



ORIENTIERUNG

Nr. 7 72. Jahrgang Zürich, 15. April 2008

Seit über vierzig Jahren ist das poetische Werk des 1937 im litauischen Klaipeda geborenen Tomas Venclova von den gesellschaftlichen und politischen Verwerfungslinien in Osteuropa geprägt. Dennoch gehören seine Gedichte nach Durs Grünbein «zum Unzeitgemäbesten, was die zeitgenössische europäische Poesie zu bieten hat». (S. 107) Wenn dieser offensichtliche Widerspruch eine der Ursachen für die dichterische Bedeutung des «Odysseus aus Vilnius» sein sollte, dann sind Topoi und Verfahrensweisen zu benennen, die dieser Dichtung durch die semantisch-syntaktischen Übersetzungskonturen hindurch eine solch nachhaltige, bewundernde Rezeption in Europa und Nordamerika verleihen. Der vorliegende Band¹, nach Tomas Venclovas Gedichtband «Vor der Tür das Ende der Welt»² die zweite umfangreiche Gedichtauswahl im deutschsprachigen Raum, kann in mehrerer Hinsicht eine Antwort darauf geben. Er umfaßt rund ein Drittel des poetischen Werkes von Venclova; seine inhaltlichen Assoziationsfelder reichen von der tragischen Niederschlagung der ungarischen Republik im Jahr 1956 bis zu philosophischen Reflexionen «im friedlichen Winkel Europas zwischen Wannsee und Potsdam» im Jahr 2003 (vgl. S. 103). Auf diesen Feldern zeichnen sich die Ereignisse um den Einmarsch der Warschauer Paktstaaten in die Tschechoslowakei 1968 ebenso ab wie die Werftarbeiterstreiks im Dezember 1970 in Polen. Die Ermordung des russischen Dissidenten Konstantin Bogatyryow im Jahr 1976 erfaßt Tomas Venclova unter Verweis auf die berühmte erste Strophe aus Dantes «Göttlicher Komödie»; die durch Mauer und Stacheldraht geteilte Stadt Berlin im Jahr 1979, zwei Jahre nach seiner erzwungenen Emigration, gerät in das Visier des nunmehr ruhelos reisenden Dichters und Essayisten; in zahlreichen Subtexten setzt er sich mit Anna Achmatowas und Joseph Brodskys Poemen über Petersburg auseinander; in seinen hochverschlüsselten Texten über die in Grautönen gehaltene litauische Landschaft tauchen Partisanen aus der Kriegs- und Nachkriegszeit auf; in einem Drei-Strophen-Poem wagt Tomas Venclova im Winter 1991, während der militärischen Auseinandersetzungen um Vilnius, nach einem Vortrag an der Yale-University eine Prognose über die Zukunft Litauens; in einer urbanistischen Reflexion aus dem Jahr 2000 über eine «Neue Postkarte aus der Stadt K.» zeichnet er die materialen und psychischen Verwüstungen im einst ostpreußischen Königsberg auf.

Gegenkraft einer Epoche

Worin besteht nun, angesichts der intensiven, tiefgreifenden Diagnosen der Zeitaläufe in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, das «Unzeitgemäße» der Poetik von Tomas Venclova? Aus welchen Quellen speist sich «eine Stimme von so lakonischer Schwere, so unerschütterlicher Gefäßtheit» (Durs Grünbein)? Auf welche Weise bildet sich in diesen Gedichten eine oft abgeklärte, beinahe elegische Stimmung in enger Verbindung mit strengen metrischen Strukturen heraus? Wo sind die Ursprünge der philosophisch und poetologisch aufgeladenen Texte zu suchen? In seinem Nachwort verweist Durs Grünbein zu Recht auf die enge geistige und dichterische Verwandtschaft Tomas Venclovas mit Joseph Brodsky und Czesław Miłosz, mit denen er «ein Dreieck aus russischen, polnischen und litauischen Traditionen» (S. 108) bildet. Von den Russen, nicht nur von seinem langjährigen Freund Joseph Brodsky, habe er ein System verstecktester Anspielungen und eine Akrobatik der Verskunst erlernt, sei von der klassischen Poetik (Puschkin) wie auch der frühen Moderne (Mandelstam, Blok, Achmatowa) inspiriert worden und nicht zuletzt auch vom Jazz der Leningrader Szene der frühen siebziger Jahre. Natürlich sei ihm auch die «gedankenstrichschnelle» Marina Zwetajewa ebenso vertraut gewesen wie das poetologische Konzept des dichterischen Zeitgenossen, wie ihn Mandelstam entworfen habe. Und wo dieses dichte und zugleich zarte Geflecht nicht ausreichte, da habe er auch aus antiken und christlichen Quellen geschöpft, um die geistige Verlorenheit der Sowjetära, die urbane verödete Landschaft im Osteuropa der fünfziger bis siebziger Jahre mit einem neuen, geheimen Kanon aufzuladen. Daraus habe sich eine doppelte Belichtung von Vergangenheit und Gegenwart entwickelt, die Venclova in eine

LYRIK

Gegenkraft einer Epoche: Tomas Venclovas Gedichtsammlung «Gespräch im Winter» – Im litauischen Klaipeda geboren – Literarische Themen und Verfahrensweisen – Ungarn im Jahre 1956 – Danziger Werftarbeiterstreik von 1970 – Zur Zukunft Litauens – Rezeption russischer Tradition – Unzeitgemäßer Blick auf das Jahrhundert. *Wolfgang Schlott, Bremen*

THEOLOGIE

Liebestun der Kirche und Einsatz für Gerechtigkeit? Die (un)politische Seite der Barmherzigkeitstheologien von Jon Sobrino und Benedikt XVI. (*Zweiter Teil*) – Strukturen der Theologie Joseph Ratzingers – Der Ort der Kreuzestheologie – Lehrstück der Kontextualität der Theologie? – Mittelamerika in den siebziger und achtziger Jahren – Das Beispiel von Erzbischof Oscar A. Romero – Dritte Welt und Erste Welt – Methodologische Paradigmen in der katholischen Soziallehre – Die Zeichen der Zeit und das theologische Projekt von M.-D. Chenu – Zur Entstehungsgeschichte der Enzyklika «Deus Caritas est» – Befreiungstheologie im Horizont des Konzilsparadigmas – Kirche in der Welt von heute – Reich Gottes als Zentralbegriff – Stellt «Deus Caritas est» ein Paradigmenwechsel dar? *Markus Raschke, München*

RELIGIONSTHEOLOGIE

Vom Dialog zum Trialog der abrahamitischen Religionen: Zu Karl-Josef Kuschels Buch «Juden – Christen – Muslime» – Geschichte der Neubewertung des Islam in Europa – Vom Konfrontations- zum Beziehungsdenken. *Rupert Neudeck, Troisdorf*

KIRCHE/FRAUEN

Geheimnisvolles «Wesen der Frau»: Vergebliches Hoffen auf römisches Umdenken beim ersten Frauenkongreß im Vatikan (7. bis 9. Februar 2008) – Organisiert vom «Päpstlichen Rat für die Laien» – Der männliche Blick – «Frauen im Vatikan» – Ablenken von der Ämterfrage – Polemische Äußerungen zur Gendertheorie – Forderung nach einem «kirchlichen Feminismus» – Zaghafte selbstkritische Beobachtungen am Rande – Die Forderung nach Gleichberechtigung der Frauen in der Kirche – Stimmen aus Asien – Kritische Frauengruppen in der Kirche. *Norbert Sommer, Saarbrücken*

KIRCHE/JUDENTUM

Israels Glaubenszeugnis und die Kirche: Die Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte und ihre ekklesiologische Bedeutung – Das *Motu proprio* «Summorum Pontificum» vom Juli 2007 – Der Rückgriff auf das Missale von 1952 – Zum Text der Karfreitagsfürbitte für die Juden – Die Neuformulierung vom Februar 2008 – Die Erklärung «Nostra aetate» des Zweiten Vatikanischen Konzils. *Nikolaus Klein*

Gegenposition zum Zeitgeist treten lassen, die ihn gleichsam zu einer Gegenkraft seiner Epoche machen. Die sich dabei herausbildende Zähigkeit im Umgang mit den gigantischen Torheiten des kommunistischen Systems und der vielstimmigen zeitgenössischen Alogik der liberaldemokratischen und starrsinnigen republikanisch-nationalen Ordnungen, so könnte man hinzufügen, bilden weitere Quellen der Poetik Tomas Venclovas.

Tiefenstrukturen einer sinnmächtigen Poesie

Wer sich aufmerksam in die Tiefendimensionen der vorliegenden, von Claudia Sinnig (Interlinear- und literarische Übertragungen aus dem Litauischen) und von Durs Grünbein übersetzten Poeme einliest, der wird vor allem in den Abschnitten I und II einprägsame, wenn auch manchmal schwer zu entschlüsselnde Bild- und Gedankenmuster von politischen, geologischen und geisteswissenschaftlichen ost- und ostmitteleuropäischen Landschaften erhalten. Mit dem Blick auf den durch die Rote Armee blutig niedergeschlagenen Budapester Aufstand im Spätherbst 1956 notiert das lyrische Ich eine Geschichte überschreitende Agonie: «Nur eine Sekunde der Ohnmacht, / Nun kommen wir nie mehr dorthin, / wo blutrot im Wasser der Donau / Das Bild des Novembers schwimmt.» (S. 11) Im September 1968 widmet Tomas Venclova im «Gedicht über die Freunde» der auf dem Roten Platz mit einigen Freunden gegen die Niederschlagung des Prager Frühlings protestierenden russischen Dichterin Natalja Gorbanevskaja eine fast gnostische Hymne:

Und wieder, mit rührender Großmut, Herbst.
Über Häusern und Gleisen der fremden,
Von ein paar Seelen erretteten Stadt
Beginnt in dieser Stunde der September.
Ein großes Schiff, das aus dem Wasser ragt,
Am Morgen, und jeder Nerv ist angespannt,
Am Boden liegt das allererste Blatt,
Mit Zacken, wie ein ritterliches Wappen. (S. 21)

Im «Gespräch im Winter» gedenkt er von Litauen aus der Opfer der Werftarbeiterstreiks in Stettin und Danzig, wobei er aus großer zeitlicher Distanz von einer «Gravitation des Todes» spricht, die «an den Pflanzen, Menschen / Und Dingen» zertrübt. 1979 markiert ein kollektives Ich den politisch-geographischen Standort Berlin: «Wir sehnen den umgestülpten Himmel, Soldaten patrouillieren. / Blaulicht, das peitscht. Ein Fleck prangt herrisch an der Mauer. / Die Leere, richtungslos. Ariadnes Fadenknäuel führt hier in / Kein Draußensein. Über Europa flattert Schnee in Schauern.» (S. 49) Während seiner Ausreise aus der UdSSR notiert ein psychologisierendes Ich in «SCHEREMETJEVO 1977»:

Durch den frostigen Zoll, die waffenstarrten Wachen,
Die Stufen hinauf zum kargen Valuta-Himmel,
Fiel mir ein, ich vergaß, den Zurückgebliebenen zu winken.
(S. 54)

Tomas Venclova, in den achtziger und neunziger Jahren nicht nur in Europa unterwegs, reflektiert 1996 bei einem Besuch in Peking den Zustand der chinesischen Gesellschaft nach der Niederschlagung der Studentenrevolte auf dem «Platz des Friedens»: «... Hundert oder fünfzig Meter von hier / stand der unbewaffnete Mann, der einen der nahenden Panzer / für kurze Zeit zähmte. Irgendwo ist er noch, nicht gefangen, / und weiß nicht, daß seine unfaßbare Geste der Welt den Atem raubte. / In Wahrheit kümmerts ihn auch nicht.» (S. 81) Daß Tomas Venclova den Status eines Dichters aufweist, der historische Zusammenhänge über große geographische Distanzen hinweg erfassen kann, ohne freilich eine überzeugende sachlogische Erklärung für die nachhaltige Wirkung von welthistorischen Ereignissen liefern zu können, verdeutlicht das Poem «Die Dünen in Watemill». Es setzt ein mit einer einfachen Naturbeschreibung (Long Island) und beschreibt

dann die in der Tat bedeutende Rettungsaktion des japanischen Konsuls Chiune Sugihara in Vilnius des Jahres 1941. Er versorgte – gegen die konsularischen Vorschriften – Tausende litauischer Juden mit Transitvisa für Japan und rettete ihnen damit das Leben, wie in den Kommentaren zu diesem Band von Claudia Sinnig zu lesen ist (vgl. S. 129).

Einen besonderen Aspekt bilden in den Poemen Tomas Venclovas die zahlreichen zoomorphen Wesen, die als Metaphern die psychischen Befindlichkeiten der Protagonisten markieren. Einige Beispiele mögen solche Verfahren verdeutlichen. In «Emigrantin» aus dem Jahre 2000 setzt er sich mit dem schweren Los einer möglicherweise aus Litauen ausgewiesenen Frau auseinander, die im US-amerikanischen Exil in wachsende Isolation gerät. Die dort auftauchenden Tiere (Waschbär, Eichhörnchen, Ameisen) versinnbildlichen deren Annäherung an die Großstadtwelt der Menschen, die in einer offensichtlich immer größeren Entfremdung voneinander leben: «All diese Ströme ins Nichts. Ein Waschbär schleicht um die Garage, / Klopft mit der Schnauze ans Tor. Eichhörnchen lodern im Nadelgestrüpp. / ... / ... Unter Blättern erschauert der Zweig. / Ameisen schuften; ...» (S. 97) Ebenso bildmächtig beschreibt ein kollektives lyrisches Ich – auf der visuellen Wahrnehmungsebene – in dem Gedicht «An den Seen», das Claudia Sinnig gewidmet ist, die Seenlandschaft um Potsdam. Doch in den Tiefenschichten von Natur- und Kulturraum lauert auch dort die totalitäre Vergangenheit: «... Die Ebene ist angefüllt mit dem Wasser / des Todes des Lebens, ... / ... ein Schatten liegt auf / der Vergangenheit (wie auf der Gegenwart), im Licht der ersten heiteren Wochen ...». Und nur wenig später erweist sich das nachdenkende Ich als hilflos bei der Bewertung der Vergangenheit, aus der die Phänomene Riefenstahl, Häftling, schwarze Namenszüge oder Flüchtling auftauchen:

Die Vergangenheit bringt keine Erleuchtung, doch versucht sie, etwas zu sagen. Vielleicht begreift ja die Krähe uns und den Schmutz der Geschichte besser als wir. (S. 103)

Es zeichnet sich also, je mehr wir in die Tiefenstrukturen dieser so sinnmächtigen Poesie vorstoßen, eine eigenwillige, «unzeitgemäße» Beleuchtung eines Jahrhunderts der Kriege, Massenerschießungen, Vertreibungen und eines nicht auslotbaren psychischen Leids ab. Sie wird von einem Scheinwerfer ausgelöst, der gleichsam tastend die sichtbare Wirklichkeit erfährt, um deren Rätselhaftigkeit mit gnostischen Erläuterungen zu versehen. Dieser «Mangel» an Effekthascherei, wie sie vor allem die postmoderne Poesie pflegt, erweist sich als die Wirkmächtigkeit von «Bildern», die sich auch nach einer Schichten-Analyse nicht in phänomenologisch verdichteten Aussagen auflösen, sondern als gleichsam menetekelhafte Schlaglichter unser Unterbewußtsein aufscheuchen. Daß in der vorliegenden Ausgabe zahlreiche, für den einfühlenden, aber ahnungslosen Leser «dunkle» Felder beleuchtet werden, ist einer vorbildlichen editorischen Arbeit zu danken. Zahlreiche Gedichte sind mit Erläuterungen versehen, die den biographischen und geschichtlichen Hintergrund mancher lyrischen Protagonisten aufhellen. Das Nachwort von Durs Grünbein zeugt von einer fundierten Kenntnis einer eigenwilligen Poetik, die durch die sprachliche Vermittlung von Claudia Sinnig und manches Gespräch mit dem Autor eine deutende Vertiefung erfahren hat. Es ist deshalb zu wünschen, daß die Botschaften einer bedeutenden europäischen Dichterpersönlichkeit aus dem amerikanischen Exil von einer größeren deutschsprachigen literarischen Öffentlichkeit aufgenommen werden. Vielleicht war die Lesereise von Tomas Venclova durch Deutschland im November 2007 ein anregender Auftakt zu einer eingehenden Begegnung mit seiner Poesie.

Wolfgang Schlott, Bremen

¹ Tomas Venclova, Gespräch im Winter. Gedichte. Aus dem Litauischen von Claudia Sinnig und Durs Grünbein. Mit einem Nachwort von Durs Grünbein. Suhrkamp, Frankfurt/M. 2007, 134 S., 19,90 Euro.

² Tomas Venclova, Vor der Tür das Ende der Welt. Rospo-Verlag, Hamburg 2000. Vgl. «die horen», Nr. 202, S. 277-280.

Liebestun der Kirche und Einsatz für Gerechtigkeit?

Die (un)politische Seite der Barmherzigkeitstheologien von Jon Sobrino und Benedikt XVI. (Zweiter Teil)*

Diese Beschränkung auf die individuelle Ebene läßt sich auch bereits in der Theologie des Joseph Ratzinger nachweisen: Seiner Theologie wurde vorgeworfen, sie verkörpere eine «Reduktion der Sozialethik auf die Individualethik».²⁵ Diese Distanz zu den gesellschaftlich-sozialen Realitäten ist im platonisch-neuplatonischen Denksystem des Theologen Joseph Ratzinger begründet. Daß diesem politisches Engagement «letztendlich zutiefst suspekt» bleibe, ist für Detlev Schneider-Stengel jedoch nicht zwangsläufig und läßt sich auch aus Joseph Ratzingers eigenem theologischen System heraus problematisieren.²⁶ In diesem Kontext macht er darauf aufmerksam, daß Joseph Ratzingers Kreuzestheologie – einer der wesentlichen Grundpfeiler seines theologischen Systems – zwar für Themen wie Schuld und Sünde prädestiniert sei, es jedoch Joseph Ratzinger offenbar nicht gelinge, die politische, soziale bzw. sozialetische Dimension seiner Kreuzestheologie wahrzunehmen. Dies sei besonders zu bedauern, weil eine Kreuzestheologie durch diese thematischen Verflechtungen auch für die Sozialethik von großer Bedeutung sei. Die Minderung von Leid sei zwar Aufgabe der Christen, letztlich plädiere der Theologe Joseph Ratzinger jedoch dafür, «Leid und Unrecht zu ertragen» und dieses «in der Hoffnung auf die erbarmende Liebe Gottes auszuhalten».²⁷

Für den Theologen Joseph Ratzinger ist «Liebe» als Strukturprinzip gewissermaßen Fundament und roter Faden seiner Kreuzestheologie²⁸, wodurch sich natürlich die Themenwahl seiner Antrittszyklika nicht als Bruch, sondern gerade in Kontinuität mit seiner früheren Theologie begründet. Daß ihm als Papst Benedikt XVI. allerdings eine Integration des politischen Engagements in den pastoralen Auftrag der Kirche – im Sinne des Konzils und seines Vorgängers im Papstamt – nicht gelingt, hat seine Wurzeln in dessen Verständnis des Prinzips «Liebe». Es führt dazu, Liebe «mehr in ihrem Gegeneinander als in ihrem Miteinander» zur Gerechtigkeit zu begreifen²⁹ und somit aus dem empfundenen Mitleid nicht mehr als caritative Konsequenzen ableiten zu können. Hinzu kommt, daß Benedikt XVI. – in der Tradition naturrechtlicher Argumentationshermeneutik – die vorgelegte Sozialethik aus philosophischen Erwägungen und Begriffsreflexionen ableitet und die Dramatik von Leid daher «mit keinem Wort» Eingang in die Antrittszyklika findet.³⁰ Liebe und Barmherzigkeit bleiben in diesen Zusammenhängen letztlich doch abstrakte Größen.

Lehrstück der Kontextualität von Theologie?

Die Wahrnehmung der beiden Reflexionsstränge über Liebe, Barmherzigkeit und Mitgefühl und die angrenzende Frage des Einsatzes für Gerechtigkeit lassen sich als eindrückliches Lehrstück für die Kontextualität der Theologie betrachten: Unter den Bedingungen staatlicher Kirchenverfolgung, wie sie Jon Sobrino, seine ermordeten jesuitischen Mitbrüder und sein am Altar erschossener Erzbischof Oscar Romero erleiden mußten, kann es nur wie Hohn klingen, wenn der Papst die Frage der Gerechtigkeit

in die Obhut des Staates legt und es für ausreichend erachtet, die Reichen und Mächtigen zu bitten, für die Wahrung der menschlichen Würde Sorge zu tragen.³¹ Unter den Bedingungen akademischer oder vatikanischer Glaubensreflexion hingegen müssen die in den Armutsvierteln der «Dritten Welt» gewachsenen theologischen Reflexionen unter dem Verdacht stehen, die «reine Theologie» theologiefremden Einflüssen auszusetzen – gewissermaßen zu verunreinigen.

Beim Versuch, die beiden «Barmherzigkeitstheologien» von Jon Sobrino und Benedikt XVI. skizzenhaft zu systematisieren, lassen sich Gemeinsamkeiten und Differenzen genauer darstellen: Ausgangspunkt beider Theologen ist in ihren Reflexionen letztlich die Christologie – die von Jesus in den Evangelien übermittelte Botschaft und der Glaube an Jesus Christus selbst. Der von Jon Sobrino geschlagene Bogen besteht darin, die Barmherzigkeit Jesu zuerst als dessen pastoralen Umgang mit seinen Zeitgenossen zu verstehen. Sodann interpretiert er diese christologische Vorgabe im Sinne des Nachfolgedenkens und der Analogiebildung ekklesiologisch, wendet ihn also auf die Kirche an und baut die Barmherzigkeit davon ausgehend als pastoralen, genau genommen sozialpastoralen, Leitgedanken auf. Wichtiger Baustein ist darin die Barmherzigkeit als anthropologischer Eckstein, als Kriterium authentischen Menschseins. Benedikt XVI. hingegen will die Liebe spekulativ durchdringen und interessiert sich in diesem Zuge für den barmherzigen Blick Jesu – im Horizont seiner Gottesbeziehung, weswegen er speziell die spirituelle Dimension hervorhebt. Auch in seiner Theologie wird so indirekt das jesuanische Vorbild der Barmherzigkeit zur Verpflichtung für die Kirche, erhält aber aus diesem Begründungszusammenhang heraus in ihrer pastoralen Tragweite eine eher caritative Ausrichtung. Diese knappe Skizze der Gedankenlinien der beiden Theologen deutet vorsichtig die Stelle an, die zum Auseinanderfall der beiden «Barmherzigkeitstheologien» führt.

Methodologische Paradigmen in der katholischen Soziallehre

Was darin allerdings spezifischer zu berücksichtigen wäre, ist der Stellenwert der gesellschaftsethischen Positionen: Während der Papst in seiner Argumentation auf die Tradition der Soziallehre der Päpste zwar Bezug nimmt, diese aber inhaltlich kaum aufgreift, nimmt der Befreiungstheologe diese katholische Soziallehre im Zuge seiner Argumentation zwar nicht wahr, schließt aber in seinem Argumentationsduktus insbesondere mit einer unmittelbaren politischen und gesellschaftsgestaltenden Verantwortung durchaus an diese an. Während lateinamerikanische Sozialethiker darauf verwiesen hatten, die Soziallehre sei – im Anschluß an die Pastoralkonstitution des Konzils – von ihrem Grundcharakter her eher dem pastoralen Bereich und weniger der Glaubenslehre zuzuordnen³², scheint genau dieser Ansatz von den vatikanischen Theologen nicht geteilt zu werden. Auf diesem Hintergrund lohnt es sich, Marie-Dominique Chenu Überlegungen zur «kirchlichen Soziallehre als Ideologie» erneut zu lesen. Chenu sah in den methodologischen Ausführungen Papst Pauls VI. im Apostolischen Schreiben *Octogesima adveniens* (1971) einen Paradigmenwechsel vollzogen³³: «Es handelt sich nicht länger um eine

* Erster Teil in: Orientierung 72 (31. März 2008), 63-66.

²⁵ Detlef Schneider-Stengel, Das Kreuz der Hellenisierung. Zu Joseph Ratzingers Konzeption von Kreuzestheologie und Vollendung des Christentums. Münster/Westf. 2006, 67 – in Anschluß an Arno Anzenbacher, Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien. Paderborn u.a. 1998.

²⁶ Vgl. Detlef Schneider-Stengel, Das Kreuz der Hellenisierung (vgl. Anm. 25), 65f.

²⁷ Vgl. ebd., 65.

²⁸ Vgl. ebd., 57, 61.

²⁹ Christian Beck, Deus caritas est. Sozialethische Anmerkungen zur ersten Enzyklika Papst Benedikts XVI., in: Stimmen der Zeit 223 (2006), Heft 4, 219-227, 224.

³⁰ Ebd., 225. – Für die Fastenbotschaft 2006 jedoch wäre diese Kritik nicht zutreffend.

³¹ Zur Kritik an dem kritiklosen Politik- und Staatsbegriff der Enzyklika «Deus Caritas est» vgl. Ottmar Fuchs, Wider das Totschweigen des politischen Kampfes!, in: Rainer Bucher, Rainer Krockauer, Hrsg., Pastoral und Politik. Erkundungen eines unausweichlichen Auftrags. (Werkstatt Theologie Band 7). Münster/Westf. 2006, 335-344.

³² Ricardo Antoncich, José Miguel Munárriz, Die Soziallehre der Kirche. (Bibliothek Theologie der Befreiung). Düsseldorf 1988, 23f.

³³ Vgl. insbesondere Paul VI., Apostolisches Schreiben Octogesima adveniens, Nr.4.

«Soziallehre» (doctrine sociale), deren Anwendung auf jeweils veränderte Situationen eingeschränkt wird, sondern diese Situationen selber werden zum «theologischen Ort» einer Erkenntnis, die es durch eine Lektüre der Zeichen der Zeit voranzutreiben gilt. Es geht nicht mehr um ein deduktives, sondern um ein induktives Vorgehen.»³⁴

Mit diesen Ausführungen scheint ein Schlüssel gefunden, warum Jon Sobrino und Benedikt XVI. bei gleichem Gegenstandsbe- reich (Barmherzigkeit) und mit Hilfe der Einbeziehung dersel- ben theologischen Basisthemen zu gegensätzlichen Ergebnissen in der Zuordnung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gelan- gen. Jon Sobrino läßt sich von den Situationen von Menschen und Völkern leiten und sucht nach der theologischen Antwort einer Barmherzigkeitstheologie aus der Sicht christlicher Näch- stenliebe auf die darin oft bitter erlebten Ungerechtigkeiten – mit seinem ermordeten Mitbruder Ignacio Ellacuría teilt er die Rede von den «gekreuzigten Völkern». Papst Benedikt XVI. läßt sich von der spirituellen und systematisch-theologischen Durchdrin- gung des Barmherzigkeitsmotivs und des christlichen Liebesge- botes leiten und fragt nach deren Konsequenzen für die Situation der Menschen – und kann aus dieser Logik heraus trotz der wahr- genommenen gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten keine Brücke zu einer kirchlichen Verantwortung für Gerechtigkeit schlagen, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit bleiben letztlich verschiedene Themen.

Die These, daß das methodologische Vorgehen von Papst Bene- dikt XVI. eine bewußte Rückkehr zu einem früheren Paradigma des Theologietreibens darstellt, wird auch durch die Entstehungs- geschichte der Enzyklika *Deus Caritas est* gestützt, die der ame- rikanische Jesuit Charles M. Murphy offengelegt hat: Charles M. Murphy referiert Aussagen des Präsidenten des Päpstlichen Rates *Cor Unum*, Erzbischof Paul Cordes, denen zufolge die schon für Papst Johannes Paul II. erstellte Vorlage für eine «Liebes-En- zyklika» noch einem induktiven Ansatz gefolgt sei: Ausgehend von der Nennung von kirchlichen Hilfsorganisationen und cari- tativen Initiativen habe daraus ein Zeugnis über die Liebe Gottes abgelegt werden sollen. «Benedikt jedoch drehte das Verfahren um und machte es deduktiv und logisch korrekter» kontrastiert Charles M. Murphy demgegenüber den Ansatz von *Deus Caritas est* aus der Feder des Nachfolgepapstes.³⁵

Verläßt man diese methodologische Ebene und widmet sich noch einmal der inhaltlichen Seite, so ist die Frage nach dem Verständnis und der Aufgabenverteilung zwischen Kirche und Gesellschaft/ Staat unumgänglich. Ottmar Fuchs hatte zu diesem Verständnis der Enzyklika bemerkt, eine «Verwandtschaft des Papstes mit der protestantischen Zwei-Reiche-Lehre wäre zumindest eine interessante Kuriosität».³⁶ Diese Anmerkung weist dabei einen wichtigen Weg: Ottmar Fuchs zeigt anhand einiger Zitate aus Otto Hermann Peschs «Hinführung zu Luther» Anklänge an die Enzyklika auf. Offenbar stimmen Papst und Reformator darin überein, im weltlichen Bereich andere Gesetzmäßigkeiten zur Geltung zu bringen als die Gesetzmäßigkeit des Evangeliums für die Kirche und das Reich Gottes. Ottmar Fuchs erkennt darin das Bemühen, der Gefahr einer Vermischung zu entgehen, welche in einer Theokratie ihren schlimmsten Ausdruck fände. Inwiefern diese Gefahr in Staatssystemen mit christlicher (Mehrheits-)Be- völkerung heutzutage tatsächlich virulent sein sollte, läßt der Papst in seinen Ausführungen nicht erkennen – sie wird als ein eher theoretischer Verteidigungshorizont verstanden werden müssen. Die tatsächliche Gefahr einer überdeutlichen Trennung dürfte vielmehr darin bestehen, als Kirche die ihr von Benedikt XVI. zugeschriebene Orientierungsfunktion («Reinigung der

Vernunft») gegenüber Staat und säkularer Gesellschaft gänzlich einzubüßen.

Befreiungstheologie im Horizont des Konzilsparadigmas

Dies tangiert in eklatantem Maße die Lehre des Zweiten Vatikani- schen Konzils über die «Kirche in der Welt von heute». In dessen Pastorkonstitution wird – ebenso wie in den darauf aufbauenden Dokumenten der lateinamerikanischen Bischofsversammlungen von Medellín (1968) und Puebla (1979) – der Kirche eindeutig kei- ne unmittelbare politische, wirtschaftliche oder soziale Aufgabe zugeschrieben; gleichwohl wird aus der «religiösen Sendung», und sofern nötig und von den zeitlichen und örtlichen Umständen her erforderlich, der Kirche die Fähigkeit zugesprochen und die Ver- pflichtung übertragen («kann und muß»), «Werke zum Dienst an allen, besonders an den Armen, in Gang [zu] bringen» (GS 42). Die Nennung von «Werken der Barmherzigkeit» hat dabei ausdrück- lich exemplarischen («z.B.») und nicht exklusiven Charakter, wes- halb die lateinamerikanischen Bischöfe in dem (von Papst Johan- nes Paul II. approbierten) Dokument von Puebla zu dem Schluß kommen: «Daraus ergibt sich eindeutig, daß die gesamte christliche Gemeinschaft zusammen mit ihren rechtmäßigen Hirten und un- ter deren Leitung [das ist die verfaßte Kirche, *scl. M.R.*] zu einem verantwortlichen Subjekt der Evangelisierung, der Befreiung und der Förderung des Menschen wird.» (Puebla Nr. 474) Dabei wurde Befreiung und Förderung des Menschen in diesen Dokumenten jeweils als ganzheitliche Angelegenheit und damit auch in ihrer gesellschaftlichen und politischen Dimension begriffen.

Jon Sobrinos Thema ist genau ein solches Christ- und Kirchesein «in der Welt». Johann Baptist Metz stand mit seiner «Theologie der Welt» (1968) Pate dafür, daß Welt und Religion keinesfalls po- lare Realitäten darstellen, sondern die «Weltlichkeit der Welt als theologisch positive Aussage» im Horizont der Menschwerdung Gottes zu begreifen sei, ja mehr noch: sich als Resultat christlicher Gestaltungskraft erkläre.³⁷ Der Befreiungstheologie Jon Sobrino entfaltet – wie in der lateinamerikanischen Theologie seiner Zeit weit verbreitet – diese Frage vornehmlich im Rahmen der Refle- xion auf das Reich Gottes. Im hiesigen Zusammenhang könnte dies ebenfalls ein kurioser Anklang an die Zwei-Reiche-Lehre sein, fiele die theologische Position Jon Sobrinos hier anders aus. Jon Sobrinos Mitbruder und theologischer Freund Ignacio Ella- curía hat diese Verhältnisbestimmung zwischen Kirche / Reich Gottes und Gesellschaft / Geschichte jedoch in striktem Gegen- satz zu einer Zwei-Reiche-Lehre zum Ausdruck gebracht: «Die Kirche realisiert ihre geschichtliche Heilssakramentalität, indem sie das Reich Gottes in der Geschichte ankündigt und realisiert. Ihre Grundpraxis besteht in der Realisierung des Gottesreiches in der Geschichte, in einem Tun, das dazu führt, dass das Reich Gottes in der Geschichte Wirklichkeit wird.»³⁸

Jon Sobrino selbst sieht die zentrale Stellung der Rede vom Reich Gottes in der Befreiungstheologie gerade darin begründet, daß dieses Theologumenon die Fähigkeit besitze, «Transzendenz und Geschichte ohne Trennung und Vermischung zu vereinen [und] damit gefährliche Dualismen zu vermeiden».³⁹ Die Theologie Jon Sobrinos und der Befreiungstheologen ist deshalb keineswegs frei von Polaritäten, doch verlaufen diese nicht auf der Trennlinie Kirche – Gesellschaft oder Transzendenz – Geschichte, sondern entlang der Opposition von Gnade und Sünde, von Reich Gottes und «Antireich». Daraus leitet sich bei Jon Sobrino ab, daß der Begriff «Reich Gottes» ein Tunwort sei – ein Praxisbegriff, der ein spezifisches Handeln erfordere.⁴⁰

³⁴ Marie-Dominique Chenu, *Kirchliche Soziallehre im Wandel. Das Rin- gen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit.* Fribourg-Luzern 1991, 83.

³⁵ Vgl. Charles M. Murphy, *Charity, not Justice, as constitutive of the Church's Mission*, in: *Theological Studies* 68 (2007), 274-286, 283 (eigene Übersetzung).

³⁶ Ottmar Fuchs, *Wider das Totschweigen des politischen Kampfes!* (vgl. Anm. 31), 340.

³⁷ Johann Baptist Metz, *Zur Theologie der Welt.* Mainz 1968, 16-37.

³⁸ Ignacio Ellacuría, *Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssa- krament*, in: ders., Jon Sobrino, Hrsg., *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung.* Bd. 2. Luzern 1996, 761-787, 767.

³⁹ Jon Sobrino, *Die zentrale Stellung des Reiches Gottes in der Theologie der Befreiung*, in: ders., Ignacio Ellacuría, Hrsg., *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung.* Bd. 1. Luzern 1995, 461-504, 468.

⁴⁰ Ebd., 493-496.

Deus Caritas est – ein Paradigmenwechsel?

Welt bzw. Gesellschaft erscheinen so als konstitutives Bewährungsfeld der christlichen Erlösungsbotschaft – im Horizont solcher Welterfahrung ist die Kirche Sakrament des Göttlichen, «Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» (*Lumen Gentium* 1). In diesem Kontext kann es keine grundverschiedenen Zuständigkeitsverteilungen zwischen Kirche und Welt geben. Demgegenüber betont Benedikt XVI. Welt und Gesellschaft als Gegenüber: ein spezifischer Weltauftrag der Kirche als Ganzer ist in seinen Ausführungen nicht zu erkennen.

In diesem Zusammenhang sollte jedoch nicht verschwiegen werden, daß auch hinsichtlich des Politik- und Gesellschaftsverständnisses den beiden Theologien verschiedene Konzepte zu Grunde liegen, wobei bereits die Wahl des Begriffs «Gesellschaft» eine Ungenauigkeit darstellt: Der gesellschaftliche Akteur, den Papst Benedikt XVI. in erster Linie im Blick hat, ist der Staat als traditionell gesellschaftsnormierende Instanz. Politik wird vom Papst demzufolge in erster Linie parteipolitisch verstanden und kann somit nicht unmittelbarer Zuständigkeitsbereich der Kirche sein. Die Perspektive Jon Sobrinos richtet sich stattdessen keinesfalls auf staatliche Akteure. Vielmehr liegt seinen Vorstellungen ein eher zivilgesellschaftlicher Zugang zugrunde, in welchem sich die basisgemeindliche Ekklesiologie der Befreiungstheologie spiegelt. Politisches Eintreten für Gerechtigkeit erfolgt in solchem Kontext vorrangig als Interessensartikulation «von unten» im gesellschaftlichen Diskurs.

Diese Pointierung der verwendeten Gesellschafts- bzw. Politikbegriffe hilft, die Tragweite der augustinischen Zwei-Reiche-Lehre für die Interpretation der Antrittszyklika Benedikts XVI. und der theologischen Differenzen zwischen ihm und Jon Sobrino zu erschließen. Charles M. Murphy zieht diesen Horizont für seine Einschätzung zu *Deus Caritas est* heran und interpretiert so nicht nur die Verhältnisbestimmung von Gesellschaft

und Kirche, sondern vor allem auch den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Auch Charles M. Murphy versteht die Debatte zwischen der Glaubenskongregation unter Joseph Ratzinger und der Theologie der Befreiung (speziell im Zusammenhang auch mit den beiden Instruktionen von 1984 und 1986) als den der Enzyklika *Deus Caritas est* zugrunde liegenden Nährboden: «Teilweise war Befreiungstheologie eine Reaktion auf augustinische Tendenzen in der Kirche, die Bedeutung unseres irdischen Lebens und die notwendige Verbindung zwischen dem Einsatz für Gerechtigkeit in der Welt und der Liebe Gottes herunterzuspielen. Das eigentümliche Gleichgewicht aufrechtzuerhalten, war die Besorgnis von Papst Benedikt XVI. Dies war es, was ihn dazu führte, zu sagen, daß göttliche Liebe und nicht die menschliche Tugend der Gerechtigkeit das Herz des Evangeliums bilden.»⁴¹

Diese Einschätzung zum inhaltlichen Anliegen von *Deus Caritas est* kann als Relativierung der These eines inhaltlichen Paradigmenwechsels verstanden werden (wenngleich dieser auf methodologischer Ebene trotzdem weiter bestehen bliebe). Um von einem Paradigmenwechsel sprechen zu können, muß das herrschende Paradigma genauer definiert sein: Wird dieses als ein Spannungsfeld beschrieben, das zwischen zwei Polen – hier der Zwei-Reiche-Lehre bei Augustinus und Luther einerseits und der (politischen) Reich-Gottes-Theologie der Befreiungstheologen andererseits – besteht, so wäre die Antrittszyklika Benedikts XVI. als ein Korrekturversuch innerhalb des Paradigmas zu interpretieren. Wird unter Paradigma jedoch ein Gerüst miteinander verflochtener Lehrpositionen verstanden, welche sich als nicht kompatibel mit denen eines anderen Paradigmas erweisen, so spricht m.E. einiges dafür, die augustinische und die befreiungstheologische Position als je eigene Paradigmen anzusehen.

Markus Raschke, München

⁴¹ Charles M. Murphy, *Charity, not Justice* (vgl. Anm. 35), 282 (eigene Übersetzung).

Vom Dialog zum Trialog der abrahamitischen Religionen

Zu Karl-Josef Kuschels Buch «Juden – Christen – Muslime»

Mit «Juden – Christen – Muslime. Herkunft und Zukunft» hat der Theologe Karl-Josef Kuschel ein gewaltiges und interessantes Lese-Buch geschrieben.¹ Ein Lesebuch, in das man versinkt, dessen Lektüre man unterbrechen kann und manchmal unterbrechen muß angesichts der Darstellung der Fülle der interreligiösen Bezüge der drei abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam. Es entfaltet einen großen Reichtum und ist für Nicht-Theologen geschrieben. Ich habe zum ersten Mal bewußt zur Kenntnis genommen, welche große Rolle die Gestalt des Noach auch im Koran spielt. In 26 von 114 Suren begegnen wir ihm und er trägt den Titel «der Prophet Gottes». In der Sure 11,36ff. heißt es: «Und Noach wurde offenbart: «Unter Deinem Volk wird nur glauben, der schon glaubt. So sei nicht bekümmert wegen dessen, was sie stets getan haben. Baue das Schiff vor unseren Augen nach unserer Offenbarung! Sprich mich nicht wegen derer an, die Unrecht tun, sie werden ertränkt.» In dieser Sure geht es darum, daß Gott andere Kriterien bei der Beurteilung eines Menschen als Blutsverwandtschaft oder Familienzugehörigkeit hat. Für ihn zählt der wahre Glaube.

Karl-Josef Kuschels Buch ist so reich, daß eine Rezension diesen Reichtum nur beschwören und zum Lesen animieren kann. Es ist ein Buch, das die theologische und philosophische Literatur für den Leser auf eine Weise aufbereitet, daß dieser mitreden kann. Dazwischen streut der Autor Passagen aus der Literatur ein: so in bezug auf die biblische Darstellung von Noachs Kindern die

Erzählung «Das Kind von Noach» von Eric-Emmanuel Schmitt, welche die Noach-Geschichte aus der Bibel auf die Zeit der Judenverfolgungen unter den Nazis in Belgien anwendet. Im Belgien des Jahres 1942 bringt eine jüdische Familie ihren siebenjährigen Sohn Josef bei einer christlichen Familie unter. Diese Tarnung reicht aber 1942 nicht mehr aus, sodaß der Junge in das Kinderheim des katholischen Paters Bims gebracht wird. Dieser Pater nutzt die Lage der jüdischen Kinder nicht aus. Das Angebot des kleinen Josef, zu konvertieren, hört er nicht gern. Der Pater verschwindet in der Nacht im Park: Er hat dort im Garten eine Kapelle, die er als geheime Synagoge eingerichtet hat. Hier hat er jüdische Gebetbücher, Gedichtbände von Mystikern, sieben- und neunarmige Leuchter gesammelt. Dieser katholische Christ begreift sich nicht nur als Sammler von Zeugnissen verfolgter Menschen, er begreift sich als Nachfolger Noachs. «Ja. Ich bin Sammler, wie er [Noach]. Schon in meiner Kindheit habe ich in Belgisch Kongo gelebt, wo mein Vater Regierungsbeamter war; die Weißen haben die Schwarzen so gering geschätzt, daß ich aus Protest eine Sammlung von den verschiedensten Gegenständen dieser Menschen angelegt habe. [...] Zur Zeit», so fährt der Pater fort, «stelle ich zwei neue Sammlungen zusammen, aus Objekten der Zigeuner und der Juden, Menschen und Kulturen, die Hitler vernichten will.» Tagsüber lernt der Pater hebräisch. Er ist sich gewiß: Eine neue Sintflut hat die Menschheit heimgesucht. Man muß befürchten, daß am Ende «kein Jude mehr Hebräisch spricht».

Einen weiteren Nachweis für die Bedeutung der «Geschichte der großen Flut» gibt Karl-Josef Kuschel mit seinem Hinweis auf die

¹ Karl-Josef Kuschel, *Juden – Christen – Muslime. Herkunft und Zukunft*. Patmos Verlag, Düsseldorf 2007, 683 Seiten, Euro 29.90.

Bearbeitung der Josefsgeschichte bei Thomas Mann. Im Vorspiel zum vierbändigen Romanzyklus «Joseph und seine Brüder» geht es um die «Geschichte der großen Flut». Diese mythische Geschichte sei keine einmalige historische Begebenheit. Es gab Sintfluten in China, es gibt die Erzählung vom Versinken der Insel Atlantis in den Meeresfluten, «wovon die grauenvolle Kunde in alle einst von dorthier besiedelten Gegenden der Erde gedrungen sei und sich als wandelbare Überlieferung für immer im Gedächtnis der Menschen befestigt habe».

Karl-Josef Kuschel erinnert aber auch an die Neubewertung des Islam in Europa zu Beginn des 19. Jahrhunderts und den Beitrag, den jüdische Dichter und Gelehrte dafür geleistet haben. Er zitiert das frühe Drama «Almansor» von Heinrich Heine (1797-1856), in dem dieser die muslimisch-spanische Kultur Andalusiens derart aufwertet, daß sie «in ihrer Vorbildlichkeit an Schönheit, Wissenschaftlichkeit und Toleranz zum kritischen Spiegel eines (vor allem gegenüber Juden) unduldsamen christlichen Europas wird». Etwas später hat der brillante Rabbiner Abraham Geiger (1810-1874) in seiner 1833 der Berliner Universität eingereichten Preisschrift auf den Einfluß biblischer und vor allem nachbiblisch-rabbinischer («haggadischer») Traditionen auf die koranische Verkündigung des Propheten Mohammed verwiesen. Ebenso wären zu nennen der ungarische, jüdische Philologe und Schriftsteller Ignaz Goldziher (1850-1921), der weite Reisen durch Europa macht und Wanderjahre in Ägypten, Syrien und Palästina verbringt, bevor er nach Budapest zurückgeht. Eine Professur an der Universität Budapest kann er nicht erlangen. Er ist daher gezwungen, sich das Geld als Sekretär der reformjüdischen Gemeinde von Budapest zu verdienen. Produktive literarische Frucht dieser Jahre sind die 1888 erschienenen zweibändigen «Muhammedanischen Studien», die als Meilensteine der modernen Islamwissenschaft gelten. 1843 schon hatte der Literat und Rabbinersohn Gustav Weil (1808-1889) nach Talmud-Studien in Metz, Heidelberg und Paris einige Jahre in Kairo gelebt, wo er seine Arabisch-, Türkisch- und Persischkenntnisse vervollkommnete, um dann mit dem Buch «Mohammed der Prophet» die erste moderne Mohammed-Biographie aus jüdischer Feder zu schreiben, «frei von Vorurteilen und Polemik, gegründet auf genaue Kenntnisse arabischer Quellen [...] mit Sympathie für das Anliegen des Propheten».

Vom Konfrontations- zum Beziehungsdenken

Das 683 Seiten dicke Buch Karl-Josef Kuschels behandelt als Auftakt im ersten Teil die Wege vom «Konfrontations- zum Beziehungsdenken» im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts. Es behandelt die sensationellen Besuche von Papst Johannes Paul II. in der römischen Synagoge am 13. April 1986 und in der Moschee in Damaskus am 6. Mai 2001 sowie die Besuche von Papst Benedikt XVI. in der Synagoge in Köln am 16. August 2005 wie in der Blauen Moschee in Istanbul am 28. November 2006. Als gleichrangig bewertet er den Besuch des iranischen Präsidenten Seyed Mohammed Khatami in Weimar verbunden mit der Einweihung eines Denkmals für den Dialog der Kulturen am 12. Juli 2000. Der zweite und dritte Teil des Buches behandelt unter den Titeln «Adam oder Gottes Risiko Mensch» und «Noach oder Gottes zweite Chance für die Schöpfung» archetypische Situationen der Menschheit.

Weit in den Schacht des menschheitlich kodifizierten Völkerrechts geht der vierte Teil über «Mose oder Der Kampf für ein Grundgesetz des Menschenstandes». Im fünften Teil behandelt der Autor die Beziehungen von Jesus zum Judentum, von Johannes, Maria und Jesus im Koran und schließt diesen Teil mit einem Kapitel über «Juden, Christen und Muslime als Gemeinschaft von Gottgläubigen». Der sechste Teil ist Abraham, dem Urvater, gewidmet.

Das Buch endet damit in dem Dreiklang: Abraham als Israels Vermächtnis an die Menschheit und Abrahams Religion und ihre Konsequenzen für die Muslime und für die Christen. Das

ganze Buch lebt von der Hoffnung und der Vorstellung, daß es in unserer von Konflikten, von Terrorismus und dem «clash of civilizations» geprägten Welt die Hoffnung auf den produktiven Dialog und ein gemeinsames Weltethos geben kann. Karl-Josef Kuschel hat deshalb sein Buch Hans Küng, Stephan Schlenz und Günther Gebhardt als den «drei Säulen» der «Stiftung Weltethos» (Tübingen) gewidmet.

Bewegt liest man, wie weit die katholische Kirche gewesen ist, zum Beispiel mit dem sensationellen Schreiben Papst Benedikts XV. vom 1. August 1917 an alle kriegsführenden Parteien, um den millionenfachen Mord im Ersten Weltkrieg zu beenden. Das war die Geburtsstunde der Völkerbundidee und der modernen katholischen Friedenslehre. «Der allererste und wichtigste Punkt muss sein: An die Stelle der materiellen Gewalt der Waffen tritt die moralische Macht des Rechtes ...» Dann der große Friedenspapst Johannes XXIII. mit seiner wegweisenden Enzyklika «Pacem in terris» vom 11. April 1963: Eine «universale politische Autorität» müsse durch das «Einverständnis aller Völker gegründet werden, nicht aber durch die Anwendung von Gewalt». Prophetisch formuliert der Papst 1963: «Kein Zeitalter wird die Einheit der menschlichen Gemeinschaft zerstören, da diese aus Menschen besteht, die mit gleichem Recht an der natürlichen Würde teilhaben. Aus diesem Grunde wird es die aus der Natur des Menschen selbst erwachsende Notwendigkeit immer erfordern, dass man sich angemessen um das allgemeine Wohl bemüht, das nämlich der ganzen Menschheitsfamilie wichtig ist.» Und schließlich das Zweite Vatikanische Konzil mit der Erklärung «Nostra aetate»: «Die Kirche verwirft jedwede Diskriminierung oder Misshandlung von Menschen, die um ihrer Rasse oder Farbe, ihres Standes oder ihrer Religion willen geschieht, als dem Geiste Christi fremd.» Die Erklärung zitiert aus dem ersten Johannes-Brief 4,8: «Wer nicht liebt, kennt Gott nicht.»

Karl-Josef Kuschels Buch beschwört den Geist und die Realität des Dialogs der drei abrahamitischen Religionsgemeinschaften. Er hat über 670 Seiten geschrieben, um die Verwandtschaft und Parallelität der Religionen auszuarbeiten in den Gestalten von Noach, Moses, Jesus und Mohammed. Allen dreien gemeinsam ist der Glaube an den einen und selben Gott, der Herrscher nicht eines Volkes, sondern aller Völker ist. Er kann kein Nationalgott sein. Was allen drei Religionen zu verschiedenen Zeiten fehlte und fehlt, ist die Selbstkritik und der kritische Blick auf die eigene Vergangenheit. Karl-Josef Kuschel verweist auf das Versagen der christlichen Kirchen im Dritten Reich Adolf Hitlers.

Für den Leser ermutigend ist es, wie Karl-Josef Kuschel die Gestalt des früheren ägyptischen Präsidenten Anwar as-Sadat als Vorbild für den Dialog anführt. Am 20. November 1977 besuchte dieser Jerusalem und sprach vor dem israelischen Parlament, der Knesset: «Wir alle lieben dieses Land, dieses Land Gottes, wir alle, Muslime, Christen und Juden, die wir Gott verehren. Gottes Lehren und Gebote sind: Liebe, Ehrlichkeit, Sicherheit und Frieden.» Karl-Josef Kuschel zitiert den ehemaligen deutschen Bundeskanzler Helmut Schmidt mit einer Erinnerung an seinen Freund Sadat bei einer zweitägigen Nilfahrt: «Wir fuhren zu Schiff nilaufwärts, [...] wir saßen stundenlang an Deck, hatten Unendlichkeit und Ewigkeit über uns und sprachen über Gott.» Auf Einladung von Anwar as-Sadats Nachfolger Mubarak hätten er und seine Frau Loki 1983 das Katharinenkloster am Fuße des Sinai besuchen können. Erzbischof Damian hätte ihnen während dieses Besuches berichtet, «Sadat sei oft zu Meditation und Gebet als ihr (d.h. der Mönche) Freund dort-hin gekommen. Man zeigte uns ein abseits gelegenes einfaches Haus, in dem er zu beten und zu schlafen pflegte. Ich habe das als eine posthume Bestätigung meiner längst vorher gewonnenen Überzeugung der Solidarität und Echtheit der religiösen Vorstellungen Sadats empfunden.» Anwar as-Sadats Friedenswille sei aus dem Verständnis und dem Respekt vor den Religionen der anderen entsprungen. Erst von ihm habe er gelernt, Lessings Parabel von den drei Ringen voll zu begreifen. «Sadat hat Lessing wohl kaum gekannt, aber er hat Lessings Mahnung nicht bedurft.»

Karl-Josef Kuschel erlaubt sich einen subjektiven Epilog. Er erzählt eine persönliche Geschichte als Krönung des «dicken» Buches. Im Juli 2000 habe er Córdoba besucht. La Mezquita, die uralte Moschee, galt als eine der schönsten und größten in der damaligen Welt des Islam. Sie war ein Wunderwerk der Baukunst, von dem Kalifen Abdurrahman I. 786 begonnen, als in Mitteleuropa Kaiser Karl der Große herrscht. Nach dem Sieg der Christen über die Mauren wurde die Moschee 1236 erst unangetastet gelassen, doch auf dem Höhepunkt der Reconquista ab 1489 wird sie durch brutale Eingriffe in eine christliche Kathedrale ver- und entfremdet. Karl-Josef Kuschel beschreibt seinen Besuch der Mezquita im Juli 2000: «Im noch heilen Teil der Moschee sitzend, [...] bin ich Zeuge eines Aufmarsches von Priestern in grünen liturgischen Gewändern. Es mögen etwa hundert sein. Ich zähle sie nicht. [...] Triumph der Sinne jetzt: Orgel, Weihrauch, Prozession, massive Präsenz des andalusischen Klerus in Grün. Ein Chor intoniert Gregorianisches. Ich schaue nach oben auf die Bögen und Doppelbögen der uralten Moschee, und mir wird unheimlich. Das liturgische Zeremoniell ist mir vertraut, jetzt aber ist es mir fremd...» In diesem Zusammenhang zitiert er aus einem Brief Rainer Maria Rilkes, der im Dezember 1912 auf seiner Spanien-reise auch die Mezquita besucht hatte: «Diese Moschee aber, es ist ein Kummer, ein Gram, eine Beschämung, was man daraus gemacht hat, diese in das strähnige Innere hineinverfilzten Kirchen, man möchte sie auskämmen wie Knoten aus schönem Haar. Wie große Brocken sind die Kapellen der Dunkelheit im Halse steckengeblieben, die

darauf angelegt war, Gott fortwährend mild zu verschlucken wie Saft einer Frucht, die zergeht. Auch jetzt war's rein unerträglich, die Orgel und das Respondieren der Chorherren in diesem Raum zu hören [...] Das Christentum, dachte man unwillkürlich, schneidet Gott beständig an wie eine schöne Torte: Allah aber ist ganz, Allah ist heil.» Karl-Josef Kuschel will hier nicht das Christentum gegen den Islam ausspielen. Aber er versteht den Wutausbruch des Autors der «Duineser Elegien». «Überall, wo eine Religion sich rücksichtslos auf Kosten einer anderen durchsetzt, ist dies Verrat an Gott. [...] Ob la Mezquita in Córdoba, Hagia Sophia in Istanbul, ein Hindu-Tempel in Indien...»

Nur an einer einzigen Stelle hätte ich mir eine Erweiterung gewünscht. Dort, wo Karl-Josef Kuschel die islamische Doktrin erwähnt, die zwischen dem «Haus des Islam» (Dar al-Islam) und dem «Haus des Krieges» (Dar al-Harb) als den zwei einzigen Alternativen unterscheidet, wäre ein Hinweis auf die Deklaration des europäischen Islam angebracht gewesen. Diese Deklaration des europäischen Islam hat der Grand Mufti von Sarajevo, der Reiz ul-Ulema Mustafa Cerić entworfen: Danach gibt es in Europa, wo es in Bosnien schon seit Jahrhunderten einen autochthonen europäischen Islam gibt, neben dem Dar al-Islam und dem Dar al-Harb noch das Dar al-Sulh, das «Haus des Kontraktes». Für diesen Euro-Islam sind die Fragen der Europäer, der europäischen Geschichte und Politik in die Glaubensvorstellung von europäischen Muslimen integriert. *Rupert Neudeck, Troisdorf*

² Rupert Neudeck, Europa – das «Haus des Gesellschaftsvertrags», in: Orientierung 70 (2006), 168ff.

Geheimnisvolles «Wesen der Frau»

Vergebliches Hoffen auf römisches Umdenken beim ersten Frauenkongress im Vatikan (7. bis 9. Februar 2008)

Es ist immer wieder erstaunlich, was sich männliche Kirchenführer herausnehmen, wenn sie über «das Wesen der Frau» und «die Würde der Frau» urteilen, wenn sie dazu Ratschläge und Anweisungen erteilen. Ein besonders absurdes Beispiel lieferte – ausgerechnet genau zum Auftakt des ersten Frauenkongresses im Vatikan – der russisch-orthodoxe Erzbischof *Vinzenz* von Ekaterinburg, der sich in einem Fernseh-Interview erdreistete zu sagen: «Frauen sollten sich lieber Zeit für das Gebet nehmen als vor dem Spiegel ihr Gesicht anzumalen. Make-up deckt die natürliche Schönheit von Frauen zu. Echte Schönheit kommt von innen heraus, aus der Seele.» Schon vorher hatte der peruanische Kardinal *Juan Luis Cipriani Thorne* erklärt, «bestimmte feministische Gruppen» erwiesen den Frauen keinen guten Dienst: «Wir müssen in aller Tiefe verstehen, wodurch sich die Frau in ihrem Wesen als Frau auszeichnet ... Dann werden wir erkennen, daß im Namen der Verteidigung der Frau eine Reihe von wunderschönen Werten beschnitten werden, etwa die Mutterschaft.» Und was machen diese «bestimmten feministischen Gruppen» stattdessen? Sie revoltieren: Mitte Januar demonstrierten 500 vor dem Berg Athos gegen die fast 1000 Jahre alte Vorschrift, daß nur männliche Pilger die Mönchsrepublik auf diesem heiligen Berg betreten dürfen. Sechs Frauen, die den Zaun übersprangen, wurden verhaftet. Katholische Frauen ignorieren bewußt das von Papst *Johannes Paul II.* ausgesprochene Verbot, über das Frauenpriestertum auch nur zu diskutieren, ja eine Reihe von ihnen hat sich inzwischen trotz der unerbittlichen römischen Konsequenz einer Exkommunikation zu Priesterinnen weihen lassen. Selbst auf die Frauenordination in der anglikanischen Kirche reagierte die Führung der katholischen Kirche beleidigt und verärgert, damit werde der Dialog und die Ökumene gefährdet.

«Erfolgsmeldung»: Frauen im Vatikan

Vielleicht um von dem heiklen Streitpunkt Frauenpriestertum abzulenken, wird man in Rom nicht müde, auf vermeintliche

Defizite, aber lieber noch auf Erfolge bei nicht amtsbezogenen Frauenthemen hinzuweisen. So forderte erst kürzlich Pater *Eberhard von Gemmingen SJ*, der Leiter des deutschsprachigen Programms von Radio Vatikan, «das Wesen der Frau», der weibliche Genius, müsse mehr im Vatikan zur Geltung kommen. Dort gebe es zu wenig Frauen, obwohl diese doch viele Fragen anders sähen und beurteilten als die männlichen Kirchenleute. Inzwischen hatte er Grund zur Freude, weil der Vatikan und die Deutsche Bischofskonferenz sich für eine Chefin beim deutschen «Osservatore Romano» entschieden haben. Daß dann auch noch Papst Benedikt XVI. persönlich den neuen Direktor der Vatikanzeitung «Osservatore Romano» um «ein besonderes Augenmerk für die Beiträge weiblicher Mitarbeiter» bat, hielten viele in der Kirche ebenso für revolutionär wie die Premiere, daß am 27. Januar ein wahrhaftiges weibliches Wesen, ein junges italienisches Mädchen, an dem Fenster des päpstlichen Appartements über dem Petersplatz erschien – an dem sich sonst nur die Päpste zum sonntäglichen Angelus zeigen –, um von dort aus anlässlich des von der Katholischen Aktion organisierten «Monats für den Frieden» zu sprechen. Die verbreitete Ansicht, daß Frauen im Vatikan nur zum Putzen oder im Sekretariat eingesetzt werden, versucht das Buch «Frauen im Vatikan» zu widerlegen. Autorin *Gudrun Sailer* weiß zu berichten, daß es seit einigen Jahren auch hochqualifizierte Frauen im Umfeld des Papstes gibt, nämlich: «Erstmals Präsidentinnen päpstlicher Akademien, zwei Theologinnen im wichtigsten theologischen Beratungsgremium des Hl. Stuhls und eine Religionssoziologin als Nummer drei in der Ordenskongregation ... Es gibt eine Kirchenrechtlerin in der Glaubenskongregation, eine ausgebildete, sehr fähige Sozialarbeiterin ...» Doch es folgt sogleich der Zusatz: «Es sind keine Kämpferinnen. Weil sie klug genug sind zu wissen, daß Kämpfen nirgendwohin führt. Keine der Vatikan-Frauen wollte einen weiblichen Priester sehen oder eine Frau als Kardinal.» Viele wichtige Frauen wie die Heilige Birgitta von Schweden und Katharina von Siena hätten überhaupt kein Amt in der Kirche gehabt und seien doch wichtiger als mancher

Papst gewesen, sagte ihr eine Oberin in den vatikanischen Gärten. (Damit wiederholte sie fast wörtlich, was *Benedikt XVI.* in seinem ersten Fernseh-Interview im August 2006 geäußert hatte, nur erwähnte er damals auch Hildegard von Bingen).

Dem fügt G. Sailer ein aktuelles Beispiel hinzu: «Ingrid Stampa, die Vertraute von Papst Benedikt. Eine sehr kluge Frau, die sich selbst sehr zurücknimmt. Sie arbeitet formal im Staatssekretariat, aber wirklich wichtig ist sie als Benedikts Ratgeberin.» Gemeint ist die frühere Musikprofessorin, die Kardinal *Joseph Ratzinger* ab 1991 den Haushalt führte, aber auch Sekretariatsarbeiten und Übersetzungen erledigte, ihn bayerisch und italienisch bekochte, nach seiner Wahl zum Papst den Umzug organisierte und zunächst weiter den Haushalt führte, dann aber in die deutsche Sektion des Staatssekretariats «versetzt» werden mußte, weil «der vatikanische Apparat» Druck ausübte, sie durch vier Schwestern zu ersetzen, soll sie sich doch – so italienische Medien – zu unvorsichtig über ihre Freundschaft zu Benedikt XVI. geäußert haben ... Fast gleichzeitig wurde Schwester *Pascalina Lehnert*, die Haushälterin von Papst Pius XII., in einer Biographie von *Martha Schad* als «Gottes mächtige Dienerin» und als «mächtigste Frau im Vatikan» deklariert: «Sie hatte die Macht, Audienzen zuzulassen oder Besuche beim Papst zu verhindern ... Sie erwartete ihn nach öffentlichen Audienzen, um mit Alkohol seine rechte Hand und den von Hunderten von Menschen geküßten Fischerring zu desinfizieren.» Nimmt man dann noch die Erfolgsmeldung der Pressestelle des Erzbistums München und Freising, daß beim Gottesdienst zum 80. Geburtstag von Kardinal *Friedrich Wetter* «zwei Frauen im Chorgestühl» zu sehen waren, dann scheint es doch eigentlich gut bestellt zu sein um die Frauen in der Kirche.

Ablenken von der Ämterfrage

Was soll dann das Gejammer über Ungerechtigkeit und fehlende Gleichberechtigung? Wozu war dann der erste Frauenkongreß im Vatikan überhaupt nötig? «Frau und Mann – der Mensch in seiner Ganzheit» lautete das Motto dieses vom «Päpstlichen Rat für die Laien» vom 7. bis 9. Februar in Rom anlässlich des 20. Jahrestages des Apostolischen Schreibens «*Mulieris Dignitatem*» von Papst Johannes Paul II. organisierten Treffens von 260 Frauen und Männern. Die Auswahl der Teilnehmenden blieb ebenso geheimnisvoll wie konkrete Ergebnisse dieses Treffens, bei dem offensichtlich besonders der «Genius der Frau» und «die große Achtung vor der mütterlichen Berufung» der Frau durch den damaligen Papst gewürdigt und bestärkt werden sollten. Obwohl die 39jährige Peruanerin *Rocio Figueroa*, eine «konsekrierte Laiin», die die Abteilung «Frauen» im Laienrat leitet, in einem Interview mit Radio Vatikan erklärte, sie habe sich nicht zum Familienleben berufen gefühlt, sprach der Sender in der Einleitung dazu von dem Frauenkongreß als «ihrem Kind», mit dem sie nahezu zwei Jahre schwanger ging». Von dieser «Mutter» war dann eigentlich nur Beschwichtigendes zu hören: «Klar, die Kirche ist hierarchisch, und ihre Hierarchie ist an die Priesterweihe gebunden.» Natürlich bedeute dies nicht, daß die Frauen nicht an der Verantwortung teilhaben könnten. Realitätsfern ihre Behauptung, niemals habe in der Kirche einer allein das Sagen. Auch die Zusammenarbeit geschehe letztlich als Team – mit Laien. Schließlich sei nicht zu übersehen, daß es in der Kirche und auch im Vatikan immer mehr Frauen mit Verantwortung gebe. Die Frau brauche zudem mehr Raum in der Öffentlichkeit, «natürlich ohne das Geschenk der Mutterschaft zu verwerfen». In der Kirche sei die weibliche Präsenz seit jeher stark: «Die Kirchen sind immer voller Frauen.» Diese müßten aber ihre Sendung als Laien besser verstehen lernen. Eine Binsenwahrheit mit einer unklaren Schlußfolgerung.

Während der Sekretär des Laienrates, Kurienbischof *Josef Clemens*, das billige Argument herauskramte, «Verengung auf die Amtsfrage» führe in der heutigen Diskussion nicht weiter, versuchte Frau *Figueroa* ihrerseits von der Amtsfrage abzulenken, mit dem richtigen, in der Praxis aber unwirksamen Hinweis: «Wenn wir heute von Kirche reden, denkt man immer noch zu

oft ausschließlich an den Klerus, an die Priester und Bischöfe. Doch die Laien sind ebenso dazu berufen, die Kirche mit aufzubauen.» Das neuerdings wieder stärker betonte Kleriker-Monopol (z.B. Verbot von Laien-Predigten, kaum noch Einstellung von PastoralreferentInnen) weist in eine ganz andere Richtung, so daß auch die von dem erkonservativen Pressedienst «kreuz.net» gewollt oder ungewollt süffisant formulierte Aussage des Papstes eine Illusion bleiben dürfte: «Benedikt XVI. glaubt, daß sich die Frauen selber mit ihrem Schwung und ihrer Kraft, mit ihrem Übergewicht, mit ihrer geistlichen Potenz ihren Platz zu verschaffen wissen.» Welchen Platz er damit meinte, erfuhr man nicht. Allerdings hatte er zuvor bereits die wichtigsten Plätze ausgeschlossen, als er in dem erwähnten TV-Interview erklärte: «Sie wissen, daß wir uns aufgrund des Glaubens und der Konstitution des Apostelkollegiums nicht dazu ermächtigt fühlen, Frauen die Priesterweihe zu erteilen» und sofort hinzufügte, für Frauen in kirchlichen Ämtern, besonders im Vatikan, gebe es ein juristisches Problem, da die Jurisdiktion, d.h. die Möglichkeit, rechtlich bindende Entscheidungen zu treffen, nach dem Kirchenrecht an das Weihesakrament gebunden sei. Daß man das natürlich ändern kann – hat das Kirchenrecht doch schon oft Änderungen erfahren – blieb unerwähnt. Wen wundert es, daß angesichts solcher Blockaden die Aussage der in Dresden lehrenden Religionsphilosophin *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* auf dem Frauenkongreß, die Ämterfrage stehe auf der Agenda, zunächst aufforchen ließ? Bei näherem Hinsehen konnte allerdings kaum noch von einem Durchbruch oder gar einer Sensation die Rede sein. Daß es eine jahrhundertelange Tradition von Diakoninnen gegeben hat, war ebensowenig eine Neuigkeit wie ihre Forderung an die Kirche, das Diakonatsamt für Frauen zu öffnen. Schließlich hatten genau darum die deutschen Bischöfe auf der Würzburger Synode (1971-1975) – vergeblich – Papst *Paul VI.* gebeten. Daß sie dann auch noch behauptete, ein Frauenpriestertum komme für sie «mit Blick auf die biblische Überlieferung» (der Gleichklang mit dem Papst ist nicht zu überhören) nicht in Frage, sorgte für Ernüchterung, zumal sie nach dem Kongreß in einem Interview mit der «Tagespost» selbst ihre Aussagen zum Diakonatsamt herunterzuspielen versuchte: Sie habe die Diakoninnenweihe nicht gefordert. Es gehe ihr nicht darum, etwas zu fordern, sondern um ein vertieftes Nachdenken darüber, wie im Rahmen der biblischen und historischen Vorgaben «Formen der kirchlichen Beauftragung für Frauen» gefunden werden könnten. Damit wolle sie «nicht alte feministische Ladenhüter wieder ausgraben», sondern zum Nachdenken darüber anregen, für eine fest umrissene Gruppe von Frauen mit einer «vertieften geistlichen Lebensführung» eine Beauftragung z.B. für Sterbende in Krankenhäusern zu erteilen. Natürlich denkt sie dabei nur an Ordensschwestern, nicht aber an Pastoralreferentinnen, denn «eine solche Beauftragung wäre nicht durch das Theologiestudium gedeckt, sondern müßte getragen sein vom Gebetsleben».

Gendertheorie im Mittelpunkt

Das darüber hinausgehende brisante Thema Frauenpriestertum wurde nach privaten Aussagen von Teilnehmerinnen nur von zwei US-Frauen eingebracht, die allerdings öffentlich keinerlei Widerhall auf der Konferenz fanden. Resigniert stellten sie fest, daß dies offensichtlich nur ein nordamerikanisches Anliegen sei. Unterstützung fanden sie aber unmittelbar vor der Konferenz durch Pater *Raymond A. Schroth SJ*, Professor für Journalistik an der Loyola-Universität in New Orleans, der in der Onlinezeitung «New Jersey Voices» unter dem Titel «Frauenpriester – Laßt die ganze Kirche entscheiden», das päpstliche Diskussionsverbot über Frauenordination als «Schlag» bezeichnete. Wenn sich Frauen als Reaktion darauf nun ordinieren ließen, dann sei das deshalb nicht gut, weil «diese talentierten Frauen – besser ausgebildet als die meisten Priester – ihren früheren Beruf verlieren, in dem sie viel Gutes machen konnten, um für ein paar Freunde und Freundinnen Messen zu veranstalten und sich dadurch von ihren Gemeinden zu entfernen.» Bedauerlich sei auch, daß sie

damit den Bischöfen eine weitere Ausrede gäben, um den Wert ihres Anliegens zu ignorieren. Er zitierte aus dem Neuen Testament, der Tradition und selbst aus Dokumenten der päpstlichen Bibelkommission, um die Berechtigung und Notwendigkeit der Frauenordination zu unterstreichen. In Rom wollte man davon aber nichts wissen. Stattdessen wurde dort auf dem Kongreß offensichtlich «die christliche Opposition zur sogenannten Gender-Theorie» in den Mittelpunkt gestellt. Dazu hatte Frau Gerl-Falkovitz schon im Februar 2007 gesagt: «Gender, die sozial konstruierte <Rolle> ist das neue Zauberwort.» Dabei handele es sich um die «postfeministische Aufhebung von Frausein. Diese Theorie ist radikal <dekonstruktivistisch> und leibfern. Menschsein als eigenständige Aufgabe, beschreibbar als <der Weg von mir zu mir> (Simone Weil), wird jenseits von Leib und Geschlechtlichkeit angesiedelt.» Schon seit der Weltfrauenkonferenz in Peking ist Gender für den Vatikan ein rotes Tuch, weil diese «Ideologie» angeblich «die Natur der Geschlechtlichkeit in Frage stellt, letztlich auch die heterosexuelle Ehe und die Zwei-Eltern-Familie», wie der Präsident des Laienrates, Kardinal *Stanislaw Rylko*, erklärte, als er von einer besorgniserregenden programmatischen Verbreitung neuer kultureller Paradigmen, die eine Bedrohung der Geschlechteridentität darstellen, sprach. Damit wiederholte er die Aussagen von Erzbischof *Celestino Migliore*, der am 8. März 2007, dem Weltfrauentag, als Ständiger Beobachter des «Heiligen Stuhls» bei den Vereinten Nationen bei der Debatte der Generalversammlung zum Thema «Förderung der Gender-Gleichstellung und der Ermächtigung der Frauen» gefordert hatte, die Gleichberechtigung müsse Hand in Hand gehen mit der Anerkennung sowohl der Unterschiedlichkeit als auch der gegenseitigen Ergänzung von Mann und Frau. Die Kirche solle deshalb, so war aus Rom – in Anlehnung an Papst Johannes Paul II. – immer wieder zu hören, einen «neuen Feminismus» formulieren, der auf dem «echten weiblichen Geist» aufbauen solle. Die nicht zu übersehende Kampfansage gegen den «Mainstream-Feminismus», wie es mehrfach hieß, wurde u.a. von der neuen österreichischen Partei «Die Christen» aufgegriffen, indem sie behauptete: «Auch das Abwerten von Frau und Mann zu bloßen <Gendern> und die daraus erfolgende Gleichmacherei entspringt dem überholten Steinzeit-Feminismus des vorigen Jahrhunderts.»

Verzerrtes Bild des Gender-Anliegens

Ohne den Begriff Gender zu verwenden, wandte sich dann auch Benedikt XVI. beim Schlußempfang für die Teilnehmenden des Kongresses gegen kulturelle und politische Strömungen, die «die sexuellen Unterschiede tilgen oder zumindest verdunkeln und vermischen» wollten und die Identität der Geschlechter ausschließlich als soziales Konstrukt betrachteten. Gott habe schließlich den Menschen als Mann und Frau erschaffen, «als Einheit und gleichzeitig in komplementärer Verschiedenheit». Er empfahl als Mittel gegen einseitige und ideologische Überlegungen «eine neue anthropologische Forschung, die auf der Basis der großen christlichen Tradition die neuen Fortschritte der Wissenschaft und das heutige kulturelle Empfindungsvermögen mit einbezieht». Mit der Gender-Pauschalverurteilung waren offenbar keineswegs alle Frauen bei dem Kongreß einverstanden, beruhen die meisten Aussagen dazu doch auf dem einseitigen Urteil, daß sich heute «Frau und Mann eher als Feinde verstehen, nicht füreinander geschaffen, sondern als Gegner im Kampf um die Macht», wie es *Perla Piovera* aus Argentinien formulierte. Auch Kardinal *Rylko* zeichnete ein verzerrtes Bild des Gender-Anliegens, als er «wichtigen Richtungen des Feminismus» unterstellte, die Freiheit der Frau nur als Freiheit für ungezügelter Sexualität zu verstehen und die schlechtesten Verhaltensweisen der Männer zum Vorbild zu erklären: «sexuell abenteuerlustig, Ehe und Kind ablehnend, nach Geld und Karriere geifernd». Damit würden die Frauen gedrängt, «die männliche Version der Erbsünde – die Herrschaft – zu imitieren, um Gleichberechtigung und Glück zu erlangen».

An der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster ist im Rahmen des **Exzellenz-Clusters „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“** in der Säule „Gewalt“ ab dem 01.06.08 (oder später) eine **halbe Stelle**

eines Wissenschaftlichen Mitarbeiters bzw. einer Wissenschaftlichen Mitarbeiterin

zu besetzen. Die Laufzeit beträgt zwei Jahre mit der Option auf ein Jahr Verlängerung. Die Bezahlung erfolgt nach E 13 TV-L. Die regelmäßige wöchentliche Arbeitszeit beträgt zurzeit 19,55 Stunden.

Die Stelle dient der Erarbeitung einer thematisch einschlägigen Dissertation. Darüber hinaus soll die Inhaberin/der Inhaber bei der Vorbereitung und Durchführung der jährlich stattfindenden Tagungen mitwirken.

Gegenstand der Arbeit sollen *religiöse Selbstthematisierungsmodelle* sein,

- die es gestatten, selbst vollzogene normative Geltungen als Wahrheitsansprüche auszuformulieren und zugleich positiv zu verarbeiten, dass sie nicht allgemein als solche anerkannt werden (zu untersuchen wäre, wie es hier möglich wird, die Weigerung „der Anderen“, die eigenen Geltungsansprüche vorbehaltlos anzuerkennen, aus innertheologischen Gründen hinzunehmen und sich auf sie einzustellen);
- die es ermöglichen, Selbstvergewisserung nicht überwiegend durch die Abwehr alternativer Optionen und ihrer Plausibilitäten zu suchen, so dass sich die religionsinterne Vergewisserungsdynamik hier auch nicht gewaltförmig gegen Tendenzen und Einflüsse wehren muss, die man als Verunsicherung empfindet.

Die Arbeit soll im Blick auf das christlich-muslimische Gespräch entstehen und Methoden der komparativen Theologie berücksichtigen. Sie kann das genannte Thema anhand von einem selbst gewählten Beispiel beleuchten.

Einstellungsvoraussetzungen: Abgeschlossenes Hochschulstudium in Katholischer oder Evangelischer Theologie, vertiefte Kenntnisse zur muslimischen Theologie und zur Theologie der Religionen, Bereitschaft zur interdisziplinären Zusammenarbeit, Interesse am interreligiösen Dialog.

Bewerbungen von Frauen sind ausdrücklich erwünscht. Frauen werden bei gleicher Eignung, Befähigung und fachlicher Leistung bevorzugt berücksichtigt, sofern nicht in der Person eines Mitbewerbers liegende Gründe überwiegen.

Schwerbehinderte werden bei gleicher Qualifikation bevorzugt eingestellt.

Bewerbungen richten Sie bitte bis zum **16.05.08** an

Prof. Dr. Jürgen Werbick

Seminar für Fundamentaltheologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster
Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster

Mangel an kritischen Stellungnahmen

Dagegen plädierte die Philosophin Sr. *Cristiana Dobner* dafür, an die Gendertheorie ohne Vorurteile, aber mit wachsamem Blick heranzugehen. So wichtig die vom Papst geäußerte Kritik am Chauvinismus in der Gesellschaft gewesen sei, dürfe man doch nicht vergessen, daß viele Teilnehmerinnen – allerdings nur «jeweils bei Tisch und in den Kaffeepausen» – kritisierten, auch in der Kirche sei das Denken aus ausschließlicher Männersicht noch allzusehr verbreitet. Auf dieser Linie lagen auch andere Äußerungen zum Kongreß. Radio Vatikan zitierte u.a.: «Etwas abgehoben; viel Anthropologie, wenig Praxis; mehr Laien-Frauen auf dem Podium anstelle von Schwestern und konsekrierten Jungfrauen wäre schön gewesen; konkretere gesellschaftliche Aussagen gewünscht, ebenso eine Standortbestimmung für die Zukunft der Frauen in der Kirche.» Außerdem hieß es: Wenn den Gender-Befürwortern eine Abwertung des weiblichen Leibes vorgeworfen werde, dann müsse sich die Kirche doch zuerst einmal selbst für ihre abwertende Haltung gegenüber dem weiblichen Geschlecht und Körper entschuldigen.

Magdalena Bogner, Delegierte der Arbeitsgemeinschaft katholischer Frauenverbände in Deutschland, zeigte sich enttäuscht über den Mangel an kritischen Stellungnahmen gegenüber der vatikanischen Gleichberechtigungspolitik, d.h. es fehlte die Anerkennung der Geschlechtergerechtigkeit innerhalb der Kirchenstrukturen, wie sie «Wir sind Kirche» z.B. vor dem Kongreß gefordert hatte. Sr. Dobner appellierte eindringlich in Richtung Priester und Bischöfe: «Sprecht mit uns. Wir sind Teil der lebendigen Kirche! Und gesteht uns das nicht aus einer Perspektive des Mächtigen zu. Macht uns Platz, um unsere weibliche Persönlichkeit in der Kirche zu leben.» Ohne mit den Frauen gesprochen zu haben, sagte Papst Benedikt XVI. beim abschließenden Empfang so manches, was eigentlich ganz im Sinne der Frauen war, jedoch jeden Bezug zur heutigen kirchlichen Realität vermissen ließ und Fehlverhalten nur bei anderen Religionen wahrhaben wollte: «Das Christentum proklamiert für die Frau die gleiche Würde und die gleiche Verantwortung wie für den Mann. Es gibt Orte und Kulturen, in denen die Frau – aus dem einzigen Grund, weil sie Frau ist – diskriminiert und unterschätzt wird, wo sogar religiöse Gründe angeführt und familiärer oder sozialer Druck ausgeübt werden, um die Ungleichheit der Geschlechter fortzuschreiben ... Christen müssen überall eine Kultur fördern, die die gleiche Würde der Frau anerkennt, im Recht und in der Wirklichkeit der Fakten.» Gleiche Würde, gleiche Verantwortung, gleiches Recht – auch «in der Wirklichkeit der Fakten». Genau das ist es, was Frauen in der katholischen Kirche – bisher leider vergeblich – erhoffen und erwarten. Nicht auf diese berechtigten Wünsche einzugehen, führte auf dem römischen Kongreß und führt in der Kirche dazu, daß «das Wesen der Frau» zu einem Schlagwort verkommt, das zudem noch zur Legitimation der Ungleichbehandlung von Frauen mißbraucht wird, anstatt einen wirklichen Impuls zum Umdenken zu geben.

Gleichberechtigung auch in der Kirche

Dieses Umdenken fordern aber gerade jetzt nach dem Kongreß katholische Frauen weltweit verstärkt ein. Besonders aus Asien, wo 55 Prozent aller Frauen leben, kamen Appelle, die katholische Kirche möge endlich ihren wichtigen und engagierten Einsatz für Gleichberechtigung und Schutz der Frauen von der politischen und gesellschaftlichen Ebene auf den Bereich der Kirche übertragen. Es reicht eben nicht mehr aus, daß der Ständige Beobachter des Heiligen Stuhls bei den Vereinten Nationen – wie am 8. März in New York anlässlich des diesjährigen Internationalen Frauentages – erklärt, die Forderungen der katholischen Soziallehre deckten sich mit den Forderungen der Vereinten Nationen zur Gleichberechtigung der Frauen, wenn diese Soziallehre innerkirchlich keine Anwendung findet. Typisch für diese Einstellung

ist auch die Aussage des Präsidenten der Indischen Bischofskonferenz, Kardinal Oswald Gracias: «Am Internationalen Frauentag möchte ich allen Frauen sagen, nehmt euren Platz in der Gesellschaft ein, eure Zeit ist gekommen.» So müsse man z.B. die soziale Mentalität verändern, bei der – beginnend in der Kindheit – Töchter als minderwertig und dem Mann untergeordnet behandelt werden. Die Kirche sei aktiv an diesem Prozeß im Staate beteiligt. Vom Umdenken in der Kirche war dabei aber nicht die Rede. Die frühere Generalsekretärin der Frauenkommission in der Bischofskonferenz Indiens und jetzige Generalsekretärin des Büros für Laien und Familie der Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen, Virginia Saldanha, machte im Rückblick auf den römischen Frauenkongreß dagegen aufmerksam auf die großen Defizite in der Kirche. In den meisten Ortskirchen Asiens spielen Frauen demnach lediglich eine sehr untergeordnete Rolle, indem sie die traditionellen Jobs (reinigen, dekorieren, kochen, in der Sonntagsschule unterrichten, bei der Vorbereitung der Liturgie helfen) erledigen. Lediglich auf den Philippinen und in Hongkong sehe es etwas besser aus. In den entscheidenden Gremien wie Pfarrgemeinde- und Verwaltungsräten, wo es um Verantwortung und Finanzen gehe, seien aber überall die Männer beherrschend, weil sie nach wie vor als «Führer» angesehen werden. Alleinstehende Frauen, Witwen und getrennte oder geschiedene Frauen würden in der Kirche marginalisiert. Die koreanische Ordensfrau Gratia Kim Sook-hee, die u.a. bei AMOR, dem Asiatisch-Ozeanischen Treffen von Ordensfrauen, engagiert ist, nahm den römischen Kongreß und den Internationalen Frauentag ebenfalls zum Anlaß für eine Bilanz: Siebzig Prozent der kirchlich aktiven Gläubigen Koreas seien Frauen, doch der Anteil der Frauen in Entscheidungsgremien in Gemeinden und der Kirche insgesamt sei verschwindend gering, Entscheidungen träfen hauptsächlich Priester und männliche Mitglieder in den Räten, Frauen seien zur Unterordnung und Passivität verurteilt. Sie weiß aber auch von kritischen Frauen zu berichten, die im Gefolge der Demokratisierung der koreanischen Gesellschaft in den neunziger Jahren Widerstand leisten gegen undemokratische Praktiken und ungerechte, ungleiche Behandlung in der Kirche. Diese «radikalen» Frauen gründeten Gruppen zum Einsatz für «Würde und Identität» in der Kirche. Dazu zählen u.a. die «Koreanisch-katholische Frauengemeinschaft für eine Neue Welt» und die «Vereinigung für koreanisch-katholische feministische Theologie» innerhalb des Zusammenschlusses der Frauenorden Koreas. Ihr erklärtes Ziel ist die Änderung des «Männerzentrierten Systems der Ortskirche». Ausdrücklich berufen sich diese Frauen auf Papst Johannes Paul II. Sie wollen nicht länger passiv bleiben, sondern in der Kirche für den Schutz und die Rechte der Frauen kämpfen, «bis die wunderschöne Vision in «Mulieris Dignitatem» des verstorbenen Papstes vollständig realisiert ist».

Norbert Sommer, Saarbrücken

Israels Glaubenszeugnis und die Kirche

Die Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte und ihre ekklesiologische Bedeutung

Als Papst Benedikt XVI. am 7. Juli 2007 das *Motu proprio* «Summorum Pontificum» veröffentlichte, in welchem er neben dem von Papst Paul VI. promulgierten Römischen Meßbuch von 1970 das von Papst Johannes XXIII. 1962 revidierte Römische Meßbuch als Grundlage und Norm für eine zusätzliche, als «außerordentlich» bezeichnete Form des lateinischen Ritus der katholischen Kirche festlegte¹, konnte niemand vermuten, daß dieser päpstliche Erlaß eine heftige Debatte über die Interpretation der

Verhältnisbestimmung von Kirche und jüdischem Volk auslösen würde, wie sie im vierten Kapitel der Erklärung «Nostra aetate» des Zweiten Vatikanischen Konzils vorgenommen worden war. Zwar wurde schon vor der Veröffentlichung des *Motu proprio* die Besorgnis geäußert, ein Rückgriff auf liturgische Texte, wie sie vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Gebrauch waren, würde den theologischen Paradigmenwechsel, wie ihn das Konzil in der Konstitution über die Liturgie und über die Kirche, dann aber auch im Dekret über die Ökumene und in der Erklärung «Nostra aetate» vollzogen hat, in Frage stellen. Nachdem der Staatssekretär des Vatikans, Kardinal Tarcisio Bertone, offiziell erklärt hatte, daß eine generelle (Wieder-)Zulassung des Römischen Meßbuches von 1962 als «außerordentliche Form» ins Auge gefaßt werde, veröffentlichte der Gesprächskreis «Juden und Christen» beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken bereits am

¹ Vgl. Papst Benedikt XVI., Apostolisches Schreiben «Summorum Pontificum». Brief des Heiligen Vaters an die Bischöfe anlässlich der Publikation. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 178). Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2007. Das *Motu proprio* und der Begleitbrief finden sich auch in: Albert Gerhards, Hrsg., Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinien Papst Benedikts XVI. zur Liturgie. Freiburg u.a. 2008, 12-18 und 19-29.

8. April 2007 eine Erklärung, in deren zentraler Aussage er auf die Liturgie der Kartage einging: «Das Missale Romanum von 1962 enthält die Karfreitagsfürbitte «Für die Bekehrung der Juden» (Pro conversione Iudaeorum). Auch wenn in diesem Messbuch die die Juden abqualifizierenden Bezeichnungen «treulos» (perfidus) bzw. «Unglaube» (perfidia) gestrichen sind, entspricht die Karfreitagsfürbitte ansonsten der Textgestalt, wie sie in der Karfreitagliturgie seit dem Mittelalter gebetet wurde. Dass von der «Verblendung» (obcaecatio) des jüdischen Volkes die Rede ist und dass es «in Finsternis» (tenebrae) wandle, widerspricht in eklatanter Weise der Konzilserklärung «Nostra aetate.»» Zusätzlich hielt der Gesprächskreis im gleichen Text fest, daß das vorkonziliare Meßbuch in seiner Leseordnung eine gegenüber dem Missale von 1970 stark reduzierte und eingeschränkte Zahl von alttestamentlichen Lesungen vorsehe und ein Kirchenverständnis voraussetze, das grundlegenden Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht gerecht werde.

Im Text des *Motu proprio* vom 7. Juli 2007 findet sich kein Hinweis, daß solchen kritischen Anfragen Rechnung getragen worden ist. Es war darum nicht überraschend, daß die vorbehaltlose Übernahme des Missale von 1962 und damit des vorkonziliaren Wortlautes der «Fürbitte für die Juden» in der Karfreitagliturgie durch das *Motu proprio* heftige Kritik von jüdischen Organisationen, jüdischen Partnern aus dem jüdisch-christlichen Dialog und von einer Vielzahl von Katholiken gefunden hat.² Diese Situation wurde noch erschwert, weil die einzige ausdrückliche Bezugnahme im *Motu proprio* auf die Liturgie der Kartage nicht klar formuliert ist. Der Wortlaut von Artikel 2 («In Messen, die ohne Volk gefeiert werden, kann jeder katholische Priester des lateinischen Ritus – sei er Weltpriester oder Ordenspriester – entweder das vom seligen Papst Johannes XXIII. im Jahre 1962 herausgegebene Römische Messbuch gebrauchen oder das von Papst Paul VI. im Jahr 1970 promulgierte, und zwar an jedem Tag mit Ausnahme des Triduum Sacrum») enthält eine Klausel, die sich auf das «Triduum Sacrum» d.h. die Liturgie von Gründonnerstag bis Karsamstag bezieht. Diese wurde dann auch unterschiedlich verstanden. Für viele Leser, die den Satz von seinem Anfang her interpretierten, bedeutete diese Klausel ein Verbot, das sich nur auf Privatmessen («die ohne Volk gefeiert werden»), nicht aber auf Gemeindegottesdienste bezieht, während jene, welche den Satz von seinem Schlußteil her deuteten, ihn als ein generelles Verbot verstanden, an den Kartagen die Formulare des vorkonziliaren Missale zu verwenden. So stellte der Erzbischof von Boston, Kardinal Seán O'Malley fest, Artikel 2 des *Motu proprio* verbiete es, Karfreitagsgottesdienste in irgendeiner Form nach

dem vorkonziliaren Missale zu feiern, während die Liturgiekommision der amerikanischen Bischofskonferenz den gleichen Artikel im entgegengesetzten Sinne interpretierte, d.h. ein Verbot nur für Privatmessen, nicht aber für Gemeindegottesdienste ausgesprochen sah.³

Auf die allgemeinen Kritiken am *Motu proprio* und auf die widersprüchlichen Interpretationen, die der Artikel 2 fand, reagierte der Sekretär der «Kommission für die Religiösen Beziehungen zum Judentum» im «Rat für die Einheit der Christen», Norbert Hofmann, am 21. Juli mit einer «vorläufigen Antwort». Darin hielt er fest, daß in jenen Gemeinden und kirchlichen Gemeinschaften, die aufgrund der päpstlichen Indulte von 1984 und 1988 das Meßbuch von 1962 benutzen dürfen, bislang unbeanstandet die vorkonziliäre Form der Karfreitagsfürbitte verwendet worden sei, und er präziserte diese Aussage mit der Feststellung, daß dies auch in Zukunft möglich sein werde. Er schloß seine Erklärung mit dem Hinweis, eine Anpassung des Missale von 1962 könnte sich als notwendig herausstellen, denn die «Kommission für die Religiösen Beziehungen zum Judentum» werde die vorgetragenen Kritiken prüfen und in geeigneter Weise auf sie eingehen.⁴ Einen Schritt über diese Feststellungen des Sekretärs der Kommission hinaus ging der Staatssekretär des Vatikans, Kardinal Tarcisio Bertone, mit seiner Erklärung, die Karfreitagsfürbitte, die von vielen Juden als beleidigend empfunden worden sei, könnte durch die Formulierung des Meßbuches von 1970 ersetzt werden, das keinen Hinweis auf die Bekehrung der Juden enthalte. Dies könne ohne große Umstände geprüft werden.⁵

Aufgrund dieser Stellungnahmen hegten viele Beobachter im August 2007 die Hoffnung, die Vatikanischen Behörden würden eine Formulierung der Karfreitagsfürbitte vorlegen, die mindestens der Rezeption der Konzilserklärung «Nostra aetate» und dem Stand des jüdisch-christlichen Dialogs, wie sie im Meßbuch von 1970 ihren Ausdruck gefunden hatten, entsprächen. Um so heftiger waren die Reaktionen und um so größer war die Enttäuschung, als der «Osservatore Romano» eine von Papst Benedikt XVI. am 4. Februar 2008 approbierte neue Formulierung der Karfreitagsfürbitte veröffentlichte. Sie lautet: «Lasst uns auch beten für die Juden. Dass unser Gott und Herr ihre Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus erkennen, den Heiland aller Menschen. Beuge die Knie. Erhebet Euch. Allmächtiger ewiger Gott, der du willst, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, gewähre gnädig, dass beim Eintritt der Fülle aller Völker in deine Kirche ganz Israel gerettet wird. Darum bitten wir durch Christus, unseren Herrn.»⁶ Während das Staatssekretariat die Neuformulierung nur mit dem Hinweis, diese ersetze den Text aus dem Missale von 1962, einleitete und auf jeden weiteren Kommentar verzichtete, erschien im «Osservatore Romano» vom 15. Februar 2008 ein längerer Beitrag, der von Mrsg. Gianfranco Ravasi, dem Sekretär des «Päpstlichen Rates für die Kultur», verfaßt worden war.⁷ Darin stellte er fest, die neuformulierte Fürbitte folge der Tradition der Gebetspraxis, indem sie eng an den Wortlaut neutestamentlicher Schriften

² Vgl. Philip A. Cunningham, The 1962 Roman Missal and Catholic-Jewish Relations. (Jewish-Christian Relations, Commentary vom 8. August 2007). Zugänglich über das Portal: www.jcrelations.net; Anthony J. Cernera, Eugene Korn, The Latin Liturgy and the Jews, in: America 197 (2007) 10, 10-13; Benedikt Kranemann, Liturgie im Widerspruch. Anfragen und Beobachtungen zum Motu proprio «Summorum Pontificum», in: Albert Gerhards, Hrsg., Ein Ritus (vgl. Anm. 1), 50-66. Zur Geschichte der Karfreitagsfürbitte, deren Tradition, deren judenfeindlichen Implikaten und zu den Reformbewegungen im 20. Jahrhundert: vgl. Julia Kircheng, Theologie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen. Innsbruck-Wien 1991, 40-43; Daniela Kranemann, Israelitica dignitas? Studien zur Israeltheologie Eucharistischer Hochgebete. Altenberge 2001, 77-98; Bert Groen, Antijudaismus in der christlichen Liturgie und Versuche seiner Überwindung, in: Joachim Kügler, Hrsg., Prekäre Zeitgenossenschaft. Mit dem Alten Testament in Konflikten der Zeit. Münster/Westf. 2006, 247-278. Hubert Wolf hat in einer umfassenden Studie nachgewiesen, wie der Versuch der Priestervereinigung «Amici Israel», eine grundlegende Reform der Karfreitagsfürbitte durchzuführen, in den Schlußberatungen des damaligen «Heiligen Offiziums» unter persönlicher Beteiligung von Papst Pius XI. abgebrochen und deren Befürworter bestraft wurden: Hubert Wolf, Liturgischer Antisemitismus? Die Karfreitagsfürbitte für die Juden und die Römische Kurie (1928-1975), in: Florian Schuller u.a., Hrsg., Katholizismus und Judentum. Gemeinsamkeiten und Verwerfungen vom 16. Bis zum 20. Jahrhundert. Regensburg 2005, 253-268 (Langfassung: Ders., «Pro perfidis Judais». Die «Amici Isarel» und ihr Antrag auf eine Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden [1928]. Oder: Bemerkungen zum Thema Katholische Kirche und Antisemitismus, in: Historische Zeitschrift 279 [2004], 611-658.)

³ Vgl. Apostolic Letter on Use of the Preconciliar Liturgical Forms, in: New-Letter. Committee on the Liturgy of the United States Conference of Catholic Bishops 43 (May/June 2007), 17-28, 23 und 25.

⁴ Zitiert von Philip A. Cunningham, (vgl. Anm. 2), 4f.

⁵ Vgl. den Brief von John T. Pawlikowski im Namen des Exekutivkomitees des «International Council of Christians and Jews» vom 8. August 2007.

⁶ Vgl. Nota della Segreteria di Stato, in: Osservatore Romano vom 6. Februar 2008; Piero Stefani, Oremus et pro iudaeis. Continuità e discontinuità nella tradizione, in: Il regno attualità vom 15. Februar 2008, 89-91. Da das Gebet in lateinischer Sprache gebetet werden soll, legte das Staatssekretariat keine volkssprachlichen Übersetzungen vor. Die hier zitierte deutsche Übersetzung ist der vom Gesprächskreis «Juden und Christen» beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 29. Februar 2008 veröffentlichten Erklärung «Neue Belastungen der christlich-jüdischen Beziehungen» entnommen. Die Erklärung des Staatssekretariats vom 4. April 2008 hält fest, daß die Neuformulierung der Fürbitte keine Änderung der Position des Vatikans bedeute, geht aber auf die öffentlich geäußerten theologischen Vorbehalte nicht ein.

⁷ Zitiert wird nach: Gianfranco Ravasi, Preghiamo per il fratello maggiore, in: Il regno documenti vom 1. März 2008, 129ff.

(Eph 1,18; 5,14; Apg 4,12; 1 Tim 2,4 und Röm 11,25-27) anschließen und so «Glaubensinhalt» und «Gebetsbitte» miteinander verknüpfen. Damit entspreche sie dem Topos über den Zusammenhang der *Lex orandi* und der *Lex credendi*. Stehe so die Fürbitte in ihrer sprachlichen Form in der Tradition liturgischen Betens, so gebe das Gebet in seinem Inhalt der Hoffnung der Kirche Ausdruck. Darum gehe es bei der Karfreitagsfürbitte weder um eine programmatische Erklärung noch um eine Missionierungsstrategie, sondern sie sei die Äußerung eines Betenden, der für einen «ihm teuren und nahestehenden Menschen um das bittet, was er sich selber wünscht». Wenn Mrs. Gianfranco Ravasi zu Recht an das performative Moment jeden Betens erinnert, so überspielt er die berechnete Frage, ob seine Voraussetzung stimmt, daß für jemanden, dem der Betende nahesteht, das Gleiche lieb und teuer sein muß, um das er für sich selber bittet.

«Nostra aetate» und das Kirchenverständnis

Auf diesen Punkt konzentrierte sich auch die Kritik, die nach der Veröffentlichung der Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte geäußert worden ist.⁸ Dabei unterscheiden sich Befürworter bzw. Kritiker der Neuformulierung fast durchgehend darin, welche Form der Karfreitagsfürbitte sie als Grundlage zur Beurteilung der Neuformulierung verwenden. Geht man von der Formulierung im Missale 1962 aus, so kann man von den Fortschritten sprechen, die in der Neuformulierung der Fürbitte zu finden sind. Geht man von der Fürbitte aus, wie sie im Meßbuch von 1970 vorliegt, so lassen sich eine Reihe von Rückschlüssen feststellen.

⁸ Neben der Erklärung des Gesprächskreises «Juden und Christen» beim ZdK (vgl. Anm. 6) sei u.a. hingewiesen auf die Stellungnahmen der «Amicizia Ebraico Cristiana» von Neapel, der «Amitié judéo-chrétienne de France», der Vereinigung der Rabbiner in Italien, der «Anti-Defamation League», des «International Jewish Committee for Interreligious Consultations». Rabbi Brad Hirschfeld, Vizepräsident des «National Jewish Center for Learning and Leadership» erklärte, keine Religionsgemeinschaft könne eine andere zwingen, ihre Gebete zu ändern. Gleichzeitig sei aber jede nach ihren eigenen Standards zu angemessenen liturgischen Formen verpflichtet. Dies bedeute auch eine Änderung von Gebeten, wenn sie für Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften beleidigend seien (vgl. Menachem Wecker, *Jews Debate anti-Gentile Prayers*, in: *National Catholic Reporter* vom 21. März 2008); Edward Kessler, *More than mere satchel bearers*, in: *The Tablet* vom 16. Februar 2008, 11f.; Ders., *A Church that looks both ways*, in: *The Tablet* vom 23. Februar 2008, 10f.

Diese zwei Vorgehensweisen können aber nicht gleiches Recht für sich in Anspruch nehmen. Die Befürworter der Neuformulierung der Fürbitte beachten nicht, wie im neuen Wortlaut wesentliche Aussagen aus dem 4. Kapitel der Konzilsklärung «Nostra aetate», die für die Formulierung von 1970 grundlegend sind, weggefallen sind. Nicht mehr erwähnt wird die Wertschätzung für die Würde Israels, dem Gott seinen Bund geschenkt hat, den er nie gekündigt hat noch je kündigen wird. Nicht mehr erwähnt wird das Bekenntnis der Kirche, daß die Juden in der «Treue zu Gottes Bund und in der Liebe zu seinem Namen leben». Gemäß diesen Grundaussagen von «Nostra aetate» ist es konsequent, daß in der Formulierung von 1970 darum gebetet wird, Gott möge die Glieder des jüdischen Volkes auf diesem Weg bewahren, «damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluß sie führen will». Mag man diesen Wortlaut als eine «offene Formulierung» deuten, so wird er doch dem Sachverhalt gerecht, der zur Sprache gebracht werden soll: Weil die Kirche darauf vertraut, daß die Treue zu ihrem Gottesbund die Juden zum Heil führen wird, nennt sie keine weiteren Heilsbedingungen wie z.B. das Bekenntnis zu Jesus Christus. Mit dem Wegfall dieser Themen in der Neuformulierung der Fürbitte gerät der grundlegende Gedankengang der Konzilsklärung «Nostra aetate» aus dem Blickfeld.⁹ Der Wegfall dieser Aussagen bedeutet nicht nur eine Maßnahme «technischer Art». Beachtet man Textgeschichte und Inhalt der Konzilsklärung «Nostra aetate», so formulierte diese Erklärung die Einsicht, daß in der Art und Weise, wie die Kirche ihr Verhältnis zum jüdischen Volk gestaltet, die eigene Identität zur Debatte steht. So stellt Roman Siebenrock fest, daß sich in Kapitel 4 von «Nostra aetate» im Vergleich zu den vorangehenden drei Kapiteln der Sprachgestus ändert. «Der deskriptive Ton der ersten Nummern ändert sich. Jetzt geht es um die Kirche in ihrer im Judentum wurzelnden Identität.»¹⁰ Diese Feststellung hat erhebliche Konsequenzen für die inhaltliche Deutung des betreffenden Kapitels. Wenn darin die Verbundenheit in der Herkunft aus der Heilsgeschichte Israels und in der gemeinsamen Hoffnung ausgearbeitet wird, so wird damit nicht nur eine Herkunftsgeschichte der Kirche, sondern deren dauerhaftes und uneinholbares Verhältnis zum jüdischen Volk beschrieben. «Der Text hat daher keineswegs allein eine theologiegeschichtliche Sicht. Die Herkunft der Kirche bestimmt ihre Gegenwart und bleibende Zukunft. Das «patrimonium spirituale» ist präsentisch zu lesen.»¹¹

Aus diesem Tatbestand ergibt sich, daß die aktuelle Debatte um die Formulierung der Karfreitagsfürbitte keine nebensächliche Fragestellung betrifft, sondern in ihr um das Selbstverständnis der katholischen Kirche gerungen wird. Weil im *Motu proprio* darauf verzichtet wurde, ein präzises ekklesiologisches Kriterium für die Änderungen zu nennen – die Sorge um die Einheit und den Frieden, die genannt wird, reicht dafür nicht aus –, ist nicht erkannt worden, welche Bedeutung die Formulierung der Karfreitagsfürbitte hat. Darum mußte es zu diesen Auseinandersetzungen kommen. Sie zeigen ihrerseits, daß es eine Verharmlosung darstellt, wenn man das *Motu proprio* als Regelung über die Beheimatung einer «außerordentlichen Form» neben der «ordentlichen Form» des Ritus innerhalb der lateinischen Kirche versteht. Vielmehr steht das grundlegende Selbstverständnis der Kirche in Frage.

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, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2008:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 68.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 54.– / Studierende Euro 40.–

Übrige Länder: Fr. 63.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten

Gönnerrabonement: Fr. 100.–, Euro 70.–

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,

IBAN: CH1104835055696761000, SWIFT/BIC: CRESCHZ80C

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.

⁹ Der Versuch von Kardinal Walter Kasper, dem Präsidenten des Rats für die Einheit der Kirchen, durch eine präzise Auslegung von Röm 11 die Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte «stark zu machen», zeigt ein paradoxes Ergebnis: Deutlich werden die Unterschiede zwischen der Argumentation von Paulus und den inhaltlichen Aussagen der Fürbitte, die in sprachlicher Anlehnung an Paulus formuliert sind. Vgl. Walter Kasper, *Das Wann und Wie entscheidet Gott*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 20. März 2008.

¹⁰ Roman A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen «Nostra aetate»*, in: Bernd Jochen Hilberath u.a., *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Band 3, Freiburg u.a. 2005, 591-693, 661.

¹¹ Roman A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar*, (vgl. Anm. 9), 661.