Die Theologin Aurelia Spendel OP fokussiert das Thema unseres Heftes auf das in der katholischen Kirche brisante Dreieck von Autoritäts-, Macht- und Genderfragen und konkretisiert dies u.a. an den engagierten Bemühungen um die Einführung des Diakonats der Frau. Einen Blick "von außen" auf "Religion und Glauben" wagen die beiden Soziologen Jo Reichertz und Sylvia Marlene Wilz und konstatieren eine schleichende "Exotisierung" des Katholischen.

Das Heft erscheint zeitnah zum 98. Deutschen Katholikentag in Mannheim. Er will, so das Versprechen des Leitwortes, "Einen neuen Aufbruch wagen". Wir hoffen, dass die Bandbreite der hier in Wort und Antwort vorgelegten Deutungen des Katholischen – gerade mit ihrem durchgängigen Plädoyer für eine plural und damit immer auch im ursprünglichen Sinn des Wortes universal verfasste Katholizität – einen Beitrag zum Dialogprozess und darüber hinaus leistet.

Wir danken Max Niehoff und Stefan Moosburger für Ihre Korrekturarbeiten.

Ulrich Engel OP/Dennis Halft OP

## Offen für die Welt. Katholisch

Nicht erst seit der Freiburger Konzerthausrede Papst Benedikts XVI. vom 25. September des vergangenen Jahres steht die "Weltlichkeit" der Kirche zur Debatte.¹ Vielmehr lassen sich die seit langem virulenten Konflikte um Hierarchie, Autorität und Zentralismus versus Partizipation, Dialog und Autonomie als Folge eines zweifelhaften Kirche-Welt-Verhältnisses deuten. Theologischer Sprengstoff liegt darin, beide Größen als einen Gegensatz zu konstruieren, in dem sich Kirche und Welt in nichtssagender Fremdheit asymmetrisch gegenüberstehen. Auch wenn Benedikt XVI. in seiner Freiburger Ansprache "wahre" Entweltlichung, was immer dies konkret heißen mag, "natürlich nicht" als Rückzug aus der Welt verstanden wissen will², droht dieser Begriff für entsprechende kirchenpolitische Positionen instrumentalisiert zu werden.³ Hintergrund der Diskussion ist die Frage, wie viel "Welt" darf bzw. muss Kirche sein, damit ihre Botschaft die Menschen unserer Zeit erreicht und sie für ihr Leben Relevantes zu sagen hat?

Jeder Antwortversuch hängt von der theologischen Denkform ab und impliziert bereits die Entscheidung, ob Kirche weiterhin dort zu finden sein wird, wo Menschen in ihren Lebenssituationen stehen, oder ob sie sich als "heiliger Rest" von der Gesellschaft weitgehend verabschiedet. Dabei geht es nicht um die Frage nach Angleichung an den "Zeitgeist", sondern um einen zeitgemäßen Zugang zur modernen Lebenswelt, der berücksichtigt, "dass Gott nicht anders zu erreichen ist als durch den Menschen [Jesus, D. H.] Christus, und das heißt, dass ich zur Theologie nur gelange durch den Menschen und folglich durch eine Anthropologie."<sup>4</sup> Ähnlich wie vom Gründer des Predigerordens, dem hl. Dominikus (um 1170–1221), berichtet wird, dass er auf seiner Wanderschaft des Nachts das Gespräch mit den Menschen im Wirtshaus suchte<sup>5</sup>, gehört es auch heute zum Verkündigungsauftrag der Kirche dort präsent zu sein, wo sich Öffentlichkeit abspielt.

### Für eine christlichere Welt ...

Wenn sich in diesem Jahr die Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) zum 50. Mal jährt, sei besonders an die Anfänge des Konzils mit seinem theologischen Paradigmenwechsel in der Bestimmung des Kirche-Welt-Verhältnisses erinnert. Kurz nach der Eröffnung entschieden die Konzilsväter, eine programma-

tische "Botschaft an die Welt" zu veröffentlichen, in der sie am 20. Oktober 1962 ihre Absicht erklärten, "unter der Führung des Heiligen Geistes Wege [zu] suchen, [sich] selber zu erneuern, "um dem Evangelium Jesu Christi immer treuer zu entsprechen" [und] (...) den Menschen unserer Zeit die Wahrheit Gottes in ihrer Fülle und Reinheit so zu verkünden, daß sie von ihnen verstanden und bereitwillig angenommen werde." Damit folgte das Konzil dem Ansinnen des damaligen Papstes Johannes XXIII., der die Kirche zu einer neuartigen Inkulturation des Glaubens in die Gegenwart (Aqqiornamento) führen wollte.

Zu den Vordenkern einer lebendigen Erneuerung der Kirche zählte, neben dem Dominikanertheologen Yves Congar OP (1904–1995) und anderen, auch Marie-Dominique Chenu OP (1895-1990), der zwar nicht als offizieller Konzilstheologe, dennoch aber als "zentrale Randfigur"7 auf dem Konzil wirkte. In seinem theologischen Denken, das in einer Öffnung der Kirche zur Welt gerade den Dialog mit Nicht- und Andersgläubigen sucht, wird die Tragweite einer Inkarnationstheologie deutlich, wie sie das Konzil entscheidend prägte. In einem der Entwürfe Chenus für die Eröffnungserklärung der Konzilsväter, die auf seine Initiative zurückging8, heißt es prophetisch: "Wir stehen in diesem 20. Jahrhundert (...) vor einem neuartigen Verhältnis der Kirche zur Welt. (...) Wir treten aus der Vorgeschichte heraus: die Welt ist da. Solcherart ist die große Originalität des Konzils im Vergleich zum Vaticanum I (...). Die Kirche des 20. Jahrhunderts (...) muss gemeinschaftlich ihren Glauben, ihre Hoffnung, ihre Barmherzigkeit in den Dienst dieses Aufbaus einer geschwisterlichen Menschheit stellen. Nicht um (...) eine [eigens, D. H.], christliche Welt' zu errichten, sondern um die [reale, D. H.] Welt, wie sie im Aufbau begriffen ist, mit christlichem Geist zu erfüllen."9

## ... und eine menschenzugewandte Kirche

Dieser Perspektivenwechsel, in dem Kirche nicht länger "Parallelwelt" ist, sondern in einem dialogischen Verhältnis die Zusammenarbeit mit allen Menschen sucht, durchzieht Chenus theologisches Denken. In einem Interview, das er 1975 anlässlich seines 80. Geburtstags gab, erläutert er den wegweisenden Titel der Pastoralkonstitution Gaudium et Spes "Über die Kirche in der Welt von heute": "Die Kirche in der Welt, das bedeutet gewissermaßen, dass die Kirche die Welt ist, insofern diese immer schon durch die Gegenwart des Heiligen Geistes von der christlichen Heilsökonomie erfasst ist. Damit erhält die Welt eine Art christlicher Würde."10 Immer wieder geht es Chenu in seinem "Gesetz der Inkarnation"11 darum, diese Dignität in den realen und konkreten Gegebenheiten der Welt auszumachen, nicht zuletzt weil sie Schöpfung Gottes und dank seiner Menschwerdung produktiver theologischer "Ort" (locus theologicus in actu) der gegenwärtigen Präsenz Gottes ist. 12 "In der Ausweitung auf die historische, soziale und ökonomische Dimension der Dinge hat [Chenu] das Denkmodell der Inkarnation zur Klammer zwischen theologischer Theorie und pastoraler Praxis gemacht, zum Kristallisationspunkt jenes ,christlichen Realismus', der die Dualismen von Geistlichem und Zeitlichem, von Sakralem und Profanem überwindet."<sup>13</sup> In der Auflösung dieser Dualität liegt das Verdienst der Theologie des französischen Dominikaners.

Dank solcher Impulse gelang es dem Zweiten Vatikanischen Konzil, antimodernistische Tendenzen prinzipiell hinter sich zu lassen und die Kirche anschlussfähig zu machen an die Entwicklungen der Moderne. Jedoch bleiben ihr die damit einhergehenden (und noch andauernden) Konflikte um eine "entsicherte Identität"<sup>14</sup> des Katholischen in der Gegenwartskultur nicht erspart. Mit Magnus Striet lässt sich deshalb fragen, ob es statt der Konservierung vermeintlich "traditionaler" Eindeutigkeiten "vielleicht katholischer und einem biblisch bezeugten Geist näher wäre, eine für die conditio humana konstitutive Ungewissheit anzuerkennen, die den Menschen in allen seinen Vollzügen notwendig begleitet (...)".<sup>15</sup> Gerade in der gegenwärtigen Glaubenskrise gilt es, sich der Errungenschaften des Konzils mit seinem Mut zum Diskurs zu versichern und auch im 21. Jahrhundert im Sinne einer inkarnatorischen Theologie für eine weltoffene und menschenzugewandte – eben "katholische" – Kirche einzutreten.

Dennis Halft OP, M.A. (dennis.halft@dominikaner.de), geb. 1981 in Bonn, Doktorand (Islamwissenschaft) an der FU Berlin, Student der Kath. Theologie an der Johannes Gutenberg-Universität, Mainz. Anschrift: Gartenfeldstraße 2, D-55118 Mainz. Veröffentlichung u.a.: A Hitherto Unknown Persian Manuscript of Ḥosayn Vā'ez Kāšefī's (d. 910/1504–05) Treatise on Ethics Aḫlāq-e moḥsenī in the Dominican Priory in Vienna, in: Journal of Islamic Manuscripts 3 (2012), 1–13.

**01** Vgl. Papst Benedikt XVI., Ansprache an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft, in: Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg 22.–25. September 2011. Predigten, Ansprachen und Grußworte, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Bd. 189), Bonn 2011, 145–151.

02 A. a. O., 150.

**03** Zur Problematik der Rede von einer "Entweltlichung" siehe H.-J. Höhn, "Gleicht Euch nicht an!" Die Identität der Kirche und ihre Distanz von der Welt, in: Herder Korrespondenz 66 (2012), 11–16.

**04** M.-D. Chenu, Von der Freiheit eines Theologen. M.-Dominique Chenu im Gespräch mit Jacques Duquesne. Aus dem Französischen von M. Lauble (Collection Chenu Bd. 3), Mainz 2005, 241.

**05** Vgl. Jordan von Sachsen, Büchlein von den Anfängen des Predigerordens, in: Jordan von Sachsen. Von den Anfängen des Predigerordens, hrsg. von W. Hoyer (Dominikani-

sche Quellen und Zeugnisse Bd. 3), Leipzig 2002, 17–95, hier 38.

**06** Die Botschaft der Konzilsväter an die Welt, in: Herder Korrespondenz 17 (1962/63), 101–103, hier 102.

**07** Ch. Bauer, Marie-Dominique Chenu OP (1895–1990). Gottes messianisches Volk unter den Zeichen der Zeit, in: Th. Eggensperger/U. Engel (Hrsg.), "Mutig in die Zukunft!" Dominikanische Beiträge zum Vaticanum II (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 10), Leipzig 2007, 105–146, hier 121.

**08** A. a. O., 127-129.

**09** Vgl. C. Rolland, Le Père Chenu, théologien au Concile, in: L'hommage différé au Père Chenu, Introduction de Claude Geffré (Collection ,Théologies'), Paris 1990, 249–256, hier 253f. **10** M.-D. Chenu, Von der Freiheit ei-

nes Theologen, a. a. O., 223. 11 Ders., La Parole de Dieu. I; La Foi dans l'intelligence, Paris 1964, 8 ("loi d'incarnation").

12 Vgl. ders., Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie. Aus dem Französischen von M. Lauble (Collection Chenu Bd. 2), Berlin 2003, 134f., sowie dazu Ch. Bauer, Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift "Une école de théologie: Le Saulchoir", 2 Bde. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik Bd. 42), Berlin 2010. 13 M. Heimbach-Steins, "Erschütterung durch das Ereignis" (M.-D. Chenu). Die Entdeckung der Geschichte als Ort des Glaubens und der Theologie, in: G. Fuchs/A. Lienkamp (Hrsg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution "Die Kirche in der Welt von heute" (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster Bd. 36), Münster 1997, 103-121, hier 109.

14 M. Striet, Was ist "katholisch"? Ein Bestimmungsversuch im Horizont "der" Moderne, in: M. Heimbach-Steins/G. Kruip/S. Wendel (Hrsg.), "Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch". Argumente zum Memorandum, Freiburg/Br. 2011, 58–70, hier 60 u. 65.

15 A. a. O., 68.

# Joachim Kügler

# Kampf den Teufelskindern!

## Kirchenkonflikte im johanneischen Christentum

Zu den besonderen Highlights der neutestamentlichen Überlieferung gehört sicher die Aussage, dass Gott Liebe ist, die sich im Ersten Johannesbrief gleich zweimal (vgl. 1Joh 4,8.16) findet. Das ist eine wunderbare Aussage, aber sie bedeutet leider fast nichts, weil der Liebesbegriff heute so fürchterlich ausgewaschen ist. Wer sich daran erinnert, dass Erich Mielke seinen Bespitzelungs- und Unterdrückungsapparat mit dem Ausruf "Ich liebe euch doch alle!" begründet hat, wird wissen, was ich meine. In der Antike war das nicht viel anders. Man denke nur daran, dass auch der römische Unterdrückungsapparat sich auf die Liebe der Götter zum Kaiser stützte. Und dessen Liebe zu seinen Untertanen zeigte sich auch nicht in Befreiung und Machtverzicht, sondern maximal in "panemet circenses" – für die Mehrheit der Unterjochten in den Provinzen nicht einmal das.

### Gott ist Liebe

Auch im johanneischen Christentum hatte der Liebesbegriff Definitionen nötig. So wird im Evangelium die Liebe Gottes mit der Hingabe des Sohnes bis zum Tod am Kreuz definiert (vgl. Joh 3,16; 1Joh 4,10). Liebe ist also weder nur ein Gefühl noch nur ein Wort, sondern ebenso blutige wie erlösende Wirklichkeit. Deshalb ist das zentrale Zeichen für die Liebe des Sohnes die Fußwaschung, also der niedrigste Sklavendienst, den die antike Welt kannte. Und genau dieser Akt des "Herrn und Meisters" soll von seinen Schülern nachgeahmt werden (vgl. Joh 13,14). Wenn diese zur Liebe ermahnt werden, dann ist also überdeutlich, was damit gemeint ist: praktische Liebestat bis hin zum niedrigsten Dienst, bis zur Hingabe des Lebens, ja sogar bis zum Teilen des Vermögens. Dass ich das Vermögen in dieser Reihung als Höhepunkt angeführt habe, beruht auf meiner Einschätzung, dass vielen Menschen der Geldbeutel das wichtigste Körper-

Dr. theol. habil. Joachim Kügler (joachim. kuegler@online.de), geb. 1958 in Weismain, Prof. für Neutestamentliche Wissenschaften an der Universität Bamberg, Anschrift: Sudetenstraße 17, D-96260 Weismain. Veröffentlichung u.a.: Eine wortgewaltige Jesusdarstellung, Das Johannesevangelium. Ein Kommentar, Stuttgart 2012.

teil ist. Die daraus resultierenden Konflikte kennt auch das johanneische Christentum nur zu gut.

### Geld ist ein Problem

Die Tatsache nämlich, dass der Liebesbegriff so intensiv definiert werden musste, deutet darauf hin, dass hier massive Probleme in der Gemeindewirklichkeit aufgetreten waren. Sowohl die Endfassung des Evangeliums wie auch der kurz vorher geschriebene Erste Johannesbrief haben hier einen deutlichen Schwerpunkt. Das Problem lag vermutlich vor allem darin, dass einige relativ wohlhabende Gemeindemitglieder zwar sagten, dass sie Gott lieben und an Jesus als Brot des ewigen Lebens glauben, dass aber dieser Glaube weitgehend Theorie blieb: Wort und Zunge (vgl. 1Joh 3,18).

Insofern das ewige Leben, das sich im Glauben hier und jetzt mitteilte, vom irdischen Leben dieser Welt grundverschieden war, brauchte der Glaube an dieses ewige Leben auch keine irdischen Konsequenzen haben. Die irdische Welt mit ihren Sorgen und Nöten gehörte nicht zu dem, was wirklich wichtig war. Diese Gemeindegruppe hatte wohl auch keine Sorge oder gar Furcht vor dem Letzten Gericht Gottes. Vielmehr war man überzeugt, das eigentliche Gericht schon hinter sich zu haben (vgl. Joh 5,24). Die Glaubenden waren zugleich Gerechtfertigte, die Unglaubenden dagegen waren zugleich auch schon Gerichtete/Verurteilte. Wer nicht zum Glauben an Christus kam, kam auch nicht zum ewigen Leben, blieb im Tod und hatte daher seine Strafe schon empfangen. Wer dagegen zum Christusglauben kam, kam damit zugleich zum ewigen Leben und hatte darin seinen Lohn schon empfangen. Dass eine solche Heilsgewissheit schnell zu Selbstzufriedenheit führen und die Pflichten gegenüber den Mitmenschen vergessen machen konnte, leuchtet ein.

Vermutlich haben diese schon ganz Erlösten auch darauf verzichtet, am Mahlsakrament teilzunehmen. Auch das war eigentlich naheliegend. Wenn man im Glauben Jesus als Quelle des Lebens in sich aufgenommen hatte, machte es eigentlich wenig Sinn, immer wieder dieses Lebensbrot zu essen. Außerdem wissen wir auch von Paulus, dass die urchristlichen Mahlfeiern für Bessergestellte ein Problem darstellen konnten. Schließlich ging es bei diesen Feiern, bei denen noch wirklich gegessen wurde, immer auch um das Teilen mit den Habenichtsen und es ging auch um den Verzicht auf den in der Gesellschaft gegebenen Status. Zwar findet sich in der johanneischen Literatur nichts, was dem paulinischen "Nicht mehr Sklaven, nicht mehr Freie; nicht mehr männlich, nicht mehr weiblich" wirklich entspräche, aber schon die Erwartung, den Dienst der Fußwaschung verrichten zu sollen, konnte für Menschen, die zu Hause dafür selbstverständlich Sklaven hatten, eine inakzeptable Zumutung darstellen. Macht man sich klar, wie essentiell für die religiöse Mini-Gruppe der Christus-Gläubigen die regelmäßige Zusammenkunft beim Mahlsakrament war, dann liegt auf der Hand, dass das Fernbleiben der Bessergestellten die Gemeinde schnell in eine Krise auf Leben und Tod führen konnte.

### Liebe als Lösung

Entsprechend gründlich und entschieden muss die Korrektur des Fehlverhaltens aussehen. Dabei ist eine zweistufige Vorgehensweise zu erkennen: Die erste Stufe besteht darin, den schon ganz erlösten Jesus als Modell einer ebenso praktischen wie radikalen Liebe vorzustellen und sie so zu einer Liebe "in Tat und Wahrheit" zu ermuntern. Dieses Gebot einer tatkräftigen Liebe wird gleichzeitig theologisch begründet: Gott ist Liebe und deshalb müssen auch seine Kinder liebevolle Menschen sein. Schließlich gleichen Kinder ihrem Vater. "Gleiches zeugt Gleiches", davon ist die Antike überzeugt.

Zweitens werden die Reichen daran erinnert, was gemäß johanneischer Tradition zählt: Wer wirklich davon überzeugt ist, dass das ewige Leben (gr. ZOË) das einzig Wichtige ist, der kann doch sein irdisches "Leben" (gr. BIOS), also seine materiellen Güter (vgl. 1Joh 3,17), ohne weiteres mit den Bedürftigen in der Gemeinde teilen. Er verliert ja nichts, was Bedeutung hätte. Wer dies tut, erweist sich als Kind jenes Vaters, der nicht nur bis zur Radikalität des Kreuzestodes liebt, sondern sogar die Liebe ist. Wer aber dies nicht tut, zeigt, was ihm wirklich wichtig ist: der irdische BIOS und nicht die göttliche ZOË. Selbst wenn "Wort und Zunge" noch so viel von der göttlichen Liebe und dem ewigen Leben sprechen, die Lebenspraxis zeigt, was den Glaubenden tatsächlich wichtiger ist. Wem aber der BIOS mehr wert ist als die göttliche ZOË, der kann den Liebe-Gott nicht erkannt haben, geschweige denn von ihm abstammen (vgl. 1Joh 4,8 u. ö.).

Außerdem wird die Überzeugung vom vollen Hier-und-jetzt-erlöst-sein insofern kritisiert, als der Blick wieder auf das Letzte Gericht gelenkt wird. Denen, die mehr über die Liebe reden als sie praktisch zu tun, wird klargemacht, dass es bei Gottes Urteil letztlich um die tatkräftige Liebe geht. Wie sollte es bei dem, der Liebe ist, und dessen Wahrheit deshalb getan werden muss, auch anders sein? Die Ermahnung zur Liebe, ist nun freilich nicht die einzige Reaktion, die sich im Johannesevangelium und im Ersten Johannesbrief dokumentiert.

## Die Verteufelung der Anderen

Wenn wir heute von "Verteufeln" sprechen, meinen wir es meist metaphorisch. Im Johannesevangelium und im Ersten Johannesbrief ist der Begriff aber ganz wörtlich zu verstehen. Die Gruppe, die hinter der Abfassung des Briefes und der Endredaktion des Evangeliums stand, erklärt ihre Gegner direkt zu Teufelskindern.

Das hat im johanneischen Christentum eine traurige Tradition, denn schon in der Erstfassung des Evangeliums werden jene Juden, die nicht an Christus glauben, als Kinder des Teufels diffamiert. Das mag man historisch als innerjüdische Polemik erklären, die sich ähnlich auch in den Qumran-Texten findet, aber angesichts der verheerenden Rezeptionsgeschichte (von der altkirchlichen Judenfeindlichkeit über die mittelalterlichen Karfreitagspogrome bis hin zu den Gaskammern des 20. Jh.) wird man sich damit kaum abfinden können.

Was die Endredaktion des Johannesevangeliums macht, baut auf dieser Juden-Verteufelung auf. Diejenigen, die sich dem Mahlsakrament als reales Essen und Trinken verweigern, werden als solche dargestellt, die überhaupt nicht glauben. Sie werden mit den Juden als Teufelskinder und mit Judas (Nomen est omen!) dem Teufel in eins gesetzt.

So wie die Juden gegen Jesus murren, so murren auch diese falschen Jünger. Sie gehen weg und verraten Jesus, so wie Judas das tat (vgl. Joh 6,60–66). Wer (im Sinne der Redaktion) nicht richtig glaubt, glaubt gar nicht. Es gibt kein graues Dazwischen. Es gibt nur Weiß oder Schwarz, Glaube oder Unglaube, Leben oder Tod. Diese johanneische Radikalität wird ohne Abschwächung auf das Problem der mangelnden Bruderliebe angewendet. Wer nicht liebt, ist ein Teufelskind (vgl. 1Joh 3,10). Wer nämlich ein Gotteskind ist, liebt, weil ja auch Gott liebt. Wer aus dem Liebe-Gott stammt, muss automatisch ein Liebe-Mensch sein. Ein Dazwischen wird nicht für möglich gehalten. Liebe oder Hass, Lebenshingabe oder Mord, Gott oder Teufel. Nichts dazwischen.

Dass es bei dieser Radikalität, die keine Abstufungen kennt, schnell zum Bruch kommt, liegt nahe. Und in der Tat scheint die Endfassung des Johannesevangeliums (anders als der Erste Johannesbrief) schon auf das Zerbrechen der Gemeinde zurückzublicken. Vielleicht ist das Verteufeln der anderen sogar vor allem ein theologisches Wundenlecken, das den Trennungsschmerz lindern soll: Jene, die ausgeschieden (worden) sind, waren immer schon ungläubige Teufelskinder, die nie dazu gehört haben. Niemals waren sie wirklich zu Christus gekommen. Der Verlust ist also gar keiner, so trösten sich die Zurückbleibenden.

## Der Sozialkonflikt als Geschlechterkampf?

Zu den Besonderheiten des Johannesevangeliums gehört die Gestalt des "Jüngers, den Jesus liebte". Während man früher diesen Jünger, der am Ende des Evangeliums zum Autor des Evangeliums erklärt wird, mit Johannes, dem Sohn des Zebadäus, identifizierte, ist sich die neuere Forschung weitgehend darin einig, dass es sich hier um eine Erzählfigur handelt, die erst von der Endredaktion des Evangeliums eingeführt wurde.

Das leuchtet insofern ein, als die Redaktion keine besonders starke Position gehabt haben dürfte, wenn man einmal davon ausgeht, dass das typisch johanneische Erlösungsverständnis recht individualistisch und so der Begründung kirchlicher Strukturen kaum dienlich war. Diejenigen, die im Glauben hier und jetzt die Erfüllung gefunden haben, sind im Vollbesitz des Heiligen Geistes, sind Gottes Kinder, "von oben gezeugt". Daraus kann man eher einen Kreis gleichberechtigter "Freunde" Jesu begründen als eine hierarchische Gemeindestruktur. Da bietet sich die (fingierte) Augenzeugenschaft an, die vom Geist unabhängig ist und genutzt werden kann, den Vorrang der einen über die anderen zu behaupten.

So wird der geliebte Jünger als Autor des Evangeliums und als der entscheidende Christuszeuge präsentiert. Ihm wird Petrus, Personifizierung des Leitens, an die Seite gestellt. Dieses Jünger-Duo im Text versinnbildlicht die Doppelspitze, welche die Redaktion für die Realität der Gemeinde entwirft: Hirte und Zeuge, Management und Inhalt.

Diese Doppelspitze ist aber rein männlich besetzt. Das kann Zufall sein. Eher aber ist zu vermuten, dass der skizzierte Sozialkonflikt im johanneischen Christentum zugleich ein Geschlechterkonflikt war. Wenn die als lieblos kritisierten Reichen zugleich (überwiegend) Frauen waren, dann könnte die Gruppe, die die Liebesbotschaft stark macht und neue, eher männlich besetzte Strukturen schafft, (überwiegend) aus Männern bestanden haben.

Diese Annahme lässt sich durch einige Beobachtungen wahrscheinlich machen:

- Allgemein ist festzuhalten, dass im ersten Jahrhundert nur wenige Männer aus höheren Gesellschaftsschichten zu den Christus-Gemeinden fanden. Da die Oberschichtmänner sehr stark in die staatstragenden Kulte eingebunden waren, war es für sie sehr schwierig, im Privatleben einer Religion anzuhängen, die das in der polytheistischen Religionskultur der Antike übliche "Sowohl-als-auch" nicht duldete. Oberschichtfrauen wurden dagegen von der patriarchalen Staatsreligion weit weniger in Anspruch genommen. So konnten sie sich eher für eine Privatreligion mit Exklusiv-Anspruch entscheiden. Deshalb ist es sehr wahrscheinlich, dass die wenigen "Reichen" in den Gemeinden überwiegend Frauen waren.
- Die "Pastoralbriefe"¹, die etwa zur gleichen Zeit entstanden wie die Endfassung des Johannesevangeliums, zeigen ebenfalls eine (fiktiv) historische Autoritätsbegründung, bearbeiten ebenfalls einen Sozialkonflikt und kämpfen ganz massiv für eine männlich dominierte Kirchenstruktur.²
- Und im Johannesevangelium selbst wird an entscheidender Stelle eine prominente Frau zurückgedrängt: Indem die Redaktion in Kapitel 20 die Erzählung vom "Wettlauf" zum Grab einschaltet (vgl. Joh 20,2–10), macht sie Petrus und den Geliebten Jünger zu den ersten Zeugen der Auferstehung. Damit verdrängen zwei Männer eine Frau: Maria Magdalena verliert ihren Rang als erste Zeugin der Auferstehung, welchen sie in der johanneischen Tradition offensichtlich hatte. Sie darf zwar danach doch noch dem Auferstandenen begegnen (vgl. Joh 20,11–18), aber diese Erscheinung wird dann später von der Redaktion übergangen. Nur dreimal, so sagt Joh 21,14, ist Jesus seinen Jüngern erschienen: am Abend des Ostertags (vgl. 20,19–23), acht Tage später (vgl. 20,26–29) und dann am See Gennesaret (vgl. 21,1–14). Die Begegnung des Auferstandenen mit Maria Magdalena zählt nicht.

Diese Beobachtungen sind natürlich keine Beweise, aber sie können doch den Blick dafür schärfen, dass die Konflikte, deren Spuren wir in den johanneischen Schriften finden, ihre Intensität vermutlich daraus bezogen, dass sich mehrere Konfliktfaktoren gegenseitig verstärkten. Man sollte zwar nicht der Polemik ihrer männlichen Gegner auf den Leim gehen und die höhergestellten christlichen Frauen generell als lieblos darstellen, aber die Kombination von Geschlechter- und Sozialkonflikt macht es zumindest halbwegs erklärbar, warum gegen Ende des ersten Jahrhunderts eine umfassende Verdrängung von Frauen aus gemeindlichen Positionen einsetzt. Die männliche Machtübernahme in den Christus-Gemeinden ist nämlich von den Anfängen her gesehen höchst erklärungsbedürftig.

Männliche Dominanz in den Gemeinden konnte sich ja gerade nicht auf alte Tradition berufen, sondern stellte einen Bruch mit der genderneutralen Ekklesiologie<sup>3</sup> des apostolischen Zeitalters dar. Da es äußere kirchliche Machtmittel noch nicht gab, musste eine männlich dominierte Struktur erst geschaffen und durchgesetzt werden.

Warum gelang dies? Woher bezog dieser Neuentwurf seine Plausibilität? Allein der Hinweis auf die Anpassung an die antike Mehrheitsgesellschaft kann die Akzeptanz, die das neue Kirchenbild in den Gemeinden fand, nicht erklären. Auch in der Mehrheitskultur gab es unterschiedliche Entwürfe von Geschlechterrollen und man war ja nicht gezwungen, sich am konservativen Spektrum zu orientieren. So könnte die Annahme einer Überlagerung von Sozial- und Geschlechterkonflikt das missing link für die Erklärung der Konstituierung einer männlich dominierten Kirchenstruktur darstellen. Die johanneische Redaktion wäre dann ein weiteres Mosaiksteinchen in diesem größeren Bild. Ihre Herabwürdigung der Maria Magdalena in den Ostererzählungen wäre die erzählerische Verdichtung einer genderpolitischen Verirrung, unter der die Kirche bis heute leidet.

### Und das Katholische?

Fragt man, welche Rolle das Katholische in den johanneischen Grabenkämpfen spielte, so ist die Antwort ganz überwiegend negativ. Die katholische Universalität wird auf allen Seiten verletzt.

Das Katholisch-Umfassende kann nicht gedeihen,

- wo auf die Bedürftigen nicht geachtet wird,
- ebenso wenig in der Verteuflung erst der Juden
- und dann der innerchristlichen Gegner/-innen. Dass gerade jene, die für eine Wahrheit kämpfen, die als Liebe getan (und nicht bloß behauptet) werden muss, in ihrer eigenen Rhetorik denkbar lieblos sind, ist bitter und wird die Realität der Liebe kaum mehren.
- Und sollten gar die Vermutungen über das Verdrängen von Frauen zutreffen, dann wäre auch die Gender-Katholizität der Kirche ein Opfer des Konflikts.

Gerade aber wegen dieses bedrückend negativen Befundes sind die johanneischen Texte eine besonders gute Schule dafür, wie Kirchenkonflikte *nicht* ausgetragen werden sollten, auch heute nicht.

O1 Gemeint sind die beiden Briefe an Timotheus und der Titusbrief.
O2 Vgl. dazu U. Wagener, Die Pastoralbriefe. Gezähmter Paulus – domestizierte Frauen, in: L.
Schottroff/M.-Th. Wacker (Hrsg.),
Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 661–675.
O3 Genaueres dazu bei: S. Bieberstein, "Töchter Gottes in Christus Je-

sus" (Gal 3,26)? Überlegungen zum neutestamentlichen Befund, in: J. Kügler/L. Bormann (Hrsg.), Töchter (Gottes). Studien zum Verhältnis von Kultur, Religion und Geschlecht (Bayreuther Forum Transit Bd. 8), Berlin 2008, 83–100; und: J. Kügler, Gal 3,26–28 und die vielen Geschlechter der Glaubenden. Impuls für eine christliche Geschlechtsrol-

lenpastoral jenseits von "Sex and Gender", in: M. E. Aigner/J. Pock (Hrsg.), Geschlecht quer gedacht. Widerstandspotenziale und Gestaltungsmöglichkeiten in kirchlicher Praxis (Werkstatt Theologie Bd. 13), Münster 2009, 53–70.

## Alois Krist

# Aufs Ganze gehen – auch durch Konflikte hindurch

# Umgang mit Konflikten in der Kirche

Im Kontext der Auseinandersetzungen mit dem Doketismus schärft Ignatius von Antiochien den Ortsbischof und die von ihm geleitete Eucharistiefeier als Bollwerk gegen jegliche Spaltung ein. Die Kirche ist deshalb und insofern "kath'holon", als sie die Repräsentation und Mitteilung der in der Eucharistie gefeierten Fülle und Vollkommenheit Jesu Christi ist. Katholisch heißt demgemäß: Die allumfassende, alle Fülle besitzende Kirche.¹ Inwiefern trägt und prägt ein solches Verständnis von Katholizität auch den gegenwärtigen Umgang mit Konflikten in der Kirche?

## Konstruktives Streiten: Petrus und Paulus auf dem Apostelkonzil

Das am 25. Januar liturgisch begangene Fest "Bekehrung des Apostels Paulus" steht in einem Bedingungs- und Ergänzungsverhältnis zum "Hochfest der Apostel

Petrus und Paulus" vom 29. Juni. In seiner Begegnung mit dem auferstandenen Herrn erfährt Paulus, wie das Licht des wirkmächtigen Gnadenhandelns Gottes sich in seine unheilen Tiefenschichten des Hasses und Fanatismus hinein inkarniert und dort verwandlungsmächtig als Wirkung dieser Gnade ankommt. Diese bedingungslose Feindesliebe Gottes und unbedingte Annahme des Unannehmbaren erlebt Paulus als neue Schöpfung seiner gesamten Existenz. Die Erschließungssituation von Damaskus (vgl. Apg 9,1–22) lässt Paulus die allumfassende Gnadenfülle Gottes erfahren. Das schöpferische Zutrauen eines Gottes, der Holismus, welcher mit einem Fanatisierten noch lange nicht fertig ist, verwandelt Paulus derart, dass er über seinen begrenzten Horizont hinauszuwachsen vermag.

In seiner konfliktuösen Begegnung mit Petrus bringt Paulus diese innere Horizonterweiterung mit und zeichnet essentiell dafür verantwortlich, dass das Evangelium Jesu Christi in den Holismus eines universalen Hori-

### (alois.krist@drs.de), geb. 1964 in Schwäbisch Hall, Pfarrer. Anschrift: Münzgasse 10, D-72070 Tübingen. Veröffentlichung u.a.: Spannung statt Spaltung. Dimensionen eines förderlichen Umgangs mit Aggression in der Kirche (Tübinger Perspektiven zur Pasto-

raltheologie und Reli-

gionspädagogik

Bd. 37), Berlin 2010.

Dr. theol. Alois Krist

zonts gestellt wird. Weil für Paulus alles am Christus-Glauben als dem bedingungslosen Geschenk Gottes hängt, sind nach seinem Dafürhalten auch die hinzukommenden Heiden bedingungslos anzunehmen. Die an der eigenen Existenz erfahrene, bedingungslose Christusbindung findet ihre Entsprechung und ihren Ausdruck in der Horizontalität einer praktischen Ekklesiologie, so dass die bedingungslose Bindung zwischen Sünder und Mit-Sünder (vgl. Röm 1; alle Menschen haben gesündigt) dieselbe Tiefendimension aufweist wie die vertikale Christusbeziehung.<sup>2</sup> Deshalb betont Paulus in Röm 12,5: "Wir, die vielen, [sind] ein Leib in Christus". Die allumfassende Fülle der bedingungslosen Gnade Gottes schenkt eine unermessliche, zwischenmenschliche Tiefenbindung, so dass der binnenkirchliche Konflikt, ob die aus der heidnischen Welt zur Heilsgemeinde Jesu hinzutretenden Konvertiten zuerst beschnitten werden müssen, als solcher gesehen, bejaht und durch eine offene Auseinandersetzung gelöst werden kann. Auf dem Apostelkonzil geben sich die Kontrahenten den Handschlag der Gemeinschaft (vgl. Gal 2,9), das heißt, sie vergewissern sich dieser bedingungslosen Tiefenbindung und sichern sich die volle Gemeinschaft gegenseitiger Anerkennung und Hilfe inmitten des Martyria-Dissenses zu: Weder wird von den Heiden verlangt, die Vorleistung der Übernahme von Gesetzesbestimmungen zu erbringen, noch müssen die Judenchristen durch das Abschütteln des Gesetztes eine Vorleistung bringen. Der spezifische Charakter der beiden aufgeteilten ethnographischen Verkündigungsräume bleibt bestehen. Die unbedingte Gnade Christi nimmt beide bedingungslos an und ermöglicht zugleich die Differenz; durch das Band der Gemeinschaft und der Verbindung im Dissens ist die Gefahr der Aufspaltung gebannt. Weil sie seine Wahrheit anerkannten, konnten die Jerusalemer den Partner auch seinen eigenen Weg gehen lassen.3

Somit ist es für Paulus empörend, dass Petrus kurze Zeit später die Mahlgemeinschaft mit den Heidenchristen verweigert. In Gal 2,11 berichtet Paulus: "Als Kephas aber nach Antiochia gekommen war, bin ich ihm offenentgegengetreten, weil er sich ins Unrecht gesetzt hatte". Sein Vorwurf an Petrus: "Wie kannst du (...) die Heiden zwingen, wie Juden zu leben?" (Gal 2,14). Die Verbindung ist so stark, dass die Auseinandersetzung des Konfliktes gewagt werden kann und beide in einer spannungsvollen Einheit in Differenz zusammen gehalten werden. Alfred Suhl spricht von einem Vorbild, das bis heute Gültigkeit hat. Wenn die Statuen von Petrus und Paulus vor der römischen Basilika San Paolo fuori le Mura einander gegenüber und doch zusammen stehen, erfährt der Inhalt des Hochfestes der Apostel Petrus und Paulus vom 29. Juni eine bleibende Gestalt, welche zu je neuem Handeln herausfordert: Die Kirche feiert "hoch und heilig", dass unter Anwendung des oben aufgewiesenen gnadentheologischen Niveaus in analogen Situationen jeder Konflikt förderlich bearbeitet werden kann und folglich jede Kirchenspaltung und feindselige Entzweiung einen Skandal darstellt.

Konflikte werden in der Kirche nicht zuletzt deshalb oft wenig hilfreich angegangen, weil die Erkenntnisse und Einsichten der psychologischen Anthropologie nicht rezipiert werden. Um einer förderlichen Konfliktkultur willen gilt es, die psychologischen Einsichten zu würdigen und mit dem gnadentheologischen Potential der alle Fülle besitzenden Kirche kritisch ins Gespräch zu bringen.

### Gnadentheologie und Psychologie als Dialogpartner

Die Missbrauchsdebatte brachte ans Licht, dass ein implizit vorhandenes Verständnis von Heiligkeit der Kirche im Sinne einer makellosen Institution die Bereitschaft und Fähigkeit, sich mit der eigenen Gefährlichkeit auseinander zu setzen und die korrespondierenden Konflikte einzugehen, minimiert. Die systemische Therapie betont, dass die systemimmanent wirksamen, handlungsanleitenden Grundannahmen die Beteiligten in starre Entweder-Oder-Schemata zu zwängen vermögen. 4 Was in der Basisannahme nicht vorkommt, muss abgespalten werden. Umgekehrt generieren neue, befreiende Grundannahmen ein neues Verhalten. Ein Umgang mit Konflikten "kath'holon" bringt den aufs Ganze gehenden Gott zur Geltung, der, wie bei Paulus, vor der binnenkirchlichen Gefährlichkeit nicht Halt macht, sondern sie verwandelnd annimmt. Laut der dogmatischen Konstitution über die Kirche "Lumen Gentium" (Nr. 8) kennt die Kirche ihre eigene Gefährlichkeit und Anfälligkeit für Destruktivität, ist sie doch "zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig", als Kirche gerecht und sündig.5 Heilige Kirche hieße sodann nicht, öffentlich makellos und gut da zu stehen, sondern das Unheilige unbefangen wahrzunehmen - im Vertrauen auf die über alle Sünde hinausgehende Fülle Christi. Diese Horizonterweiterung aufgrund der allumfassenden Gnaden-Fülle der Kirche stellt eine schöpferisch neue handlungsanleitende Basisannahme dar: Indem der Sünder laut Paulus im Rechtstitel der Rechtfertigung seine Daseinsberechtigung neu zugesprochen bekommt, kann er mit der eigenen Gefährlichkeit anders umgehen, ohne die Selbstachtung verlieren zu müssen. Im Licht der Gnade kann die Destruktivität im Binnenbereich bewusst wahr- und angenommen werden. Durch die Art des transparenten Umgangs mit dem Zerstörerischen in einem offenen Konflikt strahlt die Kirche auf die gesellschaftliche Öffentlichkeit Authentizität und Glaubwürdigkeit aus und wird als wirksames Sakrament des Heils wahrgenommen. Ihr kritisches Potential bezüglich der Öffentlichkeit besteht zudem in ihrem Versöhnungs-Reichtum, zumal eigenes Unvermögen eingestanden werden kann, wenn ein Raum der Versöhnung vorgängig bedingungslose Akzeptanz zusichert.6

## Plädoyer für Ambivalenztoleranz und Aggressionskommunikation

Für den kirchlichen Umgang mit Konflikten ist es entlastend, darum zu wissen, dass auch im Einflussbereich des Liebesgebots kein ambivalenzfreier Raum entsteht. Nach Sigmund Freuds Dafürhalten bildet Ambivalenz ein Grundmuster der Seele, welches sich vornehmlich in nahen Beziehungen einstellt. Bezüglich ein und derselben Person können zwei einander widersprechende Impulse und Gefühle nebeneinander und gleichzeitig bestehen: Hass und Liebe, Abneigung und Zuneigung. Im Gegensatz zur regressiven Infantilität, welcher die Tendenz eignet, Ambivalenzen unbedingt auflösen zu müssen, gehört nach psychoanalytischem Verständnis zum reifen Erwachsenen die Fähigkeit zur Ambivalenztoleranz, d.h. das Vermögen, widersprüchliche Gefühle gleichzeitig aushalten zu

können und darum zu wissen, dass die Beziehung bestehen bleibt. Die göttlich ermöglichte Ambivalenztoleranz schenkt eine unbedingte Bindung, welche es ermöglicht, die Ambivalenz und die aversiven Gefühle gegenüber nächsten Bezugspersonen anzunehmen und auszuhalten.

Für die Generierung einer förderlichen Konfliktkultur ist es unerlässlich, sich selbst als Konfliktbeteiligten zu sehen und selber an der Konfliktlösung mitzuwirken. Die Schattentheorie der Analytischen Psychologie von Verena Kast geht davon aus, dass unangenehme Empfindungen bei sich selbst in den sog. Schatten abgeschoben werden, welcher auf Mitmenschen projiziert wird. Man bekämpft dann bei anderen, was eigentlich zur eigenen Persönlichkeit gehört. Bezüglich Konfliktbearbeitung rät Kast, den verpönten Schatten eigener Destruktivität bei sich selbst anzunehmen und in die eigene Verantwortung zu nehmen. Weil der Projizierende als solcher im Licht der Rechtfertigungsgnade bedingungslos angenommen ist, vermag er den inneren Konflikt mit den korrespondierenden Spannungen am Ort des Entstehens zu bearbeiten, den "Balken im eigenen Auge" (vgl. Mt 7,3) zu sehen, bei sich bewusst in die Verantwortung zu nehmen und auf die Spaltung in Schwarz-Weiß-Schemata zu verzichten.

In Gal 2,11 kann die Fülle Christi allein durch die offene Auseinandersetzung zwischen Paulus und Petrus hindurch allumfassend ankommen. Die Auseinandersetzung des Konfliktes kann nur gewagt werden, wenn die Verbindung stark ist. Umgekehrt wird die vorgängige Tiefenbindung nur durch den eingegangenen Konflikt hindurch geschichtlich erfahrbar. Menschen in der Kirche tun sich auch deshalb schwer mit Konflikten, weil sie sich mit der dabei zum Ausdruck kommenden Aggression schwer tun. Aggression gehört laut Psychologie unausweichlich zur Grundausstattung des Menschen.9 Die Psychologie weist auf, dass Aggression ambivalent ist: Es gibt die zu minimierende Destruktivität und die konstruktive Aggression im wörtlichen Sinne des "aggredi": Auf einen Konfliktpartner zugehen, um mit ihm in der Erfahrung der Reibung in Kontakt zu treten, so dass etwas vorwärts geht und Entwicklung möglich ist. Der Kommunikationspsychologie Friedemann Schulz von Thuns ist es darum zu tun, durch eine konstruktive Aggressionskommunikation hindurch diese Entwicklung zu ermöglichen. Schulz von Thun benennt in seinem Wertequadrat vier Spannungspole: Auf der oberen Linie findet sich die Spannung zwischen "Liebe" und "Kampf", auf der unteren deren jeweilige, sie entwertende Übertreibung: "Friedhöflichkeit" und "Feindseligkeit".10 Eine gute Dynamik entsteht, wenn der Wert "Liebe" in ausgehaltener Spannung zum positiven Gegen-Wert "Kampf" steht und es zur Oszillation zwischen beiden kommt. Das vielfach binnenkirchlich anzutreffende, von einem hochaffirmativen Communio-Ideal gespeiste Harmonieideal führt zu in hohem Maße Energie verschleudernden Konfliktvermeidungsstrategien und mit der Abspaltung der Aggression zur Spaltung der Communio in "Friedhöflichkeit" (also einer dem "Friedhof" gemäßen Höflichkeit) und "Feindseligkeit". Die Friedhöflichkeit verbannt die Aggression von der bewussten, kommunikativen Ebene und kehrt sie "unter den Teppich", wo sie auf eine uneindeutige, subtile Art ihr destruktives Wirkvermögen entfaltet und mitunter durch perfide Sticheleien das Gegenüber entwertet. Die konfliktfrei imponierende Friedfertigkeit ist kalt und

führt zu gegenseitiger Entfremdung. Man lässt es auslaufen und artikuliert den Bruch mit dem Andern, der keiner Auseinandersetzung für würdig erachtet wird. Das Gesprächsvakuum bietet Raum für Verdächtigungen und Mutmaßungen. Wie viel Lebensenergie wird im kirchlichen Miteinander bei diesen gegenseitigen Verdächtigungen verschleudert, statt sie in Konfliktlösungen zu investieren? Die katholische Fülle wird dadurch nicht ansichtig! Die Bedingungslosigkeit der allumfassenden Tiefenbindung ermöglichte indessen eine Vertiefung des Gesprächs. Um der Authentizität willen darf auch die Aggression und mit ihr das Trennende klar ausgesprochen werden, so dass durch den authentischen Konflikt hindurch die gnädig vorgegebene Tiefenbindung auch zwischenmenschlich als Vertiefung und emotionale Bereicherung der Bindung erfahren wird.

### Ausbildung einer Konfliktspiritualität

Die Kontrahenten auf dem Apostelkonzil erfahren sich an Gnaden so reich, dass sie eine spannungsvolle Einheit in Differenz zu leben vermögen. Ohne diese starke spirituelle Mitte spalten sich die einzelnen Spannungspole auf. Wachsen im gegenwärtigen kirchlichen Kontext Spaltung generierend die Ränder, weil der Gnadenreichtum nicht zugänglich ist, so dass die Verklärung alter, zur Befriedigung neureligiöser Bedürfnisse mit Symbolismen eingesetzter Formen, nur die tiefere Not im wahrsten Sinne des Wortes zu überspielen droht?<sup>11</sup> Der pauschale Vorwurf liturgischer Beliebigkeit übersieht das größere Problem des Fehlens der spirituellen Ressourcen, welche die Formen erst mit Leben füllen. 12 Die jeweilige Erschließung dieser Ressource bringt einen Grundkonsens hervor, welcher in Wort und Praxis eine je geschichtliche Ausdrucksform findet. "Wo kein Grundkonsens in der Kirche gegeben ist, da schwinden die Möglichkeiten der Menschen, sich mit dem Evangelium zu identifizieren"<sup>13</sup>. Peter Hünermann sieht diesen kirchlichen Grundkonsens gegenwärtig in Besorgnis erregendem Maße schwinden. Ohne dieses Wir-Gefühl in einem Kraftfeld aus der Mitte heraus kommt es zu Entfremdung und Spaltung mit der Tendenz, an einen Pol zu fliehen und das große Ganze, die Catholica, aus dem Blick zu verlieren. Diese Spaltungstendenzen mit den korrespondierenden unguten, weil unverbundenen Spannungen, ziehen sich bis in die Gemeinden hinein durch. Für Romano Guardini gibt es kein Leben ohne dieses Kraftfeld, welches in die Differenzierung entlässt. Leben besteht seines Erachtens aus dialektischen Spannungen und Auseinandersetzungen: Das Leben trägt die Gegensätze, die Gegensätze verwirklichen sich am Leben und sind die Weise, wie das Leben lebendig ist. 14 Für einen förderlichen Umgang mit Konflikten ist deshalb die Anrufung des Heiligen Pneumas und die Ausbildung einer Konfliktspiritualität konstitutiv, auf dass der Geist Jesu Christi dieses Leben generierende Wechselspiel ermögliche: durch permanente Auseinandersetzungen in die Differenzierung und von dort aus wieder in die Einheit. Eine aufs Ganze gehende, katholische Kirche sieht die Konfliktlösung nicht in der Auflösung der Gegensätze und Spannungen, sondern erachtet die vom Geist zusammengehaltenen, produktiven Spannungsverhältnisse als Ausdruck geistvollen Lebens.

86.

Der dieses vitale Wechselspiel tragende Geist ist derselbe, welcher Jesus am Kreuz bewog, sich mit den ganz Anderen (seinen Feinden) zu identifizieren. Wenn folglich die im Konflikt zugelassene Differenzierung dazu führt, den Anderen als Anderen anzuerkennen, erweist er sich als Einfallstor des ganz anderen Gottes. 15 Der dem gängigen theologischen Denken konträr gegenüberstehende Andere kann im Konflikt mit seiner fremden Botschaft zum Einfallstor für den ganz anderen Gott werden, der eigene Hermeneutiken irritiert und vielleicht gerade deshalb mehr geistvolles Leben ermöglicht.16 Karl Rahner macht geltend, dass durch die je neu gemachte individuelle Erfahrung in einer geschichtlichen Situation auch Neues ins theologische Denken einfließt und Neues an Gott aufgeht.<sup>17</sup> Durch gekonntes Streiten inmitten der vom Geist zusammen gehaltenen Spannungspole wird auch etwas Neues von dem Gott ansichtig, dessen Geist in der Kirche laut der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung "Dei Verbum" (Nr. 8) hinsichtlich der apostolischen Überlieferung einen Fortschritt ermöglicht. Durch gutes Streiten hindurch zeigt sich je neu etwas von Gottes Fülle; in einem gut ausgetragenen Konflikt kann sich Gott neu offenbaren, indem sich die Tiefendimension der bereits ergangenen Offenbarung erschließt - ein gut katholischer Gedanke.

- **01** Vgl. W. Beinert, Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Theologie der Gegenwart. Bd. 1: Katholizität in der Geschichte der Theologie, Essen 1964, 41.
- **02** Vgl. M. Theobald, Rechtfertigung und Ekklesiologie nach Paulus. Anmerkungen zur "Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre", in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 95 (1998), 103–117, hier 108. **03** Vgl. A. Suhl, Ein Konfliktmodell der Urkirche und seine Geschichte, in: Bibel und Kirche 45 (1990), 80–
- **04** Vgl. H. Stierlin, Haltsuche in Haltlosigkeit. Grundfragen der systemischen Therapie, Frankfurt/M. 1997.
- **05** Vgl. K. Rahner, Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: ders., Schrif-

- ten zur Theologie Bd. 6, Einsiedeln 1965, 321–347.
- **06** Vgl. M. Osten, Die Kunst Fehler zu machen. Plädoyer für eine fehlerfreundliche Irrtumsgesellschaft, Berlin 2006.
- **07** Vgl. S. Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Studienausgabe I, Frankfurt/M. 1971, 511f.
- **08** Vgl. V. Kast, Der Schatten in uns. Die subversive Lebenskraft, Zürich 1999.
- **09** Vgl. meinen diesbezüglichen Versuch: Spannung statt Spaltung. Dimensionen eines förderlichen Umgangs mit Aggression in der Kirche, Münster 2010.
- 10 Vgl. F. Schulz von Thun, Miteinander reden. Stile, Werte und Persönlichkeitsentwicklung. Differentielle Psychologie der
- Kommunikation, Reinbek bei Hamburg 1989.

- 11 Vgl. M. Mosebach, Häresie der Formlosigkeit. Die Römische Liturgie und ihr Feind, München 2002. 12 Vgl. A. Schönefeld, Mystisches Glaubensbewusstsein, in: Geist und Leben 85 (2012), 1–15, hier 3.
- 13 P. Hünermann, Dis-soziation der Kirche? Schwindende Möglichkeiten der Identifikation mit dem Evangelium, in: Theologische Quartalschrift 190 (2010), 291–303, hier 295. 14 Vgl. R. Guardini, Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten, Mainz 31985,
- 1931. E. Levinas, Wenn Gott ins Denken fällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg 1985, 13-21.
- **16** Vgl. O. Fuchs (Hrsg.), Die Fremden, Düsseldorf 1988.
- 17 Vgl. K. Rahner, Zur Frage der Dogmenentwicklung, in: ders., Schriften zur Theologie Bd. 1, Einsiedeln 1954, 49-90, hier 71f.

# Ulrich Engel

## Streit um Kirche und Welt

## Plädoyer für eine dialektische Relativitätstheorie des Katholischen

"Selbst die ultrakonservativen Katholiken heute sind (…) Ausgeburten der Postmoderne. Sie sind ein Farbtupfer auf der bunten Beliebigkeitspalette – ein markanter vielleicht, aber bloß einer unter vielen "1" Flmar Salmann

In und an den Rändern der katholischen Kirche tobt ein Kampf um die Wahrheitsfrage – vor allem im deutschsprachigen Raum. Die Austragungsorte dieser Auseinandersetzung sind mannigfaltig: konventionelle Gemeinderäte und nationale Bischofkonferenzen, theologische Fakultäten und klösterliche Gemeinschaften, säkulare Feuilletonseiten und milieugebundene Leserbriefspalten, meinungs-

starke Internetblogs und hierarchieaffine Radiostationen. Vor allem die medial gut aufgestellten "Dunkelkatholiken"² (Klaus Mertes) halten in diesem Streit mit ihren Ansichten nicht hinter dem Berg. In den einschlägigen Debatten, aber auch in Form von persönlichen Angriffen, Verdächtigungen und Denunziationen (oftmals jenseits des guten Geschmacks oder gar unter der Gürtellinie) geht es um die Deutungshoheit über das, was als Proprium des Katholischen Geltung beanspruchen kann und darf. Verhandelt wird nicht weniger als die Frage nach der katholischen Identität. Während die eine Seite doktrinäre, liturgische und moralische Eindeutigkeiten (inklusive ihrer disziplinären Durchsetzung) einfordert, plädiert die andere für theologische Pluralität und pastorale Toleranz.

## Relativismus (weltskeptisch)

Will man dieses Phänomen in seiner ganzen ekklesiologischen Tragweite erfassen, bedarf es einer vertieften systematisch-theologischen Refle-

Dr. theol. habil. Ulrich Engel OP (engel@ institut-chenu.info), geb. 1961 in Düsseldorf, Direktor des Institut M.-Dominique Chenu. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u.a.: (zus. mit Th. Eggensperger/A.F. Méndez Montoya) (Hrsg.), Edward Schillebeeckx. Impulse für Theologien im 21. Jahrhundert/Impetus Towards Theologies in the 21st Century, Ostfildern 2012.

xion.<sup>3</sup> Zu analysieren sind die unterschiedlichen Bestimmungen des Verhältnisses zwischen Kirche und Welt, die im Hintergrund der aktuellen Auseinandersetzungen um das katholische Proprium stehen. In paradigmatischer Absicht seien hier zwei einander konträre Ansätze skizziert.

Die erste Position kann am Beispiel von Joseph Ratzinger verdeutlicht werden. Als Dekan des Kardinalskollegiums predigte er am 18. Mai 2005 in der Basilika Sankt Peter zu Rom anlässlich der Eröffnung des Konklaves, das ihn selbst einen Tag später zum Nachfolger von Papst Johannes Paul II. auf dem Stuhl Petri wählen sollte. Kritisch setzte sich Ratzinger mit einer s.E. um sich greifenden "Diktatur des Relativismus" auseinander: "Wie viele Glaubensmeinungen haben wir in diesen letzten Jahrzehnten kennen gelernt, wie viele ideologische Strömungen, wie viele Denkweisen ... Das kleine Boot des Denkens vieler Christen ist nicht selten von diesen Wogen zum Schwanken gebracht, von einem Extrem ins andere geworfen worden; vom Marxismus zum Liberalismus bis hin zum Libertinismus; vom Kollektivismus zum radikalen Individualismus: vom Atheismus zu einem vagen religiösen Mystizismus; vom Agnostizismus zum Synkretismus, und so weiter. Jeden Tag entstehen neue Sekten, und dabei tritt ein, was der hl. Paulus über den Betrug unter den Menschen und über die irreführende Verschlagenheit gesagt hat (vgl. Eph 4,14). Einen klaren Glauben nach dem Credo der Kirche zu haben, wird oft als Fundamentalismus abgestempelt, wohingegen der Relativismus, das sich ,vom Windstoß irgendeiner Lehrmeinung Hin-und-hertreiben-lassen', als die heutzutage einzige zeitgemäße Haltung erscheint. Es entsteht eine Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten läßt."4

Die Reihe der Ideologien und Weltanschauungen, die Ratzinger in seiner Ansprache aufführte – Marxismus, Liberalismus, Libertinismus, Kollektivismus, Individualismus, Atheismus, Mystizismus, Agnostizismus und Synkretismus –, erinnertan lehrmäßige Frontstellungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts gegenüber allem und jedem jenseits der kirchlichen Tradition. Jahrhunderts gegenüber allem und jedem jenseits der kirchlichen Tradition. Michael Relativismus – diese Formel klingt (...) nach Pius IX. und Pius X., nach "Pascendi dominici gregis" und Modernismuseid, nach Rückzug und Integralismus (...). In der Enzyklika "Pascendi dominicis gregis" hatte sich Papst Pius X. im Jahr 1907 entschieden gegen die "theologischen Irrtümer" seiner Zeit gewendet. Dabei griff er unter anderem auf den Syllabus Errorum von Pius IX. zurück."

## Entweltlichung (verwirrend)

Die tief sitzende Skepsis gegenüber der zeitgenössischen Welt und ihrer plural ausdifferenzierten Gestalt, die sowohl in den vorkonziliaren Verlautbarungen als auch in der Predigt des Kardinaldekans 40 Jahre nach Ende des II. Vaticanums zum Ausdruck kommt, findet ihre Fortschreibung in der Freiburger Konzerthausrede Papst Benedikts XVI. vom 25. September 2011. Seine dort vorgetragene Forderung nach einer "Entweltlichung" der Kirche hat hohe Wellen geschlagen. Letztlich aber folgt diese These der schon vor Beginn seines Pontifikats aufweisbaren welts-

keptischen Linie. Gegen jedwede eindimensionale Anpassung der Kirche an die (Post-)Moderne und alle damit einhergehenden, immer auch problematischen pastoralstrategischen Modernisierungskonzepte sprach sich Benedikt zum Ende seiner Deutschlandreise dezidiert dafür aus, "die Weltlichkeit der Kirche beherzt abzulegen"8 – und verwirrte damit Freund und Feind gleichermaßen! "Welcher Teufel", fragt Tiemo Rainer Peters zu Recht, "mag den Papst (...) geritten haben, wenn er die Lösung solcher Probleme in der "Entweltlichung" der Kirche und des Glaubens sieht?"9 Die von Benedikt XVI. in Freiburg vorgetragene Verhältnisbestimmung der Kirche zur Welt gerät schnell in den Verdacht, dass es der Kirche nicht primär um das Heil der Welt, sondern letztlich bloß um ihre Selbsterhaltung gehe. Genau eine solche selbstreferentielle ekklesiale Grundhaltung hat schon Dietrich Bonhoeffer 1944 theologisch scharf als Bankrotterklärung einer Kirche denunziert, die unfähig sei, "Träger des versöhnenden und erlösenden Wortes für die Menschen und für die Welt zu sein."10

Will man also den Verdacht der kirchlichen Selbstgenügsamkeit – Bonhoeffer spricht vom "Selbstzweck"<sup>11</sup> – entkräften, bedarf es eines architektonisch anders konstruierten Kirche-Welt-Verhältnisses. "Für eine zeitgenössische Theologie (...), die durch Aufklärung und 'Mündigkeit' bewusst hindurchgegangen ist, kann die Lösung nur in einer noch tieferen und radikaleren Weltlichkeit bestehen, nicht in einem wie auch immer gearteten Rückzug aus der Welt."<sup>12</sup>

### Relativismus (weltzugewandt)

Die zweite Position möchte ich – wiederum – am Beispiel Joseph Ratzinger darstellen. Clauß Peter Sajak hat in einem lesenswerten Aufsatz an einen erstmals 1992 veröffentlichten Text Ratzingers erinnert. Behandelt wird auch in diesem die Thematik des Relativismus – anders als bei der Predigt zum Konklave jedoch in dezidiert politischer Hinsicht "als Voraussetzung der Demokratie": "Der moderne Begriff von Demokratie scheint mit dem Relativismus unauflöslich verbunden zu sein; der Relativismus aber erscheint als die eigentliche Garantie der Freiheit, gerade auch ihrerwesentlichen Mitte-der Religions- und Gewissensfreiheit." Zwar zielt Ratzinger mit seinen Ausführungen auf "einen nichtrelativistischen Kern auch in der Demokratie", doch weiß er genauso gut um das "Dilemma", in das die Problematik führt.

Und auch hier ist die Wahrheitsfrage nicht weit. Ratzinger selbst schlägt in seinem Aufsatz den Bogen: "Die Achtung der Freiheit jedes Einzelnen scheint uns heute ganz wesentlich darin zu bestehen, dass die Wahrheitsfrage nicht vom Staat entschieden wird: Wahrheit, also auch die Wahrheit über das Gute, erscheint nicht als gemeinschaftlich erkennbar. Sie ist strittig."<sup>18</sup> Die Wahrheit ist strittig – und eben nicht eindeutig. Zumindest gilt dies für den Bereich des Weltlichen, konkreter: des Politischen. Zu diesem Sektor zählen laut Aussage des Textes ausdrücklich auch die Religions- und Gewissensfreiheit. Begründet liegt die hier als unhintergehbar behauptete Relativität der (politischen) Wahrheit in ihrer geschichtlichen Grundverfassung.

#### Kirche (nackt)

Doch nicht nur das. Ein nochmals älterer Artikel aus der Feder Joseph Ratzingers redet auch einem "Relativismus" (diese Begrifflichkeit ist meine Diktion) der theologischen Wahrheitsfrage das Wort. Gerade die im Christusereignis in die Welt hinein geoffenbarte Wahrheit Gottes fordert ihre geschichtliche Vermittlung in eben dieser Welt: "Wahrheit begegnet dem Menschen nie als nuda veritas, sondern sie hat immer Gestalt, und zwar geschichtlich bedingte Gestalt."19 Weil sich also die Wahrheit im kontingenten Ereignis der Menschwerdung Gottes im Fleisch offenbart hat (vgl. Joh 1,1–18), kann und muss sie auch durch die Wechselfälle der Geschichte hindurch immer wieder neu ausgesagt und getan werden. 20 Für die Ekklesiologie ist aus der Einsicht, dass die Wahrheit sich uns niemals nackt-eben als nuda veritas – zeigt, der Schluss zu ziehen, dass auch die aus dieser Wahrheit geborene und bis zu ihrer Vollendung in dieser Wahrheit lebende Kirche niemals als eine nackte – als nuda ecclesia – daherkommen kann. Eine .reine' Kirche ist aus diesem Grund unmöglich.<sup>21</sup> Eine solche Denkfigur wäre bloß eine retrospektive Projektion einer vorgeblich urkirchlichen Authentizität. Oder sie wäre antizipative Projektion einer erhofften eschatologischen Vollendung der Kirche im Reich Gottes. So oder so: Beide Denkbewegungen produzierten nichts anderes als (über die Geschichte nach hinten oder nach vorne hinausreichende) Wunschbilder. So wie die eine Wahrheit (im Singular!) nicht 'an sich' zugänglich ist, sondern immer nur in der Vielfalt geschichtlich vermittelter Wahrheiten (im Plural!)<sup>22</sup>, so können wir auch Kirche nicht in der ganzen Fülle ihrer Identität 'an sich' realisieren, sondern immer nur im Modus partieller Identifizierungen.

Für eine geschichtssensible und gesellschaftlich inkulturierte Ekklesiologie bedeutet dies (hier schließe ich mich Elmar Salmann an): "(...) eine Kirche kann nicht leben ohne Randständige und Teilidentifizierte. Die 'kleine Herde' und die 'Kirche der Reinen' zu fordern, ist darum ganz falsch und nach 2.000 Jahren christlicher Inkulturation schlicht ein Anachronismus. Es gibt nicht die Rückkehr in die Reinheit des Urchristentums, wie überhaupt die offene, plurale Gesellschaft keine 'Reinform' kennt."<sup>23</sup>

#### Dialektik (verborgen)

Liest man die Aussagen Joseph Ratzingers resp. Papst Benedikts XVI. wohlwollend, dann offenbaren seine Texte verborgene Ansätze dialektischen Denkens. Wenn er im das Pilatus-Zitat Joh 18,38b aufnehmenden IV. Kapitel seines Werte-Buches fragt: "Was ist dem Relativismus entzogen, warum und wie?"<sup>24</sup>, und gerade nicht zu dem eindeutigen Ergebnis kommt, dass alles dem Relativismus entzogen sei, dann erkennt Ratzinger damit zumindest eine relative Existenzberechtigung des Relativen an. Deutlicher zeigt sich diese Dialektik in der Freiburger Konzerthausrede, wo Benedikt XVI. die von ihm eingeforderte "wahre Entweltlichung"<sup>25</sup> kurzerhand und spitzfindig zur Verweltlichung umdefiniert. Denn Ent-

weltlichung, so der Papst gen Ende seiner Ansprache, "heißt natürlich nicht, sich aus der Welt zurückzuziehen, sondern das Gegenteil."<sup>26</sup>

In Konsequenz einer wie hier vorgeschlagenen Auslegung der Texte Ratzingers/ Benedikts als kryptogam dialektische Denkfigurationen müssten Kirche und Welt nicht mehr im Sinne eines auf Ausschließung beruhenden Gegensatzes gedeutet werden. Katholizität wäre aber auf jeden Fall auch mehr als ein banales et – et in einem bloß additiven Sinn, und insbesondere frei von jedweder fundamentalistischen Versuchung (die Angst vor allem Relativen hat) auf der einen und allen (selbst-)säkularistischen Verlockungen (welche die Kirche letztlich überflüssig machen würde) auf der anderen Seite. Nach Maßgabe des II. Vaticanums, dessen Auftakt sich in diesem Jahr zum 50. Mal jährt, kann das Kirche-Welt-Verhältnis nur als ein dialektisches verstanden werden. Denn dem Konzil – hier schließe ich mich Hans-Joachim Sander an - war es grundlegend "um die Bedeutung des Glaubens im Außen der Kirche"27 zu tun, und zwar weil nicht nur das ekklesiale Innen Ort des Glaubens ist, sondern ebenso der gesellschaftliche Kontext außerhalb der Kirche. Schon am Vorabend des Konzils hatte sich gezeigt, "dass eine gleichzeitige Verortung des Glaubens in den differenten Perspektiven des Intra und des Extra notwendig war"28. Wie zwischen den beiden Brennpunkten einer Ellipse spannt sich das konziliare Kirche-Welt-Verständnis auf. Erst in einer (zutiefst thomasischen<sup>29</sup>) conversio ad phantasmata – hier verstanden als Beziehung zu den Dingen, kurz: als Weltbezogenheit – und einer damit einhergehenden Zuwendung zu den Menschen in ihrer Freude und Hoffnung, Trauer und Angst (vgl. Gaudium et spes 1) "wird die Kirche ihrer selbst – und darin ihres Herrn – ansichtig. "30 Erst dort offenbart sich ihre katholische Identität.

- **01** E. Salmann (im Gespräch mit J. Frank), "Die Kunst des Weiterwurstelns", in: Kölner Stadtanzeiger v. 8.11.2011, hier zit. nach www.ksta. de/html/artikel/1320495973807. shtml [Aufruf: 1.3.2012].
- 02 K, Mertes (im Gespräch mit H. Stark und P. Wensierski), "Pöbelnde Dunkelkatholiken", in: Der Spiegel v. 25.7.2011 (Nr. 30), 42-44, hier 44: "Ich verdanke der Kirche den Glauben, die Gebete, die Liturgie, das Evangelium, Aus dem Evangelium stammen die Maßstäbe, nach denen ich zu leben versuche. Ich lasse mir das nicht nehmen von einer Clique von Leuten, die mich beschimpfen und meinen, damit der Kirche einen Gefallen zu tun. Die katholische Kirche ist viel mehr als nur ein Kreis von pöbelnden Dunkelkatholiken. (...) Sie begreifen jede Kritik als Illoyalität und desavouieren Leute, die Fragen haben, mit dunklen Verdächtigungen. Sie denken in Lager-
- kategorien. Meine Sorge ist, dass sie in der Hierarchie Gehör finden. Bitter ist vor allem, dass Rom Denunziationen annimmt. Diejenigen, die da agieren, erhalten Anonymitätsschutz. So können sie im Dunkeln agieren. Sie haben die Bedeutung, die ihnen von oben zugestanden wird."
- **03** Vgl. dazu insges. auch U. Engel, Theologia ancilla veritatis est. Im Volk Gottes unterwegs auf dem Weg in die Wahrheit, in: Wort und Antwort 48 (2007), 156-161.
- **04** J. Ratzinger, Predigt in der Heiligen Messe "Pro Eligendo Romano Pontifice", in: Der Anfang. Papst Benedikt XVI. Josef Ratzinger. Predigten und Ansprachen. April/Mai 2005 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Bd. 168), Bonn 2005, 12–16, hier 14.
- **05** Vgl. dazu U. Engel, El debate en torno a la "nueva teología". Una comprobación histórico-teológica en

- perspectiva dominicana, in: Ciencia Tomista 97 (2006), 125–140.
- **06** C. P. Sajak, Diktatur des Relativismus? Vom schulischen Umgang mit Differenzen, in: Stimmen der Zeit 131 (2006), 187–193, hier 187.
- **07** Papst Benedikt XVI., Ansprache an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft, in: Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg 22.–25. September 2011. Predigten, Ansprachen und Grußworte, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Bd. 189), Bonn 2011, 145–151, hier
- **08** Ebd.
- **09** T. R. Peters, Entweltlichung der Kirche ist Anpassung an die Welt. Zur Rede Papst Benedikts im Freiburger Konzerthaus am 25.9.2011, in: Sonntag 49/2011, 12–15, hier zit. nach einer etwas erweiterten Version:

www.dominikaner-hamburg.de/ pdf/2011\_peters\_entweltlichung. pdf [Aufruf: 1.3,2012].

10 D. Bonhoeffer, Gedanken zum Tauftag von Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge, in: ders., Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. v. Ch. Gremmels, E. Bethge u. R. Bethge in Zusammenarbeit mit I. Tödt (Dietrich Bonhoeffer Werke Bd. 8), Gütersloh 1998, 428–436, hier 435.

12 T. R. Peters, Entweltlichung der Kirche ist Anpassung an die Welt, a.a.O.

13 Vgl. C. P. Sajak, Diktatur des Relativismus?, a. a. O.

14 J. Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg/Br. 2005, 49.

15 A. a. O., 51.

16 A.a.O., 50.

17 A. a. O., 54: "Die Fraglichkeit einer streng relativistischen Position ist damit wohl deutlich geworden. Auf der anderen Seite ist uns die Problematik einer Position, die Wahrheit auch für die demokratische Praxis als grundlegend und erheblich ansieht, heute wohl allen bewusst; zu tief ist uns die Furcht vor Inquisition und vor der Vergewaltigung der Gewissen eingebrannt. Wie soll man diesem Dilemma entfliehen?"

19 Ders., Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie, in: Wort und Wahrheit 15 (1960), 179–188, hier 184.

20 Vgl. H.-G. Nissing, "Was ist Wahrheit?" Joseph Ratzingers Einsprüche gegen den Relativismus, in: ders. (Hrsg.), Was ist Wahrheit? Zur Kontroverse um die Diktatur des Relativismus, München 2011, 9-32, bes. 14, Anm. 21.

21 Vgl. dazu auch H.-J. Höhn, "Gleicht euch nicht an!" Die Identität der Kirche und ihre Distanz von der Welt, in: Herder Korrespondenz 66 (2012), 11–16; F.-X. Kaufmann, Entweltlichte Kirche?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 27.1.2012 (Nr. 23), 11; J. Erbacher (Hrsg.), Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes (Theologie kontrovers), Freiburg/Br. 2012.

22 Schon Thomas von Aquin hat erkannt, dass die eine Wahrheit sich uns entzieht. Zwar ist ihm zufolge Gott "summa et prima veritas" (STh I 15,5c) – Summe und höchste Wahrheit –, doch sagt Thomas auch: "Dies ist das Äußerste menschlichen Gotterkennens, zu wissen, dass wir Gott nicht wissen" (De Pot. 7,5 ad 14). Nun weiß Thomas neben der einen ersten Wahrheit aber auch um die "vielen Wahrheiten": "multae veritates" (STh I 16,6c; De ver. 1,4). Diese pluralen Wahrheiten begründen sich aus der erstgenannten

höchsten Wahrheit, Im Verstand des Menschen gibt es viele Wahrheiten, entsprechend den vielfältigen erkannten Dingen.

**23** E. Salmann (im Gespräch mit J. Frank), "Die Kunst des Weiterwurstelns", a. a. O.

**24** J. Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs, a. a. O., 51.

**25** Papst Benedikt XVI., Ansprache an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft, a. a. O., 151.

26 Ebd.

27 H.-J. Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes, in: P. Hünermann/B.J. Hilberath (Hrsg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 4: Apostolicam actuositatem, Dignitas humanae, Ad gentes, Presbyterorum ordinis, Gaudium et spes, Freiburg/Br. 2005, 581–886, hier 701.

**29** Vgl. STh I 84,7; 85,1 ad 3; 86,1.

30 Th. Eggensperger/U. Engel, Zwischen Innen und Außen. Dominikanische Konzilsbeiträge zum Kirche-Welt-Verhältnis – und ein Vermissen, in: dies. (Hrsg.), "Mutig in die Zukunft!" Dominikanische Beiträge zum Vaticanum II (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 10), Leipzig 2007, 7–36, hier 27.

## Aurelia Spendel

## Autorität – Macht – Gender

Die ehemalige niederländische Kartäuserin Miek Pot unterscheidet in ihren Reflexionen über ihre mystischen Erfahrungen während ihrer Ordenszeit und deren grundlegende Bedeutung für ihr weiteres Leben¹ zwischen machen (facere) und wirken (agere). Diese Unterscheidung ist ihr auf dem Hintergrund langjähriger Kontemplations- und Meditationserfahrungen wichtig geworden, da sie unterschiedliche Bezugspunkte des Tätigseins benennen kann: "Handelt es sich um facere, ist der Fokus ein materieller, geht es um agere, ist der Fokus transpersonal, er übersteigt das Ego."² Das Machen erzeugt ein vergängliches, auf den einzelnen und deshalb notwendigerweise egoistischen Menschen bezogenes Produkt, während dem Handeln ein bleibendes und für den Fortschritt der gesamten Menschheit bedeutsames Wachstum in Einheit entspricht. "Langfristig wirkt nur agere."³

Was Meik Pot für den individuellen und spirituellen Bereich des Menschen unterscheidet, unterscheidet die deutsch-amerikanische politische Theoretikerin Hannah Arendt (1906–1975) für die politisch-soziale Dimension des Menschseins ähn-

lich. In "Vita activa oder vom tätigen Leben"<sup>4</sup> entfaltet sie ihre Sicht von arbeiten, herstellen und handeln als den drei Weisen menschlichen Tätigseins. Nach Arendt kommt nur dem Handeln die Möglichkeit einer gemeinschaftlichen, menschenfreundlichen und gerechten Weltgestaltung zu. Arbeiten und Herstellen dienen dem unmittelbaren Überleben bzw. der Herstellung dauerhafter Produkte.

#### Macht - Autorität

Für die Verknüpfung dieser beiden Ansätze von menschlichem Tätigsein als der actio<sup>5</sup> mit der Frage nach Macht, Autorität und Gender soll noch einmal auf Hannah Arendts Denken Bezug genommen werden. In ihrer 1970 erschienen Studie "Macht und Gewalt" definiert sie Macht so: "Macht entspricht der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln (…), sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln. Über Macht verfügt niemals ein Einzelner; sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur solange existent, als die Gruppe zusammenhält." Im Unterschied zur Macht kommt Autorität nach Arendt

Dr. theol. Aurelia Spendel OP (aurelia. spendel@t-online.de), geb. 1951 in Mönchengladbach, tätig in den Bereichen Ordensentwicklung und Konventsbegleitung sowie in der Geistlichen Begleitung. Anschrift: Bei St. Ursula 5, D-86150 Augsburg. Veröffentlichung u.a.: Morgenandachten, Deutschlandfunk, 19.-24.3.2012, mp3-Mitschnitte unter: www.dradio.de/aod/ html/?station=1&broad cast=291382 [Aufruf: 4.4.2012].

entweder einer Person auf Grund ihrer persönlichen Eigenschaften oder aber einem Amt qua Amt zu, das diese allerdings nur solange genießt, wie es fraglos respektiert wird. "Ihr [der Autorität, d. V.] gefährlichster Gegner ist nicht Feindschaft sondern Verachtung, und was sie am sichersten unterminiert, ist das Lachen."

#### Gender und Religion

Die Überlegungen zu biologischem, sozialem und Identitätsgeschlecht unterscheiden zwischen sex als dem biologischen und gender als dem sozialen Geschlecht eines Menschen, das als Produkt einer soziokulturellen Konstruktion einen ausschließlich kausalen Zusammenhang mit dem biologischen Geschlecht als Mann oder Frau verneint.8 In der katholischen Kirche ist diese Differenzierung insofern von besonderer Bedeutung, da mit Frau- bzw. Mannsein wesentlich unterschiedliche Möglichkeiten der Partizipation an der Gestaltung von Kirche gegeben sind. Der Codex Iuris Canonici von 1983 legt in can. 1024 fest: "Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getaufter Mann." Frauen sind damit vom Weiheamt in allen seinen Stufen ausgeschlossen, haben somit auch keinen Zugang zur höchsten Autorität der Kirche, i.e. das Papstamt und das Bischofskollegium. Dieser auf Grund des Geschlechtes begründete Ausschluss von Frauen bewirkt eine gravierend eingeschränkte Gestaltungsmöglichkeit kirchlichen Lebens, vor allem mit Blick auf die Beteiligung an der hierarchischen Verfassung der Kirche, die Spendung einiger Sakramente und den Predigtdienst. Das hat zur Folge, dass Macht und Autorität in der Kirche für Frauen und für Männer unterschiedliche und ausschließende Zugänge haben. Eine volle Teilnahme an Macht- und Autoritätsstrukturen in der Kirche ist dabei allen Frauen nicht möglich.9 Dieser kategorische und prinzipielle Ausschluss von Frauen wird als unbiblisch, unjesuanisch, unhistorisch und damit als unhaltbar diskutiert.

Der US-amerikanische Religionssoziologe José Casanova beobachtet nicht nur in Bezug auf die katholische Kirche, sondern auch in Bezug auf den ähnlich patriarchal verfassten Islam, was es bedeutet und was geschieht, wenn die Genderfrage in einer so verfassten Glaubensgemeinschaft gestellt wird: "Die Verbreitung feministischer, religiöser Diskurse im Katholizismus und im Islam ist zweifelsohne der Vorbote radikaler Veränderungen in beiden Traditionen. Zugleich befindet sich die religiöse Geschlechterproblematik im Zentrum beider Traditionen. Das Lesen der heiligen Schriften mit weiblichen Augen, mit weiblicher Sensibilität ohne die Vermittlung, Interpretation und Kontrolle männlicher klerikaler Autoritäten, ist der erste hermeneutische Schritt, einfach und doch radikal, auf dem Weg zu weiblicher religiöser Subjektivität und Handlungsfähigkeit." Es ist also davon auszugehen, dass die Genderdiskussion in der katholischen Kirche keine Randfrage ist, sondern zentral das Selbstverständnis der Kirche, ihren jesuanischen Bezug und die entsprechende dogmatische und kirchenrechtliche Ausstattung sowie ihre pastorale Praxis anfragt.

#### Beispielhaft? Eintagsfliege? Engagement für den Diakonat der Frau

Am 18. November 2011 verabschiedete die Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (und Katholikinnen), ZdK, eine "Entschließung für ein partnerschaftliches Zusammenwirken von Frauen und Männern in der Kirche"<sup>11</sup>. Ziele sind innerkirchliche Verständigung und Veränderungen, die dem Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils und der unmittelbaren Nachkonzilszeit nach Dialog, Bedeutung der Laien, theologischer Reflexion und angemessener Praxis in der Ämtertheologie und -disziplin Rechnung tragen. Die Notwendigkeit dieser beiden Anliegen ist auf dem Hintergrund der derzeitigen kirchlichen Situation als einer fast schon konzilsvergessenen Phase offensichtlich, in der festzustellen und zu bedauern ist, dass die Öffnung des II. Vatikanum nicht weiter entwickelt wird und Dialogversuche trotz guten Willens und gewichtiger Bemühungen – wieder einmal – ins Leere zu laufen drohen. <sup>12</sup>

Der oben genannte Text des ZdK geht in seiner Argumentation zur Darstellung der innerkirchlichen Genderfrage aus von Gen 1,27, einer Textstelle, die die Gleichheit von Frau und Mann als Abbild Gottes in einem, ungeteilten und ununterschiedenen Menschsein postuliert, und ebenbürtig zugleich deren Unterschiedlichkeit als Mann "und" Frau sowie ihre unterschiedslose Zuordnung in dem gleichen "und" feststellt. Diese schöpfungstheologische Position wird neutestamentlich in Gal 3,28 bestätigt, erweitert und mit Blick auf die Bedeutungslosigkeit des Frauund Mannseins für an Christus Glaubende illustriert. Es ist also der Glaubensgemeinschaft der Christuszugehörigen nicht gestattet, das Geschlecht als ausschließendes oder diskriminierendes Moment zu benutzen. Das durch das Zweite Vatikanische Konzil wieder ins Bewusstsein gehobene gemeinsame Priestertum aller Getauften, das dem Dienstpriesterum vorausgeht, illustriert das insbesondere für den Dienst der Heiligung von Kirche und Welt.

Neben dem Postulat, kirchliche Führungspositionen stärker mit Frauen zu besetzen, ruft das ZdK dazu auf, "dem Netzwerk 'Diakonat der Frau' beizutreten."<sup>13</sup> Und weiter: "Den Tag der Diakonin, den Festtag der Hl. Katharina von Siena, am 29. April wird das ZdK öffentlichkeitswirksam begehen und lädt auch alle Mitglieder dazu ein." So wurde in diesem Jahr am Gedenktag der hl. Katharina von Siena auf die Einladung des ZdK hin der Tag der Diakonin in Ulm mit einem Gottesdienst, Diskussionen und Arbeitsgruppen begangen.

Die Idee, einen Tag der Diakonin auszurufen, um dem Anliegen des Diakonates der Frau einen festen, öffentlichen Platz zu geben, und dazu das "Patronat" der politischen Mystikerin Katharina von Siena zu wählen, war eine gemeinsame Idee der damaligen, ersten weiblichen Geistlichen Beirätin des Katholischen Deutschen Frauenbundes KDFB, Dr. Benedikta Hintersberger OP und der Autorin. Im Sinne von Miek Pots individuell-spirituellem und Hannah Arendts kommunitär-politischen Ansatz wurde damit ein Handeln von Frauen in der Kirche gesetzt, das kein Produkt kreierte, sondern aufgrund seiner ego-übersteigenden Gemeinsamkeit und gegenseitiger Ermächtigung machtvoll und autoritativ kirchenpolitische Veränderung bewirkte. Innerhalb von 15 Jahren ist der Tag also aus dem Nischenda-

sein eines ausschließlich verbandlichen Gedenkens herausgetreten und hat die deutschsprachige kirchlich-katholische Öffentlichkeit erreicht.

Voraus ging ein internationaler theologischer Fachkongress, 1997 veranstaltet von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart unter ihrem damaligen Direktor Gebhard Fürst, der Frauenkommission der Diözese Rottenburg-Stuttgart, dem KDFB sowie der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands, kfd. <sup>14</sup> Die Diözese Rottenburg-Stuttgart als solche und der Deutsche Caritasverband beteiligten sich an der Trägerschaft des Kongresses zwar nicht direkt, leisteten jedoch beide eine nicht unerhebliche finanzielle Unterstützung. In der Folge des Kongresses bildete sich auch das oben genannte Netzwerk "Diakonat der Frau". Mit der Initiative des ZdK wird klar, dass die schon in der Würzburger Synode erhobene Forderung nach der Zulassung von Frauen zum Diakonat is nicht aufgegeben ist, auch nicht totgeschwiegen werden kann und damit als Präzedenzfall des Verständnisses von Macht, (Amts-)Autorität und Genderfrage in der Kirche angesehen werden kann.

#### **Fortgang**

Der IV. Theologische Kongress für Dominikaner/-innen in Europa 2008 widmete sich der Frage der Religion im öffentlichen Raum. Für das Gespräch zwischen Glaube und Vernunft stellte er fest: "Eigentlich müsste das politische und kulturelle Europa in seiner 'Einverschiedenheit' (unidiversité) eine Übersetzungsgemeinschaft par excellence darstellen."16 So wie sich Glaube und Vernunft einer gegenseitigen neuen Wahrnehmung und Vermittlung in Europa bedürfen, so bedürfen auch Macht, Autorität und Genderdiskussion im Raum der Kirche einer neuen Wahrnehmung und Vermittlung. Vielleicht ließe sich mit Blick auf diese Fragestellung die Glaube-Vernunft-Aussage entsprechend so abwandeln: "Eigentlich müssten männliche und weibliche Erfahrungen von Geschlechterfrage und Geschlechtergerechtigkeit in ihrer 'Einverschiedenheit' (unidiversité) eine Übersetzungsgemeinschaft par excellence darstellen." Damit soll darauf hingewiesen werden, dass die soziologische, politische und philosophische Erarbeitung der Genderproblematik weltweit ein ausgezeichnetes Fundament und Reservoir darstellt für die Übersetzung der Genderfrage in kirchliche Belange hinein. Die Einverschiedenheit der Erfahrungen von Frauen und Männern beinhaltet per se ja keine Ausschlusserklärung an das jeweils andere Geschlecht und noch weniger eine Art Kriegserklärung. Im Gegenteil: Im Rückgriff auf das biblisch-jesuanische Erbe der Geschlechtergerechtigkeit und seine sowohl säkulare als auch kirchliche Umsetzung können bisherige dogmatische und rechtliche Überlegungen eine neue Kontur gewinnen. Macht, Autorität und Gender sind drei Eckpunkte einer quasi geometrischen theologischen Figur, die in abhängiger Autonomie und gleichwertiger Bezogenheit ein dem Maßstab der Zuwendung Jesu zu Frauen und Männern angemessenes Ganzes bilden.

#### Schwierig, aber nicht unmöglich

Die Schwierigkeit, Jahrhunderte alte Eckdaten zu überprüfen und ggf. zu revidieren, darf dabei auch unter psychologischer Rücksicht nicht übersehen oder als marginal eingestuft werden. 17 Um der Handlungsfähigkeit von Kirche willen ist es dringend erforderlich, in der Frage der Geschlechter weiter zu kommen. Um weiterzukommen, kann möglicherweise eine Parallele aus einem anderen Bereich als dem der theologischen und kirchenrechtlichen Reflexion hilfreich sein und einen kreativen, befreienden Denkanstoß geben: 1986 entsorgte eine Mitarbeiterin einer Reinigungsfirma bei ihren Putzarbeiten die in der Düsseldorfer Kunsthalle ausgestellte "Fettecke" Joseph Beuys. 18 Ähnliches geschah 2011 im Dortmunder Museum am Ostwall mit einem Kunstwerk Martin Kippenbergers, das als solches wohl nicht auf den ersten Blick zu erkennen war. Die Frage, die in diesem Zusammenhang für die beiden Arbeiten im Speziellen und moderne Kunst im Allgemeinen, will sagen mit Blick auf ihre Interpretation und ihre Relevanz für das Leben von Menschen gestellt wurde und die sich inzwischen zum geflügelten Wort entwickelt hat, kann vielleicht auch für die Genderdebatte in der katholischen Kirche nützlich, weil horizonterweiternd sein: "Ist das Kunst oder kann das weg?" So stellen wir am Ende unserer Überlegungen zum bisherigen Umgang mit Macht, Autorität und Gender in der Kirche unsere Schlussfrage analog¹9 so: "Ist das Glaubensgut oder kann das weg?"

- **01** M. Pot, In der Stille hörst du dich selbst. Meine 12 Jahre in einem Schweigekloster, Köln 2011.
- **02** A. a. O., 97.
- **03** Ebd.
- **04** H. Arendt, Vita activa oder vom tätigen Leben, Stuttgart 1960.
- **05** Actio wird bei Arendt als eher Gegen-bzw. Komplementärbegriff zur contemplatio verstanden, bei Pot gemeinsam mit contemplatio als Pol einer untrennbaren Einheit.
- **06** H. Arendt, Macht und Gewalt, München Zürich, 1970, 45.
- **07** Ebd., 47.
- **08** Die Kritik an diesen Differenzierungen blenden wir hier aus, da sie für das Thema unerheblich sind.
- **09** Eine entsprechende Eingrenzung gilt für Männer ggf. nicht auf Grund ihres Geschlechtes, sondern nur insofern und falls sie Laien sind.
- 10 J. Casanova, Europas Angst vor der Religion, Berlin 2009, 80. 11 http://www.zdk.de/veroeffentlichungen/erklaerungen/detail/ Fuer-ein-partnerschaftliches-Zusammenwirken-von-Frauen-und-

- Maennern-in-der-Kirche-198G/ [Aufruf: 4.4.2012]
- 12 Vgl. dazu A. Schavan (Hrsg.), Dialog statt Dialogverweigerung. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche, Kevelaer 1995.
- 13 Vgl. www.diakonat.de [Aufruf: 4.4.2012].
- 14 Vgl. P. Hünermann/A. Biesinger/M. Heimbach-Steins/A. Jensen (Hrsg.), Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?, Ostfildern 1997, 10.
- 15 Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik
  Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg/Br. 1976,
  616f.: "Die Synode bittet den Papst, die Frage des Diakonats der Frau entsprechend den heutigen theologischen Erkenntnissen zu prüfen und angesichts der gegenwärtigen pastoralen Situation womöglich Frauen zur Diakonatsweihe zuzulassen."
  16 Institut M.-Dominique Chenu Espaces Berlin, Jahresbericht
- 17 Vgl. dazu z. B. als populär-wissenschaftlichen Beitrag: R. Offergeld,

2008/2009, 8.

- Als Mann und Frau erschuf er sie.
  Der Vatikan und die feministische
  Theologie, 18. März 2012: http://
  www.br.de/radio/bayernz/service/
  manuskripte/manuskripte-katholische-welt134.html [Aufruf: 4.4.2012]
  Manuskript nur zur privaten Verwendung.
- 18 Zu diesem Vorfall vgl. Johannes Stüttgen u. a., Die Geschichte der Fettecke von Joseph Beuys in Raum 3, Staatliche Kunstakademie Düsseldorf, und der Prozess Johannes Stüttgen gegen das Land Nordrhein-Westfalen (Ausstellungskatalog), Düsseldorf 1989.
- 19 Zur Verdeutlichung des Vergleichspunktes: "Im Laufe der Zeit hat sich der Kunstbegriff zwar immer wieder gewandelt. Grundsätzlich gilt aber: Alles, was der Künstler dafür erklärt, ist Kunst. Ebenso wichtig ist, dass die Gesellschaft sie als Kunst annimmt. (...) Vieles ist aber auch einfach Geschmackssache." M. J. Wewerka (75), der 38 Jahre lang eine Galerie in Berlin leitete: http://www.bild.de/news/inland/kunst/skurrile-werke-20824704. bild.html [Aufruf: 4.4.2012].

## Jo Reichertz/Sylvia Marlene Wilz Wird die katholische Glaubenspraxis exotisch?

Frau Treptow ist neu im Haushalt der Familie Brücher. Sie kommt einmal pro Woche für vier Stunden, wischt die Böden, wienert die Fenster und bügelt die Wäsche. Frau Treptow ist den Brüchers empfohlen worden. Sie wohnt in einem anderen Viertel der Kleinstadt im Ruhrgebiet. Als sie zum ersten Mal bei Brüchers die Böden säubert, flüstert sie mehr als sie es sagt, dass sie Frau Brücher mit ihrem kleinen Sohn schon mehrfach in der Marienkirche gesehen habe. Damit ist ein Band gestiftet. Ein erstes.

#### Flüsternde Verständigung

Das Interessante an dieser Geschichte ist nicht, dass die Mitglieder einer katholischen Kirchengemeinde sich nicht mehr untereinander kennen, auch nicht, dass die Kirchengemeinde sich über mehrere Stadtteile erstreckt, auch nicht, dass Katholiken keine Zeichen mehr tragen, an denen sie sich sicher erkennen können (alles Sachverhalte, die sich mittlerweile, also in Deutschland 2012, von selbst verstehen) – nein, das Interessante an der Geschichte ist das Flüstern.

Flüstern ist der Versuch, Kommunikation zu verdecken, heimlich etwas mitzuteilen, jedoch nicht allen, sondern ausgewählten Menschen. Wer flüstert will nicht, dass andere das Geflüsterte hören – sei es, weil das Geflüsterte Unrecht ist, sei es, weil man das Geflüsterte verheimlichen will. Wer flüstert bekennt nicht, fühlt sich unwohl, gar bedroht, fühlt sich in der Minderheit.

Interessant an dem Flüstern ist zudem, dass es sich um ein habitualisiertes Flüstern handelte, denn es wäre in der Situation (man war ja unter sich) nicht notwendig gewesen. Entweder flüstert Frau Treptow immer oder sie flüstert immer bei diesem Thema. Dann wäre das Thema das Problem. Und wenn das der Fall gewesen ist, dann ist es interessant: Dann sagt dieses Flüstern auch etwas über das Katholisch-Sein in Deutschland aus, denn zumindest für Frau Treptow scheint die Offenbarung ihres Katholisch-Seins gegenüber anderen ein Problem zu sein. Dieser Spur wollen wir im Weiteren ein wenig nachgehen und fragen, ob und wie das öffentliche Sprechen über die alltägliche katholische Glaubenspraxis von Katholiken/-innen stattfindet. Da öffentliches Sprechen einerseits in den Medien

stattfindet, andererseits immer dort, wo Menschen sich im öffentlichen Raum begegnen, wollen wir beides, wenn auch nur ausschnitthaft, betrachten.

#### Die Medien der Religion

"Was wir über unsere Gesellschaft, ja über die Welt, in der wir leben, wissen, wissen wir durch die Medien." Dieser Satz von Niklas Luhmann besitzt eine gewisse Eleganz. Er ist fast schön. Er ist einfach und eingängig und ist dennoch falsch. Der Satz legt nämlich das Missverständnis nahe, als sei uns das, was wir wissen – und zwar alles –, von den Medien überbracht worden, er klingt danach, als könnten wir ohne Medien in der heutigen Zeit nichts mehr wissen.

Richtig ist dagegen, dass wir sehr viel mehr über die Gesellschaft, unsere Mitmen-

schen, unsere Sprache, unsere Kultur, kurz: über unsere Welt wissen als in Massenmedien gespeichert und verfügbar ist. Das meiste davon haben wir von unseren Mitmenschen mittels Kommunikation oder in unseren Begegnungen mit der Welt gelernt: Wir haben es gehört, gesehen, gerochen, gespürt, gefühlt und wir haben es erkannt – auch weil wir darüber mit anderen Menschen gesprochen haben.

Die Medien sind nicht die Quellen des Wissens, sondern erst einmal Lager und Transportmittel für besondere Formen des Wissens. Aber gewiss verändern die Medien die Menschen auch – nicht weil die Medien in der Lage wären, Menschen zu manipulieren oder deren Handeln zu determinieren, sondern weil sich Menschen in ihrem Handeln auch an den Medien und deren Inhalten *orientieren* – sich also deren Inhalte eigenständig und eigensinnig aneignen.

Die Medien sind immer von dieser Welt. Sie sind nie neutral zu den Werten, die sie weitergeben, sondern bevorzugen die Werte, die zu ihnen passen: Diesseitigkeit, Sichtbarkeit, Aufsehen, Besonderheit, Spektakel und Prominenz. Wer in den Medien auftauchen will, muss den Medien geben, was die Medien verlangen. Deshalb ist alles, was in den Medien dieser Welt auftaucht, durchdrungen von der Weltlichkeit der Medien.

Jede Religion hat sich der Medien der jeweiligen Zeit bedient – also auch die christliche. So predigte der Glaubensgründer noch unter freiem Himmel mithilfe seiner Stimme und der Ausdruckskraft seines Körpers. Bald setzte er seine Jünger als "Mensch-Medien" ein, welche die Botschaft in alle Himmelsrichtungen trugen. Später bedienten sich die christlichen Glaubensverkünder zudem der Schreib-Medien "Papyrusrolle", "Brief" und "Buch". Die Entwicklung des Sozialsystems "Kirche" hatte zur Folge, dass die katholische Kirche bereits vor Erfindung des Buchdrucks als erste (und lange Zeit als einzige) gesellschaftliche Institution über ein weitreichendes und effektives Medium für Massenkommunikation verfügte, also sehr schnell mit einer sehr großen Menge von Menschen zielgerichtet kommunizieren konnte.

Dr. phil. habil. Jo Reichertz, M.A. (jo. reichertz@uni-due.de), geb. 1949 in Trier, Prof. für Kommunikationswissenschaft an der Universität Duisburg-Essen. Anschrift: Universitätsstraße 12, D-45117 Essen, Veröffentlichung u.a.: Kommunikationsmacht. Was ist Kommunikation und was vermag sie? Und weshalb vermag sie das?, Wiesbaden 2010.

Dr. rer. soc. Sylvia Marlene Wilz, Dipl. Bibl., Dipl. Soz. (sylvia. wilz@fernuni-hagen. de), geb. 1964 in Hanau, Prof.in für Organisationssoziologie und qualitative Methoden an der Fern-Universität in Hagen. Anschrift: Universitätsstraße 1/11, D-58084 Hagen. Veröffentlichung u.a.: Entscheidungsprozesse in Organisationen. Eine Einführung, Wiesbaden 2010.

Das Aufkommen und die Verbreitung der neuen technischen Massenmedien haben die Bedeutung dieser alten personalen Multiplikatoren allerdings beachtlich geschwächt. Die in den neuen Medien (Fernsehen und Internet) veröffentlichten Bilder oder Worte finden zunehmend mehr Beachtung, da sie auch die erreichen, welche sich nicht (mehr) von der christlichen Botschaft angesprochen fühlen. Deshalb sind die Medien ein gutes Mittel der inneren und äußeren Mission: Sie erreichen Gläubige, Zweifelnde, Suchende und Nicht-Glaubende.

Mit der Allpräsenz der Massenmedien sieht sich jede Religion jedoch auch mit dem Umstand konfrontiert, dass Religion ein Gut ist, das auf einem offenen globalen Markt angeboten und gehandelt wird. Jede Religion, Glaubensgemeinschaft und auch Sekte kann, unabhängig davon, wie exotisch sie ist, mithilfe der Medien um die Aufmerksamkeit und Gunst derer werben, die religiös leben wollen. Mittlerweile ist buchstäblich der gesamte Globus zum Schauplatz dieses Wettkampfes aller Glaubenssysteme miteinander geworden: Jeder und jede kann mittels Medien (fast) alles über jede Religion erfahren. Manches Exotische wird so vertraut, und manches Vertraute wird so exotisch.

#### Religion in den Medien

Bei diesem "Kampf um Gläubige" spielen zumindest in den westlichen Ländern das Fernsehen und zunehmend auch das Internet führende Rollen. Deshalb macht es Sinn zu schauen, ob, wo und wie das Katholische im Fernsehen vertreten ist. Das Fernsehen war schon immer mehr als nur ein kommerzielles Schaufenster, in dem die Waren dieser Welt und die an sie gehefteten Glücks- und Heilsversprechungen ausgestellt wurden. Schon seit den Kindertagen dieses Mediums findet sich dort Religiöses und natürlich auch Christliches und Katholisches.

Damit ist gemeint, dass Geistliche von der Fernsehkanzel das "Wort zum Sonntag" sprechen, dass immer wieder festliche Messfeiern wie Pontifikalämter mit den darin eingelassenen Predigten live gesendet werden, dass der Papst zu jedem Osterfest (aber auch zu anderen Gelegenheiten) via TV seine Botschaft und seinen Segen der Weltöffentlichkeit zukommen lässt, dass christliche Fernseh-Magazine (allerdings meist nur frühmorgens oder spätnachts) die Botschaft Christi in zeitgemäßer Form übermitteln wollen, dass biblisches Geschehen mit den Mitteln Hollywoods inszeniert und ausgestrahlt wird (damit sind Filme gemeint wie Quo vadis, Die Zehn Gebote, Das Gewand, Ben Hur), oder dass uns die Darstellung (evangelischer wie katholischer) Würdenträger-/innen in einer Vielzahl von Serien (Um Himmels willen, Pfarrer Braun etc.) einen kurzen und manchmal auch kurzweiligen Einblick in den seelsorgerischen Alltag gewährt: So klären z. B. Priester, mit Lokalkolorit versehen, Verbrechen auf oder Ordensschwestern zeigen der lokalen Verwaltung, wie sich Gemeinschaft menschlicher gestalten lässt.

Katholizismus wird aber vom Fernsehen auch zum Thema gemacht – wenn auch nicht allzu oft oder gar prominent. Insbesondere in Nachrichtensendungen und Magazinen, die sich ansonsten der Beobachtung und Bewertung von Politik widmen, wird immer wieder einmal über katholische Events (Kirchentag, Papstbe-

such etc.), über schwindende Mitgliederzahlen, Kirchenschließungen und Priestermangel, den "nicht mehr zeitgemäßen" Zölibat, die Kirchensteuer, das "prekäre" Verhältnis von Staat und Kirche, auch über den Missbrauch von Jugendlichen durch katholische Amtsträger und den Umgang der Kirche damit und immer wieder über das nicht immer einfache Verhältnis von Papst, Kirche und Gläubigen berichtet. Fernsehsendungen oder gar Serien, in denen der Alltag der katholischen Glaubenspraxis gezeigt oder thematisiert wird, gibt es jedoch nicht. Gleiches gilt im Übrigen für Hollywoodproduktionen: Wenn Katholizismus dort ein Thema wird, dann dessen fast hoffnungsloses Veraltetsein. So zeigte, um nur ein Beispiel zu nennen, in dem Film "Sister Act" eine von Gangstern verfolgte Sängerin, wie man ein katholisches Nonnenkloster durch ein bisschen mehr weltlichen Rhythmus nicht nur attraktiver, sondern auch ökonomisch erfolgreicher macht.

Letzteres gilt auch für die Printmedien. War dort lange Zeit noch der Lokalteil der Tageszeitungen der Ort, an dem man sich über das Leben (auch) der katholischen Gemeinden informieren konnte, so hat sich dieser Ort wegen der ökonomisch begründeten Zusammenlegungen der Lokalredaktionen (oder deren outsourcing) fast gänzlich verflüchtigt. Auch hier könnte Bayern eine Ausnahme bilden.

Im Internet ist – gemäß dem Wort von Papst Paul VI., dass die (neuen) Medien "Geschenke Gottes" sind, welche die Kirche zur Verbreitung des Glauben nutzen soll – der Katholizismus an vielen Orten anzutreffen: So wird von einzelnen kirchlichen Amtsträgern gebloggt und getwittert, für Bistümer oder größere Gemeinden ist die eigene Homepage obligatorisch, kath.de informiert über das Neuste aus der katholischen Welt, bei kathTube, dem katholischen Medienportal, kann man glaubenstreue Videos, Fotos, Dokumente und Tondateien finden, liborius.de berichtet nicht nur über den katholischen Glauben, sondern stellt für die ganze Familie online ein Quiz zur Verfügung, bei dem man sein Wissen um den Glauben unter Beweis stellen kann. Hier kann man im Notfall den Publikumsjoker ziehen und damit sichtbar machen, dass der Katholizismus auch von dieser Welt und in der Welt der Medien ist. Aber auch hier ist der Alltag katholischer Glaubenpraxis meist ausgespart.

Kurz: Die alltägliche katholische Glaubenspraxis der Gläubigen kommt in den neuen technischen Medien wie Film und Fernsehen nicht (mehr) vor. Dies nicht, weil die Medien (oder besser: die Journalisten) dem Katholizismus schlecht gesonnen wären (das mag im Einzelfall so sein), sondern weil die Medien wegen ihrer eigenen Logik für den Alltag katholischer Glaubenspraxis weder Auge noch Ohr haben. Er ist nicht wirklich medientauglich.

#### Communio-Erlebnisse durch Medien

In der Öffentlichkeit erscheint das Katholische immer öfter auch als (von den Medien übertragenes) *Groß-Event* – auch als Ausdruck einer Marketingstrategie: Papstbesuche und Kirchentage bieten zehn- oder hunderttausenden von (meist jungen) Menschen aus aller Welt Anlass und Möglichkeit, sich zu treffen und sich hautnah

als (Glaubens-)Gemeinschaft zu erfahren. Solche Events haben nicht nur im Katholischen eine lange Tradition, sondern überall, da sie zum Grundsätzlichen sozialer Verfasstheit gehören.

Personale wie kollektive Identität bedürfen einer gemeinsamen Geschichte und eines kollektiven Gedächtnisses, gemeinsame und gemeinschaftliche Erfahrungen, Handlungen, Rituale, Symbole, Räume und Orte. Ganz wesentlich hierfür ist die wiederholte hautnahe, distanzlose, verschmelzende, existentielle Erfahrung einer grundlegenden Werte- und Normgemeinschaft – kurz: das wiederkehrende Erlebnis von Gemeinsamkeit – der *communio*. In christlichen Kirchen sorgt die wöchentlich wiederkehrende Eucharistiefeier für die *communio* der Gemeindemitglieder.

Solche Erlebnisse stellen sich ansonsten auch auf gelungenen Festen ein, bei Fußballspielen, Demonstrationen, Rockkonzerten und natürlich auch bei Kirchentagen und Eucharistiefeiern in Fußballstadien, also immer dann, wenn der eigene Freudentaumel, der die Teilnehmer eines Ereignisses ohne Rücksicht auf Rasse, Geschlecht, Alter und sozialen Stand ergreift, die Grenzen des Körpers überspringt, alle in gleicher Weise erfasst und sie umfassend zu einer Gemeinschaft verschmilzt, die sich zumindest in diesem Moment ihrer Werte, ihrer Grundlagen gewiss ist. Dieses Communio-Erlebnis versichert allen Beteiligten (durchaus auch wider besseres Wissen und wider alle Vernunft) ihrer wirklichen Fundamente und tut es ohne Wenn und Aber. Es schafft Gewissheit dort, wo ansonsten Zweifel und Nachdenken stehen – auch wenn man weiß, dass dieser Zustand nicht von Dauer sein wird. Communio-Erlebnisse braucht auch der Mensch der Postmoderne, gerade weil er sich seiner Werte nicht (mehr) sicher ist – weshalb Communio-Erlebnisse (oft als "Events" ausgeflaggt) auch auf dem Markt massenhaft angeboten und nachgefragt werden.

Sakrale Communio-Erlebnisse beziehen den Einzelnen auf eine die Gruppe transzendierende religiöse Kraft als Gegenüber. Sie verweisen den Einzelnen auf den Sinn seiner Existenz (und den der Gruppe), allerdings nicht vor den normativen Vorstellungen der Gruppe, sondern vor den Vorstellungen des jeweiligen 'heiligen Gegenübers'. Sakrale Communio-Erlebnisse haben deshalb, solange das Vorhandensein eines 'heiligen Gegenübers' zweifelsfrei unterstellt wird, eine enorme verbindliche und verbindende Kraft – auch wenn sie Gehorsam, Unterordnung und Duldsamkeit als verbindliche Werte propagieren.

Nicht-sakrale Communio-Erlebnisse (Events) wie Rockkonzerte, Demonstrationen oder Fußballspiele verweisen den Einzelnen ebenfalls auf den Sinn seiner Existenz, allerdings nur vor den normativen Vorstellungen der jeweiligen Gruppe. Die Gruppe feiert in dieser Form der Diesseitsreligion letztlich sich selbst und die Werte der gerade anwesenden Gruppe hier geht es eher um Entfaltung, Ekstase und gemeinsame Ungebundenheit in dieser Welt.

Da sakrale Communio-Erlebnisse sich in Ort (Stadien) und Inszenierung (Event) immer mehr nicht-sakralen Communio-Erlebnissen annähern, feiert auch bei Kirchentagen und Papstbesuchen die Gruppe eher sich selbst in der Welt, als dass sie auf ein heiliges Gegenüber verwiesen wird.

Solche Events und die damit einhergehenden Communio-Erlebnisse sind Praktiken der außeralltäglichen katholischen Glaubenspraxis. Über sie wird im privaten Umfeld gern und oft und immer wieder berichtet. In alltägliche Kommunikation bilden sie beliebte Ressourcen, von denen man gern Gebrauch macht. Zu erzählen, man habe am Kirchentag oder an der von Papst Benedikt XVI. geleiteten Messe im Olympiastadium in Berlin teilgenommen, bringt viele Zuhörer und viel Anerkennung.

Zu erzählen, man sei in St. Marien Karfreitag den Kreuzweg mitgegangen, bringt dagegen weder Anerkennung noch Zuhörer. Es würde allenfalls Verwunderung hervorrufen.

#### Exotisierung des Katholischen?

Zur basalen alltäglichen Glaubenspraxis von Katholiken/-innen gehören vor allem das (regelmäßige) Gebet und die (regelmäßige) Teilnahme an der Eucharistiefeier. Darüber hinaus gelten auch das Beten des Rosenkranzes, die Teilnahme an Exerzitien, das Mitgehen beim Kreuzweg, das Wallfahren zu Orten spiritueller Besonderheit oder die Teilnahme an Prozessionen zu Palmsonntag oder Fronleichnam als normale und alltägliche Praktiken der katholischen Glaubensausübung.

Allerdings eignen sich diese Praktiken nicht oder nur ganz schlecht als kommunikative Ressourcen in der alltäglichen Kommunikation – nicht weil man damit immer auch kommuniziert, dass man "Katholik" ist, sondern weil man damit kommuniziert, dass man ein gläubiger Katholik ist. Und das bedarf der Legitimation. Und die fällt vielen schwer – in einer Gruppe (z. B. im Restaurant oder auf einer Betriebsfeier) zu erzählen, man bete regelmäßig den Rosenkranz, löst in der Regel erheblich mehr Verwunderung und Legitimationszwang aus als die Erzählung, man würde regelmäßig meditieren, Yoga betreiben oder habe zwecks einer Ayurveda-Kur ein Wochenende in einem fernen Spa-Resort verbracht.

Auch wenn die katholische Kirche und hier vor allem einige Bistümer und Gemeinden sich seit einigen Jahren intensiv darum bemühen, ihre Praktiken der Besinnung und inneren Einkehr (Rosenkranz, Kreuzweg, Exerzitien) als auch innerweltliche Praktiken der allgemeinen Meditation anzubieten und damit dem Zeitgeist kompatibler zu machen, werden diese das ihnen anhaftende 'Nichtmehr-von-dieser-Welt-Seiende' nicht wirklich los. Denn wer den Rosenkranz betet, mag zwar auch meditieren und sich damit letztlich auch entspannen, aber die Gebete des Rosenkranzes bestehen nicht aus bedeutungslosen, vor sich hin gesprochenen Silben, die endlos wiederholt werden, sondern sie tragen eine bestimmte Bedeutung und sind Ausdruck des Glaubens an ein transzendentes Gegenüber. Den Rosenkranz zu beten ist in erster Linie ein Glaubensbekenntnis. Erst in zweiter Linie ist es eine Entspannungstechnik (für Katholiken).

Der Alltag menschlichen Zusammenlebens in modernen (nicht nur) westlichen Gesellschaften ist durch eine tiefgreifende und umfassende Mediatisierung gekennzeichnet: Mit "Mediatisierung" ist gemeint, dass das Leben und die Erfahrungen der Menschen zunehmend in und mit Bezug auf Medien stattfinden. Auch die

Religion und somit der Katholizismus haben sich in den letzten Jahrzehnten wesentlich mediatisiert. Gläubige wie die katholischen Institutionen nutzen bei ihrem Handeln die Medien. Und die Medien haben sich tief in das Handeln von Menschen und Institutionen eingeschrieben. Das Fernsehen, das Internet und die Events sind wesentliche Medien der innerkirchlichen Kommunikation und der Glaubensvermittlung. Und da die Medien nicht einfach alle Nachrichten überbringen, sondern nur das bringen, was sich ihrer Logik unterworfen hat, hat die Mediatisierung auch die Botschaft verändert – mediatisiert. Kommunikation und Glaubensvermittlung haben sich durch die Mediatisierung maßgeblich verändert

Diese Mediatisierung unterstützt und verstärkt die Tendenz zur schleichenden Exotisierung des Katholischen. Exotisierung meint, dass etwas, in diesem Falle einer Glaubenspraxis, eine grundsätzliche Andersartigkeit (medial) zugeschrieben wird, die auch nicht behoben werden kann – einfach weil das Exotische exotisch ist.

Diese schleichende Exotisierung des Katholischen¹ wird durch zwei sich gegenseitig verstärkende Prozesse vorangetrieben: (a) Das Katholische wird zunehmend zu einer Religion (unter vielen), die für die meisten Menschen in dieser Gesellschaft nur noch in den Medien stattfindet. So wird das Katholische, das sich nicht mehr in der Mitte der Lebenspraxis aller findet, zunehmend fremd. (b) Die allgemeine Glaubenspraxis der Katholiken ist auch aufgrund der sie fundierenden Werte und Normen (z. B. Gehorsam, Unterordnung etc.) vielen in dieser Gesellschaft so fremd geworden, das sie sich nicht mehr von selbst versteht, sondern legitimiert werden muss. Dies wird aber immer schwieriger – weshalb viele Katholiken lieber flüsternd als beredt in ihrer Welt Zeugnis ablegen.

Diesen Exotisierungsprozess kann man nicht durch ein Mehr an digitalen Medien aufhalten, sondern nur durch ein Mehr an Sichtbarkeit der Glaubenspraxis und durch ein Mehr an Kommunikation mit der Welt – auch über das, was nicht von dieser Welt ist. Gemeinsamkeit und Gemeinschaft entstehen in der Begegnung und der Kommunikation von Angesicht zu Angesicht. Medien können manchmal dabei helfen, ersetzen die Begegnung jedoch nicht. Etwas weniger in der Welt der Medien zu sein (also ein so verstandenes Mehr an "Entweltlichung" (Papst Benedikt XVI.), könnte ein Weg sein, etwas mehr in der Welt zu sein.

o1 Zweifellos lassen sich auch begrenzt gegenläufige Bestrebungen in der katholischen Kirche erkennen: So übernehmen, getrieben vom anwachsenden Priestermangel, immer mehr (weibliche) Laien Aufgaben, die traditionell Priestern und Diakonen vorbehalten waren – so z.B. die Kinderkatechese und die Vorbereitung auf die erste heilige Kommunion und die Firmung. Begrenzt ist diese gegenläufige Bestrebung deshalb, weil es (nur) die Ausweitung des Katholischen in das Leben der Katholiken (und nicht in die Welt) ist und weil es vor dem Hintergrund der Geschichte der katholischen Kirche etwas Exotisches ist, über das man eher flüstert als dass man es an die große Glocke hängt.

## François-Jacques-Hyacinthe Serry OP

(1658/59-1738)

Der französische Dominikanertheologe François-Jacques-Hyacinthe Serry, dessen Leben und
Wirken in das ausgehende 17. und beginnende
18. Jahrhundert fallen, hinterlässt in der Geschichte der Theologie gleichermaßen den Eindruck eines gemäßigten Vertreters des Gallikanismus – einem kirchenrechtlichen System des
Spätmittelalters, mit dem die katholische Kirche Frankreichs versuchte, relative Unabhängigkeit von Rom zu erlangen –, dessen Blütezeit
er miterlebte, wie auch jene eines unnachgiebigen Gegners: der Jesuiten.

#### **Biographische Daten**

Biographische Aussagen über sein Wirken zu treffen, fällt aufgrund der dürftigen Quellenlage recht schwer. Geboren wurde François-Jacques-Hyacinthe Serry vermutlich am 4. April 1658<sup>1</sup> im französischen Toulon als Sohn eines Marinearztes, der zunächst eine militärische Karriere für seinen Sohn vorsah. Mit etwa 15 Jahren - wahrscheinlich im Jahr 1673 - trat Serry in den Dominikanerorden in Marseille ein. dem sein Onkel, Thomas Serry, angehörte. Auf Weisung seiner Vorgesetzten begab sich Serry recht bald nach Paris, um dort seine Studien in Philosophie und Theologie fortzusetzen und abzuschließen (Baccalaureat 1684; Promotion 1688; Lizenziat 1690). Dort wurde der junge Dominikaner Schüler von Noël Alexandre, der in der Theologie vor allem aufgrund seines kirchengeschichtlichen Werkes von Bedeutung war. Der Eindruck, den dieser große Gelehrte auf den

jungen Franzosen hinterlassen hatte, dürfte wohl der Auslöser dafür gewesen sein, dass Antoine Cloche. Ordensmeister der Dominikaner (1686 bis 1720), Serry später für einen moderaten Anhänger der gallikanischen Bewegung erachtete. Mit 31 Jahren verließ der französische Theologe im Jahr 1690 Paris und begab sich nach Rom, wo er unter Kardinal Paluzzo Paluzzi Altieri degli Albertoni als Theologe und Konsultor der Indexkongregation fungierte. Serry kehrte 1696 nach Frankreich zurück. In das Jahr 1697 fällt seine Berufung als Professor der Theologie an die Universität Padua, deren berühmten Lehrstuhl er bis zu seinem Tod am 12. März 1738 innehatte. Die Wahl zum Theologen an die Casanata in Rom am 23. August 1700 hatte Serry abgelehnt.2

#### Verzeichnis der Schriften

Zu Serrys unbestrittenen Hauptwerken gehört die in Löwen im Jahr 1700 zunächst vierbändig erschienene Historia congregationum de auxiliis divinae gratiae, die der Dominikaner unter dem Pseudonym Augustin Le Blanc verfasst hatte. Die Veröffentlichung rief in der Folge vielfache Reaktionen insbesondere von jesuitischer Seite hervor, auf die Serry zunächst einzeln antwortete.3 Ihre Nachhaltigkeit und Hartnäckigkeit<sup>4</sup> jedoch führten letztendlich dazu, dass Serry sich veranlasst sah, im Jahr 1709 eine zweite, auf die endgültige Anzahl von fünf Bänden erweitete Ausgabe zu edieren. Ihr vollständiger Titel lautete nun Historia congregationum de auxiliis divinae gratiae sub summis pontificibus Clemente VIII et Paulo V in quatuor libros distributa et sub ascititio nomine Augustini Le Blanc Lovanii primum publicata: nunc autem magna rerum accessione aucta; insertisque passim pro re nata, adversus nuperos oppugnatores, vindicationibusque, asserta, defensa, illustrata. Cui praeterea accedit liber quintus, superiorum librorum Apologeticus, adversus Theodori Eleutherii eodem de argumento Pseudo-Historiam, Auctore et defensore F. Jacobo Hyacintho Serry ord. Praed. doctore Sorbonico, et in Serenissiumae Reipublicae Venetae Academia Patavina theologo primario.

Zuvor hatte der Franzose in Rom im Jahr 1692 begonnen, die Werke seines spanischen Ordensbruders Melchior Cano (1509-1563) herauszugeben. Insbesondere dessen Hauptschrift De locis theologicis hatte aufgrund ihrer offenen Polemik gegen die Societas Jesu harsche Kritik von jesuitischer Seite heraufbeschworen. Diese Angriffe abzuwehren und zu entkräften, sah sich Serry nun seinerseits bei der Edition der Werke seines Vorgängers gezwungen. Demzufolge erschien in der 1714 in Padua veröffentlichten Ausgabe der Opera omnia Melchioris Cani erstmals ein ausführlicher, 14 Kapitel umfassender Prolog des Epigonen, der auf die Hauptvorwürfe von Canos Gegnern antworten wollte<sup>5</sup>. Der Prolog selbst ist unter dem Titel Melchioris Cani vindicationes, quibus nonnullorum in ejus libros de locis theologicis accusationes refelluntur Serrys originären Schriften zuzuord-

Neben einem kleineren auf Latein erschienenen Traktat D. Augustinus summus praedestinationis et gratiae doctor a calumnia vindicatus, das sich gegen das von Jean de Launov verfasste und 1702 postum erschienene Buch Véritable tradition del 'Eglise sur la Prédestination et la grâce richtete, sind folgende Werke zu nennen, in denen Serry hauptsächlich jesuitische Ansichten angegriffen hat: Schola Thomistica Vindicata seu Gabrielis Danielis S. J. Tractatus theologicus adversus gratiam se ipsa efficiacem, censoriis animadversionibus confutatus, Köln 1706, Vrai sentiment des jésuites touchant le péché philosophique, Löwen 1711, Divus Augustinus divo Thomae conciliatus, Padua 1724, Monachatus D. Thomae Aquinatis apud Cassinenses antequam ad domenicanum praedicatorum ordinem se transferret historica dissertatio, Lyon 1724, und Ambrosii Catharini vindiciae de necesaria in perficiendis sacramentis intentione, Padua 1727.

Daneben sind die Exercitationes Historicae, Criticae, Polemicae de Christo, eiusque Virgine Matre, Venedig 1719, indiziert am 11. März 1722, wie auch das enkomiastische Gedicht auf Noël Alexandre, Carmen eucharisticum in laudem R. P. Natalis Alexandri magistri sui, erschienen. Im Zuge der Diskussion

der Bulle Unigenitus Dei filius (1713) verfasste der französische Theologe die beiden indizierten Schriften Theologia supplex coram Clementem XII Pontifice Maximo Clementinae Constitutionis "Uniqenitus Dei Filius" explicationem atque intelligentiam rogans, Köln 1726, die am 14. Januar 1737 auf den Index gesetzt wurde, und De Romano pontifice in ferendo de fide moribusque judicio falli et fallere nescio eodemque conciliis oecumenicis auctoritate potestate jurisdictione superiori: dissertatio duplex, Padua 1732, indiziert 1733. Erst nach seinem Tod im Jahr 1738 sind Praelectiones theologicae-dogmaticae-polemicae-scholasticae habitae in celeberrima Patavina Academia, Padua 1742, in fünf Bänden erschienen; diese enthalten eine große Anzahl von Disputationen zu verschiedenen theologischen Problemstellungen, über die Serry während seiner Zeit an der Universität zu Padua gelesen hatte.

#### Die Theologie Serrys

Die Begegnung in Paris mit Noël Alexandre, einem der größten Theologen des ausgehenden 17. Jahrhunderts, brachte den jungen Dominikaner in Kontakt mit der zur damaligen Zeit in der Blüte stehenden gallikanischen Bewegung Frankreichs. Diese Bewegung, deren Wurzeln bis in merowingische Zeiten reichen, forderte eine gewisse Unabhängigkeit der Kirche Frankreichs vom Heiligen Stuhl. Ihren Höhepunkt erreichte sie auf dem Nationalkonzil von 1682, das König Ludwig XIV. nach Paris einberief. Dort wurden vier unter der Federführung des Bischofs Jacques Bénigne Bossuet (dem Antoine Cloche, Antoine Massoulié und auch Serry geistig nahe standen) verfasste Artikel (Declaratio cleri Gallicani) verabschiedet. Diese Artikel propagierten u.a., dass Entscheidungen des Papstes in Glaubensdingen der Zustimmung der Gesamtkirche bedürften, wie auch, dass der Papst zwar Oberhaupt der Kirche sei, sich jedoch dem allgemeinen Konzil zu unterwerfen habe. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts ging allmählich der tendenziell antirömische Charakter der Bewegung

verloren, so dass König Ludwig XIV. selbst Papst Clemens XI, um die Veröffentlichung einer Bulle zur Verurteilung des Buches Le Nouveau Testament en français avec des réflexions morales sur chaque verset des Jansenisten Pasquier Quesnel (1693) bat, die am 8. März 1713 in der Konstitution Unigenitus Dei Filius erfolgte. Serry nahm einige der verurteilten Sätze Ouesnels in seiner Theologia supplex in Schutz, was die Indizierung seines Werkes zur Folge hatte und ihm selbst den Verdacht eines Sympathisanten jansenistischer Gedanken einbrachte. Obwohl dieser Vorwurf nicht eindeutig beweisbar scheint, so wurde unter seinen Zeitgenossen durchaus die Vermutung geäußert, in Serry einen, wenn auch gemäßigten, Vertreter der gallikanischen Bewegung zu sehen. Ebenso weisen die Werke des Dominikaners eine stark polemische Haltung gegen den Jesuitenorden auf, insbesondere hinsichtlich der Gnadenlehre und dem daraus entstandenen Streit zwischen Jesuiten und Dominikanern. Serrys Polemik dürfte sich jedoch auch aus der intensiven Beschäftigung mit dem Hauptwerk seines Ordensbruders Melchior Cano, Delocis theologicis, erschließen, das er sorgfältig edierte. Canos offen zu Tage gelegte Ablehnung des Jesuitenordens fand ihre Fortsetzung in Serrys zahlreichen antijesuitischen Schriften.

#### Serrys Bedeutung in der Theologiegeschichte

Die Bedeutung des Dominikaners François-Jacques-Hyacinthe Serrys in der Geschichte der Theologie zu benennen, fällt durchaus schwer, fehlt es doch bis heute an aussagekräftigen Forschungsergebnissen sowohl zu seinem Leben wie auch zu seinen Werken. Serrys umfangreiche Studien und Publikationen zu den im ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhundert vielfach diskutierten theologischen Fragestellungen weisen den Dominikaner nachdrücklich als ernstzunehmenden Zeugen einer Zeit theologischer Entwicklung aus, deren Literatur insgesamt in den Blickpunkt der modernen Forschung gerückt werden sollte.

**Dr. phil. Boris Hogenmüller** (boris, hogenmueller@uniwuerzburg.de), geb. 1979 in Aschaffenburg, Studienrat in Hanau und Lehrbeauftragter an der Universität Würzburg. Veröffentlichung u. a.: "Catechismo christiano" (1558) des Bartolomé Comonza, in: Theologie und Philosophie 87 (2012) [in Vorbereitung].

- **01** Das Geburtsdatum ist nicht gesichert. Ebenso möglich erscheint auch das Jahr 1659, vgl. dazu u. a. V. Tenge-Wolf, François-Jacques-Hyacinthe Serry, in: LTHK<sup>3</sup>, Bd. 9, Sp. 489–490.
- **02** Vgl. M.-M. Gorce, François-Jacques-Hyacinthe Serry, in: Dictionnaire de Théologie Catholique, Jean M. Vacant u. a. (Hrsg.), Paris 1903–1972, Bd. 14, Sp. 1957–1963; J. Quétif/
- R. Coulon, Scriptores Ordinis Praedicatorum, Erg.-Bd. 3 (1914), 618–633; LTHK3, Bd. 9, Sp. 489–490.
- **03** Auf die bis 1702 von jesuitischer Seite anonym erschienenen Schriften Questiones importantes und Errata de l'Histoire des congrégations De auxiliis antwortete Serry mit den Opuscula L'Histoire des congrégations De auxiliis justifiée 1702 und Le correcteur corrigé 1704.
- **04** Als bekannteste Schrift gegen Serrys Historia congregationum erschien im Jahr 1707 in Antwerpen die unter dem Pseudonym Theodorus Eleutherius verfassten Historiae controversiarum de divinae gratiae auxiliis des Jesuiten Livinus de Mayer.
- **05** Vgl. Melchor Cano. De locis theologicis, ed. J. Belda Plans (= BAC. Ser. maior 85), Madrid 2006, 86.

## Dignitatis humanae

Erklärung über die religiöse Freiheit

"1. Der Würde der menschlichen Person werden sich die Menschen in dieser unserer Zeit von Tag zu Tag mehr bewusst, und die Zahl derer wächst, die fordern, dass die Menschen beim Handeln sich ihres eigenen Ratschlusses und einer verantwortlichen Freiheit bedienen und diese gebrauchen, nicht durch Zwang veranlasst, sondern durch das Bewusstsein der Pflicht geleitet. (...) Diese Forderung nach Freiheit betrifft in der menschlichen Gesellschaft am meisten diejenigen Güter, die die Güter des menschlichen Geistes sind, und zwar vor allem diejenigen, die die freie Ausübung der Religion in der Gesellschaft betreffen. (...).

2. Diese Vatikanische Synode erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. (...) Überdies erklärt sie, dass das Recht auf religiöse Freiheit wahrhaft in der Würde der menschlichen Person selbst gegründet ist, wie sie sowohl durch das geoffenbarte Wort Gottes als auch durch die Vernunft selbst erkannt wird. Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit ist in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anzuerkennen, dass es zum bürgerlichen Recht wird. (...)."1

Dass das Menschenrecht auf Religionsfreiheit heute – zumindest theoretisch – als klassisches Grundrecht gilt, ist beinahe eine Binsenweisheit, da es im Vergleich zu anderen Menschenrechten kaum grundsätzlich in Frage gestellt wird. Dies bedeutet allerdings nicht, dass über die Religionsfreiheit keine ernsthaften Debatten geführt würden, wie sich an den Diskussionen über die Grenzen der Religionsfreiheit, über ihre Träger und die dadurch legitimierten Praktiken ablesen lässt: Ist der Ruf des Muezzins dem Läuten von Kirchenglocken gleichzustel-

len? Dürfen Religionen ihre eigenen Rechtstexte und Gerichtsbarkeiten im demokratischen Rechtsstaat etablieren? Ist das Tragen von Ordensgewändern und Kopftüchern von Personen im Schuldienst durch die Religionsfreiheit gedeckt? Auf globaler Ebene wird diskutiert, ob Religionsfreiheit bspw. auch das Recht auf Religionswechsel, d. h. die Annahme einer anderen Religion oder auch die eines atheistischen Standpunktes, enthält.<sup>2</sup>

#### Religionsfreiheit und Menschenrechte als Gefährdung von Wahrheit und Katholizität

Diese Debatten sind nicht neu, sondern können insbesondere innerhalb der katholischen Kirche – wenn auch mit etwas anders gelagerter Stoßrichtung – als beständige Begleiter der Frage nach dem Verhältnis des einen wahren und katholischen Glaubens zur Pluralität der Religionen gesehen werden. Von Anfang an gab das Menschenrecht auf Religionsfreiheit Anlass für Auseinandersetzungen, weil man darin eine Gefährdung des Wahrheitsanspruchs der katholischen Kirche und somit ihrer Katholizität sah. Mit der Frage nach den Menschenrechten nahm der Diskurs um die Religionsfreiheit innerkirchlich seinen Ausgang und durchwirkte und formte ihn fortan. Dabei war der Blick der Kirche auf das Menschenrecht der Religionsfreiheit, anders als in den Vereinigten Staaten, stark durch die als negativ wahrgenommenen Entwicklungen im Zuge der Französischen Revolution geprägt, woraus eine sehr kritische bis ablehnende Haltung gegenüber den Menschenrechten und somit auch der Religionsfreiheit resultierte. Die Gründe dieser Ablehnung sind vor allem im Kampf gegen die säkulare Moderne zu suchen, d. h. in der Ablehnung und Verurteilung des Liberalismus, des Rationalismus und der modernen Freiheitsrechte und, damit verbunden, in einer Zurückweisung von und Polemik gegen Gewissens- und Religionsfreiheit. Und: Die Gründe für diese Haltung finden sich

natürlich nicht nur in abstrakten Überlegungen zu geschichtlichen Entwicklungen, sondern auch in deren Konkretionen, wie bspw. dem Erwachen des Nationalbewusstseins in verschiedenen europäischen Staaten und der daraus vermuteten Bedrohungen des Kirchenstaates. So bezeichnete Gregor XVI, das Konzept der Gewissensfreiheit in seiner Antrittsenzyklika Mirari vos als "Wahnsinn" und "pesthaften Irrtum".3 Sein Nachfolger, Pius IX., verurteilte in dem seiner Enzyklika Quanta cura angefügten Syllabus errorum die "Pest des Indifferentismus"4. Diese Einschätzungen des liberalen Staates als Generalangriff gegen Glaube und Kirche und die Beurteilung des Menschenrechts auf Gewissensfreiheit als Freiheit kein Gewissen zu haben. blieben der Lehrtradition der katholischen Kirche noch länger erhalten und prägten sie. Eine positive Hinwendung des kirchlichen Lehramtes zu einigen Fragen der Menschenrechte ad extra war vor allem in der Soziallehre der Kirche begründet, in der Wahrnehmung gesellschaftlicher Herausforderungen wie der sozialen Frage des 19. Jahrhunderts, den menschenverachtenden Bedrohungen durch die Diktaturen und die weltweite Entwicklungsproblematik des 20. Jahrhunderts. Andererseits erwuchs aus der Rezeption der Menschenrechte eine Herausforderung für die Kirche ad intra: Die Anerkennung und die aktive Verkündigung und Förderung der Menschenrechte stellte sich als theologische Notwendigkeit für die Kirche in ihrer Sendung als Heilszeichen und -werkzeug dar.5 Einen vorläufigen Schluss- und Wendepunkt in der Entwicklung des Verhältnisses der Kirche zu den Menschenrechten und somit zur Religionsfreiheit bildete die Enzyklika Paceminterris, in der das Recht der menschlichen Person gelehrt wird, Gott der rechten Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen. 6

#### Paradigmenwechsel Dignitatis humanae

Mit der Konzilserklärung Dignitatis humanae, die einen echten Paradigmenwechsel darstellt, erkannte die katholische Kirche zum ersten Mal die Religionsfreiheit in vollem Umfang als Menschenrecht an – ein Ergebnis, das zu den am härtesten umkämpften Entscheidungen des Konzils gehörte und einen wesentlichen Grund für die Kirchenspaltung von Erzbischof Lefebvre darstellte.<sup>7</sup>

Besonders erwähnenswert ist, dass Dignitatis humanae Religionsfreiheit vollkommen unabhängig vom religiösen Bekenntnis als Recht der Person identifiziert, d.h. sie wird als ein Gut verstanden, das allen inhaltlichen Entscheidungen vorausliegt und diese erst ermöglichen soll. Grundlegend für dieses Verständnis ist die Argumentation mit der Würde des Menschen bzw. mit der Würde der Person. Insofern steht die Erklärung des Konzils für einen weitreichenden Perspektivenwechsel, da die Folgerung, dass aus der Achtung der Würde des Menschen ein Anspruch auf rechtliche Anerkennung und rechtlichen Schutz der Freiheit folgt, eine spezifisch moderne Einsicht ist, der sich die Kirche nicht von Anfang an geöffnet hat, aber nun als einen ethischen Fortschritt anerkennt.8 Nicht mehr die Wahrheit ist Subiekt des Rechts. sondern der Mensch 9

Dieser Anerkennung des modernen Freiheitsbewusstseins und der Förderung der Entfaltung dieser Freiheit durch die Anerkennung der Menschenrechte entspricht das theologische Fundament, auf das sich Dignitatis humanae stützt, da der religiöse Wahrheitsanspruch allein durch einen personalen Freiheitsanspruch vermittelt werden kann: Glaube muss und kann nur in Freiheit angenommen werden. Somit handelt es sich beim Menschenrecht auf Religionsfreiheit nicht um ein der Kirche von der freiheitlichen Gesellschaft übergestülptes Zwangskorsett, sondern um ein genuin christliches Proprium: Die Anerkennung der Menschenrechte führt zu einer immer umfassenderen Verwirklichung

der in der Gottebenbildlichkeit gegründeten Würde des Menschen in der Geschichte.

Damit hat das Zweite Vatikanische Konzil den religiösen Wahrheitsanspruch personalisiert und der Gewissensentscheidung von sowohl gläubigen als auch nichtgläubigen Menschen anheimgestellt.<sup>10</sup>

#### Dignitatis humanae heute?

Die mit der Enzyklika Pacemin terris begonnene und im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils mit Diqnitatis humanae durchgesetzte Ortsänderung der katholischen Kirche in Bezug auf die Menschenrechte und somit auch in Bezug auf die Religionsfreiheit kann nicht rein taktisch motiviert oder durchhaltbar sein, um sich bspw. einem "Zeitgeist" anzubiedern, sondern bedarf einer theologischen Begründung aus der Mitte des Glaubens. Gerade diese Begründung hat das Konzil versucht und sie ist ihm gelungen, da es in der Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zur Moderne und den aus ihr erwachsenen Menschenrechten "nicht oberflächlich operiert, sondern die Anfrage von außen in einer bis an den eigenen Grund rührenden Besinnung nach innen eingeholt hat, (...)."11 Die somit erfolgende Anerkennung der Religionsfreiheit wird an den Begriff der Menschenrechte und dieser an den der Würde der menschlichen Person rückgebunden, womit in der Anerkennung von Religionsfreiheit und Menschenrechten weniger ein Tatbestand als eine Aufgabe, ein Prozess benannt wird, der zu einer stetigen Erneuerung der daraus resultierenden Ordnung führen muss. Somit können die säkularen Menschenrechte, indem sie theologisch als innerweltlicher Ausdruck der, in der Gottebenbildlichkeit gegründeten, Würde des Menschen betrachtet werden, zur Grundorientierung kirchlichen Handelns werden. Dies bedeutet aber auch, dass alle institutionellen, lehrmäßigen und praktischen Ausdrucksformen dieser Anerkennung grundsätzlich revidierbar bleiben müssen, um

eben der Gottebenbildlichkeit des Menschen und seinen daraus resultierenden Rechten zu einer immer größeren Verwirklichung in der Geschichte zu verhelfen.

Gerade in der Anerkennung und der prinzipiellen Förderung der Religionsfreiheit, die eine unverzichtbare Voraussetzung für das dialogische Programm des Konzils darstellt, kommt ja das zum Ausdruck, was man als "Geist des Konzils" bezeichnen kann. Dieser Dialog erstreckt sich jedoch in mehrere Richtungen: innerchristlich, auf andere Religionen und Weltanschauungen sowie auf den "Atheismus". Somit kann die Erklärung Dianitatis humanae als Ausdruck der Lernerfahrung der Kirche in Bezug auf die Menschenrechte verstanden werden: "Die Frage nach der Toleranz und Religionsfreiheit ist der große Leidensweg der abendländischen Christenheit."12 Darüber hinaus definiert die Religionsfreiheit den ekklesiologischen Standort in der Gesellschaft, das Glaubensprofil und die möglichen Mittel für die Realisierung der kirchlichen Identität und Sendung. "In dieser Sicht wird das Verhältnis von Religion, Macht, Gesellschaft und die Anerkennung der öffentlichen Ordnung und ihrer Repräsentanten thematisiert. (...) Welcher Ort, der auch politisch, juristisch und verfassungsrechtlich bestimmt werden muss, ist dem Evangelium gemäß?"13 Hier kann die Antwort nur lauten, dass dieser Ort im aktiven Einsatz der Kirche für die Menschenrechte und die Religionsfreiheit liegt, wobei es sich um einen Einsatz handelt, der über die bloße Tolerierung anderer Religionen und Bekenntnisse hinausgehen muss, da die Kirche eine Sendung als Heilszeichen und -werkzeug in der Welt hat. "Hinsichtlich der kirchlichen Selbstpositionierung in den aktuellen und noch zu erwartenden religionspolitischen Auseinandersetzungen scheint das Potential dieses Textes [Dignitatis humanae. BK] noch längst nicht ausgeschöpft."14

Bernhard Kohl OP, Dipl. Theol. (kohl@institut-chenu. info), geb. 1977 in Brühl, Doktorand (Moraltheologie) an der Universität Erfurt, Wiss. Mitarbeiter am Institut M.-Dominique Chenu, Berlin. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u. a.: Jen-

seits des Diskurses. Ethische Anstöße bei Edward Schillebeeckx, in: Th. Eggensperger/U. Engel/A. F. Méndez Montoya (Hrsg.), Edward Schillebeeckx. Impulse für Theologien im 21. Jahrhundert/Impetus Towards Theologies in the 21st Century, Ostfildern 2012, 156–169.

- **01** "Dignitatis humanae" Erklärung über die religiöse Freiheit, in: P. Hünermann (Hrsg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen, Freiburg/Br. 2004, 436–458, hier 436f.; 438f.
- **02** Vgl. H. Bielefeldt, Religionsfreiheit als Menschenrecht. Ein klassisches Menschenrecht in der Kontroverse, in: H. Bielefeldt, u. a. (Hrsg.), Jahrbuch Menschenrechte 2009. Religionsfreiheit, Wien Köln 2008, 58–77, hier 58f.
- **03** H. Denzinger/P. Hünermann, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg/Br. <sup>43</sup>2010 [= DH], 2731.
- **04** DH 2979.
- **05** Vgl. M. Heimbach-Steins, Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse, Konfliktfelder, Zukunftschancen, Mainz 2001, 11f. **06** DH 3961.

- **07** Vgl. R. A. Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit "Dignitatis humanae", in: P.
- Hünermann/B. J. Hilberath (Hrsg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg/Br. 2005, 125–218, hier 152.
- **08** Deutsche Kommission Justitia et Pax, Von der Toleranz zur Religionsfreiheit. Erklärung der Deutschen Kommission Justitia et Pax anlässlich des vierzigsten Jahrestages der Konzilserklärung "Dignitatis humanae", in: Deutsche Kommission Justitia et Pax, Religionsfreiheit gegenwärtige Herausforderungen aus christlicher Sicht (Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden Bd. 118), Bonn 2009, 11–20, hier 13f. **09** E.-W. Böckenförde, Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt, Freiburg/Br. 1990, 63.
- 10 Vgl. M. Heimbach-Steins, Religionsfreiheit mehr als Toleranz, in: Jahrbuch Menschenrechte 2009, 41-57. hier 50.
- n R. A. Siebenrock, Von der Exklusion zur Wahrnehmung der pluralen modernen Welt IV. "...die Juden weder als von Gott verworfen noch als verflucht" darstellen (NA 4) die Kirche vor den verletzten Menschenrechten religiös andersgläubiger Menschen, in: P. Hünermann/B. J. Hilberath (Hrsg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 5, Freiburg/Br. 2006, 415–424, hier 415.
- **12** E.-W. Böckenförde, Religionsfreiheit, a. a. O., 16.
- 13 R. A. Siebenrock, Theologischer Kommentar, a. a. O., 134.
- **14** M. Heimbach-Steins, Religions-freiheit, a. a. O., 49.

Thomas Eggensperger/Ulrich Engel/Angel F. Mendez Montoya (Hrsg.), **Edward Schillebeeckx.** Impulse für Theologien im 21. Jahrhundert/Impetus Towards Theologies in the 21st Century, Matthias-Grünewald-Verlag Ostfildern 2012, 280 S., € 29,90.

Anlässlich des ersten Todestags des belgischen Theologen und Dominikaterpaters Edward Schillebeeckx wurde unter Federführung des Institut M.-Dominique Chenu – Espaces Berlin ein internationales Symposium veranstaltet, das der Frage nachging, welche Impulse des theologischen Denkens des Konzilstheologen für das 21. Jahrhundert fruchtbar gemacht werden können. Diese Frage stellt sich nicht nur in allgemeiner Weise, insofern Schillebeeckx viele Anregungen hinterlassen hat, sondern auch methodisch anspruchsvoll, insofern er ausdrücklich als ein "Theologe des 20. Jahrhunderts" (24) anzusehen ist, woraus sich thematische Fokussierungen und damit auch Begrenzungen ergeben, woraus auch methodische Schwierigkeiten erwachsen können und womit nicht zuletzt kirchenpolitische Ausrichtungen und pastorale Optionen verbunden sind. In seinem Hauptvortrag betont der US-amerikanische Systematiker R. Schreiter, ein profilierter Kenner des Werks von Schillebeeckx, dass dieser schon zu Lebzeiten stets nur als "Ausgangspunkt" habe wahrgenommen werden wollen: als Ausgangspunkt für eigene Weiterführungen, für eigene Wege theologischen Denkens. Dies ergebe sich letztlich auch konsequent aus Schillebeeckxs Methode: einem induktiven Ansatz, der sich offen mit den vielfältigen Angeboten seiner Zeit, vor allem, aber nicht nur aus der Philosophie auseinandersetze und von dort die theologische Tradition neu denke und auf die eigene Gegenwart beziehe. Damit werde Erfahrung zu einer Grundkategorie seiner Theologie und mit ihr das Konzept der Kontrasterfahrung. In der Erfahrung von Leid, so Th. Eggenspergers sozialethische Relecture, manifestiere sich "die Un-Ordnung im Persönlichen, in der Gesellschaft oder in den Institutionen" (172). Insofern derartige "Ärgernisse" zur Metanoia aufriefen, eigne ihnen eine Offenbarungsbedeutung. In ihnen verbänden sich das mystische und das politische Element des christlichen Glaubens. Analog zur individuellen Leiderfahrung könne auch die Kirche "angesichts politischer und sozialer Probleme

gar nicht neutral bleiben" (174), ohne dass dies jedoch zu einem tagespolitischem Engagement der Kirche führen müsse oder solle. Vielmehr sei die Tagespolitik kritisch zu begleiten – ähnlich wie es auch im Gemeinsamen Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz "Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" (1997, Nr. 3) heißt: "Die Kirchen wollen nicht selbst Politik machen, sie wollen Politik möglich machen."

Ordnet man Schillebeeckx' mystisch-politischen Ansatz, der sich in seinem eigenen Leben als große Übereinstimmung von theologischer Forschung und kirchlichem Engagement äußert, kirchen- und theologiegeschichtlich ein, so zeigt sich dahinter die bis heute anhaltende Kontroverse, ob und wie sehr sich die Kirche als sakrale, d. h. vom "Profanen", "Weltlichen" radikal verschiedene und getrennte, Institution verstehen solle, oder ob "sich die Kirche auf profanen Boden [begeben solle], um nach Spuren des Heiligen zu suchen" (Ch. Bauer, 76), wofür sich Schillebeeckx, aber auch etliche andere Theologen wie etwa Chenu oder Rahner aussprachen. In der Kontroverse um das richtige Verhältnis der Kirche zum Projekt der Moderne geht es zugleich um den Streit über die richtige Methode der Konzilshermeneutik. Diesbezüglich unterscheide J. Ratzinger/Papst Benedikt zwischen einer "hermeneutic of discontinuity and rupture", der er auch Schillebeeckx' Theologie zuordne, und einer "hermeneutic of reform" (E. Borgman, 236), die allein legitim sei. Wie aktuell diese Diskussion ist, wurde nicht zuletzt beim jüngsten Besuch von Papst Benedikt XVI. in Deutschland deutlich. Auch J.B. Metz arbeitet dies in seinem Geleitwort heraus. Das aggiornamento des Zweiten Vatikanums "galt [...] dem Versuch einer produktivkritischen Auseinandersetzung mit dem Geist der Moderne ... " (16). Diesem nach wie vor wegweisenden Konzilsanliegen habe Schillebeeckx die Treue gehalten. Sein Vermächtnis verlange nicht zuletzt, "die inzwischen aufgebrochenen und aufgestauten kritischen Fragen nicht unter ihrem Niveau zu behandeln" (16). Der Tagungsband versammelt siebzehn Vorträge, die sich mit den vielfältigen Facetten im Werk Schillebeeckx' fundiert, verständlich und trotz aller Sympathie mit gebotener kritischer Distanz befassen. Das Buch dient damit als eine profunde Einführung in die Theologie Schillebeeckx' und gibt zugleich mannigfaltige Anregungen für das eigene theologische Denken. Die Beiträge sind teils auf Deutsch, teils auf Englisch verfasst und werden von einer Zusammenfassung in der jeweils anderen Sprache ergänzt.

[1] Jean-Marc Chanton, **Lebenserfahrung und Glaubenserfahrung im Gespräch.** Dimensionen von Erfahrung in der Theologie von Edward Schillebeeckx, Verlag erfahrend Solothurn 2011, 378 S., CHF 59, -.

[2] Bernadette Schwarz-Boenneke, **Erfahren in Widerfahren und Benennen.** Zu Verständnis und Relevanz von Erfahrung in den christologischen Prolegomena von Edward Schillebeeckx (Studien zur systematischen Theologie und Ethik Bd. 48), Lit Verlag Berlin 2009, 344 S., € 39.90.

[3] Lieven Boeve/Frederiek Depoortere/Stephan van Erp (Eds.), **Edward Schillebeeckx and Contemporary Theology**, T & T Clark International London – New York 2010, 297 S., £ 65, –.

Drei neue Bücher zum Werk des Ende 2009 verstorbenen flämischen Dominikanertheologen E. Schillebeeckx (\* 1914) sind hier anzuzeigen. Das erste stammt aus der Feder des Schweizer Priesters J.-M. Chanton [1]. Mit dieser Studie wurde er 2011 an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern promoviert, Ähnlich wie auch die deutsche Theologin B. Schwarz-Boenneke in ihrer an der Universität München abgeschlossenen Dissertation [2] widmet sich Chanton dem Schillebeeckx'schen Erfahrungsbegriff. Sein leitendes Interesse zielt auf die "theologische Reflexion der in der praktischen Seelsorge gesammelten Erfahrungen einerseits und die kritische oder horizonterweiternde Anfrage an die theologische Reflexion durch die Erfahrung der Praxis andererseits" (1, 12) - und damit implizit auf eine Theologie, die (so die Schlüsselbegriffe Chantons) anthropologisch gewendet, geschichtlich situiert (Gesprächspartner ist hier M.-D. Chenu OP), dialogisch strukturiert und alteritätsoffen ist. Damit sind (zumindest implizit) auch schon die Grundlinien einer zukunftsfähigen Ekklesiologie markiert, die Chanton im Anschluss an den US-Theologen Robert J. Schreiter C.PP.S als "kommunikativ begründete Katholizität" (1, 341) bezeichnet. Eine in solchem Sinne agierende Kirche würde "von der Geschichte im Allgemeinen den Schritt weg zu den Geschichten im Konkreten machen" (1, 344) und so mit den Menschen und ihren Erfahrungen die Zeichen der Zeit zu lesen und theologisch zu deuten versuchen.

Dass ein Glaube in der Linie der skizzierten Hermeneutik nicht zwangsläufig auf bloß subjektives Erleben reduziert und in seiner widerständigen Potenz still gestellt werden muss, macht Schwarz-Boennekes Untersuchung deutlich [2]. Denn Schillebeeckx gelingt es, Subjektivität und Objektivität miteinander zu verbinden, indem er in seinen christologischen Prolegomena ein dialektisches Erfahrungsverständnis entwickelt, Schwarz-Boenneke untersucht dies anhand der

Korrelation von Widerfahren und Benennen - und zwar hinsichtlich ihrer offenbarungstheologischen Relevanz: Indem Schillebeeckx "die menschliche Erfahrung und die menschliche Lebensrealität als Ort der Offenbarung anerkennt" (2, 299), macht er (in gut dominikanischer Tradition) vor allem das Geheimnis der göttlichen Menschwerdung theologisch stark. Denn "Offenbarung als Menschwerdung Gottes macht die Welt zum Ort des Evangeliums." (2, 303) Der von den drei in Leuven (L. Boeve und F. Depoortere) und Nijmegen (St. van Erp) tätigen Systematikern verantworte (durchgehend englischsprachige) Sammelband [3] schließlich vertritt die These, dass das theologische Werk Schillebeeckx' einen Übergang von einer vormodernen hin zu einer modernen Auslegung des Glaubens, der Kirche und der Theologie markiert. Belege dafür finden sich vor allem in den politisch-, feministisch- und befreiungstheologischen Relecturen, z.B. in den Beiträgen von Jürgen Manemann (Forschungsinstitut für Philosophie, Hannover), Kathleen McManus OP (University of Portland, USA) und Mary Catherine Hilkert OP (University of Notre Dame, USA). Die Durchsicht manch anderer Beiträge des auf eine Tagung 2008 in Leuven zurückgehenden Buches - v. a. Hans-Joachim Sander (Universität Salzburg) und Erik Borgman (Universiteit Tilburg, NL) - macht aber auch deutlich, dass die Theologie Schillebeeckx' gerade in ihrer Erfahrungsgebundenheit als eine des Übergangs hin zur Postmoderne verstanden werden kann. Davon zeugen Schlüsselbegriffe wie "precarious flexibility" (163), "discontinuity" (248), "relationality" (270) und "transformationality" (271).

Drei Bücher, die das Studium lohnen!

Ulrich Engel OP, Berlin

Johannes Heibel u.a., **(Ohne) Fehl und Tadel.** Kirche, klerikale Täter und deren Opfer, Initiative gegen Gewalt und sexuellen Missbrauch an Kindern und Jugendlichen e. V. Siershahn 2011, 143 S., € 7,95.

Das Buch, das der Sozialpädagoge J. Heibel im Rahmen der Initiative gegen Gewalt und sexuellen Missbrauch an Kindern und Jugendlichen e. V. (www.initiative-gegen-gewalt.de) veröffentlicht hat, ist nicht leicht zu lesen. Das hängt jedoch nicht mit Stil oder Sprache der Beiträge zusammen, sondern mit den Erfahrungen, die Missbrauchsopfer, ihre Angehörigen und Vertrauenspersonen über Dutzende Seiten hinweg schildern. Sexueller Missbrauch durch Priester und das Verhalten der dadurch oftmals völlig überforderten Kirchenlei-

tungen, denen das Ansehen der Institution wichtiger war als das Schicksal der Opfer, verbinden sich für fast alle Betroffenen zu einer Melange, die bei ihnen selbst wie auch in ihrem persönlichen Umfeld nachhaltige physische und psychische Schädigungen zur Folge hat und nicht selten auch jedweden ehemals tragenden Glauben an einen guten Gott bis in seine Grundfesten erschüttert. "In den Beiträgen der vorliegenden Veröffentlichung wird Opfern sexualisierter Gewalt und ihren Familienangehörigen Raum gegeben. "Hier", so der Theologe und Psychotherapeutische Heilpraktiker Guido Sauer in der Einleitung (9-16), "wird nicht über sie geredet, hier schildern sie selbst in reflektierender Weise die Geschehnisse von Missbrauch und Gewalt und die gravierenden Auswirkungen." (10). So erschütternd die Berichte der Opfer zu lesen sind, so scheußlich die Übergriffe der klerikalen Täter waren und so skandalös sich das Verhalten einer ganzen Reihe von Kirchenoberen darstellt, so not-wendig (im Sinne von ,Not wendend') ist dieses Buch, geht es doch Heibel um nicht weniger als um eine grundsätzliche und nachhaltige Verbesserung des Kinder- und Jugendschutzes nicht nur, aber auch und vor allem in der katholischen Kirchel

Eine eindimensionale Auslegung des christlichen Liebesgebots und eine daraus resultierende "verdrängungsaszetische Paralysierung" (401) haben eine weit verbreitete ekklesiale Unfähigkeit zum - auch emotional - offen ausgetragenen Streit zur Folge. Die auf diese Weise vordergründig ausgesparten Aggressionen kommen jedoch, so eine Grundthese Krists, auf depravierte Weise wieder zur Hintertür herein. Der Verfasser macht zugleich darauf aufmerksam, dass jedwedes Aggressionsvermögen als ambivalent zu betrachten ist, beinhaltet es doch gleichermaßen konstruktive wie destruktive Züge. Das Miteinander zwischen Mensch und Mensch bzw. Mensch und Gott wird nur gelingen. wenn wir im Wissen um die Ambivalenz des Phänomens beide Aspekte unseres Aggressionspotentials in ihrer spannungsvoll-spannenden Beziehung zueinander in unsere Menschen- und Gottesbeziehungen zu integrieren versuchen. - Zu wünschen ist, dass möglichst viele Kirchenverantwortliche in den Gemeinden vor Ort, aber auch in den Ordinariaten sowie (vor allem!) in Rom das Buch zur Hand nehmen und sich sine ira et studio mit den Thesen Krists beschäftigten. Das würde der Zukunftsfähigkeit des Gottesvolkes zweifelsohne förderlich sein!

Ulrich Engel OP, Berlin

Ulrich Engel OP, Berlin

Alois Krist, **Spannung statt Spaltung.** Dimensionen eines förderlichen Umgangs mit Aggression in der Kirche (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik Bd. 37), Lit Verlag Berlin 2010, 484 S., € 44,90.

Das hier anzuzeigende Buch von A. Krist (zur Person des Autors vgl. in diesem Wort und Antwort-Heft S. 59) wurde 2010 von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen als Dissertation angenommen. Ottmar Fuchs, Ordinarius für Praktische Theologie dortselbst, hat die Arbeit begleitet; das allein bürgt schon für Qualität! Die Untersuchung gliedert sich in vier Hauptteile, deren erster die Aggressionsthematik im Christentum (die immer auch eine Problematik darstellt!) phänomenologisch betrachtet. Abschnitt 2 diskutiert psychologische Aggressionstheorien. Es folgt eine umfangreiche (biblisch gut begründete) theologische Annäherung an die Problematik (dritter Hauptteil), die im letzten, vierten Abschnitt in den Entwurf einer kirchlichen "Aggressionspastoral" (357) mündet. Spannend zu lesen ist die Studie allemal; allein schon, weil Spannungen und Konflikte, Aggressionen und Antagonismen in kirchlichen Praxiszusammenhängen meistens klein geredet oder gar ganz verschwiegen werden.

Patrick Diemling/Juri Westermann (Hrsg.), "Und was machst Du später damit?" Berufsperspektiven für Religionswissenschaftler und Absolventen anderer Kleiner Fächer, Peter Lang Verlag Frankfurt/M. 2011, 234 S., € 29.80.

Das Studium der Religionswissenschaft kennt - wie so manch anderes geisteswissenschaftliche Fach auch keine genuine Orientierung auf ein klar umrissenes Berufsfeld, Das erhöht einerseits die Kreativität und macht die Attraktivität des Studiengangs aus, andererseits aber kommt keine Absolventin bzw. kein Absolvent um die Frage herum, wie sie/er aus der langjährigen Universitätsausbildung berufsmäßig und auch noch einigermaßen lukrativ Kapital schlagen kann. Die jungen Potsdamer Religionswissenschaftler P. Diemling und J. Westermann (beide verfolgen zudem noch professionell fachfremde Engagements: ersterer als Schauspieler, letzterer als Musiker!) haben mit ihrem über weite Strecken spannend zu lesenden Sammelband Orientierung suchenden Studierenden einen äußerst hilfreichen Leitfaden an die Hand gegeben. Die meisten Autor/-innen kombinieren grundsätzliche Reflexionen (z.B. über die Frage nach den spezifischen

Kompetenzen von Religionswissenschaftler/-innen) mit praktischen Erfahrungen in unterschiedlichsten Tätigkeitsfeldern. Diese reichen vom Verlagswesen über Journalismus, NGOs, Stiftungen, Museen, Beratungs- und Coaching-Tätigkeiten bis hin zur "Liebesbriefschreiberin" [213] und leisten damit ihrer Zielgruppe ganz konkrete Hilfestellungen. Diemling und Westermann wird der Dank des Nachwuchses aus den eigenen Reihen sicher sein! – P. S.: Zu wünschen wäre angesichts der unübersehbaren Krise der traditionellen kirchlichen Berufe, dass es ein ähnliches Buch auch für Studierende der Theologie gäbe.

Ulrich Engel OP, Berlin

[1] Ignacio Ellacuría, **Eine Kirche der Armen.** Für ein prophetisches Christentum (Theologie der Dritten Welt Bd. 40), Verlag Herder Freiburg/Br. 2011, 230 S., € 19,95. [2] Thomas Fornet-Ponse, **Ignacio Ellacuría interkulturell gelesen** (Interkulturelle Bibliothek), Verlag Traugott Bautz Nordhausen 2008, 144 S., € 9,20.

[3] Thomas Fornet-Ponse, **Xavier Zubiri interkulturell gelesen** (Interkulturelle Bibliothek), Verlag Traugott Bautz Nordhausen 2010, 145 S., € 9,20.

I. Ellacuría SJ gehört zu den bekanntesten lateinamerikanischen Befreiungstheologen des 20. Jahrhunderts. 1989 wurde er zusammen mit fünf weiteren Mitgliedern der Gesellschaft Jesu, ihrer Hausangestellten und deren Tochter von der salvadorianischen Armee ermordet. In El Salvador und weit darüber hinaus wird Ellacuría heute als Märtyrer verehrt. Der 1930 im Baskenland geborene Philosoph und Theologe hat sich in seiner wissenschaftlichen Arbeit wie auch in seinen pastoralen Aktivitäten immer von der Option für die Armen leiten lassen. Christlicher Glaube und gesellschaftliche Gerechtigkeit, so sein Credo, gehen Hand in Hand. Sein hier vorzustellendes Buch [1] bezeugt eindrucksvoll diese theologische Option. Die Textauswahl, eingeleitet vom langjährigen Chefredakteur der "Stimmen der Zeit", Martin Maier SJ, gibt einen guten Überblick über die zentralen Themen Ellacurías: Begründung, Methodik und Zielsetzung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Volk Gottes-Ekklesiologie, die Armen als epistemologischer Ort des Theologietreibens. - Wer sich weiter in das Denken des Jesuiten einlesen möchte, dem sei die kleine, aber anspruchsvolle Arbeit des jungen Bonner Theologen und Philosophen Th. Fornet-Ponse empfohlen. Sie ist in der "Interkulturellen Bibliothek" des Verlags Traugott Bautz erschienen und vertieft vor allem Herkunft und

Kontext des Denkens des Jesuiten. Sehr interessant ist für mich vor allem die von Fornet-Ponse aufgezeigte Rückkopplung der Philosophie Ellacurías an die seines Lehrers Xavier Zubiri (1898–1983). Denn schon im "offenen oder transzendenten materialistischen Realismus" (2,21) Zubiris ist die sich später manifestierende Grundhaltung Ellacurías erkennbar, die ihren Ausgangspunkt immer in der geschichtlichen Wirklichkeit nimmt. (In diesem Zusammenhang sei auch unbedingt das in derselben Reihe erschienene Buch Fornet-Ponses über Zubiri [3] empfohlen!) – Wo heute versucht wird, den befreienden Philosophien und (vor allem) Theologien das Totenglöckchen zu läuten, zeigen die besprochenen Bücher eindringlich ihre nach wie vor hohe Relevanz auf. Lesenswert!

Ulrich Engel OP, Berlin

Olaf Asbach, **Europa – Vom Mythos zur** *Imagined Commu***nity?** Zur historischen Semantik "Europas" von der Antike bis ins 17. Jahrhundert (Europa und Moderne Bd. 1), Wehrhahn Verlag 2011, 198 S., € 20,–.

Europa bleibt in der Diskussion. Dafür sorgen Finanzkrisen und damit einhergehende politische Ungewissheiten in zahlreichen europäischen Ländern. Auch die immer wieder aufflammende Debatte über adäquate Strukturen und Grenzziehungen europäischer Institutionen trägt dazu bei. Und ebenso läuft seit einigen Jahren eine Auseinandersetzung um die (vermeintlichen) Wurzeln und Werte Europas bzw. der Europäischen Union.

Es ist Olaf Asbachs Verdienst, mit dem vorliegenden Buch die historische Dimension dieser Debatten ein gutes Stück weit erhellt zu haben. Der Politikwissenschaftler an der Universität Hamburg geht in seiner Studie ideengeschichtlich vor; das heißt: konkrete politische Ereignisse interessieren ihn nur insofern, als dass sie im Verlauf der Geschichte auf das Denken und Schreiben der Menschen Einfluss genommen haben.

Asbach geht in drei Schritten vor, die drei Epochen entsprechen: Antike, Mittelalter und Renaissance. Die letzte Epoche bezeichnet er als "Inkubationsphase" (95ff.) des modernen Europabegriffs. Hierauf liegt auch

Bei der Lektüre wird schnell deutlich, dass der Autor forciert gegen ein von ihm an vielen Orten identifiziertes Verlangen anschreibt, "Europa identitätspolitisch aufzurüsten" (21). Schon im von Benedict Anderson inspirierten Titel des Buches ("imagined community") klingt an, dass Asbachs Studie ein dezidiert kritisches

sein Schwerpunkt.

Element enthält. Er bemüht sich gerade nicht um den Nachweis europapolitischer Diskurse in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit. Im Gegenteil: Asbach argumentiert, dass es einen einheitlichen Begriff von "Europa" in Antike und Mittelalter nicht gegeben habe, vielmehr nur eine lose geografische Verortung, die zugleich nur sporadische Verwendung fand. Von "Europa" im heutigen Sinne zu sprechen macht laut Asbach erst zu Beginn der Frühen Neuzeit Sinn. Ausschlaggebend hierfür war die Säkularisierung, welche die Idee der "christianitas" als einheitsstiftende Klammer für den Kontinent nach und nach verdrängte. Aber auch das Vorrücken der Osmanen und die Entdeckung der "neuen" Welten stießen Reflexionsprozesse an, die in der sich herausbildenden Vielfältigkeit des Kontinents ein eigenes Charakteristikum sahen (166). Asbach ist sichtlich darum bemüht, an keiner Stelle seiner Studie den Eindruck zu erwecken, er würde der von ihm abgelehnten Erzählung eines weit in der Antike verwurzelten Europas eine eigene, substanzbehaftete Narration gegenüberstellen. Er wünscht sich vielmehr eine "Destruktion bestehender Mythen und eingefahrener Denkbahnen" (35). Dabei fällt auf, dass Asbach die Ausführungen zu seinem hermeneutischen Standpunkt nicht auf die Eingangskapitel beschränkt. Auch die Abschnitte zu Antike und zum Mittelalter sind davon nicht frei, was ab und an ermüdend wirkt. Als ideen- und begriffsgeschichtlich interessierter Leser hätte man sich zudem eine detailreichere Diskussion der primären Quellen gewünscht. Diese findet oftmals nur in den Fußnoten statt, unterbleibt an manchen Stellen aber leider ganz. Der Abschnitt "Europa' im Mittelalter" basiert nahezu vollständig auf sekundärer Literatur, was nicht befriedigen kann. Asbachs Buch gibt eine vielversprechende Richtung vor, wie ideengeschichtliche Studien zu Europa in Zukunft geschrieben werden können. Sie lässt aber auch noch viel Raum für Detailuntersuchungen zu einzelnen Epochen und Epochenschwellen.

Burkhard Conrad OPL, Hamburg

Hauke Brunkhorst/Regina Kreide/Cristina Lafont (Hrsg.), Habermas Handbuch, Verlag J. B. Metzler Stuttgart – Weimar 2009, 392 S., € 49,95.

Wie schon das in dieser Zeitschrift gewürdigte, von Burkhardt Lindner verantwortete Benjamin-Handbuch (vgl. WuA 49 [2008], 191), ist auch der hier anzuzeigende Band über Leben, Werk und Wirkung von Jürgen Habermas (mit einer Einschränkung: s. u.) unbedingt zur

Lektüre zu empfehlen. Dem Verlag J. B. Metzler gebührt für das inzwischen auf über 30 Bände angewachsene literarische und philosophische Handbuch-Projekt Anerkennung und Dank. Anlässlich des 80. Geburtstags des weltweit wohl bekanntesten deutschen Philosophen der Gegenwart hat sich der einschlägig ausgewiesene Habermas-Kenner H. Brunkhorst (Soziologe in Flensburg) zusammen mit seinen Kolleginnen R. Kreide (Politologin in Gießen) und C. Lafont (Philosophin in Evanston, USA) daran gemacht, die intellektuelle Biographie Habermas' (I.) in ihren ideengeschichtlichen und gesellschaftspolitischen Kontexten (II.) - u. a. Marxismus, Frankfurter Schule, Sprechaktund Systemtheorie, Europäische Verfassung, dekonstruktivistische und feministische Diskurse, Monotheismus, um nur einige wenige zu nennen – ausleuchten zu lassen sowie wichtige Texte (III.) einer Relecture zu unterziehen. Eine Beschäftigung mit zentralen Begriffen des Habermas'schen Œuvres (IV.) - z. B. Diskursethik, Europäische Staatsbürgerschaft, Kommunikatives Handeln, Öffentlichkeit, Verfassungspatriotismus - schließt den Band ab. Dass ein so facettenreiches Werk wie das von Habermas notwendigerweise viele Interpret/-innen benötigt, bedarf kaum einer weiteren Begründung; immerhin 55 AutorInnen zählt das Handbuch, Neben berühmten Namen (Seyla Benhabib, Micha Brumlik, Rainer Forst, Manfred Frank, Axel Honneth u.a.) wurden aber ebenso jüngere Nachwuchswissenschaftler zur Mitarbeit eingeladen; zu nennen wären beispielsweise der Sozialwissenschaftler Andreas Koller (Research Fellow an der New York University) oder diverse wissenschaftliche Mitarbeiter der Universität Frankfurt/M. - Zu kritisieren ist (wie auch in der o. g. Besprechung zum Benjamin-Handbuch beanstandet) die vollständige Ausblendung der nunmehr schon Jahrzehnte währenden Rezeption der Habermas'schen Philosophie im Bereich der (katholischen) Theologie. Wichtige (von Habermas sehr geschätzte!) Protagonisten wie Johann B, Metz (Münster), Helmut Peukert (Hamburg) oder Edmund Arens (Luzern) sucht man im Handbuch vergebens. Das ist ärgerlich!

Ulrich Engel OP, Berlin

#### Eingegangene Bücher

(Rezension vorbehalten)

REINHARD ABELN, Der heilige Sebastian. Leben – Legenden – Bedeutung, Topos Kevelaer 2012, 95 S., € 7.90.

Giuseppe Alberigo/Günther Wassilowsky (Hrsg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. 1959–1965, Bd. 4, Grünewald Ostfildern 2006. 787 S., € 76.–.

EMIL ANGEHRN, Geschichtsphilosophie. Eine Einführung, Schwabe Basel 2012, 200 S., € 16,50.

ARNO ANZENBACHER, Ethik. Eine Einführung, Patmos Ostfildern 1992, 308 S., € 24,90.

Francis Bacon, Essays, Marix Wiesbaden 2012, 223 S., € 7,95.

Arnold Bartetzky, Nation – Staat – Stadt. Architektur, Denkmalpflege und visuelle Geschichtskultur vom 19. bis 20. Jahrhundert, Böhlau Wien – Köln – Weimar 2012, 275 S., € 39,90.

JAN BERGMANN (Hrsg.), Handlexikon der Europäischen Union, Nomos Baden Baden ⁴2012, 1.107 S., € 98,-.

BISCHÖFLICHES ORDINARIAT ROTTENBURG-STUTTGART (Hrsg.), Glauben leben, Leben teilen. Katholisch in Württemberg, Schwabenverlag Ostfildern 2011,  $288 \, \text{S.}, \in 29,90$ .

STEFAN BLARER, Die Kunst seelsorglicher Liebe. Plädoyer für einen erneuerten Zölibat, Topos Kevelaer 2012, 96 S., € 7.90.

Christoph Böttigheimer, Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs-, und Kirchenfrage, Herder Freiburg/Br. ²2012, 728 S., € 58,-.

TADEUSZ BUKSINSKI u. a. (Hrsg.), Religions in the Public Spheres, Peter Lang Frankfurt/M. 2011, 512 S., € 82,80.

JOHANNES CASSIAN, Unterredungen mit den Vätern. Collationes Patrum, Vier-Türme Münsterschwarzach 2011, 280 S., € 29,90.

GIAN FRANCO CHIAI u.a. (Hrsg.), Athen, Rom, Jerusalem. Normentransfers in der antiken Welt, Pustet Regensburg 2012, 359 S., € 39,95.

HERNÁN CORTÉS, Die Eroberung Mexikos. Eigenhändige Berichte an Kaiser Karl V., Marix Wiesbaden 2012, 320 S., € 24,-.

INGMAR DETTE, Die grundlose Macht, Eine Studie zur Identität und Repräsentation am Beispiel der politischen Ordnung der DDR, Königshausen & Neumann Würzburg 2012, 302 S., € 46,-.

Thomas Dienberg u.a. (Hrsg.), Veränderung als Chance begreifen, Fachstelle Franziskanische Forschung Münster 2012, 86 S., € 9,90.

JOSEF DIRNBECK, Anstoß in Rom. So war das mit dem Konzil, Tyrolia Innsbruck – Wien 2012, 104 S., € 12,95.

JOHANNA DOMEK, Kompass für ein gutes Leben. Die Wiederentdeckung der Tugenden, Vier-Türme Münsterschwarzach 2012, 128 S., € 12,90.

EUGEN DREWERMANN, Die sieben Tugenden, Patmos Ostfildern 2012, 208 S., € 19,90.

MARGIT ECKHOLT (Hrsg.), "Clash of civilizations" – oder Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums? Bernhard Weltes Impulse für den interkulturellen Dialog mit Lateinamerika, Lit Berlin 2009, 300 S., € 29,90.

JOHANN FIGL, Philosophie der Religionen, Pluralismus und Religionskritik im Kontext europäischen Denkens, Schöningh Paderborn 2012, 308 S., € 36,90.

KARL GABRIEL u.a. (Hrsg.), Modelle des religiösen Pluralismus. Historische und religionspolitische Perspektiven, Schöningh Paderborn 2012, 364 S., € 44,90.

Manfred Geier, Aufklärung. Das europäische Projekt, Rowohlt Reinbek 2012, 414 S., € 24,95.

KHALIL GIBRAN, Sämtliche Werke, Patmos Ostfildern 2012, 347 S., € 19,90.

RENÉ GIRARD, Gewalt und Religion. Ursache oder Wirkung?, Matthes & Seitz Berlin 2010, 103 S., € 12,80.

HOLGER GLINKA, Zur Genese autonomer Moral. Eine Problemgeschichte des Verhältnisses von Naturrecht und Religion in der frühen Neuzeit und in der Aufklärung, Meiner Hamburg 2012, 383 S., € 78,-.

JEAN GRONDIN, Die Philosophie der Religionen. Eine Skizze, Mohr Siebeck Tübingen 2012, 153 S., € 24,-.

BERNHARD GRÜMME, Menschen bilden? Eine religionspädagogische Anthropologie, Herder Freiburg/Br. 2012, 560 S., € 29,99.

JOCHEN GUCKES, Konstruktionen bürgerlicher Identität. Städtische Selbstbilder in Freiburg, Dresden und Dortmund 1900–1960, Schöningh Paderborn 2011, 651 S., € 54.–.

THOMAS HAHN, Staat und Kirche im deutschen Naturrecht, Mohr Siebeck Tübingen 2012, 421 S., € 79,−.

HERMANN HÄRING, Freiheit im Haus des Herrn. Vom Ende der klerikalen Weltkirche, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2011, 199 S., € 17,99.

---, Im Namen des Herrn. Wohin der Papst die Kirche führt, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2009, 191 S., € 17,95.

Hans-Peter Hempel, Demokratie als Lebensform. Das Volk ist permanent konstituierend, Königshausen & Neumann Würzburg 2012, 150 S., € 19,80.

Martin Hengel, Die Zeloten, Mohr Siebeck Tübingen 2011, 573 S., € 114,-.

GUIDO HINTERKEUSER, Das Berliner Schloss. Die erhaltene Innenausstattung Gemälde, Skulpturen, dekorative Kunst, Schnell + Steiner Regensburg 2012, 176 S., € 14,95.

MICHAEL HÖFFNER, Berufung im Spannungsfeld von Freiheit und Notwendigkeit, Echter Würzburg 2009, 338 S., € 36,-.

KAREN VAN DEN BERG/HANS ULRICH GUMBRECHT (Hrsg.), Politik des Zeigens, Fink München 2010, 203 S., € 24.90.

Toine van den Hoogen, A taste of God. On spirituality and reframing foundational theology, Lit Berlin 2011, 187 S.,  $\in$  19,90.

HERMAN VAN ROMPUY, Christentum und Moderne. Werte für die Zukunft Europas, Butzon & Bercker Kevelaer 2010, 191 S., € 14,90.

GIANNI VATTIMO/SANTIAGO ZABALA, Hermeneutic communism. From Heidegger to Marx, Colombia University Press New York 2011, 256 S., € 19,95.

---, Die transparente Gesellschaft, Passagen Wien 2011, 107 S., € 13,90.

Christoph Vedder/Wolff Heintschel von Heinegg (Hrsg.), Europäisches Unionsrecht. EUV/AEUV/Grundrechte Charta. Handkommentar, Nomos Baden-Baden 2012, 1,394 S.,  $\epsilon$  118,-.

WERNER VEITH u. a. (Hrsg.), Anthropologie und christliche Sozialethik. Theologische, philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge (Forum Sozialethik 8), Aschendoff Münster 2010, 222 S., § 32,–.

BERNHARD VENZKE, Viel Meer als eine Kreuzfahrt. Das Tagebuch eines Traumschiff-Seelsorgers, Benno Leipzig 2011, 214 S., € 9,95.

Rudolf Voderholzer (Hrsg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger, Pustet Regensburg, 360 S., € 24,90.

JÖRG VOIGT, Beginen im Mittelalter. Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich, Böhlau Wien – Köln – Weimar 2012, 521 S., € 69,90.

STEFANIE VOIGT, Erhabenheit. Über ein großes Gefühl und seine Opfer, Königshausen & Neumann Würzburg Würzburg 2011, 308 S., € 58,-.

MARTIN VÖLKL, Muslime, Märtyrer, Militia Christi. Identität, Feindbild und Fremderfahrung während der ersten Kreuzzüge, Kohlhammer Stuttgart 2011, 308 S., € 39,90.

RÜDIGER VOM BRUCH (Hrsg.), Die Berliner Universität im Kontext der deutschen Universitätslandschaft (Schriften des Historischen Kollegs/Kolloquien 76), Oldenbourg München 2010, 259 S., € 59,80.

Thomas von Aquin, Die "doctrina christiana" als Wissenschaft. Berühmte Traktate und kleinere Schriften, Verlag der Weltreligionen Frankfurt/M. 2009, 705 S., € 38,–.

- ---, Kommentar zum Trinitätsakt der Boethius I. Lateinisch Deutsch, Herder Freiburg/Br. 2006, 247 S., € 34.–.
- ---, Kommentar zum Trinitätsakt der Boethius II. Lateinisch Deutsch, Herder Freiburg/Br. 2007, 223 S., € 34.-.
- ---, Kommentar zur Hebdomaden-Schrift des Boethius. Lateinisch – Deutsch, Herder Freiburg/Br. 2009, 160 S., € 30,-.

---, Über das Seiende und das Wesen. Lateinisch – Deutsch, Herder Freiburg/Br. 2007. 111 S., € 25.–.

HEINRICH VON GENT, Ausgewählte Fragen zur Willens- und Freiheitslehre. Lateinisch – Deutsch, Herder Freiburg/Br. 2011, 340 S., € 45,-.

MECHTHILD VON HACKEBORN, Das Buch der besonderen Gnade. Liber specialis gratiae, Vier-Türme Münsterschwarzach 2010, 350 S., € 19,90.

KLAUS VON STOSCH, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Schöningh Paderborn 2012, 356 S., € 29,90.

HERIBERT WAHL (Hrsg.), Den "Sprung nach vorn" neu wagen. Pastoraltheologie 'nach' dem Konzil. Rückblicke und Ausblicke, Echter Würzburg 2009, 253 S., € 30.–.

GERHARD WEHR, "Nirgends Geliebte, wird Welt sein als innen". Lebensbilder der Mystik im 20. Jahrhundert, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2011, 287 S., € 19,99.

JOSEF WEHRLE, Der leidende Mensch und der mitleidende Gott. Ein Beitrag zur Anthropologie und Theologie des Alten Testaments, Lit Berlin 2012, 226 S., € 24,90.

MICHAEL WEINRICH, Religion und Religionskritik, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2011, 331 S., € 29,90.

PAUL H. WELTE, Erlösung – wie und wovon? Was Christen unter Heil verstehen, Pustet Regensburg 2012, 192 S., € 18,90.

MICHAEL WERNER, Stiftungsstadt und Bürgertum. Hamburgs Stiftungskultur vom Kaiserreich bis in den Nationalsozialismus, Oldenbourg München 2011, 500 S., € 54,80.

ROLF WIGGERSHAUS, Wittgenstein und Adorno. Zwei Spielarten modernen Philosophierens, Schwabe Basel 2012, 143 S., € 16,50.

Carsten Wippermann, Milieus in Bewegung. Werte, Sinn, Religion und Ästhetik in Deutschland, 226 S., Echter Würzburg 2011, € 48,–.

AUGUSTINUS KARL WUCHERER-HULDENFELD, Philosophische Theologie im Umbruch. 1. Bd.: Ortsbestimmung, Böhlau Köln – Weimar – Wien 2011, 616 S., € 69, –.

CLEMENS ZIMMERMANN (Hrsg.), Stadt und Medien. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Böhlau Köln – Weimar – Wien 2012, 294 S.,  $\in$  37,90.

ERICH ZENGER, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Topos Kevelaer 2011, 208 S., € 9.90.

Hubertus Zilkens, Christentum und Verfassungsstaat. Eine Verhältnisbestimmung aus Sicht der Katholischen Lehre, Peter Lang Frankfurt/M. 2011, 252 S.,  $\in$  46,80.

PAUL M. ZULEHNER, Kirchenvisionen. Orientierung in Zeiten des Kirchenumbaus, Patmos Ostfildern 2012, 159 S., € 12,90. 53. Jahrgang Heft 2 April-Juni 2012:

#### Das ist katholisch. (Mehr) Deutungen

ISSN 0342-6378

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia. SCHRIFTLEITUNG:

Thomas Eggensperger (verantwortlich), Ulrich Engel (verantwortlich), Paulus Engelhardt, Bernhard Kohl (Internet),

Dennis Halft (korrespondierend), Richard Nennstiel. Frano Prcela. Horst Wieshuber.

Anschrift: Schriftleitung "Wort und Antwort". Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin E-Mail: schriftleitung@wort-und-antwort.info

Homepage: www.wort-und-antwort.de VERLAG: Matthias-Grünewald-Verlag der Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12, D-73760 Ostfildern.

E-Mail: mail@gruenewaldverlag.de

Gesamtherstellung: Matthias-Grünewald-Verlag,

Ostfildern

#### Wort und Antwort

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft

str. 109, CH-4133 Pratteln 1.

erscheint vierteljährlich Einzelheft € 7,20; Jahresabonnement € 23,40; Studentenabonnement bei Vorlage einer Studienbescheinigung: € 17,20. Alle Preise verstehen sich zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende möglich. Unverlangt eingesandte Besprechungsexemplare können nicht zurückgesandt werden. ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB: Matthias-Grünewald-Verlag der Schwabenverlag AG, Petra Härtel (Sachbearbeitung), Senefelderstraße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/ (o) 711/4406-140, Fax 0049/(o) 711/4406-138 Bestellungen in Österreich an Buchhandlung Herder (im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlags), Wollzeile 33, A-1011 Wien; in der Schweiz an Verlagsauslieferung Herder AC Basel (im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlags), Muttenzer-

## COMMUNIO

#### Internationale katholische Zeitschrift

ISSN 1439-6165

#### INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

Die Wiederkunft Christi ..... Mysterien des Lebens Jesu XI

Jean-Robert Armogathe Die Wiederkunft Christi und die Geheimnisse

des Lebens Jesu
Peter Henrici
Wann wird Er wiederkommen? Philosophische
Uberlegungen zum Zeitpunkt der Parusie
Uberlegungen zum Zeitpunkt der Parusie
Wenn alles Maskenspiel und Unrecht endet.
Vom Gericht Gottes über die Menschen

Meik Peter Schirpenbach
Die Spannung aushalten. Die Hoffnung auf die
Wiederkunft Christi im Spiegel des Kirchenbaus Horst Bürkle Aktualisierte Eschatologie. Annäherungen an außerchristliche Erwartungen

Dorothee Brunner

Vorausklang der Ewigkeit. Das «Quatuor pour la fin du Temps» von Olivier Messiaen

Georg Essen Die Personidentität Jesu Christi mit dem ewigen

Stephan Goertz Menschenwürde und Sexualmoral. Zur Debatte

Jetzt das Jahresabonnement mit 40 % Jubiläumsrabatt bestellen. Ganz einfach unter www.communio.de oder telefonisch 07 11/44 06-140.

(Aktion gilt nur für Neukunden und nur im Jahr 2012)

Die Internationale Katholische Zeitschrift COMMUNIO versteht. sich als Plattform für den Austausch zwischen Glaube und Kultur. katholischer Kirche und der Gesellschaft.

Seit 4 Jahrzehnten ist dies das Anliegen der COMMUNIO: die großen Themen des Glaubens je neu ins Gespräch zu bringen und dem Katholischen im Konzert von Kunst, Kultur und Religion Gestalt und Stimme zu verleihen.

- ➤ 6 Themen-Hefte pro Jahr
- ➤ 100 Seiten pro Heft
- ➤ Jahresbezugspreis regulär 39,60 Euro

Unternehmensgruppe Schwabenverlag AG Senefelderstraße 12 73760 Ostfildern Telefon 0711/4406-0 Fax 0711/4406-174 info@schwabenverlag.de

#### **VERLAGSGRUPPE PATMOS**

**PATMOS ESCHBACH** GRUNEWALD **THORBECKE SCHWABEN** 

Die Verlagsgruppe mit Sinn für das Leben ISSN 0342-6378 GRÜNEWALD DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

53. JAHRGANG HEFT 2

APRIL-JUNI 2012

# Wort und Antwort



## Das ist katholisch. (Mehr) Deutungen



WORT UND ANTWORT | 53. JAHRGANG HEFT 2 APRIL-JUNI 2012

## Das ist katholisch. (Mehr) Deutungen

	ria	
		.9

Stichwort Offen für die Welt. Katholisch (Dennis Halft) 50

#### Joachim Kügler

Kampf den Teufelskindern! Kirchenkonflikte im johanneischen Christentum 53

#### **Alois Krist**

Aufs Ganze gehen – auch durch Konflikte hindurch. Umgang mit Konflikten in der Kirche **59** 

#### Ulrich Engel

Streit um Kirche und Welt. Plädoyer für eine dialektische Relativitätstheorie des Katholischen **65** 

#### Aurelia Spendel

Autorität - Macht - Gender 71

#### Jo Reichertz/Sylvia Marlene Wilz

Wird die katholische Glaubenspraxis exotisch? 76

**Dominikanische Gestalt:** François-Jacques-Hyacinthe Serry OP (1658/59–1738)

(Boris Hogenmüller) 83

Wiedergelesen: Dignitatis humanae. Erklärung über die religiöse Freiheit

(Bernhard Kohl) 86

**Bücher** (Burkhard Conrad, Ulrich Engel, Jochen Ostheimer) **90** 

Eingegangene Bücher 95

Titelbild: © Dennis Halft OP, Mainz

Vorschau: Heft 3 (Juli—September) 2012: Verletzbar. Menschen und Rechte

#### **Editorial**

Was heutzutage alles unter dem Label "katholisch" firmiert, weiß vermutlich nicht einmal der Papst! Taufschein, Kirchenbesuchsfrequenz oder "Youcat" suchen die hard facts des kirchlich institutionalisierten Glaubens abzustecken. Doch was die soft facts, sprich: den Gehalt des "Katholischen" in seinen gelebten und praktizierten Wirklichkeiten (im Plural!) ausmacht, lässt sich kaum erfassen. Daher bedarf es notwendigerweise eines hermeneutisch angelegten Deutungsprozesses und der diskursiven Verständigung adintra in die Kirche hinein wie auch adextra mit der Mitwelt. In dieser doppelten Bewegung hat sich auch der von den deutschen Bischöfen angestoßene Dialogprozess zu bewähren!

Im "Stichwort" geht Dennis Halft OP der Öffnung der Kirche zur "Welt" nach, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil vor 50 Jahren als ein Wesensmerkmal des "Katholischen" definierte. Der Neutestamentler Joachim Kügler schaut auf die Anfänge des Christentums und zeigt anhand der johanneischen Schriften seinerzeit aktuelle Konflikte um Identitätsbestimmungen und Geschlechterbeziehungen auf, Ausgehend von der spannungsreichen Beziehung zwischen den Apostelfürsten Petrus und Paulus blickt der Pastoraltheologe Alois Krist auf angstbesetzte kirchliche Kommunikations- und Konfliktbewältigungsstrukturen und fordert, pneumatologisch begründet, ein nachhaltiges Umsteuern ein. In einer Relecture von Texten Joseph Ratzingers aus verschiedenen Schaffensperioden widmet sich Ulrich Engel OP in seinem systematischen Beitrag dem Kirche-Welt-Verhältnis, das neuerlich durch Papst Benedikts XVI. Forderung nach einer "Entweltlichung" in die Diskussion gebracht wurde. Die Theologin Aurelia Spendel OP fokussiert das Thema unseres Heftes auf das in der katholischen Kirche brisante Dreieck von Autoritäts-, Macht- und Genderfragen und konkretisiert dies u.a. an den engagierten Bemühungen um die Einführung des Diakonats der Frau. Einen Blick "von außen" auf "Religion und Glauben" wagen die beiden Soziologen Jo Reichertz und Sylvia Marlene Wilz und konstatieren eine schleichende "Exotisierung" des Katholischen.

Das Heft erscheint zeitnah zum 98. Deutschen Katholikentag in Mannheim. Er will, so das Versprechen des Leitwortes, "Einen neuen Aufbruch wagen". Wir hoffen, dass die Bandbreite der hier in Wort und Antwort vorgelegten Deutungen des Katholischen – gerade mit ihrem durchgängigen Plädoyer für eine plural und damit immer auch im ursprünglichen Sinn des Wortes universal verfasste Katholizität – einen Beitrag zum Dialogprozess und darüber hinaus leistet.

Wir danken Max Niehoff und Stefan Moosburger für Ihre Korrekturarbeiten.

Ulrich Engel OP/Dennis Halft OP

#### Offen für die Welt. Katholisch

Nicht erst seit der Freiburger Konzerthausrede Papst Benedikts XVI. vom 25. September des vergangenen Jahres steht die "Weltlichkeit" der Kirche zur Debatte.¹ Vielmehr lassen sich die seit langem virulenten Konflikte um Hierarchie, Autorität und Zentralismus versus Partizipation, Dialog und Autonomie als Folge eines zweifelhaften Kirche-Welt-Verhältnisses deuten. Theologischer Sprengstoff liegt darin, beide Größen als einen Gegensatz zu konstruieren, in dem sich Kirche und Welt in nichtssagender Fremdheit asymmetrisch gegenüberstehen. Auch wenn Benedikt XVI. in seiner Freiburger Ansprache "wahre" Entweltlichung, was immer dies konkret heißen mag, "natürlich nicht" als Rückzug aus der Welt verstanden wissen will², droht dieser Begriff für entsprechende kirchenpolitische Positionen instrumentalisiert zu werden.³ Hintergrund der Diskussion ist die Frage, wie viel "Welt" darf bzw. muss Kirche sein, damit ihre Botschaft die Menschen unserer Zeit erreicht und sie für ihr Leben Relevantes zu sagen hat?

Jeder Antwortversuch hängt von der theologischen Denkform ab und impliziert bereits die Entscheidung, ob Kirche weiterhin dort zu finden sein wird, wo Menschen in ihren Lebenssituationen stehen, oder ob sie sich als "heiliger Rest" von der Gesellschaft weitgehend verabschiedet. Dabei geht es nicht um die Frage nach Angleichung an den "Zeitgeist", sondern um einen zeitgemäßen Zugang zur modernen Lebenswelt, der berücksichtigt, "dass Gott nicht anders zu erreichen ist als durch den Menschen [Jesus, D. H.] Christus, und das heißt, dass ich zur Theologie nur gelange durch den Menschen und folglich durch eine Anthropologie."<sup>4</sup> Ähnlich wie vom Gründer des Predigerordens, dem hl. Dominikus (um 1170–1221), berichtet wird, dass er auf seiner Wanderschaft des Nachts das Gespräch mit den Menschen im Wirtshaus suchte<sup>5</sup>, gehört es auch heute zum Verkündigungsauftrag der Kirche dort präsent zu sein, wo sich Öffentlichkeit abspielt.

#### Für eine christlichere Welt ...

Wenn sich in diesem Jahr die Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) zum 50. Mal jährt, sei besonders an die Anfänge des Konzils mit seinem theologischen Paradigmenwechsel in der Bestimmung des Kirche-Welt-Verhältnisses erinnert. Kurz nach der Eröffnung entschieden die Konzilsväter, eine programma-

tische "Botschaft an die Welt" zu veröffentlichen, in der sie am 20. Oktober 1962 ihre Absicht erklärten, "unter der Führung des Heiligen Geistes Wege [zu] suchen, [sich] selber zu erneuern, "um dem Evangelium Jesu Christi immer treuer zu entsprechen" [und] (...) den Menschen unserer Zeit die Wahrheit Gottes in ihrer Fülle und Reinheit so zu verkünden, daß sie von ihnen verstanden und bereitwillig angenommen werde." Damit folgte das Konzil dem Ansinnen des damaligen Papstes Johannes XXIII., der die Kirche zu einer neuartigen Inkulturation des Glaubens in die Gegenwart (Aqqiornamento) führen wollte.

Zu den Vordenkern einer lebendigen Erneuerung der Kirche zählte, neben dem Dominikanertheologen Yves Congar OP (1904–1995) und anderen, auch Marie-Dominique Chenu OP (1895-1990), der zwar nicht als offizieller Konzilstheologe, dennoch aber als "zentrale Randfigur"7 auf dem Konzil wirkte. In seinem theologischen Denken, das in einer Öffnung der Kirche zur Welt gerade den Dialog mit Nicht- und Andersgläubigen sucht, wird die Tragweite einer Inkarnationstheologie deutlich, wie sie das Konzil entscheidend prägte. In einem der Entwürfe Chenus für die Eröffnungserklärung der Konzilsväter, die auf seine Initiative zurückging8, heißt es prophetisch: "Wir stehen in diesem 20. Jahrhundert (...) vor einem neuartigen Verhältnis der Kirche zur Welt. (...) Wir treten aus der Vorgeschichte heraus: die Welt ist da. Solcherart ist die große Originalität des Konzils im Vergleich zum Vaticanum I (...). Die Kirche des 20. Jahrhunderts (...) muss gemeinschaftlich ihren Glauben, ihre Hoffnung, ihre Barmherzigkeit in den Dienst dieses Aufbaus einer geschwisterlichen Menschheit stellen. Nicht um (...) eine [eigens, D. H.], christliche Welt' zu errichten, sondern um die [reale, D. H.] Welt, wie sie im Aufbau begriffen ist, mit christlichem Geist zu erfüllen."9

#### ... und eine menschenzugewandte Kirche

Dieser Perspektivenwechsel, in dem Kirche nicht länger "Parallelwelt" ist, sondern in einem dialogischen Verhältnis die Zusammenarbeit mit allen Menschen sucht, durchzieht Chenus theologisches Denken. In einem Interview, das er 1975 anlässlich seines 80. Geburtstags gab, erläutert er den wegweisenden Titel der Pastoralkonstitution Gaudium et Spes "Über die Kirche in der Welt von heute": "Die Kirche in der Welt, das bedeutet gewissermaßen, dass die Kirche die Welt ist, insofern diese immer schon durch die Gegenwart des Heiligen Geistes von der christlichen Heilsökonomie erfasst ist. Damit erhält die Welt eine Art christlicher Würde."10 Immer wieder geht es Chenu in seinem "Gesetz der Inkarnation"11 darum, diese Dignität in den realen und konkreten Gegebenheiten der Welt auszumachen, nicht zuletzt weil sie Schöpfung Gottes und dank seiner Menschwerdung produktiver theologischer "Ort" (locus theologicus in actu) der gegenwärtigen Präsenz Gottes ist. 12 "In der Ausweitung auf die historische, soziale und ökonomische Dimension der Dinge hat [Chenu] das Denkmodell der Inkarnation zur Klammer zwischen theologischer Theorie und pastoraler Praxis gemacht, zum Kristallisationspunkt jenes ,christlichen Realismus', der die Dualismen von Geistlichem und Zeitlichem, von Sakralem und Profanem überwindet."<sup>13</sup> In der Auflösung dieser Dualität liegt das Verdienst der Theologie des französischen Dominikaners.

Dank solcher Impulse gelang es dem Zweiten Vatikanischen Konzil, antimodernistische Tendenzen prinzipiell hinter sich zu lassen und die Kirche anschlussfähig zu machen an die Entwicklungen der Moderne. Jedoch bleiben ihr die damit einhergehenden (und noch andauernden) Konflikte um eine "entsicherte Identität"<sup>14</sup> des Katholischen in der Gegenwartskultur nicht erspart. Mit Magnus Striet lässt sich deshalb fragen, ob es statt der Konservierung vermeintlich "traditionaler" Eindeutigkeiten "vielleicht katholischer und einem biblisch bezeugten Geist näher wäre, eine für die conditio humana konstitutive Ungewissheit anzuerkennen, die den Menschen in allen seinen Vollzügen notwendig begleitet (...)".<sup>15</sup> Gerade in der gegenwärtigen Glaubenskrise gilt es, sich der Errungenschaften des Konzils mit seinem Mut zum Diskurs zu versichern und auch im 21. Jahrhundert im Sinne einer inkarnatorischen Theologie für eine weltoffene und menschenzugewandte – eben "katholische" – Kirche einzutreten.

Dennis Halft OP, M.A. (dennis.halft@dominikaner.de), geb. 1981 in Bonn, Doktorand (Islamwissenschaft) an der FU Berlin, Student der Kath. Theologie an der Johannes Gutenberg-Universität, Mainz. Anschrift: Gartenfeldstraße 2, D-55118 Mainz. Veröffentlichung u.a.: A Hitherto Unknown Persian Manuscript of Ḥosayn Vā'ez Kāšefī's (d. 910/1504–05) Treatise on Ethics Aḫlāq-e moḥsenī in the Dominican Priory in Vienna, in: Journal of Islamic Manuscripts 3 (2012), 1–13.

**01** Vgl. Papst Benedikt XVI., Ansprache an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft, in: Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg 22.–25. September 2011. Predigten, Ansprachen und Grußworte, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Bd. 189), Bonn 2011, 145–151.

02 A. a. O., 150.

**03** Zur Problematik der Rede von einer "Entweltlichung" siehe H.-J. Höhn, "Gleicht Euch nicht an!" Die Identität der Kirche und ihre Distanz von der Welt, in: Herder Korrespondenz 66 (2012), 11–16.

**04** M.-D. Chenu, Von der Freiheit eines Theologen. M.-Dominique Chenu im Gespräch mit Jacques Duquesne. Aus dem Französischen von M. Lauble (Collection Chenu Bd. 3), Mainz 2005, 241.

**05** Vgl. Jordan von Sachsen, Büchlein von den Anfängen des Predigerordens, in: Jordan von Sachsen. Von den Anfängen des Predigerordens, hrsg. von W. Hoyer (Dominikani-

sche Quellen und Zeugnisse Bd. 3), Leipzig 2002, 17–95, hier 38.

**06** Die Botschaft der Konzilsväter an die Welt, in: Herder Korrespondenz 17 (1962/63), 101–103, hier 102.

**07** Ch. Bauer, Marie-Dominique Chenu OP (1895–1990). Gottes messianisches Volk unter den Zeichen der Zeit, in: Th. Eggensperger/U. Engel (Hrsg.), "Mutig in die Zukunft!" Dominikanische Beiträge zum Vaticanum II (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 10), Leipzig 2007, 105–146, hier 121.

**08** A. a. O., 127-129.

**09** Vgl. C. Rolland, Le Père Chenu, théologien au Concile, in: L'hommage différé au Père Chenu, Introduction de Claude Geffré (Collection, Théologies'), Paris 1990, 249–256, hier 253f. **10** M.-D. Chenu, Von der Freiheit ei-

nes Theologen, a. a. O., 223. 11 Ders., La Parole de Dieu. I; La Foi dans l'intelligence, Paris 1964, 8 ("loi d'incarnation").

12 Vgl. ders., Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie. Aus dem Französischen von M. Lauble (Collection Chenu Bd. 2), Berlin 2003, 134f., sowie dazu Ch. Bauer, Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift "Une école de théologie: Le Saulchoir", 2 Bde. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik Bd. 42), Berlin 2010. 13 M. Heimbach-Steins, "Erschütterung durch das Ereignis" (M.-D. Chenu). Die Entdeckung der Geschichte als Ort des Glaubens und der Theologie, in: G. Fuchs/A. Lienkamp (Hrsg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution "Die Kirche in der Welt von heute" (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster Bd. 36), Münster 1997, 103-121, hier 109.

14 M. Striet, Was ist "katholisch"? Ein Bestimmungsversuch im Horizont "der" Moderne, in: M. Heimbach-Steins/G. Kruip/S. Wendel (Hrsg.), "Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch". Argumente zum Memorandum, Freiburg/Br. 2011, 58–70, hier 60 u. 65.

15 A. a. O., 68.

## Joachim Kügler

# Kampf den Teufelskindern!

## Kirchenkonflikte im johanneischen Christentum

Zu den besonderen Highlights der neutestamentlichen Überlieferung gehört sicher die Aussage, dass Gott Liebe ist, die sich im Ersten Johannesbrief gleich zweimal (vgl. 1Joh 4,8.16) findet. Das ist eine wunderbare Aussage, aber sie bedeutet leider fast nichts, weil der Liebesbegriff heute so fürchterlich ausgewaschen ist. Wer sich daran erinnert, dass Erich Mielke seinen Bespitzelungs- und Unterdrückungsapparat mit dem Ausruf "Ich liebe euch doch alle!" begründet hat, wird wissen, was ich meine. In der Antike war das nicht viel anders. Man denke nur daran, dass auch der römische Unterdrückungsapparat sich auf die Liebe der Götter zum Kaiser stützte. Und dessen Liebe zu seinen Untertanen zeigte sich auch nicht in Befreiung und Machtverzicht, sondern maximal in "panemet circenses" – für die Mehrheit der Unterjochten in den Provinzen nicht einmal das.

#### Gott ist Liebe

Auch im johanneischen Christentum hatte der Liebesbegriff Definitionen nötig. So wird im Evangelium die Liebe Gottes mit der Hingabe des Sohnes bis zum Tod am Kreuz definiert (vgl. Joh 3,16; 1Joh 4,10). Liebe ist also weder nur ein Gefühl noch nur ein Wort, sondern ebenso blutige wie erlösende Wirklichkeit. Deshalb ist das zentrale Zeichen für die Liebe des Sohnes die Fußwaschung, also der niedrigste Sklavendienst, den die antike Welt kannte. Und genau dieser Akt des "Herrn und Meisters" soll von seinen Schülern nachgeahmt werden (vgl. Joh 13,14). Wenn diese zur Liebe ermahnt werden, dann ist also überdeutlich, was damit gemeint ist: praktische Liebestat bis hin zum niedrigsten Dienst, bis zur Hingabe des Lebens, ja sogar bis zum Teilen des Vermögens. Dass ich das Vermögen in dieser Reihung als Höhepunkt angeführt habe, beruht auf meiner Einschätzung, dass vielen Menschen der Geldbeutel das wichtigste Körper-

Dr. theol. habil. Joachim Kügler (joachim. kuegler@online.de), geb. 1958 in Weismain, Prof. für Neutestamentliche Wissenschaften an der Universität Bamberg, Anschrift: Sudetenstraße 17, D-96260 Weismain. Veröffentlichung u.a.: Eine wortgewaltige Jesusdarstellung, Das Johannesevangelium. Ein Kommentar, Stuttgart 2012.

teil ist. Die daraus resultierenden Konflikte kennt auch das johanneische Christentum nur zu gut.

#### Geld ist ein Problem

Die Tatsache nämlich, dass der Liebesbegriff so intensiv definiert werden musste, deutet darauf hin, dass hier massive Probleme in der Gemeindewirklichkeit aufgetreten waren. Sowohl die Endfassung des Evangeliums wie auch der kurz vorher geschriebene Erste Johannesbrief haben hier einen deutlichen Schwerpunkt. Das Problem lag vermutlich vor allem darin, dass einige relativ wohlhabende Gemeindemitglieder zwar sagten, dass sie Gott lieben und an Jesus als Brot des ewigen Lebens glauben, dass aber dieser Glaube weitgehend Theorie blieb: Wort und Zunge (vgl. 1Joh 3,18).

Insofern das ewige Leben, das sich im Glauben hier und jetzt mitteilte, vom irdischen Leben dieser Welt grundverschieden war, brauchte der Glaube an dieses ewige Leben auch keine irdischen Konsequenzen haben. Die irdische Welt mit ihren Sorgen und Nöten gehörte nicht zu dem, was wirklich wichtig war. Diese Gemeindegruppe hatte wohl auch keine Sorge oder gar Furcht vor dem Letzten Gericht Gottes. Vielmehr war man überzeugt, das eigentliche Gericht schon hinter sich zu haben (vgl. Joh 5,24). Die Glaubenden waren zugleich Gerechtfertigte, die Unglaubenden dagegen waren zugleich auch schon Gerichtete/Verurteilte. Wer nicht zum Glauben an Christus kam, kam auch nicht zum ewigen Leben, blieb im Tod und hatte daher seine Strafe schon empfangen. Wer dagegen zum Christusglauben kam, kam damit zugleich zum ewigen Leben und hatte darin seinen Lohn schon empfangen. Dass eine solche Heilsgewissheit schnell zu Selbstzufriedenheit führen und die Pflichten gegenüber den Mitmenschen vergessen machen konnte, leuchtet ein.

Vermutlich haben diese schon ganz Erlösten auch darauf verzichtet, am Mahlsakrament teilzunehmen. Auch das war eigentlich naheliegend. Wenn man im Glauben Jesus als Quelle des Lebens in sich aufgenommen hatte, machte es eigentlich wenig Sinn, immer wieder dieses Lebensbrot zu essen. Außerdem wissen wir auch von Paulus, dass die urchristlichen Mahlfeiern für Bessergestellte ein Problem darstellen konnten. Schließlich ging es bei diesen Feiern, bei denen noch wirklich gegessen wurde, immer auch um das Teilen mit den Habenichtsen und es ging auch um den Verzicht auf den in der Gesellschaft gegebenen Status. Zwar findet sich in der johanneischen Literatur nichts, was dem paulinischen "Nicht mehr Sklaven, nicht mehr Freie; nicht mehr männlich, nicht mehr weiblich" wirklich entspräche, aber schon die Erwartung, den Dienst der Fußwaschung verrichten zu sollen, konnte für Menschen, die zu Hause dafür selbstverständlich Sklaven hatten, eine inakzeptable Zumutung darstellen. Macht man sich klar, wie essentiell für die religiöse Mini-Gruppe der Christus-Gläubigen die regelmäßige Zusammenkunft beim Mahlsakrament war, dann liegt auf der Hand, dass das Fernbleiben der Bessergestellten die Gemeinde schnell in eine Krise auf Leben und Tod führen konnte.

## Liebe als Lösung

Entsprechend gründlich und entschieden muss die Korrektur des Fehlverhaltens aussehen. Dabei ist eine zweistufige Vorgehensweise zu erkennen: Die erste Stufe besteht darin, den schon ganz erlösten Jesus als Modell einer ebenso praktischen wie radikalen Liebe vorzustellen und sie so zu einer Liebe "in Tat und Wahrheit" zu ermuntern. Dieses Gebot einer tatkräftigen Liebe wird gleichzeitig theologisch begründet: Gott ist Liebe und deshalb müssen auch seine Kinder liebevolle Menschen sein. Schließlich gleichen Kinder ihrem Vater. "Gleiches zeugt Gleiches", davon ist die Antike überzeugt.

Zweitens werden die Reichen daran erinnert, was gemäß johanneischer Tradition zählt: Wer wirklich davon überzeugt ist, dass das ewige Leben (gr. ZOË) das einzig Wichtige ist, der kann doch sein irdisches "Leben" (gr. BIOS), also seine materiellen Güter (vgl. 1Joh 3,17), ohne weiteres mit den Bedürftigen in der Gemeinde teilen. Er verliert ja nichts, was Bedeutung hätte. Wer dies tut, erweist sich als Kind jenes Vaters, der nicht nur bis zur Radikalität des Kreuzestodes liebt, sondern sogar die Liebe ist. Wer aber dies nicht tut, zeigt, was ihm wirklich wichtig ist: der irdische BIOS und nicht die göttliche ZOË. Selbst wenn "Wort und Zunge" noch so viel von der göttlichen Liebe und dem ewigen Leben sprechen, die Lebenspraxis zeigt, was den Glaubenden tatsächlich wichtiger ist. Wem aber der BIOS mehr wert ist als die göttliche ZOË, der kann den Liebe-Gott nicht erkannt haben, geschweige denn von ihm abstammen (vgl. 1Joh 4,8 u. ö.).

Außerdem wird die Überzeugung vom vollen Hier-und-jetzt-erlöst-sein insofern kritisiert, als der Blick wieder auf das Letzte Gericht gelenkt wird. Denen, die mehr über die Liebe reden als sie praktisch zu tun, wird klargemacht, dass es bei Gottes Urteil letztlich um die tatkräftige Liebe geht. Wie sollte es bei dem, der Liebe ist, und dessen Wahrheit deshalb getan werden muss, auch anders sein? Die Ermahnung zur Liebe, ist nun freilich nicht die einzige Reaktion, die sich im Johannesevangelium und im Ersten Johannesbrief dokumentiert.

## Die Verteufelung der Anderen

Wenn wir heute von "Verteufeln" sprechen, meinen wir es meist metaphorisch. Im Johannesevangelium und im Ersten Johannesbrief ist der Begriff aber ganz wörtlich zu verstehen. Die Gruppe, die hinter der Abfassung des Briefes und der Endredaktion des Evangeliums stand, erklärt ihre Gegner direkt zu Teufelskindern.

Das hat im johanneischen Christentum eine traurige Tradition, denn schon in der Erstfassung des Evangeliums werden jene Juden, die nicht an Christus glauben, als Kinder des Teufels diffamiert. Das mag man historisch als innerjüdische Polemik erklären, die sich ähnlich auch in den Qumran-Texten findet, aber angesichts der verheerenden Rezeptionsgeschichte (von der altkirchlichen Judenfeindlichkeit über die mittelalterlichen Karfreitagspogrome bis hin zu den Gaskammern des 20. Jh.) wird man sich damit kaum abfinden können.

Was die Endredaktion des Johannesevangeliums macht, baut auf dieser Juden-Verteufelung auf. Diejenigen, die sich dem Mahlsakrament als reales Essen und Trinken verweigern, werden als solche dargestellt, die überhaupt nicht glauben. Sie werden mit den Juden als Teufelskinder und mit Judas (Nomen est omen!) dem Teufel in eins gesetzt.

So wie die Juden gegen Jesus murren, so murren auch diese falschen Jünger. Sie gehen weg und verraten Jesus, so wie Judas das tat (vgl. Joh 6,60–66). Wer (im Sinne der Redaktion) nicht richtig glaubt, glaubt gar nicht. Es gibt kein graues Dazwischen. Es gibt nur Weiß oder Schwarz, Glaube oder Unglaube, Leben oder Tod. Diese johanneische Radikalität wird ohne Abschwächung auf das Problem der mangelnden Bruderliebe angewendet. Wer nicht liebt, ist ein Teufelskind (vgl. 1Joh 3,10). Wer nämlich ein Gotteskind ist, liebt, weil ja auch Gott liebt. Wer aus dem Liebe-Gott stammt, muss automatisch ein Liebe-Mensch sein. Ein Dazwischen wird nicht für möglich gehalten. Liebe oder Hass, Lebenshingabe oder Mord, Gott oder Teufel. Nichts dazwischen.

Dass es bei dieser Radikalität, die keine Abstufungen kennt, schnell zum Bruch kommt, liegt nahe. Und in der Tat scheint die Endfassung des Johannesevangeliums (anders als der Erste Johannesbrief) schon auf das Zerbrechen der Gemeinde zurückzublicken. Vielleicht ist das Verteufeln der anderen sogar vor allem ein theologisches Wundenlecken, das den Trennungsschmerz lindern soll: Jene, die ausgeschieden (worden) sind, waren immer schon ungläubige Teufelskinder, die nie dazu gehört haben. Niemals waren sie wirklich zu Christus gekommen. Der Verlust ist also gar keiner, so trösten sich die Zurückbleibenden.

## Der Sozialkonflikt als Geschlechterkampf?

Zu den Besonderheiten des Johannesevangeliums gehört die Gestalt des "Jüngers, den Jesus liebte". Während man früher diesen Jünger, der am Ende des Evangeliums zum Autor des Evangeliums erklärt wird, mit Johannes, dem Sohn des Zebadäus, identifizierte, ist sich die neuere Forschung weitgehend darin einig, dass es sich hier um eine Erzählfigur handelt, die erst von der Endredaktion des Evangeliums eingeführt wurde.

Das leuchtet insofern ein, als die Redaktion keine besonders starke Position gehabt haben dürfte, wenn man einmal davon ausgeht, dass das typisch johanneische Erlösungsverständnis recht individualistisch und so der Begründung kirchlicher Strukturen kaum dienlich war. Diejenigen, die im Glauben hier und jetzt die Erfüllung gefunden haben, sind im Vollbesitz des Heiligen Geistes, sind Gottes Kinder, "von oben gezeugt". Daraus kann man eher einen Kreis gleichberechtigter "Freunde" Jesu begründen als eine hierarchische Gemeindestruktur. Da bietet sich die (fingierte) Augenzeugenschaft an, die vom Geist unabhängig ist und genutzt werden kann, den Vorrang der einen über die anderen zu behaupten.

So wird der geliebte Jünger als Autor des Evangeliums und als der entscheidende Christuszeuge präsentiert. Ihm wird Petrus, Personifizierung des Leitens, an die Seite gestellt. Dieses Jünger-Duo im Text versinnbildlicht die Doppelspitze, welche die Redaktion für die Realität der Gemeinde entwirft: Hirte und Zeuge, Management und Inhalt.

Diese Doppelspitze ist aber rein männlich besetzt. Das kann Zufall sein. Eher aber ist zu vermuten, dass der skizzierte Sozialkonflikt im johanneischen Christentum zugleich ein Geschlechterkonflikt war. Wenn die als lieblos kritisierten Reichen zugleich (überwiegend) Frauen waren, dann könnte die Gruppe, die die Liebesbotschaft stark macht und neue, eher männlich besetzte Strukturen schafft, (überwiegend) aus Männern bestanden haben.

Diese Annahme lässt sich durch einige Beobachtungen wahrscheinlich machen:

- Allgemein ist festzuhalten, dass im ersten Jahrhundert nur wenige Männer aus höheren Gesellschaftsschichten zu den Christus-Gemeinden fanden. Da die Oberschichtmänner sehr stark in die staatstragenden Kulte eingebunden waren, war es für sie sehr schwierig, im Privatleben einer Religion anzuhängen, die das in der polytheistischen Religionskultur der Antike übliche "Sowohl-als-auch" nicht duldete. Oberschichtfrauen wurden dagegen von der patriarchalen Staatsreligion weit weniger in Anspruch genommen. So konnten sie sich eher für eine Privatreligion mit Exklusiv-Anspruch entscheiden. Deshalb ist es sehr wahrscheinlich, dass die wenigen "Reichen" in den Gemeinden überwiegend Frauen waren.
- Die "Pastoralbriefe"¹, die etwa zur gleichen Zeit entstanden wie die Endfassung des Johannesevangeliums, zeigen ebenfalls eine (fiktiv) historische Autoritätsbegründung, bearbeiten ebenfalls einen Sozialkonflikt und kämpfen ganz massiv für eine männlich dominierte Kirchenstruktur.²
- Und im Johannesevangelium selbst wird an entscheidender Stelle eine prominente Frau zurückgedrängt: Indem die Redaktion in Kapitel 20 die Erzählung vom "Wettlauf" zum Grab einschaltet (vgl. Joh 20,2–10), macht sie Petrus und den Geliebten Jünger zu den ersten Zeugen der Auferstehung. Damit verdrängen zwei Männer eine Frau: Maria Magdalena verliert ihren Rang als erste Zeugin der Auferstehung, welchen sie in der johanneischen Tradition offensichtlich hatte. Sie darf zwar danach doch noch dem Auferstandenen begegnen (vgl. Joh 20,11–18), aber diese Erscheinung wird dann später von der Redaktion übergangen. Nur dreimal, so sagt Joh 21,14, ist Jesus seinen Jüngern erschienen: am Abend des Ostertags (vgl. 20,19–23), acht Tage später (vgl. 20,26–29) und dann am See Gennesaret (vgl. 21,1–14). Die Begegnung des Auferstandenen mit Maria Magdalena zählt nicht.

Diese Beobachtungen sind natürlich keine Beweise, aber sie können doch den Blick dafür schärfen, dass die Konflikte, deren Spuren wir in den johanneischen Schriften finden, ihre Intensität vermutlich daraus bezogen, dass sich mehrere Konfliktfaktoren gegenseitig verstärkten. Man sollte zwar nicht der Polemik ihrer männlichen Gegner auf den Leim gehen und die höhergestellten christlichen Frauen generell als lieblos darstellen, aber die Kombination von Geschlechter- und Sozialkonflikt macht es zumindest halbwegs erklärbar, warum gegen Ende des ersten Jahrhunderts eine umfassende Verdrängung von Frauen aus gemeindlichen Positionen einsetzt. Die männliche Machtübernahme in den Christus-Gemeinden ist nämlich von den Anfängen her gesehen höchst erklärungsbedürftig.

Männliche Dominanz in den Gemeinden konnte sich ja gerade nicht auf alte Tradition berufen, sondern stellte einen Bruch mit der genderneutralen Ekklesiologie<sup>3</sup> des apostolischen Zeitalters dar. Da es äußere kirchliche Machtmittel noch nicht gab, musste eine männlich dominierte Struktur erst geschaffen und durchgesetzt werden.

Warum gelang dies? Woher bezog dieser Neuentwurf seine Plausibilität? Allein der Hinweis auf die Anpassung an die antike Mehrheitsgesellschaft kann die Akzeptanz, die das neue Kirchenbild in den Gemeinden fand, nicht erklären. Auch in der Mehrheitskultur gab es unterschiedliche Entwürfe von Geschlechterrollen und man war ja nicht gezwungen, sich am konservativen Spektrum zu orientieren. So könnte die Annahme einer Überlagerung von Sozial- und Geschlechterkonflikt das missing link für die Erklärung der Konstituierung einer männlich dominierten Kirchenstruktur darstellen. Die johanneische Redaktion wäre dann ein weiteres Mosaiksteinchen in diesem größeren Bild. Ihre Herabwürdigung der Maria Magdalena in den Ostererzählungen wäre die erzählerische Verdichtung einer genderpolitischen Verirrung, unter der die Kirche bis heute leidet.

#### Und das Katholische?

Fragt man, welche Rolle das Katholische in den johanneischen Grabenkämpfen spielte, so ist die Antwort ganz überwiegend negativ. Die katholische Universalität wird auf allen Seiten verletzt.

Das Katholisch-Umfassende kann nicht gedeihen,

- wo auf die Bedürftigen nicht geachtet wird,
- ebenso wenig in der Verteuflung erst der Juden
- und dann der innerchristlichen Gegner/-innen. Dass gerade jene, die für eine Wahrheit kämpfen, die als Liebe getan (und nicht bloß behauptet) werden muss, in ihrer eigenen Rhetorik denkbar lieblos sind, ist bitter und wird die Realität der Liebe kaum mehren.
- Und sollten gar die Vermutungen über das Verdrängen von Frauen zutreffen, dann wäre auch die Gender-Katholizität der Kirche ein Opfer des Konflikts.

Gerade aber wegen dieses bedrückend negativen Befundes sind die johanneischen Texte eine besonders gute Schule dafür, wie Kirchenkonflikte *nicht* ausgetragen werden sollten, auch heute nicht.

O1 Gemeint sind die beiden Briefe an Timotheus und der Titusbrief.
O2 Vgl. dazu U. Wagener, Die Pastoralbriefe. Gezähmter Paulus – domestizierte Frauen, in: L.
Schottroff/M.-Th. Wacker (Hrsg.),
Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 661–675.
O3 Genaueres dazu bei: S. Bieberstein, "Töchter Gottes in Christus Je-

sus" (Gal 3,26)? Überlegungen zum neutestamentlichen Befund, in: J. Kügler/L. Bormann (Hrsg.), Töchter (Gottes). Studien zum Verhältnis von Kultur, Religion und Geschlecht (Bayreuther Forum Transit Bd. 8), Berlin 2008, 83–100; und: J. Kügler, Gal 3,26–28 und die vielen Geschlechter der Glaubenden. Impuls für eine christliche Geschlechtsrol-

lenpastoral jenseits von "Sex and Gender", in: M. E. Aigner/J. Pock (Hrsg.), Geschlecht quer gedacht. Widerstandspotenziale und Gestaltungsmöglichkeiten in kirchlicher Praxis (Werkstatt Theologie Bd. 13), Münster 2009, 53–70.

## Alois Krist

# Aufs Ganze gehen – auch durch Konflikte hindurch

# Umgang mit Konflikten in der Kirche

Im Kontext der Auseinandersetzungen mit dem Doketismus schärft Ignatius von Antiochien den Ortsbischof und die von ihm geleitete Eucharistiefeier als Bollwerk gegen jegliche Spaltung ein. Die Kirche ist deshalb und insofern "kath'holon", als sie die Repräsentation und Mitteilung der in der Eucharistie gefeierten Fülle und Vollkommenheit Jesu Christi ist. Katholisch heißt demgemäß: Die allumfassende, alle Fülle besitzende Kirche.¹ Inwiefern trägt und prägt ein solches Verständnis von Katholizität auch den gegenwärtigen Umgang mit Konflikten in der Kirche?

## Konstruktives Streiten: Petrus und Paulus auf dem Apostelkonzil

Das am 25. Januar liturgisch begangene Fest "Bekehrung des Apostels Paulus" steht in einem Bedingungs- und Ergänzungsverhältnis zum "Hochfest der Apostel

Petrus und Paulus" vom 29. Juni. In seiner Begegnung mit dem auferstandenen Herrn erfährt Paulus, wie das Licht des wirkmächtigen Gnadenhandelns Gottes sich in seine unheilen Tiefenschichten des Hasses und Fanatismus hinein inkarniert und dort verwandlungsmächtig als Wirkung dieser Gnade ankommt. Diese bedingungslose Feindesliebe Gottes und unbedingte Annahme des Unannehmbaren erlebt Paulus als neue Schöpfung seiner gesamten Existenz. Die Erschließungssituation von Damaskus (vgl. Apg 9,1–22) lässt Paulus die allumfassende Gnadenfülle Gottes erfahren. Das schöpferische Zutrauen eines Gottes, der Holismus, welcher mit einem Fanatisierten noch lange nicht fertig ist, verwandelt Paulus derart, dass er über seinen begrenzten Horizont hinauszuwachsen vermag.

In seiner konfliktuösen Begegnung mit Petrus bringt Paulus diese innere Horizonterweiterung mit und zeichnet essentiell dafür verantwortlich, dass das Evangelium Jesu Christi in den Holismus eines universalen Hori-

## (alois.krist@drs.de), geb. 1964 in Schwäbisch Hall, Pfarrer. Anschrift: Münzgasse 10, D-72070 Tübingen. Veröffentlichung u.a.: Spannung statt Spaltung. Dimensionen eines förderlichen Umgangs mit Aggression in der Kirche (Tübinger Perspektiven zur Pasto-

raltheologie und Reli-

gionspädagogik

Bd. 37), Berlin 2010.

Dr. theol. Alois Krist

zonts gestellt wird. Weil für Paulus alles am Christus-Glauben als dem bedingungslosen Geschenk Gottes hängt, sind nach seinem Dafürhalten auch die hinzukommenden Heiden bedingungslos anzunehmen. Die an der eigenen Existenz erfahrene, bedingungslose Christusbindung findet ihre Entsprechung und ihren Ausdruck in der Horizontalität einer praktischen Ekklesiologie, so dass die bedingungslose Bindung zwischen Sünder und Mit-Sünder (vgl. Röm 1; alle Menschen haben gesündigt) dieselbe Tiefendimension aufweist wie die vertikale Christusbeziehung.<sup>2</sup> Deshalb betont Paulus in Röm 12,5: "Wir, die vielen, [sind] ein Leib in Christus". Die allumfassende Fülle der bedingungslosen Gnade Gottes schenkt eine unermessliche, zwischenmenschliche Tiefenbindung, so dass der binnenkirchliche Konflikt, ob die aus der heidnischen Welt zur Heilsgemeinde Jesu hinzutretenden Konvertiten zuerst beschnitten werden müssen, als solcher gesehen, bejaht und durch eine offene Auseinandersetzung gelöst werden kann. Auf dem Apostelkonzil geben sich die Kontrahenten den Handschlag der Gemeinschaft (vgl. Gal 2,9), das heißt, sie vergewissern sich dieser bedingungslosen Tiefenbindung und sichern sich die volle Gemeinschaft gegenseitiger Anerkennung und Hilfe inmitten des Martyria-Dissenses zu: Weder wird von den Heiden verlangt, die Vorleistung der Übernahme von Gesetzesbestimmungen zu erbringen, noch müssen die Judenchristen durch das Abschütteln des Gesetztes eine Vorleistung bringen. Der spezifische Charakter der beiden aufgeteilten ethnographischen Verkündigungsräume bleibt bestehen. Die unbedingte Gnade Christi nimmt beide bedingungslos an und ermöglicht zugleich die Differenz; durch das Band der Gemeinschaft und der Verbindung im Dissens ist die Gefahr der Aufspaltung gebannt. Weil sie seine Wahrheit anerkannten, konnten die Jerusalemer den Partner auch seinen eigenen Weg gehen lassen.3

Somit ist es für Paulus empörend, dass Petrus kurze Zeit später die Mahlgemeinschaft mit den Heidenchristen verweigert. In Gal 2,11 berichtet Paulus: "Als Kephas aber nach Antiochia gekommen war, bin ich ihm offen entgegengetreten, weil er sich ins Unrecht gesetzt hatte". Sein Vorwurf an Petrus: "Wie kannst du (...) die Heiden zwingen, wie Juden zu leben?" (Gal 2,14). Die Verbindung ist so stark, dass die Auseinandersetzung des Konfliktes gewagt werden kann und beide in einer spannungsvollen Einheit in Differenz zusammen gehalten werden. Alfred Suhl spricht von einem Vorbild, das bis heute Gültigkeit hat. Wenn die Statuen von Petrus und Paulus vor der römischen Basilika San Paolo fuori le Mura einander gegenüber und doch zusammen stehen, erfährt der Inhalt des Hochfestes der Apostel Petrus und Paulus vom 29. Juni eine bleibende Gestalt, welche zu je neuem Handeln herausfordert: Die Kirche feiert "hoch und heilig", dass unter Anwendung des oben aufgewiesenen gnadentheologischen Niveaus in analogen Situationen jeder Konflikt förderlich bearbeitet werden kann und folglich jede Kirchenspaltung und feindselige Entzweiung einen Skandal darstellt.

Konflikte werden in der Kirche nicht zuletzt deshalb oft wenig hilfreich angegangen, weil die Erkenntnisse und Einsichten der psychologischen Anthropologie nicht rezipiert werden. Um einer förderlichen Konfliktkultur willen gilt es, die psychologischen Einsichten zu würdigen und mit dem gnadentheologischen Potential der alle Fülle besitzenden Kirche kritisch ins Gespräch zu bringen.

## Gnadentheologie und Psychologie als Dialogpartner

Die Missbrauchsdebatte brachte ans Licht, dass ein implizit vorhandenes Verständnis von Heiligkeit der Kirche im Sinne einer makellosen Institution die Bereitschaft und Fähigkeit, sich mit der eigenen Gefährlichkeit auseinander zu setzen und die korrespondierenden Konflikte einzugehen, minimiert. Die systemische Therapie betont, dass die systemimmanent wirksamen, handlungsanleitenden Grundannahmen die Beteiligten in starre Entweder-Oder-Schemata zu zwängen vermögen. 4 Was in der Basisannahme nicht vorkommt, muss abgespalten werden. Umgekehrt generieren neue, befreiende Grundannahmen ein neues Verhalten. Ein Umgang mit Konflikten "kath'holon" bringt den aufs Ganze gehenden Gott zur Geltung, der, wie bei Paulus, vor der binnenkirchlichen Gefährlichkeit nicht Halt macht, sondern sie verwandelnd annimmt. Laut der dogmatischen Konstitution über die Kirche "Lumen Gentium" (Nr. 8) kennt die Kirche ihre eigene Gefährlichkeit und Anfälligkeit für Destruktivität, ist sie doch "zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig", als Kirche gerecht und sündig.5 Heilige Kirche hieße sodann nicht, öffentlich makellos und gut da zu stehen, sondern das Unheilige unbefangen wahrzunehmen - im Vertrauen auf die über alle Sünde hinausgehende Fülle Christi. Diese Horizonterweiterung aufgrund der allumfassenden Gnaden-Fülle der Kirche stellt eine schöpferisch neue handlungsanleitende Basisannahme dar: Indem der Sünder laut Paulus im Rechtstitel der Rechtfertigung seine Daseinsberechtigung neu zugesprochen bekommt, kann er mit der eigenen Gefährlichkeit anders umgehen, ohne die Selbstachtung verlieren zu müssen. Im Licht der Gnade kann die Destruktivität im Binnenbereich bewusst wahr- und angenommen werden. Durch die Art des transparenten Umgangs mit dem Zerstörerischen in einem offenen Konflikt strahlt die Kirche auf die gesellschaftliche Öffentlichkeit Authentizität und Glaubwürdigkeit aus und wird als wirksames Sakrament des Heils wahrgenommen. Ihr kritisches Potential bezüglich der Öffentlichkeit besteht zudem in ihrem Versöhnungs-Reichtum, zumal eigenes Unvermögen eingestanden werden kann, wenn ein Raum der Versöhnung vorgängig bedingungslose Akzeptanz zusichert.6

## Plädoyer für Ambivalenztoleranz und Aggressionskommunikation

Für den kirchlichen Umgang mit Konflikten ist es entlastend, darum zu wissen, dass auch im Einflussbereich des Liebesgebots kein ambivalenzfreier Raum entsteht. Nach Sigmund Freuds Dafürhalten bildet Ambivalenz ein Grundmuster der Seele, welches sich vornehmlich in nahen Beziehungen einstellt. Bezüglich ein und derselben Person können zwei einander widersprechende Impulse und Gefühle nebeneinander und gleichzeitig bestehen: Hass und Liebe, Abneigung und Zuneigung. Im Gegensatz zur regressiven Infantilität, welcher die Tendenz eignet, Ambivalenzen unbedingt auflösen zu müssen, gehört nach psychoanalytischem Verständnis zum reifen Erwachsenen die Fähigkeit zur Ambivalenztoleranz, d.h. das Vermögen, widersprüchliche Gefühle gleichzeitig aushalten zu

können und darum zu wissen, dass die Beziehung bestehen bleibt. Die göttlich ermöglichte Ambivalenztoleranz schenkt eine unbedingte Bindung, welche es ermöglicht, die Ambivalenz und die aversiven Gefühle gegenüber nächsten Bezugspersonen anzunehmen und auszuhalten.

Für die Generierung einer förderlichen Konfliktkultur ist es unerlässlich, sich selbst als Konfliktbeteiligten zu sehen und selber an der Konfliktlösung mitzuwirken. Die Schattentheorie der Analytischen Psychologie von Verena Kast geht davon aus, dass unangenehme Empfindungen bei sich selbst in den sog. Schatten abgeschoben werden, welcher auf Mitmenschen projiziert wird. Man bekämpft dann bei anderen, was eigentlich zur eigenen Persönlichkeit gehört. Bezüglich Konfliktbearbeitung rät Kast, den verpönten Schatten eigener Destruktivität bei sich selbst anzunehmen und in die eigene Verantwortung zu nehmen. Weil der Projizierende als solcher im Licht der Rechtfertigungsgnade bedingungslos angenommen ist, vermag er den inneren Konflikt mit den korrespondierenden Spannungen am Ort des Entstehens zu bearbeiten, den "Balken im eigenen Auge" (vgl. Mt 7,3) zu sehen, bei sich bewusst in die Verantwortung zu nehmen und auf die Spaltung in Schwarz-Weiß-Schemata zu verzichten.

In Gal 2,11 kann die Fülle Christi allein durch die offene Auseinandersetzung zwischen Paulus und Petrus hindurch allumfassend ankommen. Die Auseinandersetzung des Konfliktes kann nur gewagt werden, wenn die Verbindung stark ist. Umgekehrt wird die vorgängige Tiefenbindung nur durch den eingegangenen Konflikt hindurch geschichtlich erfahrbar. Menschen in der Kirche tun sich auch deshalb schwer mit Konflikten, weil sie sich mit der dabei zum Ausdruck kommenden Aggression schwer tun. Aggression gehört laut Psychologie unausweichlich zur Grundausstattung des Menschen.9 Die Psychologie weist auf, dass Aggression ambivalent ist: Es gibt die zu minimierende Destruktivität und die konstruktive Aggression im wörtlichen Sinne des "aggredi": Auf einen Konfliktpartner zugehen, um mit ihm in der Erfahrung der Reibung in Kontakt zu treten, so dass etwas vorwärts geht und Entwicklung möglich ist. Der Kommunikationspsychologie Friedemann Schulz von Thuns ist es darum zu tun, durch eine konstruktive Aggressionskommunikation hindurch diese Entwicklung zu ermöglichen. Schulz von Thun benennt in seinem Wertequadrat vier Spannungspole: Auf der oberen Linie findet sich die Spannung zwischen "Liebe" und "Kampf", auf der unteren deren jeweilige, sie entwertende Übertreibung: "Friedhöflichkeit" und "Feindseligkeit".10 Eine gute Dynamik entsteht, wenn der Wert "Liebe" in ausgehaltener Spannung zum positiven Gegen-Wert "Kampf" steht und es zur Oszillation zwischen beiden kommt. Das vielfach binnenkirchlich anzutreffende, von einem hochaffirmativen Communio-Ideal gespeiste Harmonieideal führt zu in hohem Maße Energie verschleudernden Konfliktvermeidungsstrategien und mit der Abspaltung der Aggression zur Spaltung der Communio in "Friedhöflichkeit" (also einer dem "Friedhof" gemäßen Höflichkeit) und "Feindseligkeit". Die Friedhöflichkeit verbannt die Aggression von der bewussten, kommunikativen Ebene und kehrt sie "unter den Teppich", wo sie auf eine uneindeutige, subtile Art ihr destruktives Wirkvermögen entfaltet und mitunter durch perfide Sticheleien das Gegenüber entwertet. Die konfliktfrei imponierende Friedfertigkeit ist kalt und

führt zu gegenseitiger Entfremdung. Man lässt es auslaufen und artikuliert den Bruch mit dem Andern, der keiner Auseinandersetzung für würdig erachtet wird. Das Gesprächsvakuum bietet Raum für Verdächtigungen und Mutmaßungen. Wie viel Lebensenergie wird im kirchlichen Miteinander bei diesen gegenseitigen Verdächtigungen verschleudert, statt sie in Konfliktlösungen zu investieren? Die katholische Fülle wird dadurch nicht ansichtig! Die Bedingungslosigkeit der allumfassenden Tiefenbindung ermöglichte indessen eine Vertiefung des Gesprächs. Um der Authentizität willen darf auch die Aggression und mit ihr das Trennende klar ausgesprochen werden, so dass durch den authentischen Konflikt hindurch die gnädig vorgegebene Tiefenbindung auch zwischenmenschlich als Vertiefung und emotionale Bereicherung der Bindung erfahren wird.

## Ausbildung einer Konfliktspiritualität

Die Kontrahenten auf dem Apostelkonzil erfahren sich an Gnaden so reich, dass sie eine spannungsvolle Einheit in Differenz zu leben vermögen. Ohne diese starke spirituelle Mitte spalten sich die einzelnen Spannungspole auf. Wachsen im gegenwärtigen kirchlichen Kontext Spaltung generierend die Ränder, weil der Gnadenreichtum nicht zugänglich ist, so dass die Verklärung alter, zur Befriedigung neureligiöser Bedürfnisse mit Symbolismen eingesetzter Formen, nur die tiefere Not im wahrsten Sinne des Wortes zu überspielen droht?<sup>11</sup> Der pauschale Vorwurf liturgischer Beliebigkeit übersieht das größere Problem des Fehlens der spirituellen Ressourcen, welche die Formen erst mit Leben füllen. 12 Die jeweilige Erschließung dieser Ressource bringt einen Grundkonsens hervor, welcher in Wort und Praxis eine je geschichtliche Ausdrucksform findet. "Wo kein Grundkonsens in der Kirche gegeben ist, da schwinden die Möglichkeiten der Menschen, sich mit dem Evangelium zu identifizieren"<sup>13</sup>. Peter Hünermann sieht diesen kirchlichen Grundkonsens gegenwärtig in Besorgnis erregendem Maße schwinden. Ohne dieses Wir-Gefühl in einem Kraftfeld aus der Mitte heraus kommt es zu Entfremdung und Spaltung mit der Tendenz, an einen Pol zu fliehen und das große Ganze, die Catholica, aus dem Blick zu verlieren. Diese Spaltungstendenzen mit den korrespondierenden unguten, weil unverbundenen Spannungen, ziehen sich bis in die Gemeinden hinein durch. Für Romano Guardini gibt es kein Leben ohne dieses Kraftfeld, welches in die Differenzierung entlässt. Leben besteht seines Erachtens aus dialektischen Spannungen und Auseinandersetzungen: Das Leben trägt die Gegensätze, die Gegensätze verwirklichen sich am Leben und sind die Weise, wie das Leben lebendig ist. 14 Für einen förderlichen Umgang mit Konflikten ist deshalb die Anrufung des Heiligen Pneumas und die Ausbildung einer Konfliktspiritualität konstitutiv, auf dass der Geist Jesu Christi dieses Leben generierende Wechselspiel ermögliche: durch permanente Auseinandersetzungen in die Differenzierung und von dort aus wieder in die Einheit. Eine aufs Ganze gehende, katholische Kirche sieht die Konfliktlösung nicht in der Auflösung der Gegensätze und Spannungen, sondern erachtet die vom Geist zusammengehaltenen, produktiven Spannungsverhältnisse als Ausdruck geistvollen Lebens.

86.

Der dieses vitale Wechselspiel tragende Geist ist derselbe, welcher Jesus am Kreuz bewog, sich mit den ganz Anderen (seinen Feinden) zu identifizieren. Wenn folglich die im Konflikt zugelassene Differenzierung dazu führt, den Anderen als Anderen anzuerkennen, erweist er sich als Einfallstor des ganz anderen Gottes. 15 Der dem gängigen theologischen Denken konträr gegenüberstehende Andere kann im Konflikt mit seiner fremden Botschaft zum Einfallstor für den ganz anderen Gott werden, der eigene Hermeneutiken irritiert und vielleicht gerade deshalb mehr geistvolles Leben ermöglicht.16 Karl Rahner macht geltend, dass durch die je neu gemachte individuelle Erfahrung in einer geschichtlichen Situation auch Neues ins theologische Denken einfließt und Neues an Gott aufgeht.<sup>17</sup> Durch gekonntes Streiten inmitten der vom Geist zusammen gehaltenen Spannungspole wird auch etwas Neues von dem Gott ansichtig, dessen Geist in der Kirche laut der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung "Dei Verbum" (Nr. 8) hinsichtlich der apostolischen Überlieferung einen Fortschritt ermöglicht. Durch gutes Streiten hindurch zeigt sich je neu etwas von Gottes Fülle; in einem gut ausgetragenen Konflikt kann sich Gott neu offenbaren, indem sich die Tiefendimension der bereits ergangenen Offenbarung erschließt - ein gut katholischer Gedanke.

- **01** Vgl. W. Beinert, Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Theologie der Gegenwart. Bd. 1: Katholizität in der Geschichte der Theologie, Essen 1964, 41.
- **02** Vgl. M. Theobald, Rechtfertigung und Ekklesiologie nach Paulus. Anmerkungen zur "Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre", in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 95 (1998), 103–117, hier 108. **03** Vgl. A. Suhl, Ein Konfliktmodell der Urkirche und seine Geschichte, in: Bibel und Kirche 45 (1990), 80–
- **04** Vgl. H. Stierlin, Haltsuche in Haltlosigkeit. Grundfragen der systemischen Therapie, Frankfurt/M. 1997.
- **05** Vgl. K. Rahner, Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: ders., Schrif-

- ten zur Theologie Bd. 6, Einsiedeln 1965, 321–347.
- **06** Vgl. M. Osten, Die Kunst Fehler zu machen. Plädoyer für eine fehlerfreundliche Irrtumsgesellschaft, Berlin 2006.
- **07** Vgl. S. Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Studienausgabe I, Frankfurt/M. 1971, 511f.
- **08** Vgl. V. Kast, Der Schatten in uns. Die subversive Lebenskraft, Zürich 1999.
- **09** Vgl. meinen diesbezüglichen Versuch: Spannung statt Spaltung. Dimensionen eines förderlichen Umgangs mit Aggression in der Kirche, Münster 2010.
- 10 Vgl. F. Schulz von Thun, Miteinander reden. Stile, Werte und Persönlichkeitsentwicklung. Differentielle Psychologie der
- Kommunikation, Reinbek bei Hamburg 1989.

- 11 Vgl. M. Mosebach, Häresie der Formlosigkeit. Die Römische Liturgie und ihr Feind, München 2002. 12 Vgl. A. Schönefeld, Mystisches Glaubensbewusstsein, in: Geist und Leben 85 (2012), 1–15, hier 3.
- 13 P. Hünermann, Dis-soziation der Kirche? Schwindende Möglichkeiten der Identifikation mit dem Evangelium, in: Theologische Quartalschrift 190 (2010), 291–303, hier 295. 14 Vgl. R. Guardini, Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten, Mainz 31985,
- 15 Vgl. E. Levinas, Wenn Gott ins Denken fällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg 1985, 13-21.
- **16** Vgl. O. Fuchs (Hrsg.), Die Fremden, Düsseldorf 1988.
- 17 Vgl. K. Rahner, Zur Frage der Dogmenentwicklung, in: ders., Schriften zur Theologie Bd. 1, Einsiedeln 1954, 49-90, hier 71f.

## Ulrich Engel

## Streit um Kirche und Welt

## Plädoyer für eine dialektische Relativitätstheorie des Katholischen

"Selbst die ultrakonservativen Katholiken heute sind (…) Ausgeburten der Postmoderne. Sie sind ein Farbtupfer auf der bunten Beliebigkeitspalette – ein markanter vielleicht, aber bloß einer unter vielen "1" Flmar Salmann

In und an den Rändern der katholischen Kirche tobt ein Kampf um die Wahrheitsfrage – vor allem im deutschsprachigen Raum. Die Austragungsorte dieser Auseinandersetzung sind mannigfaltig: konventionelle Gemeinderäte und nationale Bischofkonferenzen, theologische Fakultäten und klösterliche Gemeinschaften, säkulare Feuilletonseiten und milieugebundene Leserbriefspalten, meinungs-

starke Internetblogs und hierarchieaffine Radiostationen. Vor allem die medial gut aufgestellten "Dunkelkatholiken"² (Klaus Mertes) halten in diesem Streit mit ihren Ansichten nicht hinter dem Berg. In den einschlägigen Debatten, aber auch in Form von persönlichen Angriffen, Verdächtigungen und Denunziationen (oftmals jenseits des guten Geschmacks oder gar unter der Gürtellinie) geht es um die Deutungshoheit über das, was als Proprium des Katholischen Geltung beanspruchen kann und darf. Verhandelt wird nicht weniger als die Frage nach der katholischen Identität. Während die eine Seite doktrinäre, liturgische und moralische Eindeutigkeiten (inklusive ihrer disziplinären Durchsetzung) einfordert, plädiert die andere für theologische Pluralität und pastorale Toleranz.

## Relativismus (weltskeptisch)

Will man dieses Phänomen in seiner ganzen ekklesiologischen Tragweite erfassen, bedarf es einer vertieften systematisch-theologischen Refle-

Dr. theol. habil. Ulrich Engel OP (engel@ institut-chenu.info), geb. 1961 in Düsseldorf, Direktor des Institut M.-Dominique Chenu. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u.a.: (zus. mit Th. Eggensperger/A.F. Méndez Montoya) (Hrsg.), Edward Schillebeeckx. Impulse für Theologien im 21. Jahrhundert/Impetus Towards Theologies in the 21st Century, Ostfildern 2012.

xion.<sup>3</sup> Zu analysieren sind die unterschiedlichen Bestimmungen des Verhältnisses zwischen Kirche und Welt, die im Hintergrund der aktuellen Auseinandersetzungen um das katholische Proprium stehen. In paradigmatischer Absicht seien hier zwei einander konträre Ansätze skizziert.

Die erste Position kann am Beispiel von Joseph Ratzinger verdeutlicht werden. Als Dekan des Kardinalskollegiums predigte er am 18. Mai 2005 in der Basilika Sankt Peter zu Rom anlässlich der Eröffnung des Konklaves, das ihn selbst einen Tag später zum Nachfolger von Papst Johannes Paul II. auf dem Stuhl Petri wählen sollte. Kritisch setzte sich Ratzinger mit einer s.E. um sich greifenden "Diktatur des Relativismus" auseinander: "Wie viele Glaubensmeinungen haben wir in diesen letzten Jahrzehnten kennen gelernt, wie viele ideologische Strömungen, wie viele Denkweisen ... Das kleine Boot des Denkens vieler Christen ist nicht selten von diesen Wogen zum Schwanken gebracht, von einem Extrem ins andere geworfen worden; vom Marxismus zum Liberalismus bis hin zum Libertinismus; vom Kollektivismus zum radikalen Individualismus: vom Atheismus zu einem vagen religiösen Mystizismus; vom Agnostizismus zum Synkretismus, und so weiter. Jeden Tag entstehen neue Sekten, und dabei tritt ein, was der hl. Paulus über den Betrug unter den Menschen und über die irreführende Verschlagenheit gesagt hat (vgl. Eph 4,14). Einen klaren Glauben nach dem Credo der Kirche zu haben, wird oft als Fundamentalismus abgestempelt, wohingegen der Relativismus, das sich ,vom Windstoß irgendeiner Lehrmeinung Hin-und-hertreiben-lassen', als die heutzutage einzige zeitgemäße Haltung erscheint. Es entsteht eine Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten läßt."4

Die Reihe der Ideologien und Weltanschauungen, die Ratzinger in seiner Ansprache aufführte – Marxismus, Liberalismus, Libertinismus, Kollektivismus, Individualismus, Atheismus, Mystizismus, Agnostizismus und Synkretismus –, erinnertan lehrmäßige Frontstellungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts gegenüber allem und jedem jenseits der kirchlichen Tradition. Jahrhunderts gegenüber allem und jedem jenseits der kirchlichen Tradition. Michael Relativismus – diese Formel klingt (...) nach Pius IX. und Pius X., nach "Pascendi dominici gregis" und Modernismuseid, nach Rückzug und Integralismus (...). In der Enzyklika "Pascendi dominicis gregis" hatte sich Papst Pius X. im Jahr 1907 entschieden gegen die "theologischen Irrtümer" seiner Zeit gewendet. Dabei griff er unter anderem auf den Syllabus Errorum von Pius IX. zurück."

## Entweltlichung (verwirrend)

Die tief sitzende Skepsis gegenüber der zeitgenössischen Welt und ihrer plural ausdifferenzierten Gestalt, die sowohl in den vorkonziliaren Verlautbarungen als auch in der Predigt des Kardinaldekans 40 Jahre nach Ende des II. Vaticanums zum Ausdruck kommt, findet ihre Fortschreibung in der Freiburger Konzerthausrede Papst Benedikts XVI. vom 25. September 2011. Seine dort vorgetragene Forderung nach einer "Entweltlichung" der Kirche hat hohe Wellen geschlagen. Letztlich aber folgt diese These der schon vor Beginn seines Pontifikats aufweisbaren welts-

keptischen Linie. Gegen jedwede eindimensionale Anpassung der Kirche an die (Post-)Moderne und alle damit einhergehenden, immer auch problematischen pastoralstrategischen Modernisierungskonzepte sprach sich Benedikt zum Ende seiner Deutschlandreise dezidiert dafür aus, "die Weltlichkeit der Kirche beherzt abzulegen"8 – und verwirrte damit Freund und Feind gleichermaßen! "Welcher Teufel", fragt Tiemo Rainer Peters zu Recht, "mag den Papst (...) geritten haben, wenn er die Lösung solcher Probleme in der "Entweltlichung" der Kirche und des Glaubens sieht?"9 Die von Benedikt XVI. in Freiburg vorgetragene Verhältnisbestimmung der Kirche zur Welt gerät schnell in den Verdacht, dass es der Kirche nicht primär um das Heil der Welt, sondern letztlich bloß um ihre Selbsterhaltung gehe. Genau eine solche selbstreferentielle ekklesiale Grundhaltung hat schon Dietrich Bonhoeffer 1944 theologisch scharf als Bankrotterklärung einer Kirche denunziert, die unfähig sei, "Träger des versöhnenden und erlösenden Wortes für die Menschen und für die Welt zu sein."10

Will man also den Verdacht der kirchlichen Selbstgenügsamkeit – Bonhoeffer spricht vom "Selbstzweck"<sup>11</sup> – entkräften, bedarf es eines architektonisch anders konstruierten Kirche-Welt-Verhältnisses. "Für eine zeitgenössische Theologie (...), die durch Aufklärung und 'Mündigkeit' bewusst hindurchgegangen ist, kann die Lösung nur in einer noch tieferen und radikaleren Weltlichkeit bestehen, nicht in einem wie auch immer gearteten Rückzug aus der Welt."<sup>12</sup>

## Relativismus (weltzugewandt)

Die zweite Position möchte ich – wiederum – am Beispiel Joseph Ratzinger darstellen. Clauß Peter Sajak hat in einem lesenswerten Aufsatz an einen erstmals 1992 veröffentlichten Text Ratzingers erinnert. Behandelt wird auch in diesem die Thematik des Relativismus – anders als bei der Predigt zum Konklave jedoch in dezidiert politischer Hinsicht "als Voraussetzung der Demokratie": "Der moderne Begriff von Demokratie scheint mit dem Relativismus unauflöslich verbunden zu sein; der Relativismus aber erscheint als die eigentliche Garantie der Freiheit, gerade auch ihrerwesentlichen Mitte-der Religions- und Gewissensfreiheit." Zwar zielt Ratzinger mit seinen Ausführungen auf "einen nichtrelativistischen Kern auch in der Demokratie", doch weiß er genauso gut um das "Dilemma", in das die Problematik führt.

Und auch hier ist die Wahrheitsfrage nicht weit. Ratzinger selbst schlägt in seinem Aufsatz den Bogen: "Die Achtung der Freiheit jedes Einzelnen scheint uns heute ganz wesentlich darin zu bestehen, dass die Wahrheitsfrage nicht vom Staat entschieden wird: Wahrheit, also auch die Wahrheit über das Gute, erscheint nicht als gemeinschaftlich erkennbar. Sie ist strittig."<sup>18</sup> Die Wahrheit ist strittig – und eben nicht eindeutig. Zumindest gilt dies für den Bereich des Weltlichen, konkreter: des Politischen. Zu diesem Sektor zählen laut Aussage des Textes ausdrücklich auch die Religions- und Gewissensfreiheit. Begründet liegt die hier als unhintergehbar behauptete Relativität der (politischen) Wahrheit in ihrer geschichtlichen Grundverfassung.

## Kirche (nackt)

Doch nicht nur das. Ein nochmals älterer Artikel aus der Feder Joseph Ratzingers redet auch einem "Relativismus" (diese Begrifflichkeit ist meine Diktion) der theologischen Wahrheitsfrage das Wort. Gerade die im Christusereignis in die Welt hinein geoffenbarte Wahrheit Gottes fordert ihre geschichtliche Vermittlung in eben dieser Welt: "Wahrheit begegnet dem Menschen nie als nuda veritas, sondern sie hat immer Gestalt, und zwar geschichtlich bedingte Gestalt."19 Weil sich also die Wahrheit im kontingenten Ereignis der Menschwerdung Gottes im Fleisch offenbart hat (vgl. Joh 1,1–18), kann und muss sie auch durch die Wechselfälle der Geschichte hindurch immer wieder neu ausgesagt und getan werden. 20 Für die Ekklesiologie ist aus der Einsicht, dass die Wahrheit sich uns niemals nackt-eben als nuda veritas – zeigt, der Schluss zu ziehen, dass auch die aus dieser Wahrheit geborene und bis zu ihrer Vollendung in dieser Wahrheit lebende Kirche niemals als eine nackte – als nuda ecclesia – daherkommen kann. Eine .reine' Kirche ist aus diesem Grund unmöglich.<sup>21</sup> Eine solche Denkfigur wäre bloß eine retrospektive Projektion einer vorgeblich urkirchlichen Authentizität. Oder sie wäre antizipative Projektion einer erhofften eschatologischen Vollendung der Kirche im Reich Gottes. So oder so: Beide Denkbewegungen produzierten nichts anderes als (über die Geschichte nach hinten oder nach vorne hinausreichende) Wunschbilder. So wie die eine Wahrheit (im Singular!) nicht 'an sich' zugänglich ist, sondern immer nur in der Vielfalt geschichtlich vermittelter Wahrheiten (im Plural!)<sup>22</sup>, so können wir auch Kirche nicht in der ganzen Fülle ihrer Identität 'an sich' realisieren, sondern immer nur im Modus partieller Identifizierungen.

Für eine geschichtssensible und gesellschaftlich inkulturierte Ekklesiologie bedeutet dies (hier schließe ich mich Elmar Salmann an): "(...) eine Kirche kann nicht leben ohne Randständige und Teilidentifizierte. Die 'kleine Herde' und die 'Kirche der Reinen' zu fordern, ist darum ganz falsch und nach 2.000 Jahren christlicher Inkulturation schlicht ein Anachronismus. Es gibt nicht die Rückkehr in die Reinheit des Urchristentums, wie überhaupt die offene, plurale Gesellschaft keine 'Reinform' kennt."<sup>23</sup>

## Dialektik (verborgen)

Liest man die Aussagen Joseph Ratzingers resp. Papst Benedikts XVI. wohlwollend, dann offenbaren seine Texte verborgene Ansätze dialektischen Denkens. Wenn er im das Pilatus-Zitat Joh 18,38b aufnehmenden IV. Kapitel seines Werte-Buches fragt: "Was ist dem Relativismus entzogen, warum und wie?"<sup>24</sup>, und gerade nicht zu dem eindeutigen Ergebnis kommt, dass alles dem Relativismus entzogen sei, dann erkennt Ratzinger damit zumindest eine relative Existenzberechtigung des Relativen an. Deutlicher zeigt sich diese Dialektik in der Freiburger Konzerthausrede, wo Benedikt XVI. die von ihm eingeforderte "wahre Entweltlichung"<sup>25</sup> kurzerhand und spitzfindig zur Verweltlichung umdefiniert. Denn Ent-

weltlichung, so der Papst gen Ende seiner Ansprache, "heißt natürlich nicht, sich aus der Welt zurückzuziehen, sondern das Gegenteil."<sup>26</sup>

In Konsequenz einer wie hier vorgeschlagenen Auslegung der Texte Ratzingers/ Benedikts als kryptogam dialektische Denkfigurationen müssten Kirche und Welt nicht mehr im Sinne eines auf Ausschließung beruhenden Gegensatzes gedeutet werden. Katholizität wäre aber auf jeden Fall auch mehr als ein banales et – et in einem bloß additiven Sinn, und insbesondere frei von jedweder fundamentalistischen Versuchung (die Angst vor allem Relativen hat) auf der einen und allen (selbst-)säkularistischen Verlockungen (welche die Kirche letztlich überflüssig machen würde) auf der anderen Seite. Nach Maßgabe des II. Vaticanums, dessen Auftakt sich in diesem Jahr zum 50. Mal jährt, kann das Kirche-Welt-Verhältnis nur als ein dialektisches verstanden werden. Denn dem Konzil – hier schließe ich mich Hans-Joachim Sander an - war es grundlegend "um die Bedeutung des Glaubens im Außen der Kirche"27 zu tun, und zwar weil nicht nur das ekklesiale Innen Ort des Glaubens ist, sondern ebenso der gesellschaftliche Kontext außerhalb der Kirche. Schon am Vorabend des Konzils hatte sich gezeigt, "dass eine gleichzeitige Verortung des Glaubens in den differenten Perspektiven des Intra und des Extra notwendig war"28. Wie zwischen den beiden Brennpunkten einer Ellipse spannt sich das konziliare Kirche-Welt-Verständnis auf. Erst in einer (zutiefst thomasischen<sup>29</sup>) conversio ad phantasmata – hier verstanden als Beziehung zu den Dingen, kurz: als Weltbezogenheit – und einer damit einhergehenden Zuwendung zu den Menschen in ihrer Freude und Hoffnung, Trauer und Angst (vgl. Gaudium et spes 1) "wird die Kirche ihrer selbst – und darin ihres Herrn – ansichtig. "30 Erst dort offenbart sich ihre katholische Identität.

- **01** E. Salmann (im Gespräch mit J. Frank), "Die Kunst des Weiterwurstelns", in: Kölner Stadtanzeiger v. 8.11.2011, hier zit. nach www.ksta. de/html/artikel/1320495973807. shtml [Aufruf: 1.3.2012].
- 02 K, Mertes (im Gespräch mit H. Stark und P. Wensierski), "Pöbelnde Dunkelkatholiken", in: Der Spiegel v. 25.7.2011 (Nr. 30), 42-44, hier 44: "Ich verdanke der Kirche den Glauben, die Gebete, die Liturgie, das Evangelium, Aus dem Evangelium stammen die Maßstäbe, nach denen ich zu leben versuche. Ich lasse mir das nicht nehmen von einer Clique von Leuten, die mich beschimpfen und meinen, damit der Kirche einen Gefallen zu tun. Die katholische Kirche ist viel mehr als nur ein Kreis von pöbelnden Dunkelkatholiken. (...) Sie begreifen jede Kritik als Illoyalität und desavouieren Leute, die Fragen haben, mit dunklen Verdächtigungen. Sie denken in Lager-
- kategorien. Meine Sorge ist, dass sie in der Hierarchie Gehör finden. Bitter ist vor allem, dass Rom Denunziationen annimmt. Diejenigen, die da agieren, erhalten Anonymitätsschutz. So können sie im Dunkeln agieren. Sie haben die Bedeutung, die ihnen von oben zugestanden wird."
- **03** Vgl. dazu insges. auch U. Engel, Theologia ancilla veritatis est. Im Volk Gottes unterwegs auf dem Weg in die Wahrheit, in: Wort und Antwort 48 (2007), 156-161.
- **04** J. Ratzinger, Predigt in der Heiligen Messe "Pro Eligendo Romano Pontifice", in: Der Anfang. Papst Benedikt XVI. Josef Ratzinger. Predigten und Ansprachen. April/Mai 2005 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Bd. 168), Bonn 2005, 12–16, hier 14.
- **05** Vgl. dazu U. Engel, El debate en torno a la "nueva teología". Una comprobación histórico-teológica en

- perspectiva dominicana, in: Ciencia Tomista 97 (2006), 125–140.
- **06** C. P. Sajak, Diktatur des Relativismus? Vom schulischen Umgang mit Differenzen, in: Stimmen der Zeit 131 (2006), 187–193, hier 187.
- 07 Papst Benedikt XVI., Ansprache an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft, in: Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg 22.–25. September 2011. Predigten, Ansprachen und Grußworte, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Bd. 189), Bonn 2011, 145–151, hier
- **08** Ebd.
- **09** T. R. Peters, Entweltlichung der Kirche ist Anpassung an die Welt. Zur Rede Papst Benedikts im Freiburger Konzerthaus am 25.9.2011, in: Sonntag 49/2011, 12–15, hier zit. nach einer etwas erweiterten Version:

www.dominikaner-hamburg.de/ pdf/2011\_peters\_entweltlichung. pdf [Aufruf: 1.3,2012].

10 D. Bonhoeffer, Gedanken zum Tauftag von Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge, in: ders., Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. v. Ch. Gremmels, E. Bethge u. R. Bethge in Zusammenarbeit mit I. Tödt (Dietrich Bonhoeffer Werke Bd. 8), Gütersloh 1998, 428–436, hier 435.

12 T. R. Peters, Entweltlichung der Kirche ist Anpassung an die Welt, a.a.O.

13 Vgl. C. P. Sajak, Diktatur des Relativismus?, a. a. O.

14 J. Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg/Br. 2005, 49.

15 A. a. O., 51.

16 A.a.O., 50.

17 A. a. O., 54: "Die Fraglichkeit einer streng relativistischen Position ist damit wohl deutlich geworden. Auf der anderen Seite ist uns die Problematik einer Position, die Wahrheit auch für die demokratische Praxis als grundlegend und erheblich ansieht, heute wohl allen bewusst; zu tief ist uns die Furcht vor Inquisition und vor der Vergewaltigung der Gewissen eingebrannt. Wie soll man diesem Dilemma entfliehen?"

19 Ders., Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie, in: Wort und Wahrheit 15 (1960), 179–188, hier 184.

20 Vgl. H.-G. Nissing, "Was ist Wahrheit?" Joseph Ratzingers Einsprüche gegen den Relativismus, in: ders. (Hrsg.), Was ist Wahrheit? Zur Kontroverse um die Diktatur des Relativismus, München 2011, 9-32, bes. 14, Anm. 21.

21 Vgl. dazu auch H.-J. Höhn, "Gleicht euch nicht an!" Die Identität der Kirche und ihre Distanz von der Welt, in: Herder Korrespondenz 66 (2012), 11–16; F.-X. Kaufmann, Entweltlichte Kirche?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 27.1.2012 (Nr. 23), 11; J. Erbacher (Hrsg.), Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes (Theologie kontrovers), Freiburg/Br. 2012.

22 Schon Thomas von Aquin hat erkannt, dass die eine Wahrheit sich uns entzieht. Zwar ist ihm zufolge Gott "summa et prima veritas" (STh I 15,5c) – Summe und höchste Wahrheit –, doch sagt Thomas auch: "Dies ist das Äußerste menschlichen Gotterkennens, zu wissen, dass wir Gott nicht wissen" (De Pot. 7,5 ad 14). Nun weiß Thomas neben der einen ersten Wahrheit aber auch um die "vielen Wahrheiten": "multae veritates" (STh I 16,6c; De ver. 1,4). Diese pluralen Wahrheiten begründen sich aus der erstgenannten

höchsten Wahrheit, Im Verstand des Menschen gibt es viele Wahrheiten, entsprechend den vielfältigen erkannten Dingen.

**23** E. Salmann (im Gespräch mit J. Frank), "Die Kunst des Weiterwurstelns", a. a. O.

**24** J. Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs, a. a. O., 51.

**25** Papst Benedikt XVI., Ansprache an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft, a. a. O., 151.

26 Ebd.

27 H.-J. Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes, in: P. Hünermann/B.J. Hilberath (Hrsg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 4: Apostolicam actuositatem, Dignitas humanae, Ad gentes, Presbyterorum ordinis, Gaudium et spes, Freiburg/Br. 2005, 581–886, hier 701.

**29** Vgl. STh I 84,7; 85,1 ad 3; 86,1.

30 Th. Eggensperger/U. Engel, Zwischen Innen und Außen. Dominikanische Konzilsbeiträge zum Kirche-Welt-Verhältnis – und ein Vermissen, in: dies. (Hrsg.), "Mutig in die Zukunft!" Dominikanische Beiträge zum Vaticanum II (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 10), Leipzig 2007, 7–36, hier 27.

# Aurelia Spendel

## Autorität – Macht – Gender

Die ehemalige niederländische Kartäuserin Miek Pot unterscheidet in ihren Reflexionen über ihre mystischen Erfahrungen während ihrer Ordenszeit und deren grundlegende Bedeutung für ihr weiteres Leben¹ zwischen machen (facere) und wirken (agere). Diese Unterscheidung ist ihr auf dem Hintergrund langjähriger Kontemplations- und Meditationserfahrungen wichtig geworden, da sie unterschiedliche Bezugspunkte des Tätigseins benennen kann: "Handelt es sich um facere, ist der Fokus ein materieller, geht es um agere, ist der Fokus transpersonal, er übersteigt das Ego."² Das Machen erzeugt ein vergängliches, auf den einzelnen und deshalb notwendigerweise egoistischen Menschen bezogenes Produkt, während dem Handeln ein bleibendes und für den Fortschritt der gesamten Menschheit bedeutsames Wachstum in Einheit entspricht. "Langfristig wirkt nur agere."³

Was Meik Pot für den individuellen und spirituellen Bereich des Menschen unterscheidet, unterscheidet die deutsch-amerikanische politische Theoretikerin Hannah Arendt (1906–1975) für die politisch-soziale Dimension des Menschseins ähn-

lich. In "Vita activa oder vom tätigen Leben"<sup>4</sup> entfaltet sie ihre Sicht von arbeiten, herstellen und handeln als den drei Weisen menschlichen Tätigseins. Nach Arendt kommt nur dem Handeln die Möglichkeit einer gemeinschaftlichen, menschenfreundlichen und gerechten Weltgestaltung zu. Arbeiten und Herstellen dienen dem unmittelbaren Überleben bzw. der Herstellung dauerhafter Produkte.

### Macht - Autorität

Für die Verknüpfung dieser beiden Ansätze von menschlichem Tätigsein als der actio<sup>5</sup> mit der Frage nach Macht, Autorität und Gender soll noch einmal auf Hannah Arendts Denken Bezug genommen werden. In ihrer 1970 erschienen Studie "Macht und Gewalt" definiert sie Macht so: "Macht entspricht der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln (…), sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln. Über Macht verfügt niemals ein Einzelner; sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur solange existent, als die Gruppe zusammenhält." Im Unterschied zur Macht kommt Autorität nach Arendt

Dr. theol. Aurelia Spendel OP (aurelia. spendel@t-online.de), geb. 1951 in Mönchengladbach, tätig in den Bereichen Ordensentwicklung und Konventsbegleitung sowie in der Geistlichen Begleitung. Anschrift: Bei St. Ursula 5, D-86150 Augsburg. Veröffentlichung u.a.: Morgenandachten, Deutschlandfunk, 19.-24.3.2012, mp3-Mitschnitte unter: www.dradio.de/aod/ html/?station=1&broad cast=291382 [Aufruf: 4.4.2012].

entweder einer Person auf Grund ihrer persönlichen Eigenschaften oder aber einem Amt qua Amt zu, das diese allerdings nur solange genießt, wie es fraglos respektiert wird. "Ihr [der Autorität, d. V.] gefährlichster Gegner ist nicht Feindschaft sondern Verachtung, und was sie am sichersten unterminiert, ist das Lachen."

## Gender und Religion

Die Überlegungen zu biologischem, sozialem und Identitätsgeschlecht unterscheiden zwischen sex als dem biologischen und gender als dem sozialen Geschlecht eines Menschen, das als Produkt einer soziokulturellen Konstruktion einen ausschließlich kausalen Zusammenhang mit dem biologischen Geschlecht als Mann oder Frau verneint.8 In der katholischen Kirche ist diese Differenzierung insofern von besonderer Bedeutung, da mit Frau- bzw. Mannsein wesentlich unterschiedliche Möglichkeiten der Partizipation an der Gestaltung von Kirche gegeben sind. Der Codex Iuris Canonici von 1983 legt in can. 1024 fest: "Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getaufter Mann." Frauen sind damit vom Weiheamt in allen seinen Stufen ausgeschlossen, haben somit auch keinen Zugang zur höchsten Autorität der Kirche, i.e. das Papstamt und das Bischofskollegium. Dieser auf Grund des Geschlechtes begründete Ausschluss von Frauen bewirkt eine gravierend eingeschränkte Gestaltungsmöglichkeit kirchlichen Lebens, vor allem mit Blick auf die Beteiligung an der hierarchischen Verfassung der Kirche, die Spendung einiger Sakramente und den Predigtdienst. Das hat zur Folge, dass Macht und Autorität in der Kirche für Frauen und für Männer unterschiedliche und ausschließende Zugänge haben. Eine volle Teilnahme an Macht- und Autoritätsstrukturen in der Kirche ist dabei allen Frauen nicht möglich.9 Dieser kategorische und prinzipielle Ausschluss von Frauen wird als unbiblisch, unjesuanisch, unhistorisch und damit als unhaltbar diskutiert.

Der US-amerikanische Religionssoziologe José Casanova beobachtet nicht nur in Bezug auf die katholische Kirche, sondern auch in Bezug auf den ähnlich patriarchal verfassten Islam, was es bedeutet und was geschieht, wenn die Genderfrage in einer so verfassten Glaubensgemeinschaft gestellt wird: "Die Verbreitung feministischer, religiöser Diskurse im Katholizismus und im Islam ist zweifelsohne der Vorbote radikaler Veränderungen in beiden Traditionen. Zugleich befindet sich die religiöse Geschlechterproblematik im Zentrum beider Traditionen. Das Lesen der heiligen Schriften mit weiblichen Augen, mit weiblicher Sensibilität ohne die Vermittlung, Interpretation und Kontrolle männlicher klerikaler Autoritäten, ist der erste hermeneutische Schritt, einfach und doch radikal, auf dem Weg zu weiblicher religiöser Subjektivität und Handlungsfähigkeit." Es ist also davon auszugehen, dass die Genderdiskussion in der katholischen Kirche keine Randfrage ist, sondern zentral das Selbstverständnis der Kirche, ihren jesuanischen Bezug und die entsprechende dogmatische und kirchenrechtliche Ausstattung sowie ihre pastorale Praxis anfragt.

## Beispielhaft? Eintagsfliege? Engagement für den Diakonat der Frau

Am 18. November 2011 verabschiedete die Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (und Katholikinnen), ZdK, eine "Entschließung für ein partnerschaftliches Zusammenwirken von Frauen und Männern in der Kirche"<sup>11</sup>. Ziele sind innerkirchliche Verständigung und Veränderungen, die dem Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils und der unmittelbaren Nachkonzilszeit nach Dialog, Bedeutung der Laien, theologischer Reflexion und angemessener Praxis in der Ämtertheologie und -disziplin Rechnung tragen. Die Notwendigkeit dieser beiden Anliegen ist auf dem Hintergrund der derzeitigen kirchlichen Situation als einer fast schon konzilsvergessenen Phase offensichtlich, in der festzustellen und zu bedauern ist, dass die Öffnung des II. Vatikanum nicht weiter entwickelt wird und Dialogversuche trotz guten Willens und gewichtiger Bemühungen – wieder einmal – ins Leere zu laufen drohen. <sup>12</sup>

Der oben genannte Text des ZdK geht in seiner Argumentation zur Darstellung der innerkirchlichen Genderfrage aus von Gen 1,27, einer Textstelle, die die Gleichheit von Frau und Mann als Abbild Gottes in einem, ungeteilten und ununterschiedenen Menschsein postuliert, und ebenbürtig zugleich deren Unterschiedlichkeit als Mann "und" Frau sowie ihre unterschiedslose Zuordnung in dem gleichen "und" feststellt. Diese schöpfungstheologische Position wird neutestamentlich in Gal 3,28 bestätigt, erweitert und mit Blick auf die Bedeutungslosigkeit des Frauund Mannseins für an Christus Glaubende illustriert. Es ist also der Glaubensgemeinschaft der Christuszugehörigen nicht gestattet, das Geschlecht als ausschließendes oder diskriminierendes Moment zu benutzen. Das durch das Zweite Vatikanische Konzil wieder ins Bewusstsein gehobene gemeinsame Priestertum aller Getauften, das dem Dienstpriesterum vorausgeht, illustriert das insbesondere für den Dienst der Heiligung von Kirche und Welt.

Neben dem Postulat, kirchliche Führungspositionen stärker mit Frauen zu besetzen, ruft das ZdK dazu auf, "dem Netzwerk 'Diakonat der Frau' beizutreten."<sup>13</sup> Und weiter: "Den Tag der Diakonin, den Festtag der Hl. Katharina von Siena, am 29. April wird das ZdK öffentlichkeitswirksam begehen und lädt auch alle Mitglieder dazu ein." So wurde in diesem Jahr am Gedenktag der hl. Katharina von Siena auf die Einladung des ZdK hin der Tag der Diakonin in Ulm mit einem Gottesdienst, Diskussionen und Arbeitsgruppen begangen.

Die Idee, einen Tag der Diakonin auszurufen, um dem Anliegen des Diakonates der Frau einen festen, öffentlichen Platz zu geben, und dazu das "Patronat" der politischen Mystikerin Katharina von Siena zu wählen, war eine gemeinsame Idee der damaligen, ersten weiblichen Geistlichen Beirätin des Katholischen Deutschen Frauenbundes KDFB, Dr. Benedikta Hintersberger OP und der Autorin. Im Sinne von Miek Pots individuell-spirituellem und Hannah Arendts kommunitär-politischen Ansatz wurde damit ein Handeln von Frauen in der Kirche gesetzt, das kein Produkt kreierte, sondern aufgrund seiner ego-übersteigenden Gemeinsamkeit und gegenseitiger Ermächtigung machtvoll und autoritativ kirchenpolitische Veränderung bewirkte. Innerhalb von 15 Jahren ist der Tag also aus dem Nischenda-

sein eines ausschließlich verbandlichen Gedenkens herausgetreten und hat die deutschsprachige kirchlich-katholische Öffentlichkeit erreicht.

Voraus ging ein internationaler theologischer Fachkongress, 1997 veranstaltet von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart unter ihrem damaligen Direktor Gebhard Fürst, der Frauenkommission der Diözese Rottenburg-Stuttgart, dem KDFB sowie der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands, kfd.¹⁴ Die Diözese Rottenburg-Stuttgart als solche und der Deutsche Caritasverband beteiligten sich an der Trägerschaft des Kongresses zwar nicht direkt, leisteten jedoch beide eine nicht unerhebliche finanzielle Unterstützung. In der Folge des Kongresses bildete sich auch das oben genannte Netzwerk "Diakonat der Frau". Mit der Initiative des ZdK wird klar, dass die schon in der Würzburger Synode erhobene Forderung nach der Zulassung von Frauen zum Diakonat¹⁵ nicht aufgegeben ist, auch nicht totgeschwiegen werden kann und damit als Präzedenzfall des Verständnisses von Macht, (Amts-)Autorität und Genderfrage in der Kirche angesehen werden kann.

## **Fortgang**

Der IV. Theologische Kongress für Dominikaner/-innen in Europa 2008 widmete sich der Frage der Religion im öffentlichen Raum. Für das Gespräch zwischen Glaube und Vernunft stellte er fest: "Eigentlich müsste das politische und kulturelle Europa in seiner 'Einverschiedenheit' (unidiversité) eine Übersetzungsgemeinschaft par excellence darstellen."16 So wie sich Glaube und Vernunft einer gegenseitigen neuen Wahrnehmung und Vermittlung in Europa bedürfen, so bedürfen auch Macht, Autorität und Genderdiskussion im Raum der Kirche einer neuen Wahrnehmung und Vermittlung. Vielleicht ließe sich mit Blick auf diese Fragestellung die Glaube-Vernunft-Aussage entsprechend so abwandeln: "Eigentlich müssten männliche und weibliche Erfahrungen von Geschlechterfrage und Geschlechtergerechtigkeit in ihrer 'Einverschiedenheit' (unidiversité) eine Übersetzungsgemeinschaft par excellence darstellen." Damit soll darauf hingewiesen werden, dass die soziologische, politische und philosophische Erarbeitung der Genderproblematik weltweit ein ausgezeichnetes Fundament und Reservoir darstellt für die Übersetzung der Genderfrage in kirchliche Belange hinein. Die Einverschiedenheit der Erfahrungen von Frauen und Männern beinhaltet per se ja keine Ausschlusserklärung an das jeweils andere Geschlecht und noch weniger eine Art Kriegserklärung. Im Gegenteil: Im Rückgriff auf das biblisch-jesuanische Erbe der Geschlechtergerechtigkeit und seine sowohl säkulare als auch kirchliche Umsetzung können bisherige dogmatische und rechtliche Überlegungen eine neue Kontur gewinnen. Macht, Autorität und Gender sind drei Eckpunkte einer quasi geometrischen theologischen Figur, die in abhängiger Autonomie und gleichwertiger Bezogenheit ein dem Maßstab der Zuwendung Jesu zu Frauen und Männern angemessenes Ganzes bilden.

## Schwierig, aber nicht unmöglich

Die Schwierigkeit, Jahrhunderte alte Eckdaten zu überprüfen und ggf. zu revidieren, darf dabei auch unter psychologischer Rücksicht nicht übersehen oder als marginal eingestuft werden. 17 Um der Handlungsfähigkeit von Kirche willen ist es dringend erforderlich, in der Frage der Geschlechter weiter zu kommen. Um weiterzukommen, kann möglicherweise eine Parallele aus einem anderen Bereich als dem der theologischen und kirchenrechtlichen Reflexion hilfreich sein und einen kreativen, befreienden Denkanstoß geben: 1986 entsorgte eine Mitarbeiterin einer Reinigungsfirma bei ihren Putzarbeiten die in der Düsseldorfer Kunsthalle ausgestellte "Fettecke" Joseph Beuys. 18 Ähnliches geschah 2011 im Dortmunder Museum am Ostwall mit einem Kunstwerk Martin Kippenbergers, das als solches wohl nicht auf den ersten Blick zu erkennen war. Die Frage, die in diesem Zusammenhang für die beiden Arbeiten im Speziellen und moderne Kunst im Allgemeinen, will sagen mit Blick auf ihre Interpretation und ihre Relevanz für das Leben von Menschen gestellt wurde und die sich inzwischen zum geflügelten Wort entwickelt hat, kann vielleicht auch für die Genderdebatte in der katholischen Kirche nützlich, weil horizonterweiternd sein: "Ist das Kunst oder kann das weg?" So stellen wir am Ende unserer Überlegungen zum bisherigen Umgang mit Macht, Autorität und Gender in der Kirche unsere Schlussfrage analog¹9 so: "Ist das Glaubensgut oder kann das weg?"

- **01** M. Pot, In der Stille hörst du dich selbst. Meine 12 Jahre in einem Schweigekloster, Köln 2011.
- **02** A. a. O., 97.
- **03** Ebd.
- **04** H. Arendt, Vita activa oder vom tätigen Leben, Stuttgart 1960.
- **05** Actio wird bei Arendt als eher Gegen-bzw. Komplementärbegriff zur contemplatio verstanden, bei Pot gemeinsam mit contemplatio als Pol einer untrennbaren Einheit.
- **06** H. Arendt, Macht und Gewalt, München Zürich, 1970, 45.
- **07** Ebd., 47.
- **08** Die Kritik an diesen Differenzierungen blenden wir hier aus, da sie für das Thema unerheblich sind.
- **09** Eine entsprechende Eingrenzung gilt für Männer ggf. nicht auf Grund ihres Geschlechtes, sondern nur insofern und falls sie Laien sind.
- 10 J. Casanova, Europas Angst vor der Religion, Berlin 2009, 80. 11 http://www.zdk.de/veroeffentlichungen/erklaerungen/detail/ Fuer-ein-partnerschaftliches-Zusammenwirken-von-Frauen-und-

- Maennern-in-der-Kirche-198G/ [Aufruf: 4.4.2012]
- 12 Vgl. dazu A. Schavan (Hrsg.), Dialog statt Dialogverweigerung. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche, Kevelaer 1995.
- 13 Vgl. www.diakonat.de [Aufruf: 4.4.2012].
- 14 Vgl. P. Hünermann/A. Biesinger/M. Heimbach-Steins/A. Jensen (Hrsg.), Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?, Ostfildern 1997, 10.
- 15 Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik
  Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg/Br. 1976,
  616f.: "Die Synode bittet den Papst, die Frage des Diakonats der Frau entsprechend den heutigen theologischen Erkenntnissen zu prüfen und angesichts der gegenwärtigen pastoralen Situation womöglich Frauen zur Diakonatsweihe zuzulassen."
  16 Institut M.-Dominique Chenu Espaces Berlin, Jahresbericht
- 17 Vgl. dazu z. B. als populär-wissenschaftlichen Beitrag: R. Offergeld,

2008/2009, 8.

- Als Mann und Frau erschuf er sie.
  Der Vatikan und die feministische
  Theologie, 18. März 2012: http://
  www.br.de/radio/bayernz/service/
  manuskripte/manuskripte-katholische-welt134.html [Aufruf: 4.4.2012]
  Manuskript nur zur privaten Verwendung.
- 18 Zu diesem Vorfall vgl. Johannes Stüttgen u. a., Die Geschichte der Fettecke von Joseph Beuys in Raum 3, Staatliche Kunstakademie Düsseldorf, und der Prozess Johannes Stüttgen gegen das Land Nordrhein-Westfalen (Ausstellungskatalog), Düsseldorf 1989.
- 19 Zur Verdeutlichung des Vergleichspunktes: "Im Laufe der Zeit hat sich der Kunstbegriff zwar immer wieder gewandelt. Grundsätzlich gilt aber: Alles, was der Künstler dafür erklärt, ist Kunst. Ebenso wichtig ist, dass die Gesellschaft sie als Kunst annimmt. (...) Vieles ist aber auch einfach Geschmackssache." M. J. Wewerka (75), der 38 Jahre lang eine Galerie in Berlin leitete: http://www.bild.de/news/inland/kunst/skurrile-werke-20824704. bild.html [Aufruf: 4.4.2012].

# Jo Reichertz/Sylvia Marlene Wilz Wird die katholische Glaubenspraxis exotisch?

Frau Treptow ist neu im Haushalt der Familie Brücher. Sie kommt einmal pro Woche für vier Stunden, wischt die Böden, wienert die Fenster und bügelt die Wäsche. Frau Treptow ist den Brüchers empfohlen worden. Sie wohnt in einem anderen Viertel der Kleinstadt im Ruhrgebiet. Als sie zum ersten Mal bei Brüchers die Böden säubert, flüstert sie mehr als sie es sagt, dass sie Frau Brücher mit ihrem kleinen Sohn schon mehrfach in der Marienkirche gesehen habe. Damit ist ein Band gestiftet. Ein erstes.

## Flüsternde Verständigung

Das Interessante an dieser Geschichte ist nicht, dass die Mitglieder einer katholischen Kirchengemeinde sich nicht mehr untereinander kennen, auch nicht, dass die Kirchengemeinde sich über mehrere Stadtteile erstreckt, auch nicht, dass Katholiken keine Zeichen mehr tragen, an denen sie sich sicher erkennen können (alles Sachverhalte, die sich mittlerweile, also in Deutschland 2012, von selbst verstehen) – nein, das Interessante an der Geschichte ist das Flüstern.

Flüstern ist der Versuch, Kommunikation zu verdecken, heimlich etwas mitzuteilen, jedoch nicht allen, sondern ausgewählten Menschen. Wer flüstert will nicht, dass andere das Geflüsterte hören – sei es, weil das Geflüsterte Unrecht ist, sei es, weil man das Geflüsterte verheimlichen will. Wer flüstert bekennt nicht, fühlt sich unwohl, gar bedroht, fühlt sich in der Minderheit.

Interessant an dem Flüstern ist zudem, dass es sich um ein habitualisiertes Flüstern handelte, denn es wäre in der Situation (man war ja unter sich) nicht notwendig gewesen. Entweder flüstert Frau Treptow immer oder sie flüstert immer bei diesem Thema. Dann wäre das Thema das Problem. Und wenn das der Fall gewesen ist, dann ist es interessant: Dann sagt dieses Flüstern auch etwas über das Katholisch-Sein in Deutschland aus, denn zumindest für Frau Treptow scheint die Offenbarung ihres Katholisch-Seins gegenüber anderen ein Problem zu sein. Dieser Spur wollen wir im Weiteren ein wenig nachgehen und fragen, ob und wie das öffentliche Sprechen über die alltägliche katholische Glaubenspraxis von Katholiken/-innen stattfindet. Da öffentliches Sprechen einerseits in den Medien

stattfindet, andererseits immer dort, wo Menschen sich im öffentlichen Raum begegnen, wollen wir beides, wenn auch nur ausschnitthaft, betrachten.

## Die Medien der Religion

"Was wir über unsere Gesellschaft, ja über die Welt, in der wir leben, wissen, wissen wir durch die Medien." Dieser Satz von Niklas Luhmann besitzt eine gewisse Eleganz. Er ist fast schön. Er ist einfach und eingängig und ist dennoch falsch. Der Satz legt nämlich das Missverständnis nahe, als sei uns das, was wir wissen – und zwar alles –, von den Medien überbracht worden, er klingt danach, als könnten wir ohne Medien in der heutigen Zeit nichts mehr wissen.

Richtig ist dagegen, dass wir sehr viel mehr über die Gesellschaft, unsere Mitmen-

schen, unsere Sprache, unsere Kultur, kurz: über unsere Welt wissen als in Massenmedien gespeichert und verfügbar ist. Das meiste davon haben wir von unseren Mitmenschen mittels Kommunikation oder in unseren Begegnungen mit der Welt gelernt: Wir haben es gehört, gesehen, gerochen, gespürt, gefühlt und wir haben es erkannt – auch weil wir darüber mit anderen Menschen gesprochen haben.

Die Medien sind nicht die Quellen des Wissens, sondern erst einmal Lager und Transportmittel für besondere Formen des Wissens. Aber gewiss verändern die Medien die Menschen auch – nicht weil die Medien in der Lage wären, Menschen zu manipulieren oder deren Handeln zu determinieren, sondern weil sich Menschen in ihrem Handeln auch an den Medien und deren Inhalten *orientieren* – sich also deren Inhalte eigenständig und eigensinnig aneignen.

Die Medien sind immer von dieser Welt. Sie sind nie neutral zu den Werten, die sie weitergeben, sondern bevorzugen die Werte, die zu ihnen passen: Diesseitigkeit, Sichtbarkeit, Aufsehen, Besonderheit, Spektakel und Prominenz. Wer in den Medien auftauchen will, muss den Medien geben, was die Medien verlangen. Deshalb ist alles, was in den Medien dieser Welt auftaucht, durchdrungen von der Weltlichkeit der Medien.

Jede Religion hat sich der Medien der jeweiligen Zeit bedient – also auch die christliche. So predigte der Glaubensgründer noch unter freiem Himmel mithilfe seiner Stimme und der Ausdruckskraft seines Körpers. Bald setzte er seine Jünger als "Mensch-Medien" ein, welche die Botschaft in alle Himmelsrichtungen trugen. Später bedienten sich die christlichen Glaubensverkünder zudem der Schreib-Medien "Papyrusrolle", "Brief" und "Buch". Die Entwicklung des Sozialsystems "Kirche" hatte zur Folge, dass die katholische Kirche bereits vor Erfindung des Buchdrucks als erste (und lange Zeit als einzige) gesellschaftliche Institution über ein weitreichendes und effektives Medium für Massenkommunikation verfügte, also sehr schnell mit einer sehr großen Menge von Menschen zielgerichtet kommunizieren konnte.

Dr. phil. habil. Jo Reichertz, M.A. (jo. reichertz@uni-due.de), geb. 1949 in Trier, Prof. für Kommunikationswissenschaft an der Universität Duisburg-Essen. Anschrift: Universitätsstraße 12, D-45117 Essen, Veröffentlichung u.a.: Kommunikationsmacht. Was ist Kommunikation und was vermag sie? Und weshalb vermag sie das?, Wiesbaden 2010.

Dr. rer. soc. Sylvia Marlene Wilz, Dipl. Bibl., Dipl. Soz. (sylvia. wilz@fernuni-hagen. de), geb. 1964 in Hanau, Prof.in für Organisationssoziologie und qualitative Methoden an der Fern-Universität in Hagen. Anschrift: Universitätsstraße 1/11, D-58084 Hagen. Veröffentlichung u.a.: Entscheidungsprozesse in Organisationen. Eine Einführung, Wiesbaden 2010.

Das Aufkommen und die Verbreitung der neuen technischen Massenmedien haben die Bedeutung dieser alten personalen Multiplikatoren allerdings beachtlich geschwächt. Die in den neuen Medien (Fernsehen und Internet) veröffentlichten Bilder oder Worte finden zunehmend mehr Beachtung, da sie auch die erreichen, welche sich nicht (mehr) von der christlichen Botschaft angesprochen fühlen. Deshalb sind die Medien ein gutes Mittel der inneren und äußeren Mission: Sie erreichen Gläubige, Zweifelnde, Suchende und Nicht-Glaubende.

Mit der Allpräsenz der Massenmedien sieht sich jede Religion jedoch auch mit dem Umstand konfrontiert, dass Religion ein Gut ist, das auf einem offenen globalen Markt angeboten und gehandelt wird. Jede Religion, Glaubensgemeinschaft und auch Sekte kann, unabhängig davon, wie exotisch sie ist, mithilfe der Medien um die Aufmerksamkeit und Gunst derer werben, die religiös leben wollen. Mittlerweile ist buchstäblich der gesamte Globus zum Schauplatz dieses Wettkampfes aller Glaubenssysteme miteinander geworden: Jeder und jede kann mittels Medien (fast) alles über jede Religion erfahren. Manches Exotische wird so vertraut, und manches Vertraute wird so exotisch.

## Religion in den Medien

Bei diesem "Kampf um Gläubige" spielen zumindest in den westlichen Ländern das Fernsehen und zunehmend auch das Internet führende Rollen. Deshalb macht es Sinn zu schauen, ob, wo und wie das Katholische im Fernsehen vertreten ist. Das Fernsehen war schon immer mehr als nur ein kommerzielles Schaufenster, in dem die Waren dieser Welt und die an sie gehefteten Glücks- und Heilsversprechungen ausgestellt wurden. Schon seit den Kindertagen dieses Mediums findet sich dort Religiöses und natürlich auch Christliches und Katholisches.

Damit ist gemeint, dass Geistliche von der Fernsehkanzel das "Wort zum Sonntag" sprechen, dass immer wieder festliche Messfeiern wie Pontifikalämter mit den darin eingelassenen Predigten live gesendet werden, dass der Papst zu jedem Osterfest (aber auch zu anderen Gelegenheiten) via TV seine Botschaft und seinen Segen der Weltöffentlichkeit zukommen lässt, dass christliche Fernseh-Magazine (allerdings meist nur frühmorgens oder spätnachts) die Botschaft Christi in zeitgemäßer Form übermitteln wollen, dass biblisches Geschehen mit den Mitteln Hollywoods inszeniert und ausgestrahlt wird (damit sind Filme gemeint wie Quo vadis, Die Zehn Gebote, Das Gewand, Ben Hur), oder dass uns die Darstellung (evangelischer wie katholischer) Würdenträger-/innen in einer Vielzahl von Serien (Um Himmels willen, Pfarrer Braun etc.) einen kurzen und manchmal auch kurzweiligen Einblick in den seelsorgerischen Alltag gewährt: So klären z. B. Priester, mit Lokalkolorit versehen, Verbrechen auf oder Ordensschwestern zeigen der lokalen Verwaltung, wie sich Gemeinschaft menschlicher gestalten lässt.

Katholizismus wird aber vom Fernsehen auch zum Thema gemacht – wenn auch nicht allzu oft oder gar prominent. Insbesondere in Nachrichtensendungen und Magazinen, die sich ansonsten der Beobachtung und Bewertung von Politik widmen, wird immer wieder einmal über katholische Events (Kirchentag, Papstbe-

such etc.), über schwindende Mitgliederzahlen, Kirchenschließungen und Priestermangel, den "nicht mehr zeitgemäßen" Zölibat, die Kirchensteuer, das "prekäre" Verhältnis von Staat und Kirche, auch über den Missbrauch von Jugendlichen durch katholische Amtsträger und den Umgang der Kirche damit und immer wieder über das nicht immer einfache Verhältnis von Papst, Kirche und Gläubigen berichtet. Fernsehsendungen oder gar Serien, in denen der Alltag der katholischen Glaubenspraxis gezeigt oder thematisiert wird, gibt es jedoch nicht. Gleiches gilt im Übrigen für Hollywoodproduktionen: Wenn Katholizismus dort ein Thema wird, dann dessen fast hoffnungsloses Veraltetsein. So zeigte, um nur ein Beispiel zu nennen, in dem Film "Sister Act" eine von Gangstern verfolgte Sängerin, wie man ein katholisches Nonnenkloster durch ein bisschen mehr weltlichen Rhythmus nicht nur attraktiver, sondern auch ökonomisch erfolgreicher macht.

Letzteres gilt auch für die Printmedien. War dort lange Zeit noch der Lokalteil der Tageszeitungen der Ort, an dem man sich über das Leben (auch) der katholischen Gemeinden informieren konnte, so hat sich dieser Ort wegen der ökonomisch begründeten Zusammenlegungen der Lokalredaktionen (oder deren outsourcing) fast gänzlich verflüchtigt. Auch hier könnte Bayern eine Ausnahme bilden.

Im Internet ist – gemäß dem Wort von Papst Paul VI., dass die (neuen) Medien "Geschenke Gottes" sind, welche die Kirche zur Verbreitung des Glauben nutzen soll – der Katholizismus an vielen Orten anzutreffen: So wird von einzelnen kirchlichen Amtsträgern gebloggt und getwittert, für Bistümer oder größere Gemeinden ist die eigene Homepage obligatorisch, kath.de informiert über das Neuste aus der katholischen Welt, bei kathTube, dem katholischen Medienportal, kann man glaubenstreue Videos, Fotos, Dokumente und Tondateien finden, liborius.de berichtet nicht nur über den katholischen Glauben, sondern stellt für die ganze Familie online ein Quiz zur Verfügung, bei dem man sein Wissen um den Glauben unter Beweis stellen kann. Hier kann man im Notfall den Publikumsjoker ziehen und damit sichtbar machen, dass der Katholizismus auch von dieser Welt und in der Welt der Medien ist. Aber auch hier ist der Alltag katholischer Glaubenpraxis meist ausgespart.

Kurz: Die alltägliche katholische Glaubenspraxis der Gläubigen kommt in den neuen technischen Medien wie Film und Fernsehen nicht (mehr) vor. Dies nicht, weil die Medien (oder besser: die Journalisten) dem Katholizismus schlecht gesonnen wären (das mag im Einzelfall so sein), sondern weil die Medien wegen ihrer eigenen Logik für den Alltag katholischer Glaubenspraxis weder Auge noch Ohr haben. Er ist nicht wirklich medientauglich.

#### Communio-Erlebnisse durch Medien

In der Öffentlichkeit erscheint das Katholische immer öfter auch als (von den Medien übertragenes) *Groß-Event* – auch als Ausdruck einer Marketingstrategie: Papstbesuche und Kirchentage bieten zehn- oder hunderttausenden von (meist jungen) Menschen aus aller Welt Anlass und Möglichkeit, sich zu treffen und sich hautnah

als (Glaubens-)Gemeinschaft zu erfahren. Solche Events haben nicht nur im Katholischen eine lange Tradition, sondern überall, da sie zum Grundsätzlichen sozialer Verfasstheit gehören.

Personale wie kollektive Identität bedürfen einer gemeinsamen Geschichte und eines kollektiven Gedächtnisses, gemeinsame und gemeinschaftliche Erfahrungen, Handlungen, Rituale, Symbole, Räume und Orte. Ganz wesentlich hierfür ist die wiederholte hautnahe, distanzlose, verschmelzende, existentielle Erfahrung einer grundlegenden Werte- und Normgemeinschaft – kurz: das wiederkehrende Erlebnis von Gemeinsamkeit – der *communio*. In christlichen Kirchen sorgt die wöchentlich wiederkehrende Eucharistiefeier für die *communio* der Gemeindemitglieder.

Solche Erlebnisse stellen sich ansonsten auch auf gelungenen Festen ein, bei Fußballspielen, Demonstrationen, Rockkonzerten und natürlich auch bei Kirchentagen und Eucharistiefeiern in Fußballstadien, also immer dann, wenn der eigene Freudentaumel, der die Teilnehmer eines Ereignisses ohne Rücksicht auf Rasse, Geschlecht, Alter und sozialen Stand ergreift, die Grenzen des Körpers überspringt, alle in gleicher Weise erfasst und sie umfassend zu einer Gemeinschaft verschmilzt, die sich zumindest in diesem Moment ihrer Werte, ihrer Grundlagen gewiss ist. Dieses Communio-Erlebnis versichert allen Beteiligten (durchaus auch wider besseres Wissen und wider alle Vernunft) ihrer wirklichen Fundamente und tut es ohne Wenn und Aber. Es schafft Gewissheit dort, wo ansonsten Zweifel und Nachdenken stehen – auch wenn man weiß, dass dieser Zustand nicht von Dauer sein wird. Communio-Erlebnisse braucht auch der Mensch der Postmoderne, gerade weil er sich seiner Werte nicht (mehr) sicher ist – weshalb Communio-Erlebnisse (oft als "Events" ausgeflaggt) auch auf dem Markt massenhaft angeboten und nachgefragt werden.

Sakrale Communio-Erlebnisse beziehen den Einzelnen auf eine die Gruppe transzendierende religiöse Kraft als Gegenüber. Sie verweisen den Einzelnen auf den Sinn seiner Existenz (und den der Gruppe), allerdings nicht vor den normativen Vorstellungen der Gruppe, sondern vor den Vorstellungen des jeweiligen 'heiligen Gegenübers'. Sakrale Communio-Erlebnisse haben deshalb, solange das Vorhandensein eines 'heiligen Gegenübers' zweifelsfrei unterstellt wird, eine enorme verbindliche und verbindende Kraft – auch wenn sie Gehorsam, Unterordnung und Duldsamkeit als verbindliche Werte propagieren.

Nicht-sakrale Communio-Erlebnisse (Events) wie Rockkonzerte, Demonstrationen oder Fußballspiele verweisen den Einzelnen ebenfalls auf den Sinn seiner Existenz, allerdings nur vor den normativen Vorstellungen der jeweiligen Gruppe. Die Gruppe feiert in dieser Form der Diesseitsreligion letztlich sich selbst und die Werte der gerade anwesenden Gruppe hier geht es eher um Entfaltung, Ekstase und gemeinsame Ungebundenheit in dieser Welt.

Da sakrale Communio-Erlebnisse sich in Ort (Stadien) und Inszenierung (Event) immer mehr nicht-sakralen Communio-Erlebnissen annähern, feiert auch bei Kirchentagen und Papstbesuchen die Gruppe eher sich selbst in der Welt, als dass sie auf ein heiliges Gegenüber verwiesen wird.

Solche Events und die damit einhergehenden Communio-Erlebnisse sind Praktiken der außeralltäglichen katholischen Glaubenspraxis. Über sie wird im privaten Umfeld gern und oft und immer wieder berichtet. In alltägliche Kommunikation bilden sie beliebte Ressourcen, von denen man gern Gebrauch macht. Zu erzählen, man habe am Kirchentag oder an der von Papst Benedikt XVI. geleiteten Messe im Olympiastadium in Berlin teilgenommen, bringt viele Zuhörer und viel Anerkennung.

Zu erzählen, man sei in St. Marien Karfreitag den Kreuzweg mitgegangen, bringt dagegen weder Anerkennung noch Zuhörer. Es würde allenfalls Verwunderung hervorrufen.

## Exotisierung des Katholischen?

Zur basalen alltäglichen Glaubenspraxis von Katholiken/-innen gehören vor allem das (regelmäßige) Gebet und die (regelmäßige) Teilnahme an der Eucharistiefeier. Darüber hinaus gelten auch das Beten des Rosenkranzes, die Teilnahme an Exerzitien, das Mitgehen beim Kreuzweg, das Wallfahren zu Orten spiritueller Besonderheit oder die Teilnahme an Prozessionen zu Palmsonntag oder Fronleichnam als normale und alltägliche Praktiken der katholischen Glaubensausübung.

Allerdings eignen sich diese Praktiken nicht oder nur ganz schlecht als kommunikative Ressourcen in der alltäglichen Kommunikation – nicht weil man damit immer auch kommuniziert, dass man "Katholik" ist, sondern weil man damit kommuniziert, dass man ein gläubiger Katholik ist. Und das bedarf der Legitimation. Und die fällt vielen schwer – in einer Gruppe (z. B. im Restaurant oder auf einer Betriebsfeier) zu erzählen, man bete regelmäßig den Rosenkranz, löst in der Regel erheblich mehr Verwunderung und Legitimationszwang aus als die Erzählung, man würde regelmäßig meditieren, Yoga betreiben oder habe zwecks einer Ayurveda-Kur ein Wochenende in einem fernen Spa-Resort verbracht.

Auch wenn die katholische Kirche und hier vor allem einige Bistümer und Gemeinden sich seit einigen Jahren intensiv darum bemühen, ihre Praktiken der Besinnung und inneren Einkehr (Rosenkranz, Kreuzweg, Exerzitien) als auch innerweltliche Praktiken der allgemeinen Meditation anzubieten und damit dem Zeitgeist kompatibler zu machen, werden diese das ihnen anhaftende 'Nichtmehr-von-dieser-Welt-Seiende' nicht wirklich los. Denn wer den Rosenkranz betet, mag zwar auch meditieren und sich damit letztlich auch entspannen, aber die Gebete des Rosenkranzes bestehen nicht aus bedeutungslosen, vor sich hin gesprochenen Silben, die endlos wiederholt werden, sondern sie tragen eine bestimmte Bedeutung und sind Ausdruck des Glaubens an ein transzendentes Gegenüber. Den Rosenkranz zu beten ist in erster Linie ein Glaubensbekenntnis. Erst in zweiter Linie ist es eine Entspannungstechnik (für Katholiken).

Der Alltag menschlichen Zusammenlebens in modernen (nicht nur) westlichen Gesellschaften ist durch eine tiefgreifende und umfassende Mediatisierung gekennzeichnet: Mit "Mediatisierung" ist gemeint, dass das Leben und die Erfahrungen der Menschen zunehmend in und mit Bezug auf Medien stattfinden. Auch die

Religion und somit der Katholizismus haben sich in den letzten Jahrzehnten wesentlich mediatisiert. Gläubige wie die katholischen Institutionen nutzen bei ihrem Handeln die Medien. Und die Medien haben sich tief in das Handeln von Menschen und Institutionen eingeschrieben. Das Fernsehen, das Internet und die Events sind wesentliche Medien der innerkirchlichen Kommunikation und der Glaubensvermittlung. Und da die Medien nicht einfach alle Nachrichten überbringen, sondern nur das bringen, was sich ihrer Logik unterworfen hat, hat die Mediatisierung auch die Botschaft verändert – mediatisiert. Kommunikation und Glaubensvermittlung haben sich durch die Mediatisierung maßgeblich verändert

Diese Mediatisierung unterstützt und verstärkt die Tendenz zur schleichenden Exotisierung des Katholischen. Exotisierung meint, dass etwas, in diesem Falle einer Glaubenspraxis, eine grundsätzliche Andersartigkeit (medial) zugeschrieben wird, die auch nicht behoben werden kann – einfach weil das Exotische exotisch ist.

Diese schleichende Exotisierung des Katholischen¹ wird durch zwei sich gegenseitig verstärkende Prozesse vorangetrieben: (a) Das Katholische wird zunehmend zu einer Religion (unter vielen), die für die meisten Menschen in dieser Gesellschaft nur noch in den Medien stattfindet. So wird das Katholische, das sich nicht mehr in der Mitte der Lebenspraxis aller findet, zunehmend fremd. (b) Die allgemeine Glaubenspraxis der Katholiken ist auch aufgrund der sie fundierenden Werte und Normen (z. B. Gehorsam, Unterordnung etc.) vielen in dieser Gesellschaft so fremd geworden, das sie sich nicht mehr von selbst versteht, sondern legitimiert werden muss. Dies wird aber immer schwieriger – weshalb viele Katholiken lieber flüsternd als beredt in ihrer Welt Zeugnis ablegen.

Diesen Exotisierungsprozess kann man nicht durch ein Mehr an digitalen Medien aufhalten, sondern nur durch ein Mehr an Sichtbarkeit der Glaubenspraxis und durch ein Mehr an Kommunikation mit der Welt – auch über das, was nicht von dieser Welt ist. Gemeinsamkeit und Gemeinschaft entstehen in der Begegnung und der Kommunikation von Angesicht zu Angesicht. Medien können manchmal dabei helfen, ersetzen die Begegnung jedoch nicht. Etwas weniger in der Welt der Medien zu sein (also ein so verstandenes Mehr an "Entweltlichung" (Papst Benedikt XVI.), könnte ein Weg sein, etwas mehr in der Welt zu sein.

o1 Zweifellos lassen sich auch begrenzt gegenläufige Bestrebungen in der katholischen Kirche erkennen: So übernehmen, getrieben vom anwachsenden Priestermangel, immer mehr (weibliche) Laien Aufgaben, die traditionell Priestern und Diakonen vorbehalten waren – so z.B. die Kinderkatechese und die Vorbereitung auf die erste heilige Kommunion und die Firmung. Begrenzt ist diese gegenläufige Bestrebung deshalb, weil es (nur) die Ausweitung des Katholischen in das Leben der Katholiken (und nicht in die Welt) ist und weil es vor dem Hintergrund der Geschichte der katholischen Kirche etwas Exotisches ist, über das man eher flüstert als dass man es an die große Glocke hängt.

## François-Jacques-Hyacinthe Serry OP

(1658/59-1738)

Der französische Dominikanertheologe François-Jacques-Hyacinthe Serry, dessen Leben und
Wirken in das ausgehende 17. und beginnende
18. Jahrhundert fallen, hinterlässt in der Geschichte der Theologie gleichermaßen den Eindruck eines gemäßigten Vertreters des Gallikanismus – einem kirchenrechtlichen System des
Spätmittelalters, mit dem die katholische Kirche Frankreichs versuchte, relative Unabhängigkeit von Rom zu erlangen –, dessen Blütezeit
er miterlebte, wie auch jene eines unnachgiebigen Gegners: der Jesuiten.

#### **Biographische Daten**

Biographische Aussagen über sein Wirken zu treffen, fällt aufgrund der dürftigen Quellenlage recht schwer. Geboren wurde François-Jacques-Hyacinthe Serry vermutlich am 4. April 1658<sup>1</sup> im französischen Toulon als Sohn eines Marinearztes, der zunächst eine militärische Karriere für seinen Sohn vorsah. Mit etwa 15 Jahren - wahrscheinlich im Jahr 1673 - trat Serry in den Dominikanerorden in Marseille ein. dem sein Onkel, Thomas Serry, angehörte. Auf Weisung seiner Vorgesetzten begab sich Serry recht bald nach Paris, um dort seine Studien in Philosophie und Theologie fortzusetzen und abzuschließen (Baccalaureat 1684; Promotion 1688; Lizenziat 1690). Dort wurde der junge Dominikaner Schüler von Noël Alexandre, der in der Theologie vor allem aufgrund seines kirchengeschichtlichen Werkes von Bedeutung war. Der Eindruck, den dieser große Gelehrte auf den

jungen Franzosen hinterlassen hatte, dürfte wohl der Auslöser dafür gewesen sein, dass Antoine Cloche. Ordensmeister der Dominikaner (1686 bis 1720), Serry später für einen moderaten Anhänger der gallikanischen Bewegung erachtete. Mit 31 Jahren verließ der französische Theologe im Jahr 1690 Paris und begab sich nach Rom, wo er unter Kardinal Paluzzo Paluzzi Altieri degli Albertoni als Theologe und Konsultor der Indexkongregation fungierte. Serry kehrte 1696 nach Frankreich zurück. In das Jahr 1697 fällt seine Berufung als Professor der Theologie an die Universität Padua, deren berühmten Lehrstuhl er bis zu seinem Tod am 12. März 1738 innehatte. Die Wahl zum Theologen an die Casanata in Rom am 23. August 1700 hatte Serry abgelehnt.2

#### Verzeichnis der Schriften

Zu Serrys unbestrittenen Hauptwerken gehört die in Löwen im Jahr 1700 zunächst vierbändig erschienene Historia congregationum de auxiliis divinae gratiae, die der Dominikaner unter dem Pseudonym Augustin Le Blanc verfasst hatte. Die Veröffentlichung rief in der Folge vielfache Reaktionen insbesondere von jesuitischer Seite hervor, auf die Serry zunächst einzeln antwortete.3 Ihre Nachhaltigkeit und Hartnäckigkeit<sup>4</sup> jedoch führten letztendlich dazu, dass Serry sich veranlasst sah, im Jahr 1709 eine zweite, auf die endgültige Anzahl von fünf Bänden erweitete Ausgabe zu edieren. Ihr vollständiger Titel lautete nun Historia congregationum de auxiliis divinae gratiae sub summis pontificibus Clemente VIII et Paulo V in quatuor libros distributa et sub ascititio nomine Augustini Le Blanc Lovanii primum publicata: nunc autem magna rerum accessione aucta; insertisque passim pro re nata, adversus nuperos oppugnatores, vindicationibusque, asserta, defensa, illustrata. Cui praeterea accedit liber quintus, superiorum librorum Apologeticus, adversus Theodori Eleutherii eodem de argumento Pseudo-Historiam, Auctore et defensore F. Jacobo Hyacintho Serry ord. Praed. doctore Sorbonico, et in Serenissiumae Reipublicae Venetae Academia Patavina theologo primario.

Zuvor hatte der Franzose in Rom im Jahr 1692 begonnen, die Werke seines spanischen Ordensbruders Melchior Cano (1509-1563) herauszugeben. Insbesondere dessen Hauptschrift De locis theologicis hatte aufgrund ihrer offenen Polemik gegen die Societas Jesu harsche Kritik von jesuitischer Seite heraufbeschworen. Diese Angriffe abzuwehren und zu entkräften, sah sich Serry nun seinerseits bei der Edition der Werke seines Vorgängers gezwungen. Demzufolge erschien in der 1714 in Padua veröffentlichten Ausgabe der Opera omnia Melchioris Cani erstmals ein ausführlicher, 14 Kapitel umfassender Prolog des Epigonen, der auf die Hauptvorwürfe von Canos Gegnern antworten wollte<sup>5</sup>. Der Prolog selbst ist unter dem Titel Melchioris Cani vindicationes, quibus nonnullorum in ejus libros de locis theologicis accusationes refelluntur Serrys originären Schriften zuzuord-

Neben einem kleineren auf Latein erschienenen Traktat D. Augustinus summus praedestinationis et gratiae doctor a calumnia vindicatus, das sich gegen das von Jean de Launov verfasste und 1702 postum erschienene Buch Véritable tradition del 'Eglise sur la Prédestination et la grâce richtete, sind folgende Werke zu nennen, in denen Serry hauptsächlich jesuitische Ansichten angegriffen hat: Schola Thomistica Vindicata seu Gabrielis Danielis S. J. Tractatus theologicus adversus gratiam se ipsa efficiacem, censoriis animadversionibus confutatus, Köln 1706, Vrai sentiment des jésuites touchant le péché philosophique, Löwen 1711, Divus Augustinus divo Thomae conciliatus, Padua 1724, Monachatus D. Thomae Aquinatis apud Cassinenses antequam ad domenicanum praedicatorum ordinem se transferret historica dissertatio, Lyon 1724, und Ambrosii Catharini vindiciae de necesaria in perficiendis sacramentis intentione, Padua 1727.

Daneben sind die Exercitationes Historicae, Criticae, Polemicae de Christo, eiusque Virgine Matre, Venedig 1719, indiziert am 11. März 1722, wie auch das enkomiastische Gedicht auf Noël Alexandre, Carmen eucharisticum in laudem R. P. Natalis Alexandri magistri sui, erschienen. Im Zuge der Diskussion

der Bulle Unigenitus Dei filius (1713) verfasste der französische Theologe die beiden indizierten Schriften Theologia supplex coram Clementem XII Pontifice Maximo Clementinae Constitutionis "Uniqenitus Dei Filius" explicationem atque intelligentiam rogans, Köln 1726, die am 14. Januar 1737 auf den Index gesetzt wurde, und De Romano pontifice in ferendo de fide moribusque judicio falli et fallere nescio eodemque conciliis oecumenicis auctoritate potestate jurisdictione superiori: dissertatio duplex, Padua 1732, indiziert 1733. Erst nach seinem Tod im Jahr 1738 sind Praelectiones theologicae-dogmaticae-polemicae-scholasticae habitae in celeberrima Patavina Academia, Padua 1742, in fünf Bänden erschienen; diese enthalten eine große Anzahl von Disputationen zu verschiedenen theologischen Problemstellungen, über die Serry während seiner Zeit an der Universität zu Padua gelesen hatte.

#### Die Theologie Serrys

Die Begegnung in Paris mit Noël Alexandre, einem der größten Theologen des ausgehenden 17. Jahrhunderts, brachte den jungen Dominikaner in Kontakt mit der zur damaligen Zeit in der Blüte stehenden gallikanischen Bewegung Frankreichs. Diese Bewegung, deren Wurzeln bis in merowingische Zeiten reichen, forderte eine gewisse Unabhängigkeit der Kirche Frankreichs vom Heiligen Stuhl. Ihren Höhepunkt erreichte sie auf dem Nationalkonzil von 1682, das König Ludwig XIV. nach Paris einberief. Dort wurden vier unter der Federführung des Bischofs Jacques Bénigne Bossuet (dem Antoine Cloche, Antoine Massoulié und auch Serry geistig nahe standen) verfasste Artikel (Declaratio cleri Gallicani) verabschiedet. Diese Artikel propagierten u.a., dass Entscheidungen des Papstes in Glaubensdingen der Zustimmung der Gesamtkirche bedürften, wie auch, dass der Papst zwar Oberhaupt der Kirche sei, sich jedoch dem allgemeinen Konzil zu unterwerfen habe. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts ging allmählich der tendenziell antirömische Charakter der Bewegung

verloren, so dass König Ludwig XIV. selbst Papst Clemens XI, um die Veröffentlichung einer Bulle zur Verurteilung des Buches Le Nouveau Testament en français avec des réflexions morales sur chaque verset des Jansenisten Pasquier Quesnel (1693) bat, die am 8. März 1713 in der Konstitution Unigenitus Dei Filius erfolgte. Serry nahm einige der verurteilten Sätze Ouesnels in seiner Theologia supplex in Schutz, was die Indizierung seines Werkes zur Folge hatte und ihm selbst den Verdacht eines Sympathisanten jansenistischer Gedanken einbrachte. Obwohl dieser Vorwurf nicht eindeutig beweisbar scheint, so wurde unter seinen Zeitgenossen durchaus die Vermutung geäußert, in Serry einen, wenn auch gemäßigten, Vertreter der gallikanischen Bewegung zu sehen. Ebenso weisen die Werke des Dominikaners eine stark polemische Haltung gegen den Jesuitenorden auf, insbesondere hinsichtlich der Gnadenlehre und dem daraus entstandenen Streit zwischen Jesuiten und Dominikanern. Serrys Polemik dürfte sich jedoch auch aus der intensiven Beschäftigung mit dem Hauptwerk seines Ordensbruders Melchior Cano, Delocis theologicis, erschließen, das er sorgfältig edierte. Canos offen zu Tage gelegte Ablehnung des Jesuitenordens fand ihre Fortsetzung in Serrys zahlreichen antijesuitischen Schriften.

#### Serrys Bedeutung in der Theologiegeschichte

Die Bedeutung des Dominikaners François-Jacques-Hyacinthe Serrys in der Geschichte der Theologie zu benennen, fällt durchaus schwer, fehlt es doch bis heute an aussagekräftigen Forschungsergebnissen sowohl zu seinem Leben wie auch zu seinen Werken. Serrys umfangreiche Studien und Publikationen zu den im ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhundert vielfach diskutierten theologischen Fragestellungen weisen den Dominikaner nachdrücklich als ernstzunehmenden Zeugen einer Zeit theologischer Entwicklung aus, deren Literatur insgesamt in den Blickpunkt der modernen Forschung gerückt werden sollte.

**Dr. phil. Boris Hogenmüller** (boris, hogenmueller@uniwuerzburg.de), geb. 1979 in Aschaffenburg, Studienrat in Hanau und Lehrbeauftragter an der Universität Würzburg. Veröffentlichung u. a.: "Catechismo christiano" (1558) des Bartolomé Comonza, in: Theologie und Philosophie 87 (2012) [in Vorbereitung].

- **01** Das Geburtsdatum ist nicht gesichert. Ebenso möglich erscheint auch das Jahr 1659, vgl. dazu u. a. V. Tenge-Wolf, François-Jacques-Hyacinthe Serry, in: LTHK<sup>3</sup>, Bd. 9, Sp. 489–490.
- **02** Vgl. M.-M. Gorce, François-Jacques-Hyacinthe Serry, in: Dictionnaire de Théologie Catholique, Jean M. Vacant u. a. (Hrsg.), Paris 1903–1972, Bd. 14, Sp. 1957–1963; J. Quétif/
- R. Coulon, Scriptores Ordinis Praedicatorum, Erg.-Bd. 3 (1914), 618–633; LTHK3, Bd. 9, Sp. 489–490.
- **03** Auf die bis 1702 von jesuitischer Seite anonym erschienenen Schriften Questiones importantes und Errata de l'Histoire des congrégations De auxiliis antwortete Serry mit den Opuscula L'Histoire des congrégations De auxiliis justifiée 1702 und Le correcteur corrigé 1704.
- **04** Als bekannteste Schrift gegen Serrys Historia congregationum erschien im Jahr 1707 in Antwerpen die unter dem Pseudonym Theodorus Eleutherius verfassten Historiae controversiarum de divinae gratiae auxiliis des Jesuiten Livinus de Mayer.
- **05** Vgl. Melchor Cano. De locis theologicis, ed. J. Belda Plans (= BAC. Ser. maior 85), Madrid 2006, 86.

## Dignitatis humanae

Erklärung über die religiöse Freiheit

"1. Der Würde der menschlichen Person werden sich die Menschen in dieser unserer Zeit von Tag zu Tag mehr bewusst, und die Zahl derer wächst, die fordern, dass die Menschen beim Handeln sich ihres eigenen Ratschlusses und einer verantwortlichen Freiheit bedienen und diese gebrauchen, nicht durch Zwang veranlasst, sondern durch das Bewusstsein der Pflicht geleitet. (...) Diese Forderung nach Freiheit betrifft in der menschlichen Gesellschaft am meisten diejenigen Güter, die die Güter des menschlichen Geistes sind, und zwar vor allem diejenigen, die die freie Ausübung der Religion in der Gesellschaft betreffen. (...).

2. Diese Vatikanische Synode erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. (...) Überdies erklärt sie, dass das Recht auf religiöse Freiheit wahrhaft in der Würde der menschlichen Person selbst gegründet ist, wie sie sowohl durch das geoffenbarte Wort Gottes als auch durch die Vernunft selbst erkannt wird. Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit ist in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anzuerkennen, dass es zum bürgerlichen Recht wird. (...)."1

Dass das Menschenrecht auf Religionsfreiheit heute – zumindest theoretisch – als klassisches Grundrecht gilt, ist beinahe eine Binsenweisheit, da es im Vergleich zu anderen Menschenrechten kaum grundsätzlich in Frage gestellt wird. Dies bedeutet allerdings nicht, dass über die Religionsfreiheit keine ernsthaften Debatten geführt würden, wie sich an den Diskussionen über die Grenzen der Religionsfreiheit, über ihre Träger und die dadurch legitimierten Praktiken ablesen lässt: Ist der Ruf des Muezzins dem Läuten von Kirchenglocken gleichzustel-

len? Dürfen Religionen ihre eigenen Rechtstexte und Gerichtsbarkeiten im demokratischen Rechtsstaat etablieren? Ist das Tragen von Ordensgewändern und Kopftüchern von Personen im Schuldienst durch die Religionsfreiheit gedeckt? Auf globaler Ebene wird diskutiert, ob Religionsfreiheit bspw. auch das Recht auf Religionswechsel, d. h. die Annahme einer anderen Religion oder auch die eines atheistischen Standpunktes, enthält.<sup>2</sup>

## Religionsfreiheit und Menschenrechte als Gefährdung von Wahrheit und Katholizität

Diese Debatten sind nicht neu, sondern können insbesondere innerhalb der katholischen Kirche – wenn auch mit etwas anders gelagerter Stoßrichtung – als beständige Begleiter der Frage nach dem Verhältnis des einen wahren und katholischen Glaubens zur Pluralität der Religionen gesehen werden. Von Anfang an gab das Menschenrecht auf Religionsfreiheit Anlass für Auseinandersetzungen, weil man darin eine Gefährdung des Wahrheitsanspruchs der katholischen Kirche und somit ihrer Katholizität sah. Mit der Frage nach den Menschenrechten nahm der Diskurs um die Religionsfreiheit innerkirchlich seinen Ausgang und durchwirkte und formte ihn fortan. Dabei war der Blick der Kirche auf das Menschenrecht der Religionsfreiheit, anders als in den Vereinigten Staaten, stark durch die als negativ wahrgenommenen Entwicklungen im Zuge der Französischen Revolution geprägt, woraus eine sehr kritische bis ablehnende Haltung gegenüber den Menschenrechten und somit auch der Religionsfreiheit resultierte. Die Gründe dieser Ablehnung sind vor allem im Kampf gegen die säkulare Moderne zu suchen, d. h. in der Ablehnung und Verurteilung des Liberalismus, des Rationalismus und der modernen Freiheitsrechte und, damit verbunden, in einer Zurückweisung von und Polemik gegen Gewissens- und Religionsfreiheit. Und: Die Gründe für diese Haltung finden sich

natürlich nicht nur in abstrakten Überlegungen zu geschichtlichen Entwicklungen, sondern auch in deren Konkretionen, wie bspw. dem Erwachen des Nationalbewusstseins in verschiedenen europäischen Staaten und der daraus vermuteten Bedrohungen des Kirchenstaates. So bezeichnete Gregor XVI, das Konzept der Gewissensfreiheit in seiner Antrittsenzyklika Mirari vos als "Wahnsinn" und "pesthaften Irrtum".3 Sein Nachfolger, Pius IX., verurteilte in dem seiner Enzyklika Quanta cura angefügten Syllabus errorum die "Pest des Indifferentismus"4. Diese Einschätzungen des liberalen Staates als Generalangriff gegen Glaube und Kirche und die Beurteilung des Menschenrechts auf Gewissensfreiheit als Freiheit kein Gewissen zu haben. blieben der Lehrtradition der katholischen Kirche noch länger erhalten und prägten sie. Eine positive Hinwendung des kirchlichen Lehramtes zu einigen Fragen der Menschenrechte ad extra war vor allem in der Soziallehre der Kirche begründet, in der Wahrnehmung gesellschaftlicher Herausforderungen wie der sozialen Frage des 19. Jahrhunderts, den menschenverachtenden Bedrohungen durch die Diktaturen und die weltweite Entwicklungsproblematik des 20. Jahrhunderts. Andererseits erwuchs aus der Rezeption der Menschenrechte eine Herausforderung für die Kirche ad intra: Die Anerkennung und die aktive Verkündigung und Förderung der Menschenrechte stellte sich als theologische Notwendigkeit für die Kirche in ihrer Sendung als Heilszeichen und -werkzeug dar.5 Einen vorläufigen Schluss- und Wendepunkt in der Entwicklung des Verhältnisses der Kirche zu den Menschenrechten und somit zur Religionsfreiheit bildete die Enzyklika Paceminterris, in der das Recht der menschlichen Person gelehrt wird, Gott der rechten Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen. 6

#### Paradigmenwechsel Dignitatis humanae

Mit der Konzilserklärung Dignitatis humanae, die einen echten Paradigmenwechsel darstellt, erkannte die katholische Kirche zum ersten Mal die Religionsfreiheit in vollem Umfang als Menschenrecht an – ein Ergebnis, das zu den am härtesten umkämpften Entscheidungen des Konzils gehörte und einen wesentlichen Grund für die Kirchenspaltung von Erzbischof Lefebvre darstellte.<sup>7</sup>

Besonders erwähnenswert ist, dass Dignitatis humanae Religionsfreiheit vollkommen unabhängig vom religiösen Bekenntnis als Recht der Person identifiziert, d.h. sie wird als ein Gut verstanden, das allen inhaltlichen Entscheidungen vorausliegt und diese erst ermöglichen soll. Grundlegend für dieses Verständnis ist die Argumentation mit der Würde des Menschen bzw. mit der Würde der Person. Insofern steht die Erklärung des Konzils für einen weitreichenden Perspektivenwechsel, da die Folgerung, dass aus der Achtung der Würde des Menschen ein Anspruch auf rechtliche Anerkennung und rechtlichen Schutz der Freiheit folgt, eine spezifisch moderne Einsicht ist, der sich die Kirche nicht von Anfang an geöffnet hat, aber nun als einen ethischen Fortschritt anerkennt.8 Nicht mehr die Wahrheit ist Subiekt des Rechts. sondern der Mensch 9

Dieser Anerkennung des modernen Freiheitsbewusstseins und der Förderung der Entfaltung dieser Freiheit durch die Anerkennung der Menschenrechte entspricht das theologische Fundament, auf das sich Dignitatis humanae stützt, da der religiöse Wahrheitsanspruch allein durch einen personalen Freiheitsanspruch vermittelt werden kann: Glaube muss und kann nur in Freiheit angenommen werden. Somit handelt es sich beim Menschenrecht auf Religionsfreiheit nicht um ein der Kirche von der freiheitlichen Gesellschaft übergestülptes Zwangskorsett, sondern um ein genuin christliches Proprium: Die Anerkennung der Menschenrechte führt zu einer immer umfassenderen Verwirklichung

der in der Gottebenbildlichkeit gegründeten Würde des Menschen in der Geschichte.

Damit hat das Zweite Vatikanische Konzil den religiösen Wahrheitsanspruch personalisiert und der Gewissensentscheidung von sowohl gläubigen als auch nichtgläubigen Menschen anheimgestellt.<sup>10</sup>

#### Dignitatis humanae heute?

Die mit der Enzyklika Pacemin terris begonnene und im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils mit Diqnitatis humanae durchgesetzte Ortsänderung der katholischen Kirche in Bezug auf die Menschenrechte und somit auch in Bezug auf die Religionsfreiheit kann nicht rein taktisch motiviert oder durchhaltbar sein, um sich bspw. einem "Zeitgeist" anzubiedern, sondern bedarf einer theologischen Begründung aus der Mitte des Glaubens. Gerade diese Begründung hat das Konzil versucht und sie ist ihm gelungen, da es in der Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zur Moderne und den aus ihr erwachsenen Menschenrechten "nicht oberflächlich operiert, sondern die Anfrage von außen in einer bis an den eigenen Grund rührenden Besinnung nach innen eingeholt hat, (...)."11 Die somit erfolgende Anerkennung der Religionsfreiheit wird an den Begriff der Menschenrechte und dieser an den der Würde der menschlichen Person rückgebunden, womit in der Anerkennung von Religionsfreiheit und Menschenrechten weniger ein Tatbestand als eine Aufgabe, ein Prozess benannt wird, der zu einer stetigen Erneuerung der daraus resultierenden Ordnung führen muss. Somit können die säkularen Menschenrechte, indem sie theologisch als innerweltlicher Ausdruck der, in der Gottebenbildlichkeit gegründeten, Würde des Menschen betrachtet werden, zur Grundorientierung kirchlichen Handelns werden. Dies bedeutet aber auch, dass alle institutionellen, lehrmäßigen und praktischen Ausdrucksformen dieser Anerkennung grundsätzlich revidierbar bleiben müssen, um

eben der Gottebenbildlichkeit des Menschen und seinen daraus resultierenden Rechten zu einer immer größeren Verwirklichung in der Geschichte zu verhelfen.

Gerade in der Anerkennung und der prinzipiellen Förderung der Religionsfreiheit, die eine unverzichtbare Voraussetzung für das dialogische Programm des Konzils darstellt, kommt ja das zum Ausdruck, was man als "Geist des Konzils" bezeichnen kann. Dieser Dialog erstreckt sich jedoch in mehrere Richtungen: innerchristlich, auf andere Religionen und Weltanschauungen sowie auf den "Atheismus". Somit kann die Erklärung Dianitatis humanae als Ausdruck der Lernerfahrung der Kirche in Bezug auf die Menschenrechte verstanden werden: "Die Frage nach der Toleranz und Religionsfreiheit ist der große Leidensweg der abendländischen Christenheit."12 Darüber hinaus definiert die Religionsfreiheit den ekklesiologischen Standort in der Gesellschaft, das Glaubensprofil und die möglichen Mittel für die Realisierung der kirchlichen Identität und Sendung. "In dieser Sicht wird das Verhältnis von Religion, Macht, Gesellschaft und die Anerkennung der öffentlichen Ordnung und ihrer Repräsentanten thematisiert. (...) Welcher Ort, der auch politisch, juristisch und verfassungsrechtlich bestimmt werden muss, ist dem Evangelium gemäß?"13 Hier kann die Antwort nur lauten, dass dieser Ort im aktiven Einsatz der Kirche für die Menschenrechte und die Religionsfreiheit liegt, wobei es sich um einen Einsatz handelt, der über die bloße Tolerierung anderer Religionen und Bekenntnisse hinausgehen muss, da die Kirche eine Sendung als Heilszeichen und -werkzeug in der Welt hat. "Hinsichtlich der kirchlichen Selbstpositionierung in den aktuellen und noch zu erwartenden religionspolitischen Auseinandersetzungen scheint das Potential dieses Textes [Dignitatis humanae. BK] noch längst nicht ausgeschöpft."14

Bernhard Kohl OP, Dipl. Theol. (kohl@institut-chenu. info), geb. 1977 in Brühl, Doktorand (Moraltheologie) an der Universität Erfurt, Wiss. Mitarbeiter am Institut M.-Dominique Chenu, Berlin. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u. a.: Jen-

seits des Diskurses. Ethische Anstöße bei Edward Schillebeeckx, in: Th. Eggensperger/U. Engel/A. F. Méndez Montoya (Hrsg.), Edward Schillebeeckx. Impulse für Theologien im 21. Jahrhundert/Impetus Towards Theologies in the 21st Century, Ostfildern 2012, 156–169.

- **01** "Dignitatis humanae" Erklärung über die religiöse Freiheit, in: P. Hünermann (Hrsg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen, Freiburg/Br. 2004, 436–458, hier 436f.; 438f.
- **02** Vgl. H. Bielefeldt, Religionsfreiheit als Menschenrecht. Ein klassisches Menschenrecht in der Kontroverse, in: H. Bielefeldt, u. a. (Hrsg.), Jahrbuch Menschenrechte 2009. Religionsfreiheit, Wien Köln 2008, 58–77, hier 58f.
- **03** H. Denzinger/P. Hünermann, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg/Br. <sup>43</sup>2010 [= DH], 2731.
- **04** DH 2979.
- **05** Vgl. M. Heimbach-Steins, Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse, Konfliktfelder, Zukunftschancen, Mainz 2001, 11f. **06** DH 3961.

- **07** Vgl. R. A. Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit "Dignitatis humanae", in: P.
- Hünermann/B. J. Hilberath (Hrsg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg/Br. 2005, 125–218, hier 152.
- **08** Deutsche Kommission Justitia et Pax, Von der Toleranz zur Religionsfreiheit. Erklärung der Deutschen Kommission Justitia et Pax anlässlich des vierzigsten Jahrestages der Konzilserklärung "Dignitatis humanae", in: Deutsche Kommission Justitia et Pax, Religionsfreiheit gegenwärtige Herausforderungen aus christlicher Sicht (Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden Bd. 118), Bonn 2009, 11–20, hier 13f. **09** E.-W. Böckenförde, Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt, Freiburg/Br. 1990, 63.
- 10 Vgl. M. Heimbach-Steins, Religionsfreiheit mehr als Toleranz, in: Jahrbuch Menschenrechte 2009, 41-57. hier 50.
- n R. A. Siebenrock, Von der Exklusion zur Wahrnehmung der pluralen modernen Welt IV. "...die Juden weder als von Gott verworfen noch als verflucht" darstellen (NA 4) die Kirche vor den verletzten Menschenrechten religiös andersgläubiger Menschen, in: P. Hünermann/B. J. Hilberath (Hrsg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 5, Freiburg/Br. 2006, 415–424, hier 415.
- **12** E.-W. Böckenförde, Religionsfreiheit, a. a. O., 16.
- 13 R. A. Siebenrock, Theologischer Kommentar, a. a. O., 134.
- **14** M. Heimbach-Steins, Religions-freiheit, a. a. O., 49.

Thomas Eggensperger/Ulrich Engel/Angel F. Mendez Montoya (Hrsg.), **Edward Schillebeeckx.** Impulse für Theologien im 21. Jahrhundert/Impetus Towards Theologies in the 21st Century, Matthias-Grünewald-Verlag Ostfildern 2012, 280 S., € 29,90.

Anlässlich des ersten Todestags des belgischen Theologen und Dominikaterpaters Edward Schillebeeckx wurde unter Federführung des Institut M.-Dominique Chenu – Espaces Berlin ein internationales Symposium veranstaltet, das der Frage nachging, welche Impulse des theologischen Denkens des Konzilstheologen für das 21. Jahrhundert fruchtbar gemacht werden können. Diese Frage stellt sich nicht nur in allgemeiner Weise, insofern Schillebeeckx viele Anregungen hinterlassen hat, sondern auch methodisch anspruchsvoll, insofern er ausdrücklich als ein "Theologe des 20. Jahrhunderts" (24) anzusehen ist, woraus sich thematische Fokussierungen und damit auch Begrenzungen ergeben, woraus auch methodische Schwierigkeiten erwachsen können und womit nicht zuletzt kirchenpolitische Ausrichtungen und pastorale Optionen verbunden sind. In seinem Hauptvortrag betont der US-amerikanische Systematiker R. Schreiter, ein profilierter Kenner des Werks von Schillebeeckx, dass dieser schon zu Lebzeiten stets nur als "Ausgangspunkt" habe wahrgenommen werden wollen: als Ausgangspunkt für eigene Weiterführungen, für eigene Wege theologischen Denkens. Dies ergebe sich letztlich auch konsequent aus Schillebeeckxs Methode: einem induktiven Ansatz, der sich offen mit den vielfältigen Angeboten seiner Zeit, vor allem, aber nicht nur aus der Philosophie auseinandersetze und von dort die theologische Tradition neu denke und auf die eigene Gegenwart beziehe. Damit werde Erfahrung zu einer Grundkategorie seiner Theologie und mit ihr das Konzept der Kontrasterfahrung. In der Erfahrung von Leid, so Th. Eggenspergers sozialethische Relecture, manifestiere sich "die Un-Ordnung im Persönlichen, in der Gesellschaft oder in den Institutionen" (172). Insofern derartige "Ärgernisse" zur Metanoia aufriefen, eigne ihnen eine Offenbarungsbedeutung. In ihnen verbänden sich das mystische und das politische Element des christlichen Glaubens. Analog zur individuellen Leiderfahrung könne auch die Kirche "angesichts politischer und sozialer Probleme

gar nicht neutral bleiben" (174), ohne dass dies jedoch zu einem tagespolitischem Engagement der Kirche führen müsse oder solle. Vielmehr sei die Tagespolitik kritisch zu begleiten – ähnlich wie es auch im Gemeinsamen Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz "Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" (1997, Nr. 3) heißt: "Die Kirchen wollen nicht selbst Politik machen, sie wollen Politik möglich machen."

Ordnet man Schillebeeckx' mystisch-politischen Ansatz, der sich in seinem eigenen Leben als große Übereinstimmung von theologischer Forschung und kirchlichem Engagement äußert, kirchen- und theologiegeschichtlich ein, so zeigt sich dahinter die bis heute anhaltende Kontroverse, ob und wie sehr sich die Kirche als sakrale, d. h. vom "Profanen", "Weltlichen" radikal verschiedene und getrennte, Institution verstehen solle, oder ob "sich die Kirche auf profanen Boden [begeben solle], um nach Spuren des Heiligen zu suchen" (Ch. Bauer, 76), wofür sich Schillebeeckx, aber auch etliche andere Theologen wie etwa Chenu oder Rahner aussprachen. In der Kontroverse um das richtige Verhältnis der Kirche zum Projekt der Moderne geht es zugleich um den Streit über die richtige Methode der Konzilshermeneutik. Diesbezüglich unterscheide J. Ratzinger/Papst Benedikt zwischen einer "hermeneutic of discontinuity and rupture", der er auch Schillebeeckx' Theologie zuordne, und einer "hermeneutic of reform" (E. Borgman, 236), die allein legitim sei. Wie aktuell diese Diskussion ist, wurde nicht zuletzt beim jüngsten Besuch von Papst Benedikt XVI. in Deutschland deutlich. Auch J.B. Metz arbeitet dies in seinem Geleitwort heraus. Das aggiornamento des Zweiten Vatikanums "galt [...] dem Versuch einer produktivkritischen Auseinandersetzung mit dem Geist der Moderne ... " (16). Diesem nach wie vor wegweisenden Konzilsanliegen habe Schillebeeckx die Treue gehalten. Sein Vermächtnis verlange nicht zuletzt, "die inzwischen aufgebrochenen und aufgestauten kritischen Fragen nicht unter ihrem Niveau zu behandeln" (16). Der Tagungsband versammelt siebzehn Vorträge, die sich mit den vielfältigen Facetten im Werk Schillebeeckx' fundiert, verständlich und trotz aller Sympathie mit gebotener kritischer Distanz befassen. Das Buch dient damit als eine profunde Einführung in die Theologie Schillebeeckx' und gibt zugleich mannigfaltige Anregungen für das eigene theologische Denken. Die Beiträge sind teils auf Deutsch, teils auf Englisch verfasst und werden von einer Zusammenfassung in der jeweils anderen Sprache ergänzt.

[1] Jean-Marc Chanton, **Lebenserfahrung und Glaubenserfahrung im Gespräch.** Dimensionen von Erfahrung in der Theologie von Edward Schillebeeckx, Verlag erfahrend Solothurn 2011, 378 S., CHF 59, -.

[2] Bernadette Schwarz-Boenneke, **Erfahren in Widerfahren und Benennen.** Zu Verständnis und Relevanz von Erfahrung in den christologischen Prolegomena von Edward Schillebeeckx (Studien zur systematischen Theologie und Ethik Bd. 48), Lit Verlag Berlin 2009, 344 S., € 39.90.

[3] Lieven Boeve/Frederiek Depoortere/Stephan van Erp (Eds.), **Edward Schillebeeckx and Contemporary Theology**, T & T Clark International London – New York 2010, 297 S., £ 65, –.

Drei neue Bücher zum Werk des Ende 2009 verstorbenen flämischen Dominikanertheologen E. Schillebeeckx (\* 1914) sind hier anzuzeigen. Das erste stammt aus der Feder des Schweizer Priesters J.-M. Chanton [1]. Mit dieser Studie wurde er 2011 an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern promoviert, Ähnlich wie auch die deutsche Theologin B. Schwarz-Boenneke in ihrer an der Universität München abgeschlossenen Dissertation [2] widmet sich Chanton dem Schillebeeckx'schen Erfahrungsbegriff. Sein leitendes Interesse zielt auf die "theologische Reflexion der in der praktischen Seelsorge gesammelten Erfahrungen einerseits und die kritische oder horizonterweiternde Anfrage an die theologische Reflexion durch die Erfahrung der Praxis andererseits" (1, 12) - und damit implizit auf eine Theologie, die (so die Schlüsselbegriffe Chantons) anthropologisch gewendet, geschichtlich situiert (Gesprächspartner ist hier M.-D. Chenu OP), dialogisch strukturiert und alteritätsoffen ist. Damit sind (zumindest implizit) auch schon die Grundlinien einer zukunftsfähigen Ekklesiologie markiert, die Chanton im Anschluss an den US-Theologen Robert J. Schreiter C.PP.S als "kommunikativ begründete Katholizität" (1, 341) bezeichnet. Eine in solchem Sinne agierende Kirche würde "von der Geschichte im Allgemeinen den Schritt weg zu den Geschichten im Konkreten machen" (1, 344) und so mit den Menschen und ihren Erfahrungen die Zeichen der Zeit zu lesen und theologisch zu deuten versuchen.

Dass ein Glaube in der Linie der skizzierten Hermeneutik nicht zwangsläufig auf bloß subjektives Erleben reduziert und in seiner widerständigen Potenz still gestellt werden muss, macht Schwarz-Boennekes Untersuchung deutlich [2]. Denn Schillebeeckx gelingt es, Subjektivität und Objektivität miteinander zu verbinden, indem er in seinen christologischen Prolegomena ein dialektisches Erfahrungsverständnis entwickelt, Schwarz-Boenneke untersucht dies anhand der

Korrelation von Widerfahren und Benennen - und zwar hinsichtlich ihrer offenbarungstheologischen Relevanz: Indem Schillebeeckx "die menschliche Erfahrung und die menschliche Lebensrealität als Ort der Offenbarung anerkennt" (2, 299), macht er (in gut dominikanischer Tradition) vor allem das Geheimnis der göttlichen Menschwerdung theologisch stark. Denn "Offenbarung als Menschwerdung Gottes macht die Welt zum Ort des Evangeliums." (2, 303) Der von den drei in Leuven (L. Boeve und F. Depoortere) und Nijmegen (St. van Erp) tätigen Systematikern verantworte (durchgehend englischsprachige) Sammelband [3] schließlich vertritt die These, dass das theologische Werk Schillebeeckx' einen Übergang von einer vormodernen hin zu einer modernen Auslegung des Glaubens, der Kirche und der Theologie markiert. Belege dafür finden sich vor allem in den politisch-, feministisch- und befreiungstheologischen Relecturen, z.B. in den Beiträgen von Jürgen Manemann (Forschungsinstitut für Philosophie, Hannover), Kathleen McManus OP (University of Portland, USA) und Mary Catherine Hilkert OP (University of Notre Dame, USA). Die Durchsicht manch anderer Beiträge des auf eine Tagung 2008 in Leuven zurückgehenden Buches - v. a. Hans-Joachim Sander (Universität Salzburg) und Erik Borgman (Universiteit Tilburg, NL) - macht aber auch deutlich, dass die Theologie Schillebeeckx' gerade in ihrer Erfahrungsgebundenheit als eine des Übergangs hin zur Postmoderne verstanden werden kann. Davon zeugen Schlüsselbegriffe wie "precarious flexibility" (163), "discontinuity" (248), "relationality" (270) und "transformationality" (271).

Drei Bücher, die das Studium lohnen!

Ulrich Engel OP, Berlin

Johannes Heibel u.a., **(Ohne) Fehl und Tadel.** Kirche, klerikale Täter und deren Opfer, Initiative gegen Gewalt und sexuellen Missbrauch an Kindern und Jugendlichen e. V. Siershahn 2011, 143 S., € 7,95.

Das Buch, das der Sozialpädagoge J. Heibel im Rahmen der Initiative gegen Gewalt und sexuellen Missbrauch an Kindern und Jugendlichen e. V. (www.initiative-gegen-gewalt.de) veröffentlicht hat, ist nicht leicht zu lesen. Das hängt jedoch nicht mit Stil oder Sprache der Beiträge zusammen, sondern mit den Erfahrungen, die Missbrauchsopfer, ihre Angehörigen und Vertrauenspersonen über Dutzende Seiten hinweg schildern. Sexueller Missbrauch durch Priester und das Verhalten der dadurch oftmals völlig überforderten Kirchenlei-

tungen, denen das Ansehen der Institution wichtiger war als das Schicksal der Opfer, verbinden sich für fast alle Betroffenen zu einer Melange, die bei ihnen selbst wie auch in ihrem persönlichen Umfeld nachhaltige physische und psychische Schädigungen zur Folge hat und nicht selten auch jedweden ehemals tragenden Glauben an einen guten Gott bis in seine Grundfesten erschüttert. "In den Beiträgen der vorliegenden Veröffentlichung wird Opfern sexualisierter Gewalt und ihren Familienangehörigen Raum gegeben. "Hier", so der Theologe und Psychotherapeutische Heilpraktiker Guido Sauer in der Einleitung (9-16), "wird nicht über sie geredet, hier schildern sie selbst in reflektierender Weise die Geschehnisse von Missbrauch und Gewalt und die gravierenden Auswirkungen." (10). So erschütternd die Berichte der Opfer zu lesen sind, so scheußlich die Übergriffe der klerikalen Täter waren und so skandalös sich das Verhalten einer ganzen Reihe von Kirchenoberen darstellt, so not-wendig (im Sinne von ,Not wendend') ist dieses Buch, geht es doch Heibel um nicht weniger als um eine grundsätzliche und nachhaltige Verbesserung des Kinder- und Jugendschutzes nicht nur, aber auch und vor allem in der katholischen Kirchel

Eine eindimensionale Auslegung des christlichen Liebesgebots und eine daraus resultierende "verdrängungsaszetische Paralysierung" (401) haben eine weit verbreitete ekklesiale Unfähigkeit zum - auch emotional - offen ausgetragenen Streit zur Folge. Die auf diese Weise vordergründig ausgesparten Aggressionen kommen jedoch, so eine Grundthese Krists, auf depravierte Weise wieder zur Hintertür herein. Der Verfasser macht zugleich darauf aufmerksam, dass jedwedes Aggressionsvermögen als ambivalent zu betrachten ist, beinhaltet es doch gleichermaßen konstruktive wie destruktive Züge. Das Miteinander zwischen Mensch und Mensch bzw. Mensch und Gott wird nur gelingen. wenn wir im Wissen um die Ambivalenz des Phänomens beide Aspekte unseres Aggressionspotentials in ihrer spannungsvoll-spannenden Beziehung zueinander in unsere Menschen- und Gottesbeziehungen zu integrieren versuchen. - Zu wünschen ist, dass möglichst viele Kirchenverantwortliche in den Gemeinden vor Ort, aber auch in den Ordinariaten sowie (vor allem!) in Rom das Buch zur Hand nehmen und sich sine ira et studio mit den Thesen Krists beschäftigten. Das würde der Zukunftsfähigkeit des Gottesvolkes zweifelsohne förderlich sein!

Ulrich Engel OP, Berlin

Ulrich Engel OP, Berlin

Alois Krist, **Spannung statt Spaltung.** Dimensionen eines förderlichen Umgangs mit Aggression in der Kirche (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik Bd. 37), Lit Verlag Berlin 2010, 484 S., € 44,90.

Das hier anzuzeigende Buch von A. Krist (zur Person des Autors vgl. in diesem Wort und Antwort-Heft S. 59) wurde 2010 von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen als Dissertation angenommen. Ottmar Fuchs, Ordinarius für Praktische Theologie dortselbst, hat die Arbeit begleitet; das allein bürgt schon für Qualität! Die Untersuchung gliedert sich in vier Hauptteile, deren erster die Aggressionsthematik im Christentum (die immer auch eine Problematik darstellt!) phänomenologisch betrachtet. Abschnitt 2 diskutiert psychologische Aggressionstheorien. Es folgt eine umfangreiche (biblisch gut begründete) theologische Annäherung an die Problematik (dritter Hauptteil), die im letzten, vierten Abschnitt in den Entwurf einer kirchlichen "Aggressionspastoral" (357) mündet. Spannend zu lesen ist die Studie allemal; allein schon, weil Spannungen und Konflikte, Aggressionen und Antagonismen in kirchlichen Praxiszusammenhängen meistens klein geredet oder gar ganz verschwiegen werden.

Patrick Diemling/Juri Westermann (Hrsg.), "Und was machst Du später damit?" Berufsperspektiven für Religionswissenschaftler und Absolventen anderer Kleiner Fächer, Peter Lang Verlag Frankfurt/M. 2011, 234 S., € 29.80.

Das Studium der Religionswissenschaft kennt - wie so manch anderes geisteswissenschaftliche Fach auch keine genuine Orientierung auf ein klar umrissenes Berufsfeld, Das erhöht einerseits die Kreativität und macht die Attraktivität des Studiengangs aus, andererseits aber kommt keine Absolventin bzw. kein Absolvent um die Frage herum, wie sie/er aus der langjährigen Universitätsausbildung berufsmäßig und auch noch einigermaßen lukrativ Kapital schlagen kann. Die jungen Potsdamer Religionswissenschaftler P. Diemling und J. Westermann (beide verfolgen zudem noch professionell fachfremde Engagements: ersterer als Schauspieler, letzterer als Musiker!) haben mit ihrem über weite Strecken spannend zu lesenden Sammelband Orientierung suchenden Studierenden einen äußerst hilfreichen Leitfaden an die Hand gegeben. Die meisten Autor/-innen kombinieren grundsätzliche Reflexionen (z.B. über die Frage nach den spezifischen

Kompetenzen von Religionswissenschaftler/-innen) mit praktischen Erfahrungen in unterschiedlichsten Tätigkeitsfeldern. Diese reichen vom Verlagswesen über Journalismus, NGOs, Stiftungen, Museen, Beratungs- und Coaching-Tätigkeiten bis hin zur "Liebesbriefschreiberin" [213] und leisten damit ihrer Zielgruppe ganz konkrete Hilfestellungen. Diemling und Westermann wird der Dank des Nachwuchses aus den eigenen Reihen sicher sein! – P. S.: Zu wünschen wäre angesichts der unübersehbaren Krise der traditionellen kirchlichen Berufe, dass es ein ähnliches Buch auch für Studierende der Theologie gäbe.

Ulrich Engel OP, Berlin

[1] Ignacio Ellacuría, **Eine Kirche der Armen.** Für ein prophetisches Christentum (Theologie der Dritten Welt Bd. 40), Verlag Herder Freiburg/Br. 2011, 230 S., € 19,95. [2] Thomas Fornet-Ponse, **Ignacio Ellacuría interkulturell gelesen** (Interkulturelle Bibliothek), Verlag Traugott Bautz Nordhausen 2008, 144 S., € 9,20.

[3] Thomas Fornet-Ponse, **Xavier Zubiri interkulturell gelesen** (Interkulturelle Bibliothek), Verlag Traugott Bautz Nordhausen 2010, 145 S., € 9,20.

I. Ellacuría SJ gehört zu den bekanntesten lateinamerikanischen Befreiungstheologen des 20. Jahrhunderts. 1989 wurde er zusammen mit fünf weiteren Mitgliedern der Gesellschaft Jesu, ihrer Hausangestellten und deren Tochter von der salvadorianischen Armee ermordet. In El Salvador und weit darüber hinaus wird Ellacuría heute als Märtyrer verehrt. Der 1930 im Baskenland geborene Philosoph und Theologe hat sich in seiner wissenschaftlichen Arbeit wie auch in seinen pastoralen Aktivitäten immer von der Option für die Armen leiten lassen. Christlicher Glaube und gesellschaftliche Gerechtigkeit, so sein Credo, gehen Hand in Hand. Sein hier vorzustellendes Buch [1] bezeugt eindrucksvoll diese theologische Option. Die Textauswahl, eingeleitet vom langjährigen Chefredakteur der "Stimmen der Zeit", Martin Maier SJ, gibt einen guten Überblick über die zentralen Themen Ellacurías: Begründung, Methodik und Zielsetzung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Volk Gottes-Ekklesiologie, die Armen als epistemologischer Ort des Theologietreibens. - Wer sich weiter in das Denken des Jesuiten einlesen möchte, dem sei die kleine, aber anspruchsvolle Arbeit des jungen Bonner Theologen und Philosophen Th. Fornet-Ponse empfohlen. Sie ist in der "Interkulturellen Bibliothek" des Verlags Traugott Bautz erschienen und vertieft vor allem Herkunft und

Kontext des Denkens des Jesuiten. Sehr interessant ist für mich vor allem die von Fornet-Ponse aufgezeigte Rückkopplung der Philosophie Ellacurías an die seines Lehrers Xavier Zubiri (1898–1983). Denn schon im "offenen oder transzendenten materialistischen Realismus" (2,21) Zubiris ist die sich später manifestierende Grundhaltung Ellacurías erkennbar, die ihren Ausgangspunkt immer in der geschichtlichen Wirklichkeit nimmt. (In diesem Zusammenhang sei auch unbedingt das in derselben Reihe erschienene Buch Fornet-Ponses über Zubiri [3] empfohlen!) – Wo heute versucht wird, den befreienden Philosophien und (vor allem) Theologien das Totenglöckchen zu läuten, zeigen die besprochenen Bücher eindringlich ihre nach wie vor hohe Relevanz auf. Lesenswert!

Ulrich Engel OP, Berlin

Olaf Asbach, **Europa – Vom Mythos zur** *Imagined Commu***nity?** Zur historischen Semantik "Europas" von der Antike bis ins 17. Jahrhundert (Europa und Moderne Bd. 1), Wehrhahn Verlag 2011, 198 S., € 20,–.

Europa bleibt in der Diskussion. Dafür sorgen Finanzkrisen und damit einhergehende politische Ungewissheiten in zahlreichen europäischen Ländern. Auch die immer wieder aufflammende Debatte über adäquate Strukturen und Grenzziehungen europäischer Institutionen trägt dazu bei. Und ebenso läuft seit einigen Jahren eine Auseinandersetzung um die (vermeintlichen) Wurzeln und Werte Europas bzw. der Europäischen Union.

Es ist Olaf Asbachs Verdienst, mit dem vorliegenden Buch die historische Dimension dieser Debatten ein gutes Stück weit erhellt zu haben. Der Politikwissenschaftler an der Universität Hamburg geht in seiner Studie ideengeschichtlich vor; das heißt: konkrete politische Ereignisse interessieren ihn nur insofern, als dass sie im Verlauf der Geschichte auf das Denken und Schreiben der Menschen Einfluss genommen haben.

Asbach geht in drei Schritten vor, die drei Epochen entsprechen: Antike, Mittelalter und Renaissance. Die letzte Epoche bezeichnet er als "Inkubationsphase" (95ff.) des modernen Europabegriffs. Hierauf liegt auch

Bei der Lektüre wird schnell deutlich, dass der Autor forciert gegen ein von ihm an vielen Orten identifiziertes Verlangen anschreibt, "Europa identitätspolitisch aufzurüsten" (21). Schon im von Benedict Anderson inspirierten Titel des Buches ("imagined community") klingt an, dass Asbachs Studie ein dezidiert kritisches

sein Schwerpunkt.

Element enthält. Er bemüht sich gerade nicht um den Nachweis europapolitischer Diskurse in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit. Im Gegenteil: Asbach argumentiert, dass es einen einheitlichen Begriff von "Europa" in Antike und Mittelalter nicht gegeben habe, vielmehr nur eine lose geografische Verortung, die zugleich nur sporadische Verwendung fand. Von "Europa" im heutigen Sinne zu sprechen macht laut Asbach erst zu Beginn der Frühen Neuzeit Sinn. Ausschlaggebend hierfür war die Säkularisierung, welche die Idee der "christianitas" als einheitsstiftende Klammer für den Kontinent nach und nach verdrängte. Aber auch das Vorrücken der Osmanen und die Entdeckung der "neuen" Welten stießen Reflexionsprozesse an, die in der sich herausbildenden Vielfältigkeit des Kontinents ein eigenes Charakteristikum sahen (166). Asbach ist sichtlich darum bemüht, an keiner Stelle seiner Studie den Eindruck zu erwecken, er würde der von ihm abgelehnten Erzählung eines weit in der Antike verwurzelten Europas eine eigene, substanzbehaftete Narration gegenüberstellen. Er wünscht sich vielmehr eine "Destruktion bestehender Mythen und eingefahrener Denkbahnen" (35). Dabei fällt auf, dass Asbach die Ausführungen zu seinem hermeneutischen Standpunkt nicht auf die Eingangskapitel beschränkt. Auch die Abschnitte zu Antike und zum Mittelalter sind davon nicht frei, was ab und an ermüdend wirkt. Als ideen- und begriffsgeschichtlich interessierter Leser hätte man sich zudem eine detailreichere Diskussion der primären Quellen gewünscht. Diese findet oftmals nur in den Fußnoten statt, unterbleibt an manchen Stellen aber leider ganz. Der Abschnitt "Europa' im Mittelalter" basiert nahezu vollständig auf sekundärer Literatur, was nicht befriedigen kann. Asbachs Buch gibt eine vielversprechende Richtung vor, wie ideengeschichtliche Studien zu Europa in Zukunft geschrieben werden können. Sie lässt aber auch noch viel Raum für Detailuntersuchungen zu einzelnen Epochen und Epochenschwellen.

Burkhard Conrad OPL, Hamburg

Hauke Brunkhorst/Regina Kreide/Cristina Lafont (Hrsg.), **Habermas Handbuch**, Verlag J. B. Metzler Stuttgart – Weimar 2009, 392 S., € 49,95.

Wie schon das in dieser Zeitschrift gewürdigte, von Burkhardt Lindner verantwortete Benjamin-Handbuch (vgl. WuA 49 [2008], 191), ist auch der hier anzuzeigende Band über Leben, Werk und Wirkung von Jürgen Habermas (mit einer Einschränkung: s. u.) unbedingt zur

Lektüre zu empfehlen. Dem Verlag J. B. Metzler gebührt für das inzwischen auf über 30 Bände angewachsene literarische und philosophische Handbuch-Projekt Anerkennung und Dank. Anlässlich des 80. Geburtstags des weltweit wohl bekanntesten deutschen Philosophen der Gegenwart hat sich der einschlägig ausgewiesene Habermas-Kenner H. Brunkhorst (Soziologe in Flensburg) zusammen mit seinen Kolleginnen R. Kreide (Politologin in Gießen) und C. Lafont (Philosophin in Evanston, USA) daran gemacht, die intellektuelle Biographie Habermas' (I.) in ihren ideengeschichtlichen und gesellschaftspolitischen Kontexten (II.) - u. a. Marxismus, Frankfurter Schule, Sprechaktund Systemtheorie, Europäische Verfassung, dekonstruktivistische und feministische Diskurse, Monotheismus, um nur einige wenige zu nennen – ausleuchten zu lassen sowie wichtige Texte (III.) einer Relecture zu unterziehen. Eine Beschäftigung mit zentralen Begriffen des Habermas'schen Œuvres (IV.) - z. B. Diskursethik, Europäische Staatsbürgerschaft, Kommunikatives Handeln, Öffentlichkeit, Verfassungspatriotismus - schließt den Band ab. Dass ein so facettenreiches Werk wie das von Habermas notwendigerweise viele Interpret/-innen benötigt, bedarf kaum einer weiteren Begründung; immerhin 55 AutorInnen zählt das Handbuch, Neben berühmten Namen (Seyla Benhabib, Micha Brumlik, Rainer Forst, Manfred Frank, Axel Honneth u.a.) wurden aber ebenso jüngere Nachwuchswissenschaftler zur Mitarbeit eingeladen; zu nennen wären beispielsweise der Sozialwissenschaftler Andreas Koller (Research Fellow an der New York University) oder diverse wissenschaftliche Mitarbeiter der Universität Frankfurt/M. - Zu kritisieren ist (wie auch in der o. g. Besprechung zum Benjamin-Handbuch beanstandet) die vollständige Ausblendung der nunmehr schon Jahrzehnte währenden Rezeption der Habermas'schen Philosophie im Bereich der (katholischen) Theologie. Wichtige (von Habermas sehr geschätzte!) Protagonisten wie Johann B, Metz (Münster), Helmut Peukert (Hamburg) oder Edmund Arens (Luzern) sucht man im Handbuch vergebens. Das ist ärgerlich!

Ulrich Engel OP, Berlin

#### Eingegangene Bücher

(Rezension vorbehalten)

REINHARD ABELN, Der heilige Sebastian. Leben – Legenden – Bedeutung, Topos Kevelaer 2012, 95 S., € 7.90.

Giuseppe Alberigo/Günther Wassilowsky (Hrsg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. 1959–1965, Bd. 4, Grünewald Ostfildern 2006. 787 S., € 76.–.

EMIL ANGEHRN, Geschichtsphilosophie. Eine Einführung, Schwabe Basel 2012, 200 S., € 16,50.

ARNO ANZENBACHER, Ethik. Eine Einführung, Patmos Ostfildern 1992, 308 S., € 24,90.

Francis Bacon, Essays, Marix Wiesbaden 2012, 223 S., € 7,95.

Arnold Bartetzky, Nation – Staat – Stadt. Architektur, Denkmalpflege und visuelle Geschichtskultur vom 19. bis 20. Jahrhundert, Böhlau Wien – Köln – Weimar 2012, 275 S., € 39,90.

JAN BERGMANN (Hrsg.), Handlexikon der Europäischen Union, Nomos Baden Baden ⁴2012, 1.107 S., € 98,-.

BISCHÖFLICHES ORDINARIAT ROTTENBURG-STUTTGART (Hrsg.), Glauben leben, Leben teilen. Katholisch in Württemberg, Schwabenverlag Ostfildern 2011,  $288 \, \text{S.}, \in 29,90$ .

STEFAN BLARER, Die Kunst seelsorglicher Liebe. Plädoyer für einen erneuerten Zölibat, Topos Kevelaer 2012, 96 S., € 7.90.

Christoph Böttigheimer, Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs-, und Kirchenfrage, Herder Freiburg/Br. ²2012, 728 S., € 58,-.

TADEUSZ BUKSINSKI u. a. (Hrsg.), Religions in the Public Spheres, Peter Lang Frankfurt/M. 2011, 512 S., € 82,80.

JOHANNES CASSIAN, Unterredungen mit den Vätern. Collationes Patrum, Vier-Türme Münsterschwarzach 2011, 280 S., € 29,90.

GIAN FRANCO CHIAI u.a. (Hrsg.), Athen, Rom, Jerusalem. Normentransfers in der antiken Welt, Pustet Regensburg 2012, 359 S., € 39,95.

HERNÁN CORTÉS, Die Eroberung Mexikos. Eigenhändige Berichte an Kaiser Karl V., Marix Wiesbaden 2012, 320 S., € 24,-.

INGMAR DETTE, Die grundlose Macht, Eine Studie zur Identität und Repräsentation am Beispiel der politischen Ordnung der DDR, Königshausen & Neumann Würzburg 2012, 302 S., € 46,-.

Thomas Dienberg u.a. (Hrsg.), Veränderung als Chance begreifen, Fachstelle Franziskanische Forschung Münster 2012, 86 S., € 9,90.

JOSEF DIRNBECK, Anstoß in Rom. So war das mit dem Konzil, Tyrolia Innsbruck – Wien 2012, 104 S., € 12,95.

JOHANNA DOMEK, Kompass für ein gutes Leben. Die Wiederentdeckung der Tugenden, Vier-Türme Münsterschwarzach 2012, 128 S., € 12,90.

EUGEN DREWERMANN, Die sieben Tugenden, Patmos Ostfildern 2012, 208 S., € 19,90.

MARGIT ECKHOLT (Hrsg.), "Clash of civilizations" – oder Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums? Bernhard Weltes Impulse für den interkulturellen Dialog mit Lateinamerika, Lit Berlin 2009, 300 S., € 29,90.

JOHANN FIGL, Philosophie der Religionen, Pluralismus und Religionskritik im Kontext europäischen Denkens, Schöningh Paderborn 2012, 308 S., € 36,90.

KARL GABRIEL u.a. (Hrsg.), Modelle des religiösen Pluralismus. Historische und religionspolitische Perspektiven, Schöningh Paderborn 2012, 364 S., € 44,90.

Manfred Geier, Aufklärung. Das europäische Projekt, Rowohlt Reinbek 2012, 414 S., € 24,95.

KHALIL GIBRAN, Sämtliche Werke, Patmos Ostfildern 2012, 347 S., € 19,90.

RENÉ GIRARD, Gewalt und Religion. Ursache oder Wirkung?, Matthes & Seitz Berlin 2010, 103 S., € 12,80.

HOLGER GLINKA, Zur Genese autonomer Moral. Eine Problemgeschichte des Verhältnisses von Naturrecht und Religion in der frühen Neuzeit und in der Aufklärung, Meiner Hamburg 2012, 383 S., € 78,-.

JEAN GRONDIN, Die Philosophie der Religionen. Eine Skizze, Mohr Siebeck Tübingen 2012, 153 S., € 24,-.

BERNHARD GRÜMME, Menschen bilden? Eine religionspädagogische Anthropologie, Herder Freiburg/Br. 2012, 560 S., € 29,99.

JOCHEN GUCKES, Konstruktionen bürgerlicher Identität. Städtische Selbstbilder in Freiburg, Dresden und Dortmund 1900–1960, Schöningh Paderborn 2011, 651 S., € 54.–.

THOMAS HAHN, Staat und Kirche im deutschen Naturrecht, Mohr Siebeck Tübingen 2012, 421 S., € 79,−.

HERMANN HÄRING, Freiheit im Haus des Herrn. Vom Ende der klerikalen Weltkirche, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2011, 199 S., € 17,99.

---, Im Namen des Herrn. Wohin der Papst die Kirche führt, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2009, 191 S., € 17,95.

Hans-Peter Hempel, Demokratie als Lebensform. Das Volk ist permanent konstituierend, Königshausen & Neumann Würzburg 2012, 150 S., € 19,80.

Martin Hengel, Die Zeloten, Mohr Siebeck Tübingen 2011, 573 S., € 114,-.

GUIDO HINTERKEUSER, Das Berliner Schloss. Die erhaltene Innenausstattung Gemälde, Skulpturen, dekorative Kunst, Schnell + Steiner Regensburg 2012, 176 S., € 14,95.

MICHAEL HÖFFNER, Berufung im Spannungsfeld von Freiheit und Notwendigkeit, Echter Würzburg 2009, 338 S., € 36,-.

KAREN VAN DEN BERG/HANS ULRICH GUMBRECHT (Hrsg.), Politik des Zeigens, Fink München 2010, 203 S., € 24.90.

Toine van den Hoogen, A taste of God. On spirituality and reframing foundational theology, Lit Berlin 2011, 187 S., € 19,90.

HERMAN VAN ROMPUY, Christentum und Moderne. Werte für die Zukunft Europas, Butzon & Bercker Kevelaer 2010, 191 S., € 14,90.

GIANNI VATTIMO/SANTIAGO ZABALA, Hermeneutic communism. From Heidegger to Marx, Colombia University Press New York 2011, 256 S., € 19,95.

---, Die transparente Gesellschaft, Passagen Wien 2011, 107 S., € 13,90.

Christoph Vedder/Wolff Heintschel von Heinegg (Hrsg.), Europäisches Unionsrecht. EUV/AEUV/Grundrechte Charta. Handkommentar, Nomos Baden-Baden 2012, 1.394 S.,  $\in$  118,-.

WERNER VEITH u. a. (Hrsg.), Anthropologie und christliche Sozialethik. Theologische, philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge (Forum Sozialethik 8), Aschendoff Münster 2010, 222 S., § 32,-.

BERNHARD VENZKE, Viel Meer als eine Kreuzfahrt. Das Tagebuch eines Traumschiff-Seelsorgers, Benno Leipzig 2011, 214 S., € 9,95.

Rudolf Voderholzer (Hrsg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger, Pustet Regensburg, 360 S.,  $\in$  24,90.

JÖRG VOIGT, Beginen im Mittelalter. Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich, Böhlau Wien – Köln – Weimar 2012, 521 S., € 69,90.

STEFANIE VOIGT, Erhabenheit. Über ein großes Gefühl und seine Opfer, Königshausen & Neumann Würzburg Würzburg 2011, 308 S., € 58,-.

MARTIN VÖLKL, Muslime, Märtyrer, Militia Christi. Identität, Feindbild und Fremderfahrung während der ersten Kreuzzüge, Kohlhammer Stuttgart 2011, 308 S., € 39,90.

RÜDIGER VOM BRUCH (Hrsg.), Die Berliner Universität im Kontext der deutschen Universitätslandschaft (Schriften des Historischen Kollegs/Kolloquien 76), Oldenbourg München 2010, 259 S., € 59,80.

THOMAS VON AQUIN, Die "doctrina christiana" als Wissenschaft. Berühmte Traktate und kleinere Schriften, Verlag der Weltreligionen Frankfurt/M. 2009, 705 S., € 38,–.

- ---, Kommentar zum Trinitätsakt der Boethius I. Lateinisch Deutsch, Herder Freiburg/Br. 2006, 247 S., € 34.–.
- ---, Kommentar zum Trinitätsakt der Boethius II. Lateinisch Deutsch, Herder Freiburg/Br. 2007, 223 S., € 34.–.
- ---, Kommentar zur Hebdomaden-Schrift des Boethius. Lateinisch – Deutsch, Herder Freiburg/Br. 2009, 160 S., € 30,-.

---, Über das Seiende und das Wesen. Lateinisch – Deutsch, Herder Freiburg/Br. 2007. 111 S., € 25.–.

HEINRICH VON GENT, Ausgewählte Fragen zur Willens- und Freiheitslehre. Lateinisch – Deutsch, Herder Freiburg/Br. 2011, 340 S., € 45,-.

MECHTHILD VON HACKEBORN, Das Buch der besonderen Gnade. Liber specialis gratiae, Vier-Türme Münsterschwarzach 2010, 350 S., € 19,90.

KLAUS VON STOSCH, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Schöningh Paderborn 2012, 356 S., € 29,90.

HERIBERT WAHL (Hrsg.), Den "Sprung nach vorn" neu wagen. Pastoraltheologie 'nach' dem Konzil. Rückblicke und Ausblicke, Echter Würzburg 2009, 253 S.,

GERHARD WEHR, "Nirgends Geliebte, wird Welt sein als innen". Lebensbilder der Mystik im 20. Jahrhundert, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2011, 287 S., € 19,99.

JOSEF WEHRLE, Der leidende Mensch und der mitleidende Gott. Ein Beitrag zur Anthropologie und Theologie des Alten Testaments, Lit Berlin 2012, 226 S., € 24,90.

MICHAEL WEINRICH, Religion und Religionskritik, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2011, 331 S., € 29,90.

PAUL H. WELTE, Erlösung – wie und wovon? Was Christen unter Heil verstehen, Pustet Regensburg 2012, 192 S., € 18,90.

MICHAEL WERNER, Stiftungsstadt und Bürgertum. Hamburgs Stiftungskultur vom Kaiserreich bis in den Nationalsozialismus, Oldenbourg München 2011, 500 S., € 54,80.

ROLF WIGGERSHAUS, Wittgenstein und Adorno. Zwei Spielarten modernen Philosophierens, Schwabe Basel 2012, 143 S., € 16,50.

Carsten Wippermann, Milieus in Bewegung. Werte, Sinn, Religion und Ästhetik in Deutschland, 226 S., Echter Würzburg 2011, € 48,–.

AUGUSTINUS KARL WUCHERER-HULDENFELD, Philosophische Theologie im Umbruch. 1. Bd.: Ortsbestimmung, Böhlau Köln – Weimar – Wien 2011, 616 S., € 69, –.

CLEMENS ZIMMERMANN (Hrsg.), Stadt und Medien. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Böhlau Köln – Weimar – Wien 2012, 294 S.,  $\in$  37,90.

ERICH ZENGER, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Topos Kevelaer 2011, 208 S., € 9.90.

Hubertus Zilkens, Christentum und Verfassungsstaat. Eine Verhältnisbestimmung aus Sicht der Katholischen Lehre, Peter Lang Frankfurt/M. 2011, 252 S.,  $\in$  46,80.

PAUL M. ZULEHNER, Kirchenvisionen. Orientierung in Zeiten des Kirchenumbaus, Patmos Ostfildern 2012, 159 S., € 12,90. 53. Jahrgang Heft 2 April-Juni 2012:

#### Das ist katholisch. (Mehr) Deutungen

ISSN 0342-6378

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia. SCHRIFTLEITUNG:

Thomas Eggensperger (verantwortlich), Ulrich Engel (verantwortlich),

Paulus Engelhardt, Bernhard Kohl (Internet), Dennis Halft (korrespondierend), Richard Nennstiel. Frano Prcela. Horst Wieshuber.

Anschrift: Schriftleitung "Wort und Antwort". Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin E-Mail: schriftleitung@wort-und-antwort.info

Homepage: www.wort-und-antwort.de VERLAG: Matthias-Grünewald-Verlag der Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,

D-73760 Ostfildern.

E-Mail: mail@gruenewaldverlag.de Gesamtherstellung: Matthias-Grünewald-Verlag,

Ostfildern

#### Wort und Antwort

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft

str. 109, CH-4133 Pratteln 1.

erscheint vierteljährlich Einzelheft € 7,20; Jahresabonnement € 23,40; Studentenabonnement bei Vorlage einer Studienbescheinigung: € 17,20. Alle Preise verstehen sich zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende möglich. Unverlangt eingesandte Besprechungsexemplare können nicht zurückgesandt werden. ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB: Matthias-Grünewald-Verlag der Schwabenverlag AG, Petra Härtel (Sachbearbeitung), Senefelderstraße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/ (o) 711/4406-140, Fax 0049/(o) 711/4406-138 Bestellungen in Österreich an Buchhandlung Herder (im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlags), Wollzeile 33, A-1011 Wien; in der Schweiz an Verlagsauslieferung Herder AC Basel (im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlags), Muttenzer-

# COMMUNIO

#### Internationale katholische Zeitschrift

ISSN 1439-6165

## INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

Die Wiederkunft Christi ..... Mysterien des Lebens Jesu XI

Jean-Robert Armogathe Die Wiederkunft Christi und die Geheimnisse

des Lebens Jesu
Peter Henrici
Wann wird Er wiederkommen? Philosophische
Uberlegungen zum Zeitpunkt der Parusie
Uberlegungen zum Zeitpunkt der Parusie
Wenn alles Maskenspiel und Unrecht endet.
Vom Gericht Gottes über die Menschen

Meik Peter Schirpenbach
Die Spannung aushalten. Die Hoffnung auf die
Wiederkunft Christi im Spiegel des Kirchenbaus Horst Bürkle Aktualisierte Eschatologie. Annäherungen an außerchristliche Erwartungen

Dorothee Brunner

Vorausklang der Ewigkeit. Das «Quatuor pour la fin du Temps» von Olivier Messiaen

Georg Essen Die Personidentität Jesu Christi mit dem ewigen

Stephan Goertz Menschenwürde und Sexualmoral. Zur Debatte

Jetzt das Jahresabonnement mit 40 % Jubiläumsrabatt bestellen. Ganz einfach unter www.communio.de oder telefonisch 07 11/44 06-140.

(Aktion gilt nur für Neukunden und nur im Jahr 2012)

Die Internationale Katholische Zeitschrift COMMUNIO versteht. sich als Plattform für den Austausch zwischen Glaube und Kultur. katholischer Kirche und der Gesellschaft.

Seit 4 Jahrzehnten ist dies das Anliegen der COMMUNIO: die großen Themen des Glaubens je neu ins Gespräch zu bringen und dem Katholischen im Konzert von Kunst, Kultur und Religion Gestalt und Stimme zu verleihen.

- ➤ 6 Themen-Hefte pro Jahr
- ➤ 100 Seiten pro Heft
- ➤ Jahresbezugspreis regulär 39,60 Euro

Unternehmensgruppe Schwabenverlag AG Senefelderstraße 12 73760 Ostfildern Telefon 0711/4406-0 Fax 0711/4406-174 info@schwabenverlag.de

#### **VERLAGSGRUPPE PATMOS**

**PATMOS ESCHBACH** GRUNEWALD **THORBECKE SCHWABEN** 

Die Verlagsgruppe mit Sinn für das Leben WORT UND ANTWORT | 53. JAHRGANG HEFT 2 APRIL-JUNI 2012

## Das ist katholisch. (Mehr) Deutungen

	ria	
		.9

Stichwort Offen für die Welt. Katholisch (Dennis Halft) 50

#### Joachim Kügler

Kampf den Teufelskindern! Kirchenkonflikte im johanneischen Christentum 53

#### **Alois Krist**

Aufs Ganze gehen – auch durch Konflikte hindurch. Umgang mit Konflikten in der Kirche **59** 

#### Ulrich Engel

Streit um Kirche und Welt. Plädoyer für eine dialektische Relativitätstheorie des Katholischen **65** 

#### Aurelia Spendel

Autorität - Macht - Gender 71

#### Jo Reichertz/Sylvia Marlene Wilz

Wird die katholische Glaubenspraxis exotisch? 76

**Dominikanische Gestalt:** François-Jacques-Hyacinthe Serry OP (1658/59–1738)

(Boris Hogenmüller) 83

Wiedergelesen: Dignitatis humanae. Erklärung über die religiöse Freiheit

(Bernhard Kohl) 86

**Bücher** (Burkhard Conrad, Ulrich Engel, Jochen Ostheimer) **90** 

Eingegangene Bücher 95

Titelbild: © Dennis Halft OP, Mainz

Vorschau: Heft 3 (Juli—September) 2012: Verletzbar. Menschen und Rechte

#### **Editorial**

Was heutzutage alles unter dem Label "katholisch" firmiert, weiß vermutlich nicht einmal der Papst! Taufschein, Kirchenbesuchsfrequenz oder "Youcat" suchen die hard facts des kirchlich institutionalisierten Glaubens abzustecken. Doch was die soft facts, sprich: den Gehalt des "Katholischen" in seinen gelebten und praktizierten Wirklichkeiten (im Plural!) ausmacht, lässt sich kaum erfassen. Daher bedarf es notwendigerweise eines hermeneutisch angelegten Deutungsprozesses und der diskursiven Verständigung adintra in die Kirche hinein wie auch adextra mit der Mitwelt. In dieser doppelten Bewegung hat sich auch der von den deutschen Bischöfen angestoßene Dialogprozess zu bewähren!

Im "Stichwort" geht Dennis Halft OP der Öffnung der Kirche zur "Welt" nach, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil vor 50 Jahren als ein Wesensmerkmal des "Katholischen" definierte. Der Neutestamentler Joachim Küaler schaut auf die Anfänge des Christentums und zeigt anhand der johanneischen Schriften seinerzeit aktuelle Konflikte um Identitätsbestimmungen und Geschlechterbeziehungen auf, Ausgehend von der spannungsreichen Beziehung zwischen den Apostelfürsten Petrus und Paulus blickt der Pastoraltheologe Alois Krist auf angstbesetzte kirchliche Kommunikations- und Konfliktbewältigungsstrukturen und fordert, pneumatologisch begründet, ein nachhaltiges Umsteuern ein. In einer Relecture von Texten Joseph Ratzingers aus verschiedenen Schaffensperioden widmet sich Ulrich Engel OP in seinem systematischen Beitrag dem Kirche-Welt-Verhältnis, das neuerlich durch Papst Benedikts XVI. Forderung nach einer "Entweltlichung" in die Diskussion gebracht wurde. Die Theologin Aurelia Spendel OP fokussiert das Thema unseres Heftes auf das in der katholischen Kirche brisante Dreieck von Autoritäts-, Macht- und Genderfragen und konkretisiert dies u.a. an den engagierten Bemühungen um die Einführung des Diakonats der Frau. Einen Blick "von außen" auf "Religion und Glauben" wagen die beiden Soziologen Jo Reichertz und Sylvia Marlene Wilz und konstatieren eine schleichende "Exotisierung" des Katholischen.

Das Heft erscheint zeitnah zum 98. Deutschen Katholikentag in Mannheim. Er will, so das Versprechen des Leitwortes, "Einen neuen Aufbruch wagen". Wir hoffen, dass die Bandbreite der hier in Wort und Antwort vorgelegten Deutungen des Katholischen – gerade mit ihrem durchgängigen Plädoyer für eine plural und damit immer auch im ursprünglichen Sinn des Wortes universal verfasste Katholizität – einen Beitrag zum Dialogprozess und darüber hinaus leistet.

Wir danken Max Niehoff und Stefan Moosburger für Ihre Korrekturarbeiten.

Ulrich Engel OP/Dennis Halft OP

## Offen für die Welt. Katholisch

Nicht erst seit der Freiburger Konzerthausrede Papst Benedikts XVI. vom 25. September des vergangenen Jahres steht die "Weltlichkeit" der Kirche zur Debatte.¹ Vielmehr lassen sich die seit langem virulenten Konflikte um Hierarchie, Autorität und Zentralismus versus Partizipation, Dialog und Autonomie als Folge eines zweifelhaften Kirche-Welt-Verhältnisses deuten. Theologischer Sprengstoff liegt darin, beide Größen als einen Gegensatz zu konstruieren, in dem sich Kirche und Welt in nichtssagender Fremdheit asymmetrisch gegenüberstehen. Auch wenn Benedikt XVI. in seiner Freiburger Ansprache "wahre" Entweltlichung, was immer dies konkret heißen mag, "natürlich nicht" als Rückzug aus der Welt verstanden wissen will², droht dieser Begriff für entsprechende kirchenpolitische Positionen instrumentalisiert zu werden.³ Hintergrund der Diskussion ist die Frage, wie viel "Welt" darf bzw. muss Kirche sein, damit ihre Botschaft die Menschen unserer Zeit erreicht und sie für ihr Leben Relevantes zu sagen hat?

Jeder Antwortversuch hängt von der theologischen Denkform ab und impliziert bereits die Entscheidung, ob Kirche weiterhin dort zu finden sein wird, wo Menschen in ihren Lebenssituationen stehen, oder ob sie sich als "heiliger Rest" von der Gesellschaft weitgehend verabschiedet. Dabei geht es nicht um die Frage nach Angleichung an den "Zeitgeist", sondern um einen zeitgemäßen Zugang zur modernen Lebenswelt, der berücksichtigt, "dass Gott nicht anders zu erreichen ist als durch den Menschen [Jesus, D. H.] Christus, und das heißt, dass ich zur Theologie nur gelange durch den Menschen und folglich durch eine Anthropologie."<sup>4</sup> Ähnlich wie vom Gründer des Predigerordens, dem hl. Dominikus (um 1170–1221), berichtet wird, dass er auf seiner Wanderschaft des Nachts das Gespräch mit den Menschen im Wirtshaus suchte<sup>5</sup>, gehört es auch heute zum Verkündigungsauftrag der Kirche dort präsent zu sein, wo sich Öffentlichkeit abspielt.

#### Für eine christlichere Welt ...

Wenn sich in diesem Jahr die Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) zum 50. Mal jährt, sei besonders an die Anfänge des Konzils mit seinem theologischen Paradigmenwechsel in der Bestimmung des Kirche-Welt-Verhältnisses erinnert. Kurz nach der Eröffnung entschieden die Konzilsväter, eine programma-

tische "Botschaft an die Welt" zu veröffentlichen, in der sie am 20. Oktober 1962 ihre Absicht erklärten, "unter der Führung des Heiligen Geistes Wege [zu] suchen, [sich] selber zu erneuern, "um dem Evangelium Jesu Christi immer treuer zu entsprechen" [und] (...) den Menschen unserer Zeit die Wahrheit Gottes in ihrer Fülle und Reinheit so zu verkünden, daß sie von ihnen verstanden und bereitwillig angenommen werde." Damit folgte das Konzil dem Ansinnen des damaligen Papstes Johannes XXIII., der die Kirche zu einer neuartigen Inkulturation des Glaubens in die Gegenwart (Aqqiornamento) führen wollte.

Zu den Vordenkern einer lebendigen Erneuerung der Kirche zählte, neben dem Dominikanertheologen Yves Congar OP (1904–1995) und anderen, auch Marie-Dominique Chenu OP (1895-1990), der zwar nicht als offizieller Konzilstheologe, dennoch aber als "zentrale Randfigur"7 auf dem Konzil wirkte. In seinem theologischen Denken, das in einer Öffnung der Kirche zur Welt gerade den Dialog mit Nicht- und Andersgläubigen sucht, wird die Tragweite einer Inkarnationstheologie deutlich, wie sie das Konzil entscheidend prägte. In einem der Entwürfe Chenus für die Eröffnungserklärung der Konzilsväter, die auf seine Initiative zurückging8, heißt es prophetisch: "Wir stehen in diesem 20. Jahrhundert (...) vor einem neuartigen Verhältnis der Kirche zur Welt. (...) Wir treten aus der Vorgeschichte heraus: die Welt ist da. Solcherart ist die große Originalität des Konzils im Vergleich zum Vaticanum I (...). Die Kirche des 20. Jahrhunderts (...) muss gemeinschaftlich ihren Glauben, ihre Hoffnung, ihre Barmherzigkeit in den Dienst dieses Aufbaus einer geschwisterlichen Menschheit stellen. Nicht um (...) eine [eigens, D. H.], christliche Welt' zu errichten, sondern um die [reale, D. H.] Welt, wie sie im Aufbau begriffen ist, mit christlichem Geist zu erfüllen."9

## ... und eine menschenzugewandte Kirche

Dieser Perspektivenwechsel, in dem Kirche nicht länger "Parallelwelt" ist, sondern in einem dialogischen Verhältnis die Zusammenarbeit mit allen Menschen sucht, durchzieht Chenus theologisches Denken. In einem Interview, das er 1975 anlässlich seines 80. Geburtstags gab, erläutert er den wegweisenden Titel der Pastoralkonstitution Gaudium et Spes "Über die Kirche in der Welt von heute": "Die Kirche in der Welt, das bedeutet gewissermaßen, dass die Kirche die Welt ist, insofern diese immer schon durch die Gegenwart des Heiligen Geistes von der christlichen Heilsökonomie erfasst ist. Damit erhält die Welt eine Art christlicher Würde."10 Immer wieder geht es Chenu in seinem "Gesetz der Inkarnation"11 darum, diese Dignität in den realen und konkreten Gegebenheiten der Welt auszumachen, nicht zuletzt weil sie Schöpfung Gottes und dank seiner Menschwerdung produktiver theologischer "Ort" (locus theologicus in actu) der gegenwärtigen Präsenz Gottes ist. 12 "In der Ausweitung auf die historische, soziale und ökonomische Dimension der Dinge hat [Chenu] das Denkmodell der Inkarnation zur Klammer zwischen theologischer Theorie und pastoraler Praxis gemacht, zum Kristallisationspunkt jenes ,christlichen Realismus', der die Dualismen von Geistlichem und Zeitlichem, von Sakralem und Profanem überwindet."<sup>13</sup> In der Auflösung dieser Dualität liegt das Verdienst der Theologie des französischen Dominikaners.

Dank solcher Impulse gelang es dem Zweiten Vatikanischen Konzil, antimodernistische Tendenzen prinzipiell hinter sich zu lassen und die Kirche anschlussfähig zu machen an die Entwicklungen der Moderne. Jedoch bleiben ihr die damit einhergehenden (und noch andauernden) Konflikte um eine "entsicherte Identität"<sup>14</sup> des Katholischen in der Gegenwartskultur nicht erspart. Mit Magnus Striet lässt sich deshalb fragen, ob es statt der Konservierung vermeintlich "traditionaler" Eindeutigkeiten "vielleicht katholischer und einem biblisch bezeugten Geist näher wäre, eine für die conditio humana konstitutive Ungewissheit anzuerkennen, die den Menschen in allen seinen Vollzügen notwendig begleitet (...)".<sup>15</sup> Gerade in der gegenwärtigen Glaubenskrise gilt es, sich der Errungenschaften des Konzils mit seinem Mut zum Diskurs zu versichern und auch im 21. Jahrhundert im Sinne einer inkarnatorischen Theologie für eine weltoffene und menschenzugewandte – eben "katholische" – Kirche einzutreten.

Dennis Halft OP, M.A. (dennis.halft@dominikaner.de), geb. 1981 in Bonn, Doktorand (Islamwissenschaft) an der FU Berlin, Student der Kath. Theologie an der Johannes Gutenberg-Universität, Mainz. Anschrift: Gartenfeldstraße 2, D-55118 Mainz. Veröffentlichung u.a.: A Hitherto Unknown Persian Manuscript of Ḥosayn Vā'ez Kāšefī's (d. 910/1504–05) Treatise on Ethics Aḫlāq-e moḥsenī in the Dominican Priory in Vienna, in: Journal of Islamic Manuscripts 3 (2012), 1–13.

**01** Vgl. Papst Benedikt XVI., Ansprache an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft, in: Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg 22.–25. September 2011. Predigten, Ansprachen und Grußworte, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Bd. 189), Bonn 2011, 145–151.

02 A. a. O., 150.

**03** Zur Problematik der Rede von einer "Entweltlichung" siehe H.-J. Höhn, "Gleicht Euch nicht an!" Die Identität der Kirche und ihre Distanz von der Welt, in: Herder Korrespondenz 66 (2012), 11–16.

**04** M.-D. Chenu, Von der Freiheit eines Theologen. M.-Dominique Chenu im Gespräch mit Jacques Duquesne. Aus dem Französischen von M. Lauble (Collection Chenu Bd. 3), Mainz 2005, 241.

**05** Vgl. Jordan von Sachsen, Büchlein von den Anfängen des Predigerordens, in: Jordan von Sachsen. Von den Anfängen des Predigerordens, hrsg. von W. Hoyer (Dominikani-

sche Quellen und Zeugnisse Bd. 3), Leipzig 2002, 17–95, hier 38.

**06** Die Botschaft der Konzilsväter an die Welt, in: Herder Korrespondenz 17 (1962/63), 101–103, hier 102.

**07** Ch. Bauer, Marie-Dominique Chenu OP (1895–1990). Gottes messianisches Volk unter den Zeichen der Zeit, in: Th. Eggensperger/U. Engel (Hrsg.), "Mutig in die Zukunft!" Dominikanische Beiträge zum Vaticanum II (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 10), Leipzig 2007, 105–146, hier 121.

**08** A. a. O., 127-129.

**09** Vgl. C. Rolland, Le Père Chenu, théologien au Concile, in: L'hommage différé au Père Chenu, Introduction de Claude Geffré (Collection, Théologies'), Paris 1990, 249–256, hier 253f. **10** M.-D. Chenu, Von der Freiheit ei-

nes Theologen, a. a. O., 223. 11 Ders., La Parole de Dieu. I; La Foi dans l'intelligence, Paris 1964, 8 ("loi d'incarnation").

12 Vgl. ders., Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie. Aus dem Französischen von M. Lauble (Collection Chenu Bd. 2), Berlin 2003, 134f., sowie dazu Ch. Bauer, Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift "Une école de théologie: Le Saulchoir", 2 Bde. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik Bd. 42), Berlin 2010. 13 M. Heimbach-Steins, "Erschütterung durch das Ereignis" (M.-D. Chenu). Die Entdeckung der Geschichte als Ort des Glaubens und der Theologie, in: G. Fuchs/A. Lienkamp (Hrsg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution "Die Kirche in der Welt von heute" (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster Bd. 36), Münster 1997, 103-121, hier 109.

14 M. Striet, Was ist "katholisch"? Ein Bestimmungsversuch im Horizont "der" Moderne, in: M. Heimbach-Steins/G. Kruip/S. Wendel (Hrsg.), "Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch". Argumente zum Memorandum, Freiburg/Br. 2011, 58–70, hier 60 u. 65.

15 A. a. O., 68.

## Joachim Kügler

# Kampf den Teufelskindern!

## Kirchenkonflikte im johanneischen Christentum

Zu den besonderen Highlights der neutestamentlichen Überlieferung gehört sicher die Aussage, dass Gott Liebe ist, die sich im Ersten Johannesbrief gleich zweimal (vgl. 1Joh 4,8.16) findet. Das ist eine wunderbare Aussage, aber sie bedeutet leider fast nichts, weil der Liebesbegriff heute so fürchterlich ausgewaschen ist. Wer sich daran erinnert, dass Erich Mielke seinen Bespitzelungs- und Unterdrückungsapparat mit dem Ausruf "Ich liebe euch doch alle!" begründet hat, wird wissen, was ich meine. In der Antike war das nicht viel anders. Man denke nur daran, dass auch der römische Unterdrückungsapparat sich auf die Liebe der Götter zum Kaiser stützte. Und dessen Liebe zu seinen Untertanen zeigte sich auch nicht in Befreiung und Machtverzicht, sondern maximal in "panemet circenses" – für die Mehrheit der Unterjochten in den Provinzen nicht einmal das.

#### Gott ist Liebe

Auch im johanneischen Christentum hatte der Liebesbegriff Definitionen nötig. So wird im Evangelium die Liebe Gottes mit der Hingabe des Sohnes bis zum Tod am Kreuz definiert (vgl. Joh 3,16; 1Joh 4,10). Liebe ist also weder nur ein Gefühl noch nur ein Wort, sondern ebenso blutige wie erlösende Wirklichkeit. Deshalb ist das zentrale Zeichen für die Liebe des Sohnes die Fußwaschung, also der niedrigste Sklavendienst, den die antike Welt kannte. Und genau dieser Akt des "Herrn und Meisters" soll von seinen Schülern nachgeahmt werden (vgl. Joh 13,14). Wenn diese zur Liebe ermahnt werden, dann ist also überdeutlich, was damit gemeint ist: praktische Liebestat bis hin zum niedrigsten Dienst, bis zur Hingabe des Lebens, ja sogar bis zum Teilen des Vermögens. Dass ich das Vermögen in dieser Reihung als Höhepunkt angeführt habe, beruht auf meiner Einschätzung, dass vielen Menschen der Geldbeutel das wichtigste Körper-

Dr. theol. habil. Joachim Kügler (joachim. kuegler@online.de), geb. 1958 in Weismain, Prof. für Neutestamentliche Wissenschaften an der Universität Bamberg, Anschrift: Sudetenstraße 17, D-96260 Weismain. Veröffentlichung u.a.: Eine wortgewaltige Jesusdarstellung, Das Johannesevangelium. Ein Kommentar, Stuttgart 2012.

teil ist. Die daraus resultierenden Konflikte kennt auch das johanneische Christentum nur zu gut.

#### Geld ist ein Problem

Die Tatsache nämlich, dass der Liebesbegriff so intensiv definiert werden musste, deutet darauf hin, dass hier massive Probleme in der Gemeindewirklichkeit aufgetreten waren. Sowohl die Endfassung des Evangeliums wie auch der kurz vorher geschriebene Erste Johannesbrief haben hier einen deutlichen Schwerpunkt. Das Problem lag vermutlich vor allem darin, dass einige relativ wohlhabende Gemeindemitglieder zwar sagten, dass sie Gott lieben und an Jesus als Brot des ewigen Lebens glauben, dass aber dieser Glaube weitgehend Theorie blieb: Wort und Zunge (vgl. 1Joh 3,18).

Insofern das ewige Leben, das sich im Glauben hier und jetzt mitteilte, vom irdischen Leben dieser Welt grundverschieden war, brauchte der Glaube an dieses ewige Leben auch keine irdischen Konsequenzen haben. Die irdische Welt mit ihren Sorgen und Nöten gehörte nicht zu dem, was wirklich wichtig war. Diese Gemeindegruppe hatte wohl auch keine Sorge oder gar Furcht vor dem Letzten Gericht Gottes. Vielmehr war man überzeugt, das eigentliche Gericht schon hinter sich zu haben (vgl. Joh 5,24). Die Glaubenden waren zugleich Gerechtfertigte, die Unglaubenden dagegen waren zugleich auch schon Gerichtete/Verurteilte. Wer nicht zum Glauben an Christus kam, kam auch nicht zum ewigen Leben, blieb im Tod und hatte daher seine Strafe schon empfangen. Wer dagegen zum Christusglauben kam, kam damit zugleich zum ewigen Leben und hatte darin seinen Lohn schon empfangen. Dass eine solche Heilsgewissheit schnell zu Selbstzufriedenheit führen und die Pflichten gegenüber den Mitmenschen vergessen machen konnte, leuchtet ein.

Vermutlich haben diese schon ganz Erlösten auch darauf verzichtet, am Mahlsakrament teilzunehmen. Auch das war eigentlich naheliegend. Wenn man im Glauben Jesus als Quelle des Lebens in sich aufgenommen hatte, machte es eigentlich wenig Sinn, immer wieder dieses Lebensbrot zu essen. Außerdem wissen wir auch von Paulus, dass die urchristlichen Mahlfeiern für Bessergestellte ein Problem darstellen konnten. Schließlich ging es bei diesen Feiern, bei denen noch wirklich gegessen wurde, immer auch um das Teilen mit den Habenichtsen und es ging auch um den Verzicht auf den in der Gesellschaft gegebenen Status. Zwar findet sich in der johanneischen Literatur nichts, was dem paulinischen "Nicht mehr Sklaven, nicht mehr Freie; nicht mehr männlich, nicht mehr weiblich" wirklich entspräche, aber schon die Erwartung, den Dienst der Fußwaschung verrichten zu sollen, konnte für Menschen, die zu Hause dafür selbstverständlich Sklaven hatten, eine inakzeptable Zumutung darstellen. Macht man sich klar, wie essentiell für die religiöse Mini-Gruppe der Christus-Gläubigen die regelmäßige Zusammenkunft beim Mahlsakrament war, dann liegt auf der Hand, dass das Fernbleiben der Bessergestellten die Gemeinde schnell in eine Krise auf Leben und Tod führen konnte.

### Liebe als Lösung

Entsprechend gründlich und entschieden muss die Korrektur des Fehlverhaltens aussehen. Dabei ist eine zweistufige Vorgehensweise zu erkennen: Die erste Stufe besteht darin, den schon ganz erlösten Jesus als Modell einer ebenso praktischen wie radikalen Liebe vorzustellen und sie so zu einer Liebe "in Tat und Wahrheit" zu ermuntern. Dieses Gebot einer tatkräftigen Liebe wird gleichzeitig theologisch begründet: Gott ist Liebe und deshalb müssen auch seine Kinder liebevolle Menschen sein. Schließlich gleichen Kinder ihrem Vater. "Gleiches zeugt Gleiches", davon ist die Antike überzeugt.

Zweitens werden die Reichen daran erinnert, was gemäß johanneischer Tradition zählt: Wer wirklich davon überzeugt ist, dass das ewige Leben (gr. ZOË) das einzig Wichtige ist, der kann doch sein irdisches "Leben" (gr. BIOS), also seine materiellen Güter (vgl. 1Joh 3,17), ohne weiteres mit den Bedürftigen in der Gemeinde teilen. Er verliert ja nichts, was Bedeutung hätte. Wer dies tut, erweist sich als Kind jenes Vaters, der nicht nur bis zur Radikalität des Kreuzestodes liebt, sondern sogar die Liebe ist. Wer aber dies nicht tut, zeigt, was ihm wirklich wichtig ist: der irdische BIOS und nicht die göttliche ZOË. Selbst wenn "Wort und Zunge" noch so viel von der göttlichen Liebe und dem ewigen Leben sprechen, die Lebenspraxis zeigt, was den Glaubenden tatsächlich wichtiger ist. Wem aber der BIOS mehr wert ist als die göttliche ZOË, der kann den Liebe-Gott nicht erkannt haben, geschweige denn von ihm abstammen (vgl. 1Joh 4,8 u. ö.).

Außerdem wird die Überzeugung vom vollen Hier-und-jetzt-erlöst-sein insofern kritisiert, als der Blick wieder auf das Letzte Gericht gelenkt wird. Denen, die mehr über die Liebe reden als sie praktisch zu tun, wird klargemacht, dass es bei Gottes Urteil letztlich um die tatkräftige Liebe geht. Wie sollte es bei dem, der Liebe ist, und dessen Wahrheit deshalb getan werden muss, auch anders sein? Die Ermahnung zur Liebe, ist nun freilich nicht die einzige Reaktion, die sich im Johannesevangelium und im Ersten Johannesbrief dokumentiert.

## Die Verteufelung der Anderen

Wenn wir heute von "Verteufeln" sprechen, meinen wir es meist metaphorisch. Im Johannesevangelium und im Ersten Johannesbrief ist der Begriff aber ganz wörtlich zu verstehen. Die Gruppe, die hinter der Abfassung des Briefes und der Endredaktion des Evangeliums stand, erklärt ihre Gegner direkt zu Teufelskindern.

Das hat im johanneischen Christentum eine traurige Tradition, denn schon in der Erstfassung des Evangeliums werden jene Juden, die nicht an Christus glauben, als Kinder des Teufels diffamiert. Das mag man historisch als innerjüdische Polemik erklären, die sich ähnlich auch in den Qumran-Texten findet, aber angesichts der verheerenden Rezeptionsgeschichte (von der altkirchlichen Judenfeindlichkeit über die mittelalterlichen Karfreitagspogrome bis hin zu den Gaskammern des 20. Jh.) wird man sich damit kaum abfinden können.

Was die Endredaktion des Johannesevangeliums macht, baut auf dieser Juden-Verteufelung auf. Diejenigen, die sich dem Mahlsakrament als reales Essen und Trinken verweigern, werden als solche dargestellt, die überhaupt nicht glauben. Sie werden mit den Juden als Teufelskinder und mit Judas (Nomen est omen!) dem Teufel in eins gesetzt.

So wie die Juden gegen Jesus murren, so murren auch diese falschen Jünger. Sie gehen weg und verraten Jesus, so wie Judas das tat (vgl. Joh 6,60–66). Wer (im Sinne der Redaktion) nicht richtig glaubt, glaubt gar nicht. Es gibt kein graues Dazwischen. Es gibt nur Weiß oder Schwarz, Glaube oder Unglaube, Leben oder Tod. Diese johanneische Radikalität wird ohne Abschwächung auf das Problem der mangelnden Bruderliebe angewendet. Wer nicht liebt, ist ein Teufelskind (vgl. 1Joh 3,10). Wer nämlich ein Gotteskind ist, liebt, weil ja auch Gott liebt. Wer aus dem Liebe-Gott stammt, muss automatisch ein Liebe-Mensch sein. Ein Dazwischen wird nicht für möglich gehalten. Liebe oder Hass, Lebenshingabe oder Mord, Gott oder Teufel. Nichts dazwischen.

Dass es bei dieser Radikalität, die keine Abstufungen kennt, schnell zum Bruch kommt, liegt nahe. Und in der Tat scheint die Endfassung des Johannesevangeliums (anders als der Erste Johannesbrief) schon auf das Zerbrechen der Gemeinde zurückzublicken. Vielleicht ist das Verteufeln der anderen sogar vor allem ein theologisches Wundenlecken, das den Trennungsschmerz lindern soll: Jene, die ausgeschieden (worden) sind, waren immer schon ungläubige Teufelskinder, die nie dazu gehört haben. Niemals waren sie wirklich zu Christus gekommen. Der Verlust ist also gar keiner, so trösten sich die Zurückbleibenden.

### Der Sozialkonflikt als Geschlechterkampf?

Zu den Besonderheiten des Johannesevangeliums gehört die Gestalt des "Jüngers, den Jesus liebte". Während man früher diesen Jünger, der am Ende des Evangeliums zum Autor des Evangeliums erklärt wird, mit Johannes, dem Sohn des Zebadäus, identifizierte, ist sich die neuere Forschung weitgehend darin einig, dass es sich hier um eine Erzählfigur handelt, die erst von der Endredaktion des Evangeliums eingeführt wurde.

Das leuchtet insofern ein, als die Redaktion keine besonders starke Position gehabt haben dürfte, wenn man einmal davon ausgeht, dass das typisch johanneische Erlösungsverständnis recht individualistisch und so der Begründung kirchlicher Strukturen kaum dienlich war. Diejenigen, die im Glauben hier und jetzt die Erfüllung gefunden haben, sind im Vollbesitz des Heiligen Geistes, sind Gottes Kinder, "von oben gezeugt". Daraus kann man eher einen Kreis gleichberechtigter "Freunde" Jesu begründen als eine hierarchische Gemeindestruktur. Da bietet sich die (fingierte) Augenzeugenschaft an, die vom Geist unabhängig ist und genutzt werden kann, den Vorrang der einen über die anderen zu behaupten.

So wird der geliebte Jünger als Autor des Evangeliums und als der entscheidende Christuszeuge präsentiert. Ihm wird Petrus, Personifizierung des Leitens, an die Seite gestellt. Dieses Jünger-Duo im Text versinnbildlicht die Doppelspitze, welche die Redaktion für die Realität der Gemeinde entwirft: Hirte und Zeuge, Management und Inhalt.

Diese Doppelspitze ist aber rein männlich besetzt. Das kann Zufall sein. Eher aber ist zu vermuten, dass der skizzierte Sozialkonflikt im johanneischen Christentum zugleich ein Geschlechterkonflikt war. Wenn die als lieblos kritisierten Reichen zugleich (überwiegend) Frauen waren, dann könnte die Gruppe, die die Liebesbotschaft stark macht und neue, eher männlich besetzte Strukturen schafft, (überwiegend) aus Männern bestanden haben.

Diese Annahme lässt sich durch einige Beobachtungen wahrscheinlich machen:

- Allgemein ist festzuhalten, dass im ersten Jahrhundert nur wenige Männer aus höheren Gesellschaftsschichten zu den Christus-Gemeinden fanden. Da die Oberschichtmänner sehr stark in die staatstragenden Kulte eingebunden waren, war es für sie sehr schwierig, im Privatleben einer Religion anzuhängen, die das in der polytheistischen Religionskultur der Antike übliche "Sowohl-als-auch" nicht duldete. Oberschichtfrauen wurden dagegen von der patriarchalen Staatsreligion weit weniger in Anspruch genommen. So konnten sie sich eher für eine Privatreligion mit Exklusiv-Anspruch entscheiden. Deshalb ist es sehr wahrscheinlich, dass die wenigen "Reichen" in den Gemeinden überwiegend Frauen waren.
- Die "Pastoralbriefe"¹, die etwa zur gleichen Zeit entstanden wie die Endfassung des Johannesevangeliums, zeigen ebenfalls eine (fiktiv) historische Autoritätsbegründung, bearbeiten ebenfalls einen Sozialkonflikt und kämpfen ganz massiv für eine männlich dominierte Kirchenstruktur.²
- Und im Johannesevangelium selbst wird an entscheidender Stelle eine prominente Frau zurückgedrängt: Indem die Redaktion in Kapitel 20 die Erzählung vom "Wettlauf" zum Grab einschaltet (vgl. Joh 20,2–10), macht sie Petrus und den Geliebten Jünger zu den ersten Zeugen der Auferstehung. Damit verdrängen zwei Männer eine Frau: Maria Magdalena verliert ihren Rang als erste Zeugin der Auferstehung, welchen sie in der johanneischen Tradition offensichtlich hatte. Sie darf zwar danach doch noch dem Auferstandenen begegnen (vgl. Joh 20,11–18), aber diese Erscheinung wird dann später von der Redaktion übergangen. Nur dreimal, so sagt Joh 21,14, ist Jesus seinen Jüngern erschienen: am Abend des Ostertags (vgl. 20,19–23), acht Tage später (vgl. 20,26–29) und dann am See Gennesaret (vgl. 21,1–14). Die Begegnung des Auferstandenen mit Maria Magdalena zählt nicht.

Diese Beobachtungen sind natürlich keine Beweise, aber sie können doch den Blick dafür schärfen, dass die Konflikte, deren Spuren wir in den johanneischen Schriften finden, ihre Intensität vermutlich daraus bezogen, dass sich mehrere Konfliktfaktoren gegenseitig verstärkten. Man sollte zwar nicht der Polemik ihrer männlichen Gegner auf den Leim gehen und die höhergestellten christlichen Frauen generell als lieblos darstellen, aber die Kombination von Geschlechter- und Sozialkonflikt macht es zumindest halbwegs erklärbar, warum gegen Ende des ersten Jahrhunderts eine umfassende Verdrängung von Frauen aus gemeindlichen Positionen einsetzt. Die männliche Machtübernahme in den Christus-Gemeinden ist nämlich von den Anfängen her gesehen höchst erklärungsbedürftig.

Männliche Dominanz in den Gemeinden konnte sich ja gerade nicht auf alte Tradition berufen, sondern stellte einen Bruch mit der genderneutralen Ekklesiologie<sup>3</sup> des apostolischen Zeitalters dar. Da es äußere kirchliche Machtmittel noch nicht gab, musste eine männlich dominierte Struktur erst geschaffen und durchgesetzt werden.

Warum gelang dies? Woher bezog dieser Neuentwurf seine Plausibilität? Allein der Hinweis auf die Anpassung an die antike Mehrheitsgesellschaft kann die Akzeptanz, die das neue Kirchenbild in den Gemeinden fand, nicht erklären. Auch in der Mehrheitskultur gab es unterschiedliche Entwürfe von Geschlechterrollen und man war ja nicht gezwungen, sich am konservativen Spektrum zu orientieren. So könnte die Annahme einer Überlagerung von Sozial- und Geschlechterkonflikt das missing link für die Erklärung der Konstituierung einer männlich dominierten Kirchenstruktur darstellen. Die johanneische Redaktion wäre dann ein weiteres Mosaiksteinchen in diesem größeren Bild. Ihre Herabwürdigung der Maria Magdalena in den Ostererzählungen wäre die erzählerische Verdichtung einer genderpolitischen Verirrung, unter der die Kirche bis heute leidet.

#### Und das Katholische?

Fragt man, welche Rolle das Katholische in den johanneischen Grabenkämpfen spielte, so ist die Antwort ganz überwiegend negativ. Die katholische Universalität wird auf allen Seiten verletzt.

Das Katholisch-Umfassende kann nicht gedeihen,

- wo auf die Bedürftigen nicht geachtet wird,
- ebenso wenig in der Verteuflung erst der Juden
- und dann der innerchristlichen Gegner/-innen. Dass gerade jene, die für eine Wahrheit kämpfen, die als Liebe getan (und nicht bloß behauptet) werden muss, in ihrer eigenen Rhetorik denkbar lieblos sind, ist bitter und wird die Realität der Liebe kaum mehren.
- Und sollten gar die Vermutungen über das Verdrängen von Frauen zutreffen, dann wäre auch die Gender-Katholizität der Kirche ein Opfer des Konflikts.

Gerade aber wegen dieses bedrückend negativen Befundes sind die johanneischen Texte eine besonders gute Schule dafür, wie Kirchenkonflikte *nicht* ausgetragen werden sollten, auch heute nicht.

O1 Gemeint sind die beiden Briefe an Timotheus und der Titusbrief.
O2 Vgl. dazu U. Wagener, Die Pastoralbriefe. Gezähmter Paulus – domestizierte Frauen, in: L.
Schottroff/M.-Th. Wacker (Hrsg.),
Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 661–675.
O3 Genaueres dazu bei: S. Bieberstein, "Töchter Gottes in Christus Je-

sus" (Gal 3,26)? Überlegungen zum neutestamentlichen Befund, in: J. Kügler/L. Bormann (Hrsg.), Töchter (Gottes). Studien zum Verhältnis von Kultur, Religion und Geschlecht (Bayreuther Forum Transit Bd. 8), Berlin 2008, 83–100; und: J. Kügler, Gal 3,26–28 und die vielen Geschlechter der Glaubenden. Impuls für eine christliche Geschlechtsrol-

lenpastoral jenseits von "Sex and Gender", in: M. E. Aigner/J. Pock (Hrsg.), Geschlecht quer gedacht. Widerstandspotenziale und Gestaltungsmöglichkeiten in kirchlicher Praxis (Werkstatt Theologie Bd. 13), Münster 2009, 53–70.

## Alois Krist

## Aufs Ganze gehen – auch durch Konflikte hindurch

# Umgang mit Konflikten in der Kirche

Im Kontext der Auseinandersetzungen mit dem Doketismus schärft Ignatius von Antiochien den Ortsbischof und die von ihm geleitete Eucharistiefeier als Bollwerk gegen jegliche Spaltung ein. Die Kirche ist deshalb und insofern "kath'holon", als sie die Repräsentation und Mitteilung der in der Eucharistie gefeierten Fülle und Vollkommenheit Jesu Christi ist. Katholisch heißt demgemäß: Die allumfassende, alle Fülle besitzende Kirche.¹ Inwiefern trägt und prägt ein solches Verständnis von Katholizität auch den gegenwärtigen Umgang mit Konflikten in der Kirche?

## Konstruktives Streiten: Petrus und Paulus auf dem Apostelkonzil

Das am 25. Januar liturgisch begangene Fest "Bekehrung des Apostels Paulus" steht in einem Bedingungs- und Ergänzungsverhältnis zum "Hochfest der Apostel

Petrus und Paulus" vom 29. Juni. In seiner Begegnung mit dem auferstandenen Herrn erfährt Paulus, wie das Licht des wirkmächtigen Gnadenhandelns Gottes sich in seine unheilen Tiefenschichten des Hasses und Fanatismus hinein inkarniert und dort verwandlungsmächtig als Wirkung dieser Gnade ankommt. Diese bedingungslose Feindesliebe Gottes und unbedingte Annahme des Unannehmbaren erlebt Paulus als neue Schöpfung seiner gesamten Existenz. Die Erschließungssituation von Damaskus (vgl. Apg 9,1–22) lässt Paulus die allumfassende Gnadenfülle Gottes erfahren. Das schöpferische Zutrauen eines Gottes, der Holismus, welcher mit einem Fanatisierten noch lange nicht fertig ist, verwandelt Paulus derart, dass er über seinen begrenzten Horizont hinauszuwachsen vermag.

In seiner konfliktuösen Begegnung mit Petrus bringt Paulus diese innere Horizonterweiterung mit und zeichnet essentiell dafür verantwortlich, dass das Evangelium Jesu Christi in den Holismus eines universalen Hori-

### (alois.krist@drs.de), geb. 1964 in Schwäbisch Hall, Pfarrer. Anschrift: Münzgasse 10, D-72070 Tübingen. Veröffentlichung u.a.: Spannung statt Spaltung. Dimensionen eines förderlichen Umgangs mit Aggression in der Kirche (Tübinger Perspektiven zur Pasto-

raltheologie und Reli-

gionspädagogik

Bd. 37), Berlin 2010.

Dr. theol. Alois Krist

zonts gestellt wird. Weil für Paulus alles am Christus-Glauben als dem bedingungslosen Geschenk Gottes hängt, sind nach seinem Dafürhalten auch die hinzukommenden Heiden bedingungslos anzunehmen. Die an der eigenen Existenz erfahrene, bedingungslose Christusbindung findet ihre Entsprechung und ihren Ausdruck in der Horizontalität einer praktischen Ekklesiologie, so dass die bedingungslose Bindung zwischen Sünder und Mit-Sünder (vgl. Röm 1; alle Menschen haben gesündigt) dieselbe Tiefendimension aufweist wie die vertikale Christusbeziehung.<sup>2</sup> Deshalb betont Paulus in Röm 12,5: "Wir, die vielen, [sind] ein Leib in Christus". Die allumfassende Fülle der bedingungslosen Gnade Gottes schenkt eine unermessliche, zwischenmenschliche Tiefenbindung, so dass der binnenkirchliche Konflikt, ob die aus der heidnischen Welt zur Heilsgemeinde Jesu hinzutretenden Konvertiten zuerst beschnitten werden müssen, als solcher gesehen, bejaht und durch eine offene Auseinandersetzung gelöst werden kann. Auf dem Apostelkonzil geben sich die Kontrahenten den Handschlag der Gemeinschaft (vgl. Gal 2,9), das heißt, sie vergewissern sich dieser bedingungslosen Tiefenbindung und sichern sich die volle Gemeinschaft gegenseitiger Anerkennung und Hilfe inmitten des Martyria-Dissenses zu: Weder wird von den Heiden verlangt, die Vorleistung der Übernahme von Gesetzesbestimmungen zu erbringen, noch müssen die Judenchristen durch das Abschütteln des Gesetztes eine Vorleistung bringen. Der spezifische Charakter der beiden aufgeteilten ethnographischen Verkündigungsräume bleibt bestehen. Die unbedingte Gnade Christi nimmt beide bedingungslos an und ermöglicht zugleich die Differenz; durch das Band der Gemeinschaft und der Verbindung im Dissens ist die Gefahr der Aufspaltung gebannt. Weil sie seine Wahrheit anerkannten, konnten die Jerusalemer den Partner auch seinen eigenen Weg gehen lassen.3

Somit ist es für Paulus empörend, dass Petrus kurze Zeit später die Mahlgemeinschaft mit den Heidenchristen verweigert. In Gal 2,11 berichtet Paulus: "Als Kephas aber nach Antiochia gekommen war, bin ich ihm offenentgegengetreten, weil er sich ins Unrecht gesetzt hatte". Sein Vorwurf an Petrus: "Wie kannst du (...) die Heiden zwingen, wie Juden zu leben?" (Gal 2,14). Die Verbindung ist so stark, dass die Auseinandersetzung des Konfliktes gewagt werden kann und beide in einer spannungsvollen Einheit in Differenz zusammen gehalten werden. Alfred Suhl spricht von einem Vorbild, das bis heute Gültigkeit hat. Wenn die Statuen von Petrus und Paulus vor der römischen Basilika San Paolo fuori le Mura einander gegenüber und doch zusammen stehen, erfährt der Inhalt des Hochfestes der Apostel Petrus und Paulus vom 29. Juni eine bleibende Gestalt, welche zu je neuem Handeln herausfordert: Die Kirche feiert "hoch und heilig", dass unter Anwendung des oben aufgewiesenen gnadentheologischen Niveaus in analogen Situationen jeder Konflikt förderlich bearbeitet werden kann und folglich jede Kirchenspaltung und feindselige Entzweiung einen Skandal darstellt.

Konflikte werden in der Kirche nicht zuletzt deshalb oft wenig hilfreich angegangen, weil die Erkenntnisse und Einsichten der psychologischen Anthropologie nicht rezipiert werden. Um einer förderlichen Konfliktkultur willen gilt es, die psychologischen Einsichten zu würdigen und mit dem gnadentheologischen Potential der alle Fülle besitzenden Kirche kritisch ins Gespräch zu bringen.

### Gnadentheologie und Psychologie als Dialogpartner

Die Missbrauchsdebatte brachte ans Licht, dass ein implizit vorhandenes Verständnis von Heiligkeit der Kirche im Sinne einer makellosen Institution die Bereitschaft und Fähigkeit, sich mit der eigenen Gefährlichkeit auseinander zu setzen und die korrespondierenden Konflikte einzugehen, minimiert. Die systemische Therapie betont, dass die systemimmanent wirksamen, handlungsanleitenden Grundannahmen die Beteiligten in starre Entweder-Oder-Schemata zu zwängen vermögen. 4 Was in der Basisannahme nicht vorkommt, muss abgespalten werden. Umgekehrt generieren neue, befreiende Grundannahmen ein neues Verhalten. Ein Umgang mit Konflikten "kath'holon" bringt den aufs Ganze gehenden Gott zur Geltung, der, wie bei Paulus, vor der binnenkirchlichen Gefährlichkeit nicht Halt macht, sondern sie verwandelnd annimmt. Laut der dogmatischen Konstitution über die Kirche "Lumen Gentium" (Nr. 8) kennt die Kirche ihre eigene Gefährlichkeit und Anfälligkeit für Destruktivität, ist sie doch "zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig", als Kirche gerecht und sündig.5 Heilige Kirche hieße sodann nicht, öffentlich makellos und gut da zu stehen, sondern das Unheilige unbefangen wahrzunehmen - im Vertrauen auf die über alle Sünde hinausgehende Fülle Christi. Diese Horizonterweiterung aufgrund der allumfassenden Gnaden-Fülle der Kirche stellt eine schöpferisch neue handlungsanleitende Basisannahme dar: Indem der Sünder laut Paulus im Rechtstitel der Rechtfertigung seine Daseinsberechtigung neu zugesprochen bekommt, kann er mit der eigenen Gefährlichkeit anders umgehen, ohne die Selbstachtung verlieren zu müssen. Im Licht der Gnade kann die Destruktivität im Binnenbereich bewusst wahr- und angenommen werden. Durch die Art des transparenten Umgangs mit dem Zerstörerischen in einem offenen Konflikt strahlt die Kirche auf die gesellschaftliche Öffentlichkeit Authentizität und Glaubwürdigkeit aus und wird als wirksames Sakrament des Heils wahrgenommen. Ihr kritisches Potential bezüglich der Öffentlichkeit besteht zudem in ihrem Versöhnungs-Reichtum, zumal eigenes Unvermögen eingestanden werden kann, wenn ein Raum der Versöhnung vorgängig bedingungslose Akzeptanz zusichert.6

### Plädoyer für Ambivalenztoleranz und Aggressionskommunikation

Für den kirchlichen Umgang mit Konflikten ist es entlastend, darum zu wissen, dass auch im Einflussbereich des Liebesgebots kein ambivalenzfreier Raum entsteht. Nach Sigmund Freuds Dafürhalten bildet Ambivalenz ein Grundmuster der Seele, welches sich vornehmlich in nahen Beziehungen einstellt. Bezüglich ein und derselben Person können zwei einander widersprechende Impulse und Gefühle nebeneinander und gleichzeitig bestehen: Hass und Liebe, Abneigung und Zuneigung. Im Gegensatz zur regressiven Infantilität, welcher die Tendenz eignet, Ambivalenzen unbedingt auflösen zu müssen, gehört nach psychoanalytischem Verständnis zum reifen Erwachsenen die Fähigkeit zur Ambivalenztoleranz, d.h. das Vermögen, widersprüchliche Gefühle gleichzeitig aushalten zu

können und darum zu wissen, dass die Beziehung bestehen bleibt. Die göttlich ermöglichte Ambivalenztoleranz schenkt eine unbedingte Bindung, welche es ermöglicht, die Ambivalenz und die aversiven Gefühle gegenüber nächsten Bezugspersonen anzunehmen und auszuhalten.

Für die Generierung einer förderlichen Konfliktkultur ist es unerlässlich, sich selbst als Konfliktbeteiligten zu sehen und selber an der Konfliktlösung mitzuwirken. Die Schattentheorie der Analytischen Psychologie von Verena Kast geht davon aus, dass unangenehme Empfindungen bei sich selbst in den sog. Schatten abgeschoben werden, welcher auf Mitmenschen projiziert wird. Man bekämpft dann bei anderen, was eigentlich zur eigenen Persönlichkeit gehört. Bezüglich Konfliktbearbeitung rät Kast, den verpönten Schatten eigener Destruktivität bei sich selbst anzunehmen und in die eigene Verantwortung zu nehmen. Weil der Projizierende als solcher im Licht der Rechtfertigungsgnade bedingungslos angenommen ist, vermag er den inneren Konflikt mit den korrespondierenden Spannungen am Ort des Entstehens zu bearbeiten, den "Balken im eigenen Auge" (vgl. Mt 7,3) zu sehen, bei sich bewusst in die Verantwortung zu nehmen und auf die Spaltung in Schwarz-Weiß-Schemata zu verzichten.

In Gal 2,11 kann die Fülle Christi allein durch die offene Auseinandersetzung zwischen Paulus und Petrus hindurch allumfassend ankommen. Die Auseinandersetzung des Konfliktes kann nur gewagt werden, wenn die Verbindung stark ist. Umgekehrt wird die vorgängige Tiefenbindung nur durch den eingegangenen Konflikt hindurch geschichtlich erfahrbar. Menschen in der Kirche tun sich auch deshalb schwer mit Konflikten, weil sie sich mit der dabei zum Ausdruck kommenden Aggression schwer tun. Aggression gehört laut Psychologie unausweichlich zur Grundausstattung des Menschen.9 Die Psychologie weist auf, dass Aggression ambivalent ist: Es gibt die zu minimierende Destruktivität und die konstruktive Aggression im wörtlichen Sinne des "aggredi": Auf einen Konfliktpartner zugehen, um mit ihm in der Erfahrung der Reibung in Kontakt zu treten, so dass etwas vorwärts geht und Entwicklung möglich ist. Der Kommunikationspsychologie Friedemann Schulz von Thuns ist es darum zu tun, durch eine konstruktive Aggressionskommunikation hindurch diese Entwicklung zu ermöglichen. Schulz von Thun benennt in seinem Wertequadrat vier Spannungspole: Auf der oberen Linie findet sich die Spannung zwischen "Liebe" und "Kampf", auf der unteren deren jeweilige, sie entwertende Übertreibung: "Friedhöflichkeit" und "Feindseligkeit".10 Eine gute Dynamik entsteht, wenn der Wert "Liebe" in ausgehaltener Spannung zum positiven Gegen-Wert "Kampf" steht und es zur Oszillation zwischen beiden kommt. Das vielfach binnenkirchlich anzutreffende, von einem hochaffirmativen Communio-Ideal gespeiste Harmonieideal führt zu in hohem Maße Energie verschleudernden Konfliktvermeidungsstrategien und mit der Abspaltung der Aggression zur Spaltung der Communio in "Friedhöflichkeit" (also einer dem "Friedhof" gemäßen Höflichkeit) und "Feindseligkeit". Die Friedhöflichkeit verbannt die Aggression von der bewussten, kommunikativen Ebene und kehrt sie "unter den Teppich", wo sie auf eine uneindeutige, subtile Art ihr destruktives Wirkvermögen entfaltet und mitunter durch perfide Sticheleien das Gegenüber entwertet. Die konfliktfrei imponierende Friedfertigkeit ist kalt und

führt zu gegenseitiger Entfremdung. Man lässt es auslaufen und artikuliert den Bruch mit dem Andern, der keiner Auseinandersetzung für würdig erachtet wird. Das Gesprächsvakuum bietet Raum für Verdächtigungen und Mutmaßungen. Wie viel Lebensenergie wird im kirchlichen Miteinander bei diesen gegenseitigen Verdächtigungen verschleudert, statt sie in Konfliktlösungen zu investieren? Die katholische Fülle wird dadurch nicht ansichtig! Die Bedingungslosigkeit der allumfassenden Tiefenbindung ermöglichte indessen eine Vertiefung des Gesprächs. Um der Authentizität willen darf auch die Aggression und mit ihr das Trennende klar ausgesprochen werden, so dass durch den authentischen Konflikt hindurch die gnädig vorgegebene Tiefenbindung auch zwischenmenschlich als Vertiefung und emotionale Bereicherung der Bindung erfahren wird.

### Ausbildung einer Konfliktspiritualität

Die Kontrahenten auf dem Apostelkonzil erfahren sich an Gnaden so reich, dass sie eine spannungsvolle Einheit in Differenz zu leben vermögen. Ohne diese starke spirituelle Mitte spalten sich die einzelnen Spannungspole auf. Wachsen im gegenwärtigen kirchlichen Kontext Spaltung generierend die Ränder, weil der Gnadenreichtum nicht zugänglich ist, so dass die Verklärung alter, zur Befriedigung neureligiöser Bedürfnisse mit Symbolismen eingesetzter Formen, nur die tiefere Not im wahrsten Sinne des Wortes zu überspielen droht?<sup>11</sup> Der pauschale Vorwurf liturgischer Beliebigkeit übersieht das größere Problem des Fehlens der spirituellen Ressourcen, welche die Formen erst mit Leben füllen. 12 Die jeweilige Erschließung dieser Ressource bringt einen Grundkonsens hervor, welcher in Wort und Praxis eine je geschichtliche Ausdrucksform findet. "Wo kein Grundkonsens in der Kirche gegeben ist, da schwinden die Möglichkeiten der Menschen, sich mit dem Evangelium zu identifizieren"<sup>13</sup>. Peter Hünermann sieht diesen kirchlichen Grundkonsens gegenwärtig in Besorgnis erregendem Maße schwinden. Ohne dieses Wir-Gefühl in einem Kraftfeld aus der Mitte heraus kommt es zu Entfremdung und Spaltung mit der Tendenz, an einen Pol zu fliehen und das große Ganze, die Catholica, aus dem Blick zu verlieren. Diese Spaltungstendenzen mit den korrespondierenden unguten, weil unverbundenen Spannungen, ziehen sich bis in die Gemeinden hinein durch. Für Romano Guardini gibt es kein Leben ohne dieses Kraftfeld, welches in die Differenzierung entlässt. Leben besteht seines Erachtens aus dialektischen Spannungen und Auseinandersetzungen: Das Leben trägt die Gegensätze, die Gegensätze verwirklichen sich am Leben und sind die Weise, wie das Leben lebendig ist. 14 Für einen förderlichen Umgang mit Konflikten ist deshalb die Anrufung des Heiligen Pneumas und die Ausbildung einer Konfliktspiritualität konstitutiv, auf dass der Geist Jesu Christi dieses Leben generierende Wechselspiel ermögliche: durch permanente Auseinandersetzungen in die Differenzierung und von dort aus wieder in die Einheit. Eine aufs Ganze gehende, katholische Kirche sieht die Konfliktlösung nicht in der Auflösung der Gegensätze und Spannungen, sondern erachtet die vom Geist zusammengehaltenen, produktiven Spannungsverhältnisse als Ausdruck geistvollen Lebens.

86.

Der dieses vitale Wechselspiel tragende Geist ist derselbe, welcher Jesus am Kreuz bewog, sich mit den ganz Anderen (seinen Feinden) zu identifizieren. Wenn folglich die im Konflikt zugelassene Differenzierung dazu führt, den Anderen als Anderen anzuerkennen, erweist er sich als Einfallstor des ganz anderen Gottes. 15 Der dem gängigen theologischen Denken konträr gegenüberstehende Andere kann im Konflikt mit seiner fremden Botschaft zum Einfallstor für den ganz anderen Gott werden, der eigene Hermeneutiken irritiert und vielleicht gerade deshalb mehr geistvolles Leben ermöglicht.16 Karl Rahner macht geltend, dass durch die je neu gemachte individuelle Erfahrung in einer geschichtlichen Situation auch Neues ins theologische Denken einfließt und Neues an Gott aufgeht.<sup>17</sup> Durch gekonntes Streiten inmitten der vom Geist zusammen gehaltenen Spannungspole wird auch etwas Neues von dem Gott ansichtig, dessen Geist in der Kirche laut der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung "Dei Verbum" (Nr. 8) hinsichtlich der apostolischen Überlieferung einen Fortschritt ermöglicht. Durch gutes Streiten hindurch zeigt sich je neu etwas von Gottes Fülle; in einem gut ausgetragenen Konflikt kann sich Gott neu offenbaren, indem sich die Tiefendimension der bereits ergangenen Offenbarung erschließt - ein gut katholischer Gedanke.

- **01** Vgl. W. Beinert, Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Theologie der Gegenwart. Bd. 1: Katholizität in der Geschichte der Theologie, Essen 1964, 41.
- **02** Vgl. M. Theobald, Rechtfertigung und Ekklesiologie nach Paulus. Anmerkungen zur "Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre", in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 95 (1998), 103–117, hier 108. **03** Vgl. A. Suhl, Ein Konfliktmodell der Urkirche und seine Geschichte, in: Bibel und Kirche 45 (1990), 80–
- **04** Vgl. H. Stierlin, Haltsuche in Haltlosigkeit. Grundfragen der systemischen Therapie, Frankfurt/M. 1997.
- **05** Vgl. K. Rahner, Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: ders., Schrif-

- ten zur Theologie Bd. 6, Einsiedeln 1965, 321–347.
- **06** Vgl. M. Osten, Die Kunst Fehler zu machen. Plädoyer für eine fehlerfreundliche Irrtumsgesellschaft, Berlin 2006.
- **07** Vgl. S. Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Studienausgabe I, Frankfurt/M. 1971, 511f.
- **08** Vgl. V. Kast, Der Schatten in uns. Die subversive Lebenskraft, Zürich 1999.
- **09** Vgl. meinen diesbezüglichen Versuch: Spannung statt Spaltung. Dimensionen eines förderlichen Umgangs mit Aggression in der Kirche, Münster 2010.
- 10 Vgl. F. Schulz von Thun, Miteinander reden. Stile, Werte und Persönlichkeitsentwicklung. Differentielle Psychologie der
- Kommunikation, Reinbek bei Hamburg 1989.

- 11 Vgl. M. Mosebach, Häresie der Formlosigkeit. Die Römische Liturgie und ihr Feind, München 2002. 12 Vgl. A. Schönefeld, Mystisches Glaubensbewusstsein, in: Geist und Leben 85 (2012), 1–15, hier 3.
- 13 P. Hünermann, Dis-soziation der Kirche? Schwindende Möglichkeiten der Identifikation mit dem Evangelium, in: Theologische Quartalschrift 190 (2010), 291–303, hier 295. 14 Vgl. R. Guardini, Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten, Mainz 31985,
- 1931. E. Levinas, Wenn Gott ins Denken fällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg 1985, 13-21.
- **16** Vgl. O. Fuchs (Hrsg.), Die Fremden, Düsseldorf 1988.
- 17 Vgl. K. Rahner, Zur Frage der Dogmenentwicklung, in: ders., Schriften zur Theologie Bd. 1, Einsiedeln 1954, 49-90, hier 71f.

## Ulrich Engel

## Streit um Kirche und Welt

## Plädoyer für eine dialektische Relativitätstheorie des Katholischen

"Selbst die ultrakonservativen Katholiken heute sind (…) Ausgeburten der Postmoderne. Sie sind ein Farbtupfer auf der bunten Beliebigkeitspalette – ein markanter vielleicht, aber bloß einer unter vielen "1" Flmar Salmann

In und an den Rändern der katholischen Kirche tobt ein Kampf um die Wahrheitsfrage – vor allem im deutschsprachigen Raum. Die Austragungsorte dieser Auseinandersetzung sind mannigfaltig: konventionelle Gemeinderäte und nationale Bischofkonferenzen, theologische Fakultäten und klösterliche Gemeinschaften, säkulare Feuilletonseiten und milieugebundene Leserbriefspalten, meinungs-

starke Internetblogs und hierarchieaffine Radiostationen. Vor allem die medial gut aufgestellten "Dunkelkatholiken"² (Klaus Mertes) halten in diesem Streit mit ihren Ansichten nicht hinter dem Berg. In den einschlägigen Debatten, aber auch in Form von persönlichen Angriffen, Verdächtigungen und Denunziationen (oftmals jenseits des guten Geschmacks oder gar unter der Gürtellinie) geht es um die Deutungshoheit über das, was als Proprium des Katholischen Geltung beanspruchen kann und darf. Verhandelt wird nicht weniger als die Frage nach der katholischen Identität. Während die eine Seite doktrinäre, liturgische und moralische Eindeutigkeiten (inklusive ihrer disziplinären Durchsetzung) einfordert, plädiert die andere für theologische Pluralität und pastorale Toleranz.

## Relativismus (weltskeptisch)

Will man dieses Phänomen in seiner ganzen ekklesiologischen Tragweite erfassen, bedarf es einer vertieften systematisch-theologischen Refle-

Dr. theol. habil. Ulrich Engel OP (engel@ institut-chenu.info), geb. 1961 in Düsseldorf, Direktor des Institut M.-Dominique Chenu. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u.a.: (zus. mit Th. Eggensperger/A.F. Méndez Montoya) (Hrsg.), Edward Schillebeeckx. Impulse für Theologien im 21. Jahrhundert/Impetus Towards Theologies in the 21st Century, Ostfildern 2012.

xion.<sup>3</sup> Zu analysieren sind die unterschiedlichen Bestimmungen des Verhältnisses zwischen Kirche und Welt, die im Hintergrund der aktuellen Auseinandersetzungen um das katholische Proprium stehen. In paradigmatischer Absicht seien hier zwei einander konträre Ansätze skizziert.

Die erste Position kann am Beispiel von Joseph Ratzinger verdeutlicht werden. Als Dekan des Kardinalskollegiums predigte er am 18. Mai 2005 in der Basilika Sankt Peter zu Rom anlässlich der Eröffnung des Konklaves, das ihn selbst einen Tag später zum Nachfolger von Papst Johannes Paul II. auf dem Stuhl Petri wählen sollte. Kritisch setzte sich Ratzinger mit einer s.E. um sich greifenden "Diktatur des Relativismus" auseinander: "Wie viele Glaubensmeinungen haben wir in diesen letzten Jahrzehnten kennen gelernt, wie viele ideologische Strömungen, wie viele Denkweisen ... Das kleine Boot des Denkens vieler Christen ist nicht selten von diesen Wogen zum Schwanken gebracht, von einem Extrem ins andere geworfen worden; vom Marxismus zum Liberalismus bis hin zum Libertinismus; vom Kollektivismus zum radikalen Individualismus: vom Atheismus zu einem vagen religiösen Mystizismus; vom Agnostizismus zum Synkretismus, und so weiter. Jeden Tag entstehen neue Sekten, und dabei tritt ein, was der hl. Paulus über den Betrug unter den Menschen und über die irreführende Verschlagenheit gesagt hat (vgl. Eph 4,14). Einen klaren Glauben nach dem Credo der Kirche zu haben, wird oft als Fundamentalismus abgestempelt, wohingegen der Relativismus, das sich ,vom Windstoß irgendeiner Lehrmeinung Hin-und-hertreiben-lassen', als die heutzutage einzige zeitgemäße Haltung erscheint. Es entsteht eine Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten läßt."4

Die Reihe der Ideologien und Weltanschauungen, die Ratzinger in seiner Ansprache aufführte – Marxismus, Liberalismus, Libertinismus, Kollektivismus, Individualismus, Atheismus, Mystizismus, Agnostizismus und Synkretismus –, erinnertan lehrmäßige Frontstellungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts gegenüber allem und jedem jenseits der kirchlichen Tradition. Jahrhunderts gegenüber allem und jedem jenseits der kirchlichen Tradition. Michael Relativismus – diese Formel klingt (...) nach Pius IX. und Pius X., nach "Pascendi dominici gregis" und Modernismuseid, nach Rückzug und Integralismus (...). In der Enzyklika "Pascendi dominicis gregis" hatte sich Papst Pius X. im Jahr 1907 entschieden gegen die "theologischen Irrtümer" seiner Zeit gewendet. Dabei griff er unter anderem auf den Syllabus Errorum von Pius IX. zurück."

### Entweltlichung (verwirrend)

Die tief sitzende Skepsis gegenüber der zeitgenössischen Welt und ihrer plural ausdifferenzierten Gestalt, die sowohl in den vorkonziliaren Verlautbarungen als auch in der Predigt des Kardinaldekans 40 Jahre nach Ende des II. Vaticanums zum Ausdruck kommt, findet ihre Fortschreibung in der Freiburger Konzerthausrede Papst Benedikts XVI. vom 25. September 2011. Seine dort vorgetragene Forderung nach einer "Entweltlichung" der Kirche hat hohe Wellen geschlagen. Letztlich aber folgt diese These der schon vor Beginn seines Pontifikats aufweisbaren welts-

keptischen Linie. Gegen jedwede eindimensionale Anpassung der Kirche an die (Post-)Moderne und alle damit einhergehenden, immer auch problematischen pastoralstrategischen Modernisierungskonzepte sprach sich Benedikt zum Ende seiner Deutschlandreise dezidiert dafür aus, "die Weltlichkeit der Kirche beherzt abzulegen"8 – und verwirrte damit Freund und Feind gleichermaßen! "Welcher Teufel", fragt Tiemo Rainer Peters zu Recht, "mag den Papst (...) geritten haben, wenn er die Lösung solcher Probleme in der "Entweltlichung" der Kirche und des Glaubens sieht?"9 Die von Benedikt XVI. in Freiburg vorgetragene Verhältnisbestimmung der Kirche zur Welt gerät schnell in den Verdacht, dass es der Kirche nicht primär um das Heil der Welt, sondern letztlich bloß um ihre Selbsterhaltung gehe. Genau eine solche selbstreferentielle ekklesiale Grundhaltung hat schon Dietrich Bonhoeffer 1944 theologisch scharf als Bankrotterklärung einer Kirche denunziert, die unfähig sei, "Träger des versöhnenden und erlösenden Wortes für die Menschen und für die Welt zu sein."10

Will man also den Verdacht der kirchlichen Selbstgenügsamkeit – Bonhoeffer spricht vom "Selbstzweck"<sup>11</sup> – entkräften, bedarf es eines architektonisch anders konstruierten Kirche-Welt-Verhältnisses. "Für eine zeitgenössische Theologie (...), die durch Aufklärung und 'Mündigkeit' bewusst hindurchgegangen ist, kann die Lösung nur in einer noch tieferen und radikaleren Weltlichkeit bestehen, nicht in einem wie auch immer gearteten Rückzug aus der Welt."<sup>12</sup>

### Relativismus (weltzugewandt)

Die zweite Position möchte ich – wiederum – am Beispiel Joseph Ratzinger darstellen. Clauß Peter Sajak hat in einem lesenswerten Aufsatz an einen erstmals 1992 veröffentlichten Text Ratzingers erinnert. Behandelt wird auch in diesem die Thematik des Relativismus – anders als bei der Predigt zum Konklave jedoch in dezidiert politischer Hinsicht "als Voraussetzung der Demokratie": "Der moderne Begriff von Demokratie scheint mit dem Relativismus unauflöslich verbunden zu sein; der Relativismus aber erscheint als die eigentliche Garantie der Freiheit, gerade auch ihrerwesentlichen Mitte-der Religions- und Gewissensfreiheit." Zwar zielt Ratzinger mit seinen Ausführungen auf "einen nichtrelativistischen Kern auch in der Demokratie", doch weiß er genauso gut um das "Dilemma", in das die Problematik führt.

Und auch hier ist die Wahrheitsfrage nicht weit. Ratzinger selbst schlägt in seinem Aufsatz den Bogen: "Die Achtung der Freiheit jedes Einzelnen scheint uns heute ganz wesentlich darin zu bestehen, dass die Wahrheitsfrage nicht vom Staat entschieden wird: Wahrheit, also auch die Wahrheit über das Gute, erscheint nicht als gemeinschaftlich erkennbar. Sie ist strittig."<sup>18</sup> Die Wahrheit ist strittig – und eben nicht eindeutig. Zumindest gilt dies für den Bereich des Weltlichen, konkreter: des Politischen. Zu diesem Sektor zählen laut Aussage des Textes ausdrücklich auch die Religions- und Gewissensfreiheit. Begründet liegt die hier als unhintergehbar behauptete Relativität der (politischen) Wahrheit in ihrer geschichtlichen Grundverfassung.

### Kirche (nackt)

Doch nicht nur das. Ein nochmals älterer Artikel aus der Feder Joseph Ratzingers redet auch einem "Relativismus" (diese Begrifflichkeit ist meine Diktion) der theologischen Wahrheitsfrage das Wort. Gerade die im Christusereignis in die Welt hinein geoffenbarte Wahrheit Gottes fordert ihre geschichtliche Vermittlung in eben dieser Welt: "Wahrheit begegnet dem Menschen nie als nuda veritas, sondern sie hat immer Gestalt, und zwar geschichtlich bedingte Gestalt."19 Weil sich also die Wahrheit im kontingenten Ereignis der Menschwerdung Gottes im Fleisch offenbart hat (vgl. Joh 1,1–18), kann und muss sie auch durch die Wechselfälle der Geschichte hindurch immer wieder neu ausgesagt und getan werden. 20 Für die Ekklesiologie ist aus der Einsicht, dass die Wahrheit sich uns niemals nackt-eben als nuda veritas – zeigt, der Schluss zu ziehen, dass auch die aus dieser Wahrheit geborene und bis zu ihrer Vollendung in dieser Wahrheit lebende Kirche niemals als eine nackte – als nuda ecclesia – daherkommen kann. Eine .reine' Kirche ist aus diesem Grund unmöglich.<sup>21</sup> Eine solche Denkfigur wäre bloß eine retrospektive Projektion einer vorgeblich urkirchlichen Authentizität. Oder sie wäre antizipative Projektion einer erhofften eschatologischen Vollendung der Kirche im Reich Gottes. So oder so: Beide Denkbewegungen produzierten nichts anderes als (über die Geschichte nach hinten oder nach vorne hinausreichende) Wunschbilder. So wie die eine Wahrheit (im Singular!) nicht 'an sich' zugänglich ist, sondern immer nur in der Vielfalt geschichtlich vermittelter Wahrheiten (im Plural!)<sup>22</sup>, so können wir auch Kirche nicht in der ganzen Fülle ihrer Identität 'an sich' realisieren, sondern immer nur im Modus partieller Identifizierungen.

Für eine geschichtssensible und gesellschaftlich inkulturierte Ekklesiologie bedeutet dies (hier schließe ich mich Elmar Salmann an): "(...) eine Kirche kann nicht leben ohne Randständige und Teilidentifizierte. Die 'kleine Herde' und die 'Kirche der Reinen' zu fordern, ist darum ganz falsch und nach 2.000 Jahren christlicher Inkulturation schlicht ein Anachronismus. Es gibt nicht die Rückkehr in die Reinheit des Urchristentums, wie überhaupt die offene, plurale Gesellschaft keine 'Reinform' kennt."<sup>23</sup>

## Dialektik (verborgen)

Liest man die Aussagen Joseph Ratzingers resp. Papst Benedikts XVI. wohlwollend, dann offenbaren seine Texte verborgene Ansätze dialektischen Denkens. Wenn er im das Pilatus-Zitat Joh 18,38b aufnehmenden IV. Kapitel seines Werte-Buches fragt: "Was ist dem Relativismus entzogen, warum und wie?"<sup>24</sup>, und gerade nicht zu dem eindeutigen Ergebnis kommt, dass alles dem Relativismus entzogen sei, dann erkennt Ratzinger damit zumindest eine relative Existenzberechtigung des Relativen an. Deutlicher zeigt sich diese Dialektik in der Freiburger Konzerthausrede, wo Benedikt XVI. die von ihm eingeforderte "wahre Entweltlichung"<sup>25</sup> kurzerhand und spitzfindig zur Verweltlichung umdefiniert. Denn Ent-

weltlichung, so der Papst gen Ende seiner Ansprache, "heißt natürlich nicht, sich aus der Welt zurückzuziehen, sondern das Gegenteil."<sup>26</sup>

In Konsequenz einer wie hier vorgeschlagenen Auslegung der Texte Ratzingers/ Benedikts als kryptogam dialektische Denkfigurationen müssten Kirche und Welt nicht mehr im Sinne eines auf Ausschließung beruhenden Gegensatzes gedeutet werden. Katholizität wäre aber auf jeden Fall auch mehr als ein banales et – et in einem bloß additiven Sinn, und insbesondere frei von jedweder fundamentalistischen Versuchung (die Angst vor allem Relativen hat) auf der einen und allen (selbst-)säkularistischen Verlockungen (welche die Kirche letztlich überflüssig machen würde) auf der anderen Seite. Nach Maßgabe des II. Vaticanums, dessen Auftakt sich in diesem Jahr zum 50. Mal jährt, kann das Kirche-Welt-Verhältnis nur als ein dialektisches verstanden werden. Denn dem Konzil – hier schließe ich mich Hans-Joachim Sander an - war es grundlegend "um die Bedeutung des Glaubens im Außen der Kirche"27 zu tun, und zwar weil nicht nur das ekklesiale Innen Ort des Glaubens ist, sondern ebenso der gesellschaftliche Kontext außerhalb der Kirche. Schon am Vorabend des Konzils hatte sich gezeigt, "dass eine gleichzeitige Verortung des Glaubens in den differenten Perspektiven des Intra und des Extra notwendig war"28. Wie zwischen den beiden Brennpunkten einer Ellipse spannt sich das konziliare Kirche-Welt-Verständnis auf. Erst in einer (zutiefst thomasischen<sup>29</sup>) conversio ad phantasmata – hier verstanden als Beziehung zu den Dingen, kurz: als Weltbezogenheit – und einer damit einhergehenden Zuwendung zu den Menschen in ihrer Freude und Hoffnung, Trauer und Angst (vgl. Gaudium et spes 1) "wird die Kirche ihrer selbst – und darin ihres Herrn – ansichtig. "30 Erst dort offenbart sich ihre katholische Identität.

- **01** E. Salmann (im Gespräch mit J. Frank), "Die Kunst des Weiterwurstelns", in: Kölner Stadtanzeiger v. 8.11.2011, hier zit. nach www.ksta. de/html/artikel/1320495973807. shtml [Aufruf: 1.3.2012].
- 02 K, Mertes (im Gespräch mit H. Stark und P. Wensierski), "Pöbelnde Dunkelkatholiken", in: Der Spiegel v. 25.7.2011 (Nr. 30), 42-44, hier 44: "Ich verdanke der Kirche den Glauben, die Gebete, die Liturgie, das Evangelium, Aus dem Evangelium stammen die Maßstäbe, nach denen ich zu leben versuche. Ich lasse mir das nicht nehmen von einer Clique von Leuten, die mich beschimpfen und meinen, damit der Kirche einen Gefallen zu tun. Die katholische Kirche ist viel mehr als nur ein Kreis von pöbelnden Dunkelkatholiken. (...) Sie begreifen jede Kritik als Illoyalität und desavouieren Leute, die Fragen haben, mit dunklen Verdächtigungen. Sie denken in Lager-
- kategorien. Meine Sorge ist, dass sie in der Hierarchie Gehör finden. Bitter ist vor allem, dass Rom Denunziationen annimmt. Diejenigen, die da agieren, erhalten Anonymitätsschutz. So können sie im Dunkeln agieren. Sie haben die Bedeutung, die ihnen von oben zugestanden wird."
- **03** Vgl. dazu insges. auch U. Engel, Theologia ancilla veritatis est. Im Volk Gottes unterwegs auf dem Weg in die Wahrheit, in: Wort und Antwort 48 (2007), 156-161.
- **04** J. Ratzinger, Predigt in der Heiligen Messe "Pro Eligendo Romano Pontifice", in: Der Anfang. Papst Benedikt XVI. Josef Ratzinger. Predigten und Ansprachen. April/Mai 2005 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Bd. 168), Bonn 2005, 12–16, hier 14.
- **05** Vgl. dazu U. Engel, El debate en torno a la "nueva teología". Una comprobación histórico-teológica en

- perspectiva dominicana, in: Ciencia Tomista 97 (2006), 125–140.
- **06** C. P. Sajak, Diktatur des Relativismus? Vom schulischen Umgang mit Differenzen, in: Stimmen der Zeit 131 (2006), 187–193, hier 187.
- 07 Papst Benedikt XVI., Ansprache an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft, in: Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach Berlin, Erfurt und Freiburg 22.–25. September 2011. Predigten, Ansprachen und Grußworte, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Bd. 189), Bonn 2011, 145–151, hier
- **08** Ebd.
- **09** T. R. Peters, Entweltlichung der Kirche ist Anpassung an die Welt. Zur Rede Papst Benedikts im Freiburger Konzerthaus am 25.9.2011, in: Sonntag 49/2011, 12–15, hier zit. nach einer etwas erweiterten Version:

www.dominikaner-hamburg.de/ pdf/2011\_peters\_entweltlichung. pdf [Aufruf: 1.3,2012].

10 D. Bonhoeffer, Gedanken zum Tauftag von Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge, in: ders., Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. v. Ch. Gremmels, E. Bethge u. R. Bethge in Zusammenarbeit mit I. Tödt (Dietrich Bonhoeffer Werke Bd. 8), Gütersloh 1998, 428–436, hier 435.

12 T. R. Peters, Entweltlichung der Kirche ist Anpassung an die Welt, a.a.O.

13 Vgl. C. P. Sajak, Diktatur des Relativismus?, a. a. O.

14 J. Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg/Br. 2005, 49.

15 A. a. O., 51.

16 A.a.O., 50.

17 A. a. O., 54: "Die Fraglichkeit einer streng relativistischen Position ist damit wohl deutlich geworden. Auf der anderen Seite ist uns die Problematik einer Position, die Wahrheit auch für die demokratische Praxis als grundlegend und erheblich ansieht, heute wohl allen bewusst; zu tief ist uns die Furcht vor Inquisition und vor der Vergewaltigung der Gewissen eingebrannt. Wie soll man diesem Dilemma entfliehen?"

19 Ders., Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie, in: Wort und Wahrheit 15 (1960), 179–188, hier 184.

20 Vgl. H.-G. Nissing, "Was ist Wahrheit?" Joseph Ratzingers Einsprüche gegen den Relativismus, in: ders. (Hrsg.), Was ist Wahrheit? Zur Kontroverse um die Diktatur des Relativismus, München 2011, 9-32, bes. 14, Anm. 21.

21 Vgl. dazu auch H.-J. Höhn, "Gleicht euch nicht an!" Die Identität der Kirche und ihre Distanz von der Welt, in: Herder Korrespondenz 66 (2012), 11–16; F.-X. Kaufmann, Entweltlichte Kirche?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 27.1.2012 (Nr. 23), 11; J. Erbacher (Hrsg.), Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes (Theologie kontrovers), Freiburg/Br. 2012.

22 Schon Thomas von Aquin hat erkannt, dass die eine Wahrheit sich uns entzieht. Zwar ist ihm zufolge Gott "summa et prima veritas" (STh I 15,5c) – Summe und höchste Wahrheit –, doch sagt Thomas auch: "Dies ist das Äußerste menschlichen Gotterkennens, zu wissen, dass wir Gott nicht wissen" (De Pot. 7,5 ad 14). Nun weiß Thomas neben der einen ersten Wahrheit aber auch um die "vielen Wahrheiten": "multae veritates" (STh I 16,6c; De ver. 1,4). Diese pluralen Wahrheiten begründen sich aus der erstgenannten

höchsten Wahrheit, Im Verstand des Menschen gibt es viele Wahrheiten, entsprechend den vielfältigen erkannten Dingen.

**23** E. Salmann (im Gespräch mit J. Frank), "Die Kunst des Weiterwurstelns", a. a. O.

**24** J. Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs, a. a. O., 51.

**25** Papst Benedikt XVI., Ansprache an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft, a. a. O., 151.

26 Ebd.

27 H.-J. Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes, in: P. Hünermann/B.J. Hilberath (Hrsg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 4: Apostolicam actuositatem, Dignitas humanae, Ad gentes, Presbyterorum ordinis, Gaudium et spes, Freiburg/Br. 2005, 581–886, hier 701.

**29** Vgl. STh I 84,7; 85,1 ad 3; 86,1.

30 Th. Eggensperger/U. Engel, Zwischen Innen und Außen. Dominikanische Konzilsbeiträge zum Kirche-Welt-Verhältnis – und ein Vermissen, in: dies. (Hrsg.), "Mutig in die Zukunft!" Dominikanische Beiträge zum Vaticanum II (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 10), Leipzig 2007, 7–36, hier 27.

## Aurelia Spendel

## Autorität – Macht – Gender

Die ehemalige niederländische Kartäuserin Miek Pot unterscheidet in ihren Reflexionen über ihre mystischen Erfahrungen während ihrer Ordenszeit und deren grundlegende Bedeutung für ihr weiteres Leben¹ zwischen machen (facere) und wirken (agere). Diese Unterscheidung ist ihr auf dem Hintergrund langjähriger Kontemplations- und Meditationserfahrungen wichtig geworden, da sie unterschiedliche Bezugspunkte des Tätigseins benennen kann: "Handelt es sich um facere, ist der Fokus ein materieller, geht es um agere, ist der Fokus transpersonal, er übersteigt das Ego."² Das Machen erzeugt ein vergängliches, auf den einzelnen und deshalb notwendigerweise egoistischen Menschen bezogenes Produkt, während dem Handeln ein bleibendes und für den Fortschritt der gesamten Menschheit bedeutsames Wachstum in Einheit entspricht. "Langfristig wirkt nur agere."³

Was Meik Pot für den individuellen und spirituellen Bereich des Menschen unterscheidet, unterscheidet die deutsch-amerikanische politische Theoretikerin Hannah Arendt (1906–1975) für die politisch-soziale Dimension des Menschseins ähn-

lich. In "Vita activa oder vom tätigen Leben"<sup>4</sup> entfaltet sie ihre Sicht von arbeiten, herstellen und handeln als den drei Weisen menschlichen Tätigseins. Nach Arendt kommt nur dem Handeln die Möglichkeit einer gemeinschaftlichen, menschenfreundlichen und gerechten Weltgestaltung zu. Arbeiten und Herstellen dienen dem unmittelbaren Überleben bzw. der Herstellung dauerhafter Produkte.

### Macht - Autorität

Für die Verknüpfung dieser beiden Ansätze von menschlichem Tätigsein als der actio<sup>5</sup> mit der Frage nach Macht, Autorität und Gender soll noch einmal auf Hannah Arendts Denken Bezug genommen werden. In ihrer 1970 erschienen Studie "Macht und Gewalt" definiert sie Macht so: "Macht entspricht der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln (…), sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln. Über Macht verfügt niemals ein Einzelner; sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur solange existent, als die Gruppe zusammenhält." Im Unterschied zur Macht kommt Autorität nach Arendt

Dr. theol. Aurelia Spendel OP (aurelia. spendel@t-online.de), geb. 1951 in Mönchengladbach, tätig in den Bereichen Ordensentwicklung und Konventsbegleitung sowie in der Geistlichen Begleitung. Anschrift: Bei St. Ursula 5, D-86150 Augsburg. Veröffentlichung u.a.: Morgenandachten, Deutschlandfunk, 19.-24.3.2012, mp3-Mitschnitte unter: www.dradio.de/aod/ html/?station=1&broad cast=291382 [Aufruf: 4.4.2012].

entweder einer Person auf Grund ihrer persönlichen Eigenschaften oder aber einem Amt qua Amt zu, das diese allerdings nur solange genießt, wie es fraglos respektiert wird. "Ihr [der Autorität, d. V.] gefährlichster Gegner ist nicht Feindschaft sondern Verachtung, und was sie am sichersten unterminiert, ist das Lachen."

### Gender und Religion

Die Überlegungen zu biologischem, sozialem und Identitätsgeschlecht unterscheiden zwischen sex als dem biologischen und gender als dem sozialen Geschlecht eines Menschen, das als Produkt einer soziokulturellen Konstruktion einen ausschließlich kausalen Zusammenhang mit dem biologischen Geschlecht als Mann oder Frau verneint.8 In der katholischen Kirche ist diese Differenzierung insofern von besonderer Bedeutung, da mit Frau- bzw. Mannsein wesentlich unterschiedliche Möglichkeiten der Partizipation an der Gestaltung von Kirche gegeben sind. Der Codex Iuris Canonici von 1983 legt in can. 1024 fest: "Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getaufter Mann." Frauen sind damit vom Weiheamt in allen seinen Stufen ausgeschlossen, haben somit auch keinen Zugang zur höchsten Autorität der Kirche, i.e. das Papstamt und das Bischofskollegium. Dieser auf Grund des Geschlechtes begründete Ausschluss von Frauen bewirkt eine gravierend eingeschränkte Gestaltungsmöglichkeit kirchlichen Lebens, vor allem mit Blick auf die Beteiligung an der hierarchischen Verfassung der Kirche, die Spendung einiger Sakramente und den Predigtdienst. Das hat zur Folge, dass Macht und Autorität in der Kirche für Frauen und für Männer unterschiedliche und ausschließende Zugänge haben. Eine volle Teilnahme an Macht- und Autoritätsstrukturen in der Kirche ist dabei allen Frauen nicht möglich.9 Dieser kategorische und prinzipielle Ausschluss von Frauen wird als unbiblisch, unjesuanisch, unhistorisch und damit als unhaltbar diskutiert.

Der US-amerikanische Religionssoziologe José Casanova beobachtet nicht nur in Bezug auf die katholische Kirche, sondern auch in Bezug auf den ähnlich patriarchal verfassten Islam, was es bedeutet und was geschieht, wenn die Genderfrage in einer so verfassten Glaubensgemeinschaft gestellt wird: "Die Verbreitung feministischer, religiöser Diskurse im Katholizismus und im Islam ist zweifelsohne der Vorbote radikaler Veränderungen in beiden Traditionen. Zugleich befindet sich die religiöse Geschlechterproblematik im Zentrum beider Traditionen. Das Lesen der heiligen Schriften mit weiblichen Augen, mit weiblicher Sensibilität ohne die Vermittlung, Interpretation und Kontrolle männlicher klerikaler Autoritäten, ist der erste hermeneutische Schritt, einfach und doch radikal, auf dem Weg zu weiblicher religiöser Subjektivität und Handlungsfähigkeit." Es ist also davon auszugehen, dass die Genderdiskussion in der katholischen Kirche keine Randfrage ist, sondern zentral das Selbstverständnis der Kirche, ihren jesuanischen Bezug und die entsprechende dogmatische und kirchenrechtliche Ausstattung sowie ihre pastorale Praxis anfragt.

# Beispielhaft? Eintagsfliege? Engagement für den Diakonat der Frau

Am 18. November 2011 verabschiedete die Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (und Katholikinnen), ZdK, eine "Entschließung für ein partnerschaftliches Zusammenwirken von Frauen und Männern in der Kirche"<sup>11</sup>. Ziele sind innerkirchliche Verständigung und Veränderungen, die dem Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils und der unmittelbaren Nachkonzilszeit nach Dialog, Bedeutung der Laien, theologischer Reflexion und angemessener Praxis in der Ämtertheologie und -disziplin Rechnung tragen. Die Notwendigkeit dieser beiden Anliegen ist auf dem Hintergrund der derzeitigen kirchlichen Situation als einer fast schon konzilsvergessenen Phase offensichtlich, in der festzustellen und zu bedauern ist, dass die Öffnung des II. Vatikanum nicht weiter entwickelt wird und Dialogversuche trotz guten Willens und gewichtiger Bemühungen – wieder einmal – ins Leere zu laufen drohen. <sup>12</sup>

Der oben genannte Text des ZdK geht in seiner Argumentation zur Darstellung der innerkirchlichen Genderfrage aus von Gen 1,27, einer Textstelle, die die Gleichheit von Frau und Mann als Abbild Gottes in einem, ungeteilten und ununterschiedenen Menschsein postuliert, und ebenbürtig zugleich deren Unterschiedlichkeit als Mann "und" Frau sowie ihre unterschiedslose Zuordnung in dem gleichen "und" feststellt. Diese schöpfungstheologische Position wird neutestamentlich in Gal 3,28 bestätigt, erweitert und mit Blick auf die Bedeutungslosigkeit des Frauund Mannseins für an Christus Glaubende illustriert. Es ist also der Glaubensgemeinschaft der Christuszugehörigen nicht gestattet, das Geschlecht als ausschließendes oder diskriminierendes Moment zu benutzen. Das durch das Zweite Vatikanische Konzil wieder ins Bewusstsein gehobene gemeinsame Priestertum aller Getauften, das dem Dienstpriesterum vorausgeht, illustriert das insbesondere für den Dienst der Heiligung von Kirche und Welt.

Neben dem Postulat, kirchliche Führungspositionen stärker mit Frauen zu besetzen, ruft das ZdK dazu auf, "dem Netzwerk 'Diakonat der Frau' beizutreten."<sup>13</sup> Und weiter: "Den Tag der Diakonin, den Festtag der Hl. Katharina von Siena, am 29. April wird das ZdK öffentlichkeitswirksam begehen und lädt auch alle Mitglieder dazu ein." So wurde in diesem Jahr am Gedenktag der hl. Katharina von Siena auf die Einladung des ZdK hin der Tag der Diakonin in Ulm mit einem Gottesdienst, Diskussionen und Arbeitsgruppen begangen.

Die Idee, einen Tag der Diakonin auszurufen, um dem Anliegen des Diakonates der Frau einen festen, öffentlichen Platz zu geben, und dazu das "Patronat" der politischen Mystikerin Katharina von Siena zu wählen, war eine gemeinsame Idee der damaligen, ersten weiblichen Geistlichen Beirätin des Katholischen Deutschen Frauenbundes KDFB, Dr. Benedikta Hintersberger OP und der Autorin. Im Sinne von Miek Pots individuell-spirituellem und Hannah Arendts kommunitär-politischen Ansatz wurde damit ein Handeln von Frauen in der Kirche gesetzt, das kein Produkt kreierte, sondern aufgrund seiner ego-übersteigenden Gemeinsamkeit und gegenseitiger Ermächtigung machtvoll und autoritativ kirchenpolitische Veränderung bewirkte. Innerhalb von 15 Jahren ist der Tag also aus dem Nischenda-

sein eines ausschließlich verbandlichen Gedenkens herausgetreten und hat die deutschsprachige kirchlich-katholische Öffentlichkeit erreicht.

Voraus ging ein internationaler theologischer Fachkongress, 1997 veranstaltet von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart unter ihrem damaligen Direktor Gebhard Fürst, der Frauenkommission der Diözese Rottenburg-Stuttgart, dem KDFB sowie der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands, kfd. <sup>14</sup> Die Diözese Rottenburg-Stuttgart als solche und der Deutsche Caritasverband beteiligten sich an der Trägerschaft des Kongresses zwar nicht direkt, leisteten jedoch beide eine nicht unerhebliche finanzielle Unterstützung. In der Folge des Kongresses bildete sich auch das oben genannte Netzwerk "Diakonat der Frau". Mit der Initiative des ZdK wird klar, dass die schon in der Würzburger Synode erhobene Forderung nach der Zulassung von Frauen zum Diakonat is nicht aufgegeben ist, auch nicht totgeschwiegen werden kann und damit als Präzedenzfall des Verständnisses von Macht, (Amts-)Autorität und Genderfrage in der Kirche angesehen werden kann.

# **Fortgang**

Der IV. Theologische Kongress für Dominikaner/-innen in Europa 2008 widmete sich der Frage der Religion im öffentlichen Raum. Für das Gespräch zwischen Glaube und Vernunft stellte er fest: "Eigentlich müsste das politische und kulturelle Europa in seiner 'Einverschiedenheit' (unidiversité) eine Übersetzungsgemeinschaft par excellence darstellen."16 So wie sich Glaube und Vernunft einer gegenseitigen neuen Wahrnehmung und Vermittlung in Europa bedürfen, so bedürfen auch Macht, Autorität und Genderdiskussion im Raum der Kirche einer neuen Wahrnehmung und Vermittlung. Vielleicht ließe sich mit Blick auf diese Fragestellung die Glaube-Vernunft-Aussage entsprechend so abwandeln: "Eigentlich müssten männliche und weibliche Erfahrungen von Geschlechterfrage und Geschlechtergerechtigkeit in ihrer 'Einverschiedenheit' (unidiversité) eine Übersetzungsgemeinschaft par excellence darstellen." Damit soll darauf hingewiesen werden, dass die soziologische, politische und philosophische Erarbeitung der Genderproblematik weltweit ein ausgezeichnetes Fundament und Reservoir darstellt für die Übersetzung der Genderfrage in kirchliche Belange hinein. Die Einverschiedenheit der Erfahrungen von Frauen und Männern beinhaltet per se ja keine Ausschlusserklärung an das jeweils andere Geschlecht und noch weniger eine Art Kriegserklärung. Im Gegenteil: Im Rückgriff auf das biblisch-jesuanische Erbe der Geschlechtergerechtigkeit und seine sowohl säkulare als auch kirchliche Umsetzung können bisherige dogmatische und rechtliche Überlegungen eine neue Kontur gewinnen. Macht, Autorität und Gender sind drei Eckpunkte einer quasi geometrischen theologischen Figur, die in abhängiger Autonomie und gleichwertiger Bezogenheit ein dem Maßstab der Zuwendung Jesu zu Frauen und Männern angemessenes Ganzes bilden.

# Schwierig, aber nicht unmöglich

Die Schwierigkeit, Jahrhunderte alte Eckdaten zu überprüfen und ggf. zu revidieren, darf dabei auch unter psychologischer Rücksicht nicht übersehen oder als marginal eingestuft werden. 17 Um der Handlungsfähigkeit von Kirche willen ist es dringend erforderlich, in der Frage der Geschlechter weiter zu kommen. Um weiterzukommen, kann möglicherweise eine Parallele aus einem anderen Bereich als dem der theologischen und kirchenrechtlichen Reflexion hilfreich sein und einen kreativen, befreienden Denkanstoß geben: 1986 entsorgte eine Mitarbeiterin einer Reinigungsfirma bei ihren Putzarbeiten die in der Düsseldorfer Kunsthalle ausgestellte "Fettecke" Joseph Beuys. 18 Ähnliches geschah 2011 im Dortmunder Museum am Ostwall mit einem Kunstwerk Martin Kippenbergers, das als solches wohl nicht auf den ersten Blick zu erkennen war. Die Frage, die in diesem Zusammenhang für die beiden Arbeiten im Speziellen und moderne Kunst im Allgemeinen, will sagen mit Blick auf ihre Interpretation und ihre Relevanz für das Leben von Menschen gestellt wurde und die sich inzwischen zum geflügelten Wort entwickelt hat, kann vielleicht auch für die Genderdebatte in der katholischen Kirche nützlich, weil horizonterweiternd sein: "Ist das Kunst oder kann das weg?" So stellen wir am Ende unserer Überlegungen zum bisherigen Umgang mit Macht, Autorität und Gender in der Kirche unsere Schlussfrage analog¹9 so: "Ist das Glaubensgut oder kann das weg?"

- **01** M. Pot, In der Stille hörst du dich selbst. Meine 12 Jahre in einem Schweigekloster, Köln 2011.
- **02** A. a. O., 97.
- **03** Ebd.
- **04** H. Arendt, Vita activa oder vom tätigen Leben, Stuttgart 1960.
- **05** Actio wird bei Arendt als eher Gegen-bzw. Komplementärbegriff zur contemplatio verstanden, bei Pot gemeinsam mit contemplatio als Pol einer untrennbaren Einheit.
- **06** H. Arendt, Macht und Gewalt, München Zürich, 1970, 45.
- **07** Ebd., 47.
- **08** Die Kritik an diesen Differenzierungen blenden wir hier aus, da sie für das Thema unerheblich sind.
- **09** Eine entsprechende Eingrenzung gilt für Männer ggf. nicht auf Grund ihres Geschlechtes, sondern nur insofern und falls sie Laien sind.
- 10 J. Casanova, Europas Angst vor der Religion, Berlin 2009, 80. 11 http://www.zdk.de/veroeffentlichungen/erklaerungen/detail/ Fuer-ein-partnerschaftliches-Zusammenwirken-von-Frauen-und-

- Maennern-in-der-Kirche-198G/ [Aufruf: 4.4.2012]
- 12 Vgl. dazu A. Schavan (Hrsg.), Dialog statt Dialogverweigerung. Impulse für eine zukunftsfähige Kirche, Kevelaer 1995.
- 13 Vgl. www.diakonat.de [Aufruf: 4.4.2012].
- 14 Vgl. P. Hünermann/A. Biesinger/M. Heimbach-Steins/A. Jensen (Hrsg.), Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?, Ostfildern 1997, 10.
- 15 Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik
  Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg/Br. 1976,
  616f.: "Die Synode bittet den Papst, die Frage des Diakonats der Frau entsprechend den heutigen theologischen Erkenntnissen zu prüfen und angesichts der gegenwärtigen pastoralen Situation womöglich Frauen zur Diakonatsweihe zuzulassen."
  16 Institut M.-Dominique Chenu Espaces Berlin, Jahresbericht
- 17 Vgl. dazu z. B. als populär-wissenschaftlichen Beitrag: R. Offergeld,

2008/2009, 8.

- Als Mann und Frau erschuf er sie.
  Der Vatikan und die feministische
  Theologie, 18. März 2012: http://
  www.br.de/radio/bayernz/service/
  manuskripte/manuskripte-katholische-welt134.html [Aufruf: 4.4.2012]
  Manuskript nur zur privaten Verwendung.
- 18 Zu diesem Vorfall vgl. Johannes Stüttgen u. a., Die Geschichte der Fettecke von Joseph Beuys in Raum 3, Staatliche Kunstakademie Düsseldorf, und der Prozess Johannes Stüttgen gegen das Land Nordrhein-Westfalen (Ausstellungskatalog), Düsseldorf 1989.
- 19 Zur Verdeutlichung des Vergleichspunktes: "Im Laufe der Zeit hat sich der Kunstbegriff zwar immer wieder gewandelt. Grundsätzlich gilt aber: Alles, was der Künstler dafür erklärt, ist Kunst. Ebenso wichtig ist, dass die Gesellschaft sie als Kunst annimmt. (...) Vieles ist aber auch einfach Geschmackssache." M. J. Wewerka (75), der 38 Jahre lang eine Galerie in Berlin leitete: http://www.bild.de/news/inland/kunst/skurrile-werke-20824704. bild.html [Aufruf: 4.4.2012].

# Jo Reichertz/Sylvia Marlene Wilz Wird die katholische Glaubenspraxis exotisch?

Frau Treptow ist neu im Haushalt der Familie Brücher. Sie kommt einmal pro Woche für vier Stunden, wischt die Böden, wienert die Fenster und bügelt die Wäsche. Frau Treptow ist den Brüchers empfohlen worden. Sie wohnt in einem anderen Viertel der Kleinstadt im Ruhrgebiet. Als sie zum ersten Mal bei Brüchers die Böden säubert, flüstert sie mehr als sie es sagt, dass sie Frau Brücher mit ihrem kleinen Sohn schon mehrfach in der Marienkirche gesehen habe. Damit ist ein Band gestiftet. Ein erstes.

# Flüsternde Verständigung

Das Interessante an dieser Geschichte ist nicht, dass die Mitglieder einer katholischen Kirchengemeinde sich nicht mehr untereinander kennen, auch nicht, dass die Kirchengemeinde sich über mehrere Stadtteile erstreckt, auch nicht, dass Katholiken keine Zeichen mehr tragen, an denen sie sich sicher erkennen können (alles Sachverhalte, die sich mittlerweile, also in Deutschland 2012, von selbst verstehen) – nein, das Interessante an der Geschichte ist das Flüstern.

Flüstern ist der Versuch, Kommunikation zu verdecken, heimlich etwas mitzuteilen, jedoch nicht allen, sondern ausgewählten Menschen. Wer flüstert will nicht, dass andere das Geflüsterte hören – sei es, weil das Geflüsterte Unrecht ist, sei es, weil man das Geflüsterte verheimlichen will. Wer flüstert bekennt nicht, fühlt sich unwohl, gar bedroht, fühlt sich in der Minderheit.

Interessant an dem Flüstern ist zudem, dass es sich um ein habitualisiertes Flüstern handelte, denn es wäre in der Situation (man war ja unter sich) nicht notwendig gewesen. Entweder flüstert Frau Treptow immer oder sie flüstert immer bei diesem Thema. Dann wäre das Thema das Problem. Und wenn das der Fall gewesen ist, dann ist es interessant: Dann sagt dieses Flüstern auch etwas über das Katholisch-Sein in Deutschland aus, denn zumindest für Frau Treptow scheint die Offenbarung ihres Katholisch-Seins gegenüber anderen ein Problem zu sein. Dieser Spur wollen wir im Weiteren ein wenig nachgehen und fragen, ob und wie das öffentliche Sprechen über die alltägliche katholische Glaubenspraxis von Katholiken/-innen stattfindet. Da öffentliches Sprechen einerseits in den Medien

stattfindet, andererseits immer dort, wo Menschen sich im öffentlichen Raum begegnen, wollen wir beides, wenn auch nur ausschnitthaft, betrachten.

# Die Medien der Religion

"Was wir über unsere Gesellschaft, ja über die Welt, in der wir leben, wissen, wissen wir durch die Medien." Dieser Satz von Niklas Luhmann besitzt eine gewisse Eleganz. Er ist fast schön. Er ist einfach und eingängig und ist dennoch falsch. Der Satz legt nämlich das Missverständnis nahe, als sei uns das, was wir wissen – und zwar alles –, von den Medien überbracht worden, er klingt danach, als könnten wir ohne Medien in der heutigen Zeit nichts mehr wissen.

Richtig ist dagegen, dass wir sehr viel mehr über die Gesellschaft, unsere Mitmen-

schen, unsere Sprache, unsere Kultur, kurz: über unsere Welt wissen als in Massenmedien gespeichert und verfügbar ist. Das meiste davon haben wir von unseren Mitmenschen mittels Kommunikation oder in unseren Begegnungen mit der Welt gelernt: Wir haben es gehört, gesehen, gerochen, gespürt, gefühlt und wir haben es erkannt – auch weil wir darüber mit anderen Menschen gesprochen haben.

Die Medien sind nicht die Quellen des Wissens, sondern erst einmal Lager und Transportmittel für besondere Formen des Wissens. Aber gewiss verändern die Medien die Menschen auch – nicht weil die Medien in der Lage wären, Menschen zu manipulieren oder deren Handeln zu determinieren, sondern weil sich Menschen in ihrem Handeln auch an den Medien und deren Inhalten *orientieren* – sich also deren Inhalte eigenständig und eigensinnig aneignen.

Die Medien sind immer von dieser Welt. Sie sind nie neutral zu den Werten, die sie weitergeben, sondern bevorzugen die Werte, die zu ihnen passen: Diesseitigkeit, Sichtbarkeit, Aufsehen, Besonderheit, Spektakel und Prominenz. Wer in den Medien auftauchen will, muss den Medien geben, was die Medien verlangen. Deshalb ist alles, was in den Medien dieser Welt auftaucht, durchdrungen von der Weltlichkeit der Medien.

Jede Religion hat sich der Medien der jeweiligen Zeit bedient – also auch die christliche. So predigte der Glaubensgründer noch unter freiem Himmel mithilfe seiner Stimme und der Ausdruckskraft seines Körpers. Bald setzte er seine Jünger als "Mensch-Medien" ein, welche die Botschaft in alle Himmelsrichtungen trugen. Später bedienten sich die christlichen Glaubensverkünder zudem der Schreib-Medien "Papyrusrolle", "Brief" und "Buch". Die Entwicklung des Sozialsystems "Kirche" hatte zur Folge, dass die katholische Kirche bereits vor Erfindung des Buchdrucks als erste (und lange Zeit als einzige) gesellschaftliche Institution über ein weitreichendes und effektives Medium für Massenkommunikation verfügte, also sehr schnell mit einer sehr großen Menge von Menschen zielgerichtet kommunizieren konnte.

Dr. phil. habil. Jo Reichertz, M.A. (jo. reichertz@uni-due.de), geb. 1949 in Trier, Prof. für Kommunikationswissenschaft an der Universität Duisburg-Essen. Anschrift: Universitätsstraße 12, D-45117 Essen, Veröffentlichung u.a.: Kommunikationsmacht. Was ist Kommunikation und was vermag sie? Und weshalb vermag sie das?, Wiesbaden 2010.

Dr. rer. soc. Sylvia Marlene Wilz, Dipl. Bibl., Dipl. Soz. (sylvia. wilz@fernuni-hagen. de), geb. 1964 in Hanau, Prof.in für Organisationssoziologie und qualitative Methoden an der Fern-Universität in Hagen. Anschrift: Universitätsstraße 1/11, D-58084 Hagen. Veröffentlichung u.a.: Entscheidungsprozesse in Organisationen. Eine Einführung, Wiesbaden 2010.

Das Aufkommen und die Verbreitung der neuen technischen Massenmedien haben die Bedeutung dieser alten personalen Multiplikatoren allerdings beachtlich geschwächt. Die in den neuen Medien (Fernsehen und Internet) veröffentlichten Bilder oder Worte finden zunehmend mehr Beachtung, da sie auch die erreichen, welche sich nicht (mehr) von der christlichen Botschaft angesprochen fühlen. Deshalb sind die Medien ein gutes Mittel der inneren und äußeren Mission: Sie erreichen Gläubige, Zweifelnde, Suchende und Nicht-Glaubende.

Mit der Allpräsenz der Massenmedien sieht sich jede Religion jedoch auch mit dem Umstand konfrontiert, dass Religion ein Gut ist, das auf einem offenen globalen Markt angeboten und gehandelt wird. Jede Religion, Glaubensgemeinschaft und auch Sekte kann, unabhängig davon, wie exotisch sie ist, mithilfe der Medien um die Aufmerksamkeit und Gunst derer werben, die religiös leben wollen. Mittlerweile ist buchstäblich der gesamte Globus zum Schauplatz dieses Wettkampfes aller Glaubenssysteme miteinander geworden: Jeder und jede kann mittels Medien (fast) alles über jede Religion erfahren. Manches Exotische wird so vertraut, und manches Vertraute wird so exotisch.

# Religion in den Medien

Bei diesem "Kampf um Gläubige" spielen zumindest in den westlichen Ländern das Fernsehen und zunehmend auch das Internet führende Rollen. Deshalb macht es Sinn zu schauen, ob, wo und wie das Katholische im Fernsehen vertreten ist. Das Fernsehen war schon immer mehr als nur ein kommerzielles Schaufenster, in dem die Waren dieser Welt und die an sie gehefteten Glücks- und Heilsversprechungen ausgestellt wurden. Schon seit den Kindertagen dieses Mediums findet sich dort Religiöses und natürlich auch Christliches und Katholisches.

Damit ist gemeint, dass Geistliche von der Fernsehkanzel das "Wort zum Sonntag" sprechen, dass immer wieder festliche Messfeiern wie Pontifikalämter mit den darin eingelassenen Predigten live gesendet werden, dass der Papst zu jedem Osterfest (aber auch zu anderen Gelegenheiten) via TV seine Botschaft und seinen Segen der Weltöffentlichkeit zukommen lässt, dass christliche Fernseh-Magazine (allerdings meist nur frühmorgens oder spätnachts) die Botschaft Christi in zeitgemäßer Form übermitteln wollen, dass biblisches Geschehen mit den Mitteln Hollywoods inszeniert und ausgestrahlt wird (damit sind Filme gemeint wie Quo vadis, Die Zehn Gebote, Das Gewand, Ben Hur), oder dass uns die Darstellung (evangelischer wie katholischer) Würdenträger-/innen in einer Vielzahl von Serien (Um Himmels willen, Pfarrer Braun etc.) einen kurzen und manchmal auch kurzweiligen Einblick in den seelsorgerischen Alltag gewährt: So klären z. B. Priester, mit Lokalkolorit versehen, Verbrechen auf oder Ordensschwestern zeigen der lokalen Verwaltung, wie sich Gemeinschaft menschlicher gestalten lässt.

Katholizismus wird aber vom Fernsehen auch zum Thema gemacht – wenn auch nicht allzu oft oder gar prominent. Insbesondere in Nachrichtensendungen und Magazinen, die sich ansonsten der Beobachtung und Bewertung von Politik widmen, wird immer wieder einmal über katholische Events (Kirchentag, Papstbe-

such etc.), über schwindende Mitgliederzahlen, Kirchenschließungen und Priestermangel, den "nicht mehr zeitgemäßen" Zölibat, die Kirchensteuer, das "prekäre" Verhältnis von Staat und Kirche, auch über den Missbrauch von Jugendlichen durch katholische Amtsträger und den Umgang der Kirche damit und immer wieder über das nicht immer einfache Verhältnis von Papst, Kirche und Gläubigen berichtet. Fernsehsendungen oder gar Serien, in denen der Alltag der katholischen Glaubenspraxis gezeigt oder thematisiert wird, gibt es jedoch nicht. Gleiches gilt im Übrigen für Hollywoodproduktionen: Wenn Katholizismus dort ein Thema wird, dann dessen fast hoffnungsloses Veraltetsein. So zeigte, um nur ein Beispiel zu nennen, in dem Film "Sister Act" eine von Gangstern verfolgte Sängerin, wie man ein katholisches Nonnenkloster durch ein bisschen mehr weltlichen Rhythmus nicht nur attraktiver, sondern auch ökonomisch erfolgreicher macht.

Letzteres gilt auch für die Printmedien. War dort lange Zeit noch der Lokalteil der Tageszeitungen der Ort, an dem man sich über das Leben (auch) der katholischen Gemeinden informieren konnte, so hat sich dieser Ort wegen der ökonomisch begründeten Zusammenlegungen der Lokalredaktionen (oder deren outsourcing) fast gänzlich verflüchtigt. Auch hier könnte Bayern eine Ausnahme bilden.

Im Internet ist – gemäß dem Wort von Papst Paul VI., dass die (neuen) Medien "Geschenke Gottes" sind, welche die Kirche zur Verbreitung des Glauben nutzen soll – der Katholizismus an vielen Orten anzutreffen: So wird von einzelnen kirchlichen Amtsträgern gebloggt und getwittert, für Bistümer oder größere Gemeinden ist die eigene Homepage obligatorisch, kath.de informiert über das Neuste aus der katholischen Welt, bei kathTube, dem katholischen Medienportal, kann man glaubenstreue Videos, Fotos, Dokumente und Tondateien finden, liborius.de berichtet nicht nur über den katholischen Glauben, sondern stellt für die ganze Familie online ein Quiz zur Verfügung, bei dem man sein Wissen um den Glauben unter Beweis stellen kann. Hier kann man im Notfall den Publikumsjoker ziehen und damit sichtbar machen, dass der Katholizismus auch von dieser Welt und in der Welt der Medien ist. Aber auch hier ist der Alltag katholischer Glaubenpraxis meist ausgespart.

Kurz: Die alltägliche katholische Glaubenspraxis der Gläubigen kommt in den neuen technischen Medien wie Film und Fernsehen nicht (mehr) vor. Dies nicht, weil die Medien (oder besser: die Journalisten) dem Katholizismus schlecht gesonnen wären (das mag im Einzelfall so sein), sondern weil die Medien wegen ihrer eigenen Logik für den Alltag katholischer Glaubenspraxis weder Auge noch Ohr haben. Er ist nicht wirklich medientauglich.

# Communio-Erlebnisse durch Medien

In der Öffentlichkeit erscheint das Katholische immer öfter auch als (von den Medien übertragenes) *Groß-Event* – auch als Ausdruck einer Marketingstrategie: Papstbesuche und Kirchentage bieten zehn- oder hunderttausenden von (meist jungen) Menschen aus aller Welt Anlass und Möglichkeit, sich zu treffen und sich hautnah

als (Glaubens-)Gemeinschaft zu erfahren. Solche Events haben nicht nur im Katholischen eine lange Tradition, sondern überall, da sie zum Grundsätzlichen sozialer Verfasstheit gehören.

Personale wie kollektive Identität bedürfen einer gemeinsamen Geschichte und eines kollektiven Gedächtnisses, gemeinsame und gemeinschaftliche Erfahrungen, Handlungen, Rituale, Symbole, Räume und Orte. Ganz wesentlich hierfür ist die wiederholte hautnahe, distanzlose, verschmelzende, existentielle Erfahrung einer grundlegenden Werte- und Normgemeinschaft – kurz: das wiederkehrende Erlebnis von Gemeinsamkeit – der *communio*. In christlichen Kirchen sorgt die wöchentlich wiederkehrende Eucharistiefeier für die *communio* der Gemeindemitglieder.

Solche Erlebnisse stellen sich ansonsten auch auf gelungenen Festen ein, bei Fußballspielen, Demonstrationen, Rockkonzerten und natürlich auch bei Kirchentagen und Eucharistiefeiern in Fußballstadien, also immer dann, wenn der eigene Freudentaumel, der die Teilnehmer eines Ereignisses ohne Rücksicht auf Rasse, Geschlecht, Alter und sozialen Stand ergreift, die Grenzen des Körpers überspringt, alle in gleicher Weise erfasst und sie umfassend zu einer Gemeinschaft verschmilzt, die sich zumindest in diesem Moment ihrer Werte, ihrer Grundlagen gewiss ist. Dieses Communio-Erlebnis versichert allen Beteiligten (durchaus auch wider besseres Wissen und wider alle Vernunft) ihrer wirklichen Fundamente und tut es ohne Wenn und Aber. Es schafft Gewissheit dort, wo ansonsten Zweifel und Nachdenken stehen – auch wenn man weiß, dass dieser Zustand nicht von Dauer sein wird. Communio-Erlebnisse braucht auch der Mensch der Postmoderne, gerade weil er sich seiner Werte nicht (mehr) sicher ist – weshalb Communio-Erlebnisse (oft als "Events" ausgeflaggt) auch auf dem Markt massenhaft angeboten und nachgefragt werden.

Sakrale Communio-Erlebnisse beziehen den Einzelnen auf eine die Gruppe transzendierende religiöse Kraft als Gegenüber. Sie verweisen den Einzelnen auf den Sinn seiner Existenz (und den der Gruppe), allerdings nicht vor den normativen Vorstellungen der Gruppe, sondern vor den Vorstellungen des jeweiligen 'heiligen Gegenübers'. Sakrale Communio-Erlebnisse haben deshalb, solange das Vorhandensein eines 'heiligen Gegenübers' zweifelsfrei unterstellt wird, eine enorme verbindliche und verbindende Kraft – auch wenn sie Gehorsam, Unterordnung und Duldsamkeit als verbindliche Werte propagieren.

Nicht-sakrale Communio-Erlebnisse (Events) wie Rockkonzerte, Demonstrationen oder Fußballspiele verweisen den Einzelnen ebenfalls auf den Sinn seiner Existenz, allerdings nur vor den normativen Vorstellungen der jeweiligen Gruppe. Die Gruppe feiert in dieser Form der Diesseitsreligion letztlich sich selbst und die Werte der gerade anwesenden Gruppe hier geht es eher um Entfaltung, Ekstase und gemeinsame Ungebundenheit in dieser Welt.

Da sakrale Communio-Erlebnisse sich in Ort (Stadien) und Inszenierung (Event) immer mehr nicht-sakralen Communio-Erlebnissen annähern, feiert auch bei Kirchentagen und Papstbesuchen die Gruppe eher sich selbst in der Welt, als dass sie auf ein heiliges Gegenüber verwiesen wird.

Solche Events und die damit einhergehenden Communio-Erlebnisse sind Praktiken der außeralltäglichen katholischen Glaubenspraxis. Über sie wird im privaten Umfeld gern und oft und immer wieder berichtet. In alltägliche Kommunikation bilden sie beliebte Ressourcen, von denen man gern Gebrauch macht. Zu erzählen, man habe am Kirchentag oder an der von Papst Benedikt XVI. geleiteten Messe im Olympiastadium in Berlin teilgenommen, bringt viele Zuhörer und viel Anerkennung.

Zu erzählen, man sei in St. Marien Karfreitag den Kreuzweg mitgegangen, bringt dagegen weder Anerkennung noch Zuhörer. Es würde allenfalls Verwunderung hervorrufen.

# Exotisierung des Katholischen?

Zur basalen alltäglichen Glaubenspraxis von Katholiken/-innen gehören vor allem das (regelmäßige) Gebet und die (regelmäßige) Teilnahme an der Eucharistiefeier. Darüber hinaus gelten auch das Beten des Rosenkranzes, die Teilnahme an Exerzitien, das Mitgehen beim Kreuzweg, das Wallfahren zu Orten spiritueller Besonderheit oder die Teilnahme an Prozessionen zu Palmsonntag oder Fronleichnam als normale und alltägliche Praktiken der katholischen Glaubensausübung.

Allerdings eignen sich diese Praktiken nicht oder nur ganz schlecht als kommunikative Ressourcen in der alltäglichen Kommunikation – nicht weil man damit immer auch kommuniziert, dass man "Katholik" ist, sondern weil man damit kommuniziert, dass man ein gläubiger Katholik ist. Und das bedarf der Legitimation. Und die fällt vielen schwer – in einer Gruppe (z. B. im Restaurant oder auf einer Betriebsfeier) zu erzählen, man bete regelmäßig den Rosenkranz, löst in der Regel erheblich mehr Verwunderung und Legitimationszwang aus als die Erzählung, man würde regelmäßig meditieren, Yoga betreiben oder habe zwecks einer Ayurveda-Kur ein Wochenende in einem fernen Spa-Resort verbracht.

Auch wenn die katholische Kirche und hier vor allem einige Bistümer und Gemeinden sich seit einigen Jahren intensiv darum bemühen, ihre Praktiken der Besinnung und inneren Einkehr (Rosenkranz, Kreuzweg, Exerzitien) als auch innerweltliche Praktiken der allgemeinen Meditation anzubieten und damit dem Zeitgeist kompatibler zu machen, werden diese das ihnen anhaftende 'Nichtmehr-von-dieser-Welt-Seiende' nicht wirklich los. Denn wer den Rosenkranz betet, mag zwar auch meditieren und sich damit letztlich auch entspannen, aber die Gebete des Rosenkranzes bestehen nicht aus bedeutungslosen, vor sich hin gesprochenen Silben, die endlos wiederholt werden, sondern sie tragen eine bestimmte Bedeutung und sind Ausdruck des Glaubens an ein transzendentes Gegenüber. Den Rosenkranz zu beten ist in erster Linie ein Glaubensbekenntnis. Erst in zweiter Linie ist es eine Entspannungstechnik (für Katholiken).

Der Alltag menschlichen Zusammenlebens in modernen (nicht nur) westlichen Gesellschaften ist durch eine tiefgreifende und umfassende Mediatisierung gekennzeichnet: Mit "Mediatisierung" ist gemeint, dass das Leben und die Erfahrungen der Menschen zunehmend in und mit Bezug auf Medien stattfinden. Auch die

Religion und somit der Katholizismus haben sich in den letzten Jahrzehnten wesentlich mediatisiert. Gläubige wie die katholischen Institutionen nutzen bei ihrem Handeln die Medien. Und die Medien haben sich tief in das Handeln von Menschen und Institutionen eingeschrieben. Das Fernsehen, das Internet und die Events sind wesentliche Medien der innerkirchlichen Kommunikation und der Glaubensvermittlung. Und da die Medien nicht einfach alle Nachrichten überbringen, sondern nur das bringen, was sich ihrer Logik unterworfen hat, hat die Mediatisierung auch die Botschaft verändert – mediatisiert. Kommunikation und Glaubensvermittlung haben sich durch die Mediatisierung maßgeblich verändert

Diese Mediatisierung unterstützt und verstärkt die Tendenz zur schleichenden Exotisierung des Katholischen. Exotisierung meint, dass etwas, in diesem Falle einer Glaubenspraxis, eine grundsätzliche Andersartigkeit (medial) zugeschrieben wird, die auch nicht behoben werden kann – einfach weil das Exotische exotisch ist.

Diese schleichende Exotisierung des Katholischen¹ wird durch zwei sich gegenseitig verstärkende Prozesse vorangetrieben: (a) Das Katholische wird zunehmend zu einer Religion (unter vielen), die für die meisten Menschen in dieser Gesellschaft nur noch in den Medien stattfindet. So wird das Katholische, das sich nicht mehr in der Mitte der Lebenspraxis aller findet, zunehmend fremd. (b) Die allgemeine Glaubenspraxis der Katholiken ist auch aufgrund der sie fundierenden Werte und Normen (z. B. Gehorsam, Unterordnung etc.) vielen in dieser Gesellschaft so fremd geworden, das sie sich nicht mehr von selbst versteht, sondern legitimiert werden muss. Dies wird aber immer schwieriger – weshalb viele Katholiken lieber flüsternd als beredt in ihrer Welt Zeugnis ablegen.

Diesen Exotisierungsprozess kann man nicht durch ein Mehr an digitalen Medien aufhalten, sondern nur durch ein Mehr an Sichtbarkeit der Glaubenspraxis und durch ein Mehr an Kommunikation mit der Welt – auch über das, was nicht von dieser Welt ist. Gemeinsamkeit und Gemeinschaft entstehen in der Begegnung und der Kommunikation von Angesicht zu Angesicht. Medien können manchmal dabei helfen, ersetzen die Begegnung jedoch nicht. Etwas weniger in der Welt der Medien zu sein (also ein so verstandenes Mehr an "Entweltlichung" (Papst Benedikt XVI.), könnte ein Weg sein, etwas mehr in der Welt zu sein.

o1 Zweifellos lassen sich auch begrenzt gegenläufige Bestrebungen in der katholischen Kirche erkennen: So übernehmen, getrieben vom anwachsenden Priestermangel, immer mehr (weibliche) Laien Aufgaben, die traditionell Priestern und Diakonen vorbehalten waren – so z.B. die Kinderkatechese und die Vorbereitung auf die erste heilige Kommunion und die Firmung. Begrenzt ist diese gegenläufige Bestrebung deshalb, weil es (nur) die Ausweitung des Katholischen in das Leben der Katholiken (und nicht in die Welt) ist und weil es vor dem Hintergrund der Geschichte der katholischen Kirche etwas Exotisches ist, über das man eher flüstert als dass man es an die große Glocke hängt.

# François-Jacques-Hyacinthe Serry OP

(1658/59-1738)

Der französische Dominikanertheologe François-Jacques-Hyacinthe Serry, dessen Leben und
Wirken in das ausgehende 17. und beginnende
18. Jahrhundert fallen, hinterlässt in der Geschichte der Theologie gleichermaßen den Eindruck eines gemäßigten Vertreters des Gallikanismus – einem kirchenrechtlichen System des
Spätmittelalters, mit dem die katholische Kirche Frankreichs versuchte, relative Unabhängigkeit von Rom zu erlangen –, dessen Blütezeit
er miterlebte, wie auch jene eines unnachgiebigen Gegners: der Jesuiten.

# **Biographische Daten**

Biographische Aussagen über sein Wirken zu treffen, fällt aufgrund der dürftigen Quellenlage recht schwer. Geboren wurde François-Jacques-Hyacinthe Serry vermutlich am 4. April 1658<sup>1</sup> im französischen Toulon als Sohn eines Marinearztes, der zunächst eine militärische Karriere für seinen Sohn vorsah. Mit etwa 15 Jahren - wahrscheinlich im Jahr 1673 - trat Serry in den Dominikanerorden in Marseille ein. dem sein Onkel, Thomas Serry, angehörte. Auf Weisung seiner Vorgesetzten begab sich Serry recht bald nach Paris, um dort seine Studien in Philosophie und Theologie fortzusetzen und abzuschließen (Baccalaureat 1684; Promotion 1688; Lizenziat 1690). Dort wurde der junge Dominikaner Schüler von Noël Alexandre, der in der Theologie vor allem aufgrund seines kirchengeschichtlichen Werkes von Bedeutung war. Der Eindruck, den dieser große Gelehrte auf den

jungen Franzosen hinterlassen hatte, dürfte wohl der Auslöser dafür gewesen sein, dass Antoine Cloche. Ordensmeister der Dominikaner (1686 bis 1720), Serry später für einen moderaten Anhänger der gallikanischen Bewegung erachtete. Mit 31 Jahren verließ der französische Theologe im Jahr 1690 Paris und begab sich nach Rom, wo er unter Kardinal Paluzzo Paluzzi Altieri degli Albertoni als Theologe und Konsultor der Indexkongregation fungierte. Serry kehrte 1696 nach Frankreich zurück. In das Jahr 1697 fällt seine Berufung als Professor der Theologie an die Universität Padua, deren berühmten Lehrstuhl er bis zu seinem Tod am 12. März 1738 innehatte. Die Wahl zum Theologen an die Casanata in Rom am 23. August 1700 hatte Serry abgelehnt.2

## Verzeichnis der Schriften

Zu Serrys unbestrittenen Hauptwerken gehört die in Löwen im Jahr 1700 zunächst vierbändig erschienene Historia congregationum de auxiliis divinae gratiae, die der Dominikaner unter dem Pseudonym Augustin Le Blanc verfasst hatte. Die Veröffentlichung rief in der Folge vielfache Reaktionen insbesondere von jesuitischer Seite hervor, auf die Serry zunächst einzeln antwortete.3 Ihre Nachhaltigkeit und Hartnäckigkeit<sup>4</sup> jedoch führten letztendlich dazu, dass Serry sich veranlasst sah, im Jahr 1709 eine zweite, auf die endgültige Anzahl von fünf Bänden erweitete Ausgabe zu edieren. Ihr vollständiger Titel lautete nun Historia congregationum de auxiliis divinae gratiae sub summis pontificibus Clemente VIII et Paulo V in quatuor libros distributa et sub ascititio nomine Augustini Le Blanc Lovanii primum publicata: nunc autem magna rerum accessione aucta; insertisque passim pro re nata, adversus nuperos oppugnatores, vindicationibusque, asserta, defensa, illustrata. Cui praeterea accedit liber quintus, superiorum librorum Apologeticus, adversus Theodori Eleutherii eodem de argumento Pseudo-Historiam, Auctore et defensore F. Jacobo Hyacintho Serry ord. Praed. doctore Sorbonico, et in Serenissiumae Reipublicae Venetae Academia Patavina theologo primario.

Zuvor hatte der Franzose in Rom im Jahr 1692 begonnen, die Werke seines spanischen Ordensbruders Melchior Cano (1509-1563) herauszugeben. Insbesondere dessen Hauptschrift De locis theologicis hatte aufgrund ihrer offenen Polemik gegen die Societas Jesu harsche Kritik von jesuitischer Seite heraufbeschworen. Diese Angriffe abzuwehren und zu entkräften, sah sich Serry nun seinerseits bei der Edition der Werke seines Vorgängers gezwungen. Demzufolge erschien in der 1714 in Padua veröffentlichten Ausgabe der Opera omnia Melchioris Cani erstmals ein ausführlicher, 14 Kapitel umfassender Prolog des Epigonen, der auf die Hauptvorwürfe von Canos Gegnern antworten wollte<sup>5</sup>. Der Prolog selbst ist unter dem Titel Melchioris Cani vindicationes, quibus nonnullorum in ejus libros de locis theologicis accusationes refelluntur Serrys originären Schriften zuzuord-

Neben einem kleineren auf Latein erschienenen Traktat D. Augustinus summus praedestinationis et gratiae doctor a calumnia vindicatus, das sich gegen das von Jean de Launov verfasste und 1702 postum erschienene Buch Véritable tradition del 'Eglise sur la Prédestination et la grâce richtete, sind folgende Werke zu nennen, in denen Serry hauptsächlich jesuitische Ansichten angegriffen hat: Schola Thomistica Vindicata seu Gabrielis Danielis S. J. Tractatus theologicus adversus gratiam se ipsa efficiacem, censoriis animadversionibus confutatus, Köln 1706, Vrai sentiment des jésuites touchant le péché philosophique, Löwen 1711, Divus Augustinus divo Thomae conciliatus, Padua 1724, Monachatus D. Thomae Aquinatis apud Cassinenses antequam ad domenicanum praedicatorum ordinem se transferret historica dissertatio, Lyon 1724, und Ambrosii Catharini vindiciae de necesaria in perficiendis sacramentis intentione, Padua 1727.

Daneben sind die Exercitationes Historicae, Criticae, Polemicae de Christo, eiusque Virgine Matre, Venedig 1719, indiziert am 11. März 1722, wie auch das enkomiastische Gedicht auf Noël Alexandre, Carmen eucharisticum in laudem R. P. Natalis Alexandri magistri sui, erschienen. Im Zuge der Diskussion

der Bulle Unigenitus Dei filius (1713) verfasste der französische Theologe die beiden indizierten Schriften Theologia supplex coram Clementem XII Pontifice Maximo Clementinae Constitutionis "Uniqenitus Dei Filius" explicationem atque intelligentiam rogans, Köln 1726, die am 14. Januar 1737 auf den Index gesetzt wurde, und De Romano pontifice in ferendo de fide moribusque judicio falli et fallere nescio eodemque conciliis oecumenicis auctoritate potestate jurisdictione superiori: dissertatio duplex, Padua 1732, indiziert 1733. Erst nach seinem Tod im Jahr 1738 sind Praelectiones theologicae-dogmaticae-polemicae-scholasticae habitae in celeberrima Patavina Academia, Padua 1742, in fünf Bänden erschienen; diese enthalten eine große Anzahl von Disputationen zu verschiedenen theologischen Problemstellungen, über die Serry während seiner Zeit an der Universität zu Padua gelesen hatte.

# Die Theologie Serrys

Die Begegnung in Paris mit Noël Alexandre, einem der größten Theologen des ausgehenden 17. Jahrhunderts, brachte den jungen Dominikaner in Kontakt mit der zur damaligen Zeit in der Blüte stehenden gallikanischen Bewegung Frankreichs. Diese Bewegung, deren Wurzeln bis in merowingische Zeiten reichen, forderte eine gewisse Unabhängigkeit der Kirche Frankreichs vom Heiligen Stuhl. Ihren Höhepunkt erreichte sie auf dem Nationalkonzil von 1682, das König Ludwig XIV. nach Paris einberief. Dort wurden vier unter der Federführung des Bischofs Jacques Bénigne Bossuet (dem Antoine Cloche, Antoine Massoulié und auch Serry geistig nahe standen) verfasste Artikel (Declaratio cleri Gallicani) verabschiedet. Diese Artikel propagierten u.a., dass Entscheidungen des Papstes in Glaubensdingen der Zustimmung der Gesamtkirche bedürften, wie auch, dass der Papst zwar Oberhaupt der Kirche sei, sich jedoch dem allgemeinen Konzil zu unterwerfen habe. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts ging allmählich der tendenziell antirömische Charakter der Bewegung

verloren, so dass König Ludwig XIV. selbst Papst Clemens XI, um die Veröffentlichung einer Bulle zur Verurteilung des Buches Le Nouveau Testament en français avec des réflexions morales sur chaque verset des Jansenisten Pasquier Quesnel (1693) bat, die am 8. März 1713 in der Konstitution Unigenitus Dei Filius erfolgte. Serry nahm einige der verurteilten Sätze Ouesnels in seiner Theologia supplex in Schutz, was die Indizierung seines Werkes zur Folge hatte und ihm selbst den Verdacht eines Sympathisanten jansenistischer Gedanken einbrachte. Obwohl dieser Vorwurf nicht eindeutig beweisbar scheint, so wurde unter seinen Zeitgenossen durchaus die Vermutung geäußert, in Serry einen, wenn auch gemäßigten, Vertreter der gallikanischen Bewegung zu sehen. Ebenso weisen die Werke des Dominikaners eine stark polemische Haltung gegen den Jesuitenorden auf, insbesondere hinsichtlich der Gnadenlehre und dem daraus entstandenen Streit zwischen Jesuiten und Dominikanern. Serrys Polemik dürfte sich jedoch auch aus der intensiven Beschäftigung mit dem Hauptwerk seines Ordensbruders Melchior Cano, Delocis theologicis, erschließen, das er sorgfältig edierte. Canos offen zu Tage gelegte Ablehnung des Jesuitenordens fand ihre Fortsetzung in Serrys zahlreichen antijesuitischen Schriften.

# Serrys Bedeutung in der Theologiegeschichte

Die Bedeutung des Dominikaners François-Jacques-Hyacinthe Serrys in der Geschichte der Theologie zu benennen, fällt durchaus schwer, fehlt es doch bis heute an aussagekräftigen Forschungsergebnissen sowohl zu seinem Leben wie auch zu seinen Werken. Serrys umfangreiche Studien und Publikationen zu den im ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhundert vielfach diskutierten theologischen Fragestellungen weisen den Dominikaner nachdrücklich als ernstzunehmenden Zeugen einer Zeit theologischer Entwicklung aus, deren Literatur insgesamt in den Blickpunkt der modernen Forschung gerückt werden sollte.

**Dr. phil. Boris Hogenmüller** (boris, hogenmueller@uniwuerzburg.de), geb. 1979 in Aschaffenburg, Studienrat in Hanau und Lehrbeauftragter an der Universität Würzburg. Veröffentlichung u. a.: "Catechismo christiano" (1558) des Bartolomé Comonza, in: Theologie und Philosophie 87 (2012) [in Vorbereitung].

- **01** Das Geburtsdatum ist nicht gesichert. Ebenso möglich erscheint auch das Jahr 1659, vgl. dazu u. a. V. Tenge-Wolf, François-Jacques-Hyacinthe Serry, in: LTHK<sup>3</sup>, Bd. 9, Sp. 489–490.
- **02** Vgl. M.-M. Gorce, François-Jacques-Hyacinthe Serry, in: Dictionnaire de Théologie Catholique, Jean M. Vacant u. a. (Hrsg.), Paris 1903–1972, Bd. 14, Sp. 1957–1963; J. Quétif/
- R. Coulon, Scriptores Ordinis Praedicatorum, Erg.-Bd. 3 (1914), 618–633; LTHK3, Bd. 9, Sp. 489–490.
- **03** Auf die bis 1702 von jesuitischer Seite anonym erschienenen Schriften Questiones importantes und Errata de l'Histoire des congrégations De auxiliis antwortete Serry mit den Opuscula L'Histoire des congrégations De auxiliis justifiée 1702 und Le correcteur corrigé 1704.
- **04** Als bekannteste Schrift gegen Serrys Historia congregationum erschien im Jahr 1707 in Antwerpen die unter dem Pseudonym Theodorus Eleutherius verfassten Historiae controversiarum de divinae gratiae auxiliis des Jesuiten Livinus de Mayer.
- **05** Vgl. Melchor Cano. De locis theologicis, ed. J. Belda Plans (= BAC. Ser. maior 85), Madrid 2006, 86.

# Dignitatis humanae

Erklärung über die religiöse Freiheit

"1. Der Würde der menschlichen Person werden sich die Menschen in dieser unserer Zeit von Tag zu Tag mehr bewusst, und die Zahl derer wächst, die fordern, dass die Menschen beim Handeln sich ihres eigenen Ratschlusses und einer verantwortlichen Freiheit bedienen und diese gebrauchen, nicht durch Zwang veranlasst, sondern durch das Bewusstsein der Pflicht geleitet. (...) Diese Forderung nach Freiheit betrifft in der menschlichen Gesellschaft am meisten diejenigen Güter, die die Güter des menschlichen Geistes sind, und zwar vor allem diejenigen, die die freie Ausübung der Religion in der Gesellschaft betreffen. (...).

2. Diese Vatikanische Synode erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. (...) Überdies erklärt sie, dass das Recht auf religiöse Freiheit wahrhaft in der Würde der menschlichen Person selbst gegründet ist, wie sie sowohl durch das geoffenbarte Wort Gottes als auch durch die Vernunft selbst erkannt wird. Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit ist in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anzuerkennen, dass es zum bürgerlichen Recht wird. (...)."1

Dass das Menschenrecht auf Religionsfreiheit heute – zumindest theoretisch – als klassisches Grundrecht gilt, ist beinahe eine Binsenweisheit, da es im Vergleich zu anderen Menschenrechten kaum grundsätzlich in Frage gestellt wird. Dies bedeutet allerdings nicht, dass über die Religionsfreiheit keine ernsthaften Debatten geführt würden, wie sich an den Diskussionen über die Grenzen der Religionsfreiheit, über ihre Träger und die dadurch legitimierten Praktiken ablesen lässt: Ist der Ruf des Muezzins dem Läuten von Kirchenglocken gleichzustel-

len? Dürfen Religionen ihre eigenen Rechtstexte und Gerichtsbarkeiten im demokratischen Rechtsstaat etablieren? Ist das Tragen von Ordensgewändern und Kopftüchern von Personen im Schuldienst durch die Religionsfreiheit gedeckt? Auf globaler Ebene wird diskutiert, ob Religionsfreiheit bspw. auch das Recht auf Religionswechsel, d. h. die Annahme einer anderen Religion oder auch die eines atheistischen Standpunktes, enthält.<sup>2</sup>

# Religionsfreiheit und Menschenrechte als Gefährdung von Wahrheit und Katholizität

Diese Debatten sind nicht neu, sondern können insbesondere innerhalb der katholischen Kirche – wenn auch mit etwas anders gelagerter Stoßrichtung – als beständige Begleiter der Frage nach dem Verhältnis des einen wahren und katholischen Glaubens zur Pluralität der Religionen gesehen werden. Von Anfang an gab das Menschenrecht auf Religionsfreiheit Anlass für Auseinandersetzungen, weil man darin eine Gefährdung des Wahrheitsanspruchs der katholischen Kirche und somit ihrer Katholizität sah. Mit der Frage nach den Menschenrechten nahm der Diskurs um die Religionsfreiheit innerkirchlich seinen Ausgang und durchwirkte und formte ihn fortan. Dabei war der Blick der Kirche auf das Menschenrecht der Religionsfreiheit, anders als in den Vereinigten Staaten, stark durch die als negativ wahrgenommenen Entwicklungen im Zuge der Französischen Revolution geprägt, woraus eine sehr kritische bis ablehnende Haltung gegenüber den Menschenrechten und somit auch der Religionsfreiheit resultierte. Die Gründe dieser Ablehnung sind vor allem im Kampf gegen die säkulare Moderne zu suchen, d. h. in der Ablehnung und Verurteilung des Liberalismus, des Rationalismus und der modernen Freiheitsrechte und, damit verbunden, in einer Zurückweisung von und Polemik gegen Gewissens- und Religionsfreiheit. Und: Die Gründe für diese Haltung finden sich

natürlich nicht nur in abstrakten Überlegungen zu geschichtlichen Entwicklungen, sondern auch in deren Konkretionen, wie bspw. dem Erwachen des Nationalbewusstseins in verschiedenen europäischen Staaten und der daraus vermuteten Bedrohungen des Kirchenstaates. So bezeichnete Gregor XVI, das Konzept der Gewissensfreiheit in seiner Antrittsenzyklika Mirari vos als "Wahnsinn" und "pesthaften Irrtum".3 Sein Nachfolger, Pius IX., verurteilte in dem seiner Enzyklika Quanta cura angefügten Syllabus errorum die "Pest des Indifferentismus"4. Diese Einschätzungen des liberalen Staates als Generalangriff gegen Glaube und Kirche und die Beurteilung des Menschenrechts auf Gewissensfreiheit als Freiheit kein Gewissen zu haben. blieben der Lehrtradition der katholischen Kirche noch länger erhalten und prägten sie. Eine positive Hinwendung des kirchlichen Lehramtes zu einigen Fragen der Menschenrechte ad extra war vor allem in der Soziallehre der Kirche begründet, in der Wahrnehmung gesellschaftlicher Herausforderungen wie der sozialen Frage des 19. Jahrhunderts, den menschenverachtenden Bedrohungen durch die Diktaturen und die weltweite Entwicklungsproblematik des 20. Jahrhunderts. Andererseits erwuchs aus der Rezeption der Menschenrechte eine Herausforderung für die Kirche ad intra: Die Anerkennung und die aktive Verkündigung und Förderung der Menschenrechte stellte sich als theologische Notwendigkeit für die Kirche in ihrer Sendung als Heilszeichen und -werkzeug dar.5 Einen vorläufigen Schluss- und Wendepunkt in der Entwicklung des Verhältnisses der Kirche zu den Menschenrechten und somit zur Religionsfreiheit bildete die Enzyklika Paceminterris, in der das Recht der menschlichen Person gelehrt wird, Gott der rechten Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen. 6

# Paradigmenwechsel Dignitatis humanae

Mit der Konzilserklärung Dignitatis humanae, die einen echten Paradigmenwechsel darstellt, erkannte die katholische Kirche zum ersten Mal die Religionsfreiheit in vollem Umfang als Menschenrecht an – ein Ergebnis, das zu den am härtesten umkämpften Entscheidungen des Konzils gehörte und einen wesentlichen Grund für die Kirchenspaltung von Erzbischof Lefebvre darstellte.<sup>7</sup>

Besonders erwähnenswert ist, dass Dignitatis humanae Religionsfreiheit vollkommen unabhängig vom religiösen Bekenntnis als Recht der Person identifiziert, d.h. sie wird als ein Gut verstanden, das allen inhaltlichen Entscheidungen vorausliegt und diese erst ermöglichen soll. Grundlegend für dieses Verständnis ist die Argumentation mit der Würde des Menschen bzw. mit der Würde der Person. Insofern steht die Erklärung des Konzils für einen weitreichenden Perspektivenwechsel, da die Folgerung, dass aus der Achtung der Würde des Menschen ein Anspruch auf rechtliche Anerkennung und rechtlichen Schutz der Freiheit folgt, eine spezifisch moderne Einsicht ist, der sich die Kirche nicht von Anfang an geöffnet hat, aber nun als einen ethischen Fortschritt anerkennt.8 Nicht mehr die Wahrheit ist Subiekt des Rechts. sondern der Mensch 9

Dieser Anerkennung des modernen Freiheitsbewusstseins und der Förderung der Entfaltung dieser Freiheit durch die Anerkennung der Menschenrechte entspricht das theologische Fundament, auf das sich Dignitatis humanae stützt, da der religiöse Wahrheitsanspruch allein durch einen personalen Freiheitsanspruch vermittelt werden kann: Glaube muss und kann nur in Freiheit angenommen werden. Somit handelt es sich beim Menschenrecht auf Religionsfreiheit nicht um ein der Kirche von der freiheitlichen Gesellschaft übergestülptes Zwangskorsett, sondern um ein genuin christliches Proprium: Die Anerkennung der Menschenrechte führt zu einer immer umfassenderen Verwirklichung

der in der Gottebenbildlichkeit gegründeten Würde des Menschen in der Geschichte.

Damit hat das Zweite Vatikanische Konzil den religiösen Wahrheitsanspruch personalisiert und der Gewissensentscheidung von sowohl gläubigen als auch nichtgläubigen Menschen anheimgestellt.<sup>10</sup>

# Dignitatis humanae heute?

Die mit der Enzyklika Pacemin terris begonnene und im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils mit Diqnitatis humanae durchgesetzte Ortsänderung der katholischen Kirche in Bezug auf die Menschenrechte und somit auch in Bezug auf die Religionsfreiheit kann nicht rein taktisch motiviert oder durchhaltbar sein, um sich bspw. einem "Zeitgeist" anzubiedern, sondern bedarf einer theologischen Begründung aus der Mitte des Glaubens. Gerade diese Begründung hat das Konzil versucht und sie ist ihm gelungen, da es in der Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zur Moderne und den aus ihr erwachsenen Menschenrechten "nicht oberflächlich operiert, sondern die Anfrage von außen in einer bis an den eigenen Grund rührenden Besinnung nach innen eingeholt hat, (...)."11 Die somit erfolgende Anerkennung der Religionsfreiheit wird an den Begriff der Menschenrechte und dieser an den der Würde der menschlichen Person rückgebunden, womit in der Anerkennung von Religionsfreiheit und Menschenrechten weniger ein Tatbestand als eine Aufgabe, ein Prozess benannt wird, der zu einer stetigen Erneuerung der daraus resultierenden Ordnung führen muss. Somit können die säkularen Menschenrechte, indem sie theologisch als innerweltlicher Ausdruck der, in der Gottebenbildlichkeit gegründeten, Würde des Menschen betrachtet werden, zur Grundorientierung kirchlichen Handelns werden. Dies bedeutet aber auch, dass alle institutionellen, lehrmäßigen und praktischen Ausdrucksformen dieser Anerkennung grundsätzlich revidierbar bleiben müssen, um

eben der Gottebenbildlichkeit des Menschen und seinen daraus resultierenden Rechten zu einer immer größeren Verwirklichung in der Geschichte zu verhelfen.

Gerade in der Anerkennung und der prinzipiellen Förderung der Religionsfreiheit, die eine unverzichtbare Voraussetzung für das dialogische Programm des Konzils darstellt, kommt ja das zum Ausdruck, was man als "Geist des Konzils" bezeichnen kann. Dieser Dialog erstreckt sich jedoch in mehrere Richtungen: innerchristlich, auf andere Religionen und Weltanschauungen sowie auf den "Atheismus". Somit kann die Erklärung Dianitatis humanae als Ausdruck der Lernerfahrung der Kirche in Bezug auf die Menschenrechte verstanden werden: "Die Frage nach der Toleranz und Religionsfreiheit ist der große Leidensweg der abendländischen Christenheit."12 Darüber hinaus definiert die Religionsfreiheit den ekklesiologischen Standort in der Gesellschaft, das Glaubensprofil und die möglichen Mittel für die Realisierung der kirchlichen Identität und Sendung. "In dieser Sicht wird das Verhältnis von Religion, Macht, Gesellschaft und die Anerkennung der öffentlichen Ordnung und ihrer Repräsentanten thematisiert. (...) Welcher Ort, der auch politisch, juristisch und verfassungsrechtlich bestimmt werden muss, ist dem Evangelium gemäß?"13 Hier kann die Antwort nur lauten, dass dieser Ort im aktiven Einsatz der Kirche für die Menschenrechte und die Religionsfreiheit liegt, wobei es sich um einen Einsatz handelt, der über die bloße Tolerierung anderer Religionen und Bekenntnisse hinausgehen muss, da die Kirche eine Sendung als Heilszeichen und -werkzeug in der Welt hat. "Hinsichtlich der kirchlichen Selbstpositionierung in den aktuellen und noch zu erwartenden religionspolitischen Auseinandersetzungen scheint das Potential dieses Textes [Dignitatis humanae. BK] noch längst nicht ausgeschöpft."14

Bernhard Kohl OP, Dipl. Theol. (kohl@institut-chenu. info), geb. 1977 in Brühl, Doktorand (Moraltheologie) an der Universität Erfurt, Wiss. Mitarbeiter am Institut M.-Dominique Chenu, Berlin. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u. a.: Jen-

seits des Diskurses. Ethische Anstöße bei Edward Schillebeeckx, in: Th. Eggensperger/U. Engel/A. F. Méndez Montoya (Hrsg.), Edward Schillebeeckx. Impulse für Theologien im 21. Jahrhundert/Impetus Towards Theologies in the 21st Century, Ostfildern 2012, 156–169.

- **01** "Dignitatis humanae" Erklärung über die religiöse Freiheit, in: P. Hünermann (Hrsg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen, Freiburg/Br. 2004, 436–458, hier 436f.; 438f.
- **02** Vgl. H. Bielefeldt, Religionsfreiheit als Menschenrecht. Ein klassisches Menschenrecht in der Kontroverse, in: H. Bielefeldt, u. a. (Hrsg.), Jahrbuch Menschenrechte 2009. Religionsfreiheit, Wien Köln 2008, 58–77, hier 58f.
- **03** H. Denzinger/P. Hünermann, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg/Br. <sup>43</sup>2010 [= DH], 2731.
- **04** DH 2979.
- **05** Vgl. M. Heimbach-Steins, Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse, Konfliktfelder, Zukunftschancen, Mainz 2001, 11f. **06** DH 3961.

- **07** Vgl. R. A. Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit "Dignitatis humanae", in: P.
- Hünermann/B. J. Hilberath (Hrsg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg/Br. 2005, 125–218, hier 152.
- **08** Deutsche Kommission Justitia et Pax, Von der Toleranz zur Religionsfreiheit. Erklärung der Deutschen Kommission Justitia et Pax anlässlich des vierzigsten Jahrestages der Konzilserklärung "Dignitatis humanae", in: Deutsche Kommission Justitia et Pax, Religionsfreiheit gegenwärtige Herausforderungen aus christlicher Sicht (Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden Bd. 118), Bonn 2009, 11–20, hier 13f. **09** E.-W. Böckenförde, Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt, Freiburg/Br. 1990, 63.
- 10 Vgl. M. Heimbach-Steins, Religionsfreiheit mehr als Toleranz, in: Jahrbuch Menschenrechte 2009, 41-57. hier 50.
- n R. A. Siebenrock, Von der Exklusion zur Wahrnehmung der pluralen modernen Welt IV. "...die Juden weder als von Gott verworfen noch als verflucht" darstellen (NA 4) die Kirche vor den verletzten Menschenrechten religiös andersgläubiger Menschen, in: P. Hünermann/B. J. Hilberath (Hrsg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 5, Freiburg/Br. 2006, 415–424, hier 415.
- **12** E.-W. Böckenförde, Religionsfreiheit, a. a. O., 16.
- 13 R. A. Siebenrock, Theologischer Kommentar, a. a. O., 134.
- **14** M. Heimbach-Steins, Religions-freiheit, a. a. O., 49.

Thomas Eggensperger/Ulrich Engel/Angel F. Mendez Montoya (Hrsg.), **Edward Schillebeeckx.** Impulse für Theologien im 21. Jahrhundert/Impetus Towards Theologies in the 21st Century, Matthias-Grünewald-Verlag Ostfildern 2012, 280 S., € 29,90.

Anlässlich des ersten Todestags des belgischen Theologen und Dominikaterpaters Edward Schillebeeckx wurde unter Federführung des Institut M.-Dominique Chenu – Espaces Berlin ein internationales Symposium veranstaltet, das der Frage nachging, welche Impulse des theologischen Denkens des Konzilstheologen für das 21. Jahrhundert fruchtbar gemacht werden können. Diese Frage stellt sich nicht nur in allgemeiner Weise, insofern Schillebeeckx viele Anregungen hinterlassen hat, sondern auch methodisch anspruchsvoll, insofern er ausdrücklich als ein "Theologe des 20. Jahrhunderts" (24) anzusehen ist, woraus sich thematische Fokussierungen und damit auch Begrenzungen ergeben, woraus auch methodische Schwierigkeiten erwachsen können und womit nicht zuletzt kirchenpolitische Ausrichtungen und pastorale Optionen verbunden sind. In seinem Hauptvortrag betont der US-amerikanische Systematiker R. Schreiter, ein profilierter Kenner des Werks von Schillebeeckx, dass dieser schon zu Lebzeiten stets nur als "Ausgangspunkt" habe wahrgenommen werden wollen: als Ausgangspunkt für eigene Weiterführungen, für eigene Wege theologischen Denkens. Dies ergebe sich letztlich auch konsequent aus Schillebeeckxs Methode: einem induktiven Ansatz, der sich offen mit den vielfältigen Angeboten seiner Zeit, vor allem, aber nicht nur aus der Philosophie auseinandersetze und von dort die theologische Tradition neu denke und auf die eigene Gegenwart beziehe. Damit werde Erfahrung zu einer Grundkategorie seiner Theologie und mit ihr das Konzept der Kontrasterfahrung. In der Erfahrung von Leid, so Th. Eggenspergers sozialethische Relecture, manifestiere sich "die Un-Ordnung im Persönlichen, in der Gesellschaft oder in den Institutionen" (172). Insofern derartige "Ärgernisse" zur Metanoia aufriefen, eigne ihnen eine Offenbarungsbedeutung. In ihnen verbänden sich das mystische und das politische Element des christlichen Glaubens. Analog zur individuellen Leiderfahrung könne auch die Kirche "angesichts politischer und sozialer Probleme

gar nicht neutral bleiben" (174), ohne dass dies jedoch zu einem tagespolitischem Engagement der Kirche führen müsse oder solle. Vielmehr sei die Tagespolitik kritisch zu begleiten – ähnlich wie es auch im Gemeinsamen Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz "Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" (1997, Nr. 3) heißt: "Die Kirchen wollen nicht selbst Politik machen, sie wollen Politik möglich machen."

Ordnet man Schillebeeckx' mystisch-politischen Ansatz, der sich in seinem eigenen Leben als große Übereinstimmung von theologischer Forschung und kirchlichem Engagement äußert, kirchen- und theologiegeschichtlich ein, so zeigt sich dahinter die bis heute anhaltende Kontroverse, ob und wie sehr sich die Kirche als sakrale, d. h. vom "Profanen", "Weltlichen" radikal verschiedene und getrennte, Institution verstehen solle, oder ob "sich die Kirche auf profanen Boden [begeben solle], um nach Spuren des Heiligen zu suchen" (Ch. Bauer, 76), wofür sich Schillebeeckx, aber auch etliche andere Theologen wie etwa Chenu oder Rahner aussprachen. In der Kontroverse um das richtige Verhältnis der Kirche zum Projekt der Moderne geht es zugleich um den Streit über die richtige Methode der Konzilshermeneutik. Diesbezüglich unterscheide J. Ratzinger/Papst Benedikt zwischen einer "hermeneutic of discontinuity and rupture", der er auch Schillebeeckx' Theologie zuordne, und einer "hermeneutic of reform" (E. Borgman, 236), die allein legitim sei. Wie aktuell diese Diskussion ist, wurde nicht zuletzt beim jüngsten Besuch von Papst Benedikt XVI. in Deutschland deutlich. Auch J.B. Metz arbeitet dies in seinem Geleitwort heraus. Das aggiornamento des Zweiten Vatikanums "galt [...] dem Versuch einer produktivkritischen Auseinandersetzung mit dem Geist der Moderne ... " (16). Diesem nach wie vor wegweisenden Konzilsanliegen habe Schillebeeckx die Treue gehalten. Sein Vermächtnis verlange nicht zuletzt, "die inzwischen aufgebrochenen und aufgestauten kritischen Fragen nicht unter ihrem Niveau zu behandeln" (16). Der Tagungsband versammelt siebzehn Vorträge, die sich mit den vielfältigen Facetten im Werk Schillebeeckx' fundiert, verständlich und trotz aller Sympathie mit gebotener kritischer Distanz befassen. Das Buch dient damit als eine profunde Einführung in die Theologie Schillebeeckx' und gibt zugleich mannigfaltige Anregungen für das eigene theologische Denken. Die Beiträge sind teils auf Deutsch, teils auf Englisch verfasst und werden von einer Zusammenfassung in der jeweils anderen Sprache ergänzt.

[1] Jean-Marc Chanton, **Lebenserfahrung und Glaubenserfahrung im Gespräch.** Dimensionen von Erfahrung in der Theologie von Edward Schillebeeckx, Verlag erfahrend Solothurn 2011, 378 S., CHF 59, -.

[2] Bernadette Schwarz-Boenneke, **Erfahren in Widerfahren und Benennen.** Zu Verständnis und Relevanz von Erfahrung in den christologischen Prolegomena von Edward Schillebeeckx (Studien zur systematischen Theologie und Ethik Bd. 48), Lit Verlag Berlin 2009, 344 S., € 39.90.

[3] Lieven Boeve/Frederiek Depoortere/Stephan van Erp (Eds.), **Edward Schillebeeckx and Contemporary Theology**, T & T Clark International London – New York 2010, 297 S., £ 65, –.

Drei neue Bücher zum Werk des Ende 2009 verstorbenen flämischen Dominikanertheologen E. Schillebeeckx (\* 1914) sind hier anzuzeigen. Das erste stammt aus der Feder des Schweizer Priesters J.-M. Chanton [1]. Mit dieser Studie wurde er 2011 an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern promoviert, Ähnlich wie auch die deutsche Theologin B. Schwarz-Boenneke in ihrer an der Universität München abgeschlossenen Dissertation [2] widmet sich Chanton dem Schillebeeckx'schen Erfahrungsbegriff. Sein leitendes Interesse zielt auf die "theologische Reflexion der in der praktischen Seelsorge gesammelten Erfahrungen einerseits und die kritische oder horizonterweiternde Anfrage an die theologische Reflexion durch die Erfahrung der Praxis andererseits" (1, 12) - und damit implizit auf eine Theologie, die (so die Schlüsselbegriffe Chantons) anthropologisch gewendet, geschichtlich situiert (Gesprächspartner ist hier M.-D. Chenu OP), dialogisch strukturiert und alteritätsoffen ist. Damit sind (zumindest implizit) auch schon die Grundlinien einer zukunftsfähigen Ekklesiologie markiert, die Chanton im Anschluss an den US-Theologen Robert J. Schreiter C.PP.S als "kommunikativ begründete Katholizität" (1, 341) bezeichnet. Eine in solchem Sinne agierende Kirche würde "von der Geschichte im Allgemeinen den Schritt weg zu den Geschichten im Konkreten machen" (1, 344) und so mit den Menschen und ihren Erfahrungen die Zeichen der Zeit zu lesen und theologisch zu deuten versuchen.

Dass ein Glaube in der Linie der skizzierten Hermeneutik nicht zwangsläufig auf bloß subjektives Erleben reduziert und in seiner widerständigen Potenz still gestellt werden muss, macht Schwarz-Boennekes Untersuchung deutlich [2]. Denn Schillebeeckx gelingt es, Subjektivität und Objektivität miteinander zu verbinden, indem er in seinen christologischen Prolegomena ein dialektisches Erfahrungsverständnis entwickelt, Schwarz-Boenneke untersucht dies anhand der

Korrelation von Widerfahren und Benennen - und zwar hinsichtlich ihrer offenbarungstheologischen Relevanz: Indem Schillebeeckx "die menschliche Erfahrung und die menschliche Lebensrealität als Ort der Offenbarung anerkennt" (2, 299), macht er (in gut dominikanischer Tradition) vor allem das Geheimnis der göttlichen Menschwerdung theologisch stark. Denn "Offenbarung als Menschwerdung Gottes macht die Welt zum Ort des Evangeliums." (2, 303) Der von den drei in Leuven (L. Boeve und F. Depoortere) und Nijmegen (St. van Erp) tätigen Systematikern verantworte (durchgehend englischsprachige) Sammelband [3] schließlich vertritt die These, dass das theologische Werk Schillebeeckx' einen Übergang von einer vormodernen hin zu einer modernen Auslegung des Glaubens, der Kirche und der Theologie markiert. Belege dafür finden sich vor allem in den politisch-, feministisch- und befreiungstheologischen Relecturen, z.B. in den Beiträgen von Jürgen Manemann (Forschungsinstitut für Philosophie, Hannover), Kathleen McManus OP (University of Portland, USA) und Mary Catherine Hilkert OP (University of Notre Dame, USA). Die Durchsicht manch anderer Beiträge des auf eine Tagung 2008 in Leuven zurückgehenden Buches - v. a. Hans-Joachim Sander (Universität Salzburg) und Erik Borgman (Universiteit Tilburg, NL) - macht aber auch deutlich, dass die Theologie Schillebeeckx' gerade in ihrer Erfahrungsgebundenheit als eine des Übergangs hin zur Postmoderne verstanden werden kann. Davon zeugen Schlüsselbegriffe wie "precarious flexibility" (163), "discontinuity" (248), "relationality" (270) und "transformationality" (271).

Drei Bücher, die das Studium lohnen!

Ulrich Engel OP, Berlin

Johannes Heibel u.a., **(Ohne) Fehl und Tadel.** Kirche, klerikale Täter und deren Opfer, Initiative gegen Gewalt und sexuellen Missbrauch an Kindern und Jugendlichen e. V. Siershahn 2011, 143 S., € 7,95.

Das Buch, das der Sozialpädagoge J. Heibel im Rahmen der Initiative gegen Gewalt und sexuellen Missbrauch an Kindern und Jugendlichen e. V. (www.initiative-gegen-gewalt.de) veröffentlicht hat, ist nicht leicht zu lesen. Das hängt jedoch nicht mit Stil oder Sprache der Beiträge zusammen, sondern mit den Erfahrungen, die Missbrauchsopfer, ihre Angehörigen und Vertrauenspersonen über Dutzende Seiten hinweg schildern. Sexueller Missbrauch durch Priester und das Verhalten der dadurch oftmals völlig überforderten Kirchenlei-

tungen, denen das Ansehen der Institution wichtiger war als das Schicksal der Opfer, verbinden sich für fast alle Betroffenen zu einer Melange, die bei ihnen selbst wie auch in ihrem persönlichen Umfeld nachhaltige physische und psychische Schädigungen zur Folge hat und nicht selten auch jedweden ehemals tragenden Glauben an einen guten Gott bis in seine Grundfesten erschüttert. "In den Beiträgen der vorliegenden Veröffentlichung wird Opfern sexualisierter Gewalt und ihren Familienangehörigen Raum gegeben. "Hier", so der Theologe und Psychotherapeutische Heilpraktiker Guido Sauer in der Einleitung (9-16), "wird nicht über sie geredet, hier schildern sie selbst in reflektierender Weise die Geschehnisse von Missbrauch und Gewalt und die gravierenden Auswirkungen." (10). So erschütternd die Berichte der Opfer zu lesen sind, so scheußlich die Übergriffe der klerikalen Täter waren und so skandalös sich das Verhalten einer ganzen Reihe von Kirchenoberen darstellt, so not-wendig (im Sinne von ,Not wendend') ist dieses Buch, geht es doch Heibel um nicht weniger als um eine grundsätzliche und nachhaltige Verbesserung des Kinder- und Jugendschutzes nicht nur, aber auch und vor allem in der katholischen Kirchel

Eine eindimensionale Auslegung des christlichen Liebesgebots und eine daraus resultierende "verdrängungsaszetische Paralysierung" (401) haben eine weit verbreitete ekklesiale Unfähigkeit zum - auch emotional - offen ausgetragenen Streit zur Folge. Die auf diese Weise vordergründig ausgesparten Aggressionen kommen jedoch, so eine Grundthese Krists, auf depravierte Weise wieder zur Hintertür herein. Der Verfasser macht zugleich darauf aufmerksam, dass jedwedes Aggressionsvermögen als ambivalent zu betrachten ist, beinhaltet es doch gleichermaßen konstruktive wie destruktive Züge. Das Miteinander zwischen Mensch und Mensch bzw. Mensch und Gott wird nur gelingen. wenn wir im Wissen um die Ambivalenz des Phänomens beide Aspekte unseres Aggressionspotentials in ihrer spannungsvoll-spannenden Beziehung zueinander in unsere Menschen- und Gottesbeziehungen zu integrieren versuchen. - Zu wünschen ist, dass möglichst viele Kirchenverantwortliche in den Gemeinden vor Ort, aber auch in den Ordinariaten sowie (vor allem!) in Rom das Buch zur Hand nehmen und sich sine ira et studio mit den Thesen Krists beschäftigten. Das würde der Zukunftsfähigkeit des Gottesvolkes zweifelsohne förderlich sein!

Ulrich Engel OP, Berlin

Ulrich Engel OP, Berlin

Alois Krist, **Spannung statt Spaltung.** Dimensionen eines förderlichen Umgangs mit Aggression in der Kirche (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik Bd. 37), Lit Verlag Berlin 2010, 484 S., € 44,90.

Das hier anzuzeigende Buch von A. Krist (zur Person des Autors vgl. in diesem Wort und Antwort-Heft S. 59) wurde 2010 von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen als Dissertation angenommen. Ottmar Fuchs, Ordinarius für Praktische Theologie dortselbst, hat die Arbeit begleitet; das allein bürgt schon für Qualität! Die Untersuchung gliedert sich in vier Hauptteile, deren erster die Aggressionsthematik im Christentum (die immer auch eine Problematik darstellt!) phänomenologisch betrachtet. Abschnitt 2 diskutiert psychologische Aggressionstheorien. Es folgt eine umfangreiche (biblisch gut begründete) theologische Annäherung an die Problematik (dritter Hauptteil), die im letzten, vierten Abschnitt in den Entwurf einer kirchlichen "Aggressionspastoral" (357) mündet. Spannend zu lesen ist die Studie allemal; allein schon, weil Spannungen und Konflikte, Aggressionen und Antagonismen in kirchlichen Praxiszusammenhängen meistens klein geredet oder gar ganz verschwiegen werden.

Patrick Diemling/Juri Westermann (Hrsg.), "Und was machst Du später damit?" Berufsperspektiven für Religionswissenschaftler und Absolventen anderer Kleiner Fächer, Peter Lang Verlag Frankfurt/M. 2011, 234 S., € 29.80.

Das Studium der Religionswissenschaft kennt - wie so manch anderes geisteswissenschaftliche Fach auch keine genuine Orientierung auf ein klar umrissenes Berufsfeld, Das erhöht einerseits die Kreativität und macht die Attraktivität des Studiengangs aus, andererseits aber kommt keine Absolventin bzw. kein Absolvent um die Frage herum, wie sie/er aus der langjährigen Universitätsausbildung berufsmäßig und auch noch einigermaßen lukrativ Kapital schlagen kann. Die jungen Potsdamer Religionswissenschaftler P. Diemling und J. Westermann (beide verfolgen zudem noch professionell fachfremde Engagements: ersterer als Schauspieler, letzterer als Musiker!) haben mit ihrem über weite Strecken spannend zu lesenden Sammelband Orientierung suchenden Studierenden einen äußerst hilfreichen Leitfaden an die Hand gegeben. Die meisten Autor/-innen kombinieren grundsätzliche Reflexionen (z.B. über die Frage nach den spezifischen

Kompetenzen von Religionswissenschaftler/-innen) mit praktischen Erfahrungen in unterschiedlichsten Tätigkeitsfeldern. Diese reichen vom Verlagswesen über Journalismus, NGOs, Stiftungen, Museen, Beratungs- und Coaching-Tätigkeiten bis hin zur "Liebesbriefschreiberin" [213] und leisten damit ihrer Zielgruppe ganz konkrete Hilfestellungen. Diemling und Westermann wird der Dank des Nachwuchses aus den eigenen Reihen sicher sein! – P. S.: Zu wünschen wäre angesichts der unübersehbaren Krise der traditionellen kirchlichen Berufe, dass es ein ähnliches Buch auch für Studierende der Theologie gäbe.

Ulrich Engel OP, Berlin

[1] Ignacio Ellacuría, **Eine Kirche der Armen.** Für ein prophetisches Christentum (Theologie der Dritten Welt Bd. 40), Verlag Herder Freiburg/Br. 2011, 230 S., € 19,95. [2] Thomas Fornet-Ponse, **Ignacio Ellacuría interkulturell gelesen** (Interkulturelle Bibliothek), Verlag Traugott Bautz Nordhausen 2008, 144 S., € 9,20.

[3] Thomas Fornet-Ponse, **Xavier Zubiri interkulturell gelesen** (Interkulturelle Bibliothek), Verlag Traugott Bautz Nordhausen 2010, 145 S., € 9,20.

I. Ellacuría SJ gehört zu den bekanntesten lateinamerikanischen Befreiungstheologen des 20. Jahrhunderts. 1989 wurde er zusammen mit fünf weiteren Mitgliedern der Gesellschaft Jesu, ihrer Hausangestellten und deren Tochter von der salvadorianischen Armee ermordet. In El Salvador und weit darüber hinaus wird Ellacuría heute als Märtyrer verehrt. Der 1930 im Baskenland geborene Philosoph und Theologe hat sich in seiner wissenschaftlichen Arbeit wie auch in seinen pastoralen Aktivitäten immer von der Option für die Armen leiten lassen. Christlicher Glaube und gesellschaftliche Gerechtigkeit, so sein Credo, gehen Hand in Hand. Sein hier vorzustellendes Buch [1] bezeugt eindrucksvoll diese theologische Option. Die Textauswahl, eingeleitet vom langjährigen Chefredakteur der "Stimmen der Zeit", Martin Maier SJ, gibt einen guten Überblick über die zentralen Themen Ellacurías: Begründung, Methodik und Zielsetzung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Volk Gottes-Ekklesiologie, die Armen als epistemologischer Ort des Theologietreibens. - Wer sich weiter in das Denken des Jesuiten einlesen möchte, dem sei die kleine, aber anspruchsvolle Arbeit des jungen Bonner Theologen und Philosophen Th. Fornet-Ponse empfohlen. Sie ist in der "Interkulturellen Bibliothek" des Verlags Traugott Bautz erschienen und vertieft vor allem Herkunft und

Kontext des Denkens des Jesuiten. Sehr interessant ist für mich vor allem die von Fornet-Ponse aufgezeigte Rückkopplung der Philosophie Ellacurías an die seines Lehrers Xavier Zubiri (1898–1983). Denn schon im "offenen oder transzendenten materialistischen Realismus" (2,21) Zubiris ist die sich später manifestierende Grundhaltung Ellacurías erkennbar, die ihren Ausgangspunkt immer in der geschichtlichen Wirklichkeit nimmt. (In diesem Zusammenhang sei auch unbedingt das in derselben Reihe erschienene Buch Fornet-Ponses über Zubiri [3] empfohlen!) – Wo heute versucht wird, den befreienden Philosophien und (vor allem) Theologien das Totenglöckchen zu läuten, zeigen die besprochenen Bücher eindringlich ihre nach wie vor hohe Relevanz auf. Lesenswert!

Ulrich Engel OP, Berlin

Olaf Asbach, **Europa – Vom Mythos zur** *Imagined Commu***nity?** Zur historischen Semantik "Europas" von der Antike bis ins 17. Jahrhundert (Europa und Moderne Bd. 1), Wehrhahn Verlag 2011, 198 S., € 20,–.

Europa bleibt in der Diskussion. Dafür sorgen Finanzkrisen und damit einhergehende politische Ungewissheiten in zahlreichen europäischen Ländern. Auch die immer wieder aufflammende Debatte über adäquate Strukturen und Grenzziehungen europäischer Institutionen trägt dazu bei. Und ebenso läuft seit einigen Jahren eine Auseinandersetzung um die (vermeintlichen) Wurzeln und Werte Europas bzw. der Europäischen Union.

Es ist Olaf Asbachs Verdienst, mit dem vorliegenden Buch die historische Dimension dieser Debatten ein gutes Stück weit erhellt zu haben. Der Politikwissenschaftler an der Universität Hamburg geht in seiner Studie ideengeschichtlich vor; das heißt: konkrete politische Ereignisse interessieren ihn nur insofern, als dass sie im Verlauf der Geschichte auf das Denken und Schreiben der Menschen Einfluss genommen haben.

Asbach geht in drei Schritten vor, die drei Epochen entsprechen: Antike, Mittelalter und Renaissance. Die letzte Epoche bezeichnet er als "Inkubationsphase" (95ff.) des modernen Europabegriffs. Hierauf liegt auch

Bei der Lektüre wird schnell deutlich, dass der Autor forciert gegen ein von ihm an vielen Orten identifiziertes Verlangen anschreibt, "Europa identitätspolitisch aufzurüsten" (21). Schon im von Benedict Anderson inspirierten Titel des Buches ("imagined community") klingt an, dass Asbachs Studie ein dezidiert kritisches

sein Schwerpunkt.

Element enthält. Er bemüht sich gerade nicht um den Nachweis europapolitischer Diskurse in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit. Im Gegenteil: Asbach argumentiert, dass es einen einheitlichen Begriff von "Europa" in Antike und Mittelalter nicht gegeben habe, vielmehr nur eine lose geografische Verortung, die zugleich nur sporadische Verwendung fand. Von "Europa" im heutigen Sinne zu sprechen macht laut Asbach erst zu Beginn der Frühen Neuzeit Sinn. Ausschlaggebend hierfür war die Säkularisierung, welche die Idee der "christianitas" als einheitsstiftende Klammer für den Kontinent nach und nach verdrängte. Aber auch das Vorrücken der Osmanen und die Entdeckung der "neuen" Welten stießen Reflexionsprozesse an, die in der sich herausbildenden Vielfältigkeit des Kontinents ein eigenes Charakteristikum sahen (166). Asbach ist sichtlich darum bemüht, an keiner Stelle seiner Studie den Eindruck zu erwecken, er würde der von ihm abgelehnten Erzählung eines weit in der Antike verwurzelten Europas eine eigene, substanzbehaftete Narration gegenüberstellen. Er wünscht sich vielmehr eine "Destruktion bestehender Mythen und eingefahrener Denkbahnen" (35). Dabei fällt auf, dass Asbach die Ausführungen zu seinem hermeneutischen Standpunkt nicht auf die Eingangskapitel beschränkt. Auch die Abschnitte zu Antike und zum Mittelalter sind davon nicht frei, was ab und an ermüdend wirkt. Als ideen- und begriffsgeschichtlich interessierter Leser hätte man sich zudem eine detailreichere Diskussion der primären Quellen gewünscht. Diese findet oftmals nur in den Fußnoten statt, unterbleibt an manchen Stellen aber leider ganz. Der Abschnitt "Europa' im Mittelalter" basiert nahezu vollständig auf sekundärer Literatur, was nicht befriedigen kann. Asbachs Buch gibt eine vielversprechende Richtung vor, wie ideengeschichtliche Studien zu Europa in Zukunft geschrieben werden können. Sie lässt aber auch noch viel Raum für Detailuntersuchungen zu einzelnen Epochen und Epochenschwellen.

Burkhard Conrad OPL, Hamburg

Hauke Brunkhorst/Regina Kreide/Cristina Lafont (Hrsg.), **Habermas Handbuch**, Verlag J. B. Metzler Stuttgart – Weimar 2009, 392 S., € 49,95.

Wie schon das in dieser Zeitschrift gewürdigte, von Burkhardt Lindner verantwortete Benjamin-Handbuch (vgl. WuA 49 [2008], 191), ist auch der hier anzuzeigende Band über Leben, Werk und Wirkung von Jürgen Habermas (mit einer Einschränkung: s. u.) unbedingt zur

Lektüre zu empfehlen. Dem Verlag J. B. Metzler gebührt für das inzwischen auf über 30 Bände angewachsene literarische und philosophische Handbuch-Projekt Anerkennung und Dank. Anlässlich des 80. Geburtstags des weltweit wohl bekanntesten deutschen Philosophen der Gegenwart hat sich der einschlägig ausgewiesene Habermas-Kenner H. Brunkhorst (Soziologe in Flensburg) zusammen mit seinen Kolleginnen R. Kreide (Politologin in Gießen) und C. Lafont (Philosophin in Evanston, USA) daran gemacht, die intellektuelle Biographie Habermas' (I.) in ihren ideengeschichtlichen und gesellschaftspolitischen Kontexten (II.) - u. a. Marxismus, Frankfurter Schule, Sprechaktund Systemtheorie, Europäische Verfassung, dekonstruktivistische und feministische Diskurse, Monotheismus, um nur einige wenige zu nennen – ausleuchten zu lassen sowie wichtige Texte (III.) einer Relecture zu unterziehen. Eine Beschäftigung mit zentralen Begriffen des Habermas'schen Œuvres (IV.) - z. B. Diskursethik, Europäische Staatsbürgerschaft, Kommunikatives Handeln, Öffentlichkeit, Verfassungspatriotismus - schließt den Band ab. Dass ein so facettenreiches Werk wie das von Habermas notwendigerweise viele Interpret/-innen benötigt, bedarf kaum einer weiteren Begründung; immerhin 55 AutorInnen zählt das Handbuch, Neben berühmten Namen (Seyla Benhabib, Micha Brumlik, Rainer Forst, Manfred Frank, Axel Honneth u.a.) wurden aber ebenso jüngere Nachwuchswissenschaftler zur Mitarbeit eingeladen; zu nennen wären beispielsweise der Sozialwissenschaftler Andreas Koller (Research Fellow an der New York University) oder diverse wissenschaftliche Mitarbeiter der Universität Frankfurt/M. - Zu kritisieren ist (wie auch in der o. g. Besprechung zum Benjamin-Handbuch beanstandet) die vollständige Ausblendung der nunmehr schon Jahrzehnte währenden Rezeption der Habermas'schen Philosophie im Bereich der (katholischen) Theologie. Wichtige (von Habermas sehr geschätzte!) Protagonisten wie Johann B, Metz (Münster), Helmut Peukert (Hamburg) oder Edmund Arens (Luzern) sucht man im Handbuch vergebens. Das ist ärgerlich!

Ulrich Engel OP, Berlin

# Eingegangene Bücher

(Rezension vorbehalten)

REINHARD ABELN, Der heilige Sebastian. Leben – Legenden – Bedeutung, Topos Kevelaer 2012, 95 S., € 7.90.

Giuseppe Alberigo/Günther Wassilowsky (Hrsg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. 1959–1965, Bd. 4, Grünewald Ostfildern 2006. 787 S., € 76.–.

EMIL ANGEHRN, Geschichtsphilosophie. Eine Einführung, Schwabe Basel 2012, 200 S., € 16,50.

ARNO ANZENBACHER, Ethik. Eine Einführung, Patmos Ostfildern 1992, 308 S., € 24,90.

Francis Bacon, Essays, Marix Wiesbaden 2012, 223 S., € 7,95.

Arnold Bartetzky, Nation – Staat – Stadt. Architektur, Denkmalpflege und visuelle Geschichtskultur vom 19. bis 20. Jahrhundert, Böhlau Wien – Köln – Weimar 2012, 275 S., € 39,90.

JAN BERGMANN (Hrsg.), Handlexikon der Europäischen Union, Nomos Baden Baden ⁴2012, 1.107 S., € 98,-.

BISCHÖFLICHES ORDINARIAT ROTTENBURG-STUTTGART (Hrsg.), Glauben leben, Leben teilen. Katholisch in Württemberg, Schwabenverlag Ostfildern 2011,  $288 \, \text{S.}, \in 29,90$ .

STEFAN BLARER, Die Kunst seelsorglicher Liebe. Plädoyer für einen erneuerten Zölibat, Topos Kevelaer 2012, 96 S., € 7.90.

Christoph Böttigheimer, Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs-, und Kirchenfrage, Herder Freiburg/Br. ²2012, 728 S., € 58,-.

TADEUSZ BUKSINSKI u. a. (Hrsg.), Religions in the Public Spheres, Peter Lang Frankfurt/M. 2011, 512 S., € 82,80.

JOHANNES CASSIAN, Unterredungen mit den Vätern. Collationes Patrum, Vier-Türme Münsterschwarzach 2011, 280 S., € 29,90.

GIAN FRANCO CHIAI u.a. (Hrsg.), Athen, Rom, Jerusalem. Normentransfers in der antiken Welt, Pustet Regensburg 2012, 359 S., € 39,95.

HERNÁN CORTÉS, Die Eroberung Mexikos. Eigenhändige Berichte an Kaiser Karl V., Marix Wiesbaden 2012, 320 S., € 24,-.

INGMAR DETTE, Die grundlose Macht, Eine Studie zur Identität und Repräsentation am Beispiel der politischen Ordnung der DDR, Königshausen & Neumann Würzburg 2012, 302 S., € 46,-.

Thomas Dienberg u.a. (Hrsg.), Veränderung als Chance begreifen, Fachstelle Franziskanische Forschung Münster 2012, 86 S., € 9,90.

JOSEF DIRNBECK, Anstoß in Rom. So war das mit dem Konzil, Tyrolia Innsbruck – Wien 2012, 104 S., € 12,95.

JOHANNA DOMEK, Kompass für ein gutes Leben. Die Wiederentdeckung der Tugenden, Vier-Türme Münsterschwarzach 2012, 128 S., € 12,90.

EUGEN DREWERMANN, Die sieben Tugenden, Patmos Ostfildern 2012, 208 S., € 19,90.

MARGIT ECKHOLT (Hrsg.), "Clash of civilizations" – oder Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums? Bernhard Weltes Impulse für den interkulturellen Dialog mit Lateinamerika, Lit Berlin 2009, 300 S., € 29,90.

JOHANN FIGL, Philosophie der Religionen, Pluralismus und Religionskritik im Kontext europäischen Denkens, Schöningh Paderborn 2012, 308 S., € 36,90.

KARL GABRIEL u.a. (Hrsg.), Modelle des religiösen Pluralismus. Historische und religionspolitische Perspektiven, Schöningh Paderborn 2012, 364 S., € 44,90.

Manfred Geier, Aufklärung. Das europäische Projekt, Rowohlt Reinbek 2012, 414 S., € 24,95.

KHALIL GIBRAN, Sämtliche Werke, Patmos Ostfildern 2012, 347 S., € 19,90.

RENÉ GIRARD, Gewalt und Religion. Ursache oder Wirkung?, Matthes & Seitz Berlin 2010, 103 S., € 12,80.

HOLGER GLINKA, Zur Genese autonomer Moral. Eine Problemgeschichte des Verhältnisses von Naturrecht und Religion in der frühen Neuzeit und in der Aufklärung, Meiner Hamburg 2012, 383 S., € 78,-.

JEAN GRONDIN, Die Philosophie der Religionen. Eine Skizze, Mohr Siebeck Tübingen 2012, 153 S., € 24,-.

BERNHARD GRÜMME, Menschen bilden? Eine religionspädagogische Anthropologie, Herder Freiburg/Br. 2012, 560 S., € 29,99.

JOCHEN GUCKES, Konstruktionen bürgerlicher Identität. Städtische Selbstbilder in Freiburg, Dresden und Dortmund 1900–1960, Schöningh Paderborn 2011, 651 S., € 54.–.

THOMAS HAHN, Staat und Kirche im deutschen Naturrecht, Mohr Siebeck Tübingen 2012, 421 S., € 79,−.

HERMANN HÄRING, Freiheit im Haus des Herrn. Vom Ende der klerikalen Weltkirche, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2011, 199 S., € 17,99.

---, Im Namen des Herrn. Wohin der Papst die Kirche führt, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2009, 191 S., € 17,95.

Hans-Peter Hempel, Demokratie als Lebensform. Das Volk ist permanent konstituierend, Königshausen & Neumann Würzburg 2012, 150 S., € 19,80.

Martin Hengel, Die Zeloten, Mohr Siebeck Tübingen 2011, 573 S., € 114,-.

GUIDO HINTERKEUSER, Das Berliner Schloss. Die erhaltene Innenausstattung Gemälde, Skulpturen, dekorative Kunst, Schnell + Steiner Regensburg 2012, 176 S., € 14,95.

MICHAEL HÖFFNER, Berufung im Spannungsfeld von Freiheit und Notwendigkeit, Echter Würzburg 2009, 338 S., € 36,-.

KAREN VAN DEN BERG/HANS ULRICH GUMBRECHT (Hrsg.), Politik des Zeigens, Fink München 2010, 203 S., € 24.90.

Toine van den Hoogen, A taste of God. On spirituality and reframing foundational theology, Lit Berlin 2011, 187 S.,  $\in$  19,90.

HERMAN VAN ROMPUY, Christentum und Moderne. Werte für die Zukunft Europas, Butzon & Bercker Kevelaer 2010, 191 S., € 14,90.

GIANNI VATTIMO/SANTIAGO ZABALA, Hermeneutic communism. From Heidegger to Marx, Colombia University Press New York 2011, 256 S., € 19,95.

---, Die transparente Gesellschaft, Passagen Wien 2011, 107 S., € 13,90.

Christoph Vedder/Wolff Heintschel von Heinegg (Hrsg.), Europäisches Unionsrecht. EUV/AEUV/Grundrechte Charta. Handkommentar, Nomos Baden-Baden 2012, 1,394 S.,  $\epsilon$  118,-.

WERNER VEITH u. a. (Hrsg.), Anthropologie und christliche Sozialethik. Theologische, philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge (Forum Sozialethik 8), Aschendoff Münster 2010, 222 S., § 32,–.

BERNHARD VENZKE, Viel Meer als eine Kreuzfahrt. Das Tagebuch eines Traumschiff-Seelsorgers, Benno Leipzig 2011, 214 S., € 9,95.

Rudolf Voderholzer (Hrsg.), Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger, Pustet Regensburg, 360 S., € 24,90.

JÖRG VOIGT, Beginen im Mittelalter. Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich, Böhlau Wien – Köln – Weimar 2012, 521 S., € 69,90.

STEFANIE VOIGT, Erhabenheit. Über ein großes Gefühl und seine Opfer, Königshausen & Neumann Würzburg Würzburg 2011, 308 S., € 58,-.

MARTIN VÖLKL, Muslime, Märtyrer, Militia Christi. Identität, Feindbild und Fremderfahrung während der ersten Kreuzzüge, Kohlhammer Stuttgart 2011, 308 S., € 39,90.

RÜDIGER VOM BRUCH (Hrsg.), Die Berliner Universität im Kontext der deutschen Universitätslandschaft (Schriften des Historischen Kollegs/Kolloquien 76), Oldenbourg München 2010, 259 S., € 59,80.

Thomas von Aquin, Die "doctrina christiana" als Wissenschaft. Berühmte Traktate und kleinere Schriften, Verlag der Weltreligionen Frankfurt/M. 2009, 705 S., € 38,–.

- ---, Kommentar zum Trinitätsakt der Boethius I. Lateinisch Deutsch, Herder Freiburg/Br. 2006, 247 S., € 34.–.
- ---, Kommentar zum Trinitätsakt der Boethius II. Lateinisch Deutsch, Herder Freiburg/Br. 2007, 223 S., € 34.-.
- ---, Kommentar zur Hebdomaden-Schrift des Boethius. Lateinisch – Deutsch, Herder Freiburg/Br. 2009, 160 S., € 30,-.

---, Über das Seiende und das Wesen. Lateinisch – Deutsch, Herder Freiburg/Br. 2007. 111 S., € 25.–.

HEINRICH VON GENT, Ausgewählte Fragen zur Willens- und Freiheitslehre. Lateinisch – Deutsch, Herder Freiburg/Br. 2011, 340 S., € 45,-.

MECHTHILD VON HACKEBORN, Das Buch der besonderen Gnade. Liber specialis gratiae, Vier-Türme Münsterschwarzach 2010, 350 S., € 19,90.

KLAUS VON STOSCH, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Schöningh Paderborn 2012, 356 S., € 29,90.

HERIBERT WAHL (Hrsg.), Den "Sprung nach vorn" neu wagen. Pastoraltheologie 'nach' dem Konzil. Rückblicke und Ausblicke, Echter Würzburg 2009, 253 S., € 30.–.

GERHARD WEHR, "Nirgends Geliebte, wird Welt sein als innen". Lebensbilder der Mystik im 20. Jahrhundert, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2011, 287 S., € 19,99.

JOSEF WEHRLE, Der leidende Mensch und der mitleidende Gott. Ein Beitrag zur Anthropologie und Theologie des Alten Testaments, Lit Berlin 2012, 226 S., € 24,90.

MICHAEL WEINRICH, Religion und Religionskritik, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2011, 331 S., € 29,90.

PAUL H. WELTE, Erlösung – wie und wovon? Was Christen unter Heil verstehen, Pustet Regensburg 2012, 192 S., € 18,90.

MICHAEL WERNER, Stiftungsstadt und Bürgertum. Hamburgs Stiftungskultur vom Kaiserreich bis in den Nationalsozialismus, Oldenbourg München 2011, 500 S., € 54,80.

ROLF WIGGERSHAUS, Wittgenstein und Adorno. Zwei Spielarten modernen Philosophierens, Schwabe Basel 2012, 143 S., € 16,50.

Carsten Wippermann, Milieus in Bewegung. Werte, Sinn, Religion und Ästhetik in Deutschland, 226 S., Echter Würzburg 2011, € 48,–.

AUGUSTINUS KARL WUCHERER-HULDENFELD, Philosophische Theologie im Umbruch. 1. Bd.: Ortsbestimmung, Böhlau Köln – Weimar – Wien 2011, 616 S., € 69, –.

CLEMENS ZIMMERMANN (Hrsg.), Stadt und Medien. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Böhlau Köln – Weimar – Wien 2012, 294 S.,  $\in$  37,90.

ERICH ZENGER, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Topos Kevelaer 2011, 208 S., € 9.90.

Hubertus Zilkens, Christentum und Verfassungsstaat. Eine Verhältnisbestimmung aus Sicht der Katholischen Lehre, Peter Lang Frankfurt/M. 2011, 252 S.,  $\in$  46,80.

PAUL M. ZULEHNER, Kirchenvisionen. Orientierung in Zeiten des Kirchenumbaus, Patmos Ostfildern 2012, 159 S., € 12,90. 53. Jahrgang Heft 2 April-Juni 2012:

## Das ist katholisch. (Mehr) Deutungen

ISSN 0342-6378

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia. SCHRIFTLEITUNG:

Thomas Eggensperger (verantwortlich), Ulrich Engel (verantwortlich), Paulus Engelhardt, Bernhard Kohl (Internet),

Dennis Halft (korrespondierend), Richard Nennstiel. Frano Prcela. Horst Wieshuber.

Anschrift: Schriftleitung "Wort und Antwort". Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin E-Mail: schriftleitung@wort-und-antwort.info

Homepage: www.wort-und-antwort.de VERLAG: Matthias-Grünewald-Verlag der Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12, D-73760 Ostfildern.

E-Mail: mail@gruenewaldverlag.de

Gesamtherstellung: Matthias-Grünewald-Verlag,

Ostfildern

### Wort und Antwort

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft

str. 109, CH-4133 Pratteln 1.

erscheint vierteljährlich Einzelheft € 7,20; Jahresabonnement € 23,40; Studentenabonnement bei Vorlage einer Studienbescheinigung: € 17,20. Alle Preise verstehen sich zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende möglich. Unverlangt eingesandte Besprechungsexemplare können nicht zurückgesandt werden. ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB: Matthias-Grünewald-Verlag der Schwabenverlag AG, Petra Härtel (Sachbearbeitung), Senefelderstraße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/ (o) 711/4406-140, Fax 0049/(o) 711/4406-138 Bestellungen in Österreich an Buchhandlung Herder (im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlags), Wollzeile 33, A-1011 Wien; in der Schweiz an Verlagsauslieferung Herder AC Basel (im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlags), Muttenzer-

# COMMUNIO

# Internationale katholische Zeitschrift

ISSN 1439-6165

# INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

Die Wiederkunft Christi ..... Mysterien des Lebens Jesu XI

Jean-Robert Armogathe Die Wiederkunft Christi und die Geheimnisse

des Lebens Jesu
Peter Henrici
Wann wird Er wiederkommen? Philosophische
Uberlegungen zum Zeitpunkt der Parusie
Uberlegungen zum Zeitpunkt der Parusie
Wenn alles Maskenspiel und Unrecht endet.
Vom Gericht Gottes über die Menschen

Meik Peter Schirpenbach
Die Spannung aushalten. Die Hoffnung auf die
Wiederkunft Christi im Spiegel des Kirchenbaus Horst Bürkle Aktualisierte Eschatologie. Annäherungen an außerchristliche Erwartungen

Dorothee Brunner

Vorausklang der Ewigkeit. Das «Quatuor pour la fin du Temps» von Olivier Messiaen

Georg Essen Die Personidentität Jesu Christi mit dem ewigen

Stephan Goertz Menschenwürde und Sexualmoral. Zur Debatte

Jetzt das Jahresabonnement mit 40 % Jubiläumsrabatt bestellen. Ganz einfach unter www.communio.de oder telefonisch 07 11/44 06-140.

(Aktion gilt nur für Neukunden und nur im Jahr 2012)

Die Internationale Katholische Zeitschrift COMMUNIO versteht. sich als Plattform für den Austausch zwischen Glaube und Kultur. katholischer Kirche und der Gesellschaft.

Seit 4 Jahrzehnten ist dies das Anliegen der COMMUNIO: die großen Themen des Glaubens je neu ins Gespräch zu bringen und dem Katholischen im Konzert von Kunst, Kultur und Religion Gestalt und Stimme zu verleihen.

- ➤ 6 Themen-Hefte pro Jahr
- ➤ 100 Seiten pro Heft
- ➤ Jahresbezugspreis regulär 39,60 Euro

Unternehmensgruppe Schwabenverlag AG Senefelderstraße 12 73760 Ostfildern Telefon 0711/4406-0 Fax 0711/4406-174 info@schwabenverlag.de

## **VERLAGSGRUPPE PATMOS**

**PATMOS ESCHBACH** GRUNEWALD **THORBECKE SCHWABEN** 

Die Verlagsgruppe mit Sinn für das Leben