

# O ORIENTIERUNG

Nr. 22 69. Jahrgang Zürich, 30. November 2005

**A**LS DIE AMERIKANISCHE THEOLOGIN Monika K. Hellwig, die am 30. September 2005 in ihrem 75. Lebensjahr unerwartet in Washington starb, 1993 an der *Dayton University* die *Marianist Lecture* zu halten hatte, gab sie eine knappe Skizze ihrer Biographie. Sie begann diese nicht mit einer chronologischen Aufzählung von Ereignissen, sondern leitete sie mit der Frage ein, was sie als katholische Theologin angesichts des 20. Jahrhunderts wirklich gelernt habe. Mag diese Vorgehensweise für viele, die M. K. Hellwig kannten oder mit ihren Publikationen vertraut waren, nicht überraschend gewesen sein, so vielleicht doch die Antwort, die sie auf die selbstgestellte Frage gab. Denn sie zählte keine einzelnen (theologischen) Erkenntnisse oder Einsichten auf, die sie sich im Verlaufe ihrer akademischen Tätigkeit erarbeitet hatte, sondern sie beschrieb die Bedingungen und die Geisteshaltung, auf die theologisches Erkennen und Forschen angewiesen sei. An erster Stelle sprach sie davon, daß sie die Erfahrung gemacht hätte, der Gemeinschaft der Glaubenden in der Kirche sei eine Kraft gegeben, die allen Versuchen, diese zu kontrollieren, zu widerstehen vermöge. Dabei erweise sich die Kirche als weiser und ihrer Berufung treuer, je mehr sie in ihren Entscheidungen auf die Vielfalt der Meinungen und Urteile ihrer Gläubigen höre und gleichzeitig die Urteile und Erfahrungen jener Menschen ernst nähme, die nicht ihre Mitglieder seien.

## Monika K. Hellwig (1929-2005)

Versucht man diese Äußerung von Monika K. Hellwig im Blick auf ihre Publikationen zu verstehen, so empfindet man sie als zutreffende Selbstbeschreibung ihrer akademischen Arbeitsweise. Jedem Text, jeder kirchlichen Lehrmeinung und jeder wissenschaftlichen Äußerung billigte sie einen Wahrheitsanspruch zu, der aber nur dann zu Recht erhoben werden kann, wenn er sich im gleichen Augenblick einer kritischen Prüfung zu stellen bereit ist. Darum empfand Monika K. Hellwig jede Art der Tradition als einen Ort, der Einsicht und Wahrheitserkenntnis ermöglicht und sich gleichzeitig zu bewähren hat. Auf diesem Hintergrund ist es möglich, ihre Bemerkung zu verstehen, mit der sie auf Störaktionen reagierte, denen sie während ihrer Tätigkeit als Referentin immer wieder ausgesetzt war, dies sei ein «tautological event». Strenggenommen gibt es tautologische Sätze, aber keine tautologischen Ereignisse. Monika K. Hellwig meinte, Kritik und Ablehnung von Zuhörern gehöre zu der argumentativen und selbstkritischen Form theologischer Vorträge, wie sie sie als Ideal ansah.

Mit dieser Haltung verkörperte Monika K. Hellwig innerhalb der Katholiken der USA eine Lebensform des verantwortlichen Christen, die von vielen als Vorbild empfunden wurde. Gleichzeitig gelang ihr eine außergewöhnliche Karriere als akademische Lehrerin und als theologische Publizistin. 1967 begann sie ihre Lehrtätigkeit für systematische Theologie an der *Georgetown University*, die sie nach dreißig Jahren aufgab, nachdem sie 1996 zur geschäftsführenden Leiterin bzw. Präsidentin der *Association of Catholic Colleges and Universities* (ACCU) berufen worden war. In dieser Funktion, die sie bis Ende August 2005 ausübte, koordinierte sie ein Gremium, in dem über 200 katholische Colleges und Universitäten vertreten waren. In diesem Rahmen vertrat sie auch die Interessen der ACCU gegenüber staatlichen und kirchlichen Behörden. In jahrelangen Verhandlungen mit der amerikanischen Bischofskonferenz und der römischen Ausbildungskongregation rang sie darum, für die Anpassung der Apostolischen Konstitution *Ex Corde Ecclesiae* (1990) an die amerikanische Situation eine Lösung zu finden, die den amerikanischen akademischen Traditionen gerecht zu werden versucht. Dabei ging es Monika K. Hellwig nicht nur um ein angemessenes Verständnis akademischer Freiheit, sondern sie sah dabei auch eine Herausforderung für die Ekklesiologie: Eine Kirche, die für den verantwortlich handelnden und denkenden Christen eintritt, bleibt dauernd und notwendig auf die akademische Freiheit angewiesen.

Nikolaus Klein

*Hinweise:* Als Grundlage für diesen Nachruf dienten der Beitrag von Leo J. O'Donovan (*The Vocation of a Theologian*, in: *America* vom 28. November 2005, 20ff.) und die auf der Homepage der ACCU veröffentlichten Texte.

### THEOLOGIE

**Monika K. Hellwig (1929-2005):** Systematische Theologie in den USA – Produktive Interpretation der Tradition – Wahrheit und kirchliche Gemeinde – Eine beispiellose akademische Karriere.  
Nikolaus Klein

### THEOLOGIE

**Dietrich Bonhoeffer – Passion für Gott und Welt:** Zwischen den Jubiläen der Jahre 2005 und 2006 – Die Differenz von Bild und Person – Eine Biographie im Zeitraffer – Der Kirchenkampf und die Identität der Kirche – Theologische Arbeit und politischer Widerstand – Zwischen Gott und Welt – Elemente einer theologischen Religionskritik – Signatur eines Glaubens – Theologie und Ethik der Weltlichkeit – Diesseitigkeit des christlichen Glaubens – Verantwortung und Schuldübernahme – Der konsequente Weg in den Widerstand – Kirche als Lebensdimension – Geschichte einer Liebe mit einem offenen Ende – Grenzgänger des Widerstandes – «Unveränderliche Kennzeichen» Bonhoeffers – Verschränkung von Spiritualität und Denken – Das Ja zum Mitmenschen – Pionier der Hoffnung – Annahme des eigenen Todes – Lernprozesse und Zivilcourage – Bonhoeffer im Spiegel der Zeiten.  
Sabine Dramm, Asbach

### THEOLOGIE/KIRCHE

**«Amazing Church»:** Gregory Baums Blick auf die Kirche: Ein autobio/bibliographischer Rückblick – Die Reflexionen eines prominenten kanadischen Theologen – «Peritus» auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Pastorale Erfahrungen mit kirchlichen Basisbewegungen – Die Kirche angesichts der Moderne – Der interreligiöse Dialog – Modell einer solidarischen Kirche – Noch ausstehende Revisionen und Reformen.  
Norbert Mette, Dortmund-Münster

### POLITIK/ZEITGESCHICHTE

**Recht, Menschenrechte, Moral:** Eine kontinentaleuropäische Optik auf die USA – Zu einer neuen Publikation von Gret Haller – Erfahrungen als Menschenrechtsverantwortliche – Ein unterschiedliches Rechtsverständnis – Verhältnis von öffentlicher und privater Sache – Gelten Menschenrechte universell? – Bewältigung der Fundamentalismen – Rechtstraditionen nach dem Westfälischen Frieden – Religion als private und öffentliche Angelegenheit.  
Adrian Loretan, Luzern

### BISCHOFSSYNODE

**Eucharistie und das Leben der Menschen:** Elfte Ordentliche Vollversammlung der Bischofssynode (*Zweiter Teil*) – Raffaels *Disputa* aus der *Stanza della Segnatura* – Päpstlicher Machtanspruch und Praxis der Glaubensverkündigung – Die *Relatio ante disceptationem* von Kardinal A. Scola – Was ist «eucharistisches Staunen»? – Die Zirkelstruktur des Staunens – Zu den Interventionen im Plenum.  
Nikolaus Klein

# Dietrich Bonhoeffer – Passion für Gott und die Welt

Gedenktage und Gedenkjahre sind *en vogue*. Sie dienen nicht nur der Deutung der jeweiligen Person in der Rückschau, sondern es wird gemeinhin nach ihrer gegenwärtigen oder zukünftigen Bedeutung gefragt. Dazu sind im Blick auf Dietrich Bonhoeffer m.E. zwei Vorbehalte geltend zu machen: Ich kann selbstverständlich Bonhoeffer nur so vermitteln und deuten, wie ich ihn wahrgenommen habe und wahrnehme; das ist zwar nicht ein völlig subjektives Unterfangen, aber andere Menschen würden gewiß andere Akzente setzen. Der zweite – ähnliche – Vorbehalt betrifft die Frage nach Bonhoeffers Bedeutung für uns heute. Ich kann selbstverständlich nur schildern, was *ich* an Bonhoeffer wichtig finde.

Außerdem möchte ich darauf hinweisen, was *für* Bonhoeffer wichtig ist, gerade im Blick auf Gedenktage, auf Gedenkjahre. Sie sollten nicht einer irgendwie gearteten Heldenverehrung dienen. Vorsicht vor unangemessener Glorifizierung, um Bonhoeffers willen! Vorsicht vor politischer oder theologischer Ikonisierung, auch um eigener – ungerechtfertigter, aber verständlicher – Enttäuschung willen! Vorsicht vor kirchlicher Hochstilisierung zu einem «Sankt Dietrich»! Niemandem – uns nicht, am wenigsten aber seiner, Bonhoeffers, Person und Sache – ist mit blinder Überhöhung und tauber Idolisierung gedient. Ihm selbst waren übrigens Differenz und Problematik von Bild und Person sehr bewußt. In Briefen an Maria von Wedemeyer, die Verlobte, finden sich überdeutliche Hinweise. Er bittet sie einmal «von ganzem Herzen [...], nicht ein Bild von mir, sondern mich zu wollen, und Du mußt wissen, daß das zweierlei ist».<sup>1</sup> Ein anderes Mal schreibt er ihr: «Du mußt schon wissen, wie es mir wirklich zumute ist und mich nicht für einen geborenen Säulenheiligen halten. Ich kann mir übrigens auch nicht vorstellen, daß Du Dich mit einem solchen verheirateten möchtest – und ich würde es nach meinen kirchengeschichtlichen Kenntnissen auch nicht empfehlen.»<sup>2</sup>

Seine eigene Abwehr gegenüber jeglichem Bestreben nach einem religiösen oder kirchlichen oder persönlichen Starkult drückte er in einem seiner später berühmtesten Briefe aus. Seinem Freund Eberhard Bethge schrieb er aus der Tegeler Gefängniszelle über seinen früheren Wunsch, glauben zu lernen, indem er ein heiliges Leben zu führen versuchte: «Später erfuhr ich und ich erfahre es bis zur Stunde, daß man erst in der vollen Diesseitigkeit des Lebens glauben lernt. Wenn man völlig darauf verzichtet hat, aus sich selbst etwas zu machen – sei es einen Heiligen oder einen bekehrten Sünder oder einen Kirchenmann (eine sogenannte priesterliche Gestalt!) [...] – und dies nenne ich Diesseitigkeit, nämlich in der Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Mißerfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeiten leben, – dann wirft man sich Gott ganz in die Arme [...] und ich denke, das ist Glaube [...]».<sup>3</sup>

Im Vorfeld der Bonhoeffer-Gedenktage – sechzigster Todestag am 9. April 2005, hundertster Geburtstag am 4. Februar 2006 – fiel mir einerseits auf, wie unterschiedlich ich im Lauf meines Lebens Dietrich Bonhoeffer wahrgenommen habe. Andererseits fiel mir auf, daß es bestimmte unübersehbare Konstanten gab und gibt. Gewiß wäre es lohnend, im Rahmen einer empirischen Studie einmal nach der persönlichen Bedeutung zu fragen, die Bonhoeffer für nicht wenige Menschen meiner Generation gewonnen hat, und gewiß wären manche Antworten jeweils eng mit der eigenen Lebens- und Glaubensgeschichte verbunden. Ich jedenfalls erinnerte mich plötzlich wieder sehr genau daran, wie ich als junge Studentin des Lehramts in einem Arbeitskreis der Evangelischen Studentengemeinde zum ersten Mal mit Bonhoeffer in Berührung kam. Wir lasen *Widerstand und Ergebung*, eine Anfang der sech-

ziger Jahre fast noch avantgardistisch zu nennende theologische Lektüre, und ich empfinde noch heute die befreiende Wirkung von damals. Indem ich sie beschreiben will, stelle ich übrigens fest, daß ich auf die Frage nach der Bedeutung Bonhoeffers unwillkürlich nicht nur im Imperfekt antworte, sondern im Präsens und daß ich damit zugleich *auch* auf die Frage antworte, was ich *heute* an ihm wichtig finde: den kraftvollen Ausdruck eines Unbehagens an allem «Religiösen», das abgespalten von der «normalen» Existenz des Menschen ein merkwürdiges Eigenleben führt; eine Überwindung der Spaltung zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Kirche und Leben, zwischen Glaube und Glück; eine Gottesbeziehung, die nicht (nicht erst und nicht nur) an der Peripherie, sondern mitten im Leben ihren Platz hat; eine offensive und ungeteilte Art zu glauben, voller Lebenszugewandtheit und Hoffnung, eine Art zu glauben, die eine faszinierende Mischung brillanter Intellektualität und tiefer Emotionalität darstellt; die Entdeckung der Diesseitigkeit des christlichen Glaubens und eine Ahnung davon, was «weltliches Christsein» bedeuten könnte, verknüpft mit Freude, Verantwortung, Risiko, vielleicht auch mit Scheitern; die Erfahrungen eines einsamen *und* gemeinsamen Lebens zwischen dem Predigerseminar im hinterpommerschen Finkenwalde und dem Amt Ausland/Abwehr am Berliner Tirpitzufer, während seiner «frommen» Zeit des «Bruderhauses» und während seiner «Tätigkeit auf dem weltlichen Sektor»<sup>4</sup>, wie er seine Camouflage-Existenz als V-Mann der Abwehr respektive als Kundschafter des Widerstandes nannte; eine befreiende Ethik, die der Logik der Liebe und nicht dem ABC eines aufoktroierten Pflichtenkanons folgt; eine Ethik, die sich nicht scheut, die damals noch übliche strikte Trennungslinie zwischen persönlicher und politischer Existenz zu überwinden und in deren Folge der Begriff des Protestantischen eine neue Färbung erhielt; Dietrich Bonhoeffer als ermutigendes Beispiel des Christseins in der – heutigen *und* damaligen – Gegenwart. Seine eigene Gegenwart lag noch einmal eine Generation weiter zurück.

## Biographie im Zeitraffer

Das Leben Dietrich Bonhoeffers kann hier nur in fast unzulässiger Komprimierung skizziert werden. Seine kurze Lebensspanne ist mit den Daten 1906 und 1945 markiert. Dazwischen, im Stenogrammstil, die wichtigsten Stationen: geboren am 4. Februar 1906 in Breslau, dem heutigen Wrocław; Kindheit und Jugend (und viele spätere Jahre) mit sechs Geschwistern in Berlin, im Ambiente einer großbürgerlichen, strengen *und* liberalen Familie; ein in heutiger Terminologie «hochbegabtes» Kind, ein «Überflieger» auch in Studium und Beruf; Doktor der Theologie (*Sanctorum communio*) mit einundzwanzig, habilitiert (*Akt und Sein*) mit vierundzwanzig Jahren; Vikar in Barcelona, Stipendiat in New York, Privatdozent in Berlin; 1931, mit 25 Jahren, erste Begegnung mit Karl Barth in Bonn; rasche «Karriere» in der damaligen ökumenischen Bewegung, dem Vorläufer des Weltkirchenrates; zahlreiche Auslandsaufenthalte, unliebsame Appelle und Aktionen; klarsichtiger Protest gegen NS-Ideologie und NS-Herrschaftssystem von Anfang an; aktiv im «radikalen» Flügel der Bekennenden Kirche und Leiter eines ihrer Predigerseminare; praktizierte christliche Kommunität: die Zeit des «Bruderhauses» in Finkenwalde, die Zeit der Bücher *Nachfolge* und *Gemeinsames Leben*; schließung des Seminars durch die Gestapo, Rede- und Veröffentlichungsverbot, polizeiliche Meldepflicht, partielle Ausweisung aus Berlin: faktisch ein «Berufsverbot»; die sichere Chance der Emigration in die USA im Sommer 1939 und der bewußte Abbruch dieser Reise: der nahe Kriegsbeginn; durch die Freundschaft mit seinem Schwager Hans von Dohnanyi Verbindung zum politischen Widerstand innerhalb des Amtes

<sup>4</sup> DBW, Bd. 16. Konspiration und Haft 1940–1945. Hrsg. v. Jørgen Glenthøj, Ulrich Kabitz und Wolf Krötke. Gütersloh 1996, 325 (Brief vom 25.6.1942).

<sup>1</sup> Dietrich Bonhoeffer, Maria von Wedemeyer, Brautbriefe Zelle 92. 1943–1945. Hrsg. v. Ruth-Alice von Bismarck und Ulrich Kabitz. München 21995, 280 (Brief vom 17.1.1943).

<sup>2</sup> Ebd., 42 (Brief vom 20.4.1943).

<sup>3</sup> Dietrich Bonhoeffer, Werke. Band 8. Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hrsg. v. Christian Gremmler, Eberhard Bethge und Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt. Gütersloh 1998, 542 (Brief vom 21.7.1944); im folgenden abgekürzt mit *DBW*.

Ausland/Abwehr, des militärischen Geheimdienstes; konspirative Tätigkeit unter Ausnutzung seiner Kontakte in der Ökumene: 1941/42 Reisen ins europäische Ausland, getarnt als V-Mann der Abwehr; daneben, seit 1940, die Arbeit an der *Ethik*; schließlich das Jahr 1943: Anfang des Jahres Verlobung mit Maria von Wedemayer, Verhaftung im April; Monate des Wartens im Tegeler Untersuchungsgefängnis der Wehrmacht, die Zeit von *Widerstand und Ergebung*; «Abtransport» im Oktober 1944: Gestapokeller in Berlin; Konzentrationslager Buchenwald; Konzentrationslager Flossenbürg; Ermordung im Morgengrauen des 9. April 1945.

### Signatur eines Glaubens

Es ist die Art zu glauben, wie sie Bonhoeffer eigen war, es ist das «spezifische Gewicht» seines Glaubens, das m.E. vor allem anderen das Nach-Denken lohnt: ein Glaube als Passion – «Passion» im Sinne von Leidenschaft – für Gott und die Welt. Selbstverständlich sind auch bei ihm Lebenslauf und Glaubenswege miteinander verschränkt und selbstverständlich war sein Glaube nichts Statisches, hatte unterschiedliche Verlaufskurven und Ausprägungen. Im Kern jedoch zeichnete er sich stets dadurch aus, daß sein Schlüsselwort «Jesus Christus» war. Wir finden dieses Schlüsselwort in seinen frühen, nicht unkomplizierten wissenschaftlichen Abhandlungen, die *Sanctorum Communio* und *Akt und Sein* heißen, in den strengen Dokumenten eines Glaubens, die *Nachfolge* und *Gemeinsames Leben* heißen, in den Manuskripten, in denen wir es vielleicht am wenigsten erwarten würden, in den *Ethik*-Manuskripten, sowie in den Briefen und Aufzeichnungen der Tegeler Zelle, die wir unter dem Titel *Widerstand und Ergebung* kennen.

Wir finden dieses Schlüsselwort «Jesus Christus» an der Schnittstelle des Kreuzes, an der von Transzendenz und Immanenz, von Jenseitigkeit und Diesseitigkeit. Im Inkognito des Nazareners erfolgt die Inkarnation Gottes in die Welt hinein. Folgerichtig ist christlicher Glaube ein Glaube, der sich nicht aus der Welt herauskatapultiert, sondern der Gott mit der Welt behaftet und die Welt mit Gott. Bonhoeffers Ansatz: selbst solidarisch mit der Welt in dieser Welt zu leben, die weder eine leidfreie noch eine schuldfreie Zone ist. Es ist ein Leben in Liebe und Widerstand zur Welt, in Widerstand aus Liebe zur Welt.

Bonhoeffers Glaubensdynamik läßt sich als Mit-Weg und Rück-Weg des Menschen zu Gott, als Pendelschwingung des glaubenden Ich von der Welt zu Gott und zurück zur Welt beschreiben. Diese Wegbeschreibung steht bei Bonhoeffer unter der Überschrift *Nachfolge*. Sie ist für ihn identisch mit der Bindung an den, in dem sich Gott uns Menschen verbürgt hat, einmal, für alle und ein für allemal. Dieser grundlegende Gedanke findet sich nicht erst, aber vor allem in der *Ethik* – in seiner Ethik und in seinem Buch gleichen Titels. In ihr verklammert Bonhoeffer in einzigartiger Weise Gott mit der Welt. In zahlreichen Varianten kreist er dort um das Zentrum seines Denkens: um die Wirklichkeit Gottes in dieser Welt. Es ist zugleich die Zentralfrage seines konkreten Lebens gewesen. Sein Weg in den politischen Widerstand hatte nicht nur, aber sehr wohl auch damit zu tun.

Diese Wirklichkeit Gottes zu glauben, zu hoffen, zu erfahren bedeutet nicht, sich in ein religiös gestimmtes, sanft-seliges Schlummerlied hineinwiegen zu lassen, oder eine Stufenleiter religiöser Erleuchtung erklimmen zu müssen, oder Gott als große Kontingenztabelle aus dem religiösen Hut zu zaubern, wenn wir mit unserem Welterklärungs-Latein am Ende sind. Oder sogenannte christliche Werte zu beschwören, wenn es um Werte ganz anderer Art geht. Jesus war seiner Auffassung nach nicht gekommen, eine neue Religion zu bringen, sondern das Leben. Er bot sich nicht als religiöser Zuckerguß über dem profanen Leben an, sondern als das Leben selbst. Zu den Gründen für Bonhoeffers Unbehagen am «Religiösen» zählte u.a. die Denkfaulheit vieler Menschen, die Tendenz der Verkleinerung Gottes zu einem religiösen Instrumentarium und natürlich die in seiner Zeit so desaströse Verquickung der herrschenden NS-Ideologie mit quasi-religiösen Bedürfnissen und einer «deutsch-christlichen» Ideologie,

die ihren geradezu klassischen Ausdruck fand im «verhaktenkreuzten Kreuz» (Eberhard Bethge). Bonhoeffer war Zeuge eines buchstäblich «unglaublichen» Erosionsprozesses geworden: Die Aushöhlung des allgemein praktizierten, angeblich christlichen Glaubens durch eine wohlfeile religiöse Ware hatte unter anderem dem Glauben an «Führer, Volk und Vaterland» mit den Weg geebnet. Auch deshalb war er allergisch gegen «Religiosität» und «Religion», gegen die religiösen Gewänder, die der biblischen Botschaft verpaßt wurden und in denen sie – durch die Jahrhunderte und Jahrzehnte hindurch auf verschiedene Art – daherkam und -kommt. Sein Widerwillen richtete sich gegen religiöse Verbrämung und Entschärfung des Christus-Glaubens – und der Wirklichkeit der Welt. Die Deformationen zu einem «deutschen Christentum» und einem «völkischen Glauben» waren nicht zuletzt einer verheerenden Melange von Religiösem und vermeintlicher Christlichkeit geschuldet, die allzugern an die nächstbesten bzw. nächstschlechtesten Denk- und Machtsysteme andockt.

Eine domestizierte Religiosität, bar jeden biblischen Stachels und bar jeder biblischen Liebeszusage, war gekonnt dem lebensverachtenden und -vernichtenden Zeitgeist eingepaßt. Auch deswegen betonte Bonhoeffer, daß an den biblischen Gott zu glauben nicht zwangsläufig bedeutet, religiös zu sein. Und daß – dem entsprechend, nur umgekehrt formuliert – eine religiöse Grundhaltung nicht die Voraussetzung, nicht die Plattform bilden müsse, von der aus christlicher Glaube sich realisieren lasse. Er ist nicht gebunden an geläufige Religiosität, sondern kann von ihr unabhängig, vielleicht sogar quer zu ihr gelebt werden.

Die Wirklichkeit Gottes erschloß sich Bonhoeffer – *Sanctorum Communio* und *Gemeinsames Leben* sprechen Bände – in der Gewißheit und Gemeinschaft seiner Gemeinde, sprich: Kirche, und er wird ihrer wiederum nur gewahr – und hier fällt abermals das persönliche Paßwort Bonhoeffers – in Jesus Christus. In ihm erschließt sich dem Menschen die ganze Wirklichkeit, die Wirklichkeit der Welt und die Wirklichkeit Gottes. Aber er wird ihrer nur teilhaftig, indem er sie teilt mit dem und den anderen Menschen. Sie (ver-)führt ihn nicht zum freien Fall in Tiefen und Untiefen des eigenen Selbst noch zum freien Fall in die Unendlichkeiten einer puren Gottheit hinein. Das Innwerden der Wirklichkeit Gottes ist markiert durch die Leitplanken dieser Welt: durch die Existenz der anderen, ebenso von Gott geliebten Menschen. Sie gehören mit hinein in diese am liebsten unbändige Bewegung von Glaube, Liebe, Hoffnung. Menschenkinder sind Gottes Kinder, aber sie sind es nie für sich allein.

### Theologie und Ethik der Weltlichkeit

Davon handelt die *Ethik* Bonhoeffers. Er hat sie nicht in einem Zug, hat sie sozusagen nicht linear geschrieben, sondern hat einzelne Teile konzipiert und diese in manchen Anläufen jeweils neu entworfen, verworfen, variiert. Und vor allem: Er hat das Buch nicht mehr fertigstellen können. Die Verhaftung im Frühjahr 1943 setzte einen gewaltsamen Schlußpunkt. Das, was wir als *Ethik* Bonhoeffers kennen, ist die posthume Zusammenstellung der einzelnen Manuskriptteile so wie und so weit sie damals vorhanden waren. In penibler Rekonstruktion und in nicht weniger penibler Kommentierung zeigt die letzte Ausgabe der *Ethik*, wie das Buch gedacht und komponiert war, in welcher Reihenfolge die einzelnen Teile entstanden und welche historisch-textkritischen Fragen offen bleiben müssen. Obwohl die *Ethik* allein schon aus diesen Gründen keine «leichte Kost» ist, kann im Nachwort zu dieser Ausgabe über die bisherige Auflagenzahl festgestellt werden: «Eine solche Auflagenhöhe hat wohl keine andere deutschsprachige evangelische Ethik in der Nachkriegszeit erreicht.»<sup>5</sup> Bonhoeffers *Ethik* enthält neben manchen gewiß wenig verständlichen und heute schwer nachvollziehbaren Passagen eine Theo- und Christologie, die so klar, verständlich und überzeu-

<sup>5</sup> DBW, Bd. 6. *Ethik*. Hrsg. v. Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green. Gütersloh 21998, 443.

gend ist, daß die aus ihr resultierende ethische Linienführung wie ihre logische Schlußfolgerung erscheint. Sie enthält Zeugnisse tiefen persönlichen Glaubens neben kühl und kühn formulierenden Zeitdiagnosen. Sie bietet nicht eine handelsüblichen Werken eigene Ethik *en gros* und *en detail*, sondern zeichnet eine Ethik, die wie eine Einladung zum Leben wirkt. Sie hat ihren Grund in der durch den Nazarener proklamierten Liebeserklärung Gottes an die Welt. Bonhoeffers Ethik entspricht das Diktum Augustins: «Liebe, und dann tu was du willst» – es wird recht sein!

Die Liebe Gottes im doppelten grammatikalischen Sinn und die Liebe zur Welt gehören zusammen wie zwei Seiten einer Münze. Es scheint, als sei Bonhoeffer der Präsenz Gottes in der Welt teilhaftig geworden. Er glaubte sie, er bekannte sie, er erhoffte sie, mehr noch: sie «widerfuhr» ihm, um eine altertümliche Wendung zu benutzen. In dieser Welt, und das meint Diesseitigkeit des christlichen Glaubens, will Gott geglaubt sein, nicht erst und nicht nur in höheren Sphären einer weltfernen Jenseitigkeit. Die Wirklichkeit zerfiel bei Bonhoeffer nicht in Diesseitigkeit und Jenseitigkeit. Sie kann in der Tat nicht aufgesplittet werden in ein himmlisches Oben und ein irdisches Unten. Hinwiederum sind die Wirklichkeit der Welt und die Wirklichkeit Gottes nicht dasselbe: Gott geht nicht in der Welt auf – aber er geht in sie ein. Und Bonhoeffer verschloß nicht die Augen vor den Widersprüchen *innerhalb* dieser Wirklichkeit. Die Gegenwart Gottes empfand er angesichts der Schönheit der Welt; angesichts der Schwärze des Leides; angesichts puren Lebensglücks; angesichts der zynischen Gesetze von Macht contra Ohnmacht; angesichts der gleißenden Sonne und dem Wunder der Musik; angesichts des tumben alltäglichen Terrors und der unglaublichen Nachrichten der schieren Verbrechen; angesichts des Leides, das Menschen Menschen zufügen; angesichts des Leidens Gottes in dieser Welt.

Bonhoeffer, weltlicher Christ *par excellence* und rückblickend betrachtet prominentester «Partisan» der Bekennenden Kirche, wurde – im buchstäblichen und im übertragenen Sinn des Wortes – zum Grenzgänger des Widerstandes. Zur Basis seines Existenzverständnisses gehörte eine unverbrüchliche Überzeugung von der Wirklichkeit Gottes in dieser Welt. In der Gewißheit der Gegenwart Gottes – diesseits und jenseits der Todesgrenze – erfuhr er eine, wie er einmal in der *Ethik* schrieb, «Befreiung zum Leben vor Gott mitten in der Gott-losen Welt». <sup>6</sup> Seine Theologie der Welt und der Weltlichkeit und seine selbstverständliche, ungeteilte Frömmigkeit schlossen einander nicht aus, sondern ein. Die von ihm vehement vertretene und christologisch begründete Diesseitigkeit christlichen Glaubens und das Sich-Einlassen auf die Konspiration entsprachen einander.

Für Bonhoeffer war der Weg in den Widerstand kein Bruch, sondern Konsequenz seiner theologischen Existenz. Die Bausteine dieser seiner theologischen Existenz: Bergpredigt und Christushinfolge; Gottesherrschaft und Versöhnungsbotschaft; Gotteskindschaft und Grenzen sprengende christliche Gemeinschaft, «Bruderschaft», wie er es noch nannte; die *pax Christi*, der Friede Christi, und das *Ecce homo*, das «Siehe da, der Mensch!» Das Geschenk der Freiheit und die Ethik der Verantwortung; ihre Erfahrungen: Menschsein im Kontext von *Schöpfung und Fall*, die trotz allem ihn tragende Gemeinschaft der Heiligen, die *Sanctorum Communio* und die Erinnerung an *Gemeinsames Leben*; ihre Hoffnung: die Gewißheit der Auferstehung auch und gerade angesichts der Realität des Todes, das Versprechen Gottes und die Sehnsucht nach der Wiederbringung aller, die Überwindung alles bloß «Religiösen» und das Bewußtsein des – transzendenten – Seins Gottes mitten in der Diesseitigkeit des christlichen Glaubens. Wiederum und immer wieder fragte er nach der Wirklichkeit Gottes in der Wirklichkeit der Welt. Wiederum und immer wieder stoßen wir auf seine, Bonhoeffers, Antwort: weltliches Christsein in Christus vergessender Welt. Das war seine Antwort, war sein Sein für die Welt und in der Welt. In ihr, in der Tegeler Gefängniszelle, notierte er im Juli 1944 auf einem Zettel: «ich warte auf Gott». <sup>7</sup>

<sup>6</sup> Ebd., 404.

<sup>7</sup> DBW 8, 507.

## Kirche als Lebensdimension

Dieser säkular denkende und zugleich tief gläubige, manchmal geradezu sturköpfig fromme Mensch öffnete theologische Türen zur Welt hin, er erschloß der Kirche die Welt. Er hoffte auf eine neue Kraft und auf eine neue Sprache der Kirche, durch die die Wirklichkeit Gottes so transparent würde, «daß sich die Welt darunter verändert und erneuert»<sup>8</sup>, wie er ebenfalls in Tegel, im Mai 1944, schrieb. Dem Slogan «Kirche? Nein, danke!» hätte Bonhoeffer ein «Kirche? Ja, bitte!» entgegengesetzt. Sein Freund und späterer Biograph Eberhard Bethge berichtete: «Den Wunsch, Pfarrer und Theologe zu werden, hat Bonhoeffer bereits als Kind gefaßt und ihn vermutlich ohne wesentlichen Bruch durchgehalten, bis er verwickelt wurde. Im Familienkreise ließ er unbefangenes Wissen, was er sich vorgenommen hatte. Wenn die Geschwister das nicht ernst nehmen wollten, ließ er sich trotzdem von niemandem beirren. Als die Brüder dem etwa Vierzehnjährigen vorhielten, was für ein kleinbürgerliches, langweiliges und schwächliches Gebilde die Kirche sei, für die er sich verwende [...], antwortete er selbstbewußt: «Dann werde ich eben diese Kirche reformieren!»<sup>9</sup> Nichts Geringeres offenbar hatte sich der Junge Dietrich Bonhoeffer, der er um 1920 herum war, vorgenommen. Vorsatz eines Traumtänzers? Trotzreaktion? Jugendliche Hybris? Wie auch immer: Das Thema Kirche und deren potentielle Veränderung war bei ihm auch in den späteren Zeiten seines theologischen Daseins von eminenter Präsenz. Das Verhältnis Bonhoeffers zur *sanctorum communio*, zur Gemeinschaft der Heiligen, d.h. der Glaubenden, zur Kirche Christi, war jedoch stets ambivalenter Natur: Es bewegte sich zwischen Vision und Revision, zwischen Kirchenliebe und Kirchenkritik. Beides hatte die gleichen Wurzeln, ihrer beider Beweggrund war der Glaube, besser: das «Ich glaube...» und das «Ich glaube...». Beides müssen wir annehmen: Bonhoeffer liebte «die heilige christliche Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen», wie er es mit dem apostolischen *Credo* bekannte, und er empfand eine große Ferne zu ihr. Interpretation und Realisierung christlichen Glaubens vollzogen sich selbstverständlich innerhalb der Matrix Kirche. Christliche Existenz war für ihn ohne christliche Kirche nicht denkbar, nicht lebbar. Aber seine Beziehung zu ihr bewegte sich zwischen Nähe und Distanz, zwischen Sehnsucht und Resistenz. Diese Ambivalenz spiegelt sich in vielen Aussagen Bonhoeffers wider.

In seiner Dissertation fragt er: «Kann denn nicht jedes Gemeindeglied für sich die Bibel lesen und sich zur Gemeinde im stillen bekennen, der unsichtbaren Gemeinde der «Gewissen», der «Seelen»? Wozu die fatale Unerbaulichkeit einer äußeren Versammlung, in der man Gefahr läuft, einem bornierten Prediger gegenüber und geistlosen Gesichtern zur Seite zu sitzen?»<sup>10</sup> Aber er hebt in dieser Dissertation auch hervor: «Die Versammlung der Gläubigen bleibt unsere Mutter.»<sup>11</sup> Und in seiner Habilitationsschrift *Akt und Sein* von 1930 findet sich eine Passage, die ein intensives Erfahrungssegment von Kirche beschreibt und als Selbst-Erwidern auf die eben zitierten Fragen der Dissertation gelesen werden kann: «Ich höre einen anderen Menschen wirklich mir das Evangelium verkünden; er reicht mir das Sakrament: dir ist vergeblich; er und die Gemeinde beten für mich, und ich höre das Evangelium, bete mit und weiß mich im Wort, Sakrament und Gebet der Gemeinde Christi, der neuen Menschheit, sei sie nun hier oder anderwo, verbunden, von ihr getragen, sie tragend.»<sup>12</sup>

Ein anderes Beispiel: Im Herbst 1932 schreibt Bonhoeffer in einem Brief an einen theologischen Freund nach einem Aufenthalt bei ihm in der Schweiz, er habe diesen Aufenthalt als «Asyl für

<sup>8</sup> Ebd., 436 («Gedanken zum Tauftag von D. W. R.»).

<sup>9</sup> Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe – Christ – Zeitgenosse. Eine Biographie. München 1967 bzw. Gütersloh 82004, 61.

<sup>10</sup> DBW, Bd. 1. *Sanctorum Communio*. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche. Hrsg. v. Joachim von Soosten. München 1986, 155.

<sup>11</sup> Ebd., 156.

<sup>12</sup> DBW, Bd. 2. *Akt und Sein*. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie. Hrsg. v. Hans-Richard Reuter. München 1988, 118.

einen theologisch Obdachlosen» empfunden, und er befürchtet, daß sie beide «Existenzen irgendwo am Rande unserer Kirche» seien.<sup>13</sup> Aber er konnte auch von der Kirche «als Ort Gottes in der Welt»<sup>14</sup> sprechen und sagen: «Kirche ist der Ort der uner-schütterlichen Hoffnung.»<sup>15</sup>

Die Beziehung Dietrich Bonhoeffers zur Kirche zu schildern gleicht dem Versuch, die Geschichte einer Liebe mit offenem Ende, einer enttäuschten, dennoch hoffenden Liebe zu skizzieren. Es war eine Beziehung, die wie viele Beziehungen geprägt war von Neugier, Freude, Freundschaft, Erkenntnis, Gemeinschaftserfahrung; von Vertrauen und Resignation, Verständnis und Mißverständnissen, Spannung und Spannungen, Experiment und Skepsis, Erwartung und Bitterkeit, Neuanfang und Krisen. Bonhoeffer war ein Einzelgänger des Glaubens, zugleich suchte er die Gemeinschaft der Glaubenden, glaubte sie, hoffte auf sie. Seine Beziehung zur Kirche war «von innen» heraus, aus einer möglicherweise zunächst rein theologischen und erst späterhin auch aus einer existentiellen Bindung erwachsen, in jedem Fall nicht «von außen», nicht in kühler Distanz ihr gegenüber formuliert. Im Hauptgebäude des Zingsthofes, in dem Bonhoeffer im Frühjahr 1935 unter höchst provisorischen, um nicht zu sagen kümmerlichen Bedingungen seine Arbeit als Leiter eines der Predigerseminare der Bekennenden Kirche aufnahm, ist heutzutage eine Gedenktafel zu finden, auf der es heißt: «Dietrich Bonhoeffer. Lehrer der Kirche.» Wurde er es?

### Grenzgänger des Widerstandes

Wer vom Glauben Bonhoeffers reden möchte, darf von der Kirche nicht schweigen. Dasselbe gilt auch und erst recht für die Jahre der Konspiration. Wohl im Herbst 1941, im Hause Hans von Dohnanyis und dessen Frau Christine, eine der Schwestern Bonhoeffers, meinte Bonhoeffer, und zwar im Zusammenhang mit Attentatsideen, «wenn es an ihn käme, die Tat auszuführen, sei er bereit, zuvor jedoch würde er formell und dokumentiert aus seiner Kirche austreten müssen, da sie ihn nicht decken könne und er ihre Deckung nicht in Anspruch nehmen wolle. Freilich», fügte sein Biograph liebevoll-ironisch hinzu, «das war ein theoretischer Satz; denn Bonhoeffer verstand wirklich gar nichts von Schußwaffen oder Sprengstoffen.»<sup>16</sup>

Seine Entscheidung, sich dem politischen Widerstand anzuschließen, bedürfte einer genaueren Analyse.<sup>17</sup> Hier sei nur angemerkt: Bonhoeffer verstand seine eigene Beteiligung an der Opposition, ja, Verschwörung gegen Hitler unter kirchlich-theologischem Aspekt als Einzel- und Grenzfall. Und erst recht die Bejahung dessen, was klassisch als Tyrannenmord bezeichnet wird, bedeutete für ihn beileibe nicht einen generellen Freibrief für politischen Mord, sondern war wiederum: ein Einzel- und Grenzfall. Bonhoeffer hat sich seine Antwort nicht leicht gemacht – in den Augen mancher Menschen heute vielleicht sogar zu schwer. Sie ist nur zu verstehen vor dem Hintergrund seiner Ethik der Verantwortung, die, wie die Formulierung schon verrät, eine Bonhoeffersche Variante einer Verantwortungsethik im Unterschied einer Gesinnungsethik, wie der Religionssoziologe Max Weber es formuliert hat. Am Beispiel der Attentatsfrage läßt sich Bonhoeffers m.E. nach wie vor sehr nachdenkenswert Akzent seiner speziellen Verantwortungsethik demonstrieren. In freilich grob verkürzender Charakterisierung sei er deshalb kurz skizziert.

Von Gesinnungsethik sprach Max Weber, wenn ein Prinzipienfundament die Entscheidungen des Lebens bestimmt; eine «echtere» Gesinnung bietet somit die Basis, von der aus gehandelt wird – wenn notwendig, um jeden Preis und ohne Ansehen der Folgen. Ein verantwortungsethischer Denkansatz ist demgegenüber z.B.

<sup>13</sup> DBW, Bd. 11. Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–1932. Hrsg. v. Eberhard Amelung und Christoph Strohm. Gütersloh 1994, 117 und 118.

<sup>14</sup> Ebd., 244.

<sup>15</sup> DBW, Bd. 13. London 1933–1935. Hrsg. v. Hans Goedeking, Martin Heimbucher und Hans-Walter Schleicher. Gütersloh 1994, 326.

<sup>16</sup> E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer (s. Anm. 9), 844.

<sup>17</sup> Vgl. Sabine Dramm, V-Mann Gottes und der Abwehr? Dietrich Bonhoeffer und der Widerstand. Gütersloh 2005.

## Burg Rothenfels 2006

**Psalmen zum Klingen bringen – Deutsche Gregorianik als geistlicher Übungsweg** mit Prof. Dr. Christa Reich  
14. – 16. Januar 2006

**GrenzZeiten – Rituale und Liturgien zwischen Tod und Begräbnis.**  
7. Rothenfeler Liturgietagung  
mit Hermann Josef Bayer, Prof. Dr. Benedikt Kranemann,  
Dr. Rolf-Peter Lange, Prof. Dr. Reiner Sörries, Erhard Weiher  
8. – 10. Februar 2006

**Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels,  
Tel: 09393-99999 Fax: 99997 Internet: www.burg-rothenfels.de;  
Email: verwaltung@burg-rothenfels.de**

daran zu erkennen, daß angesichts einer konkreten Situation die Durchbrechung eines ethischen Grundsatzes – hier: Du sollst nicht töten! – als *ultima ratio* riskiert und daß für die Konsequenzen dieses Handelns eingestanden wird: aus letzter Notwendigkeit, d.h. um eine Not zu wenden, die anders nicht «gewendet» werden kann. Vor diesem Hintergrund sind Bonhoeffers Überlegungen in der *Ethik* zu verstehen, in denen er einen verantwortungsethischen Ansatz besonderer Art entwickelt – und in dem latent seine Antwort auf die Frage nach dem Tyrannenmord enthalten ist.

Sein Ja ist nur vor dem Hintergrund einer außerordentlichen Notwendigkeit zu sehen, d.h. es darf kein neues, allgemeines Gesetz des Handelns werden, und es ist vor allem zu sehen vor dem Hintergrund der Bereitschaft zur Schuldübernahme. Das Fazit Bonhoeffers hierzu, selbstverständlich in verklausulierter Form und vermutlich in der ersten Jahreshälfte 1942 formuliert: «Es geht aus dem Gesagten hervor, daß zur Struktur verantwortlichen Handelns die *Bereitschaft zur Schuldübernahme* und die *Freiheit gehört.*»<sup>18</sup> Bonhoeffers Ethik, das geht ebenfalls aus dem Gesagten hervor, war eine Ethik der Freiheit, aber gebunden an Gott: «Die Struktur des verantwortlichen Lebens ist durch ein doppeltes bestimmt: durch die Bindung des Lebens an Mensch und Gott und durch die Freiheit des eigenen Lebens.»<sup>19</sup> Viele der Überlegungen Bonhoeffers in der *Ethik* illustrieren, wie tragfähig sein Ansatz auch heute noch ist. Tragfähiger jedenfalls als ein festgefügtes und oft genug festgefahrenes Gehäuse eiserner Prinzipienethik oder ein Beliebigkeitsangebot im willkürlichen Markt der moralischen Möglichkeiten unserer Tage.

### «Unveränderliche Kennzeichen» Bonhoeffers

Damit klingen *expressis verbis* die Fragen des Anfangs wieder an, die nach Deutung und Bedeutung Bonhoeffers: Was machte seinen Glauben aus? Was ist an Bonhoeffer heute wichtig? Auf fünf sehr persönliche Merkmale sei besonders aufmerksam gemacht. Sie hängen eng mit Bonhoeffers Passion – Passion im Sinne von Leidenschaft – für Gott und die Welt zusammen, mit seinem Glauben als ein unbeirrbares Hoffen auf Gottes größere Wirklichkeit.

*Erstens:* Auf die Konsonanz – und d.h. ja wörtlich: Zusammenklang zweier Töne, der eine Spannung enthält, die nicht nach Auflösung verlangt –, mithin auf die Verschränkung von Spiritualität und Denken, von Emotionalität und Rationalität in Sachen Glauben, von unverhohlener Frömmigkeit und scharfem Intellekt, von Analyse und Gebet bei Bonhoeffer. Diese Konsonanz wird z.B. allein schon durch das Nebeneinander so unterschiedlicher Werke repräsentiert, wie es einerseits seine akademischen Schriften sind (*Sanctorum Communio* und *Akt und Sein*), und andererseits seine Schriften, die ich als Glaubensbücher bezeichnen möchte (*Nachfolge* und *Gemeinsames Leben*). Diese Konsonanz kommt nicht minder z.B. in Bonhoeffers geistreicher philosophischer und auf der Höhe der Zeit angesiedelten Berliner Antritts-

<sup>18</sup> DBW 6, 275.

<sup>19</sup> Ebd., 256.

vorlesung einerseits und in vielen seiner Predigten andererseits zum Ausdruck, in seiner – leider – unfertig gebliebenen *Ethik* als auch in den Briefen aus dem Tegeler Gefängnis. Als ein weiteres bezeichnendes Beispiel für diese überzeugende Konsonanz sei der Schluß-Satz seiner für heutige Verhältnisse gewiß ungewöhnlichen, nichtsdestotrotz glänzenden theologischen Habilitationsschrift zitiert: «Dies ist die schon hier im Glauben Ereignis werdende, dort im Schauen vollendete neue Schöpfung des neuen Menschen der Zukunft, der nicht mehr zurück auf sich selbst, nur noch von sich weg auf die Offenbarung Gottes, auf Christus sieht, der aus der Enge der Welt geboren wird in die Weite des Himmels, der wird, was er war oder doch nicht war, ein Geschöpf Gottes, ein Kind.»<sup>20</sup> Ich denke, davon können wir lernen, wenn wir nicht einem abermaligen Rückfall in «finstere Zeiten» der fatalen Trennung von Glauben und Verstand Vorschub leisten wollen.

*Zweitens:* Bonhoeffers Glaube zeichnete sich durch eine unpräzise, uneitle, ja, selbstverständliche Intensität aus. Es gehört zur Signatur seines Glaubens, daß er sich als Widerhall der Wirklichkeit Gottes und als Ja zu seinen Mitmenschen, zu den – anderen – «Kindern Gottes» interpretieren läßt, und es scheint, als habe er – nicht erst, aber in besonderem Maße in der Haft – eine sehr persönliche Frömmigkeit gelebt. So las er z.B. während jener Monate in der Tegeler Zelle «außer täglicher Bibelarbeit»<sup>21</sup> allein zweieinhalb Mal das Alte Testament. Oder er beschäftigte sich mit der *Imitatio Christi* des Thomas a Kempis, zu deren ursprünglicher Ausgabe er bemerkte, sie sei «übrigens lateinisch doch unendlich viel schöner noch als deutsch».<sup>22</sup> Die Erfahrungen mit Textmeditation und Zeiten der Stille im Finkenwalder Bruderhaus, auf denen er, übrigens mitunter sehr zum Verdruß seiner Seminaristen, stets bestanden hatte, werden ihm in dieser permanenten Grenzsituation der Haft zugute gekommen sein. Er empfand, wie er schrieb, «die Anweisung Luthers sich «mit dem Kreuz zu segnen» bei Morgen- und Abendgebet ganz von selbst als eine Hilfe».<sup>23</sup> Er entdeckte neu eine alte Liebe: die Choräle. Er verfaßte Gebete für Mitgefangene.

Ich denke, diese Art persönlicher Frömmigkeit kann und will gewiß nicht einfach übertragbar sein auf andere Zeiten und Lebenssituationen. Aber wir können an der Kontur des Glaubens und der gelebten Spiritualität Bonhoeffers ablesen, daß es Pfade der Frömmigkeit gibt, die eingebettet sind in biblische Botschaft und kirchliche Tradition und die gleichzeitig von sehr individueller Ausprägung sind.

*Drittens:* Bonhoeffer war ein Pionier der Hoffnung. Insbesondere in den Kriegsjahren durchzog wie ein roter Faden das Element des Urvertrauens zu Gott und das der unerschütterlichen Zukunftszuversicht seine Briefe und Selbstaussagen. Am Ende des Jahres 1942, nach zehn Jahren nationalsozialistischer Diktatur und Unterdrückungsmaschinerie, schrieb er für seine Weggefährten der – bis dahin ohne sichtbare Erfolge gebliebenen – Konspiration, Optimismus sei «eine Lebenskraft, eine Kraft der Hoffnung, wo andere resignierten, eine Kraft, den Kopf hochzuhalten, wenn alles fehlzuschlagen scheint, eine Kraft, Rückschläge zu ertragen, eine Kraft, die die Zukunft niemals dem Gegner läßt, sondern sie für sich in Anspruch nimmt».<sup>24</sup> Bonhoeffer weigerte sich, «an die Katastrophe als den Sinn des gegenwärtigen Geschehens» zu glauben; er weigerte sich, sich der «Verantwortung für das Weiterleben, für den neuen Aufbau, für die kommenden Geschlechter» zu entziehen und «in Resignation oder frommer Weltflucht» sein Heil zu suchen.<sup>25</sup> Ich denke, davon können wir lernen, wenn wir nicht völlig gleichgültig werden oder zurück in religiöse Wolkenkuckucksheime wollen.

*Viertens:* Bonhoeffer ist von den Nazis wegen seines Neins zum staatlichen Terrorsystem ermordet worden. Am Anfang dieses allmählichen Weges in den Widerstand hatte sein Nein zum

Kriegsdienst gestanden, sein Nein zum Eid auf den sogenannten Führer, sein Nein zu diesem Krieg. Wohl wissend, daß an Karriere und Reputation nicht mehr zu denken war; wohl wissend, daß er den gewiß einsamen, aber sicheren Hafen der Emigration im Sommer 1939 irreversibel verließ und, zurück aus den USA «heim ins Reich» kommend, sofort oder à la longue die Todesstrafe riskierte. Er ließ sich sein Nein! etwas kosten: Nachteile, Angst, Lebensgefahr. «Was steckt eigentlich hinter der Klage über die mangelnde Civilcourage? Wir haben in diesen Jahren viel Tapferkeit und Aufopferung, aber fast nirgends Civilcourage gefunden, auch bei uns selbst nicht», schreibt derselbe Bonhoeffer Ende 1942.<sup>26</sup>

«... auch bei uns selbst nicht»? Ich denke, er irrte, und ich denke, hier können wir von ihm lernen. Was ist es denn anderes als eine enorme Zivilcourage, wenn ein Mensch soziale Sicherheit und ein geruhames oder auch hoch interessantes Leben, ein Glück im Winkel oder eines auf Kanzel und Katheder ausschlägt, weil er es mit seinem Glauben und Gewissen nicht vereinbaren kann, auf der Sonnenseite der Welt bequem und ungestört zu leben?

*Fünftens:* Es scheint, als habe Bonhoeffer – und zwar im Alter von fünfunddreißig, sechsunddreißig Jahren – eine Einstellung zum Tod gehabt, die nur unzulänglich mit dem Wort Todesgelassenheit bezeichnet wäre. Er schreibt, ebenfalls Ende 1942: «Der Gedanke an den Tod ist uns in den letzten Jahren immer vertrauter geworden. [...] Wir können den Tod nicht mehr so hassen, wir haben in seinen Zügen etwas von Güte entdeckt und sind fast ausgesöhnt mit ihm. [...] Es wäre wohl nicht richtig zu sagen, daß wir gern sterben [...], dazu sind wir schon zu neugierig oder etwas ernsthafter gesagt: wir möchten gern noch etwas vom Sinn unseres zerfahrenen Lebens zu sehen bekommen. Wir heroisieren den Tod auch nicht, dazu ist uns das Leben zu groß und teuer. [...] Noch lieben wir das Leben, aber ich glaube, der Tod kann uns nicht mehr sehr überraschen. [...] Nicht die äußeren Umstände, sondern wir selbst werden es sein, die unseren Tod zu dem machen, was er sein kann, zum Tod in freier Einwilligung.»<sup>27</sup> Über ein solches Todesbewußtsein, das den Tod weder verharmlost noch verherrlicht, sondern ihn annimmt, ihn sozusagen ins eigene Leben «übernimmt», läßt sich weniger reden, sondern nur nach-denken.

### Bonhoeffer im Spiegel der Zeiten

Dietrich Bonhoeffer wurde posthum ein zwifaches Schicksal zuteil. Zunächst wurde er peinlich beschwiegen, als Vaterlandsverräter selbst noch in den fünfziger Jahren diskriminiert, als «rein politischer» Märtyrer fein säuberlich abgegrenzt von den «echten» Märtyrern, die um ihres Glaubens willen und nicht um politischer Opposition willen getötet worden waren. Dann der allmähliche Umschwung, in Gang gesetzt durch diejenigen, die als Weggefährten und/oder Schüler Bonhoeffers in seiner Spur dachten. Seit den frühen sechziger Jahren gehörte Bonhoeffer dann zu den Inspiratoren und Wegweisern einer ganzen (Folge-) Generation von Theologen und – nun auch – Theologinnen, die ihn kraft ihrer multiplikatorischen Funktion per Schneeballsystem populär machten.

Schließlich zählt er zu den «großen» Christen, gar zu den «Märtyrern des zwanzigsten Jahrhunderts», dessen Schriften in – zumindest für theologische Bücher – ungewöhnlich hoher Auflage erschienen und in zahlreiche Sprachen übersetzt wurden. Er wurde von evangelikaler Seite einerseits, von einer Gott-ist-tot-Theologie andererseits als je eigener Kronzeuge und Vorreiter verstanden und oft gewiß reichlich mißverstanden. Bonhoeffer hinterließ mitunter nicht leichtverständliche, mitunter fragmentarische, mitunter sogar ängstliche Schriften und evozierte einen breiten Forschungsstrom. Unabhängig davon wurde z.B. sein Gedicht *Von guten Mächten wunderbar geborgen* Bestandteil einer modernen Volksfrömmigkeit, die von den originären, manchmal recht komplizierten theologischen Gedankengängen

<sup>20</sup> DBW, Bd. 2, 161.

<sup>21</sup> DBW, Bd. 8, 188.

<sup>22</sup> Ebd., 247.

<sup>23</sup> Ebd., 197.

<sup>24</sup> Ebd., 36 («Nach zehn Jahren»).

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Ebd., 23.

<sup>27</sup> Ebd., 37.

ihres Verfassers kaum etwas weiß, der beispielsweise eine Theologie der Ohnmacht Gottes skizzierte oder über ein «religionsloses Christentum»<sup>28</sup> nachdachte.

Zum Begriff ist inzwischen ein Bonhoeffer geworden, der in Konfirmanden- und Religionsunterricht, in Predigt und kirchlicher Erwachsenenbildung als Exempel einer einmaligen Einheit von Glauben und Leben lange Jahre einen Spitzenplatz einnahm; um den es seit der Renaissance des Religiösen etwas ruhiger wurde, dem aber anlässlich seines sechzigsten Todestages eine um so erstaunlichere und gelegentlich auch etwas befremdlich wirkende mediale Aufmerksamkeit zuteil wurde; der als Kronzeuge eines sozial und politisch engagierten Christentums in Theologie und Kirche fungiert; ohne dessen Ideen und Visionen z.B. die – kirchliche – Friedensbewegung, das Antirassismus-Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen und der konziliare Prozeß kaum denkbar gewesen wären; dessen Einfluß auf die Theolo-

<sup>28</sup> Ebd., 404 (Brief vom 30.4.1944).

gie der Befreiung von befügter Seite wie z.B. von Johann Baptist Metz oder von Julio de Santa Ana immer wieder betont und zugleich nüchtern-kritisch analysiert wird; dessen Engagement im Widerstand gegen das Naziregime Vorbildcharakter für Menschen in Unterdrückungssituationen hatte und hat; der als Beispiel authentischen Christseins in der weltweiten Christenheit, in der ganzen Ökumene bekannt ist; dessen tiefe Frömmigkeit auch vielen katholischen Gläubigen als Vorbild für eine Spiritualität der Moderne gilt; dessen Art des Christseins vielen Menschen ein eigener Anreiz zum Christsein (gewesen?) ist; dessen im Berliner Gestapokeller geschriebenes Gedicht *Von guten Mächten wunderbar geborgen* eines der berühmtesten neueren Kirchenlieder wurde; dessen freilich weniger bekanntes Gedicht *Wer bin ich?*, ebenfalls in Gefangenschaft verfaßt, Selbst-Skepsis und Selbst-Zweifel eindringlich widerspiegelt; der sich selbst nicht als Heros des Glaubens und erst recht nicht als Held des Widerstandes empfand; der erfüllt war von einer eigentümlichen Passion für Gott und die Welt.

Sabine Dramm, Asbach

## «Amazing Church»: Gregory Baums Blick auf die Kirche

Ein autobio-/bibliographischer Rückblick

«Wenn ich auf mein Leben als katholischer Theologe zurückblicke, bin ich erstaunt über und dankbar für die außerordentliche Entwicklung, die die offizielle Lehre der katholischen Kirche durchgemacht hat.» (7) So beginnt der in diesem Jahr 82 Jahre alte deutsch-kanadische Theologe und Religionssoziologe Gregory Baum sein gerade in englischer Ausgabe erschienenenes neuestes Buch.<sup>1</sup> Darin möchte er – so schreibt er in der Einleitung – darlegen, daß sich in der kirchlichen Lehre, der gern nachgesagt wird, aufgrund ihrer Treue zur Überlieferung könne sie sich nicht grundlegend verändern, erhebliche Veränderungen vollzogen haben. Sie habe es in weiten Teilen verstanden, beim Eintritt in die Moderne mit ihrem neuen ethischen Horizont kritische und kreative Antworten zu finden. Beeinflußt sei das durch pastorale Erfahrungen, theologische Studien und Bewegungen an der kirchlichen Basis, die entschlossen den Kontakt zur modernen Welt aufgenommen hätten. So sei eine neue Form des Katholizismus entstanden, die im ersten Satz der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» des Zweiten Vatikanischen Konzils einen programmatischen Ausdruck gefunden habe: «Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.»

Eine solche Bekundung der Solidarität mit «Outsidern» – mit Protestanten, Juden, Angehörigen anderer Religionen und religionslosen Menschen – habe es in der katholischen Kirche zuvor nicht gegeben. Diesen neuen Katholizismus möchte Baum in Übernahme des französischen Ausdrucks «catholicisme solidaire» als «solidarischen Katholizismus» bezeichnen, was für ihn schwierig ist, weil es im Englischen das Adjektiv «solidarisch» bislang nicht gibt. In Nordamerika wird gewöhnlich zwischen einem konservativen und einem liberalen Katholizismus unterschieden. Für Gerechtigkeit und Frieden kämpfende Personen wie Dorothy Day und Daniel Berrigan oder die Catholic Workers und Pax Christi passen in dieses Schema Baums Überzeugung nach nicht hinein. Genau hierfür sei der Ausdruck «solidarischer Katholizismus» zutreffend. «Solidarische Katholiken», so schreibt er, «teilen mit den Liberalen den Willen, von der Welt zu lernen und Wandel in der Kirche zu fördern; gleichzeitig teilen sie mit den Konservativen ein ausgeprägtes Bewußtsein für die menschliche Sünde, einen Sinn für Gottes Gegenwart im Kampf für das Gute und eine radikale Unfähigkeit, sich mit der Welt, so

wie sie ist, zu versöhnen.» (12) Genau dieser solidarische Katholizismus werde, so Baum, durch die heutige offizielle Lehre der katholischen Kirche gefördert. In ihr käme zum Ausdruck, daß die Kirche es gelernt habe, die moderne Welt aus der Perspektive der Opfer zu betrachten und so auch die dunkle Seite der Moderne zu erkennen. «Diese dunkle Seite kann entsprechend der kirchlichen Lehre nur überwunden werden durch eine Bekehrung zur universalen Solidarität, die das Werk göttlicher Gnade ist. In dem gegenwärtigen historischen Augenblick erblicke ich in der Kirche eine bedeutende historische Kraft gegen die neo-liberale Globalisierung.» (12)

Gregory Baum rechnet sich selbst diesem solidarischen Katholizismus zu. Seine zahlreichen Publikationen, allen voran «Compassion and Solidarity. The Church for Others» (1987) belegen das ebenso wie sein tätiges Engagement in kirchlichen Bewegungen für Gerechtigkeit und Frieden sowie als Berater der kanadischen Bischöfe. Das war keineswegs immer so. Kurz deutet Baum an, wie sehr er theologisch in der neuscholastischen Schule, wie sie an der Universität Fribourg unangefochten in den fünfziger Jahren gelehrt worden ist, groß geworden ist und sie sich zu eigen gemacht hat. Daß die katholische Kirche ihre Meinung ändern könne, war für ihn damals undenkbar – ebenso undenkbar wie Kontakte zu Nichtkatholiken aufzunehmen u.ä.m. In seiner Dissertation über die Weiterentwicklung der kirchlichen Lehre von Leo XIII. bis Pius XII. läßt sich diese Einstellung nachlesen. Interessanterweise war diese Studie der Auslöser, daß Gregory Baum, damals Augustiner-Eremit, 1960 von Johannes XXIII. zum «Peritus» in das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen unter Vorsitz von Kardinal Bea berufen wurde, in dem er bis zum Ende des Konzils 1965 wirkte. Die theologische und pastorale Dynamik, die das Zweite Vatikanische Konzil entfaltete, prägte Gregory Baum entscheidend für sein weiteres Leben, wobei er seinerseits durch seine Mitarbeit an verschiedenen Konzilstexten nicht unerheblich zum Aufkommen dieser Dynamik beigetragen hat.

### Die Entwicklung von Gregory Baums theologischem Denken

In den einzelnen Kapiteln seines neuen Buches geht Baum dieser Entwicklung seines eigenen theologischen Denkens<sup>2</sup> in Korrespondenz zur Entwicklung der kirchenamtlichen Lehre nach.

<sup>1</sup> Gregory Baum, *Amazing Church. A Catholic Theologian Remembers a Half-Century of Change*. Novalis/Orbis Books, Toronto/New York 2005, 159 Seiten.

<sup>2</sup> Vgl. dazu auch: Monika Rack, Gregory Baum. Kritisch. Parteilich. Kontextuell. Ein theologischer Lebensweg (Theologie und Praxis, Bd 8). Münster 2000, 224 Seiten.

Im einzelnen greift er folgende Themen auf: Die Bekehrung der Kirche zu den Menschenrechten; ihre Erkenntnis der erlösenden Gegenwart Gottes in der Geschichte; ihre Entscheidung für eine vorrangige Option für die Armen, die eine Wende von einer organischen Auffassung der Gesellschaft zu einer eher konfliktiven Betrachtungsweise markiert; ihr Engagement für eine Kultur des Friedens und schließlich ihr Sich-Anfreunden mit dem religiösen Pluralismus. Im Schlußkapitel resümiert Baum nochmals seine Überlegungen zur neuen Lehre bzw. zum neuen Lehren (New Teaching).

Die Ausführungen in den einzelnen Kapiteln sind so detailliert und gehaltvoll, daß sie unmöglich in aller Kürze wiedergegeben werden können. Einige bei der Lektüre als besonders markant aufgefallene Sätze vermögen vielleicht einen Eindruck von der Weite und Tiefe von Baums theologischer Rekonstruktions- und Reflexionsarbeit zu vermitteln. «Die Unterstützung der Menschenrechte hat einen radikalen Wandel in der Ausübung des kirchlichen Lehramtes konstituiert.» (14) – «Die Kirche rühmt die Freiheit der Leute, unterstützt durch die göttliche Gnade, Verantwortung für ihr Leben zu übernehmen und verantwortlich in der Gesellschaft und ihren Institutionen zu partizipieren. Diese neue Anthropologie wird von Johannes Paul II. in einer neuen Begrifflichkeit formuliert, die vorher in dem offiziellen kirchlichen Diskurs nicht verwendet wurde.» (25f.) – «Wenn es eine ständige Interaktion in der Geschichte zwischen der Ordnung der Schöpfung und der der Erlösung gibt, wenn menschliches Leben überall durch die Sünde geprägt, aber zugleich vom Heiligen Geist erfüllt ist, dann sollte es möglich sein, eine Phänomenologie der christlichen Erfahrung vorzulegen in der Hoffnung, daß diese Licht auf die menschliche Erfahrung aller Leute werfen würde. Das Konzilsdokument (sc. Gaudium et spes) versuchte das in gewöhnlicher Sprache zu beschreiben, ohne zuerst eine spezielle christliche Begrifflichkeit zu benutzen, nämlich was menschliches Leben für Christen bedeutet, wie diese bei der Stiftung von Gemeinschaft mit anderen Leuten involviert sind und wie sie Arbeit und Handeln auf dieser Erde sehen.» (41) – «In *Laborem exercens* hat Papst Johannes Paul II. seine Reflexionen über die menschliche Arbeit erweitert, indem er ein klares Prinzip vorgab – «den Vorrang der Arbeit vor dem Kapital» –, das vorher nicht Teil der katholischen Soziallehre gewesen ist.» (60) – «Für den Papst ist ökologische Verantwortung Teil der Gerechtigkeit: der Gerechtigkeit für die Armen und der Gerechtigkeit für die künftigen Generationen.» (72)

#### Für einen «Dialog der Zivilisationen»

Dem «Zusammenstoß der Zivilisationen» nach Huntington hat der Papst den «Dialog der Zivilisationen» entgegengesetzt. (vgl. 95) – Baum arbeitet heraus, wie sich nach und nach die Kirche

mit der (religiösen) Pluralität angefreundet hat, zuerst mit ihrer Öffnung zu den protestantischen Kirchen, dann zu den Juden und schließlich zu allen Religionen.

Doch er zeigt auch, daß auf diesem Gebiet noch längst nicht alle Fragen und Schwierigkeiten gelöst sind, wie etwa die Frage nach dem Verhältnis von Dialog und Mission. Dazu schlägt er thetisch folgende Vorgehensweise vor: «Die Kirche verkündigt das Evangelium den spirituell Suchenden, den Orientierungslosen, den Menschen ohne Glauben und Hoffnung und den Menschen, die in destruktiven Ideologien befangen sind; aber ihre Sendung (mission) zu den Angehörigen der anderen Weltreligionen besteht einfach im Dialog, in der Kooperation und im Zeugnis.» (129) – «Im Engagement des Papstes für den Dialog der Zivilisationen ist das Prinzip der universalen Solidarität impliziert, so daß dank Gottes Selbsthingabe für die Versöhnung der sündigen Welt das Gemeinwohl der Kirche dem Gemeinwohl der Menschheit untergeordnet ist. Praktisch heißt das, daß, wenn ein Handeln gut für die Kirche, aber schlecht für die Menschheit sein sollte, wir davon Abstand nehmen sollten.» (138) – «In solchen historischen Situationen mag die Nichtübereinstimmung mit dem Magisterium einen wichtigen Dienst für die Kirche zu leisten, indem sie ihr nämlich dazu verhilft, auf die Zeichen der Zeit im Licht des katholischen Glaubens zu antworten.

Nach langem Überlegen, Studieren, Beten und Rücksprachehalten mit der gläubigen Gemeinschaft mag die Nichtübereinstimmung mit der offiziellen Lehre der Kirche eine Gewissenspflicht sein.» (146)

Nachdem sich so vieles in der Kirche geändert hat, ist Baum optimistisch, daß sich auch Weiteres noch ändern wird; für vordringlich hält er: die Dezentralisierung der kirchlichen Autoritätsausübung, die Gleichberechtigung von Frauen und Männern auch innerhalb der Kirche und die Revision der Sexualitätsdoktrin.

Wie ist es aber bei all dem Wandel mit der katholischen Identität bestellt? Baum führt abschließend sechs Punkte dazu an: *erstens* die Sichtweise der göttlichen Erlösung als historisches Drama von Rettung und neuem Leben, die sich vom Individuellen aufs Strukturelle hin (Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Versöhnung im Dienst für Gottes kommendes Reich) ausgeweitet hat, *zweitens* die Überzeugung, daß im christlichen Glauben gewonnene Einsichten über das menschliche Zusammenleben mit allen Menschen kommunizierbar sind, *drittens* die Überzeugung von einer die Empirie transzendierenden Dimension im menschlichen und kosmischen Sein, *viertens* die tätige Hoffnung, daß die Vollendung der Welt allein Gottes Werk ist, *fünftens* die Bekräftigung der anamnetischen Solidarität, des Verbundenseins mit denen, die in Gott gestorben sind und nun in göttlichem Licht leben und *sechstens* die Einheit von Politik und Mystik, von Aktion und Kontemplation, von sozialem Engagement und Spiritualität.

Norbert Mette, Dortmund-Münster

## Recht, Menschenrechte, Moral

Eine kontinentaleuropäische Optik auf die USA

Die Bernerin Gret Haller war als Ombudsfrau für Menschenrechte von der OSZE nach Sarajewo entsandt worden. Sie sah sich dort mit einem unterschiedlichen Rechts- und Demokratieverständnis zwischen den dort agierenden Westeuropäern und US-Amerikanern konfrontiert. Dies löste bei der ehemaligen Parlamentspräsidentin und Quereinsteigerin in die Diplomatie eine dritte Karriere aus, die publizistische. Sie sucht zu verstehen, was sich in ihrer Zeit als Menschenrechtsverantwortliche des Staates Bosnien und Herzegowina (1996-2000) ereignet hat. Was sind die Gründe, die zu einem solchen Mißverständnis unter den juristisch Arbeitenden diesseits und jenseits des Atlantiks führen konnten. Auch in ihrem neuesten Buch<sup>1</sup> nennt sie die Differenzen im Rechtsverständnis zwischen den USA und Europa. Dabei soll keine Polemik gegen die USA, sondern eine Analyse (7)

der Differenz zwischen zwei Kontinenten mit unterschiedlichem Selbstverständnis entstehen. Dennoch ist ihre Vorgehensweise nicht vor holzschnittartigen Vereinfachungen eines Denkens in zwei Modellen gefeit.

#### Moral und Politik

Eine erste Differenz zwischen den USA und Europa sieht Haller in der Rolle der Moral in der Politik. Eine «Achse des Bösen»

<sup>1</sup> Gret Haller, Politik der Götter. Europa und der neue Fundamentalismus. Aufbau-Verlag, Berlin 2005. Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Buch. 2002 veröffentlichte sie: Die Grenzen der Solidarität. Europa und die USA im Umgang mit Staat, Nation und Religion. Aufbau-Verlag, Berlin.



nannte der amerikanische Präsident *George W. Bush* Länder wie Nordkorea, Irak und den Iran. *Ronald Reagan* nannte früher die Sowjetunion ein «Imperium des Bösen». «Bush und Reagan haben sich öffentlich zum Christentum bekannt, und beide folgten einer bestimmten Interpretation der christlichen Sündenlehre. Sie legt ihnen einen unerbittlichen, ja gnadenlosen Kampf zwischen Gut und Böse nahe. Der amerikanische Film (von dem her Reagan kam), vom klassischen Western bis zum «Krieg der Sterne» baut auf diesem Gegensatz von Gut und Böse auf und gipfelt regelmäßig in der unausweichlichen Konfrontation zwischen dem guten Helden und den Mächten der Finsternis. ... Im Zusammenhang mit der Achse des Bösen ist von neuen Kreuzzügen gesprochen worden, ausgerechnet von einem Europäer, von Berlusconi. Wieder wollen Ritter ohne Furcht und Tadel die Welt erlösen von allem Bösen.»<sup>2</sup>

In einem transatlantischen Dialog müßte für Gret Haller der unterschiedliche Umgang mit Recht und Moral und mit der völkerrechtlichen Ebene angesprochen werden:

▷ Europa tendiert für die Bewältigung der vielfältigen Gefahren auf diesem Planeten zu bindenden völkerrechtlichen und moralisch neutralen Regelungen.

▷ Die USA jedoch wollen im Einzelfall handeln, basierend auch auf ihrer moralischen Wertung des Falles. Seit 1990 «verweigern die Vereinigten Staaten systematisch die Einbindung in völkerrechtliche Verträge». (102)

### Verhältnis von öffentlicher und privater Sache

Gemäß Hallers Analyse unterscheidet sich die USA von Europa durch eine andere Trennlinie zwischen der staatlichen und privaten Ebene. In der öffentlichen Sphäre wird die öffentliche Sache, die *res publica*, verhandelt. Gret Haller verwendet diesen Staatsbegriff aus dem römischen Recht, weil er sehr genau ihr Anliegen auf den Punkt bringt. Im Staat begegnen sich die Individuen als *Gleiche*.<sup>3</sup> Im Gegensatz zur *res publica* umschreibt die *res privata* den Privatbereich und die privaten Geschäfte. Im Marktgeschehen können sich nicht alle gleich behaupten. Hier begegnen sich Menschen als *Ungleiche*. Der Markt funktioniert also im Zeichen der Ungleichheit, während der Staat zur Gleichheit tendiert.

In den Vereinigten Staaten werden mehr Bereiche dem freien Markt zugeordnet. Der US-amerikanische Staat habe vor allem die Aufgabe, das Privateigentum zu schützen und damit die Ungleichheit. Die Französische Revolution dagegen habe die Gleichheit auf die Fahnen geschrieben. Die heutige Diskussion über die Privatisierung des Staates dreht sich für Haller darum, «welche Lebensbereiche dem öffentlichen und welche dem privaten Bereich zugeweiht werden sollen». (32)

### Menschenrechte – partiell oder universell?

Das Individuum wird am Ende des Mittelalters entdeckt. Es bricht aus den gemeinschaftlichen Bindungen in den Stadtrepubliken aus. Die Aufklärung bringt den Individualismus in Zusammenhang mit dem *Universalismus*. (63) Der Mensch wird nicht mehr definiert durch äußere Merkmale (Stand, Geschlecht, Rasse etc.). Es kommt jedem Menschen ein Wert als einzelnes Individuum zu aufgrund der ihm zustehenden Würde. Die individuelle Menschenwürde kann nur dann wirksam gedacht werden, wenn sie universell ist. Aus diesem Grund sind die Menschenrechte für Haller keine Frage der Moral, sondern eine Frage der Menschenwürde und ihrer Rechtsumsetzung. (65)<sup>4</sup>

«Wenn Menschenwürde als religiöse Kategorie gilt, wird sie *partikularisiert* und verliert ihre universale Eigenschaft. Genau dies

<sup>2</sup>Bundesrat Moritz Leuenberger, Das Böse, das Gute, die Politik. Verführung in der Politik, in: Bulletin ET, 13 (2002) 245-248, 245-246. (Gekürzte und redigierte Fassung der Rede anlässlich des Symposiums des lucerne festival am 6.9.2002 in Luzern).

<sup>3</sup>Ist der Gedanke der Gleichheit einmal in die Welt gesetzt, breitet er sich aus. So haben z.B. auch die Frauen sich das Recht der Mitwirkung in der Öffentlichkeit «erstritten» (30), in einigen Staaten früher, in der Schweiz sehr spät (1971).

geschieht, wenn eine Religion, eine Nation, eine Kultur oder eine Ethnie sich anmaßt, die Menschenrechte besser verstanden zu haben als andere Religionen, Nationen, Kulturen oder Ethnien.» (189) «Wird die Würde nicht mehr dem einzelnen Menschen zugeschrieben, sondern einer Gruppe von Menschen als Kollektiv, dann geraten die Menschenrechte in Gefahr, weil der Universalismus der Menschenwürde verlorengelht. Dies geschieht zum Beispiel, wenn die Würde statt dem einzelnen Menschen einer Nation zugeschrieben wird oder nur noch den Angehörigen dieser Nation. Es geschieht auch, wenn die Würde statt dem einzelnen Menschen einer Religion zugeschrieben wird oder nur noch jenen Menschen, welche dieser Religion angehören. Genauso sind die Menschenrechte gefährdet, wenn die Würde nicht mehr der einzelnen Person zugeschrieben wird, sondern ihrer Sippe.» (65f.) Dies trifft z.B. auch auf Deutschland zu, was dem Modelldenken der Autorin widerspricht. Partikulare Zugehörigkeit basiert auf Ungleichheit, universale Zugehörigkeit auf Gleichheit (67). Für Haller ist deshalb der Staat der Garant der Freiheitsrechte. (70-72) Wenn die Bush-Administration den Gefangenen des Gegners die Menschenrechte abspricht (z.B. auf dem von den USA auf Kuba errichteten Militärstützpunkt Guantánamo [52]), muß sie sich nicht wundern, wenn «der Eindruck entsteht, das Konzept der Menschenrechte sei eine kulturimperialistische Erfindung des «Westens»». (144)

Freiheit und Gleichheit stehen in den USA für Haller in einem anderen Verhältnis zueinander als in Europa. «Um autonom zu sein, muss man begütert sein.» (73) Freiheit werde direkt mit Besitz und Eigentumserwerb in Verbindung gebracht, mit einem Menschenbild der Ungleichheit. Mit universalistischem Denken habe dieser Freiheitsbegriff nicht viel zu tun. (74) Darum unterscheidet Haller ein universalistisches Menschenrechtsverständnis (Europa) und ein partikularistisches (USA). Dies setzt aber fälschlicherweise voraus, daß in Europa alle Rechtspositivisten auch einen universalistischen Ansatz der Menschenrechte vertreten.<sup>5</sup>

### Bewältigung der Fundamentalismen

In der unterschiedlichen Bewältigung der Fundamentalismen ortet Haller eine weitere Differenz zwischen den USA und dem Alten Kontinent. In Europa führte die politisch absolut gesetzte Wahrheit der Kirchen zu den Religionskriegen (1618-1648). Auch das absolute Bekenntnis zur Nation wurde zur Kriegursache.<sup>6</sup> Europa habe aber aus seinen Fehlern gelernt. Nach dem Zweiten Weltkrieg wandte man deshalb dasselbe Lösungsmuster an, welches zur Befriedung der Religionskriege beigetragen hatte (81-93): die Einbindung der verschiedenen Fundamentalismen in eine übergeordnete Rechtsordnung. Das Völkerrecht, die Vereinten Nationen und die Europäische Union sind Einbindungen der Nationen in übergeordnete rechtliche Ordnungen. Das Denkmuster dieser Einbindung der europäischen Nationen ist die Einbindung der Kirchen im Westfälischen Frieden (1648). Bei der Begründung von Nationalstaaten in Europa stand deshalb die religiöse Untermauerung nach 1648 nicht mehr offen.

<sup>4</sup>Bei der Konzilerklärung der Religionsfreiheit vor 40 Jahren ermöglichte ein kurzer Artikel des amerikanischen Theologen und Philosophen John Courtney Murray SJ einen entscheidenden Fortschritt (On Religious Liberty. Freedom is the most distinctively American issue before the Council, in: America 109 [1963], 704-706). Seine Hauptthese lautet: Die Religionsfreiheit ist nicht nur ein ethisches oder moralisches Problem: sie ist ein Problem der Verfassung. Gemäß der amerikanischen Verfassung gilt der Grundsatz der Nichtzuständigkeit der politischen Autorität in Sachen Religion. Die politische Autorität würde ihre Zuständigkeit überschreiten, würde sie die eine Religion als wahr und eine andere als falsch bezeichnen. Dies gilt grundsätzlich beidseits des Atlantiks.

<sup>5</sup>Vgl. Bundesrichter Hansjörg Seiler, Der Rechtspositivismus als adäquate Theorie des liberalen und demokratischen Staates, in: Paul Richli, Hrsg., Wo bleibt die Gerechtigkeit? Antworten aus Theologie, Philosophie und Rechtswissenschaft (Luzerner Beiträge zur Rechtswissenschaft Bd. 5). Zürich 2005, 23-37 und meine Erwiderung, ebd., 39-66.

<sup>6</sup>Die französische Revolution ging in den napoleonischen Kriegen unter, 1870 fand der deutsch-französische Krieg statt, ganz zu schweigen von den beiden Weltkriegen.

«Die US-amerikanische Nation begründet sich hingegen religiös und moralisch. ... Der moralische Aspekt im US-amerikanischen nationalen Selbstverständnis basiert gleichsam auf einem <Weltbild der Besseren>.» (98f.) Dies ist eine Konzeption, die auf Ungleichheit beruht und sich nur schwer in völkerrechtliche Verträge einbinden läßt.

Die europäische Antwort für die Überwindung des religiösen Fundamentalismus im 17. Jahrhundert, des nationalen Fundamentalismus im 20. Jahrhundert und des heutigen kulturellen Fundamentalismus eines «clash of civilization» (eines Aufeinanderprallens der Kulturen) im 21. Jahrhundert bleibt für die Juristin Haller ein und dieselbe: die Einbindung in eine übergeordnete Rechtsordnung.

Das Verständnis der Religionsfreiheit der Europäischen Menschenrechtskonvention (Art. 9) und des First Amendment der US-amerikanischen Verfassung unterscheiden sich für die Autorin wesentlich. Durch das europäische Verständnis von Religionsfreiheit werde die Religiosität ins Private zurückgedrängt, weshalb sie weniger zur öffentlichen Identitätsbildung beitrage als in den USA. Der Staatlichkeit komme in Europa eine wichtigere Rolle in der Herstellung von Öffentlichkeit und Identitätsbildung zu seit dem Westfälischen Frieden 1648.

Muslimen und US-Amerikanern seien dagegen zwei Dinge gemeinsam: «nämlich die überragende Bedeutung der Religion und der religiösen Gemeinschaften für die Identitätsbildung und die relative Bedeutungslosigkeit staatlicher Strukturen für diese Identitätsbildung». (135f.) Was das Verhältnis von Staat und Religion betrifft, sei die US-amerikanische Gesellschaftsorganisation deshalb relativ islamkompatibel, «während das europäische Verhältnis zwischen Staat und Religion relativ inkompatibel ist mit den Vorstellungen ... vieler Einwanderer islamischen Glaubens». (194)

### Und die Schweiz?

Wo positioniert sich die Schweiz zwischen den USA und Europa? Die Widerstände der Schweiz gegen den Beitritt zur Europäischen Union führt Haller darauf zurück, daß die Schweiz mit den USA verschiedene historische Gemeinsamkeiten aufweise, vor allem im Verhältnis von Politik und Wirtschaft. Dagegen könnte der Unterschied zwischen Politik und Religion in beiden Ländern größer nicht sein. (168) Die Bundesverfassung sieht ein durch die USA inspiriertes Zweikammersystem vor. Den Föderalismus hat

schon Montesquieu in der Schweiz vorbildlich verwirklicht gesehen. Er wurde zu einem entscheidenden Strukturprinzip auch der US-Verfassung.<sup>7</sup> Als leidenschaftliche Bahnfahrerin erzählt die Autorin in eingestreuten Texten von ihren Bahnfahrten. Beim Entstehen des neuen Bundesstaates (1848) lautete die Frage: Private oder öffentliche Bahnen. Auch der «Kulturkampf» zwischen Liberalen und katholisch Konservativen wird in aller Kürze geschildert. (79) Gegen Ende beschreibt die ehemalige Parlamentspräsidentin Haller die aktuelle Politlandschaft der Schweiz.

Fragen, die das Verhältnis von Religion und Staat betreffen, sind für die Autorin nicht mehr nur Fragen für Spezialisten, sondern betreffen das gesamte Rechtsverständnis eines säkularen Staates, nicht zuletzt das Wirtschaftssystem. Für die SP-Politikerin gibt es praktisch keinen Bereich politischer Auseinandersetzung mehr, «der im weltweiten Maßstab ohne Mitberücksichtigung der Religionen ... diskutiert werden kann, weder die Sicherheitspolitik noch die Umweltpolitik und auch nicht die Wirtschaftspolitik. Wo immer die Trennlinie zwischen dem Prinzip der Gleichheit und jenem der Ungleichheit zur Diskussion steht ... da scheinen rasch religiöse Werthaltungen auf.» (205)

Die Autorin macht einen Verstehensvorschlag für das unterschiedliche Rechtsverständnis diesseits und jenseits des Atlantiks, wofür sie 2004 das Ehrendoktorat der Universität St. Gallen erhalten hat. Sie erklärt Grundfragen des Rechtsstaates an zwei Rechtsmodellen: USA und Europa. Ihre Fragen tragen zum Verständnis der USA, Europas und der Schweiz bei, selbst wenn man nicht mit allen Antworten übereinstimmt. Die Autorin sollte z.B. den gläubigen Mitbürgern nicht das Recht bestreiten, in einem säkularen Staat in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu liefern.<sup>8</sup> Ihr Modelldenken verschafft Übersicht, aber auch Vereinfachungen aus einer kontinentaleuropäischen<sup>9</sup> Optik.

Adrian Loretan, Luzern

<sup>7</sup>Vgl. Jörg Paul Müller, Die Demokratische Verfassung. Zürich 2002, 113.

<sup>8</sup>Vgl. zu dieser in den USA geführten Diskussion: Jürgen Habermas, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den «öffentlichen Vernunftgebrauch» religiöser und säkularer Bürger, in: ders. Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M. 2005, 119-154, vgl. auch 106-118.

<sup>9</sup>Haller übersieht den Einfluß der englischen Rechtstradition (common law) auf die USA. Einige Differenzen zwischen den USA und Europa könnten als Unterschiede zwischen Kontinentaleuropa und England entstanden werden, das wichtige Impulse aus dem Kirchenrecht (canon law) erhalten hat über die Lordkanzler, die als Erzbischöfe die staatlichen Verwaltungsprobleme kirchenrechtlich angingen.

## Eucharistie und das Leben der Menschen

### 11. Ordentliche Vollversammlung der Bischofssynode (Zweiter Teil)

Der Vorgang mag zuerst marginal erscheinen, und doch führt er unmittelbar in das Zentrum der Debatten und Kontroversen auf der 11. Ordentlichen Vollversammlung der Römischen Bischofssynode (2. bis 23. Oktober 2005).<sup>1</sup> Gemeint ist die Entscheidung der für die Synode verantwortlichen Gremien, daß während der Beratungen auf die Leinwand hinter dem Tisch des Präsidiums Raffaels *Disputa* aus der *Stanza della Segnatura* im Vatikanischen Palast projiziert werden soll.

Auf diese Weise hatte jeder Teilnehmer der Plenarsitzungen Raffaels in den Jahren 1509 bis 1512 entstandenes weltbekanntes Bild vor sich, von dem sein erster Kommentator Giorgio Vasari schrieb, es stelle die Art und Weise («la storia») dar, wie von den Kirchenvätern der alten Kirche und den großen Theologen des

Mittelalters das Geheimnis der Eucharistie gedeutet worden sei. Durch die Forschungen der letzten Jahrzehnte, vor allem durch die Rekonstruktion der verschiedenen Phasen der Entwürfe und der Ausmalung der *Stanza della Segnatura* sowie durch die Erschließung der am päpstlichen Hof während der Regierungszeit von Julius II. und Leo X. dominierenden Theologie ist die Bedeutung des damaligen päpstlichen Bibliothekars Tommaso Inghirami (1470-1516) für Raffaels künstlerisches Konzept immer deutlicher geworden.<sup>2</sup> Neben Aegidius von Viterbo (1469-1532) gehörte er zu den führenden Theologen, welche den von den Päpsten Sixtus IV., Alexander VI., Leo X. und Julius II. erhobenen geistlichen Herrschaftsanspruch über die durch die spanische Conquista und die portugiesischen Expeditionen nach Afrika und Asien neu entdeckten und eroberten Territorien stützten und dafür eine Reform der Theologie forderten. Der Kirchenhistoriker John O'Malley beschrieb diese Theologie als eine «inkarnato-

<sup>1</sup>Vgl. erster Teil in: Orientierung 69 (15. November 2005), 234ff. – Die Synode umfaßte 256 Mitglieder, die aus 118 Ländern stammten. Davon waren 177 gewählte Delegierte der einzelnen Bischofskonferenzen und der Union der Höheren Ordensobern, 40 waren vom Papst ernannt worden, während 39 von Amts wegen Mitglieder der Bischofssynode sind (Leiter der Römischen Dikasterien, Mitglieder des Generalsekretariats der Bischofssynode).

<sup>2</sup>Vgl. die Verarbeitung der Forschung bei Ingrid Rowland (Dies., The Vatican Stanza, in: Marcia B. Hall, Hrsg., The Cambridge Companion to Raphael. Cambridge University Press, New York 2005, 95-119 und 343f.).

rische Theologie», die sich auf einer Neulektüre der Kirchenväter und der theologischen Tradition in einer universalen Herrschaftsperspektive gründete.<sup>3</sup> Tommaso Inghirami betrieb in dieser Intention die Rehabilitierung Pico della Mirandolas, denn er sah in dessen Werk eine Apologie (*Disputa*) des christlichen Glaubens, auf den hin die anderen Religionen als Vorstufen hingegordnet seien. Diese Wissenschaftspolitik des päpstlichen Bibliothekars ist für Christiane L. Joost-Gaugier der Grund, die erst spät von Raffael an den linken Rand der *Disputa* eingefügte jugendliche Gestalt, die mit einer eindringlichen Geste auf den zentralen Altar und die dort aufgestellte Monstranz mit der Hostie hinweist, als Pico della Mirandola zu identifizieren.<sup>4</sup> Die *Disputa* entwirft so die Vorgehensweise und das Programm einer «idealen Theologie», wie sie sich als Entwurf («disegno», «concetto» oder «idea») in Pico della Mirandolas Lebenswerk nach dem Urteil seiner Zeitgenossen finden ließ. Für Tommaso Inghirami war die Rehabilitierung von Pico della Mirandola mit seinem Posten als päpstlicher Bibliothekar gegeben, ergab sich doch für ihn aus seiner Position die Verpflichtung, als Bewahrer und sachkundiger Interpret der kirchlichen und theologischen Tradition aufzutreten. Gleichzeitig war er aber auch ein bedeutender Redner und Inszenator («impresario») liturgischer Feiern. Als solcher war er für die rhetorisch wirksame Darstellung und szenische Gestaltung der von ihm erschlossenen Elemente der Tradition zuständig, mit deren Hilfe die Menschen für den wahren Glauben gewonnen werden sollten. Die Rechtfertigung und der Lobpreis eines päpstlichen Machtanspruchs verband sich auf bruchlose Weise mit der Verantwortung für eine universale Missionierung. Raffaels *Disputa* verkörpert so eine konkrete historische Form der Verarbeitung der mit der Neuzeit angebrochenen Probleme, wie sie von den Theologen am päpstlichen Hof vor der Reformation versucht wurde. Wenn man die *Disputa* heute jemandem zur Betrachtung vorschlägt, kann man nicht unbesehen voraussetzen, daß ihm die komplexen historischen Zusammenhänge von vornherein bekannt sind. Werden sie nicht gleichzeitig mit der Abbildung selbst nahegebracht, so erschließen sich dem Betrachter zwar die Anmut und die kompositorische Meisterleistung der Darstellung Raffaels, nicht aber die Darstellung selbst. Ein solcher Umgang mit dem Kunstwerk in der *Stanza della Segnatura* erreicht damit nicht das Niveau theologischer Reflexion, die Tommaso Inghirami für sich in Anspruch nahm und die anzuerkennen ist, auch wenn man seine Verknüpfung von päpstlichem Machtanspruch und Praxis der Glaubensverkündigung nicht zu teilen vermag. Zwar veröffentlichte der Kunsthistoriker Timothy Verdon im «*Osservatore Romano*» eine umfangreiche kunst- und theologiegeschichtliche Analyse der *Disputa*, gab aber in seiner Abhandlung keinen Hinweis auf die gegenwärtigen Rezeptionsschwierigkeiten dieses Kunstwerkes von Raffael.<sup>5</sup>

### Der einführende Bericht von Kardinal A. Scola

Vor diesem Hintergrund den konkreten Ablauf der Beratungen der Bischofssynode zu resümieren, würde die Aufgabe miteinschließen, im einzelnen zu zeigen, ob in den auf der Synode vorgetragenen Texten (dem Anfangs- und Zwischenbericht des Relators Kardinal Angelo Scola von Venedig, den Interventio-

<sup>3</sup>Vgl. John O'Malley, *Praise and Blame and Renaissance Rome. Rhetoric, Doctrine, and reform in the Sacred Orators of the Papal Court*, c. 1450-1521. Duke University Press, Durham/N.C. 1979, 7-35, 123-237; Heinrich Pfeiffer, *Zur Ikonographie von Raffaels Disputa. Egidio da Viterbo und die christlich-platonische Konzeption der Stanza della Segnatura*. Rom 1975, 171-208.

<sup>4</sup>Christiane L. Joost-Gaugier, *Raphael's Disputa: Medieval Theology Seen Through the Eyes of Pico della Mirandola, and the Possible Inventor of the Program*, Tommaso Inghirami, in: *Gazette des Beaux-Arts* 139 (1997), 2, 65-84, 77ff.

<sup>5</sup>Vgl. Timothy Verdon, *La «Disputa del Sacramento» e il sinodo dei Vescovi. Il senso storico e meta-storico di un incontro*, in: *Osservatore Romano* vom 12. Oktober 2005, 3. Timothy Verdon (Florenz) war von Benedikt XVI. als Experte des Spezialsekretärs der Bischofssynode, Erzbischof Roland Minnerath (Dijon), berufen worden.

nen der einzelnen Synodenteilnehmer) sowie den von der Synode verabschiedeten Texten (der Synodenbotschaft und den für den Papst vorbehaltenen *Propositiones*) nicht nur das Synodenthema «Die Eucharistie: Quelle und Höhepunkt des Lebens und der Sendung der Kirche» behandelt, sondern auch der Frage nachgegangen wurde, welchen Verständnisschwierigkeiten und -möglichkeiten die eucharistische Praxis und Lehre heute auch innerhalb der katholischen Kirche begegnen. Ein Ansatz für eine solche Reflexion findet sich im Einführungsbericht (*Relatio ante disceptationem*) von Kardinal A. Scola, wenn er im einleitenden Teil seiner Darlegung feststellte, die Synodenversammlung könne sich «nicht darauf beschränken, die zentrale Stellung der Eucharistie und des «*dies Domini*» zu bekräftigen. Objektiv steht diese außer Diskussion, aber die Schwierigkeit liegt darin, das Staunen, das von der Eucharistie ausgelöst wird, in den zahlreichen nicht praktizierenden Getauften (...) wieder zu wecken.»<sup>6</sup>

In mehreren Anläufen beschrieb Kardinal A. Scola innerhalb seiner Darlegung das Staunen als jene Reaktion des Menschen, mit der dieser auf ein ihn in Frage stellendes Ereignis reagiert. Dabei hält der Mensch inne, revidiert die ihm zur Gewohnheit gewordenen Haltungen und Wahrnehmungsweisen, so daß er sich selbst und seine Lebenswelt neu zu sehen beginnt. Dabei zeigt das Staunen eine Zirkelstruktur: Einerseits wird es durch ein konkretes Ereignis ausgelöst, und andererseits ermöglicht es, das auslösende Ereignis in einem neuen Lichte zu sehen. Diese Zirkelstruktur übertrug Kardinal A. Scola auch auf jenen Bewußtseinsvorgang, den er als «eucharistisches Staunen» bezeichnete. Dabei blieb er bei der Feststellung des Sachverhalts stehen, daß es diese Zirkelstruktur gibt, ohne ihre Bedingungen zu erörtern.

So konnte er dann auch den Abschnitt über die «Bedeutung des Eucharistischen Ritus» mit der Beobachtung zusammenfassen: «Von dem Sich-Hineinversetzen in die von Jesus vollzogene Handlung, wie sie uns vom biblischen Kanon erhalten ist, bis zur «*traditio*», die in ihrem unaufhörlichen Rhythmus von Weitergabe und Empfang in Raum und Zeit ihre Weitergabe sicherstellt; von den vielfältigen liturgischen Formen der ersten Jahrhunderte, die noch in den liturgischen Riten der altorientalischen Kirchen sichtbar sind, bis zur vorherrschenden Festlegung des römischen Ritus; von den präzisen Angaben des Trienter Konzils und des Meßbuches von Pius V. bis zur liturgischen Reform des Zweiten Vatikanischen Konzils: Jede Etappe des Lebens der Kirche bestätigt, daß die eucharistische Handlung, Quelle und Höhepunkt des christlichen kirchlichen Lebens dem sakramentalen Ritus entspricht, der den neuen und endgültigen Kult («*logikè latreía*») hervorbringt und ausführt. Die Betrachtung des Ritus in seiner ganzen Fülle erlaubt es, jede Zersplitterung und Nebeneinandersetzung der eucharistischen Handlung und der Erfordernisse der Neuevangelisierung zu vermeiden, die von der zeugnishaften Verkündigung in jedem Bereich des menschlichen Daseins bis zu den notwendigen anthropologischen, kosmologischen und sozialen Auswirkungen reichen, die die Eucharistie objektiv hervorbringt. Sie erlaubt darüber hinaus der christlichen Gemeinschaft die genaue und getreue Befolgung der liturgischen Anleitungen (Rubriken) und gleichzeitig eine aufmerksame Anpassungsfähigkeit an die Ansprüche der Inkulturation.»

Innerhalb dieses Rahmens konnte Kardinal A. Scola im Hauptteil der *Disputatio ante disceptationem* umfangreiche Beschreibungen der einzelnen Elemente der Eucharistiefeyer geben und ihren Ort innerhalb einer heilsgeschichtlichen Theologie beschreiben. Bei jedem dieser Einzelschritte versuchte er eine vorläufige Bewertung der in der Vorbereitungszeit der Bischofssynode auf die *Lineamenta* und das *Instrumentum laboris* eingegangenen Stellungnahmen zu geben. So stellte er zur «Eucharistischen Gastfreundschaft» fest: «Die Problematik bezüglich der unangemessenen Kategorie der «*Interkommunion*» und die Praxis der «eucharistischen Gastfreundschaft» erfordert dringend

<sup>6</sup>Die einzelnen Texte werden nach den Bulletins der Sala Stampa zitiert (*Synodus Episcoporum. Bollettino*, Nr. 1 bis 33). Zitate aus der *Relatio ante disceptationem* stammen von einer revidierten Fassung, die im *Osservatore Romano deutsch* vom 28. Oktober 2005 veröffentlicht wurde.

eine weitergehende Überlegung, angefangen bei dem untrennbaren Zusammenhang zwischen Eucharistie und Kirche, über die Beziehung zwischen der eucharistischen und der kirchlichen Gemeinschaft. In diesem Sinne wird es nützlich sein, daß die Synodenversammlung auf dieses Thema zurückkommt. Beim Eingehen auf die unaufschiebbare Dringlichkeit des ökumenischen Weges darf man jedoch den rechten Weg nicht verlassen. Die Unmöglichkeit für Christen verschiedener Kirchen und Gemeinschaften, an der eucharistischen Konzelebration und an der eucharistischen Kommunion teilzunehmen, sowie der Ausnahmefall der eucharistischen Gastfreundschaft dürfen nicht nur Grund zu Schmerz sein; vielmehr sollen sie einen ständigen Stachel darstellen für die unablässige und gemeinsame Vertiefung des «mysterium fidei», das von allen Christen Einheit im vollständigen Glaubensbekenntnis fordert.»

Dabei wirkte sich der Sachverhalt, daß die dem Staunen eigentümliche Zirkelstruktur von Kardinal A. Scola in seiner Darlegung zwar vorausgesetzt aber nicht reflektiert wurde, derart aus, daß schließlich von ihm das «eucharistische Staunen» mit der Anerkennung der kirchenamtlicher Regelung eucharistischer Praxis gleichgesetzt wurde. «Eucharistisches Staunen» erwies sich damit auf die Anerkennung und das Einüben in eine schon bestehende liturgische Praxis reduziert, wie sie von der Kirche vorgegeben ist. Mit einer solchen Position wäre aber das im Staunen auch mitgegebene Moment kritischer Distanzierung aufgegeben, denn es gewinnt seine Kraft aus der Tatsache, daß es die Möglichkeit zur Veränderung bestehender Gewohnheiten und selbstverständlich gewordener Sehweisen freisetzt.

### Ein unüberwindbarer Zirkel?

Kardinal A. Scolas *Relatio ante disceptationem* formulierte einerseits ein anspruchsvolles hermeneutisches Programm. Er blieb aber in dessen Durchführung hinter dem zurück, was es an weiterführenden Perspektiven möglich gemacht hätte. In einer Vielzahl von Interventionen auf der Bischofssynode wurde nicht einmal sein methodischer Vorschlag einer integralen Beurteilung der einzelnen Probleme aufgenommen, wenn über den akuten Priestermangel, über den Priesterzölibat, über die *virī probati*, über die Eucharistische Gastfreundschaft, über die Zulassung von

wiederverheirateten Geschiedenen zur Kommunion debattiert wurde. Denn vielfach wurden diese Fragen in der Art und Weise behandelt, was denn zu tun sei, damit die bestehenden kirchlichen Normen plausibler gemacht und leichter durchgesetzt werden könnten. Unberücksichtigt blieb in solchen Stellungnahmen der Sachverhalt, daß hinter der Weigerung, bestimmten Normen weiterhin zu entsprechen, Einsichten stehen könnten, die aus einer komplexeren Erfahrung mit der kirchlichen Lehre und Praxis der Eucharistie stammen könnten. Darauf machte u.a. Kardinal Karl Lehmann (Mainz) aufmerksam, als er feststellte, daß lange Zeit das Lehrstück über die Eucharistie «stark von der Abwehr reformatorischer Tendenzen mitbestimmt gewesen» sei, daß diese Haltung aber heute historisch überholt sei: «Dies war notwendig und bewahrte den Glauben der Kirche. Wir haben freilich durch die biblischen, patristischen, liturgischen und ökumenischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts unsere eigene reiche Tradition neu kennengelernt. Vieles ist im Zweiten Vatikanischen Konzil und in den folgenden Dokumenten aufgenommen worden. Aber vieles haben wir noch nicht genügend rezipiert und uns fruchtbar zu eigen gemacht.»

Verwies Kardinal K. Lehmann auf das Potential theologischer Reflexion, so machte Bischof Manfred Scheuer (Innsbruck) darauf aufmerksam, daß dauernder Priestermangel nicht ohne Folgen für das Selbstverständnis der einzelnen Gemeinden bleiben werde. Sie drohen dadurch von der Tradition der Kirche abgeschnitten zu werden: «Kirche wird geeint und aufgebaut durch das Wort des lebendigen Gottes, das man mit Recht vom Priester verlangt. Leitung und Hirtenamt werden gerade in der Eucharistie verwirklicht, aus der die Kirche immerfort lebt und wächst (LG 26). Kirchliche Gemeinschaft hat sich von der inneren Logik der Inkarnation und der Eucharistie her personal und konkret zu verleiblichen. Pfarrgemeinden, in denen nur selten oder gar nicht Eucharistie gefeiert wird, lösen sich faktisch vom sakramentalen Amt. Wie werden wir unserer Verpflichtung gegenüber dem Volk Gottes zur Verkündigung des Wortes und zur Feier der Sakramente gerecht? Diese Frage betrifft angesichts des Priestermangels in vielen Ländern auch das Zeugnis, die Lebbarkeit und die Lebensform des priesterlichen Dienstes.»

Bischof M. Scheuer schlug damit vor, daß jede kirchliche Regelung grundsätzlich revidierbar sein soll. Erzbischof John Atchley Dew (Wellington) wiederholte diese Einsicht, wenn er formulierte, die Kirche hätte die Pflicht zu prüfen, ob die Lasten, die sie den Menschen auferlegt, zu Recht bestehen: «Unsere Kirche würde bereichert werden, wenn sie fähig wäre, die engagierten Katholiken, die im Augenblick vom Empfang der Eucharistie ausgeschlossen sind, wieder zum Kommunionempfang zuzulassen. Es sind Menschen, deren erste Ehe gescheitert ist und welche die Kirche nie verlassen haben, aber jetzt vom Kommunionempfang ausgeschlossen sind.»

In dieser Intervention zeigte sich eine vertiefte Einschätzung der Würde des einzelnen Gläubigen, wie sie auch in der Intervention von Kardinal Walter Kasper zum Ausdruck kam, als er daran erinnerte, daß im Ökumene-Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils die Frage der Eucharistischen Gastfreundschaft nicht nur im Rahmen der Kirchengemeinschaft behandelt werde. Vielmehr führe es einen zweiten Gesichtspunkt ein, wenn davon gesprochen werde, in der Würde des einzelnen Christen sei es schon begründet, daß auch Nicht-Katholiken vollen Anteil an den «Heilmitteln» haben und deshalb zum Kommunionempfang zugelassen werden können.

Das Konzil spreche dabei nicht von einer Ausnahmeregelung, sondern «von einer positiven Möglichkeit, die in der Würde des Christen, d.h. in der Einmaligkeit jeder menschlichen Person und jeder einzelnen Situation begründet sei. Die Sprengkraft dieser Formulierung ist nicht zu übersehen, denn sie weist einen Weg auf, wie Kardinal A. Scolas Beschreibung der Zirkelstruktur des «eucharistischen Staunens» an die Frage zurückgebunden werden muß, wie in der jeweiligen konkreten Gegebenheit auf die Nöte und die Hoffnungen der Menschen eingegangen werden soll. (Dritter Teil folgt)

Nikolaus Klein

## ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen  
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,  
Werner Heierle, Paul Oberholzer, Pietro Selvatico  
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice  
Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting),  
Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2006:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.– / Studierende Fr. 50.–  
Deutschland und Österreich: Euro 50.– / Studierende Euro 38.–  
Übrige Länder: Fr. 61.–, Euro 33.– zuzüglich Versandkosten  
Gönnernummer: Fr. 100.–, Euro 60.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842),

Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.  
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die  
Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.