



zur debatte

6/2014

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



9
Peter Kardinal Turkson nennt soziale und ökologische Bedingungen von Entwicklung



13
Prof. Dr. Dr. Michael N. Ebertz erklärt, was unter ‚Säkularisierung‘ verstanden werden kann



12
Die Entwicklung in interkultureller Perspektive beleuchtet Prof. Dr. Michael Reder

15
Eine Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat unternimmt Reinhard Kardinal Marx



18
Prälat Dr. Karl Jüsten zeigt aktuelle Herausforderungen im Verhältnis von Staat und Kirche auf



27
Prof. Dr. Frido Mann diskutiert über den Begriff der Erlösung aus dem Blickwinkel des Psychologen



27
Prof. Dr. Jürgen Werbick antwortet ihm aus der Sicht eines katholischen Theologen



36
Transparenz und klare Standards in Promotionsverfahren fordert Prof. Dr. Astrid Schütz

Glaube und Bildung



Das Podium: Professor Wolfgang M. Heckl, Kardinal Reinhard Marx, Dr. Florian Schuller und Professor Klaus Zierer (v.l.n.r.).

In einem interdisziplinären Gespräch zwischen Erziehungswissenschaft, Naturwissenschaft und Theologie ging die Katholische Akademie Bayern am 15. Januar 2014 dem Begriff „Bildung“ nach. „Glaube und Bildung“ war der Titel der Auftaktveranstaltung der Akademie im neuen Jahr. Kardinal Reinhard Marx, Erzbischof von München und Freising, Prof. Dr. Wolfgang M. Heckl, Generaldirektor des Deutschen Museums in München

und darüber hinaus Professor für Wissenschaftskommunikation an der TU München, sowie Prof. Dr. Klaus Zierer, Professor für Erziehungswissenschaft an der Universität Oldenburg, diskutierten unter anderem über die Fragen, was Bildung eigentlich ausmacht und, ob Bildung eigentlich Glauben braucht, oder ob Glauben Bildung voraussetzt. Die Moderation hatte Akademiedirektor Dr. Florian Schuller.

Florian Schuller: „Was schulden Christen der Welt? Bildung und Dialog“. Dieser Satz des früheren Bischofs von Innsbruck, Reinhold Stecher, soll über dem Abend stehen. Anstoß für diesen Abend war das Buch „Glaube und Bildung. Ein Dialog zwischen Theologie und Erziehungswissenschaft“ von Reinhard Kardinal Marx und Professor Klaus Zierer.

Wir greifen heute noch etwas weiter aus. Herr Professor Heckl, Sie sind der Generaldirektor des Deutschen Museums, Mitglied im Allgemeinen Rat der Akademie, und haben 2013 ein Buch verfasst: „Die Kultur der Reparatur“. Wenn Sie den Bereich Bildung bei uns in Deutschland ansehen: Was müsste als erstes repariert werden?

Wolfgang M. Heckl: Ich würde einmal sagen, uns geht es vergleichsweise sehr gut. Wir sind insgesamt in Deutschland, in Bayern allemal, eine Insel der Seligen, wenn wir uns nicht nur den Zustand der Bildung anschauen, sondern auch, sagen wir einmal, die Umwelt, in der wir leben dürfen. Nichtsdestotrotz, wie man im Englischen immer sagt, „there is room for upgrade.“ Es gibt also immer etwas zu verbessern. Ich habe mir einmal überlegt, ob der Nachfolgetitel des Buches „Kultur der Reparatur“ lauten müsste: „Die Reparatur der Kultur“.

Florian Schuller: Und was sollte repariert werden?

Wolfgang M. Heckl: Darüber würde ich jetzt im Laufe des Abends mit Ihnen gerne reden, aber das Stichwort gebe ich Ihnen vielleicht: Die Herzensbildung beginnt mit dem Staunen über die Dinge, die ich in der Natur vorfinde, so, wie mir das als kleiner Junge begegnet ist, bei den Waldspaziergängen mit meiner Mutter, mit meinen Eltern. Ich bin aufgewachsen im Wald und habe mir gedacht, wie clever der liebe Gott ist, der das so gemacht hat, wie er es gemacht hat, dass ich mich so freuen kann, dass ich Himbeeren pflücken und

Holzhäuschen bauen kann im Wald, und dass da etwas dahinterstecken muss.

Florian Schuller: Herr Professor Klaus Zierer, Sie sind Niederbayer und gelernter Volksschullehrer und haben jetzt die Professur für Erziehungswissenschaft mit dem Schwerpunkt Allgemeine Didaktik und Schulpädagogik an der Universität in Oldenburg inne. Sie sind in der letzten Zeit vor allem bekannt geworden durch die Übersetzung des Buches von John Hattie „Visible Learning“, „Lernen sichtbar machen“. Dort gibt es den Begriff des „passionate and inspired teacher“, und Sie zitieren sieben „Cs“, die notwendig sind für einen begeisterten Lehrer: „care“ = Fürsorge, „control“ = Kontrolle, „clarity“ = Klarheit, „challenge“ = Herausforderung, „captivate“ = Faszination, „confidence“ = Gehör verleihen und „consolidate“ = Konsolidierung. Wenn wir davon ausgehen, dass Christentum und Kirche auch etwas mit Bildung und mit der Vermittlung von Bildung zu tun haben: Welche dieser sieben „Cs“ fehlen Ihrer Einschätzung nach am meisten in der kirchlichen Bildungswirklichkeit?

Klaus Zierer: Ein Punkt ist mit Sicherheit die „Herausforderung“. Damit ist gemeint, auf welchem Niveau man sich bewegt, wenn man Glaubensfragen diskutiert: Ist Glaube etwas, was man nachbetet, weil es andere vorbeten, oder wird im Schulunterricht beispielsweise Raum gegeben, Glauben auch kritisch zu hinterfragen. Wird dem Zweifel, der immer zum Glauben gehört, auch Gehör verliehen, lässt man ihn zu, wird er diskutiert und hinterfragt? Dann bin ich auf einmal auf einer ganz anderen Ebene. Ich muss mich selber in Frage stellen. Und das ist generell für Schule, Glaube und Bildung ein ganz wichtiger Punkt.

Florian Schuller: Herr Kardinal. Sie haben vor einiger Zeit das Buch „glaube!“ herausgegeben. Der Titel ist ja für einen Bischof nichts Ungewöhnliches.

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Vielleicht haben Sie es schon mitbekommen: der Bildungskanal BR-alpha heißt jetzt „ARD-alpha“. Leider bedeutet das nicht, dass die anderen ARD-Fernsehanstalten Geld für den Ausbau dieses Senders zuschössen; er wird weiterhin allein vom BR finanziert. Aber mit dieser neuen Marke steigen deutlich sowohl dessen Bedeutung wie die faktische Reichweite.

Damit natürlich auch das Image der beteiligten Kooperationspartner. Und zu denen gehört die Katholische Akademie Bayern fast von Anfang an. Ab 1998 konnte man zunächst während der Woche am Nachmittag mit „Alpha-Campus“, aber auch immer wieder in „Denkzeit“ am Samstagabend Veranstaltungen der Akademie auf dem Bildschirm verfolgen.

Seit nunmehr drei Jahren haben wir unsere eigene Reihe: „alpha-lógos“, jeden zweiten Sonntag von 19.15 bis 20.00 Uhr unmittelbar vor der „Tagesschau“, also zur – wie es im Fachjargon heißt – „Prime Time“. Wir sind stolz und dankbar, aufgrund der langjährigen, hervorragenden Zusammenarbeit mit dem BR eine solche Kommunikationsmöglichkeit in weite Bevölkerungskreise hinein zu besitzen, die deutschlandweit einmalig ist. Nicht selten werde ich auch außerhalb Bayerns auf eine der Sendungen angesprochen. Vor einiger Zeit meinte sogar jemand, der in Schweden lebte, dass die Sendungen der Akademie ein wichtiges Informationsmittel während seines Auslandsaufenthalts gewesen seien.


Neben unserer Zeitschrift „zur debatte“ ist deshalb ARD-alpha unstrittig zentrales Medium sowohl direkt für unsere Themen wie auch mehr indirekt für die allgemeine Wahrnehmung der Präsenz der Akademie im intellektuellen Diskurs der Gesellschaft. Das Label „ARD“ verstärkt diese Chance. Wir werden sie weiterhin intensiv nutzen.

Denn zu einem Bildungskanal gehören unstrittig religiöse Themen, bzw. Positionen der Kirche, aber genauso das kirchliche Hinhören auf fremde, andere Deutungen des Lebens. „Glaube und Bildung“ – unter dieser Überschrift stand auch das große Gespräch zwischen Kardinal Reinhard Marx, dem Naturwissenschaftler Wolfgang M. Heckl, Generaldirektor des Deutschen Museums, und dem Pädagogikprofessor Klaus Zierer. Die Dokumentation dieses Gesprächs eröffnet unsere neue Ausgabe der „debate“. Aber „Glaube und Bildung“ ist kein Spezialthema. Es ist Kernaufgabe nicht nur der Akademie, sondern der Kirche insgesamt.

Ich wünsche Ihnen guten Empfang bei ARD-alpha-lógos. Und gute Gedanken zu Bildung und Glauben.

Ihr

Dr. Florian Schuller



Auch für Ihr anderes Buch, „Das Kapital“, gibt es verschiedene Gründe. Was bewegt Sie, das Thema Bildung jetzt so in den Vordergrund zu rücken und zu betonen, das sei ein Thema, das jetzt in der Kirche verstärkt werden müsse?

Kardinal Reinhard Marx: Einmal ist es natürlich eine biographische Situation. Ich war lange in der Erwachsenenbildung tätig, musste mich also auch theoretisch damit befassen, wie Bildungsprozesse ablaufen, wie Kommunikationen zustande kommen, die dann als Bildung gelten können. Das hat mich schon beschäftigt.

Wir sagen ja auch in der öffentlichen Debatte: Bildung ist die eigentliche Ressource. Aber oft ist es ein verkürzter Diskurs. Dort wird Bildung im Grunde als ein Anpassungsprozess an die Wirtschaft verstanden. Das ist mir in den letzten Jahrzehnten zum Beispiel durch die Diskussion um PISA aufgefallen: Es war eine verkürzte Bildungsdiskussion, sodass ich dachte, es wäre sehr wichtig, das Thema noch einmal grundsätzlich anzugehen, denn der Mensch ist nun einmal ein Wesen, das ohne Bildung nicht die volle Möglichkeit seines Menschseins erreichen kann.

Ein Software-Programm ist in einem Jahr überholt, aber ein Mensch ist mit 18 Jahren erwachsen, meistens jedenfalls, oder vielleicht auch nie. Aber jedenfalls ist es ein langer Weg, um das eigene Leben zu verstehen, sich einigermaßen zurechtzufinden im Leben, sich dazu zu verhalten, nicht nur etwas zu wissen, sondern auch etwas zu bewerten, Kompetenzen zu haben, um das Leben zu gestalten. Das alles gehört für mich zur Bildung, und deswegen ist dies auch für den Glauben zentral. Ein Glaube, der nicht auf Bildung aus wäre, würde auch nicht in der Nachfolge Jesu stehen, der ein großer Lehrer war, wie es in der Bibel heißt.

Florian Schuller: Wir diskutieren heute Abend zum Thema Bildung. Deshalb sollten wir uns zumindest grob verständigen, was wir unter Bildung verstehen.

Kardinal Reinhard Marx: Bildung ist das Lernen des Menschen, sich in der Welt zurechtzufinden und zu orientieren. Dazu braucht es Kompetenzen der verschiedenen Art: Wissen, aber auch ethische Kompetenzen. Aber ich würde es noch umfassender sehen: Bildung ist das Lernen des Menschen, sich in der Welt gut, auch im moralischen Sinne, bewegen zu können und Wertentscheidungen und Lebensentscheidungen zu fällen. Natürlich gehört auch Ausbildung dazu. Aber nur zu sagen, Bildung sei Schule, sei Ausbildung, ist zu wenig.

Wolfgang M. Heckl: Ich bin im Grunde fast zum selben Ergebnis gekommen wie Kardinal Marx. Ich meine, gebildet ist ein Mensch, wenn er sich ein Bild machen kann – das kommt auch vom Wortstamm her –, ein Bild seiner Lebenszusammenhänge, eingeordnet, eingebettet in ein Größeres, in etwas, was jenseits von Wissen liegt, wobei Wissen natürlich auch Voraussetzung für Bildung ist.

Florian Schuller: Damit sind wir bei der theologischen Begründung von Bildung, und zwar bei Meister Eckhart. Er formuliert: Das Bild Jesu Christi wird für mich das innere Bild, und das kann ich dann wieder nach außen bringen. Wie sieht es der Erziehungswissenschaftler?

Klaus Zierer: Sicherlich ist Bildung ein sehr schillernder Begriff, der sich streng genommen dem Versuch entzieht, in zwei, drei Sätzen ausformuliert

zu werden. Dafür ist er einfach zu komplex, weil er letztendlich den Menschen in seinem Kern anspricht und auch betrifft. Ich möchte zwei Punkte aufgreifen, die bereits angeklungen sind:

Der eine Punkt ist, dass Bildung etwas sehr Allgemeines ist. Bildung betrifft jeden Menschen, unabhängig von seiner Herkunft, von seiner Hautfarbe, seiner Ethnie, seinem Geschlecht. Das heißt, jeder Mensch hat die Gabe, Person zu sein, die gleichzeitig auch zur lebenslangen Aufgabe wird.

Der zweite Aspekt steht dazu in einem dialektischen Verhältnis, dass nämlich Bildung immer etwas sehr Individuelles ist. Man kann es vielleicht mit der Frage fixieren: Was habe ich aus meinem Leben gemacht? Wie habe ich meine Chancen nutzen können? Dann sieht man, dass ein Spannungsverhältnis besteht zwischen einem sehr allgemeinen und einem sehr individuellen Aspekt, und genau in diesem Spannungsfeld bewegt sich Bildung.

Florian Schuller: Damit sind wir bei einer zentralen Frage. Wir können uns hier unter einigermaßen guten Christen sicher sehr schnell einigen, dass Glaube und Bildung zusammenhängen. Aber die konkrete Situation scheint mir nicht so einfach zu sein. Mich lässt ein Buch von 2008 nicht mehr los: Olivier Roy, „La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture“, auf deutsch: „Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen“. Olivier Roy, ein französischer Religionswissenschaftler, ist ausgegangen von der Erforschung junger Muslime, aber hat das auf christliche Situationen ausgeweitet. Seine These lautet: „Die Säkularisierung hat das Religiöse nicht ausgelöscht. Sie hat das Religiöse aus unserer kulturellen Umwelt herausgelöst und lässt es dadurch gerade als rein Religiöses in Erscheinung treten.“ Dadurch, dass Säkularisierung das Christentum und die Gesellschaft in Spannung zueinander gebracht hat, ist das Christentum sozusagen freigesetzt worden und definiert sich selber, schafft sich eine eigene Kultur.

Ich habe mich an das Wort von Papst Paul VI. in „Evangelii nuntiandi“ erinnert: „Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche.“ Wenn wir jetzt so

schön darüber sprechen, wie Glaube und Bildung zusammengehören, dann müssen wir diese Bruchstelle doch in den Blick nehmen. „Auf die Spitze getrieben“, schreibt Olivier Roy, „verwandelt sich die Ablehnung der profanen Kultur in Misstrauen auch gegenüber dem religiösen Wissen, weil man meint, dass es erstens nicht nötig ist, zu wissen, um gerettet zu werden, und zweitens, dass das Wissen vom wahren Glauben ablenken kann.“ Stimmt diese These? Herr Kardinal?

Kardinal Reinhard Marx: Ich glaube, sie stimmt nicht ganz. Ich bin da aristotelisch geprägt: Schauen wir erst einmal, was ist. Bildung muss sich mit allem befassen, was der Fall ist, wie Wittgenstein auf die Frage, was ist die Welt, gesagt hat: „Die Welt ist alles, was der Fall ist.“ Religion ist da, Religion ist präsent, virulent, kräftig, stark oder weniger stark, aber nicht verschwunden. Das sagt auch die heutige Soziologie. Das heißt also auch, unabhängig von der Frage, ob jemand gläubig ist, muss die Frage der Religion in den Bildungskanon hineinkommen, wenn man schon einmal wieder direkt auf diese Frage kommt. Das heißt, auch ein Nichtgläubiger verhält sich zur Religion.

Die Trennung dieser beiden Bereiche, die ohne Zweifel zu spüren ist, ist nicht so rigoros, wie sie im theoretischen Konzept erscheint. Die sogenannte säkulare Welt empfindet durchaus einen Mangel. Umgekehrt kann die Religion oder der christliche Glaube aber nicht alle Möglichkeiten entfalten, wenn er auf einen Sonderbereich reduziert wird.

Florian Schuller: Aber genau das passiert, so die These.

Kardinal Reinhard Marx: Ja, die Tendenz ist da, aber sie muss nicht da sein, und sie ist auch in unserer realen Welt nicht so da. Wir haben keine vorgeschriebene Religion, wir haben aber eine Kultur in Bayern, auch selbst in Paris, die noch voll ist von Religion, sodass es ein notwendiges Verhältnis geben muss. Es ist ein Bildungsauftrag, Religion kennenzulernen, sich zu Religion zu verhalten und einen Diskurs herbeizuführen in einer offenen, säkularen Gesellschaft, in der Religion nicht zur abstrusen Sonderwelt erklärt wird,



Für Kardinal Reinhard Marx (li.) ist das Thema „Bildung“ von zentraler Bedeutung.



„Gebildet ist ein Mensch, wenn er sich ein Bild machen kann, ein Bild seiner Lebenszusammenhänge“, ist eine der zentralen Aussagen von Professor Wolfgang M. Heckl.



„PISA dominiert in der Bildungsszene wie ein Mainstream“, klagt Professor Klaus Zierer.

sondern zu einem wichtigen, vitalen Bereich dessen, was in der Gesellschaft passiert und an Deutungsmöglichkeiten da ist.

Das ist natürlich – da haben Sie Recht – auch ein Ball, der in das Spielfeld der Religion, der Kirche hineingeworfen wird: Sind wir so, dass wir anschlussfähig, diskussionsfähig und plausibel unsere Botschaft vermitteln können, dass Glaube und Bildung zusammenkommen können? Mich ärgert es sehr, dass es selbst an der Universität einige gibt, die meinen, die Theologie hätte nichts mit Wissenschaft zu tun, denn Wissenschaft sei nur Naturwissenschaft. Das ist ein verkürzter Wissenschaftsbegriff.

Florian Schuller: Binnenkirchlich sehe ich persönlich die Gefahr etwas größer, dass sich Glaube doch abkapselt in einer eigenen Wirklichkeit.

Kardinal Reinhard Marx: Ich zitiere oft einen Satz von Benedikt XVI., damals in Paris gesprochen, noch als Kardinal, im Jahr 2000, diese provokative These an der Sorbonne, die nun wirklich keine kirchliche Institution ist: „Christentum ist nicht die Fortsetzung der Religion mit anderen Mitteln, sondern vernunftgeleitete Aufklärung.“ Da müssen alle gezuckt haben, als sie das gehört haben. Es ist natürlich schon eine Provokation, und das sagt jetzt auch Papst Franziskus: Wenn wir das Christentum als eine der vielen Religionen verstehen, dann sind wir noch nicht in dem großen Schwung drin, der eigentlich gemeint ist. Es soll auch Licht der Vernunft sein, es soll sich den Möglichkeiten der Welt stellen, der Auseinandersetzung mit dem, was in der Welt passiert. Ein Christentum, das sich zurückziehen würde, würde jedenfalls nicht dem Schwung des Evangeliums entsprechen.

Florian Schuller: Aristotelisch, haben Sie vorhin gesagt, Herr Kardinal, soll man sein, anschauen, was ist. Professor Heckl, Professor Zierer, wie sehen Sie die Diskursfähigkeit des Christentums in unserer Gesellschaft und die Präsenz in dem, was man vielleicht den Raum der Bildung nennen könnte?

Klaus Zierer: Ich würde die These ein bisschen negativer sehen als Herr Kardinal. Ich glaube, dass an der Abkapselung des Glaubens etwas dran ist und möchte es mit zwei Zitaten untermauern, die mich haben zusammenzucken lassen, als ich sie gelesen habe. Das eine stammt von Ken Wilber, der schreibt: Studierende gehen heute zum Beten in den Schrank. Damit macht er deutlich, dass das Religiöse, der Glaube in unserer Gesellschaft nicht mehr so gefragt ist, gerade an der Universität. Es wird viel über Bachelor, Master usw. diskutiert, aber für Religiosität ist kein Platz.

Das zweite stammt von Jürgen Habermas, der fordert, Religion und Glaube müssen sich zu aktuellen Fragen in der Art äußern, dass es von allen verstanden wird. Wenn Glaube und Religion sich auf einem sehr abstrakten Level bewegen, dann ist es für viele in der Tat schwierig, dem zu folgen, weil es einfach nicht die Sprache trifft, die aktuell von vielen verstanden wird.

Das soll nicht heißen, dass die These von der Abkapselung des Glaubens deswegen der richtige Weg ist. Daraus resultieren vielmehr ein klarer Bildungsauftrag und auch ein klarer Glaubensauftrag. Um beispielsweise den Gedanken von Ken Wilber noch einmal aufzugreifen: Das religiöse Bedürfnis der Menschen darf sich nicht so weit zurückdrängen lassen, dass Studierende tatsächlich in den Schrank gehen müssen, um zu beten. Ich muss in einen Dialog treten können und dafür müssen

die Voraussetzungen geschaffen werden – in der Bildung und im Glauben.

Florian Schuller: Aber Olivier Roy vertritt ja genau die These, dass der Student freiwillig in den Schrank geht, um zu beten. Professor Heckl, wie sehen Sie das als Naturwissenschaftler: Ist Christentum diskursfähig?

Wolfgang M. Heckl: Wir brauchen mehr Vorbilder. Wir haben Nachholbedarf, auch innerkirchlich, wir als Christen müssen mehr hinausgehen. Es gibt vorzügliche Beispiele dafür, aber es dürfte ruhig mehr geben. Ich habe das Gefühl, dass wir uns auch an viel mehr Stellen einmischen sollten in dieser Welt. Jetzt will ich einmal ein bisschen näher auf mein Feld zu sprechen kommen: die Herausforderungen für die Menschheit, wenn wir als Erde eine Zukunft haben wollen.

Wir sind jetzt 7 Milliarden Menschen auf dieser Erde und wir gehen auf 10 Milliarden Menschen zu. Es treten Herausforderungen an uns heran, die sehr groß sind: demographischer Wandel, Umwelt-, Energie- und Ressourcenproblematik, Mobilität, alternde Gesellschaft. Und zu all diesen Herausforderungen haben auch wir Christen etwas zu sagen und sollten das auch tun. Wir tun es auch, aber vielleicht wären Vorbilder in der Art von Menschen, denen man noch viel mehr zuhört, wünschenswert.

Naturwissenschaftlich-technische Bildung ist eine Voraussetzung für den Wohlstand. Wir leben zum Beispiel auch vom Export. Aber ich verkürze das nicht darauf. Naturwissenschaftlich-technische Kultur und Bildung sind in meinen Augen auch ein immaterieller Wert, weil diese Art der Bildung zur Weltkenntnis beiträgt oder Welterkenntnis ermöglicht. Damit sind wir auf einer höheren Ebene angelangt als auf der-

Themen „zur debatte“

Editorial	2
Glaube und Bildung	
Ein interdisziplinäres Gespräch zwischen Erziehungswissenschaft, Naturwissenschaft und Theologie Reinhard Kardinal Marx, Wolfgang M. Heckl und Klaus Zierer	1
Peter Kardinal Turkson	
Soziale und ökologische Bedingungen von Entwicklung	
Gerechtigkeit. Friede. Entwicklung. Globale Partnerschaft im Dienst des Weltgemeinwohls Peter Kardinal Turkson	9
Entwicklung in interkultureller Perspektive Michael Reder	12
Säkularisierung und Neuevangelisierung als Herausforderung für das Kirchenrecht	
Struktur – Kultur – Einzelperson: Was unter ‚Säkularisierung‘ verstanden werden kann Michael N. Ebertz	13
Entweltlichung und/oder Neue Evangelisierung – Zur Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat Reinhard Kardinal Marx	15
Advocacy-Arbeit der Kirchen im säkularen Rechtsstaat. Aktuelle Herausforderungen im Verhältnis von Staat und Kirche Karl Jüsten	18
Grundlinien einer Theologie der Neuevangelisierung Achim Buckenmaier	19
Kirchliche Leitung und Säkularisierung. Kirchenrechtliche Perspektiven Patrick Valdrini	21
Die Entchristlichung der Gesellschaft – eine Anfrage an das deutsche Staatskirchenrecht Stefan Muckel	24
Katholisches Basiccamp II	
Dialoge über Grundbegriffe des Christentums: Erlösung	
Interdisziplinäres Gespräch über die Grundlagen des Glaubens zwischen Frido Mann und Jürgen Werbick	27
Symposium der Hochschulkreise	
Wert und Qualitätssicherung der Promotion	
Wert und Qualitätssicherung der Promotion Ein Diskussionsbeitrag von Michael Sendtner	35
Transparenz und klare Standards zur Qualitätssicherung in Promotionsverfahren Astrid Schütz	36
Zur Qualität der Promotionen Alfred Hierold	36
Festlicher Abend an Fronleichnam	
„Das schönste Warten, das auf die Verwandlung.“ Eucharistische Spuren in der modernen Literatur Andreas Bieringer	37
Impressum	36



Kardinal Reinhard Marx: „Bildung ist mehr als ein Anpassungsprozess an die Wirtschaft.“

jenigen der Bedeutung von naturwissenschaftlich-technischer Bildung für unser materielles Leben. Viel wichtiger ist, dass es Staunen geben muss.

Ich will noch einmal auf den Gedanken zurückkommen, was mir fehlt oder wo ich reparieren würde. An dieser Stelle würde ich ansetzen, insbesondere bei jungen Menschen. Im Deutschen Museum sehen wir bei diesen vielen, vielen hunderttausenden Begegnungen mit Kindern und Jugendlichen, wie wir sie aufklären und begeistern können. Sie haben auch von Begeisterung ge-

sprochen, ich glaube, dass dies eines Ihrer sieben „Cs“ gewesen ist.

Ich hatte wahnsinnig gute Lehrer, und die Begeisterung für Naturwissenschaft und Technik hat sich sozusagen durch die Person der Lehrer bei mir eingepägt. Einstein, Mitglied in unserem Verwaltungsrat, hat immer gesagt, wir haben als Menschen erst die erste Seite im Kochbuch des Alten verstanden und gelesen. Aus diesem Staunen über die Möglichkeit, dass wir Menschen diese erste Seite im Kochbuch des Alten – Entschuldigung, dass ich so des-

pektierlich Einstein zitiere, aber ich finde, das ist ein so schöner Begriff – verstehen und lesen können, aus der Beziehung, der Hinwendung zu dieser Thematik können wir vielleicht auch die Idee gewinnen, dass da etwas dahinter steckt. Und das können schon Kinder und Jugendliche.

Ich will nur das Stichwort „Anthropisches Prinzip“ nennen: Also, die Welt ist so aufgebaut, dass es die Möglichkeit für Leben und den Menschen gibt und dass er diese Welt erkennen kann.

Florian Schuller: Ist das nicht etwas gewagt gesprochen?

Wolfgang M. Heckl: Na ja, das ist das „Anthropische Prinzip“. Das ist zu verstehen aus dem Staunen über den Kosmos, zum Beispiel über die Tatsache, dass es die Erde nur deshalb geben kann, weil wir in einem ganz bestimmten Abstand von der Sonne leben, weil die Gravitationskonstante einen ganz bestimmten Wert hat.

Professor Hänsch, mein Habilitationsvater, hat sich wohl mit dieser Frage auch als Mitglied in der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften zu beschäftigen: Das sind natürlich zutiefst religiös-philosophische Fragen, und über die Beschäftigung mit naturwissenschaftlich-technischer Kultur – daran würde ich reparieren, weil das, viel zu wenig stattfindet – können wir zu solchen Erkenntnissen, Einsichten und zu solcher Beschäftigung mit der Materie kommen.

Kardinal Reinhard Marx: Was Sie beschreiben, ist im Grunde der Bildungsprozess, und der hat eng zu tun mit dem, was wir eben diskutiert haben: Wie kann die Kirche sich anschlussfähig machen? Wir könnten auch mit dem Papst fragen: Wie kann man heute evangelisieren? Das geschieht ja nicht nur einfach, indem ich predige, sondern das ist auch ein Bildungsprozess. Die ganze Missionsgeschichte der Kirche zeigt, dass der Schritt auf das Evangelium zu auch stark damit verbunden war, die Welt besser zu verstehen, vom Staunen her, und zu fragen, wie ist das und warum ist das so. Zum Beispiel: Warum ist Gott Mensch geworden? Immer diese Warum-Fragen! Sie haben gefragt, wo wir die Personen finden, die anderen

helfen können, diesen Weg zu gehen. Das ist im Grunde genommen der Bildungsprozess, und nicht nur in der Schule. Die Eltern sind die ersten Bildungsträger, das ist klar. Das ist bei einem Pfarrer so, oder bei Pastoralreferenten in der Gemeinde ist das so ...

Florian Schuller: ... auch beim Bischof ...

Kardinal Reinhard Marx: ... auch beim Bischof natürlich. Der Religionslehrer, habe ich in dem Buch ja auch gesagt, muss eigentlich ein Universalgenie sein, weil er in all diesen Bereichen irgendwo etwas antippen muss, bei Musik, Kunst, Kultur, Naturwissenschaften. Er muss eigentlich in allen Bereichen den Schülern helfen, einmal ins Staunen zu kommen. Ich glaube, dass das auch sehr viel mit Evangelisierung zu tun hat. Es gibt auch verkürzte Modelle, die wir manchmal in der Kirche diskutieren, also Events und dergleichen. Das ist alles wichtig, aber das wird nie ausreichen.

Florian Schuller: Herr Kardinal, was ich nie recht kapiere: Wir geben im Bereich Bildung sehr viel Geld aus, sehr viel Manpower, zum Beispiel in den katholischen Schulen. Aber wenn ich die Diskussion in der Gesellschaft ansehe: Man weiß, was die Kirche zum Anfang des Lebens denkt und zum Ende des Lebens. Da sind kirchliche Positionen präsent: Thema Euthanasie, Thema pränatale Diagnostik. Im sozialetischen Bereich weiß man auch, wie Kirche denkt, nicht zuletzt auch jetzt durch den Heiligen Vater mit seiner Anfrage an den Kapitalismus.

Aber im Bereich der Bildungsdiskussion ist die Kirche total absent. Zum Beispiel die Themen PISA, Bolognaprozess, G8 und Verkürzung der Schulzeit, was vor allem die musischen Fächer getroffen hat – bei all diesen Fragen wird Kirche nicht wahrgenommen.

Kardinal Reinhard Marx: Ja, und das war auch ein Grund für dieses Buch. Ein Buch ändert vielleicht nichts, und Artikel oder Papiere und Texte ändern auch nichts. Das ist alles sehr relativ. Der Papst schreibt ja sehr schön in seinem Rundschreiben: Ich weiß, dass viele gar nicht lesen, was ich schreibe; ich



Wolfgang M. Heckl: „Wir brauchen mehr Vorbilder. Wir haben Nachholbedarf, auch innerkirchlich.“



Prof. Dr. Otto Meitinger, der frühere Präsident der Technischen Universität München, im Gespräch mit Dr. Sigrid Schütz-Heckl, der Ehefrau des Generaldirektors des Deutschen Museums.

schreibe es aber trotzdem, damit es auch einmal gedruckt da ist. Er ist da sehr nüchtern, und das gilt für unsere Themen genauso.

Aber Sie haben Recht, und das ärgert mich auch etwas. Wir sind eigentlich nicht präsent. Wir machen vieles, es gibt viele Dokumente, aber da müsste viel intensiver diskutiert und auch geforscht werden.

Ich habe in unserem Arbeitskreis katholischer Schulen auch gesagt, wir machen einfach mit, was der Staat vorgibt. Warum können wir als kirchliche Schulen nicht einfach auch einen eigenständigeren Weg gehen? Wir sind sehr daran gewöhnt, dass der Staat Rahmenbedingungen gibt, und dann kämpfen wir noch ein bisschen um die dritte Religionsstunde. Aber es geht nicht um die Religionsstunde, es geht um den Bildungsbegriff insgesamt. Es geht um das, was Schule sein soll. Die Frage ist, ob die Kinder im Mittelpunkt stehen, und ob sie das Ziel erreichen können. In welchem System, ist mir doch gleichgültig. Aber diskutiert werden die Systeme, die Strukturen, und die Lobbygruppen treten alle auf, und da sind wir ein bisschen zu schweigsam, glaube ich.

Florian Schuller: Professor Zierer, würden Sie sich mehr Mitkämpfertum von Seiten der Kirche, der Kirchen wünschen? Sie relativieren ja immer wieder die Bedeutung, die man den PISA-Studien zumisst. Die Hattie-Fragestellungen und seine Positionen bringen Sie in die Öffentlichkeit. Fehlt Ihnen die Kirche?

Klaus Zierer: Ich denke, dass die Kirche ein wichtiges Korrektiv sein könnte. Sie haben die PISA-Studien angesprochen, die in den letzten Jahren die Bildungsdiskussion unheimlich dominiert haben. Kirchliche und andere Verbände hatten es angesichts dieser Dominanz ungeheuer schwer, in der Öffentlichkeit überhaupt ihre Position sichtbar machen zu können. Vielleicht hätte man sich an der einen oder anderen Stelle durchaus mehr aufbauen müssen. Ich denke aber auch, dass hinter PISA gewisse Strukturen stecken, die unheimlich stark sind und einen Zirkel bilden. Da ist es selbst für mich als Erziehungswissenschaftler schwierig, überhaupt Position beziehen zu können.

PISA dominiert in der Szene wie ein Mainstream. All das fordert aber noch mehr dazu auf, stärker seine Meinung kund zu tun, immer und immer wieder sich zu Wort zu melden, um wirklich ein Korrektiv zu sein im Hinblick auf eine Verengung des Bildungsverständnisses, wie es bei PISA passiert.

Wolfgang M. Heckl: Ich stimme Ihnen auch zu, Herr Schuller. Anständigerweise habe ich versucht, mich auf diese Diskussion ein bisschen vorzubereiten, und wenn man eben nicht so viel Zeit hat, googelt man. Unter dem Stichwort „Glaube und Bildung“ kommt so gut wie nichts. Es kommt unsere Veranstaltung heute Abend. Gut so; es ist ja dadurch vielleicht ein Anfang gesetzt. Es kommt tatsächlich auch der Arbeitskreis der Bischofskonferenz. Aber wenn man dann sucht, welche Papiere es gibt, muss ich sagen, dass ich auf die Schnelle nichts gefunden habe.

Am Ende ist es aber entscheidend, dass Sie Persönlichkeiten haben. Da können Sie dicke Papiere schreiben, die keiner liest, oder kurze Papiere, die auch keiner liest. Wenn Sie nicht Personen finden, die ein Thema auch vertreten können in dieser vielschichtigen Medienwelt, über die wir indirekt gerade auch gesprochen haben, wird es furchtbar schwer.

Florian Schuller: Was haben Sie vorhin so schön gesagt, Herr Kardinal: Ein Religionslehrer muss Universalgenie sein. Wir Priester sind ja auch Lehrer des Christentums. Wie ist da Ihr Eindruck? Ich habe mir ein wunderbares Zitat von Johannes Röser aus „Christ in der Gegenwart“ noch einmal herausgesucht: „Pfarrer sollen oder müssen wieder zu Bildungspfarrern werden in einer Bildungsgesellschaft.“ Und er schreibt dann: „Wo sind die naturwissenschaftlich oder technisch gebildeten Priester?“ Und er zitiert auch Papst Benedikt, der fast professionell Klavier spielt. Die heutige Priestergeneration, wie erleben Sie die? Sind wir Priester nicht doch irgendwo eher einformig geworden?

In der Erzdiözese München und Freising hat es ja den wunderbaren Appelpfarrer, Korbinian Aigner, gegeben – jetzt ist das große Buch herausgekommen. Der hat es nicht nur mit der NS-Regierung sehr schwer gehabt, sondern auch



Unterhielten sich vor dem Podiumsgespräch schon intensiv: Dr. Florian Schuller (li.) und Professor Klaus Zierer.

mit der Kirche, weil er anscheinend im Blick auf Frauen nicht so ganz zurückhaltend war. Aber er hat 600 Sorten von Äpfeln gezeichnet. Das geht heutzutage nicht mehr, ganz klar. Aber die Lebendigkeit, das Interesse über Theologie hinaus, wie erleben Sie das?

Kardinal Reinhard Marx: „There is room for upgrade!“ Das kann man sicher sagen. Ich würde heute aber alle mit einbeziehen. Das gilt für die Pastoralreferenten, die Gemeindeferenten, das gilt für alle, für die Religionslehrer. Aber

das ist sehr allgemein gesagt. Wenn ich auf mich schaue, kann ich sagen: Ja, ich habe viel zu tun. Aber lese ich noch Bücher, die vielleicht nichts mit Theologie zu tun haben? Lese ich noch Romane? Ja, das tue ich! Vielleicht abends im Bett. Aber es ist notwendig. Ich sage es den Mitbrüdern, ich sage es allen: Wir sind auch Träger von Bildung. Aber ich würde es noch tiefer fassen: Es ist eine spirituelle Herausforderung. Es ist nicht nur die Frage, ob einer belesen ist oder ein Hobby hat, ob er basteln oder Äpfel malen kann.



Erziehungswissenschaftler Klaus Zierer (li.) und Physiker Wolfgang M. Heckl kamen über die Fachgrenzen hinaus ins Gespräch.



Klaus Zierer: „Wenn die Universität ihrem Namen gerecht werden will, also ‚universalis‘ sein will, dann gehört die Theologie dazu.“



„Der Religionslehrer muss eigentlich ein Universalgenie sein“, meint Kardinal Reinhard Marx.

Es geht hier – das haben wir in dem Buch auch gesagt – um das grundsätzliche Beispiel Jesu. Von einem Priester erwarte ich, dass er sich – das ist schwer genug, aber auch immer wieder faszinierend –, auf Jesus einlässt, ihn zum Vorbild nimmt. Er war, ich sage es noch einmal, ein großer Lehrer. Priester sein heißt auch Lehrer sein. Lehrer sein heißt ja nicht nur, Schulunterricht geben, sondern eine Predigt, eine Katechese zu halten ist auch eine Lehre. Natürlich, in zehn Minuten kann ich nicht das machen, was Jesus in drei oder vier

Stunden Lehre am See Genezareth getan hat. Er lehrte sie, wie einer, der Vollmacht hat, der etwas zu sagen hat.

Also, zumindest müssen wir uns immer wieder ausstrecken nach diesem Beispiel. Es sind weniger Priester da, deswegen ist es sicher auch schwieriger. Früher war der Priester – nur 5 Prozent der Jugendlichen eines Jahrgangs machten Abitur, und ein Priester musste Abitur haben –, schon qua Verteilung der Möglichkeiten ein Bildungsträger. Heute ist eine breitere Bildung gegeben, sodass der Priester nicht so heraussteicht.

Aber Sie können niemanden zu einem Bildungsprozess zwingen. Zum Bildungsprozess gehören eben auch die Neugierde, die Offenheit, die Spannung, dass ich gar nicht leben kann, ohne dass ich mir Fragen stelle oder ein Buch lese oder heute im Internet suche, dass ich Fragen hinterhergehe. Aber ich möchte doch betonen, dass wir weiterhin viele Pfarrer, Pastoralreferenten und Mitarbeiter haben, die auch sehr neugierig auf die Welt und gebildet sind. Aber das können wir noch verbessern.

Florian Schuller: Professor Zierer, Ihr Blick auf uns?

Klaus Zierer: In der Erziehungswissenschaft unterscheiden wir drei Kompetenzen: Fachkompetenz, didaktische Kompetenz und pädagogische Kompetenz. Wir wissen nun aus Studien, dass die Fachkompetenz alleine keinen Effekt auf die Schülerleistung hat. Es müssen andere Kompetenzen mit dazukommen: die didaktische Kompetenz, dass ich etwas erklären, veranschaulichen, vermitteln kann, und die pädagogische Kompetenz, dass ich einen Bezug zum Schüler aufbauen kann.

Ich denke, dass diese Kompetenzen auch für den Priester wichtig sind: eine Fachkompetenz, eine didaktische Kompetenz, eine pädagogische Kompetenz.

Letztendlich kommt es dann auf die Wechselwirkung dieser drei Kompetenzen an. Darauf den Fokus zu setzen, ist ein wichtiger Punkt.

Kardinal Reinhard Marx: Auch in der Fortbildung müssen wir darauf den Fokus richten: Wie kann ich kompetenter, authentischer werden? Und das ist im Tiefsten auch eine spirituelle Fortbildung.

Florian Schuller: Professor Heckl, was an naturwissenschaftlicher Basis-Sensibilität würden Sie vom Kirchenpersonal erwarten?

Wolfgang M. Heckl: Als ich Kardinal Marx vorgeschlagen habe, doch dem Deutschen Museum näherzutreten, Mitglied im Freundes- und Förderkreis zu werden, hat er genau aus diesem Grund, den er gerade erläutert hat – er möchte über den Tellerrand hinaussehen – sofort ja gesagt, ohne zu wissen, dass das natürlich auch gewisse Implikationen hat, wenn man da unterschreibt. Aber er ist bis heute dabei.

Und noch ein Zweites finde ich besonders wichtig. Dass man anderen Menschen etwas beibringen, erklären, erläutern will, dass man sie mitnehmen will auf die Reise. Ich kann da meine Frau zitieren, die sich immer ein bisschen amüsiert, wenn sie mir die Situation erzählt, in der wir mit unserer Tochter den Berg hinaufgegangen sind, als sie klein war und wie alle Kinder nicht so gern wandern wollte und ich ihr deswegen dabei immer eine Geschichte erzählt habe. Sie hat sich natürlich gefreut, weil ich die Geschichten meistens so laut erzählt habe, dass die Leute hinter uns, die uns nachgewandert sind, mithören wollten und am Ende ein ganzer Pulk hinter mir hergegangen ist. Und meine Frau hat zu mir gesagt: Stimmt's, du sprichst nur deshalb so laut, weil du denen auch beibringen willst, wie die Geschichte der Erstbesteigung des Mount Everest war, oder was auch immer gerade dran war.

Die Liebe zu den Menschen ist eine gute Voraussetzung, dass man ihnen, vor allem Kindern etwas beibringen kann. Aber auch Erwachsenenbildung, lebenslanges Lernen sind Stichworte.

Welche Basis-Sensibilität für Naturwissenschaft sollten Priester haben? Sie sollten – das gilt nicht nur für Priester, das gilt für alle Menschen – anerkennen, dass wir in einer Welt leben, die in uns ein Erstaunen hervorrufen müsste, wenn wir noch nicht so verbildet sind, dass wir keine Fragen mehr zu stellen gelernt haben, wenn wir also noch des Staunens fähig sind: Wie kann es denn sein, dass eine Blume weiß, dass sie im Frühjahr wieder wunderschöne Blüten treiben muss? Wenn ich mir dann die Frage stelle, liegt es denn daran, dass die Blume spürt, dass die Wärme auf die Erde zurückgekommen ist, und ich mir dann die Frage stelle, da ist ja kein Thermometer eingebaut, wie kann denn das gehen, ich mir sozusagen die Frage nach dem Urgrund der Dinge stelle und mich dem ein wenig annähere. Da muss ich wieder Einstein zitieren: „Subtle is the Lord, but not evil!“ Also, der liebe Gott ist clever, „but not evil“: Er ist nicht böse, Naturerkenntnis ist möglich. Das erkenne ich in der Blume, die sich, nanotechnologisch betrachtet, aus den Molekülen von Erde, Luft und Wasser selbst organisiert.

Kardinal Reinhard Marx: Es geht um die Personen, die bei uns tätig sind, die für Kirche stehen. Und da erwarte ich eben, was Sie von mir damals erwartet haben, dass sie über den Tellerrand hinausschauen. Wer nur das Religiöse sieht und es sozusagen abschließt von den anderen Bereichen, der kann

nicht wirklich den ganzen Glauben verkünden. Dazu gehört aber, dass man staunen kann. Ich weiß nicht viel von Technik, aber sie ist für mich einfach faszinierend. Also, wenn wenigstens das da wäre, ein großer Respekt vor dem, was wir nicht verstehen und nicht begreifen.

Florian Schuller: Herr Kardinal, Professor Zierer, das Wort Erwachsenenbildung kommt in Ihrem Buch nicht vor. Nur einmal in einem Satz, wo es um Elementarpädagogik geht, steht dann „wie auch Seniorenarbeit“. Das ist der einzige Punkt, wo allgemeine Erwachsenenbildung eine Rolle spielt. Das war für mich typisch. Natürlich wird immer allgemeine Erwachsenenbildung als die vierte Säule des Bildungssystems genannt, bei großen Grundsatzreden. Aber bei Regierungserklärungen oder sonst wo fällt sie dann unter den Tisch.

Besonders schade ist das dann bei Ihnen, Herr Kardinal, weil Sie ja in München, was Erwachsenenbildung angeht, vorbildlich aufgestellt sind.

Kardinal Reinhard Marx: Ja, wir haben eine Organisationsänderung im Ordinariat und in diesem Zusammenhang gesagt, die Bildung kommt in einen einzigen Bereich, von der Kindertagesstätte bis zur Erwachsenenbildung; und nicht nur wieder: da ist Schule, und die Kindertagesstätten kommen zur Caritas, und Erwachsenenbildung ist in der Pastoralabteilung.

Zweiter Punkt: Natürlich ist in der Kirche das Denken weit verbreitet, „Wer die Kinder hat, hat die Zukunft“, und man setzt damit alles auf die Kinder, auf



Wie Glaube und Bildung im konkreten Schulalltag zusammenkommen können, fragte Andrian Pfeiffer. Er ist Schüler des Gymnasiums und Spätberufenenseminars St. Matthias in Waldram bei Wolfratshausen.



Die Katholische Akademie auf ARD-alpha

Praktisch seit dem Start von BR-alpha im Jahr 1998 ist die Katholische Akademie Bayern mit Sendungen auf diesem Bildungskanal des Bayerischen Rundfunks vertreten. Viele Jahre waren dies regelmäßige Beiträge in der Reihe „alpha-campus“ und immer wieder auch Aufzeichnungen, die in der Reihe „Denkzeit“ ausgestrahlt wurden. Seit dem Jahr 2012 gibt es mit der Reihe „alpha-lógos“ ein Programmformat exklusiv mit Themen der Katholischen Akademie Bayern. Und dieses Format wird jetzt ab Juli 2014 auch im bundesweiten Programm „ARD-alpha“, das BR-alpha mit teilweise neuen Programmschwerpunkten fortsetzt, weitergeführt. Weiterhin können Sie 14-tägig – immer am Sonntagabend – einen Beitrag der Reihe „alpha-lógos“ sehen. Geändert hat sich nur die Sendezeit. Die Beiträge beginnen mit Sonntag, 13. Juli 2014, um **19.15 Uhr**.

Ihrem Exemplar unserer Zeitschrift „zur Debatte“ liegt ein Flyer des Bayerischen Rundfunks bei, in dem detaillierter auf den Start des deutschlandweiten Bildungsprogramms „ARD-alpha“ eingegangen wird.

die Jugend. Das ist richtig. Ich sage jetzt nichts dagegen; nicht, dass ich die falschen Reaktionen hervorrufe. Aber das ist nicht alles, und deswegen meine ich, dass wir den Bildungsbegriff breiter diskutieren müssen. Das war ja auch ein Anlass dieses Buches und auch einer solchen Veranstaltung. Es gehört auch zu Menschen mit 70 und 75 und 80 Jahren, ihr Leben staunend, forschend und neugierig weiter voranzutreiben, bis zu der Stunde des Todes. Das ist doch zutiefst menschlich.

Es wäre schlimm, wenn die Kirche darauf verzichten würde, zu sagen: „Bis zu deinem letzten Atemzug wirst du staunen, wirst du dich freuen, wirst du singen, wirst du Bücher lesen, hoffentlich, so weit es geht, gesund. Und wir werden dir dabei helfen, wir werden Kreise machen, wir werden versuchen, Angebote in der Pfarrei und in anderen Institutionen zu bieten, so dass du solche Angebote findest, bis eben diese Stunde kommt, wo du nicht mehr selber kannst.“ Ich würde sagen, das ist gerade in einer Gesellschaft, in der viele Ältere leben, genauso wichtig wie die anderen Bereiche.

Natürlich müssen wir gerade im Kindergarten, in der Schule, wenn das junge Leben aufbricht, wo wirklich entscheidende Dinge passieren müssen, Grundlagen legen, damit überhaupt jemand neugierig und staunend bleibt oder wird.

Florian Schuller: Wie schaffen wir es, dass wir in diesem Punkt stärker werden innerhalb der Kirche, dass dies selbstverständlich wird, und nicht nur eben bei Seniorenbildung, sondern wirklich als lebenslanges Lernen?

Kardinal Reinhard Marx: Man muss so etwas tun wie Sie hier in der Akademie. Deshalb werde ich es auch weiter unterstützen. Aber ich glaube, wir müssen erst einmal das Bewusstsein dafür schaffen, dass Bildung zum menschlichen Leben gehört und nicht einfach an irgendeinem Punkt des Lebens abgeschlossen ist, und dass es nicht eine Belastung ist, sondern eine große Freude. Bildung, da klingt bei manchen sofort an: Schule, Ausbildung, Lernen, Noten.

Florian Schuller: Was sagt der Schulpädagoge zur Erwachsenenbildung?



Studiendirektor Max Schmidt, der Erste Vorsitzende des Bayerischen Philologenverbandes, war einer der gut 300 aufmerksamen Zuhörer.

Klaus Zierer: Das finde ich einen sehr wichtigen Bereich – da haben wir einen Konsens. Der Punkt damals im Gespräch war für uns, dass dieser Bereich innerhalb der Erziehungswissenschaften bisher nur wenig in den Blick genommen wurde. Sowohl die Elementarpädagogik als auch der Bereich der Bildung der Älteren ...

Florian Schuller: ... aber auch der Erwachsenen der mittleren Generation ...

Klaus Zierer: ... ist in den letzten Jahren stärker im Kommen. Er war vorher eher vernachlässigt, ist aber natürlich wichtig: Bildung ist ein lebenslanges Prozess, nicht abgeschlossen mit 18 Jahren, nicht mit 20, nicht mit 30, sondern geht sozusagen bis zum letzten Tag, und selbst mit dem Tod ist er nicht abgeschlossen, sondern abgebrochen.

Kardinal Reinhard Marx: Nur ist eben der einzige Unterschied, dass es im Bereich Schule Vorgaben gibt. Darüber kann man diskutieren: Wie muss sie aussehen, wie wird sie gestaltet? Die Schule ist ein Zwangssystem. Das andere ist ein Freiheitssystem; da kann ich wählen, „Nein“ oder „Ja“ sagen. Das ist ein gravierender Unterschied, aber beides muss sein.

Florian Schuller: Und Erwachsenenbildung ist wesentlich mehr als nur Katechese?

Kardinal Reinhard Marx: Ganz klar! Manchmal hört man in kirchlichen Kreisen auch: Was macht die Erwachsenenbildung? Die machen eine Fahrt in die Bretagne oder lesen die neuesten Romane von Günter Grass oder ich weiß nicht, was. Was hat denn das mit Religion zu tun? Das ist aus meiner Sicht eine verkürzte Sicht. Das ist genau wieder die Tendenz: So lange es nicht nur um den Glauben geht, und das ist ja die Erwachsenenbildung, müssen wir das nicht machen, das kann ja dann die Volkshochschule machen. Nein, gerade nicht! Das müssen wir auch machen!

Florian Schuller: Sehr gut! Das Zitat bringen wir auf jeden Fall in der „debatte“.

Wolfgang M. Heckl: Ich bin dem Herrn Kardinal dankbar dafür, dass er hier ein so starkes „commitment“ abgegeben hat für die Katholische Akademie, für die Arbeit, die hier geleistet wird. Ich sage das auch deshalb, weil ich 1978 als Student, als ich nach München kam, eine meiner ersten Veranstaltungen hier in der Katholischen Akademie besuchte. Das war für mich immer ein Ort, an dem man sich weiterbilden konnte.

Zu hinterfragen ist, welche Rolle Erwachsenenbildung an den Universitäten spielt. Natürlich haben wir beispielsweise das Seniorenstudium; ich selbst habe öfter dort auch Vorlesungen gehalten, auch jetzt gerade im Rahmen der Ringvorlesung in München. Das könnte durchaus ausgebaut werden.

Aber die Tatsache, dass es das Seniorenstudium an den Universitäten gibt, zeigt uns schon, dass diese Gruppe in der Gesellschaft immer wichtiger werden wird, weil wir alle auf eine Gesellschaft zugehen, in der wir noch viel länger arbeiten, noch viel länger auch im Erwerbsleben stehen müssen, auch noch viel länger am Erwerbsleben – ich sehe das gar nicht negativ, in vielen Berufen jedenfalls – teilnehmen können. Das heißt, das lebenslange Lernen und die Weiterbildung sind große Chancen.



Wolfgang Stöckl, Bischöflicher Beauftragter für Erwachsenenbildung im Bistum Regensburg (re.), suchte in einer Pause den Erfahrungsaustausch mit anderen Besuchern.

Florian Schuller: Zum Abschluss noch der Bereich Universität. Sie, Herr Kardinal, sind neben Ihrer Hauptaufgabe als Erzbischof auch noch Magnus Cancellarius einer Katholischen Universität. Was ist das Katholische einer Katholischen Universität? Die zweite Frage, die mich interessiert – ich sehe hier auch einige Theologieprofessoren in der Runde – bezieht sich auf die Theologie an einer staatlichen Universität. Darüber haben Sie sich auch im Buch ausgetauscht. Das ist ja auch nicht mehr selbstverständlich. Im Buch weisen Sie zurecht darauf hin, dass Universitäten eine kirchliche Gründung sind. Heute haben sich die Zeiten geändert.

Kardinal Reinhard Marx: Ja, zunächst einmal sollte man schon daran erinnern, dass das Christentum zu den Religionen gehört, die sich am intensivsten wissenschaftlich selber reflektiert haben. Ich kann in anderen Religionen diesbezüglich keine Vergleichspunkte zum Christentum finden, das kontinuierlich, seit dem Beginn, und wir dürfen vielleicht die ganze biblische Überlieferung mit hineinnehmen, aber dann jedenfalls seit dem 1. Jahrhundert, eine Selbstreflektion vor dem Forum der Vernunft vornimmt, sich also selber mit wissenschaftlichen Mitteln befragt.

Das war ja der Punkt, den Joseph Ratzinger im Vortrag an der Sorbonne auch genannt hat: Die ersten Theologen haben nicht das Gespräch mit den anderen Religionen gesucht, sondern mit der Philosophie, das heißt mit den intellektuellen Kräften der damaligen Zeit. Sie wollten deutlich machen: Wir stellen uns dem Anspruch der Vernunft. Das war und ist immer eine Sorge von Benedikt XVI. gewesen: Wenn das Christentum nur auf das Gefühl beschränkt wird und auf das Ereignis, wenn es keine Reflektion schafft, und zwar mit den Mitteln der Vernunft, das heißt, mit wissenschaftlichen Mitteln, dann wird es selber pathologisch. Deswegen braucht die Kirche theologische Wissenschaft, aber umgekehrt braucht auch die Universität die Theologie. Da bin ich froh, dass wir das jetzt nicht alleine sagen, sondern der Wissenschaftsrat es 2010 in großartiger Weise noch einmal deutlich gemacht und fast wie selbstverständlich gesagt hat: Natürlich braucht es die Reflektion über Religion, in welcher Form, kann man diskutieren,

aber es braucht Theologie an der Universität als Gesprächspartner, auch wenn einzelne Professoren sagen würden, Theologie sei keine Wissenschaft. Es kommt ja nicht auf Einzelmeinungen an, sondern insgesamt auf unsere



Die Katholische Akademie in alpha-lógos

Ausgewählte Veranstaltungen der Katholischen Akademie Bayern sind regelmäßig in ARD-alpha, dem deutschlandweiten Bildungskanal des Senderverbundes, zu sehen. Die journalistisch aufbereiteten 45-minütigen Beiträge werden vierzehntägig in der Reihe „alpha-lógos“ am Sonntagabend, jeweils von **19.15 bis 20 Uhr**, gesendet. Sie bieten Originalauszüge aus den Vorträgen und Diskussionen, Interviews mit den Referenten sowie vertiefende Informationen. Die Sendungen der Reihe werden vierzehntägig sonntags, jeweils um **13 Uhr**, wiederholt. Gezeigt wird immer der Beitrag, der in der Vorwoche um 19.15 Uhr zu sehen war.

Noch ein Hinweis

Die Sendungen der „alpha-lógos-Reihe“ sind jeweils ein Jahr lang auch auf der Homepage von BR-alpha abzurufen und können damit jederzeit auf dem heimischen Computer gesehen werden.

Die Internetadresse lautet: <http://www.br.de/fernsehen/ard-alpha/sendungen/logos/logos104.html>

Eine aktualisierte Programmübersicht finden Sie unter <http://mediathek.kath-akademie-bayern.de/akademie-bei-ard-alpha.html>

Gesellschaft. Und die Politik sagt, und auch die Universität: Wir wollen Theologie haben. Dafür werde ich sehr kämpfen. Es tut der Kirche gut, wenn sie sich an der Universität dem Forum der Vernunft stellt, und umgekehrt muss die Kirche sich natürlich in der Form der Theologie auch an der Universität verständlich machen.

Florian Schuller: Warum braucht es dann darüber hinaus eine Katholische Universität?

Kardinal Reinhard Marx: Wir brauchen nicht nur staatliche Universitäten, sondern eine Vielfalt der Universitäten. Wir haben in Deutschland sehr stark die Tradition der staatlichen Universitäten, aber mittlerweile, seit 20, 30 Jahren, gibt es auch viele private Universitäten, erst recht weltweit, sodass es innerhalb des weltanschaulich pluralen Lebens einer Gesellschaft wie unserer sehr, sehr gut ist, dass man auch unterschiedliche Schwerpunkte setzt. Und daran arbeiten wir an der Katholischen Universität in Eichstätt-Ingolstadt. Das ist sicher nicht ganz einfach. Das ist zunächst Sache der Universität selbst; es wäre nicht gut, wenn der Magnus Cancellarius vorschreibt, was man da alles zu tun hat. Aber Eckpunkte können wir festlegen.

Ich will ein Beispiel nennen, etwa die Wirtschaftswissenschaften. Da erwarte ich natürlich, dass man viel stärker auch die ethischen, die globalen Fragen aufgreift, im Kontakt mit dem, was in der Katholischen Soziallehre Thema ist. Oder die historische Forschung. Es kann also in den Wissenschaftsthemen schon noch ein Akzent gesetzt werden. Es würde zu weit führen, wenn ich das jetzt alles erläutere, was wir in den Eckpunkten geschrieben haben. Und natürlich gehört dazu eine Lern- und Lehrgemeinschaft, die auch vom Glauben geprägt ist; dass der Glaube eben nicht nur ein Bereich für die Kapelle ist. Das ist ja manchmal bei den Schulen auch so. Ja, wir haben viel Religionsunterricht, aber eine katholische Schule sollte sich nicht nur dadurch auszeichnen, dass es einen Gebetsraum gibt, sondern dadurch, dass das ganze Leben der Schule in Berührung kommt mit dem, was der Glaube zu sagen hat. Aber das ist ein Auftrag, eine Sendung – immer wieder von Neuem.

Florian Schuller: Professor Zierer, wie sehen Sie die Beziehung von Theologie und Universität?

Klaus Zierer: Ich kann dem, was der Kardinal gesagt hat, nur wenig hinzufügen, weil es meine vollste Zustimmung hat. Wenn die Universität ihrem Namen gerecht werden will, also „universalis“ sein will, dann gehört die Theologie dazu. Wenn ich sie ausgrenzen würde, dann würde ich ein wichtiges Feld des Menschseins ausgrenzen. Das würde dem Ganzen widersprechen.

Diskussion im Fernsehen

Die Diskussion wurde für eine Folge der Sendereihe „alpha logos“ mit Themen der Katholischen Akademie Bayern für ARD-alpha, den bundesweit ausgestrahlten Bildungskanal des Bayerischen Rundfunks, aufgezeichnet. Über die Mediathek der Katholischen Akademie <http://mediathek.kath-akademie-bayern.de/akademie-bei-ard-alpha.html> kann der Beitrag, der am 23. März 2014 ausgestrahlt wurde, jederzeit abgerufen werden.

Florian Schuller: Professor Heckl, sehen Sie das auch so unproblematisch?

Wolfgang M. Heckl: Wissenschaft zeichnet sich dadurch aus, dass die wissenschaftliche Methode angewandt wird. Wenn das der Fall ist, dann ist auch diese Diskrepanz zwischen Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft obsolet. Der Begriff Universität kommt eben von universal, und der Kardinal hat gesagt, und das ist richtig, Glaube und Religion gehören zum Leben, gehören zur Lebenswirklichkeit. Folglich ist es richtig, dass die ganze Lebenswirklichkeit auch wissenschaftlich beforcht und gelehrt wird. Und damit hat Religion ihren Platz an der Universität. Wie stark das bezweifelt wird, ist ein anderes Feld. Da ist man schon, glaube ich, bei einer gewissen Verteidigungshaltung angelangt.

Kardinal Reinhard Marx: Und wichtig ist auch, wie die Ressourcen verteilt werden. Die Ressourcen gehen natürlich in den Bereich, in dem man wiederum Geld verdienen kann, und mit Geisteswissenschaften kann man nicht so viel Geld verdienen. Deswegen muss man zumindest darauf achten, dass nicht nur dort Gelder hinfließen, wo nachher auch die Gewinnerwartung da ist. Hier gibt es eine Schiefelage.

Wolfgang M. Heckl: Da haben Sie vollkommen Recht. Auf der anderen Seite ist diese Diskussion natürlich auch an der Tatsache zu spiegeln, wie viele Studenten wir in den Geisteswissenschaften haben. Ich will keinem Fach zu nahe treten, aber die Frage ist natürlich schon, wie der Bedarf ist, und jetzt nicht nur rein im ökonomischen Sinne. Ich bin da bei Ihnen: Man darf nicht alles über den Leisten brechen. Die Universität ist keine Vorbereitungs- und Ausbildungsstätte, jedenfalls nicht allein, für Nachwuchs der Industrie. Aber auf der anderen Seite muss man auch sehen, wie die Verteilung der Ressourcen ist, die die Gemeinschaft der Steuerzahler an eine Universität allokiert in Bezug darauf, wie viele geisteswissenschaftliche Studenten wir haben, und wie viele Medizinstudenten oder Ingenieure.

Kardinal Reinhard Marx: Aber Medizin, ist das Naturwissenschaft oder Geisteswissenschaft? Ich weiß es nicht.

Wolfgang M. Heckl: Ich trenne eigentlich nicht gerne, aber wenn Sie mich fragen, Hand aufs Herz, würde ich sagen: Naturwissenschaft. Meine Tochter studiert Medizin, sie bereitet sich gerade auf das Physikum vor. Ich komme in der Biochemie gerade noch mit. Aber das ist harte Naturwissenschaft, an dieser Stelle auf jeden Fall, denn der menschliche Körper ist sehr kompliziert. Deshalb kann man also, ohne eine Ahnung zu haben über die molekularen Grundregeln von lebenden Systemen, auch niemals Krebs heilen. Die Nanomedizin könnte den Weg weisen.

Florian Schuller: Glaube und Bildung – Herr Kardinal, Professor Zierer und Professor Heckl, wir haben eineinhalb Stunden intensiv über diese selbstverständliche Beziehung diskutiert, die manchmal auch ziemlich problemgesättigt ist. Aber was wichtig bleibt, ist die Einsicht von Bischof Stecher, mit der wir begonnen haben: „Was schulden die Christen der Welt? Bildung und Dialog.“ Danke Ihnen und allen Teilnehmern für das gemeinsame Nachdenken darüber. □

Presse

Glaube und Bildung

Süddeutsche Zeitung

17. Januar 2014 – Wolfgang Heckl wollte sich vorbereiten auf diesen Auftritt, aber er hatte nicht viel Zeit. „Und was macht man da? Naja, man googelt eben“, erzählt der Direktor des Deutschen Museums. Er habe also „Glaube und Bildung“ eingetippt. Schließlich war dies das Thema der Forumsveranstaltung in der Katholischen Akademie in Bayern, zu der Heckl eingeladen war. Das Ergebnis, das die Suchmaschine anbot, ließ ihn staunen: „Da kam so gut wie nichts“, berichtet Heckl, als er dann an diesem Abend im voll besetzten Veranstaltungssaal der Akademie sitzt, „außer dem Hinweis auf unsere Veranstaltung hier und einen Arbeitskreis der Deutschen Bischofskonferenz“. Für Heckl, der mit seinem Museum viel beiträgt zur Verbreitung von Bildung, und seine Gesprächspartner ist das symptomatisch: Die Kirche und der von ihr propagierte Glaube seien „in der Bildungsdiskussion unserer Gesellschaft total absent“, beklagt Akademieleiter Florian Schuller. (...) Kardinal Reinhard Marx sagt: „Es ärgert mich, dass wir in diesem Schlüsselbereich nicht präsent sind.“
Sebastian Krass

Katholische Nachrichten-Agentur

17. Januar 2014 – Drei bis vier Stunden mag sich Jesus einst Zeit genommen haben, um zu den Menschen zu sprechen. Er sei ein Lehrer gewesen, so der Münchner Kardinal Reinhard Marx. Dessen sollte sich ein Priester bewusst sein, auch wenn ihm heute im Durchschnitt etwa zehn Minuten für die sonntägliche Predigt blieben. Marx Credo. „Zum Glauben gehört auch etwas zu wissen. Denn Glaube ist nicht nur ein Gefühlsakt.“

Die Katholische Akademie in Bayern hatte am Mittwochabend in München zum Forum „Glaube und Bildung“ geladen und mehr als rund 300 Interessierte kamen. Mit Marx diskutierten der Oldenburger Erziehungswissenschaftler Klaus Zierer sowie der Münchner Physiker und Direktor des Deutschen

Museums, Wolfgang Heckl. Dass beides zusammengehört, darüber waren sich die drei Katholiken einig (...).
Barbara Just

Die Tagespost

18. Januar 2014 – Stehen nun Glaube und Bildung miteinander im Dialog, stellt sich schnell heraus, dass sie ein schier unschlagbares Paar sind, eines, in dem der eine gar nicht ohne den anderen kann.

Das geschah unter großem öffentlichem Interesse am Mittwoch in der Katholischen Akademie in München. (...) Marx betonte, dass Religion nach wie vor vorhanden sei – „Sie ist nicht verschwunden! Auch der Ungläubige beschäftigt sich mit Religion“ – weshalb sie nach wie vor in den Bildungskanon gehöre. „Christlicher Glaube kann seine Möglichkeiten nicht entfalten, wenn er reduziert wird auf eine abstruse Sonderwelt“, sagte Marx.
Anna Sophia Hofmeister

Rheinische Post

20. Januar 2014 – Religion müsse sich dem Forum der Vernunft stellen, sonst, so Marx, könne sie nach einer Aussage von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. pathologisch werden.

Der Erzbischof, der dem Kreis von acht Kardinälen angehört, die Papst Franziskus bei der Leitung der Weltkirche unterstützen und notwendige Reformen in der Weltkirche anstoßen sollen, meinte schmunzelnd auf die Frage von Akademiemanager Florian Schuller, ob nicht auch das Bildungs- und Fortbildungsinteresse der Priesterschaft steigerungsfähig sei: „Ja, ein Upgrade ist möglich, übrigens auch bei Bischöfen.“ Marx hat auf seinem Nachttisch stets mehrere nichttheologische Bücher zur Abendlektüre deponiert; zurzeit sind das Christopher Clarks Bestseller über den vor 100 Jahren ausgebrochenen Ersten Weltkrieg, Rüdiger Safranski's neues Werk über Goethe und Daniel Kehlmanns Roman „F“.
Reinhold Michels

Zertifikatskurs „Ethik in globaler Perspektive“ für die Jahre 2014 und 2015

So gut wie jede politische Frage hat einen ethischen Kern. Schutz des Lebens, soziale Sicherung, Zuwanderung, Schuldenkrise, Energieversorgung oder Klimawandel – all diese Themenkomplexe lassen sich letztlich auf die Frage des richtigen Handelns zurückführen: Wie soll sich der Einzelne, die Gesellschaft, die Staatengemeinschaft verhalten und welche Abwägungen sind für den Bewertungsprozess relevant?

Derartige Fragestellungen sind heute, bedingt durch grenzüberschreitende Verflechtungen von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, nur in globaler Perspektive verständlich. Um diesen Herausforderungen in Zukunft angemessen begegnen zu können, sind neue, kreative Wege notwendig. Deshalb bietet die Katholische Erwachsenenbildung Bayern (KEB Bayern) in

Kooperation mit der Hochschule für Philosophie München SJ mit dem Zertifikatskurs „Ethik in globaler Perspektive“ ein innovatives Weiterbildungskonzept an.

Der Kurs besteht aus insgesamt sechs Teilmodulen, die zwischen Oktober 2014 und Juni 2015 jeweils freitags von 11 bis 18 Uhr und samstags von 9 bis 16 Uhr in der Hochschule für Philosophie München an der Kaulbachstraße 31 stattfinden. Teilnehmen können alle Personen mit einem abgeschlossenen Hochschulstudium oder vergleichbarer Qualifikation.

Anmeldeschluss ist am 31. August 2014.

Weitere Informationen zum Zertifikatskurs finden Sie unter <http://www.keb-bayern.de/zertifikatskurs-sozial-ethik.html> oder rufen Sie unverbindlich bei uns unter Tel.: 089 - 38 102-134 an.

Soziale und ökologische Bedingungen von Entwicklung

Peter Kardinal Turkson, der Präsident des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden, war auf Einladung der Hochschule für Philosophie SJ und der Katholischen Akademie Bayern zu Gast im Kardinal Wendel Haus der Akademie. In seinem Referat am 7. Juli 2014 mit dem Titel „Soziale und ökologische Bedingungen von Entwicklung“ ging er aus Ghana stammende Kardinal unter anderem auf die Stellung der Kirche in der Weltgesellschaft und die Herausforderungen durch die Globalisierung ein. Der Vortrag des Kardinals stand im

Zusammenhang mit dem Forschungsprojekt „Entwicklung im Dienst des Weltgemeinwohls“, das vom Institut für Gesellschaftspolitik an der Hochschule für Philosophie in Kooperation mit dem bischöflichen Hilfswerk MISEREOR durchgeführt wird. Als Ergänzung zum Vortrag von Kardinal Turkson ging Professor Michael Reder, Professor für Sozialphilosophie und Religionsphilosophie, Hochschule für Philosophie SJ München, in einer kurzen Response auf Entwicklung in interkultureller Perspektive ein.

Gerechtigkeit. Friede. Entwicklung. Globale Partnerschaft im Dienst des Weltgemeinwohls

Peter Kardinal Turkson

Einführung

Der von den Vereinten Nationen angestoßene Post-MDG-Prozess (Millenniumsentwicklungsziele) mit der Suche nach nachhaltigen Entwicklungszielen verdeutlicht, wie relevant und dringlich ein Nachdenken über die Zukunft der Entwicklungsagenda ist. In diesem Prozess spielt ein weiter Armutsbegriff eine zentrale Rolle, der die Notwendigkeit einschließt, die ökologische Dimension in die Entwicklungsdebatte einzubeziehen.

Gleichzeitig führte die Finanzkrise mit ihren negativen Auswirkungen zu einer kritischen Reflexion über die Zukunft ökonomischer Konzepte. Die Finanzkrise hat zudem einmal mehr die enge Verwobenheit und starke Interdependenz der Staaten weltweit verdeutlicht. Daher darf die Suche nach Lösungen nicht auf die nationale oder bilaterale Ebene begrenzt werden, sondern muss sich auch auf die Gestaltung globaler Institutionen und des Zusammenlebens von Menschen weltweit richten.

Dies schließt ein Nachdenken über zukünftige Wohlstands- und Wachstumsmodelle ein. Dass sich der Wohlstand einer Gesellschaft nicht länger nur anhand des Wachstums des Bruttoinlandsprodukts bestimmen lässt, hat beispielsweise die sogenannte Stiglitz-Sen-Fitoussi-Kommission in Frankreich herausgearbeitet. Auch die Enquete Kommission des Deutschen Bundestags „Wachstum, Wohlstand, Lebensqualität“ kommt in ihrem Abschlussbericht aus dem Jahr 2013 zu dem Ergebnis, dass der Fokus auf Wirtschaftswachstum kein ausreichender Indikator für gesellschaftliches und individuelles Wohlergehen mehr ist.

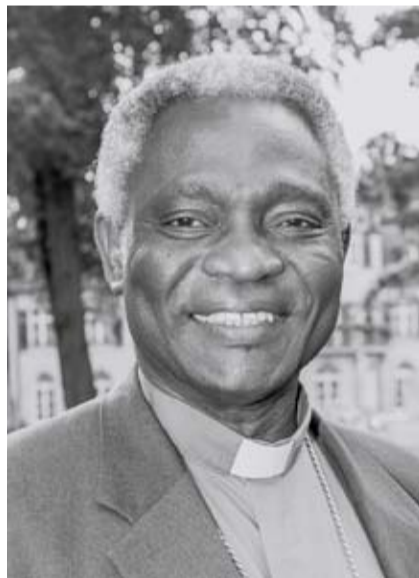


Foto: Robert Kiderle

Peter Kardinal Turkson, Präsident des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden, Rom

Vor dem Hintergrund all dieser Entwicklungen stellt sich daher die dringende Frage: Wie kann zukünftig eine weltweite partnerschaftliche Entwicklung aussehen, die sozial und ökologisch ist?

I. Vom Gemeinwohl zum Weltgemeinwohl

Nachdem in der Vergangenheit die Bestimmung des Gemeinwohls oft vage blieb, dürften die Menschenrechte heute

als substanzielle Basis des Weltgemeinwohls gelten. Auch wenn die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR), die am 10.12.1948 von der Generalversammlung der Vereinten Nationen beschlossen wurde, kein rechtsverbindliches Gesetz ist, ist sie doch die Grundlage vieler anderer Menschenrechtsdokumente und internationaler Gesetze. Sie bietet einen hilfreichen, aus unterschiedlichen Quellen begründeten Rahmen, der die wesentlichen Aspekte hinsichtlich der Würde des Menschen absteckt. Gleichwohl werden die Menschenrechte unterschiedlich ausgelegt, interpretiert und konkretisiert, je nachdem, ob eine Gesellschaft eher individuell und liberal geprägt oder stärker gemeinschaftsbezogen ausgerichtet ist. So haben sich in den vielfältigen Traditionen, Kontexten und Kulturen ganz unterschiedliche Konzepte des „Guten Lebens“ (Buen Vivir) herausgebildet. Umso mehr freut mich Ihre Initiative, in einem internationalen und interkulturellen Diskurs einen dynamischen Konsens zu fördern, wie der Begriff des Weltgemeinwohls inhaltlich zu füllen ist. Dies ist auch notwendig angesichts der globalen Herausforderungen, vor denen die Weltgemeinschaft steht. Das entspricht auch ganz dem sozial-ethischen Anspruch und Auftrag der Kirche, worauf u.a. Papst Johannes Paul II. in seinem nachsynodalen Schreiben „Ecclesia in Europa (EE)“ hingewiesen hat: „Beim Aufbau der menschenwürdigen Stadt muß der Soziallehre der Kirche eine inspirierende Rolle zuerkannt werden. ... Durch die Gesamtheit der von ihr gebotenen Prinzipien trägt sie dazu bei, solide Grundlagen für ein menschengerechtes Zusammenleben in Gerechtigkeit, Wahrheit, Freiheit und Solidarität zu legen. Ausgerichtet auf die Verteidigung und Förderung der Würde der menschlichen Person – Grundlage nicht nur des wirtschaftlichen und politischen Lebens, sondern auch der sozialen Gerechtigkeit und des Friedens – erweist sich die Soziallehre als fähig, die tragenden Säulen der Zukunft des Kontinents abzustützen.“ (EE 98)

II. Herausforderungen der Globalisierung

Unsere Weltgemeinschaft steht vor großen Herausforderungen; ich spreche hier nur vier Bereiche an:

Die soziale Dimension: Armut beeinträchtigt viele Lebensbereiche. Der Hunger ist die drängendste Not, doch Armut hat viele Gesichter. Zu nennen ist hier etwa das Problem ungenügender hygienischer Infrastruktur und mangelhafter Gesundheitsversorgung in den weniger entwickelten Ländern, der mangelhaften oder fehlenden Bildung, die doch Voraussetzung ist für ein selbstbestimmtes Leben in Würde.

Das Weltgemeinwohl verlangt die Existenzsicherung eines jeden Menschen: das Recht auf Nahrung, auf Wasser, auf Obdach, auf Gesundheit, auf soziale Sicherheit (vgl. AEMR, 25), ebenso das Recht auf Bildung mit dem Ziel der vollen Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit und der Stärkung der Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten (ebd., Art 26).

Die ökologische Dimension: Wir Menschen sind in fundamentaler Weise von unserer Umwelt abhängig und angewiesen auf saubere Luft, trinkbares Wasser und eine Vielzahl von nachwachsenden Ressourcen und Bodenschätzen. Hier kommt der Nutzung der Ressource Energie wie dem Zugang zu sauberem Wasser in Zukunft besondere Bedeutung zu. Schon jetzt zeichnen sich diesbezüglich gewaltsame Konflikte ab.

Das Weltgemeinwohl fordert eine nachhaltige, ressourcenschonende

Lebensweise und Entwicklung, „die den Bedürfnissen der heutigen Generation entspricht, ohne die Möglichkeiten künftiger Generationen zu gefährden, ihre eigenen Bedürfnisse zu befriedigen und ihren Lebensstil zu wählen“ (vgl. Brundtland – Report: Weltkommission für Umwelt und Entwicklung, 1987)

Die ökonomische Dimension: Es wird in Zukunft darauf ankommen, die Landwirtschaft wie auch die industrielle Produktion zu einem nachhaltigen Wachstum zu führen. Dazu bedarf es der Festschreibung sozialer Standards in der Arbeitswelt sowie einer sozial-ethisch verantworteten Ausgestaltung wirtschaftlicher und ökologischer Rahmenbedingungen auf internationaler Ebene. Dies muss auch die Regulierung der Finanzmärkte und international verbindliche Verschuldungsregelungen einbeziehen. Von Finanz- und Wirtschaftsunternehmen wird insbesondere erwartet, dass sie nicht nur ihren ökonomischen Zielen nachkommen, sondern auch ihrer gesellschaftlichen Verantwortung (Corporate Social Responsibility / CSR) gerecht werden (vgl. ILO-Kernarbeitsnormen, UN Global Compact, OECD-Leitsätze).

Das Weltgemeinwohl drängt auf einen fairen Ausgleich zwischen sozialer Gerechtigkeit, ökologischer Verträglichkeit und ökonomischer Leistungsfähigkeit („Dreieck der Nachhaltigkeit“) und einen globalen Ordnungsrahmen, der die sozialen und wirtschaftlichen Grundrechte schützt und gewährleistet (vgl. u.a. Europäische Sozialcharta; Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Art. 23).

Die politisch-kulturelle Dimension: „Gute Regierungsführung und nachhaltige Entwicklung lassen sich nicht trennen.“ (Kofi Annan); „Good Governance“ ist Voraussetzung für einen höheren Lebensstandard und ermöglicht ein friedvolles Zusammenleben der Menschen in Gerechtigkeit und Freiheit. Dazu bedarf es einer die Grundrechte der Menschen sichernden Gesetzgebung, einer verlässlichen Verwaltung, einer zuverlässigen Justiz, aber auch politischer Stabilität und der erfolgreichen Eindämmung von Korruption (vgl. Bericht der Weltbank, Mai 2014). Von besonderer Bedeutung ist auch die Einbindung der Religionen als wesentliche Kulturträger und zivilgesellschaftliche Akteure.

Das Weltgemeinwohl verlangt die „Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte“, denn sie bilden die „Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt“ (AEMR, Präambel). Das Recht aller Menschen, in Würde und Freiheit zu leben (vgl. AEMR, 1), wird am besten durch Good Governance, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit gewährleistet (vgl. UN-Millenniumserklärung 2000). Das erfordert eine armutsorientierte und nachhaltige Politikgestaltung; Achtung, Schutz und Gewährleistung aller Menschenrechte; Demokratie und Rechtsstaatlichkeit; Leistungsfähigkeit und Transparenz des Staates und ein kooperatives Verhalten in der Staatengemeinschaft.

III. Merkmale der Weltgesellschaft

„Die zunehmend globalisierte Gesellschaft macht uns zu Nachbarn, aber nicht zu Geschwistern.“, so beschreibt Papst Benedikt XVI. sehr hellsichtig unsere Weltgesellschaft (Enzyklika Caritas in veritate (CIV) 19). Dass aus der Einsicht in die Gleichheit aller Menschen und dem Desiderat der Freiheit auch der Sinn für Geschwisterlichkeit erwächst, dazu bedarf es einer umfassenderen Sicht des Menschen, die letztlich

transzendenter, religiöser Natur ist. In der Globalisierung erfährt sich die Menschheit bereits als Schicksalsgemeinschaft, die nicht nur den Klimawandel gemeinsam zu tragen und gemeinsam zu bewältigen hat. Entwicklungen in der Weltwirtschaft und auf den Finanzmärkten, Entscheidungen multinationaler Konzerne und politische Veränderungen in allen Teilen der Welt machen nicht an den nationalen Grenzen Halt, ebensowenig wie kulturelle und mediale Einflüsse oder die grenzüberschreitende „Freundschaft“ in sozialen Netzwerken. Die Globalisierungsdynamik erfasst und beeinflusst alle Länder der Erde, allerdings in unterschiedlicher Weise. Von den neuen wirtschaftlichen Möglichkeiten im digitalen Zeitalter profitieren überwiegend die Industrieländer, aber auch Schwellenländer wie Indien und China. Die Länder am unteren Ende der Entwicklungsskala dagegen können fast keinen Gewinn aus der Globalisierung ziehen. Hier stellt sich im globalen Maßstab erneut und verschärft die Frage der Gerechtigkeit. Denn die Hauptbetroffenen etwa des globalen Klimawandels sind die Menschen in den ärmsten Ländern, die sich am wenigsten vor den Folgen der Erderwärmung schützen können. Aus meiner Sicht sind die Industrienationen völkerrechtlich und moralisch dazu verpflichtet, sich entschiedener und nachhaltiger für das Weltgemeinwohl zu engagieren, etwa im Rahmen der UN-Klimakonferenzen (2014 in Lima, 2015 in Paris) und in der Umsetzung weitergehender nationaler Selbstverpflichtungen, da sie historisch gesehen die Hauptverursacher des Klimawandels sind.

Ein weiteres Problem: In der globalen Welt gilt, dass der Verursacher eines Schadens nur schwerlich in Haftung genommen werden kann; man denke etwa an die Folgen der Reaktorkatastrophen von Tschernobyl oder Fukushima oder an die weltweiten Auswirkungen der subprime-Krise in den USA; die negativen Auswirkungen werden nicht nur geografisch auf andere abgewälzt, sondern zeitlich auch auf kommende Generationen verschoben. Dabei stehen die Staaten mit ihren nationalen Wirtschafts- und Subventionspolitiken in einem scharfen internationalen Konkurrenzkampf und zielen darauf ab, „mit verschiedenen Mitteln – darunter

günstige Steuersätze und die Deregulierung der Arbeitswelt – Produktionszentren ausländischer Unternehmen anzuziehen. Diese Prozesse haben dazu geführt, dass die Suche nach größeren Wettbewerbsvorteilen auf dem Weltmarkt mit einer Reduzierung der Netze der sozialen Sicherheit bezahlt wurde, was die Rechte der Arbeiter, die fundamentalen Menschenrechte und die in den traditionellen Formen des Sozialstaates verwirklichte Solidarität in ernste Gefahr bringt.“ (CIV 25)

Erschwerend kommt hinzu, dass reiche Industrienationen und politische Großmächte sich mit ihren Partikularinteressen im globalen Wettbewerb gezielter und effektiver durchsetzen können, wohingegen kleinere und ärmere Nationen auf das Wohlwollen anderer Länder bzw. auf die Solidarität der Staatengemeinschaft angewiesen sind. Dabei fällt auf, dass nationale und wirtschaftliche Interessen (wie Patentschutz, Abbau von Zollschranken, Einführung gemeinsamer Währungen) durchaus effektiv und sanktionsfähig durchgesetzt werden, während soziale Standards und andere internationale Festlegungen im Sinne der Menschenrechte und des Weltgemeinwohls keineswegs im selben Maß durch Sanktionen geschützt sind. Und so können Partnerschaften, deren grundlegende Logik und Daseinsberechtigung die im wesentlichen soziale Natur des Menschen und den organischen und kooperativen Charakter der menschlichen Gesellschaft widerspiegeln, von der natürlichen Folge der Gegenseitigkeit abgelenkt werden, und in den Dienst des „Gesetzes des Stärkeren“ gestellt werden.

Das führt zu der Überlegung, wie der Weltgemeinschaft auch globale ausgerichtete und vor allem weltweit wirksame Instrumente zur Verfügung gestellt werden können, um jenseits nationaler Ansprüche und Partikularinteressen dem Anliegen des Weltgemeinwohls Geltung zu verschaffen. Denn jeder einzelne Akteur, sei es eine nationale Regierung oder eine multinationale Konzernführung, steht in einem supranationalen Beziehungsgeflecht, was die eigenen Handlungs- und Einflussmöglichkeiten eminent einschränkt, aber auch erweitert. Daher gilt: Globale Herausforderungen erfordern globales Denken und Handeln und globale Vernetzung.



Foto: Robert Kiderle

Akademiedirektor Dr. Florian Schuller (li.) und Prof. Dr. Dr. Johannes Wallacher, der Präsident der Hochschule für Philosophie SJ (re.), begrüßten die Kardinäle Peter Turkson und Friedrich Wetter.

Die dramatischen Einstürze und Brände von Textilfabriken in Bangladesch 2013, um markante Beispiele zu nennen, haben deutlich gezeigt, wie wechselseitige Zwänge einen Teufelskreis schaffen, in dem alle Akteure einen gewissen Grad an Einfluss haben, aber es keine Zentralmacht gibt, die machtvoll ordnend eingreifen könnte. Bei vielen international agierenden Unternehmen etwa wird die Einkaufsmacht vor allem beim Preis und bei der Qualität der Produkte, aber nicht im gleichen Maße bei sozialen und ökologischen Standards eingesetzt.

War es früher vor allem der Nationalstaat, der mit einem Regelwerk seinen Einflussbereich gestaltet hat, so sind dies heute zwar auch noch die nationalen Regierungen, die aber je nach wirtschaftlicher, militärischer und weltpolitischer Macht unterschiedlich intensiv auf andere Länder, Unternehmen und Gesetze einwirken und auf multilaterale Institutionen Einfluss nehmen können. Diese Verlagerung von Einflussmöglichkeiten ist mit dem Konzept national-

staatlicher Souveränität nur unzureichend abzubilden, insofern sich neue Akteure einzelstaatlicher Einbindung und Kontrolle entziehen. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Überlegung Papst Benedikts XVI.: „So wie man auf der ganzen Welt eine differenzierte unternehmerische Tätigkeit pflegen will, so muss auch eine verteilte und auf verschiedenen Ebenen wirkende politische Autorität gefördert werden. Die zusammengewachsene Wirtschaft unserer Zeit eliminiert die Rolle der Staaten nicht, sie verpflichtet die Regierungen vielmehr zu einer engeren Zusammenarbeit untereinander“ (CIV 41).

Damit kommen multilaterale Organisationen wie die Vereinten Nationen, die Europäische Union oder die OECD in den Blick, aber auch zivilgesellschaftliche Initiativen, die von der Basis her aufgebaut in lokalen und weltweiten Angelegenheiten Einfluss ausüben und manchmal so viel politische Überzeugungskraft entfalten, dass ein Internationaler Strafgerichtshof eingerichtet wird, Landminen geächtet und andere



Der Besucher aus Rom unterhielt sich unter anderem mit dem Eichstätter Domkapitular Prälat Dr. Christoph Kühn, Beauftragter für Angelegenheiten der Weltkirche in seiner Diözese.



Unter den aufmerksamen Zuhörern befand sich auch Matthias Kiefer (2.v.r.), der Umweltbeauftragte der Erzdiözese München und Freising.

positive Reformen erwirkt werden. Eine gewisse, theoretisch große, faktisch aber begrenzte Macht haben auch Verbraucher und Verbraucherinnen, die durch ihre Präferenzen oder ihre Ignoranz Unternehmen in ihrer Ausrichtung auf soziale, ökologische und Qualitätsstandards beeinflussen können, wenn etwa Bewegungen und Boykotte so einflussreich werden, dass Unternehmen sie nicht mehr ohne finanzielle Verluste ignorieren können.

Gerade die Verwerfungen eines ungezügelter Wettbewerbs machen einen supranationalen Ordnungsrahmen zwingend erforderlich, der die Voraussetzungen schafft, um die Wirtschaft auf das Gemeinwohl auszurichten, weil ansonsten zu viele Sachzwänge selbst wertorientierte und tugendhafte Unternehmer zu einem rücksichtslosen Handeln zwingen. Es mag vielleicht utopisch klingen, aber Benedikt XVI. gibt nachdrücklich als Zielperspektive aus, man müsse „sich nicht nur darum bemühen, ... dass ethische Sektoren und Bereiche der Ökonomie oder des Finanzwesens entstehen, sondern dass die gesamte Wirtschaft und das gesamte Finanzwesen ethisch sind und das nicht nur in ihrer äußeren Etikettierung, sondern aus Achtung vor den ihrer Natur selbst wesenseigenen Ansprüchen“ (CIV 45).

IV. Kirche in der Weltgesellschaft: Globale Partnerschaft für das Weltgemeinwohl

Oft werden die globalen Herausforderungen gedeutet als ein Kontext, in dem es gilt, die eigenen Interessen möglichst effektiv durchzusetzen und sich nur durch die Sanktionsmacht des Gegenübers zu Zugeständnissen zwingen zu lassen. Zu entwickeln wäre dagegen ein Bewusstsein, dass diese Herausforderungen eine gemeinsame Aufgabe für die globale Gemeinschaft sind, die oft eher einen fairen Ausgleich und ein Aufeinanderzugehen erfordern als die größtmögliche Durchsetzungskraft. Gemeinsam und nur gemeinsam sind Herausforderungen wie Armut, Klimawandel, soziale Arbeitsbedingungen usw. zu bewältigen.

Damit wäre schließlich noch einmal nach der spezifischen Rolle der Kirche angesichts der allgemeinen Globalisierungsdynamik zu fragen, wie sie sich im Konzert der wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Kräfte darstellt. Dabei muss klar und deutlich gesagt werden: „Die Kirche hat keine technische Lösungen anzubieten und beansprucht keineswegs, sich in die staatlichen Belange einzumischen. Sie hat aber zu allen Zeiten und unter allen Gegebenheiten eine Sendung der Wahrheit zu erfüllen für eine Gesellschaft, die dem Menschen und seiner Würde und Berufung gerecht wird“ (CIV9).

Das hat in letzter Zeit insbesondere Papst Franziskus wiederholt in symbolischen Gesten und prophetischen, nicht minder eindringlichen und herausfordernden Worten deutlich gemacht, mit denen er nicht nur die Weltgemeinschaft überrascht, sondern vor allem die Kirche selbst auf den Reformprozess einstimmt. Man denke etwa

- an seine erste Reise überhaupt nach Lampedusa und seinen leidenschaftlichen Appell zur Aufnahme der Flüchtlinge, auch in Kirchen und Klöster,
- an die von ihm herausgestellte theologische Leitkategorie der Barmherzigkeit und der Option für die Armen, verbunden mit der Aufforderung an die Christen, an die Ränder und Peripherien der Gesellschaft zu gehen,
- an sein provozierendes *NEIN!* zu einer Wirtschaft der Ausschließung und der sozialen Ungleichheit, einer unmenschlichen Wirtschaft, die tötet, in



Das Podium: Professor Johannes Wallacher, Kardinal Peter Turkson, Professor Michael Reder und Dr. Florian Schuller (v.l.n.r.).

deren Zentrum nicht der Mensch steht, sondern das Geld,

- an die überraschende Einladung an den palästinensischen und den israelischen Präsidenten, zusammen mit dem orthodoxen Patriarchen Bartholomäus in seinem Garten für den Frieden zu beten ...

Diese spontanen Gesten und menschlichen Worte ersetzen nicht den sozial-ethischen Diskurs und die Mühe auf allen politischen und gesellschaftlichen Ebenen, aber sie machen doch unmissverständlich deutlich, worum es der Kirche im Namen Gottes geht und was sie immer wieder als Anwalt des Menschen und der Menschlichkeit einzubringen hat, im Schulterschluss mit allen Menschen guten Willens, die sich mit ihrem Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Entwicklung, für Dialog, Verständigung und Versöhnung verbünden.

Wenn ich dieses leidenschaftliche Engagement für die Würde und Unverletzlichkeit des Menschen aus gesellschaftspolitischer und sozialetischer Perspektive noch einmal daraufhin beleuchten sollte, welche religiösen Motive und Motivationen für einen gemeinsamen, konstruktiven und lösungsorientierten Umgang mit den globalen Herausforderungen weiterführend sind, möchte ich folgende Stichworte nennen:

- Die Vorstellung der Menschheitsfamilie, die uns alle zu Brüdern und Schwestern macht, die füreinander Verantwortung übernehmen und deren Interessen redlich beachten.
- Der Mensch als Statthalter Gottes, sein Ebenbild, der die gesamte Schöpfung gut erhalten und zu einem Lebenshaus für alle Menschen gestalten soll, in Verbundenheit mit der ganzen Schöpfung und unter Berücksichtigung von Partizipation und Subsidiarität.
- Orientierungen der Gerechtigkeit, Billigkeit und Abwägung zwischen unterschiedlichen und sich widersprechenden Ansprüchen, um die Verteilung der Lasten und Gewinne bei der zu bewältigenden Aufgabe zu vorzunehmen.
- Die Wertschätzung des Privateigentums in seiner dienenden Funktion für das Gemeinwohl.
- Die Solidarität mit den Armen, die nun einen globalen Charakter haben muss und sich nicht nur im Verteilen von überflüssigen Gütern ausdrückt, sondern vor allem in einer fairen Gestaltung der Weltwirtschaft, die manche Benachteiligung gerade der Entwick-

lungs- und Schwellenländer beseitigt.

- Die Tugend des Maßhaltens und der Bescheidung, die nicht in der Masse des Konsums, sondern in einer besseren Lebens-Qualität ihre Vollendung findet. Es geht um ein Leben in Fülle, aber für alle, auf einem Niveau, wie es die Güter dieser Welt erlauben.

- Aber auch die Dimension der Versöhnung, dort wo Verletzungen durch erlebte Ungerechtigkeit und erlittenen Krieg bereits über Generationen weitervererbt werden, um auch hier die Fortführung von Gewalt und Gegengewalt, von Hass und Missgunst zu unterbrechen und auf eine gemeinsame Zukunft hin zu orientieren. Damit lässt sich auch eine Bewältigung einer in diesem Kontext äußerst schwierig zu bestimmenden Schuldfrage überwinden durch eine Perspektive, die sich nicht an erlittenem Unrecht, sondern an einem gelingenden Leben in der Zukunft orientiert.

All diese Überlegungen mögen dazu dienen, die Erde, die Gott uns anvertraut hat, bewohnbar zu machen. Als Kirche Gottes wissen wir um den Auftrag, dass alle Menschen Heimatrecht auf diesem Planeten haben, weil sie alle zu der einen Menschheitsfamilie gehören und als einzelne wie als Völker, Kulturen und Nationen dazu berufen sind, in die eine Gemeinschaft der Menschheitsfamilie einbezogen zu werden, die auf den Grundwerten der Gerechtigkeit und des Friedens in Solidarität gebildet wird. Insofern ist die Mitsorge und das Engagement für das Weltgemeinwohl nicht eine Aufgabe unter vielen, sondern geradezu Identitätsmerkmal und konstitutiv für den Selbstvollzug der Kirche, die nach ihrem eigenen Selbstverständnis „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ ist (Lumen Gentium, 1).

In der Umsetzung heißt dies mit Blick auf das Weltgemeinwohl: „Entwicklung ist der neue Name für Friede“, so Papst Paul VI. programmatisch in seiner Enzyklika *Populorum Progressio* (1967), und Papst Benedikt XVI. ergänzt: „Die Entwicklung der Völker hängt vor allem davon ab, sich als eine einzige Familie zu erkennen, die in echter Gemeinschaft zusammenarbeitet und von Subjekten gebildet wird, die nicht einfach nebeneinander leben.“ (CIV 53) Aufgrund ihres universalen Heilsauftrags kommt der Kirche gerade die Anwaltschaft für das weltweite Bönnum Commune zu, und als Weltkirche bietet sie sich geradezu an, um als ehrli-

che Maklerin wahrgenommen zu werden, die nicht nur immer von neuem das Engagement für das Wohl aller Menschen annimmt, sondern auch zu gemeinsamen Handeln auffordert und sich, sofern gewünscht, auch aktiv an den Initiativen für das Weltgemeinwohl beteiligt.

Lassen Sie mich schließen mit dem Blick auf Pfingsten, gleichzeitig Erinnerung und Verheißung, da der Geist Gottes die Menschen aus allen Sprachen, Ländern und Kulturen in Einheit und Vielfalt zusammenführt und sie alle gemeinsam verstehen lässt, was Gottes Heilswille für die Menschen ist. In der Liturgie des Pfingsttages beten wir: „Gib, dass deine Kirche ihrer Sendung treu bleibt, dass sie ein Sauerteig ist für die Menschheit, die du in Christus erneuern und zu deiner Familie umgestalten willst.“ Wenn wir in diesem Sinne unsere Verantwortung wahrnehmen, kommen wir nicht nur unserem ureigensten kirchlichen Auftrag nach. Es ist unser konkreter Beitrag zum Weltgemeinwohl der Menschheit heute. □



Entspannt: P. Michael Czerny SJ, der Sekretär des Kardinals, mit Besuchern der Veranstaltung.

Entwicklung in interkultureller Perspektive

Michael Reder

Mehr denn je sieht sich die Weltgemeinschaft mit immensen Herausforderungen konfrontiert. Die Folgen des Klimawandels, die Ernährungssicherung oder die politische Gestaltung der globalen Finanzwirtschaft sind drei Felder, in denen globale Krisen besonders sichtbar geworden sind. Diese Krisen sind auch Ausdruck der Grenzen unseres gegenwärtigen Entwicklungs- und Wohlstandsmodells. Dieses Modell ist vor allem auf Wachstum ausgerichtet, ohne dezidiert zu fragen, ob dieses Wachstum breitenwirksam ist und allen Menschen, d.h. insbesondere auch den Armen, zugutekommt. Außerdem werden mit diesem Modell langfristige Folgen, wie zum Beispiel Klimaschäden, meist vernachlässigt. Angesichts dieser strukturellen Grenzen gilt es nach zukunftsfähigen Modellen für das Zusammenleben zu suchen.

In dem Projekt *Entwicklung im Dienst des Weltgemeinwohls*, welches das Institut für Gesellschaftspolitik an der Hochschule für Philosophie zusammen mit dem Bischöflichen Hilfswerk MISEREOR derzeit durchführt, werden diese Fragen in einem interkulturellen Dialog diskutiert. Dabei wird aus den Ländern des Südens kritisch angefragt, ob das Konzept von Entwicklung insgesamt nicht zu sehr mit einem ökonomistischen Verständnis verbunden ist, welches das Wohl der Ärmsten Menschen zu wenig beachtet. Unabhängig davon, ob man es für sinnvoll hält, den Entwicklungsbegriff zu ersetzen, sind diese Anfragen ein Indiz dafür, neu über das Verhältnis von Politik, Ökonomie und Gesellschaft nachzudenken. Der Wissenschaftliche Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU) spricht in diesem Kontext zu Recht von der Notwendigkeit einer großen Transformation. Angesichts der vielfachen Krisen geht es nicht nur um eine Feinjustierung des Entwicklungs-



Prof. Dr. Michael Reder, Professor für Sozialphilosophie und Religionsphilosophie, Hochschule für Philosophie SJ München

verständnisses, sondern um grundlegend neue Wege, durch welche die soziale und ökologische Dimension von Politik und Wirtschaft verbunden wird. Dabei gilt es vor allem die Wirtschaft in den Dienst der Menschen zu stellen. Das Ziel sollte sein, die Wirtschaft (wieder stärker) in gesellschaftliche Kontexte einzubetten und nicht als ein losgelöstes System zu verstehen.

Die Suche nach zukünftigen Modellen für das globale Zusammenleben ist nicht nur eine politische, sondern auch eine ethische Frage. In diesem Kontext kann das Konzept des (Welt-)Gemeinwohls neue Impulse für die Debatte bringen. Aus der Sicht dieses Konzepts

geht es bei der Frage nach Wohlstand und Wachstum nicht nur um die Interessen einzelner Gruppen oder nur der gegenwärtig lebenden Menschen, sondern um das Wohl aller Menschen.

Gemeinwohl ist in seiner ursprünglichen Bedeutung auf einzelne Gemeinschaften bezogen. Das Wohl der Gemeinschaft steht den Interessen der einzelnen Menschen gegenüber und ist der anzustrebende Idealzustand einer Gemeinschaft, in dem das Wohl aller bedacht wird. Hinsichtlich des genaueren Verständnisses von Gemeinwohl haben sich zwei Deutungen herausgebildet, und zwar eine inhaltliche und eine formale Lesart. Entweder wird Gemeinwohl inhaltlich bestimmt und hat dann einen substanziellen Charakter. Oder man geht davon aus, dass in einer pluralen Gesellschaft das Gemeinwohl nicht von vornherein festgelegt werden kann. In dieser formalen Perspektive kommt es v.a. darauf an, politische Verfahren zu entwickeln, durch die sich die Gesellschaftsmitglieder auf bestimmte Ziele einigen, die ihrem gemeinsamen Wohl dienen.

Das Gemeinwohl der Weltgesellschaft betrifft beide Aspekte. Auf der einen Seite gibt es substanzielle Aspekte, die notwendigerweise realisiert werden müssen, damit das Wohl aller Menschen gefördert werden kann. Ein Beispiel dafür sind die allgemeinen Menschenrechte. Diese zielen auf ein gelungenes Zusammenleben im Sinne eines Wohls aller Menschen. Menschenrechte kommen allen Menschen gleichermaßen zu – unabhängig von der Zugehörigkeit zu einer Gruppe und unabhängig von ihrem gesellschaftlichen oder wirtschaftlichen Status. In normativer Hinsicht stehen vier Grundprinzipien im Zentrum

der Menschenrechte: Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Partizipation. Dies ist gewissermaßen der substanzielle Kern des Weltgemeinwohls. Dabei sind die Menschenrechte keine abstrakte Theorie, sondern sie haben eine konkrete kontingente Geschichte. Sie sind eine ständig neu zu formulierende ethische, politische und rechtliche Antwort auf vielfältige Leid- und Gewalterfahrungen von Menschen.

Auf der anderen Seite haben Länder und Kulturen aber auch in vielen Bereichen unterschiedliche Vorstellungen darüber, was dem Wohl der Weltgemeinschaft dient, z.B. wie die Vielfalt kultureller und religiöser Traditionen in dieses integriert werden kann. Wird die Förderung des Weltgemeinwohls als ein politisches Ziel verstanden, so muss es deshalb in der Zukunft auch darum gehen, die Weltpolitik so zu gestalten, dass die einzelnen Gemeinschaften ihre eigene kulturelle oder religiöse Identität nicht aufgeben müssen. Deshalb sind in globaler Perspektive Verfahren zu entwickeln, die es ermöglichen, alle Menschen an der Gestaltung der Weltgesellschaft zu beteiligen, um sich darüber zu verständigen, was für sie das Weltgemeinwohl ausmacht und wie es gefördert werden kann. Erst wenn es der Weltgesellschaft gelingt, die verschiedenen Menschen mit ihren je eigenen kulturellen und religiösen Traditionen zu verbinden, ist auch eine Verständigung darüber möglich, was als Wohl der Weltgemeinschaft verstanden und wie dieses sinnvoll hergestellt werden kann. „Einheit in Vielheit“ ist das sozialetische Prinzip, das leitend sein sollte für diesen Verständigungsprozess und damit für die Förderung des Weltgemeinwohls. □

„Konflikt“. Ausstellung der Klasse Hörl

Erstmals zeigten Studierende der Akademie der Bildenden Künste Nürnberg ihre Arbeiten in der Katholischen Akademie Bayern. In der Ausstellung zum Thema „Konflikt“ präsentierten 22 Studierende der Klasse Ottmar Hörl ihre Werke – Skulpturen, Fotografien, Installationen, Videos, Zeichnungen und Gemälde – in allen öffentlich zugänglichen Räumen des Kardinal Wendel Hauses und im Park der Akademie. Auch Professor Ottmar Hörl war mit einem Werk vertreten.

Dr. Angelika Nollert – bis vor kurzem Direktorin des Neuen Museums Nürnberg, seit dem 1. Mai leitet sie die „Neue Sammlung“ in München – führte bei der Vernissage am Montag, 12. Mai 2014, in die Ausstellung ein, die bis zum Sommer in der Akademie zu sehen war. Den Studierenden gelang es, darin sich Kunstfreunde und Fachleute einig, den Geist der Akademie zu erfassen und ihre sehr unterschiedlichen Arbeiten an die Räume anzupassen.



P. Eberhard von Gemmingen SJ (li.), früher Chef des deutschen Dienstes von Radio Vatikan, war ein gefragter Gesprächspartner am Abend.



Dr. Angelika Nollert, die in die Ausstellung einführte, spricht mit Akademiendirektor Dr. Florian Schuller (re.), Professor Ottmar Hörl (2.v.l.) und dessen Assistenten Caspar Hüter.

Säkularisierung und Neuevangelisierung als Herausforderung für das Kirchenrecht

Das Verhältnis der katholischen Kirche zu anderen Religionen, aber besonders die Beziehungen zu Staat und Gesellschaft waren die Themen der großen kirchenrechtlichen Tagung, die die Katholische Akademie Bayern in Zusammenarbeit mit dem Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik

der LMU München vom 3. bis zum 5. Februar 2014 veranstaltete. „Säkularisierung und Neuevangelisierung als Herausforderung für das Kirchenrecht“, so der Titel der Veranstaltung, versammelte kompetente Fachleute, deren überarbeitete Referate hier nachzulesen sind.

Struktur – Kultur – Einzelperson: Was unter ‚Säkularisierung‘ verstanden werden kann

Michael N. Ebertz

I.

Nicht nur im Gegensatz zu Nordamerika, sondern auch zu Lateinamerika, Afrika, Indien und der islamischen Welt scheint Europa „der einzig wirkliche säkulare Kontinent der Erde“ (David Martin) geworden zu sein. Was auch immer als Gründe für diese Ausnahmestellung vorgetragen wird, man wird den Begriff der Säkularisierung differenzieren müssen, um zu einem differenzierten Urteil zu gelangen. Allerdings lässt sich rasch sehen, dass es nahezu ausgeschlossen ist, unparteilich über „Säkularisierung“ zu sprechen. Dies hängt nicht nur mit dem Religionsbegriff zusammen, den es nicht nur einfach, sondern vielfach gibt, der in substantialem oder in funktionalem Kleid erscheint. Sehe ich z.B. die zentrale Funktion der Religion in der gesellschaftlichen Integration, als *vinculum societatis*, dann gelangt die radikal funktionalistische Perspektive dahin, jede Leistung, die diesen Nutzen hat, als religiös zu bezeichnen, selbst wenn die entsprechenden Institutionen wie z.B. das deutsche Grundgesetz oder unser System der sozialen Sicherung sich nicht als religiös im substantialen Sinn verstehen. Was sich „säkularisiert“, ist abhängig davon, was unter den Begriffsinhalt von „Religion“ fällt.

Hinzu kommt: „Säkularisierung“ ist mehr oder weniger eine Eigenschaft bzw. Wirkung von Religionen selbst. Wie Arnold Gehlen gezeigt hat, stehen monotheistische im Unterschied zu polytheistischen Religionen eben auch für „die schließlich vollkommen durchgeführte Säkularisierung der Außenwelt. Es gibt dann keine Tiere mehr, die den Göttern lieb sind, keinen heiligen Hain, keine



Prof. Dr. Dr. Michael N. Ebertz, Professor für Sozialpolitik, Freie Wohlfahrtspflege und kirchliche Sozialarbeit, Katholische Hochschule Freiburg i.Br.

Berge, auf denen Götter wohnen, die Musen haben den Parnaß verlassen, die Winde zur Seefahrt verlangen keine Opfer mehr. Damit wird erst der Begriff der Diesseitigkeit wirklich erreicht, und folglich wird das Übersinnliche, das vorher in ihr wohnte, zum Jenseits, es hat sich aus dieser Welt zurückgezogen“.

Strittig ist auch, was unter „Säkularisierung“ verstanden, auf welche Phänomene „Säkularisierung“ bezogen wird und ob „Säkularisierung“ als legitim oder illegitim bewertet wird. Wenn Papst

Benedikt XVI. in seiner Freiburger Konzerthausrede davon sprach, dass „die Geschichte der Kirche in gewisser Weise durch die verschiedenen Epochen der Säkularisierung zu Hilfe [kommt], die zu ihrer Läuterung und inneren Reform wesentlich beigetragen haben“, und die Funktion der Säkularisierungen – sei es die Enteignung von Kirchengütern, sei es die Streichung von Privilegien oder ähnliches – in einer „tiefgreifenden Entweltlichung der Kirche“ sieht, dann hat er offensichtlich einen anderen Begriff der Säkularisierung vor Augen als der, der bei August Bebel aufscheint: „Und wie mit dem Staate, so geht's mit der Religion. Diese wird nicht ‚abgeschafft‘ ... Ohne gewaltsamen Angriff und ohne Unterdrückung der Meinungen ... werden die religiösen Organisationen und mit ihnen die Kirchen allmählich verschwinden ... , sobald die Erkenntnis des wirklichen Glückes und die Möglichkeit seiner Verwirklichung die Massen durchdringt ... Die Naturwissenschaft machte die Lehre von der Schöpfung der Erde in sechs Tagen zur Mythe, die Astronomie, die Mathematik und Physik machen den Himmel zu einem Luftgebilde, die Sterne am Himmelszelt, auf denen die Engel thronen, zu Fixsternen und Planeten, deren Natur jedes Engelleben ausschließt ... Für die neue Gesellschaft existieren keine Rücksichten. Der unausgesetzte menschliche Fortschritt und die unverfälschte Wissenschaft sind ihr Panier. Hat jemand noch religiöse Bedürfnisse, so mag er sie mit seinesgleichen befriedigen. Die Gesellschaft kümmert sich nicht darum.“ Während der Papst Prozesse der Säkularisierung in ihren Wirkungen positiv auf die Kirche bezieht, ja Kirche in und trotz Säkularisierung denken kann, bringt August Bebel das Thema Kirche und Säkularisierung in ein Entweder-Oder-Schema.

Dennoch müsste klar sein: Wer „Säkularisierung“ sagt, meint „Objekte“, die vorher irgendwie „religiös“ besetzt waren (und es jetzt nicht mehr sind), und nicht etwas, was sich der religiösen Deutung und Kontrolle bislang verweigert hatte. Das kirchliche Ordensrecht erinnert daran, wenn es unter Säkularisation die endgültige Loslösung eines Mitglieds von einem Institut des geweihten Lebens bzw. von einer Gesellschaft des apostolischen Lebens und die Beendigung der Mitgliedschaft in diesem Institut, also das Ausscheiden aus dem religiösen Verband und als „Rückkehr in die Welt“ (Reinhold Sebott) versteht. Das „Profane“ oder „Mundane“ ist also nicht das Säkularisierte, sondern noch nicht oder noch nie religiös Gedeutete, wie möglicherweise eine Straßenbahn oder eine Autobahn. Freilich mögen solche rein profanen oder mundanen Objekte selten sein. Letztlich ist „kein Gegenstand indifferent gegen die religiöse Betrachtungsweise“; sie fühlt sich „nirgends unzuständig“ (Andreas Dorschel). Wer „Säkularisierung“ sagt, meint vielleicht auch, dass der faktische Status der Religion und ihres unbescheidenen, geradezu anmaßenden Anspruchs, ein „Super-Code über allen profanen Codes (Moral, Wirtschaft, Politik, Recht, Wissenschaft) zu sein“ (Andreas Dorschel), gesunken ist und dabei ist, weiter zu sinken. Wer „Säkularisierung“ sagt, meint häufig – manchmal implizit – „Entchristlichung“ oder „Entkirchlichung“ mit, obwohl es sich um unterschiedliche Ebenen des Kontroll- oder Orientierungsverlusts handelt.

„Säkularisierung“ lässt sich somit – auch das ist schon abzulesen – auf Kirche und Kirchlichkeit beziehen und dann als Entkirchlichung begreifen: als Rückgang der normativen Verbindlichkeit spezifisch kirchlicher Einfluss- und Engagement-Erwartungen. „Säkularisierung“ lässt sich aber auch auf eine

konkrete Religion und deren Bedeutungsverlust beziehen, so dass sich für den Fall des Christentums von einer Entchristlichung als Distanzierung von spezifisch christlichen Sinngehalten sprechen lässt. Und schließlich kann „Säkularisierung“ als Bedeutungsschwund bzw. Bedeutungseinschränkung von Religionen und Religiosität überhaupt verstanden werden, als pure bzw. wachsende Diesseitsorientierung, die nicht einmal ein „Jenseits“ mehr kennt und die Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz ablehnt. Diese drei unterscheidbaren Dimensionen von Säkularisierung („Entkirchlichung“, „Entchristlichung“ und „Säkularisierung“ im engeren Sinn) verweisen darauf, dass weder Religionen im Christentum und das Religiöse im Christlichen aufgehen, noch das Christentum und Christliches im Kirchlichen. Gerade die Reformation führte ja in gewisser Weise auch zu einer „christlichen Emanzipation von der Kirche“, womit die Grundlage gelegt wurde für die „Ausbildung eines nichtkirchlichen Christentums“ (Trutz Rendtorff). Der Satz, der einen Unterschied zwischen Christentum und Kirche markiert: „Ich fühle mich als Christ, aber die Kirche bedeutet mir nicht viel,“ wird heute in Deutschland von gut 40 Prozent der Bevölkerung, auch von Kirchenmitgliedern unterschrieben.

II.

Im Anschluss an die bisherigen Überlegungen und angeregt durch die Zitate von August Bebel und Papst Benedikt wird man bei der Rede von Säkularisierung nicht nur Entkirchlichung, Entchristlichung und Säkularisierung im engeren Sinn, sondern analytisch auch nach verschiedenen Ebenen zu unterscheiden haben, also danach, ob sich Prozesse der Entkirchlichung, der Entchristlichung und/oder der Säkularisierung im engeren Sinn

- in den Überzeugungen, Praktiken und Identitäten der Einzelpersonen vollziehen;
- in den tragenden gesellschaftlichen Ideen, Werten, Normen und sozialen Objektivationen, also auf der Ebene der Kultur;
- und/oder auf der Ebene der Sozialstruktur, also z. B. in der Sphäre des Staats, der Wirtschaft, der Wissenschaft, des Bildungssystems und der Massenmedien.

Damit ist ein Neunfelder-Schema gewonnen, das präzise zu bestimmen verhilft, in welchen Dimensionen und auf welchen Ebenen sich „Säkularisierung“-prozesse vollziehen:

Dimensionen und Ebenen der „Säkularisierung“	Dimensionen und Ebenen der „Säkularisierung“		
	Sozialstruktur	Kultur	Einzelperson
Entkirchlichung	1	4	7
Entchristlichung	2	5	8
Säkularisierung	3	6	9

Dieses Neunfelder-Schema verhilft dazu, eindimensionale Vorstellungen zu überwinden. Eine Entchristlichung oder Entkirchlichung auf der Ebene der Sozialstruktur – sagen wir des Bildungssystems oder des Gesundheitswesens, sagen wir des Eherechts oder des Religionsrechts – muss mit keiner Entchristlichung oder Entkirchlichung der Einzelperson einhergehen.

Die Sozialstrukturen in den deutschsprachigen wie in den anderen europäischen Ländern (Familie, Politik,



Die drei Organisatoren der Kirchenrechtstagung: Prof. Dr. Dr. Elmar Güthoff, Prof. Dr. Dr. Helmuth Pree und

Prof. Dr. Stephan Haering OSB (v.r.n.l.). Ganz links Professor Achim Buckenmaier, einer der Referenten.

Wirtschaft, Wissenschaft, Recht) dürften mehr oder weniger – eher mehr als weniger – entkirchlicht, entchristlicht, ja säkularisiert sein, während die Kultur eher entkirchlicht als entchristlicht oder säkularisiert erscheint. Selbst wenn sich aktuell deutliche Schübe einer Entkirchlichung bei einer Vielzahl von Einzelpersonen zeigen, entchristlicht oder gar religionslos sind sie deshalb noch lange nicht. Dass fast drei Viertel der von uns befragten Hessen daran glauben, „dass es hinter oder über unserem normalen Leben ein Geheimnis gibt“, steht dafür, dass eine Mehrheit nicht ‚diesseitsverborgen‘ ist und im Ausdruck „Geheimnis“ einen kognitiven Platzhalter postuliert, der freilich keine alle verbindende verbindliche Füllung findet und dessen Gebrauch nicht zwingt, sich dogmatisch oder institutionell festzulegen. Das ist möglicherweise aus christlich/kirchlich offizieller Sicht zu wenig, obwohl damit zumindest für die Mehrheit der Bevölkerung eine allgemeine religiöse Basis bzw. Ansprechbarkeit signalisiert wird. Eine gesellschaftliche Situation, deren Sozialstrukturen säkularisiert sind, nicht aber die Einzelpersonen, bietet der Religiosität der Letzteren freilich nur wenig soziale Bestätigung und Halt. Sie sind zur religiösen „Autogestion“ (Pierre Bourdieu) befreit oder verdammt.

III.

Die Entkirchlichung, Entchristlichung, ja Säkularisierung nehmen wir schon im alltäglichen Leben wahr: Am Arbeitsplatz, im Straßenverkehr, beim Einkaufen, sogar im Kindergarten und in der Schule dürfte die Kommunikation über Kirchliches, Christliches und Religiöses eher Seltenheitswert haben. Gemeint ist aber etwas anderes: dass diese Daseinsbereiche ohne Religion (3), Christentum (2) und Kirche (1) funktionieren. Im Blick auf den Staat zum Beispiel zeigt sich, dass deutliche Bevölkerungsmehrheiten in den europäischen Ländern für eine Trennung von Religion und Politik votieren. So wollen sie nicht, dass die religiösen Oberhäupter versuchen, die Entscheidungen der Bürger bei politischen Wahlen zu beeinflussen. Eine wachsende Differenzierung von Kirchen und Staat ist derzeit z.B. in den lutherisch geprägten skandinavischen Ländern erkennbar – in Schweden, wo erst 1952 Religionsfreiheit gewährt wurde, wurde 1999/2000 die Staatskirche abgeschafft –, und sie vollzieht sich

schleichend auch in Deutschland in der so genannten „hinkenden Trennung“ von Staat und Kirche.

IV.

Auf der Ebene der Kultur haben wir – wie gesagt – andere Tendenzen: eher Entkirchlichung als Entchristlichung oder Säkularisierung im engeren Sinn. Es lässt sich trefflich darüber streiten, ob faktisch das Christentum den Wertakzent des Menschen als Person, ihre

In West-Europa machen Personen, die nicht Mitglieder einer Religionsgemeinschaft sind, insgesamt schon etwa 40 Prozent aus.

„Sakralität“, wie Hans Joas sagt, und ihrer Freiheitsrechte in der europäischen Kultur durchgesetzt hat: die Kirchen werden als Verteidiger der Menschenrechte geschätzt. Geschätzt werden sie aber auch als Orte der Pflege klassischer Musik, der Malerei, von Räumen der hochkulturellen Erinnerung, der Bildung. Dies heißt aber nicht, dass sie der heutigen – der modernen – Kultur, gar der Popkultur ihren Stempel aufzudrücken verstehen, die sich weitgehend als autonom begreift. Europa, West wie Ost, ist weitgehend „christlich im Sinne von Tradition und Kultur, die die Europäer stärker bestimmen, als diese sich dessen bewusst sind“ (Tadeusz Szawiel). Die tragenden Kulturideen, z.B. die Grundauffassungen von Menschenwürde, der Autorität des Gewissens, von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, von Freiheit und Verantwortung, die als allgemeine Orientierungsmuster dienen und ihren Niederschlag in konfessionskulturell unterschiedlich gesparten wohlfahrtsstaatlichen Vergesellschaftungsformen gefunden haben, konfrontieren auch dann mit der christlichen Tradition, wenn sie sich inzwischen aus anderen Begründungsquellen speisen lassen. So lässt sich im Blick auf die Ebene der Kultur für Europa keinesfalls von einer allgemeinen Entchristlichung (5) oder von einem Bedeutungsverlust von Religion (6) generell sprechen, allenfalls von Tendenzen der Entkirchlichung (4) im Sinne einer in vielen Bereichen schwindenden normativen, d.h.

auch verbindlichen und sanktionsfähigen Integrationskraft der Kirchen. Die Kirche ist nicht mehr die Herrin der kulturellen Diskurse. Sie kann im Konzert der Meinungen mitmischen, ohne noch die erste Geige spielen zu können.

V.

Selbst wenn sich aktuell deutliche Schübe einer Entkirchlichung bei einer Vielzahl von Einzelpersonen zeigen, entchristlicht oder gar religionslos sind sie deshalb noch lange nicht. Allerdings stellen in einigen deutschen Großstädten und in einigen europäischen Ländern die religiös Ungebundenen bereits die Bevölkerungsmehrheit, nach Ostdeutschland gilt dies für die Niederlande. In Frankreich, Großbritannien und Tschechien entspricht der Anteil der religiös Ungebundenen bereits der Hälfte der Bevölkerung. Ein demographisches Viertel bis zu einem Drittel erreichen diejenigen, die keiner Religionsgemeinschaft angehören, inzwischen in Lettland, Schweden, Ungarn und Slowenien. Und dies gilt auch für viele westeuropäische Länder, wenn man die jeweils jüngste Altersgruppe in den Blick nimmt. So ist in Spanien von den 18- bis 29- und von den 30- bis 39-Jährigen bereits jeder Vierte ohne Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft.

In West-Europa machen Personen, die nicht Mitglieder einer Religionsgemeinschaft sind, insgesamt schon etwa 40 Prozent aus. Dabei ist zwischen den Generationen eine deutliche Verschiebung zu erkennen: In ein bis zwei Generationen – zwischen den über 55-Jährigen (25%), den 36- bis 55-Jährigen (40%) und den bis 35-Jährigen (47%) – hat sich der Anteil der religiös Ungebundenen nahezu verdoppelt. Und in denjenigen osteuropäischen Ländern, die bis 1989/90 eine sozialistische Staatsform aufwiesen und daher lange Zeit eine andere Politik gegenüber Religionen und Kirchen verfolgten als die Länder Westeuropas, rechnen sich, wie Christoph Wolf herausgefunden hat, etwa ein Drittel nicht einer religiösen Gemeinschaft zu – eine Gruppe, die im Generationenverlauf hin zu den jungen Menschen ebenfalls, wenn auch deutlich schwächer als in Westeuropa, anwächst (27%; 34%; 36%).

Auffällig ist zwar einerseits, dass sich noch die meisten Menschen in den europäischen Ländern dem Christentum zurechnen, deutlich ist allerdings auch an den zur Verfügung stehenden Daten, dass auch diese Zurechnung in der Generationenfolge rückläufig ist, in einigen Ländern – wie in Frankreich oder Großbritannien – massiv. Dass die Zurechnung zum Christentum weder mit einer Zugehörigkeit zur Kirche, ja nicht einmal mit dem Glauben an einen personalen Gott, wie ihn ja das Christentum verkündet, einhergehen muss, wird ebenfalls deutlich. Ein personales Gottesverständnis scheint in Europa immer weniger mehrheitsfähig zu sein. Mit Ausnahme von Italien und Polen gilt dies auch für den Glauben an ein Leben nach dem Tode.

Auch wenn man andere Befunde hinzunimmt, zeichnet sich ab: Was tendenziell alle Europäer – Katholiken mit den Protestanten und mit den Orthodoxen, ja mit den Konfessionslosen – miteinander verbindet, ist der Konsens in einer Haltung, dass das „Leben nur dann einen Sinn hat, wenn man ihm selber einen Sinn gibt“. Diese Aussage erhält mehrheitlich die stärkste Zustimmung in allen europäischen Ländern. Sinn kann offensichtlich für immer weniger Europäer institutionell übernommen, sondern nur noch individuell erschlossen werden. Die Herausforderung für die Kirchen scheint heute darin zu bestehen, den Einzelpersonen bei ihrer

autonomen Sinnsuche behilflich zu sein, ohne deren Autonomie in Frage zu stellen.

VI.

Blicken wir noch einmal auf die Ebene der Sozialstruktur und insbesondere auf die Kirchen, so ist auffällig, dass diese sich im Prozess der funktionalen Differenzierung nicht auf den Status eines gesellschaftlichen Teilsystems zurückziehen und sich nicht mit der spezifisch religiösen Funktion geistlicher Kommunikation begnügen. Die Kirchen heben (1.) deutlichen Anspruch auf eine Relativierung der Eigengesetzlichkeiten der Teilsysteme, auf Integration und ‚Penetration‘ der gesellschaftlichen Sphären, und sie erheben Anspruch (2.) auf Präsenz im öffentlichen Raum und Beteiligung an der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung bestehen, um Einfluss zu nehmen

- auf den Legitimationsglauben ihrer Mitglieder,
- auf die Meinungen der Bürgerinnen und Bürger sowie
- die politischen Entscheidungsprozesse.

Von ihrem Selbstverständnis her wollen die Kirchen das Evangelium bezeugen und dazu beitragen, dem Reich Gottes „soweit wie möglich reale Existenz in der Gesellschaft zu verschaffen“, so der Tübinger Theologe Ottmar Fuchs. Ihm zufolge hat die Kirche „keinen Selbstwert, sondern bezieht ihren Wert von dem Dienst her, den sie zugunsten des Reiches Gottes in der Welt einnimmt. Nicht Kirchenräsion ist das Ziel, sondern Proexistenz, also ein Sein zugunsten heilender Gottes- und solidarischer Menschenbeziehung“. Dabei hat die organisierte Kirche die Aufgaben zu erfüllen, zu anderen gesellschaftlichen Teilsystemen (z. B. Staat, Recht, Wirtschaft, Familie) – außenveranlasst oder innenveranlasst – in Beziehung zu treten und diese mit der christlichen Religion zu vermitteln. Im Zuge dieser Vermittlungsaufgaben haben sich die Kirchen zunehmend zu Organisationen von Organisationen entwickelt. So zählen z.B. die katholischen Krankenhäuser zu solchen Organisationen, die auch die Aufgabe haben, andere gesellschaftliche Handlungsfelder mit der christlichen Religion zu vermitteln. Mit der Herausbildung von solchen kirchlichen ‚Vermittlungsorganisationen‘ ist auch die Herausforderung verbunden, zwischen unterschiedlichen – polykontextuellen – Handlungsrationalfunktionen und Strukturlogiken zu vermitteln. Dies bedeutet aber immer, „sich Fremdnormierungen zu unterstellen, um ankommen zu können“ (Niklas Luhmann), und damit das Risiko, die Normen der kollektiven Identitätssicherung, also die Eigengesetzlichkeit und darüber den Eigensinn einer kirchlichen Organisation zu verlieren.

So sind die Kirchen in Deutschland – auf dem Hintergrund eines ganz bestimmten Staats-Kirchenverständnisses und der bikonfessionellen Tradition unserer Geschichte – zu den größten Arbeitgebern nach dem Staat geworden und lassen sich dabei sowohl auf die moderne Wirtschaftslogik als auch die Sozialstaatslogik ein, die sie entscheidend mitbestimmen haben. Professionelles Wirtschaften ist rationales Wirtschaften, und „rationale Wirtschaft ist“, wie schon Max Weber nüchtern pointierte, „sachlicher Betrieb“. Orientiert ist sie an Geldpreisen, die im Interessenkampf der Menschen untereinander auf dem Markt entstehen Geld ist das Abstrakteste und „Unpersönlichste“, was es im Menschenleben gibt“. Und Max Weber weiter: Je stärker das professionelle

Wirtschaftsleben seinen „immanenten Eigengesetzlichkeiten“ folgt, desto „brüderlichkeitsfeindlicher“, desto „unzugänglicher“ wird es „jeglicher denkbaren Beziehung zu einer religiösen Brüderlichkeitsethik“, als deren Hochform Weber das Ideal der Caritas – „der Liebe zum Leidenden als solchen, der Nächstenliebe, Menschenliebe und schließlich: der Feindesliebe“ – wertet. Und mit der illusionslosen Sprache Max Webers lässt sich ergänzen: Auch „alle Politik muss ... nur um so brüderlichkeitsfremder gelten, je ‚sachlicher‘ und ‚berechnender‘ ... sie ist“, auch als „Sozialpolitik“, sofern sie „unvermeidlich stets wieder an der sachlichen Pragmatik der Staatsräson: an dem ... Selbstzweck der Erhaltung (oder Umgestaltung) der inneren und äußeren Gewaltverteilung“ orientiert ist. So stellt sich heute die Frage ob z.B. die kirchlichen Wohlfahrtsverbände nicht unter eine weitere fremde Logik, in die Logik der Wohlfahrtsproduktion, und damit in das Risiko geraten sind, den Eigensinn von „Caritas“ zu verletzen, ja auf Dauer zu gefährden. Muss im Zuge der Ökonomisierung und neuen staatlichen Steuerung die theologische und geistliche Prägestkraft der kirchlichen Wohlfahrtsverbände zurückgehen? Zehrt die Brüderlichkeitsfeindschaft der Mächte der Ökonomie und der Politik die Substanz

Muss im Zuge der Ökonomisierung und neuen staatlichen Steuerung die theologische und geistliche Prägestkraft der kirchlichen Wohlfahrtsverbände zurückgehen?

der Caritas auf? Andererseits gelten die kirchlichen Wohlfahrtsverbände *gesellschaftlich* immer noch als die für viele Menschen akzeptierteste Ausdrucksform der Kirchen. „Christinnen und Christen, denen Liturgie und sakramentale Praxis fremd geworden sind, erkennen an Diakonie und Caritas, dass die Kirchen noch zu etwas nützlich sind“, schreibt der Franziskaner Udo Schmälzle.

Blicken wir noch einmal auf die Ebene der Kultur und insbesondere auf die Kirchen, so ist zunächst zu betonen, dass es sich bei dieser Ebene nicht um ein strukturell differenziertes gesellschaftliches Teilsystem handelt, als vielmehr um einen alle Teilsysteme berührenden Zwischenraum, um gleichsam eine intermediäre Arena, in der sich die verschiedenen gesellschaftlichen Akteure öffentlich begegnen, konkurrieren und auch bekämpfen. Dabei kann unter „Öffentlichkeit“ die tendenziell unverborgene, den Sinnen nicht entzogene, prinzipiell von allen wahrnehmbare, ja die Wahrnehmbarkeit suchende intermediäre Sphäre (Zwischensphäre) der Kommunikation von einander Anderen, ja Fremden und fremden Welten und Perspektiven, der Einheit und Vermittlung von Unterschieden und Gegensätzen gesehen werden. Diese Zwischensphäre setzt Differenzierungen voraus, ist abhängig vom Ausmaß segmentärer, stratifikatorischer, machtförmiger und funktionaler Differenzierungen, die auch als Unterscheidungen nach außen erlebbar sein müssen.

In mehreren Anläufen und Beispielen könnte man nun an den christlichen Kirchen ihre durchaus unterschiedlichen Versuche der Wahrnehmung (und Ausweitung?) ihres Öffentlichkeitspielraums erkunden, ihre Strategiemuster und die Reichweite ihrer Akzeptanz als am „Gemeinwohl“ orientierte öffentliche

Akteure thematisieren. Zur Sprache kämen dann die sozialtheologische Tradition der Kirche, ihr Eventmanagement repräsentativer Weltöffentlichkeit (z.B. Weltjugendtage) sowie empirische Studien, die belegen, dass die Mehrheit der Bevölkerung in Deutschland der Auffassung ist, die Kirchen sollten sich „in Zukunft in ethischen und moralischen Fragen stärker in der Öffentlichkeit zu Wort melden.“

So wird man alles in allem festhalten können, dass den Kirchen Stellungnahme und Einfluss zumindest legitimatorisch eingeräumt wird, aber nicht mehr primär auf der staatsinstitutionellen und auf der parteipolitischen Ebene der Öffentlichkeit, sondern auf der intermediären. Dementsprechend geht die Unterstützung der öffentlichen Einnisierungen der Kirchen nicht von den Kirchenverbänden allein aus, sondern insbesondere auch von den Sympathisanten der sozialen Bewegungen und den Vertretern eines zivilgesellschaftlichen Engagements. Inhaltlich gesehen, wird die öffentliche Stellungnahme der Kirchen bevölkerungsmehrheitlich insbesondere geschätzt zu Problemzonen des medizinisch-technischen Bereichs (Sterbehilfe, Abtreibung, Embryonen-Forschung), zu humanen Folgeproblemen wirtschaftlicher und politischer Entscheidungen (Zusammenleben mit Ausländern, Arbeitslosigkeit) und zu Fragen der universalen und partikularen Menschenwürde und Solidarität (Menschenrechte, Krieg und Frieden, Ehe und Familie) an den Schnittstellen zwischen Persönlich-Intimem und Öffentlichem, was auch den inhaltlich kirchlich definierten Religionsunterricht an staatlichen Schulen mit einschließt. „Kirche ja“ (für die anderen; für das Gemeinwohl) und „Kirche nein“ (für mich) scheinen sich bei einer so starken Legitimation einer Vielfalt öffentlicher Präsenz der Kirchen nicht auszuschließen.

Man wird deshalb den Schluss ziehen können, dass die private wie die öffentliche Verbindlichkeit und Zumutungskraft kirchlicher Werte und Normen begrenzt werden sollen, aber die Kirchen als diakonisches kommunikatives Angebot für legitim gehalten, ja begrüßt werden, und zwar im privaten wie im öffentlichen Raum. Ob die Kirchen die ihnen somit zugewiesene Rolle der diakonischen Assistenz des öffentlichen und privaten, des kollektiven wie individuellen Lebens konstruktiv wahrnehmen und auf unterschiedlichen Ebenen direkter und indirekter Kommunikation differenziert ausfüllen, liegt nicht zuletzt an ihnen selbst.

Eine wichtige Voraussetzung dafür ist, so möchte ich hier abschließend Karl Gabriel zitieren, „dass sie ihre Tradition als staatsanaloge, anstaltsförmige Zwangsinstitutionen hinter sich lassen“, die institutionelle Spezialisierung der Daseinsbereiche als Zentralmerkmal moderner Gesellschaften anerkennen und sich „konsequent auf den Boden der Religionsfreiheit stellen“, womit sie automatisch auch „die Rolle freiwilliger Assoziationen bzw. Organisationen“ übernehmen. Als Profilmerkmal auch „in Differenz zur neureligiösen Szenerie bringen die christlichen Kirchen ein öffentliches, auf das Gemeinwohl bezogenes Selbstverständnis mit“, ein Kapital, das angesichts gegenwärtig auffälliger Rückzugs-, Verengungs- und Gettoisierungszuckungen in den Kirchen nachhaltig – auch angesichts der empirisch erhobenen Erwartungen in der Bevölkerung – in Erinnerung zu bringen und – zum Schluss engagiert gesagt – zu pflegen und auszubauen ist. □

Entweltlichung und/oder Neue Evangelisierung – Zur Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat

Reinhard Kardinal Marx

I. Politische Anfragen an das Verhältnis von Staat und Kirche

„Das bewährte Staatskirchenrecht in unserem Land ist eine geeignete Grundlage für eine partnerschaftliche Zusammenarbeit mit den Religionsgemeinschaften.“ Dieses Zitat aus dem Koalitionsvertrag „Deutschlands Zukunft gestalten“, den CDU, CSU und SPD am 27. November vereinbart und am 16. Dezember 2013 unterzeichnet haben, ist begrüßenswert. Dies gilt gleichermaßen für die Würdigung, dass „zahlreiche Leistungen kirchlicher Einrichtungen für die Bürgerinnen und Bürger [...] nur möglich [sind], weil die Kirchen im erheblichen Umfang eigene Mittel beisteuern und Kirchenmitglieder sich ehrenamtlich engagieren“, heißt es weiter. Deshalb beteuert der Koalitionsvertrag auch, am Kirchensteuersystem festzuhalten. Aufgrund dieser programmatischen Ansagen für das Regierungshandeln in den nächsten vier Jahren ließe sich vermuten, dass die derzeitige Ausgestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche politisch unumstritten ist. In Wirklichkeit ist die Beteuerung, am bestehenden Verhältnis festzuhalten, aber natürlich ein Hinweis darauf, dass es sehr wohl starke Bestrebungen gibt, an der Ausgestaltung der Beziehungen zwischen den Religionsgemeinschaften und dem politischen Gemeinwesen Änderungen vorzunehmen.

Um dies festzustellen, genügt es schon, wenige Wochen weiter zurückzugehen und einen Blick in die Bundestagswahlprogramme der verschiedenen Parteien zu werfen: Die Linke fordert die Umsetzung einer institutionellen Trennung von Staat und Kirche, einschließlich der Abschaffung der Kirchensteuer, der Militärseelsorge und des herkömmlichen Religionsunterrichts. Stattdessen soll den Schülern nur allgemein ein Wissen über Religionen vermittelt werden, unterrichtet von staatlichen Lehrkräften, unabhängig von kirchlicher Einflussnahme. Sowohl die Grünen als auch Die Linke verlangen in ihren Wahlprogrammen die Ablösung der Staatsleistungen gemäß Art. 138 der Weimarer Reichsverfassung (WRV).

Besonders umstritten zwischen den Parteien ist das kirchliche Arbeitsrecht: SPD, Grüne und die Linkspartei plädieren für eine Beschränkung des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts. Das Recht auf Bildung von Betriebsräten und das Grundrecht auf Koalitionsfreiheit einschließlich des Streikrechts (Art. 9 Abs. 3 GG) sollen auch für den Bereich der Kirche gelten, höchstens für Beschäftigte im Verkündigungsdienst ist man von Seiten der Grünen bereit, Ausnahmen zu akzeptieren. Grüne und Linke wollen ferner das Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz (AGG) dahingehend ändern, dass es auch für Beschäftigungsverhältnisse im kirchlichen Bereich Anwendung findet.

Damit nicht genug: In Schleswig-Holstein hat der Landtag im Dezember 2013 einem Antrag der SPD, der Grünen und des SSW zugestimmt, eine Enquete-Kommission auf Bundesebene zur Untersuchung des Staat-Kirche-Verhältnisses anzuregen. Dabei sollen vor allem



Reinhard Kardinal Marx, Erzbischof von München und Freising

Alternativen zu Staatskirchenverträgen und Konkordaten geprüft werden. Die FDP ist gleichzeitig im Landtag mit einem Antrag gescheitert, der auf die Abschaffung der Staatsleistungen an die Kirchen abzielt und demzufolge die bisher erfolgten Zahlungen mit den zugrundeliegenden Enteignungen verrechnet werden sollen. Auch der Deutsche Bundestag hat sich bereits mehrfach mit den Staatsleistungen befasst. Dort hat die Fraktion der Linken sogar bereits einen Gesetzentwurf zur Beendigung der Staatsleistungen mit einer Abschlusszahlung vorgelegt.

Ganz grundsätzlich muss man also konstatieren, dass in den politischen Parteien die Kritik am bestehenden Staat-Kirche-Verhältnis zwar bei Weitem nicht Überhand, aber doch zugenommen hat. Dafür spricht auch die Gründung von laizistischen Arbeitskreisen innerhalb der SPD und der Grünen. Nicht zuletzt hat der Bundesvorstand der Grünen am 16. Dezember 2013 eine Parteikommission eingesetzt, die sich mit dem Verhältnis von Staat und Religion auseinandersetzen und Reformvorschläge, insbesondere zum Religionsverfassungsrecht, erarbeiten soll.

Wir sehen also: Religionspolitisch ist etwas in Bewegung geraten; und das bestehende Staatskirchenrecht muss sich heute mehr denn je rechtfertigen.

II. Innerkirchliche Kritik am Staat-Kirche-Verhältnis

Dabei findet sich die Kritik an den staatskirchenrechtlichen Regelungen der Bundesrepublik nicht nur in den Reihen der Parteien oder gar der Kirchengegner. Auch innerhalb der Kirche gibt es Kritiker am bestehenden Verhältnis von Staat und Kirche. Sie glauben, dass die vielfältigen Beziehungen und Verflechtungen von Staat und Religionsgemeinschaften die Kirche dazu verleitet haben, sich in einer bequemen Nische der Staatsnähe einzurichten. Diese tatsächliche oder vermeintliche

Nähe der Kirche zum Staat mache die Kirche unfrei und hindere sie an ihrer eigentlichen Sendung und damit an der Neuevangelisierung.

Durch die Kirchensteuer sei die Kirche „ein staatsnahe Gebilde“ geworden, so der Theologe und Wirtschaftsredakteur Rainer Hank am 26. Oktober 2013 in der Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung. Das Modell der Kirchensteuer steht also im Mittelpunkt in-nerkirchlicher Kritik, ebenso die Bindung der Kirchenmitgliedschaft an die Bereitschaft zur Zahlung der Kirchensteuer. Daneben geht es natürlich auch um die Staatsleistungen oder um das kirchliche Arbeitsrecht. Denken Sie nur daran, dass mit Hartmut Zapp ein katholischer Kirchenrechtler die Verwaltungspraxis der Kirchensteuererhebung und des Kirchenaustritts in Deutschland gerichtlich durch die verschiedenen Instanzen hat prüfen lassen. Und der evangelische Theologe Hartmut Kreß hat sich Ende vergangenen Jahres in einem Interview mit der „Zeitschrift für Rechtspolitik“ unter der Überschrift „Das umstrittene Privilegienbündel der Kirchen“ wiederholt für eine Neuregelung verschiedener staatskirchenrechtlicher Fragen ausgesprochen.

Es geht bei dieser Kritik zumeist nicht nur um Fragen des Staatskirchenrechts im engeren Sinne, sondern neben der Finanzierung der Kirche und ihrem Vermögen auch um ihr Selbstverständnis sowie allgemein ihr Verhältnis zum Staat und zur Welt. Deshalb geraten immer auch der Umfang und die Form des caritativen Wirkens der Kirche in den Fokus dieser Kritik. Auch hier geht es um Staatsnähe und ein angeblich mangelndes katholisches Profil.

Viele Kritiker glauben, in der geschichtlichen Entwicklung der Kirche im 19. Jahrhundert eine Blaupause für die Bewältigung der heutigen Kirchenkrise zu finden. Nach der Säkularisation von 1803 mit dem Entzug vielfältiger Kirchengüter blühte in den nachfolgenden Jahrzehnten die Kirche auf. Beispielhaft für diese Entwicklung sind die zahlreichen Ordensneugründungen in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Doch die kausale Linie von Säkularisation zu kirchlichem Aufschwung greift natürlich sehr kurz und verliert zahlreiche andere Entwicklungen aus dem Blick, die ebenfalls zu dieser Entwicklung mit beigetragen haben. Vor diesem Hintergrund erscheint es schwierig, eine geschichtliche Parallele zu unserer heutigen Zeit konstruieren zu wollen.

Der Religionssoziologe Franz-Xaver Kaufmann weist auf diese Gefahr des historischen Kurzschlusses hin, wenn er davor warnt, die positive Wirkung der damaligen Situation einfach auf heute zu übertragen: Nach ihm spreche einiges dafür, „dass ein politischer Minderheitenstatus die Kräfte religiöser Gemeinschaften häufig zu stimulieren vermag. Aus diesem historischen Beispiel jedoch abzuleiten, dass die Schwächung politischer oder ökonomischer Positionen der Kirchen per se zu einer größeren Leuchtkraft des kirchlich verfassten Glaubens führen könnte, erscheint aus soziologischer Sicht als eine halbschwerfische Eingebung.“

Trotzdem bietet die historische Parallele vielen Anlass, nicht nur die hergebrachten staatskirchenrechtlichen Regelungen in Deutschland zu kritisieren, sondern auch die Form der Finanzierung des kirchlichen Wirkens sowie den heutigen Umfang des sozialen und wirtschaftlichen Engagements der Kirche. Die Kritiker haben sich dabei das Stichwort „Entweltlichung“ zu eigen gemacht, das Papst Benedikt XVI. in seiner Rede am 25. September 2011 im Freiburger Konzerthaus in die Debatte eingebracht und das in der Folgezeit zu beachtlichen Diskussionen in Deutsch-

land geführt hat. Schließlich ist dieses Wort und die Rede gemeinhin als eine päpstliche Kritik an der Kirche in Deutschland und den hiesigen Gegebenheiten verstanden worden. Kritiker des bestehenden Systems von allen Seiten haben dies gerne aufgegriffen. Selbst die Linkspartei hat bei der Begründung ihres Gesetzentwurfs zur Beendigung der Staatsleistungen den Heiligen Vater als Kronzeugen für ihre politischen Bestrebungen bemüht.

III. Die Forderung nach Entweltlichung

Papst Benedikt sagte in seiner Rede in Bezug auf das Verhältnis der Kirche zur Welt: „Um ihre Sendung zu verwirklichen, wird sie auch immer wieder Distanz zu ihrer Umgebung nehmen müssen, sich gewissermaßen entweltlichen“. Das Stichwort „Entweltlichung“, man könnte aufgrund der Reaktionen auf die Rede von Papst Benedikt vielleicht auch von einem Reizwort sprechen, ruft sehr widersprüchliche Auslegungen hervor, von „der Verharmlosung als geistliches Wort bis zur Dramatisierung als Auftakt zu einer radikalen Veränderung des Kirche-Staats-Verhältnisses“ war die Rede, wie Kaufmann festgestellt hat. Zuweilen war auch die Aufforderung zu vernehmen, die Kirche möge sich doch aus allem weltlichen Handeln zurückziehen und sich – salopp gesagt – auf ihr „Kerngeschäft“ fokussieren.

Nebenbei bemerkt: Diese Deutung, die Kirche möge sich auf ihr „Kerngeschäft“ zurückziehen, hat etwas ausgesprochen Zeitgeistiges, auch wenn dies den Kirchenkritikern, die diese Forderung immer wieder stellen, vielleicht gar nicht so bewusst ist. Denn auch im ökonomischen Bereich kommt von Aktiven immer wieder die Forderung, die Firma „XY“ möge sich doch auf ihr Kerngeschäft konzentrieren und alle anderen Betriebsteile abstoßen, dann würde sich ihre Performance verbessern und der Wert des Unternehmens erhöhen. Und selbst im staatlichen Bereich war bis vor einigen Jahren wiederholt die Forderung zu vernehmen, man solle sich auf die hoheitlichen Grundaufgaben fokussieren und alles andere an private Anbieter abgeben – inzwischen ist hier der Ruf nach Privatisierung allerdings etwas verhaltener geworden.

Aber zurück zur Rede von Papst Benedikt in Freiburg: Um Klarheit zu erhalten, was Benedikt in dieser Ansprache unter „Entweltlichung“ verstanden hat, erscheint es notwendig, zuerst zu klären, was die Kirche unter „Welt“ versteht.

Nimmt man Bezug zum neutestamentlichen Weltverständnis, dann zeigt sich sehr deutlich eine ambivalente Wertung der Welt: Auf der einen Seite ist die Welt als von Gott geschaffen gut. Jesus fordert seine Jünger nicht zur Weltflucht oder Weltverachtung auf, sondern versieht sie mit dem Auftrag, hinaus in die Welt zu gehen und die Botschaft vom Reich Gottes zu verkünden. Auf der anderen Seite steht die Mahnung des Apostel Paulus: „Gleicht euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt euch und erneuert euer Denken“ (Röm 12, 2) – und im Ersten Johannesbrief ist zu lesen: „Liebt nicht die Welt und was in der Welt ist! Wer die Welt liebt, hat die Liebe zum Vater nicht. Denn alles, was in der Welt ist, die Begierde des Fleisches, die Begierde der Augen und das Prahlen mit dem Besitz, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt“ (1 Joh 2,15f.).

Die Frage ist nun, wie geht man als Christ mit dieser Ambivalenz um? Benedikt gibt hierzu in seiner Rede einige wichtige Hinweise: So stellt er in seiner Rede unmissverständlich dar, dass „Welt-

offenheit“ eine Haltung ist, die sowohl von der Kirche als Ganzes als auch von jedem einzelnen Christen eingefordert werden kann. Sich „zur Welt“ bzw. „den Sorgen der Welt zu öffnen“ gehört zum Grundverständnis der Kirche, weil die Kirche selbst zur Welt gehört. Schon mit diesen Bemerkungen aus der Rede wird deutlich: Eine Flucht aus der Welt, gar der Rückzug der Kirche in die Sakristei entsprechen nicht der Intention Benedikts.

Benedikt weist ferner darauf hin, „dass Christus, der Sohn Gottes [...], Mensch geworden ist, nicht nur, um die Welt in ihrer Weltlichkeit zu bestätigen und ihr Gefährte zu sein, der sie so lässt, wie sie ist, sondern um sie zu verwandeln.“ D.h. die Ambivalenz von Kirche und Welt ist nicht das letzte Wort, ist nicht unveränderlich, sondern das Gebot ist die Verwandlung der Welt.

Um die Welt zu verwandeln, zu verändern, dazu braucht man allerdings einen Maßstab, eine Richtschnur, damit man weiß, was verändert werden muss. Und diesen Maßstab erhält die Kirche von Jesus Christus. Wiederholt weist Jesus seine Jünger darauf hin, dass die Maßstäbe des Reiches Gottes nicht die der Welt sind. So sagt Jesus zum Beispiel einmal zu seinen Jüngern: „Ihr wisst, dass die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen missbrauchen. Bei euch aber soll es nicht so sein, denn wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein“ (Mk 10, 42–44).

Dieses Anderssein des Reiches Gottes deckt sich auch mit Aussagen des Alten Testaments: Als beispielsweise das Volk Israels auch einen König wollte, weil es sein wollte wie alle anderen Völker, hat dies der Prophet Samuel vehement kritisiert (vgl. 1 Sam 8,19f.).

Dieses Bewusstsein, dass die Welt, wie sie konkret ist, Veränderungen bedarf, dies ist der zentrale Impuls von Christen für ihr vielfältiges Weltengagement, für ihre Liebe zur Welt, für ihre Liebe zum Nächsten. Man kann diesbezüglich an die Motivation vieler Ordensgründer erinnern, aber auch an Männer wie Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler oder Adolph Kolping. Sie alle sahen die Not und das Elend der Welt, und im Bewusstsein, dass dieser konkrete Zustand nicht dem Willen Gottes entsprach, zogen sie daraus für sich die Verpflichtung, die Welt zu verwandeln, sie dem Reich Gottes ein Stück näher zu bringen. Sie wurden damit zum Kooperator Gottes, sie wirkten mit „an seinem Heilsplan für Mensch und Welt“, wie es Johannes Paul II. in der Enzyklika „Laborem exercens“ formulierte.

Was hier zum Verhältnis der Kirche zur Welt gesagt wurde, findet sich auch im Apostolischen Schreiben „Evangelii gaudium“ von Papst Franziskus: „Folglich kann niemand von uns verlangen, dass wir die Religion in das vertrauliche Innenleben der Menschen verbannen, ohne jeglichen Einfluss auf das soziale und nationale Geschehen, ohne uns um das Wohl der Institutionen der menschlichen Gemeinschaft zu kümmern, ohne uns zu den Ereignissen zu äußern, die die Bürger angehen. Wer würde es wagen, die Botschaft des heiligen Franz von Assisi und der seligen Teresa von Kalkutta in ein Gotteshaus einzuschließen und zum Schweigen zu bringen? Sie könnten es nicht hinnehmen. Ein authentischer Glaube – der niemals bequem und individualistisch ist – schließt immer den tiefen Wunsch ein, die Welt zu verändern, Werte zu übermitteln, nach unserer Erdenwanderung etwas Besseres zu hinterlassen.“

Dass dieses Engagement der Christen in der Welt nicht auskommt ohne Institutionen zu schaffen, für Strukturen

zu sorgen, dürfte jedem klar sein. Die Gefahr ist nun, dass solche Strukturen wichtiger werden als der dahinter stehende Grundauftrag. Hier liegt nun der Kern der Mahnung, die Benedikt in seiner Freiburger Rede seinen Zuhörern nahe bringen wollte. Auffallend ist, dass sich in der Rede Benedikts häufig der Hinweis findet, die Kirche müsse sich ihres Auftrags an die Welt „immer wieder neu“ vergewissern, ihr Tun „immer wieder“ auf den Prüfstand stellen. Dieser Bezug auf Wortverbindungen wie „immer wieder“, „immer neu“ etc. macht deutlich, dass die Hinwendung der Kirche zur Welt keine Einbahnstraße ist, sondern eher dialektisch zu verstehen ist: Einmal die Hinwendung zur Welt, um sie zu verwandeln, auf der anderen Seite die Aufforderung, die Art und Weise des Weltengagements der Kirche „immer wieder“ zu überprüfen. Denn „durch die Ansprüche und Sachzwänge der Welt“, wie es Benedikt in seiner Rede ausdrückt, „aber wird dies Zeugnis immer wieder verdunkelt, werden die Beziehungen entfremdet und wird die Botschaft relativiert.“

Praktisch bedeutet dies: auch mal einen Schritt zurückgehen und aus der Distanz das Engagement der Kirche betrachten, um auf diese Weise den Blick zu schärfen, ob man noch auf dem richtigen Weg ist – oder ob eine Korrektur des bisherigen Handelns vonnöten ist. Diese Verpflichtung, das Weltengagement von Zeit zu Zeit auf den Prüfstand zu stellen, ist im Grunde das Kernanliegen Benedikts, das hinter seinem Begriff der Entweltlichung steht.

Insgesamt wird somit deutlich: Es war nicht die Absicht von Papst Benedikt, das Engagement der Kirche in der Welt in Frage zu stellen. Das wäre gar nicht möglich, denn damit würde man sich gegen den Auftrag Christi stellen. Auf der anderen Seite fordert er die Kirche und alle Gläubigen zu Recht auf, dass es nötig und sinnvoll ist, das kirchliche Engagement immer wieder kritisch zu prüfen und sich so zu vergewissern, ob es noch den intendierten Zweck erfüllt, ob es noch Zeugnis gibt von der geistigen Kraft der Kirche. Denn nur wenn dieses Zeugnis gegeben ist, kann das Weltengagement der Christen am missionarischen Handeln der Kirche partizipieren – und damit an ihrer Verpflichtung zur (Neu-)Evangelisierung.

Mit diesem dauerhaften Spannungsverhältnis muss die Kirche leben. Sie muss die Spannung aushalten, nicht von der Welt zu sein, aber in der Welt. Das ist die Grundlage für ein fruchtbares Wirken der Kirche. Es geht letztlich um die Frage, wie der Weltauftrag der Kirche verstanden wird. Sie muss von der Welt ausgehen und in der Welt wirken. Dafür darf sie sich nicht zu sehr mit weltlichen Dingen belasten. Aber wenn im Gegenteil ein Rückzug aus der Welt zum Programm würde, dann widerspräche das dem Auftrag des Evangeliums.

IV. Das rechte Verhältnis von Verweltlichung und Entweltlichung

Nachdem die Grundrelation zwischen Weltengagement und der Forderung nach Entweltlichung geklärt ist, möchte ich noch kurz auf den Adressaten des kirchlichen Welthandelns eingehen, auf den Menschen. Seine Lebenslage, seine Bedürfnisse stehen im Zentrum des kirchlichen Engagements in der Welt. Papst Johannes Paul II. hat diese Relation in seiner ersten Enzyklika „Redemptor hominis“ mit der ausdrucksvollen Formulierung „Der Mensch ist der Weg der Kirche“ auf den Punkt gebracht.

Da aber auch der Staat dem Menschen und seinen Bedürfnissen verpflichtet ist, wird hier sowohl eine gemeinsa-

me Brücke zwischen dem Handeln der Kirche und dem Tun des Staates deutlich, aber es werden zugleich die unterschiedlichen Bestimmungen des Menschen in Staat und Kirche offenbar. Diese Relation von Nähe und Distanz, die in Bezug auf den Menschen und seiner Verortung in Staat und Kirche deutlich wird, ist zugleich eine zentrale Vorgabe für die Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche: Weder die Option einer Kongruenz beider Bereiche erscheint diesbezüglich geeignet, wie dies im System einer Staatsreligion gegeben wäre, noch die Option, eine strikte Trennung von Staat und Kirche zu präferieren. Richtig ist: Staat und Kirche sind unterschiedlich und müssen deshalb getrennt sein. Deshalb ist auch ein säkularer Staat unerlässlich. Die Säkularität liegt übrigens im Christentum begründet, auch wenn das Christentum diese Säkularität nicht immer gelebt und verfolgt hat. Aber das ist noch einmal eine andere Geschichte.

Der Staat soll Staat, die Kirche soll Kirche bleiben. Dies wird im Übrigen auch deutlich, wenn man die Freiburger Rede von Papst Benedikt in Beziehung setzt zu seiner Ansprache vor dem Deutschen Bundestag. Einerseits zwei völlig unterschiedliche Reden, eine nach innen, in den Raum der Kirche gerichtet, die andere nach außen, an das politische Deutschland adressiert. Aber trotz der unterschiedlichen Wirklichkeiten, auf die sie sich richten, stehen beide Bereiche in Beziehung zueinander.

Zusammenfassend kann man dies auch mittels einer Aussage von „Gaudium et spes“ verdeutlichen, der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute. Dort heißt es: „Die politische Gemeinschaft und die Kirche sind auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom. Beide aber dienen, wenn auch in verschiedener Begründung, der persönlichen und gesellschaftlichen Berufung der gleichen Menschen. Diesen Dienst können beide zum Wohl aller um so wirksamer leisten, je mehr und besser sie rechtes Zusammenwirken miteinander pflegen.“ Indem die Kirche „die Wahrheit des Evangeliums verkündet und alle Bereiche menschlichen Handelns durch ihre Lehre und das Zeugnis der Christen erhellt, achtet und fördert sie auch die politische Freiheit der Bürger und ihre Verantwortlichkeit.“

V. Das rechte Verhältnis von Staat und Kirche

Wie muss also ein Verhältnis von Staat und Kirche aussehen, ein Religionsrecht, das den Kirchen einen Mittelweg zwischen Verweltlichung und Entweltlichung anbietet und ermöglicht? Man würde sagen, Staat und Kirche müssen grundsätzlich getrennt sein, weil sie unterschiedliche Dinge sind und unterschiedliche Aufträge haben. Der Staat soll eben Staat, und die Kirche soll Kirche bleiben. Gleichzeitig würde man sich mit Blick auf die gemeinsamen Anliegen und Ziele aber auch keine ideologische Trennung zwischen den beiden Sphären wünschen, sondern im Sinne des eben genannten Zitats aus „Gaudium et spes“ eine Zusammenarbeit, wo sich die Anliegen überschneiden und eine Kooperation sinnvoll erscheint. Damit hat man aber in zwei Sätzen bereits das Kooperationsmodell beschrieben, für das sich die Bundesrepublik mit ihrem Staatskirchenrecht entschieden hat.

Anknüpfend an Ulrich Stutz bezeichnen wir dieses System in Deutschland oft als „hinkende Trennung“ von Staat und Kirche. Doch ich finde diesen Ausdruck gar nicht so sehr gelungen, weil er doch das Bild vermittelt, in diesem System sei etwas schief, etwas nicht in Ordnung, als sei die Trennung nicht

richtig geglückt. Vielmehr liegt diesem Verhältnis von Staat und Kirche doch aber ein positiver Wille zur Zusammenarbeit zugrunde und nicht das negative Gefühl, bei der Trennung von Staat und Kirche gescheitert zu sein.

Diese Grundentscheidung geht zurück auf die Weimarer Reichsverfassung aus dem Jahr 1919, und darauf gründet auch der institutionelle Überhang des deutschen Staatskirchenrechts gegenüber der grundrechtlichen Komponente der Religionsfreiheit. Aber wie dieses Modell des Staatskirchenrechts in Deutschland konkret ausgestaltet ist, muss ich hier nicht weiter beschreiben. Es hieße auch Eulen nach Athen zu tragen, denn in diesem Kreis wissen Sie es alle nur zu gut. Wichtig ist, an dieser Stelle nur festzuhalten, dass es eine grundsätzliche Entscheidung zu einem Kooperationsmodell gibt, also zu einer Trennung bei gleichzeitiger punktueller Zusammenarbeit.

Mit dem Kooperationsmodell hat sich Deutschland im europäischen Vergleich in der Mitte einsortiert zwischen einem staatskirchlichen Modell auf der einen Seite und einer strikten Trennung von Staat und Kirche auf der anderen. Und mit dieser Grundsatzentscheidung lagen wir auch sehr gut. Man sieht dies nicht zuletzt daran, dass viele andere Staaten angesichts von Säkularisierung und religiöser Pluralisierung sich ebenfalls einem System der Kooperation von Staat und Religionsgemeinschaften annähern.

Trotzdem wollen viele Kritiker hin zu einem System einer strikteren Trennung. Die innerkirchlichen Kritiker sind oftmals begeistert von dem vitalen religiösen Leben in den Vereinigten Staaten von Amerika, der dortigen belebenden Konkurrenzsituation eines Religionsmarktes und sehnen sich deshalb nach dem amerikanischen Modell einer strikten Trennung von Staat und Kirche, das oftmals verkürzt und ohne Hinweis auf die spezielle amerikanische Situation und Tradition als Ursache für das rege religiöse Leben dort angesehen wird. Von diesem Modell einer strikten Trennung bei gleichzeitig hoher öffentlicher Präsenz der Religionen unterscheidet sich das französische Modell einer strikten Trennung, bei dem versucht wird, das Religiöse aus der Öffentlichkeit zu verdrängen. Viele Kirchenkritiker würden unsere Beziehungen von Staat und Kirche gerne hin zu diesem französischen Modell drängen, zu einem Verdrängen der Religion aus der Öffentlichkeit. Denken Sie nur an das Beschneidungsurteil im Jahr 2012, das uns als christliche Kirchen zwar nicht direkt betroffen hat, bei dem wir uns aber sehr wohl eingemischt haben, weil die anti-religiöse Stoßrichtung deutlich zu erkennen war. Oder denken Sie an die Debatte aus dem vergangenen November, ob man in öffentlichen Kindergärten nicht besser ein „Sonne-Mond-und-Sterne-Fest“ feiern würde als den Heiligen Martin.

Papst Franziskus hat zu solchen Bestrebungen, die Religion aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen, in seinem Apostolischen Schreiben „Evangelii gaudium“ Stellung bezogen: „Ein gesunder Pluralismus, der die anderen und die Werte als solche wirklich respektiert, beinhaltet keine Privatisierung der Religionen mit der Zumutung, sie zum Schweigen zu bringen und auf die Verborgenheit des Gewissens jedes Einzelnen zu beschränken oder sie ins Randdasein des geschlossenen, eingefriedeten Raums der Kirchen, Synagogen oder Moscheen zu verbannen. Das wäre dann letztlich eine neue Form von Diskriminierung und Autoritarismus.“



Am ersten Abend der Tagung gab die Erzdiözese einen Empfang für die Teilnehmer der Kirchenrechtstagung.

Gastgeber Kardinal Reinhard Marx begrüßte die rund 100 Gäste.

VI. Aktuelle Herausforderungen im Verhältnis von Staat und Kirche

Die Grundsatzentscheidung für ein Modell der Trennung von Staat und Kirche bei gleichzeitiger Zusammenarbeit getroffen zu haben, ist eine Sache. Aber auch hier gilt es eben, den richtigen Weg zwischen Verweltlichung und Entweltlichung immer wieder neu auszutarieren. Denn selbstverständlich entstehen immer wieder gesellschaftliche Konfliktfelder, und natürlich liegen die Kritiker nicht in allen Punkten nur daneben. Auf drei Punkte will ich exemplarisch eingehen, die immer wieder im Fokus der Kritik stehen.

Als Kirche halten wir ausdrücklich an der Kirchensteuer fest, weil sie ein geeignetes System bietet, dass sich die Kirchenmitglieder nach ihren finanziellen Möglichkeiten an der Finanzierung der kirchlichen Aufgaben beteiligen. Sie alle wissen, dass der Staat für den Einzug der Kirchensteuer bezahlt wird. Im Gegenzug käme es die Kirche teurer, ein eigenes System der Kirchensteuer einzugs aufzubauen. Insofern ist dieses System für mich ein Beispiel für ein gutes Zusammenspiel von Staat und Kirche. Gleichwohl ist die Kirchensteuer kein Dogma. In den meisten anderen Staaten der Welt gibt es kein vergleichbares Modell, und die Kirche existiert auch dort. Insofern plädiere ich zwar selbstbewusst und nachdrücklich für das bestehende Modell, aber es steht doch außer Frage, dass die Kirche auch ohne Kirchensteuer weiter bestehen würde. Es ist doch aber ein Trugschluss zu glauben, man könne vom einen auf den anderen Tag nicht nur das Finanzierungssystem der Kirche, sondern auch die dahinterliegende Mentalität einer Gesellschaft wechseln. Wir sehen ja auch in vielen anderen Bereichen, etwa im Stiftungswesen, dass die amerikanische Kultur traditionell anders geprägt ist, und wir nicht sozusagen über Nacht eine Kultur des Stiftens und des Mäzenatentums bei uns verwirklichen.

Hinsichtlich der Staatsleistungen liegt der Ball im Feld der Politik, denn das Grundgesetz trägt dem Gesetzgeber auf, ein Rahmengesetz zur Ablösung der Dotationen zu erlassen. Die Kirche ist in dieser Frage gesprächsbereit, und in Bayern haben wir in den letzten Jahren auch zahlreiche Gespräche geführt und in Einzelbereichen Lösungen gefunden. Aber die Materie ist oft kompliziert, und die Verhandlungen deshalb langwierig. Trotzdem wird sich die Kirche nicht

versperren, wenn es einen politischen Willen zur Ablösung gibt. Man muss nicht jede gewachsene Struktur auch so beibehalten. Andererseits hat Josef Isensee vor Weihnachten in der FAZ darauf hingewiesen, dass die Staatsleistungen „im System des Grundgesetzes gut aufgehoben“ sind. Es ist also letztlich vor allem eine politische Entscheidung, wie man mit dieser Herausforderung umgehen will.

Auch im Bereich der sozialen Einrichtungen muss sich die Kirche und ihre Caritas immer wieder neu die Frage stellen, ob sie sich zu sehr als Stütze des staatlichen Gesundheitssystems und zu wenig als katholische Einrichtung versteht. Auch hier gilt es, immer wieder neu den rechten Weg zu finden. Ich bin aber der festen Überzeugung, dass sich Kirche und Caritas in den letzten Jahren schon sehr intensiv mit der Frage des Profils ihrer Einrichtungen befasst haben. Dies wird sicher auch weiterhin ein Schwerpunkt der caritativen Arbeit bleiben. Und ich warne davor, den zahllosen tief religiösen Haupt- und Ehrenamtlichen in den Einrichtungen und Dienstleistungen der Caritas immer nur zu unterstellen, sie würden sich nicht aus christlicher Motivation heraus um den Nächsten kümmern.

Deshalb möchte ich mit der Wiederholung meines Eingangszitats aus dem Koalitionsvertrag abschließen: „Das bewährte Staatskirchenrecht in unserem Land ist eine geeignete Grundlage für eine partnerschaftliche Zusammenarbeit mit den Religionsgemeinschaften.“ Gleichwohl muss in diesem Staatskirchenrecht und in der partnerschaftlichen Zusammenarbeit immer wieder neu austariert werden, wie Freiheit und Zusammenarbeit von Staat und Kirche aussehen. Denn einerseits dürfen die weltlichen Bindungen uns als Kirche nicht unfrei machen, andererseits müssen wir aber auch immer dem Ruf Christi folgen, unseren Dienst in dieser Welt zu leisten. Deshalb sollten wir am bewährten Verhältnis von Staat und Kirche festhalten, aber nicht vergessen, dass wir es dort auch fortentwickeln müssen, wo es notwendig ist. Recht verstanden und gelebt ist es kein Hindernis für die Evangelisierung, sondern eine Hilfe. Sollten wir wirklich glauben, dass wir die Gesellschaft und Kultur mit dem Geist des Evangeliums prägen können und wollen, wenn wir uns nicht zutrauen, unsere eigenen Einrichtungen und Institutionen zum Instrument des Glaubenszeugnisses zu machen? □

Advocacy-Arbeit der Kirchen im säkularen Rechtsstaat. Aktuelle Herausforderungen im Verhältnis von Staat und Kirche

Karl Jüsten

Es gibt wenige Themen in der Politik, die für die Kirchen nicht interessant sind. Zu den meisten trägt sie allerdings keine dezidierte Meinung vor, weil es Themen sind, zu denen man als Christ unterschiedlicher Meinung sein kann. Andere sind ihnen ein Herzensanliegen und hier markieren die Kirchenleitungen klar Position. Wie etwa zu Fragen des Lebensschutzes, zur Bewahrung der Schöpfung, zur Bio- und Gentechnologie, zu Sozialreformen, zur Migrationspolitik, zu grundlegenden Fragen von Staat und Gesellschaft. Friedensethisch relevante Fragen sind ihr ebenso wichtig wie Fragen der Entwicklungszusammenarbeit.

Auch wenn manche von einem Relevanzverlust der Kirchen im gesellschaftlichen Raum sprechen, im politischen Meinungsbildungsprozess wird allen Unkenrufen zum Trotz sehr viel Wert auf die Haltung der Kirchen zu diesen Themen gelegt, insbesondere dann, wenn sie eine sozialetische oder moraltheologische Dimension impliziert. Entscheidend ist, dass die Kirchen nicht nur Positionen markieren, sondern diese auch so vortragen, dass sie die öffentliche Debatte zu beeinflussen vermögen.

I. Die Kirchen als Handlungsträgerinnen politischer Interessen

Die Kirchen wollen sich gemäß ihrem Selbstverständnis aktiv an der Gestaltung des Gemeinwesens beteiligen. Nach dem Sozialwort der Kirchen von 1997 ist das verpflichtende Kriterium für sie als Handlungsträgerinnen politischer Interessen vorrangig die Option für die Armen, Schwachen und Benachteiligten. Denn in dieser Option konkretisiert sich als Leitmotiv gesellschaftlichen Handelns die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. So heißt es in „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“, Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. (Hannover, Bonn 1997; Ziff. 105-107). Die Kirchen verstehen sich als Anwälte des Gemeinwohls und wollen so an einer gerechteren und friedvolleren Welt mitbauen. Sie nehmen diesen advokatorischen Dienst auf verschiedene Weisen wahr, etwa durch die Sozialverkündigung des Lehramtes, durch (gemeinsame) Stellungnahmen der EKD und der DBK, durch öffentliche Äußerungen von Repräsentanten der Kirchen, durch ihre vielfältigen Engagements insbesondere in Caritas und Diakonie bzw. in den Werken für die Entwicklungszusammenarbeit und nicht zuletzt durch den Seelsorgedienst. Wollen sie in Wahrnehmung ihres gesellschaftsgestalterischen Auftrags erfolgreich sein, müssen sie auch auf konkrete Gesetzesvorhaben der Landes-, Bundes- und EU-Ebene Einfluss nehmen. Dazu müssen sie das Regelwerk der demokratischen Institutionen nicht nur gut kennen, sondern sich auch auf seine Spielregeln einlassen. Sie bedienen sich dabei in Deutschland ihrer sogenannten Katholischen und Evangelischen Büros



Prälater Dr. Karl Jüsten, Leiter des Kommissariats der deutschen Bischöfe - Katholisches Büro in Berlin

auf Länder- und Bundesebene. Auf kommunaler Ebene übernehmen das oft die Pfarrer, Dekane und Superintendenten.

Die Entscheidungsträger in der Politik sind angesichts der immer komplexer werdenden Entscheidungsgegenstände, die in immer kürzer werdenden Abständen zu beurteilen sind, außerdem darauf angewiesen, professionelle Beratung aus den verschiedenen Kultursachbereichen zu erfahren. Deshalb müssen alle in der Politik ein hohes Interesse daran haben, selbst gut über die zur Verhandlung anstehenden Fragestellungen und Vorhaben informiert zu sein. Jeder, der sich in die Politik einmischt, sollte kompetent, klug und verständlich seine Anliegen vortragen. Dies gilt auch für die Kirche. Angesichts der vielen zur Entscheidung anstehenden Sachverhalte in der Politik liegt es nahe, dass sich die Kirchen nicht zu allem, was in der Politik diskutiert wird, äußern. Sie müssen immer wieder abwägen, ob eine politische Fragestellung ihre Sendung berührt oder nicht. Und manchmal muss sie auch selbstkritisch fragen, ob sie in ihren Äußerungen angemessen und im Ton treffend reagiert.

Durch die staatskirchenrechtlichen Bestimmungen des Grundgesetzes und zahlreiche Länderverfassungen und vor allem durch Konkordate und die mit den Konkordaten korrespondierenden evangelischen Kirchenverträge genießen sie eine Sonderrolle in der Bundesrepublik Deutschland, die ihr besondere Rechte sichert, sie aber auch dazu verpflichtet, sich besonders für Staat und Gesellschaft zu engagieren. Im Sozialwort der Kirchen von 1997 (Ziff. 4) machen die Kirchen gleich zu Anfang deutlich, wie sie sich als Handlungsträgerinnen politischer Interessen verstehen: „Die Kirchen sind nicht politische Partei, sie streben keine politische Macht an, um ein bestimmtes Programm zu verwirklichen. Ihren Auftrag und ihre

Kompetenz sehen sie auf dem Gebiet der Wirtschafts- und Sozialpolitik vor allem darin, für eine Wertorientierung einzutreten, die dem Wohlergehen aller dient. Sie betrachten es als ihre besondere Verpflichtung, dem Anliegen jener Gehör zu verschaffen, die im wirtschaftlichen und politischen Kalkül leicht vergessen werden, weil sie sich selbst nicht artikulieren können: den Armen, Benachteiligten und Machtlosen, auch der kommenden Generation und der stummen Kreatur. Sie wollen auf diese Weise Voraussetzungen für eine Politik schaffen, die sich an den Maßstäben der Solidarität und Gerechtigkeit orientiert.“ (Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“, Ziff. 4)

II. Anwalt der Schwachen

„Tu deinen Mund auf für die Stummen und für die Sache aller, die verlassensind“ (Spr 31,8).

Der advokatorische Auftrag für die Schwachen in der Gesellschaft ruft oftmals Kritik und Widerspruch hervor. Denn in diesem Dienst ergreifen die Kirchen Partei für die, die keine Stimme haben. Es liegt in der Natur dieses Auftrages, dass die hier vorgetragenen Positionen immer wieder einmal quer zum so genannten Mainstream liegen können, wenn etwa die Kirchen in ihren Stellungnahmen zum Abbau von Sozialleistungen davor warnen, dass den Schwächsten der Gesellschaft weitere Kürzungen zugemutet werden, oder wenn sie sich für den Erhalt bestimmter sozialer Einrichtungen einsetzen, die Personengruppen zugute kommen, die auf die besondere Hilfe der Gesellschaft angewiesen sind. Wenn sie – wie jüngst angesichts der Finanzmarktkrise – ein moralisch einwandfreies Verhalten der Verantwortlichen im Finanzsektor und eine Neuordnung der internationalen Finanzmärkte fordern, dann tun die Kirchen dies vor allem, weil sie negative Auswirkungen für die Schwächsten nicht nur in Deutschland, sondern vor allem auch in den ärmsten Ländern der Welt befürchten.

Die Kirchen ecken auch dann immer wieder an, wenn sie unablässig die geltende Rechtslage und Praxis der Schwangerschaftsabbrüche beklagen und vom Gesetzgeber Änderungen zum besseren Schutz des Lebens am Anfang und am Ende einfordern.

Die Kirchen verstehen sich auch als Anwälte für die Armen in der Welt. Wir mahnen in der aktuellen entwicklungspolitischen Debatte konsequent die weltweite Armutshalberung an, wir treten für den Klimaschutz ein und bekämpfen nicht zuletzt auch Dank unserer Werke den Hunger in der Welt.

Wir erheben unsere Stimme zugunsten der Asylbewerber und Flüchtlinge. Zuletzt haben wir die Bundesregierung aufgefordert, den aus religiösen, ethnischen und sonstigen humanitären Gründen verfolgten Menschen Aufnahme zu gewähren.

Manchmal muss für eine bestimmte Position geworben werden, damit sie in das politische Handeln einfließt, ohne dass davon Gesetze berührt werden. Dies ist insbesondere in außen- und sicherheitspolitischen Fragen erforderlich. Gemäß dem Wort vom „Gerechten Frieden“ werden Militäreinsätze bewertet und möglicherweise auch abgelehnt, wie der Krieg gegen den Irak (Die deutschen Bischöfe, Gerechter Friede, Bonn 2000), oder ein Militärschlag der Staatengemeinschaft gegen Syrien.

In der Wahrnehmung ihrer sozialadvokatorischen Rolle kommt es den Kirchen nie nur darauf an, auf Missstände oder gar auf unhaltbare Zustände hinzuweisen und hier und da Verbesserungen für die eine oder andere Gruppe einzuklagen. Sie verstehen sich als

konstruktive Handlungsträgerinnen für die Interessen der Schwachen und Stummen, indem sie selbst Vorschläge unterbreiten. Viele Gesetze gehen auf ihre Initiative zurück, besonders im Bereich von Caritas und Diakonie, der Familien- und Jugendpolitik sowie in der Sozial-, Renten- und Gesundheitspolitik, um nur einige Politikfelder hervorzuheben. Bis heute werden diese Ideen vor allem in den katholischen Verbänden und Werken entwickelt. Traditionell hat auch das Zentralkomitee der deutschen Katholiken hier einen besonderen Rang. Für den gesellschaftlichen Einfluss wird es künftighin von entscheidender Bedeutung sein, ob diese die Kraft aufbringen, neue Ideen zu entwickeln und ob sie in ihrer Mitgliederstruktur stark genug sind, diese in die Gesellschaft hineinzutragen und in den öffentlichen Diskurs zu den ihr wichtigen Themen einzubringen.

Der politische Katholizismus war in früheren Jahren recht homogen. Spätestens mit dem Regierungsumzug ist deutlich geworden, dass auch dieser sich pluraler gestaltet, was zur Folge hat, dass sich Katholiken heute in allen demokratischen Parteien engagieren. Alle Parteien versuchen, ihnen eine Heimat zu geben und genügend Raum, um christliche Ideale vorzutragen. Deshalb sind auch heute alle Parteien Ansprechpartner für die Interessenvertretung der katholischen Kirche. Traditionell gibt es immer noch eine höhere Milieukongruenz und Personenidentität zu den Unionsparteien. Insbesondere in der Gesellschaftspolitik finden sich hier nach wie vor die größten Übereinstimmungen. In vielen anderen Politikfeldern fühlen sich die Kirchen aber auch bei den anderen Parteien gut vertreten. Wenn in der empirischen Forschung zunehmend von einem

Der advokatorische Auftrag für die Schwachen in der Gesellschaft ruft oftmals Kritik und Widerspruch hervor.

Säkularisierungsschub gesprochen wird, kann das für die handelnden Personen in der Politik nicht festgestellt werden. Der überwiegende Teil der Politikerinnen und Politiker in herausgehobenen Positionen in unserem Land bekennt sich nach wie vor zu einer der beiden großen Kirchen. Sie stehen oftmals auch öffentlich dazu, dass sie aus dem christlichen Glauben und ihrer Sozialisation in einer der beiden Kirchen wesentliche Impulse für ihr politisches Handeln bekommen haben.

Für die Kirchen ist dies von Bedeutung, denn die Politik ist nicht Sache der Amtsträger in der katholischen Kirche, sondern die der Laien.

III. Die Kirche und ihre Sendung in Staat und Gesellschaft

Es gehört zu den Sternstunden einer jeden politischen Einflussnahme, wenn es gelingt, ein Anliegen in einem bestimmten Gesetz wieder zu finden. Auch die Kirchen dürfen als Handlungsträgerinnen politischer Interessen dankbar sein, wenn ihre Anliegen dort verankert sind. Und wenn dies einmal nicht funktioniert, dann können sie sich mit den Worten von der Konstitution „Gaudium et Spes“ des II. Vatikanischen Konzils trösten: „Die Sendung, die Christus der Kirche übertragen hat, bezieht sich nicht auf den politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Bereich, das Ziel, das Christus ihr gesetzt hat, gehört ja der religiösen Ordnung an.“ (GS 42)

Aber auch in der Pastoral gibt es gegenüber dem Gesetzgeber manchmal Handlungsbedarf, etwa in der Gefängnisseelsorge, der Militärseelsorge, bei den Hochschulen und kirchlichen Einrichtungen der sozialen Wohlfahrtspflege. Jüngst durften wir uns darüber freuen, dass nach vielen Jahren ein verfassungswidriger Zustand bei der Spendung von Sakramenten behoben wurde. Das sogenannte Voraustrauungsverbot wurde abgeschafft. Früher durfte das Sakrament der Ehe erst nach der zivilrechtlichen Eheschließung gespendet werden. Die Kirchenrechtler mussten dann neue Regelungen für die Traupraxis in Deutschland erarbeiten.

Die Kirche trägt dazu bei, die geistigen Grundlagen unserer pluralistischen Gesellschaft immer wieder mit Geist und Leben zu füllen.

Manchmal erfahren wir zur Durchführung unseres pastoralen Dienstes auch hilfreiche Unterstützung, wenn etwa das Land unsere zahlreichen Einrichtungen in der Kinder- und Jugendpflege fördert, wenn unsere Schulen mitfinanziert werden und wenn wir in unserem Bundesland an allen Schulen Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach erteilen dürfen.

Die Erfahrung nach mehr als 60 Jahren Grundgesetz zeigt, dass ein gutes Miteinander von Staat und Kirche für beide Seiten einträglich ist. Der Staat fördert die Kirchen, weil er sich darauf verlassen kann, dass die Kirche traditionell zur inneren Festigung der Gesellschaft beiträgt, indem sie kulturelle Kontinuität vermittelt, soziale Dienste leistet, sittliche Maßstäbe einpflanzt, religiöse Bedürfnisse läutert und stillt. Dazu merkt der Verfassungsrechtler Josef Isensee an: „Gerade die religiöse Funktion der Kirche kommt dem säkularen Verfassungsstaat zugute, weil sie das Absolutheitsstreben des Menschen auf Transzendenz ausrichtet und daran hindert, sich in Immanenz zu kehren, die Politik mit Heils- oder Unheilsgewissheit aufzuladen und die Kompromiss- und Entscheidungsordnung der liberalen Demokratie zu sprengen, die nur dem Streit um die vorletzten Dinge gewachsen ist.“ So schreibt er in seinem Artikel „Grundrechtsvoraussetzungen und Verfassungserwartungen“ im Handbuch des deutschen Staatsrechts, Bd. V., S. 481.

Die Kirche trägt dazu bei, die geistigen Grundlagen unserer pluralistischen Gesellschaft immer wieder mit Geist und Leben zu füllen. Diese sind nach dem Böckenfördschen Paradigma dem Staat vorgegeben und seiner Verfügungsmacht entzogen. Das ist nach unserem Selbstverständnis zwar nicht unsere eigentliche Sendung, aber doch ein ganz fruchtbarer säkularer Effekt. Auf diesen richten sich aber die Verfassungserwartungen und wohl auch die Erwartungen der Politik. Und dies legitimiert sicher auch die besondere Stellung, die die beiden großen Kirchen in Deutschland genießen. Die Erwartungen können wir als Kirche nur erfüllen, wenn wir selbst unserer Sendung treu bleiben, das Evangelium verkünden und selbst ein sozialgestalterisches Christentum leben. □

Grundlinien einer Theologie der Neuevangelisierung

Achim Buckenmaier

I. Feuer oder Strohfeuer?

Es war ein starkes Zeichen, dass Benedikt XVI. am 28. Juni 2010 ankündigte, einen eigenen Rat zur Förderung der Neuevangelisierung einzurichten. Sein Amtsverzicht und die Wahl des argentinischen Kardinals Bergoglio zum Papst bringen es mit sich, dass an dieses Vorhaben, das gerade erst begonnen hat, nicht wenige Fragen gestellt werden. Manche fragen, ob das Feuer, das er entzündet hatte, nicht doch ein Strohfeuer war, ob „der programmatische Aufruf zur ‚Neuevangelisierung Europas‘ (...) vielleicht nur die jüngste Selbstüberforderung der Kirche [war], die sich in Wahrheit noch immer nicht als ‚Kirche der Welt von heute‘ wahrzunehmen vermag, so daß der Umschlag in die Resignation schon abzusehen ist“ (Zerfaß). Und weiter: Bedeutet die Rede von der „armen Kirche“, die nun ins Zentrum gerückt ist, dass sich das theologische Interesse vom Vorhof der Völker nun in einen Hinterhof der Armen verlagert?

Mit diesen Fragen im Hintergrund soll es nun um einige Grundlinien des gehen, was mit Neuevangelisierung gemeint ist: Zunächst seien biblische Grundlagen und geschichtliche Entwicklungen aufgezeigt, um im Anschluss einige systematische Überlegungen zur Neuheit der Neuevangelisierung und zu den erkennbaren Schwierigkeiten vorzustellen.

II. Was bedeutete die erste Evangelisierung?

Mit dem Apostolischen Schreiben „Evangelii nuntiandi“ Papst Pauls VI. von 1975 hat das Wort Evangelisierung einen unbestrittenen Platz in der katholischen Theologie eingenommen. Dass dieses Wort seither gerne, leider gelegentlich auch inflationär und dadurch wertmindernd gebraucht wird, hängt mit einem gewissen Niedergang des Wortes „Mission“ zusammen.

Durch die missionarischen Aktivitäten besonders der Jesuiten im 16. Jahrhundert avancierte „Mission“ zum *terminus technicus* für die Verkündigung des Evangeliums und die Christianisierung durch Taufe und Katechese. Gemeint war also in erster Linie das Formale dieses Geschehens. Mit dem Sendungsauftrag des Auferstandenen – „Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; taufte sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe“ (Mt 28,16-20) – ließen sich Taufe und Lehre als vorrangige Methoden der Mission erweisen.

Allerdings führten Missbräuche und ein mangelndes Bewusstsein für die Freiheit des Menschen zunehmend zu einer pejorativen Konnotation von Mission, sodass man im 20. Jahrhundert gerne auf das biblisch begründete „Evangelisieren“ zurückgriff. Es meint dasselbe wie „Mission“, bringt aber einen anderen Aspekt zum Ausdruck: in Kontakt mit dem Evangelium kommen.

Jesus „lehrt in den Synagogen, verkündete das Evangelium vom Reich und heilte im Volk alle Krankheiten und Leiden“ (Mt 4,23). Er sammelt Jünger, die dasselbe tun, sie „verkündeten das Evangelium und heilten überall die



Prof. Dr. Achim Buckenmaier, Professor für Dogmatik und Direktor des Lehrstuhls für die Theologie des Volkes Gottes, Päpstliche Lateran-Universität, Rom

Kranken.“ (Lk 9,6). Dieses Verkünden, Sammeln und Heilen gewinnt nach Pfingsten eine universale Dimension. Gerade die Heilungserzählungen machen deutlich, dass es um den sündigen, normalen Menschen geht, dessen natürliches Nichtgenügen vorausgesetzt ist. Keiner hat dies vielleicht so tief verstanden wie Paulus, der größte Evangelisierer. Weil er selber als frommer Rabbi Jesu Jünger und damit Jesus selbst verfolgt hatte, konnte er das „Evangelium vom Kreuz“ zum Zentrum seiner Verkündigung machen.

Evangelisieren meint das Sammeln und Entstehen einer Gemeinde. Vom Anfang der Gemeinde in Antiochien sagt die Apostelgeschichte: Paulus und Barnabas „wirkten miteinander ein volles Jahr in der Gemeinde und unterrichteten eine große Zahl von Menschen“ (Apg 11,26). Immer besteht die Verkündigung des Evangeliums in der Verbindung von persönlicher Begegnung, Unterweisung, Sammlung und Heilung. Die Sammlung von Jesus-Jüngern geschieht als Verkündigung des Evangeliums, und Verkündigung des Evangeliums führt zur Sammlung von Gemeinden Jesu. Sicher ist die Begegnung mit dem Evangelium ein ganz persönliches Geschehen. Am Pfingstfest trifft es die Hörer der Petrusrede „ins Herz“ (Apg 2,37). Aber das Evangelium vom Reich Gottes ist eine Sache, die auf diese Erde zielt – „wie im Himmel so auf der Erde“ (Mt 6,10) – und sträubt sich deshalb gegen eine gnostische Umsetzung als individuelle und jenseitige Spiritualität.

Die Bildung von Jesus-Gemeinden ist nach dem Zeugnis des Neuen Testaments oft ein jahrelanger Prozess. Man muss dies gerade im Umfeld des Wortes „Neuevangelisierung“ eigens betonen, da die liberale Theologie den falschen Eindruck erweckt hatte, Paulus sei allein oder mit einem Mitarbeiter rastlos von einem Ort zum anderen gereist. Seine „Missionsreisen“ waren nicht Evangelisierungstourneen, sondern eine Existenzform, die ihn an viele Orte brachte,

wo er Jahre verbrachte. Nach Auskunft der Apostelgeschichte lebte Paulus anderthalb Jahre in Korinth (Apg 18,11), in Ephesus drei Jahre (Apg 20,31) und in Rom zwei Jahre (Apg 28,30). Vielleicht hat das etwas zu formale Verständnis des „Missionsbefehls“ (Mt 28,16) dazu geführt, die konkrete, gemeinschaftsfördernde Dimension des Auftrags, alle Völker „zu Jüngern zu machen“, verblasen lassen. Der Anschluss an die Jüngergemeinde gehört aber vom ersten Kontakt mit Vertretern des antiken Synkretismus (Apg 8,13) zum Verständnis der Evangelisierung im Neuen Testament.

Die Kämmerer-Geschichte (Apg 8, 26-40) ist ein erstes Beispiel für die Evangelisierung eines fragenden, interessierten Menschen, der sich in Jerusalem eine Schriftrolle gekauft hat und zum ersten Mal darin liest: „Da begann Philippus zu reden, und ausgehend von diesem Schriftwort verkündete er ihm das Evangelium von Jesus“ (Apg 8,35). Zwei Dinge sind hier entscheidend: Zum einen schildert Lukas die Begegnung als gottgefügt. Ein Engel schickt Philippus auf die Straße von Jerusalem nach Gaza, der Gottesgeist zeigt ihm den entsprechenden Wagen. Nach der Begegnung trennt sie der Geist wieder. Zum anderen ist die ganze Begegnung ein Dialog um die Auslegung des Alten Testaments. Hier wiederholt sich durch Philippus, was bereits zwischen Jesus und den Jüngern auf dem Weg nach Emmaus passiert war: „Er legte ihnen dar, ausgehend von Mose und allen Propheten, was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht“ (Lk 24,27). Begegnung mit dem Evangelium ist vom Gottesgeist gefügte Begegnung mit der Person Jesu und seiner Auslegung der Tora.

III. Evangelisierung und Israel

Die gesamte Konzeption der Evangelisierung im Neuen Testament hat seine Basis in der Vorstellung der jüdischen Überlieferung, wie die Tora zu den Völkern kommt. Bereits in der griechischen Übersetzung des hebräischen Tanach finden wir die entscheidende Vokabel *euangelízo*, etwa in Jes 61,1-6a:

„Der Geist Gottes, des Herrn, ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe und alle heile, deren Herz zerbrochen ist, damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Gefesselten die Befreiung, damit ich ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe, einen Tag der Vergeltung unseres Gottes, damit ich alle Trauernden tröste, die Trauernden Zions erfreue, ihnen Schmuck bringe anstelle von Schmutz, Freudenöl statt Trauergerand, Jubel statt der Verzweiflung. (...) Dann bauen sie die uralten Trümmerstätten wieder auf und richten die Ruinen ihrer Vorfahren wieder her. Die verödeten Städte erbauen sie neu, die Ruinen vergangener Generationen. Fremde stehen bereit und führen eure Herden auf die Weide, Ausländer sind eure Bauern und Winzer. Ihr alle aber werdet ‚Priester des Herrn‘ genannt, man sagt zu euch ‚Diener unseres Gottes‘.“

Die „frohe Botschaft“ ist eine Nachricht für Israel. Es ist wichtig und zugleich faszinierend, dass das Wort *euangelízo* in der jüdischen Septuaginta eine feste Grundlage hat. Die alttestamentlich-jüdische Überlieferung ist der „Mutterboden“ (Betz) für Gebrauch und Verständnis des Wortes „evangelisieren“. Das Wort *euangelízo* auch im Kontext der Septuaginta wahrzunehmen, erinnert uns an den konkreten heilsgeschichtlichen Weg, den die Offenbarung genommen hat: zuerst Israel.

Der Inhalt der froh machenden Botschaft ist die Wiederherstellung Israels, die Wiederbesiedlung des Landes und

der Städte mit Juden. Die Völker bekommen darin eine neue Rolle. Sie nehmen am Leben und an der Gesellschaft Israels teil, das seine priesterliche Funktion, die Vermittlung einer Beziehung zu Gott, wahrnehmen kann: Es soll die Pflanzung sein, „durch die der Herr seine Herrlichkeit zeigt“. Deswegen ist Heilung genauso wichtig wie Sammlung. Die „frohe Botschaft“ bedeutet für Israel die Wiedergutmachung einer Schande und die Wiederherstellung eines zerstörten Zustandes.

Wichtig sind sowohl die strikte Bezo-genheit auf Israel, als auch die Betonung der konkreten Wirkung, die Evangelisierung hat: Es geht nicht um theoretische Einsichten in ein Gottesbild, sondern um die Wiederherstellung der zerstörten Gesellschaftsordnung des Gottesvolkes und dadurch um die Anerkennung Gottes auch durch die Völker. Heilung meint die Reparatur der aus den Fugen geratenen Erde. Sie beginnt als Wiederherstellung Israels. Diesen Klang hatte das Wort „evangelisieren“ für alle (jüdischen) Hörer und Leser der Evangelien und der Apostelgeschichte.

IV. Der weitere Weg der ersten Evangelisierung

Mit der Anerkennung des Christentums als Staatsreligion im 4. Jahrhundert ist die erste Form der Evangelisierung verschwunden. Evangelisierung bedeutete nun Predigt des Evangeliums und Taufe neuer Christen in die großen Stadt-Kirchen hinein, später nur noch Taufe an einem beliebigen Ort in die Gesamtkirche hinein, mit einem im Kindes- und Jugendalter anschließenden Unterricht der Inhalte des Evangeliums. Als die Missionare über das Römische Reich hinausgingen und sich die Strukturen im Imperium durch die Völkerwanderung auflösten, war das Christentum auf die neue Situation theologisch nicht vorbereitet. Die Missionare mussten sich an die Stammesfürsten und Patrone der ländlichen Siedlungen wenden.

Dass die Kirche bei all dem aber daran festhielt, das Alte Testament als unveräußerlichen Teil ihres Erbes zu betrachten, stellte sich als Segen für die Völker ein: So gelangt die Tora mit ihrem Anspruch, lebendige Norm zu sein, in die Urwälder Amerikas und an die Küsten Afrikas. Selbst das bis heute wie ein schwerer Ballast auf der Kirche liegende Faktum, dass das Christentum in der Neuzeit im Schlepptau von Kolonialismus und Imperialismus ankam, konnte die dem Evangelium und seinen jüdischen Wurzeln inhärente Kraft nicht unterdrücken.

Im Januar erinnerte der Rektor des Rabbinerseminars in Buenos Aires, Abraham Skorka, an die jüdische Frage, warum Gott, der Israel erwählte, die Ausbreitung von Christentum und Islam zugelassen habe. Er verwies auf Maimonides, der in der universalen Mission des Christentums und des Islam einen Plan Gottes erkannte, der dadurch die Völker von heidnischen Gebräuchen wegbringen und an die Aufklärung der Tora gewöhnen will.

V. Hindernisse in der Kirche für die Neuevangelisierung

Die größten Sperrn gegen eine Neuevangelisierung der bisher christlich geprägten Länder liegen zweifellos in der Kirche selber.

(1) Im Vorhof der Völker warten viele interessierte Zeitgenossen. Viele erkennen den Wert der Geschichte Israels und der Kirche, auch ohne ihn selber mitzutragen. Sie werben für ein gesellschaftliches Leben mit Vernunft und Kritikfähigkeit, die das jüdisch-christliche Erbe vermittelt hat, weil sie den Irrationalismus eines in die Naturmystik

zurückkehrenden Neuheidentums ebenso fürchten wie einen – bisweilen – von Aufklärung und Modernität noch fernem Islam.

Am berühmten Gespräch zwischen Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger vor genau zehn Jahren war eben dies so erregend: Habermas warb für ein Verständnis der Säkularisierung als einen komplementären Lernprozesses, zu dem das Christentum etwas beitragen kann. Kardinal Ratzinger definierte diesen genuin christlichen Beitrag als eine durch den biblischen Glauben geklärte Vernunft.

Manch wachsamer Zeitgenosse wundert sich, dass in der Kirche so wenige dieser Kraft der Vernunft trauen und das Überleben des Christentums daran binden, dass es sich der natürlichen Religiosität wieder nähert oder dass es institutionell weitgehend unverändert bleibt.

Interreligiöse und quasireligiöse Symbole sowie eine diffuse „Spiritualität“ ohne Bezug zu Geschichte, Wissenschaft, Technik und Gesellschaft werden in die Theologie eingebaut und füllen das Vakuum, das eine rationalisierte Liturgie hinterlassen hat. Wie im Märchen vom endlos überkochenden Brei wird die christliche Botschaft immer wieder als Sinnsuche, vages Pilgern nach innerem Gleichgewicht oder einer nie erreichbaren Wahrheit verkauft. Hellsichtig und scharf lehnt Papst Franziskus diese Tendenz ab, wenn er in „Evangelii gaudium“ festhält: „Die Rückkehr zum Sakralen und die spirituelle Suche, die unsere Zeit kennzeichnen, sind doppeldeutige Erscheinungen.“ Er sieht darin vor allem „eine Art spirituellen Konsumismus“, der dem „krankhaften Individualismus“ entgegenkomme.

Das Christentum ist schließlich vom Wesen mehr als eine Religion: Es ist Aufklärung der Religion und Sozialordnung. Wenn wir heute zur Neuevangelisierung den Weg gingen, uns an das religiöse Gefühl zu wenden, würden wir die Hauptkraft unserer Zivilisation, die Vernunft – in der Sprache Jesu: die „Weisheit“ – verraten. Der theologische Intellekt muss sich der Transformation der alten Glaubenssprache in unserer Zeit widmen. Theologien und Predigten, die selbstreferentiell in der Sprache der Frömmigkeit des 19. Jahrhunderts bleiben oder sich in ihre Wissenschaftlichkeit einschließen, mögen zwar vordergründig rechtgläubig sein, sind aber nicht mehr *kerygma* und kommen ihrer eigentlichen Bestimmung nicht mehr nach.

(2) Weil aber die Sprache der Erfahrung folgt, hängt mit diesen Überlegungen ein zweites Phänomen zusammen, das sich als Barriere für die Neuevangelisierung erweist. Der ausschließliche Blick auf die Sozialgestalt der Kirche des 19. und 20. Jahrhunderts, wie sie sich besonders in Europa zeigte, führt leicht zu einer Disqualifizierung, ja Denunzierung der mit Resignation begegneten „Wir-Gestalt“ der Kirche.

Bleibt man bei diesem Bild der Kirche der letzten Jahrhunderte und greift nicht weiter zurück auf das biblische Zeugnis in Altem und Neuem Testament, dann bleiben nur die Zerrbilder der Kirche als einer „klerikalen Gnadenanstalt“, die das Leben des Christen beeinflussen und kontrollieren will, und der Gemeinden als „Verwaltungseinheit“, die ihre Mitglieder zu Endverbraucher einer Sache macht und der sich die Christen mit Hilfe der Säkularisierung auch selber gerne entledigen.

Die „kleinen Gemeinschaften von Gläubigen“, von denen Papst Benedikt XVI. 2011 fast etwas verlegen am Ende seines Deutschlandbesuchs sprach, verfallen ohne den biblischen Horizont dem Verdikt eines elitären Rückzugs aus der Weltverantwortung und des Weges in die Sekte. Würde man dieser Logik



Das Lehrbuch „Kanonisches Recht“ wurde mit dem 2013 publizierten 4. Band zum Abschluss gebracht – die Bände 1 bis 3 waren schon früher erschienen. Bei der Kirchenrechtstagung im Februar wurde zum einen der neue

Band 4 präsentiert, gleichzeitig aber auch der Abschluss des Werks gefeiert. Prof. Dr. Winfried Aymans (li.), der Hauptautor des Werks, überreichte Kardinal Reinhard Marx ein Exemplar.

folgen, wären die alttestamentliche Rede von der Erwählung des unbedeutenden, winzigen Israel (Dtn 7,6-8) und die jesuanischen Bilder vom Sauerteig (Mt 13,33), vom Senfkorn (Mt 13,31) und der kleinen Herde (Lk 12,32) fatale theologische Irrläufer.

Von daher fällt ein eigenes Licht auf die übergreifende Thematik: Säkularisierung und Neuevangelisierung und ihr innerer Zusammenhang. Trennt man sie voneinander, kommt es zu grundlegenden Missverständnissen: Entweltlichung wird zu einem unverständlichen Reduktionsprozess der Kirche, einer Art Selbstkasteiung; Säkularisierung wird zu einer drohenden Enteignung. Die Missdeutungen lauten dann: Rückzug in die Sakristei, Selbstmarginalisierung, Aufgabe des Weltbezuges. Neuevangelisierung wird als pastorale Initiative unter anderen verstanden. In Freiburg markierte Papst Benedikt XVI. dagegen den Zusammenhang deutlich: „Das missionarische Zeugnis der entweltlichten Kirche tritt klarer zutage.“ Er griff damit auf eine Einsicht zurück, die er schon 1958/59 in der Zeitschrift „Hochland“ formuliert hatte:

„Tatsächlich wird ihre missionarische Kraft [d.h. der Kirche] durch solche äußeren Verluste nur wachsen können: Nur wenn sie aufhört, eine billige Selbstverständlichkeit zu sein, nur wenn sie anfängt, sich selber wieder als das darzustellen, was sie ist, wird sie das Ohr der neuen Heiden mit ihrer Botschaft wieder zu erreichen vermögen (...). Freilich wird ein solches Zurücknehmen äußerer Positionen auch einen Verlust von wertvollen Vorteilen bringen, die sich aus der heutigen Verflechtung der Kirche mit der Öffentlichkeit zweifellos ergeben. Es handelt sich dabei um einen Prozeß, der mit oder ohne Zutun der Kirche vor sich gehen wird, auf den sie sich also einstellen muß.“

Es wäre verhängnisvoll, wenn die Angst vor Verlust dazu führen würde, die Notwendigkeit einer eigenen Neuorientierung zu übersehen. Die Rede Benedikts XVI. in Freiburg hat deswegen einen verstörend stacheligen Charakter. Zu Recht ist gesehen worden, dass der jetzige Papst emeritus eine „positive Umdeutung von Säkularisierungsprozessen“ (Ebertz) vorgetragen hat, wenn er bekannte: „Die Geschichte kommt der Kirche in gewisser Weise durch die verschiedenen Epochen der

Säkularisierung zur Hilfe, die zu ihrer Läuterung und inneren Reform wesentlich beigetragen haben.“ Seine Ansprache kann weder für die Option der institutionellen Stabilisierung noch für einen kirchlichen Fundamentalismus herangezogen werden.

Mit seinem überraschenden Rücktritt führt Benedikt XVI. diese Linie weiter: Die Demission war nicht eine Maßnahme zur Entsakralisierung des Papstamtes, sondern ein Akt der Entweltlichung einer falschen Vorstellung, sodass er für viele in- und außerhalb der Kirche den Blick frei machte für das überraschend Andere des Evangeliums. Das Verständnis des sakramentalen Amtes, das dient und gerade auch betend dienen kann, ist die Entweltlichung des Amtes als einer *decision-making-power*. Entweltlichte „Kirche des Glaubens“ ist die evangeliumsgemäße Alternative zur Gesellschaft. Entweltlichung ist deswegen – noch einmal gesagt – nicht eine Nebenstraße des kirchlichen Programms, sondern die *via regia* der Neuevangelisierung.

VI. Was ist neu an der Neuevangelisierung?

Das „Neue“ an der Neuevangelisierung bringt die aktuelle Evangelisierung weder mit einer neuen Botschaft in Kontakt, noch meint es ein anderes Ziel als am Anfang des Christentums: Es geht um die Sammlung von Menschen in die Nachfolgebewegung Jesu – theologisch gesprochen – „zum Heil der ganzen Welt“:

(1) „Neu“ ist die Neuevangelisierung schon deswegen, weil die Kirche in ihrer ganzen Geschichte immer durch das Prinzip „Salz der Erde“ und „Sauerteig“ am Leben erhalten und reformiert wurde. Die Tragweite dieses Prinzips ist vielleicht lange vergessen worden und muss entlang der Frage wiedergewonnen werden, ob es heute Initiativen mit derselben Qualität und Kraft gibt.

Im Vorwort zu „Pneuma und Institution“ schrieb Hans Urs von Balthasar: „Reform geschieht nie durch Zusammenkleben zerbrochener Stücke; sondern: ‚Aus Isaia sproßt ein Reis, und ein Schößling dringt aus seinem Wurzelstock.‘“ Dasselbe gilt auch für die neue Evangelisation. Die Form der Kirche, die aus dem Zusammenleben der Christen kommt, soll das *motivum credibilitatis* für die Heutigen sein, ein

starker Ansporn, der Kirche zu glauben.

In seiner Missionszyklika formulierte Johannes Paul II. die Regel, die auch für die Neuevangelisierung gilt: „Die Armen haben Hunger nach Gott und nicht bloß nach Brot und Freiheit. Die Missionstätigkeit muß zuerst das Heil in Christus bezeugen und verkünden, indem sie Ortskirchen gründet, die dann ihrerseits Instrumente der Befreiung in jeder Hinsicht sind.“

Gerade die Existenz von Christen in nichtchristlichen Ländern stellt die Frage nach dem Eigenen des Christentums. Volk Gottes, Kirche als universale Familie, zugleich in Ortsgemeinden konkret, ist das Neue, das in die Welt gekommen ist. Weil auch das Böse in der Welt ist und mächtig ist – und das Evangelium dies nicht leugnet, sondern bestätigt –, hilft nur eine Kraft, die selber Gesellschaft ist. Darin bestehen die (politische) „Weltverantwortung“ der Christen. Neuevangelisierung bedeutet deswegen Rückkehr zu diesem ekklesiologischen Bauprinzip von Ortsgemeinden.

(2) Neu ist Neuevangelisierung im Sinne der Geschichtstheologie Bonaventuras: „Die Werke Christi gehen nicht rückwärts, sondern schreiten voran.“ Christologisch formuliert ist Neuevangelisierung Konsequenz der „Neuheit Christi“. Das Neue ist die weitergegangene Geschichte. Zu diesem Fortschreiten gehört die enorme Last von fast 2000 Jahren Christentumsgeschichte, der die großen Übel und inhumanen Entgleisungen der abendländischen Geschichte zugerechnet werden: Inquisition, Kreuzzüge, Kampf gegen Wissenschaft, Vernunft und Religionsfreiheit, gegen Demokratie und Gleichberechtigung. Innerhalb dieser Geschichte hat Europa aber auch die Aufklärung hervorgebracht, und zwar durch die Christentumsgeschichte, zum Teil aber auch gegen die Kirche. Damit hat der Okzident eine riesige Vorarbeit geleistet für eine neue geistesgeschichtliche Situation, die mit der individuellen Religionsfreiheit eine gegenüber der Antike völlig veränderte Ausgangslage der Evangelisation bietet.

Gerade in den einmal „christianisierten“ Ländern ist für die meisten Menschen das Postulat Augustins erst seit rund hundertfünfzig Jahren als reale Möglichkeit gegeben: „Alles andere kann der Mensch, auch wenn er nicht will. Nur glauben kann er nicht, wenn er nicht will.“ Damit sich der Mensch freiwillig zum Glauben entscheiden kann, braucht er darum eine Alternative: Ein kirchenloses Leben hat er bereits als anschauliches Modell in der modernen Gesellschaft. Hat er auch eine anschauliche soziale Gestalt des Christlichen, sodass er frei wählen könnte?

(3) Neu ist die Neuevangelisierung auch, weil uns die Geistesgeschichte nunmehr einen einzigartigen kritischen Zugang zu den geschichtlichen Versuchen des Lebens nach den Geboten Gottes und zu den Quellen dieser Geschichte vermittelt. Dazu gehören wesentlich die Entstehung der historisch-kritischen Forschung und die wachsende Einsicht in die Möglichkeiten und Grenzen neuzeitlicher wissenschaftlicher Methoden. Im Gegensatz zur Evangelisation durch Sekten und manche Freikirchen vertraut die katholische Variante dabei ganz auf Glaube und Vernunft.

Deswegen kann man zu Recht sagen: „Es ist vielleicht ein Kairos der gegenwärtigen Stunde, wo durch die Säkularisierung der Ausweg in eine (im falschen Sinn) jenseitige Welt verstellt ist, daß das Geheimnis der Welt neu gefunden werden kann – gerade von denen, die sich auf Vernunft und Logik verstehen – und daß es ihnen in leibhaftiger Gestalt begegnet: in der Kirche“ (Stötzel).

(4) Neu ist Neuevangelisierung auch, weil sie nach der Trennung vom Judentum die ursprünglichen Koordinaten wiederfinden ließ. Hier wird besonders deutlich, dass „neu“ nie einfach eine Neuauflage des Bisherigen sein kann. Die Wiederentdeckung der jüdischen Wurzeln nach dem Holocaust, die Wiederentdeckung Jesu im Judentum und ein erweitertes Wissen um die starke wechselseitige Beeinflussung in den ersten Jahrhunderten haben ein altes Paradigma wieder belebt: Kirche ist eine Gesellschaft *ex gentibus* und *ex circumcissione*. Evangelisierung und Mission werden auf Grund der leidvollen Geschichte bei den Juden verbrannte Worte bleiben. Dennoch muss die Neuevangelisierung am Gespräch mit Israel interessiert sein und alle Initiativen darauf hin prüfen, ob sie die Einheit von Altem und Neuem Testament sichtbar macht und aus ihr ihre Orientierung bezieht. Sonst würde die Kirche nur die Hälfte von sich ins Gespräch bringen.

(5) Noch etwas Neues kommt hinzu. Neuevangelisierung ist keine ausschließliche Sache eines römischen Dikasteriums. Dieses kann nur Hilfe und Anregungen bieten. „Evangelii gaudium“ sagt deswegen: „Es wäre unangemessen, an einen Evangelisierungsplan zu denken, der von qualifizierten Mitarbeitern umgesetzt würde, wobei der Rest des gläubigen Volkes nur Empfänger ihres Handelns wäre. Die neue Evangelisierung muß ein neues Verständnis der tragenden Rolle eines jeden Getauften einschließen.“

Ich persönlich sehe in einer satten Selbstzufriedenheit der Verantwortungsträger und Mitarbeiter das größte Hindernis für eine wirklich neue Evangelisierung. So existiert das Paradox, dass die Neuevangelisierung gerade durch diejenigen gebremst werden könnte, die die äußeren Mittel dazu haben: Geld, Strukturen, Personal, Gebäude, Geschichte und Erfahrungen. Der vielleicht markanteste Unterschied zur ersten Evangelisation besteht wohlmöglichst darin, dass es die Kirche bereits gibt, und dass sie entweder gefügiges Werkzeug oder unerbittliche Bremse ist.

VII. Ausblick

In diesen Überlegungen konnte und wollte ich Ihnen keine Anleitungen bieten, was eine „Systematik der Neuevangelisierung“ dem Kirchenrecht zu sagen hätte. Es ging eher um Weichenstellungen. Wer immer schon mit dem Zug gefahren ist oder wer auch nur eine Modelleisenbahn besitzt, weiß, wie sehr die Weichenstellungen über die ganze Fahrt entscheiden. So ist es auch hier.

Zusammenfassend gilt: Gegenüber dem, was Freikirchen und Sekten an Missions- und Evangelisationsmethoden präsentieren, muss die Theologie ein anderes Konzept profilieren. Es mag ergänzungsbedürftig sein, es ist aber nicht beliebig, weil es als Maß die Evangelisierung hat, wie sie im Neuen Testament beschrieben ist. Der „neue Missionar“ ist der, der heute – mit heutiger Sprache und heutigen Instrumenten – genau das tut, was Paulus tat: das Evangelium verbreiten, indem er Jünger Jesu zu Gemeinden sammelt. Das Neue ist das Alte neu: Das Vertrauen, dass heute eine Nachfolgegemeinschaft möglich ist, die anziehend das Wort verkündigt.

Missionare sind letztlich jene, die selber an dieser Sammlung teilnehmen und ihr Leben dafür zur Verfügung stellen, es mit anderen im Licht des Evangeliums verändern lassen. Auch heute – wie bei Paulus – beginnt die Neuevangelisierung mit dieser Konversion der schon Glaubenden. □

Kirchliche Leitung und Säkularisierung. Kirchenrechtliche Perspektiven

Patrick Valdrini

I. Einleitung

Säkularisierung meint Autonomie und Freiheit von Gesellschaft und individuellem Verhalten gegenüber der Religion. Sie betrifft den Bereich des Politischen, Ökonomischen und der Kultur und wird in Gemeinschaften, in denen zuvor die Religion eine wichtige Rolle spielte, als Identitätsverlust gebrandmarkt oder gegenteilig gefördert als notwendiger Schritt hin zu einer reifen Gesellschaft.

Säkularisierung und Laizismus stehen in engem Zusammenhang. Erstere basiert auf einer Geisteshaltung, nach der Religion nicht vorgeschrieben werden kann und als kollektiver Bezugspunkt einer Gesellschaft untauglich ist; die Säkularisierung beschneidet daher den Einfluss der Religion auf die verschiedenen Kulturbereiche und Handlungsfelder der Gesellschaft und macht sie abhängig von der individuellen Wahl des Einzelnen. Der Laizismus bezieht sich auf die institutionelle Rolle der Religion in der Gesellschaft und auf die Verwendung sozialer und rechtlicher Kategorien, die mit einer religiösen Gewalt in rechtlicher Beziehung stehen.

Der Grad der Säkularisierung einer Gesellschaft und der des Laizismus ihrer Institutionen können durchaus divergieren. Im Falle der Säkularisierung kann man von einem Prozess der Entwicklung der Gewissen sprechen oder von einer kollektiven und individuellen Organisation des politischen, moralischen und wirtschaftlichen Lebens, welches den religiösen Faktor nicht als notwendig betrachtet. Daher stellt sich die Frage, inwiefern die Ausübung kirchlicher Leitung von der Säkularisierung der modernen Gesellschaft berührt wird. Meine Antwort sieht sich drei Elementen verpflichtet:

1) Die Säkularisierung zielt darauf ab, den sozialen Geltungsanspruch von Religion zu privatisieren. Wie kann kirchliche Leitungsgewalt unter den Bedingungen einer solchen Privatisierung ausgeübt werden, präsentiert sie sich doch selbst als öffentliches Handeln einer rechtlich verfassten Gesellschaft?

2) Die Säkularisierung fördert die Individualisierung. Wie kann die Leitung der Kirche in einem solchen Kontext ausgeübt werden, wenn die Zugehörigkeit zur Kirche an die Einhaltung der drei *vincula* (Lehramt, Sakramente, Leitung) der *communio* gebunden ist?

3) Die Säkularisierung fördert die Übernahme von Verantwortung durch die Individuen auf der Suche nach dem Gemeinwohl der Gesellschaft, um einen Ort friedlichen Lebens zu sichern. Wie kann dieses Verständnis von Verantwortung zur Gestaltung des Verhältnisses zwischen kirchlicher Leitung und Gläubigen eingesetzt werden?

II. Autonomie und Unabhängigkeit kirchlicher Leitungsgewalt

Ohne das Wort selbst zu gebrauchen, hat das Zweite Vatikanische Konzil das Thema Säkularisierung aufgegriffen: „Viele unserer Zeitgenossen scheinen zu befürchten, dass durch eine engere Verbindung des menschlichen Schaffens mit der Religion die Autonomie des Menschen, der Gesellschaften und der



Prof. Dr. Patrick Valdrini, Professor für Kirchenrecht und Prorektor der Päpstlichen Lateran-Universität, Rom

Wissenschaften bedroht werde“ (GS 36). Das Konzil unterscheidet zwei Definitionen von Autonomie. Die von der Kirche selbst Vertretene besagt, „dass die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muss“. Die von der Kirche abgelehnte Autonomiedefinition geht davon aus, „dass die geschaffenen Dinge nicht von Gott abhängen und der Mensch sie ohne Bezug auf den Schöpfer gebrauchen könne. (...) Denn das Geschöpf sinkt ohne den Schöpfer ins Nichts“.

Die Autonomie der weltlichen Tätigkeiten beseitigt den Beitrag der Religion zur Entwicklung des gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebens in keiner Weise; vielmehr ist ihr ein Platz zugewiesen, um sich im Namen der Transzendenz auszudrücken und verwirklichen zu können. Das Konzil erklärt für die Katholische Kirche, dass „die ihr eigene Sendung, die Christus der Kirche übertragen hat, sich zwar nicht auf den politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Bereich bezieht: das Ziel, das Christus ihr gesetzt hat, gehört der religiösen Ordnung an“ (GS 42). Wenn man den pluralistischen Charakter der Gesellschaft zur Kenntnis nimmt, wird die rechte Sicht des Verhältnisses von politischer Gemeinschaft und Kirche zur Notwendigkeit, „beide sind je auf ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom“, auch wenn beide, „wenn auch in verschiedener Begründung, der persönlichen und gesellschaftlichen Berufung der gleichen Menschen dienen“ (GS 76).

Im Codex Iuris Canonici (CIC/1983) wird für die Ausübung der kirchlichen Leitungsgewalt Unabhängigkeit und Autonomie beansprucht. Sie bildet das Wesen des der Kirche eingestifteten Rechts, sich nach den ihr eigenen Prinzipien und Aufgaben zu ordnen und ist eine Anwendung des Prinzips der Religionsfreiheit. Das *ius nativum*, das *ius proprium* und *ius exclusivum* – Fundament einer primären Rechtsordnung –



Referent Professor Patrick Valdrini aus Rom (li.) und Tagungsorganisator Professor Elmar Güthoff aus München.

werden in drei Büchern des CIC erwähnt: im Liber III über das Lehramt, im Liber V über das Vermögen der Kirche und im Liber VI über das kirchliche Strafrecht. Der CIC/1983 widmet dem *munus regendi* kein eigenes Buch. Aber die Freiheit der Ausübung der kirchlichen Leitungsgewalt wird ausdrücklich bekräftigt, wo der CIC über die Ernennung der Bischöfe spricht: „Der Papst ernennt die Bischöfe frei oder bestätigt die rechtmäßig Gewählten“ (c. 377 § 1 CIC). Der CIC spricht nicht über die Motive, aus denen er die Freiheit der kirchlichen Leitung reklamiert, im Unterschied zum Zweiten Vatikanischen Konzil, das ausdrücklich erklärt: „Daher erklärt die heilige ökumenische Synode, dass es wesentliches, eigenständiges und an sich ausschließliches Recht der zuständigen kirchlichen Obrigkeiten ist, Bischöfe zu ernennen und einzusetzen“ (CD 20). Die Zweckerichtung der geistlichen und übernatürlichen Ordnung der Kirche begründet, erklärt und bestimmt den spezifischen Charakter der kirchlichen Leitung und die notwendige Freiheit ihrer Ausübung in einer staatlichen Gesellschaft, was sich von der betonten Notwendigkeit her erschließt, das menschliche Handeln auf den Schöpfer hin auszurichten.

Die Kirche hat das ihr angeborene Recht, festzulegen, was sie lehrt (*munus docendi*), sakramentale Handlungen zu vollziehen (*munus sanctificandi*), und in Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung verbindliche Entscheidungen zu treffen. Die Gesetze, die sie promulgiert, die Verwaltungsakte, die sie erlässt, und die Urteile, die ihre Richter verkünden, sind notwendige Vollzüge zur Verwirklichung der spezifischen Zwecke, deren Rechtmäßigkeit und freie Ausübbarkeit das Recht der einzelnen Staaten anerkennen soll.

III. Die Souveränität der Kirche *in iure* und die Bedeutung ihres Wirkens *in facto*

Um die Unabhängigkeit und Autonomie der Kirche zu schützen, entstand das *ius publicum ecclesiasticum*. Dieses sollte die Ausübung der kirchlichen Leitung gewährleisten und sie vor der Unterwerfung unter der modernen Staatsgewalt bewahren. Die Stoßrichtung dieses Rechts war eine apologetische. Es garantierte die Freiheit der Kirche gegenüber politischen Einmischungen (z. B. demokratische Ideen) sowie gegenüber einer Rechtsordnung, wie sie

die Theorien der Regalisten (sie befürworteten eine Unterwerfung der Kirche unter die staatliche Gewalt) oder Synodalen (Nationalsynode, Konziliarismus) der Kirche aufzwingen wollten. Es war notwendig, die Souveränität der Kirche in ihrem Bereich zu bestätigen und zu garantieren.

Das Verschwinden des *ius publicum ecclesiasticum* als einer formalen Kategorie des kanonischen Rechts – unter der Bezeichnung *ius publicum ecclesiasticum externum* – steht in Verbindung mit einer neugewonnenen Ekklesiologie und einem neuen Verhältnisses zur „Welt“, welches im Zeichen des Dienstes und der Mission entstanden ist, und in das die Perspektive der Evangelisierung eingefügt wurde. Diese Ekklesiologie, welche die religiöse Sendung der Kirche zum Ausdruck bringt, erlaubte es, dass eine eigene Lehre über das Handeln der Kirche nicht nur gegenüber den Gläubigen, sondern gegenüber der Gesellschaft erarbeitet und vorgeschlagen wurde, und gestattete außerdem, dass die Kirche ihre Rolle als Expertin in Sachen Menschlichkeit zur Geltung bringen konnte.

Wie die Zitate aus dem Zweiten Vatikanum gezeigt haben, geht die Kirche von der Anerkennung eines unabhängigen und autonomen Handlungsbereichs der kirchlichen Leitungsgewalt aus, ja fordert sogar einen Handlungsbereich, innerhalb dessen die Kirche in voller Unabhängigkeit entscheiden will und kann. Es geht um Souveränität, aber nicht um eine inhaltsleere und willkürliche. Wie jede organisierte Gesellschaft regelt auch die Kirche ihr eigenes Handeln, ihre Struktur, legt die Pflichten und Rechte ihrer Glieder fest, im Besonderen jener, die Leitungämter bekleiden. In ihrer Rechtsordnung ist die Leitungsgewalt legitim und rechtlich geordnet; ihre Akte können angefochten werden, sie unterliegt Sanktionen, und muss die Freiheit des Gewissens respektieren. Das bewahrt sie vor sektiererischen Tendenzen.

Von hier aus lässt sich ermessen, welche Konsequenzen die Säkularisierung der Gesellschaft einerseits für den Gebrauch der rechtlichen Kategorien hat, mit denen die Katholische Kirche ihre Unabhängigkeit beansprucht, andererseits für die Art und Weise, wie sie ihre Leitungsgewalt ausübt. In einer säkularer werdenden Gesellschaft wird der besondere unabhängige und autonome Status der Kirche zusehends weniger anerkannt. Für die Kirche ist die Unab-

hängigkeit ein rechtliches Instrument, das ihr erlaubt, ihre religiöse und transzendente Sendung zu verwirklichen, von der sie sagt, dass sie für das Wohl der Gesellschaft notwendig sei; einer Gesellschaft, an der jede Religion Anteil hat, und deren Protagonist gerade die Kirche selbst ist. Mit der Säkularisierung einer Gesellschaft gerät das Verständnis eben dieser Begründung und deren Konsequenzen in die Krise, besonders hinsichtlich der Ausübung der kirchlichen Leitungsgewalt.

Lange haben sich die Kämpfe der Kirche um diese Ausübung auf die Idee der Nationalkirche oder die Unterwerfung der Kirche unter die Territorialgewalt konzentriert. Nun aber, da die nationalistischen Tendenzen keine Gefahr mehr darstellen, führt die Säkularisierung zu einer veränderten Debatte. Nicht die Souveränität des kirchlichen Handelns – insofern sie sich geographischen Grenzen ohnedies entzieht – steht infrage, sondern, da die Notwendigkeit ihres Wirkens fraglich geworden ist, die Legitimität des rechtlichen Instrumentars, welches ihr Unabhängigkeit und rechtliche Autonomie innerhalb der Gesellschaft gewährt. Dabei handelt es sich um eine „primäre Souveränität“, die den Öffentlichkeitscharakter ihres Handelns begründet und die verschiedenen staatskirchenrechtlichen Regelungssysteme rechtfertigt, welche die Kirche im Inneren der Staaten verlangt oder erhält. Die Fragen rund um die Souveränität der Kirche und, in verschiedenen Fällen, die Kritiken an ihr, begegnen ihr mit der prinzipiellen Forderung einer Privatisierung ihres Rechtsstatus, und wenden sich auf diese Weise gegen die publizistische Logik der Kirche selbst mit Bekräftigung ihres Rechts auf ihr Wirken, auf ihre Einrichtungen und auf ihre Leitung. Die Kirche kann in der Gesellschaft existieren, kann aber keinerlei rechtliche Sonderbehandlung beanspruchen, die ihr Unabhängigkeit und Autonomie gewähren würde.

Dies zeigt, dass die Säkularisierung neue Rahmenbedingungen schafft, unter denen die Kirche die Berechtigung ihres Wirkens und besonders ihrer Leitung in der Gesellschaft begründen muss. Sie kann sich nicht mehr mit einer Bezeugung ihrer Souveränität *in iure* begnügen. Sie muss *in facto* beweisen, welche Bedeutung ihrem Wirken für die Gesellschaft zukommt, und die richtige Begründung finden für die Legitimität ihres erworbenen Rechtsstatus. Dabei muss sie sich daran orientieren, was das Zweite Vatikanum über ihr Spezifikum und über ihre Notwendigkeit dargelegt hat. Die Anerkennung des kirchlichen *ius nativum* hängt von der Bedeutung ab, die ihr in der Gesellschaft zukommt und, in einem bestimmten Ausmaß, von der Bewertung, die sich daraus ergibt. Manche erblicken darin eine Abhängigkeit der Kirche von einer neuen äußeren Gewalt.

Bewertung und Kontrolle der Kirche bleiben nicht ohne Einfluss auf die Ausübung ihrer Leitungsgewalt. Dies erklärt das immer stärkere Bemühen, sie dem in der Gesellschaft grundlegenden Prinzip der „Rechtssicherheit“ zu unterwerfen. Damit greift man auf ein Element zurück, das den demokratischen Gesellschaften dazu gedient hat, den Rechtsstaat zu schaffen, den Schutz der Personen und der öffentlichen Einrichtungen zu gewährleisten und zu verlangen, dass die öffentliche Gewalt nur mit solchen Mitteln ausgeübt wird, welche von den Bürgern anerkannt und kontrollierbar sind. Daher muss man es in einem Regime der Säkularisierung zulassen, dass die Gesellschaft zu beurteilen beansprucht, wie die Kirche sich rechtlich organisiert, wie sie das Handeln ihrer Mitglieder leitet, wie sie ihre Institutionen ordnet und wie sie mit Konflikten

umgeht, die in ihrem Inneren auftreten. Das zeigt sich z. B. daran, dass die vom Heiligen Stuhl ergriffenen Maßnahmen gegen Pädophilie einer Prüfung am Generalsekretär der UNO unterzogen werden mussten.

IV. Zugehörigkeit zur Kirche als Institution und Selbstbestimmungsrecht des Einzelnen

Die Säkularisierung wirkt sich auch darauf aus, wie die Gläubigen ihre rechtliche Stellung innerhalb der Katholischen Kirche verstehen und wie sie ihre Freiheit im Rahmen der Zugehörigkeit zur Kirche betätigen. Gem. c. 11 wird kirchliche Leitungsgewalt über Personen ausgeübt, die „in der katholischen Kirche getauft worden sind“. Schon im CIC/1917 fand sich die Analogie zwischen der zivilen Staatsbürgerschaft und dem Status als Christ in der Katholischen Kirche. Die Taufe war das kirchliche Pendant zur Geburt im zivilen Bereich. Der CIC/1983 hat diese Analogie nicht beseitigt, wenngleich c. 11 CIC/1983 – anders als sein Vorgänger – zugesteht, dass die in nicht-katholischen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften getauften Christen nicht mehr der Leitung der Katholischen Kirche unterstehen.

Man lehnte es jedoch ab, den Gläubigen, der durch formalen Akt von der Kirche abfällt, von der Verpflichtung auf die kirchlichen Gesetze freizustellen. Damit gab man zu verstehen, dass ein derartiger Vorschlag auf einem ekklesiologischen Irrtum beruhe, nämlich auf einem Verständnis von Kirche als einer Kirche der freien Gefolgschaft, die man nach Belieben verlassen könne. Man

Die Taufe war das kirchliche Pendant zur Geburt im zivilen Bereich.

fügte sogar hinzu, auch die Religionsfreiheit würde durch die neue Regelung nicht infrage gestellt, da sie nicht die erstrangige Pflicht in der Kirche betreffe. Im Gegensatz zur frei gewählten Zugehörigkeit zu einer Vereinigung oder sonstigen Einrichtung besitzt der Gläubige nach diesem Konzept einen unverfügbaren, irreversiblen rechtlichen Grundstatus in der Kirche. Auch wenn jemand die Kirche verlässt, bleibt das rechtlich-jurisdiktionelle Band aufrecht.

Darin liegt der Begriff und das Verständnis von Kirchenzugehörigkeit. Laut Canones bewirkt sie eine objektive Beziehung der Gläubigen mit der Institution. Der Grund ist der nicht freiwillige Wesenszug der Institution Kirche, die weder als Verein noch als Körperschaft adäquat erfasst wird. Diese Kirche ist unabhängig von einem Gründerwillen der Gläubigen entstanden, mit dem diese freiwillige Einrichtungen im Inneren der Kirche wie auch in der Gesellschaft, der sie als Bürger angehören, schaffen können. In diesem Zusammenhang erklärt das Zweite Vatikanum: „Das Geheimnis der heiligen Kirche wird in ihrer Gründung offenbart. Denn der Herr Jesus machte den Anfang seiner Kirche, indem er frohe Botschaft verkündigte, die Ankunft nämlich des Reiches Gottes“ (LG 5). Davon leitet sich ab, dass unter allen Zugehörigkeiten, unter denen ein Gläubiger wählen kann, die Zugehörigkeit zu hierarchischen Gemeinschaften – den Teilkirchen als den hauptsächlich territorialen Gliederungseinheiten, innerhalb derer der Gläubige seine Kirchenmitgliedschaft realisiert – eine rechtlich umschriebene und vorgegebene ist. Dabei handelt es sich um von der Kirche eingerichtete Gemeinschaften, deren Existenz nicht direkt

von den Gläubigen abhängt und in denen die Kirche ihre Aufgaben zugunsten der Gläubigen vollzieht.

Eine Gesellschaft, die sich säkularisiert oder bereits säkularisiert ist, ist kaum mehr bereit, objektive Kriterien für die Bestimmung rechtlicher Bande im religiösen Bereich zu verwenden. Die Verpflichtung, einer vom Willen der Personen unabhängig gebildeten Religionsgemeinschaft anzugehören, widerspricht dem Verständnis intellektueller und spiritueller Mobilität. Entscheidungen dieser Art berühren die Autonomie der Individuen durch die Bestimmung von Zugehörigkeiten, die weder notwendig noch rechtlich vorgesehen sind – im Gegensatz zur Staatsbürgerschaft. Die formale Weigerung der Kirche, einen Gläubigen, der sich von ihr trennt, vollständig von Bindungen freizustellen, muss sich heute auseinandersetzen mit einer Geisteshaltung, welche die Religionszugehörigkeit als einen Akt der Freiheit ansieht, der gesetzt, aber jederzeit rückgängig gemacht werden kann.

Derartige Auffassungen widersprechen einander und sind schwer miteinander in Einklang zu bringen. Sie können jedoch miteinander in Beziehung treten und sich gegenseitig verstehen, wenn die Diskussion neuerlich vom religiösen Charakter der Sendung der Kirche ausgeht, von den Kategorien, welche sie benützt, um ihre Sendung zu

Nach dem Codex Iuris Canonici ist Verantwortlichkeit ein Wesenselement des Christ-Seins.

vollziehen, von der Notwendigkeit ihres Wirkens für die Herstellung des *bonum commune* der Personen und der Gesellschaft und von der Freiheit des Individuums, die Kirche anzuerkennen und sich ihr bewusst anzuschließen.

1) In einem Kontext der Säkularisierung kann die Kirche viel klarer von den Gläubigen verlangen, die Zugehörigkeit zur Kirche als notwendige Sache zu wählen. Sobald dieses Element in die Krise geraten ist, ist es Aufgabe der Kirche, die ekklesiologischen und nicht mehr rein gesellschaftlichen Gründe, die für eine rechtlich geregelte Kirchenzugehörigkeit sprechen, zu erklären, und ihnen verständlich zu machen, dass die Kirchenzugehörigkeit objektiven und dauerhaften Charakter trägt.

2) Die von der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils erneut herausgestellten Aspekte gestatten es, das sakramentale Profil des Kirche-Seins zu bekräftigen, wie auch den eschatologischen und prophetischen Charakter ihrer Versammlungen. Die in sakramentaler Form verkündete und verwirklichte Eucharistie ist *schon* die in Christus geschenkte *communio*.

3) Wenn ein Gläubiger diese eschatologische Perspektive aufgreift und Mitglied der Katholischen Kirche wird, akzeptiert er die Bindung an die drei *vincula*.

4) Die Taufe erfährt dadurch eine Bekräftigung. Sie ist der entscheidende Akt, durch den ein Gläubiger ein von Christus gewolltes institutionelles Gegenüber akzeptiert.

5) So führen uns die Bedingungen der Säkularisierung klar vor Augen, dass die kirchliche Leitungsgewalt nicht das Pendant zur regierenden Gewalt in zivilen Gesellschaften ist. Sie hat auch ein eschatologisches Ziel. Sie stellt uns den Willen Christi vor Augen, alle an der trinitarischen *communio* teilhaben zu lassen, und kraft des religiösen Wesens ihrer kirchlichen Sendung alle in der *communio* zu vereinen.

6) Papst Franziskus lehrt uns, Leitungsgewalt habe für die Kirchenzugehörigkeit eine Funktion der Begleitung und Heilung; sie erhält auch für den noch ein rechtliches Band aufrecht, der die *communio* verlassen hat. Eine solche Funktion der kirchlichen Leitung ist gleichsam eine Übersetzung der Zwecksetzung der Canones des Codex (*salus animarum*) und des personalen Wesens des kirchlichen Rechts (Wohl der einzelnen Person). Es ist erhellend, diesen Willen, ein Band mit der Kirche aufrechtzuerhalten, als Anwendungsfall des biblischen Gleichnisses vom verlorenen Sohn zu verstehen, in dem der Vater die Bande mit seinem Sohn aufrechterhalten hat, auch als dieser die Familie verlassen hatte.

V. Säkularisierung und Verantwortung der Gläubigen

Die Säkularisierung schafft neue Rahmenbedingungen für das Verständnis des spezifisch kirchlichen und kanonischen Verantwortungsbegriffs, und zwar hinsichtlich der Ausübung kirchlicher Leitungsgewalt und der Teilhabe der Gläubigen an Leben und Wirken der Kirche. In der profanen Gesellschaft wird Verantwortlichkeit vorwiegend als die juristische Pflicht verstanden, über sein eigenes Verhalten nach Maßgabe der Gerechtigkeit Rechenschaft abzulegen („Haftung“), und zivilrechtliche, verwaltungsrechtliche, strafrechtliche und disziplinarische Folgen gegenüber der Rechtsordnung und Gesellschaft zu tragen. Die übrigen Verhaltensweisen betreffen das Privatleben und die Moral des Einzelnen in dem Sinne, dass jeder selbst und in seinem Umfeld das Gemeinwohl fördern und einen Beitrag zur Aufrechterhaltung oder Herstellung einer friedlichen Gesellschaft leisten soll.

Dieses Verständnis von Verantwortung greift das kanonische Recht auf: auf Verletzungen des Rechts folgen Sanktionen. Die rechtliche Verantwortlichkeit im kanonischen Recht garantiert die Einhaltung des objektiven Rechts wie auch den Schutz der subjektiven Rechte. Darüber hinaus bekräftigt das kanonische Recht die Anwendung des Prinzips des Schadenersatzes. In Gegenüberstellung mit dem weltlichen Begriff hat die spezifisch kirchenrechtliche Verantwortlichkeit eine soziale und auch eine religiöse Dimension, denn „sie stellt, so könnten wir sagen, die Antwort der Person dar, die ein Angesprochenen werden, eine *vox clamans* voraussetzt“ (d'Arienza). Nach dem Codex Iuris Canonici ist Verantwortlichkeit ein Wesenselement des Christ-Seins. Der Begriff gründet im Willen der Gläubigen, der Voraussetzung ist, um verantwortlich an der Verwirklichung des *bonum commune* der Kirche mitzuwirken. Um nun zu verstehen, wie der Codex die Ausübung kirchlicher Leitungsgewalt regelt, sind zweifelsohne das begriffliche Verständnis der Institution sowie ihr Rechtssystem von entscheidender Bedeutung. Für das Kirchenrecht erweist sich das voluntaristische Element der Verantwortung als bestimmend, um jedem Gläubigen eine Aufgabe und die ihm gebührende Teilhabe zukommen zu lassen, die in der Kirche zu verwirklichen und zu leben ist.

Die Säkularisierung zwingt uns dazu, den rechtlichen und den voluntaristischen Aspekt der Kirchenzugehörigkeit ins Gleichgewicht zu bringen, indem Instrumente zur Realisierung des kirchenrechtlichen Begriffes von Verantwortung entwickelt werden. Eine Synthese beider Aspekte wurde in der Codex-Revision in der Diskussion über die Reichweite der Garantie der Gleichheit (c. 208) erreicht: es besteht unter allen Gläubigen Gleichheit, aber *secundum pro-*



Prof. Dr. Stephan Haering OSB (re.) suchte während der Tagung intensiven Gesprächskontakt zu den Teilnehmern.

priam cuiusque condicionem et munus. Diese Klausel scheint die Ungleichheit zwischen den Gläubigen zu bekräftigen. Die traditionelle Interpretation bezieht die hier formulierte Entsprechung zwischen Gläubigem und Staatsbürger auf die Ähnlichkeit des rechtlichen Zugehörigkeitsverhältnisses. Zugleich wird betont, die Redaktoren wollten deutlich machen, dass diese Entsprechung nicht die sozialen und politischen Rechte meint, die der Staatsbürger innerhalb seiner politisch-demokratischen Gemeinschaft wahrnehmen kann. So haben einige Gelehrte in der Klausel eine Wiederkehr des alten *Ius Publicum Ecclesiasticum* gesehen und ein überzogenes Bestreben, die hierarchische Verfassung der Kirche gegen moderne Partizipationsmodelle abzuschotten. In der Tat ist die Klausel mit Rücksicht auf den konstitutiven Charakter der hierarchischen Verfassung der Kirche unerlässlich; demnach sind die Gläubigen, die das Sakrament der Weihe empfangen haben, befugt, das der Kirche eingestiftete dreifache Amt Christi *in nomine Christi capitis* auszuüben. Wie die Arbeiten der Münchener Kanonisten gezeigt haben, dürfen die Rechte nicht nur als Ansprüche gegen die Träger von Leitungsgewalt und zur Sicherung autonomer Freiräume verstanden werden. Sie sind vielmehr mit Pflichten der Teilhabe am Sendungsauftrag der Kirche verbunden. So sind alle Gläubigen verpflichtet, die *communio* mit der Kirche zu wahren, die eigenen Kräfte zum Wachstum der Kirche einzusetzen und sich in die Verwirklichung des Heilswerkes ganz und vorbehaltlos einzubringen.

Wenn aber die Kirche in einer säkularisierten Gesellschaft nicht die Mittel der Teilhabe, auch an der Verantwortung, entwickelt, können ihre Souveränität und auch der Begriff des Gläubigen so verstanden werden, als wolle die Kirche ihre Mitglieder nicht an der Erarbeitung jener Akte teilhaben lassen, die das kirchliche Leben betreffen und organisieren, insbesondere an Akten der Leitungsgewalt. Die Verantwortlichkeit gründet in der Taufe. In ihr wird der rechtliche Grundstatus des Gläubigen erworben, der ihm an den der Kirche eingestifteten *tria munera* Anteil gewährt.

Der Gedanke der Verantwortung aus der Taufe war in Zeiten einer militanten Ekklesiologie kaum vorhanden: Die Kirche sollte vor modernen gesellschaftlichen Organisationsmodellen geschützt werden, da sie die hierarchische Verfas-

sung der Kirche bedrohten. Das Konzil wollte dagegen die Tradition der Synoden wieder aufgreifen und sprach sich für eine Wiederbelebung des Verständnisses von Gemeinschaft als Ort des Ausdrucks von Katholizität aus. Innerhalb der Diözese entstanden Priesterräte, Konsultorenkollegien und Vermögensverwaltungsräte. Wenn die Funktion der Räte mit *in regimine* (in der Leitung) beschrieben ist, wird angedeutet, dass die Ausübung der Leitung durch den Bischof ihrem Wesen nach synodal konzipiert ist. Neben den Bischofskonferenzen auf nationaler Ebene erwähnt das Konzil auf Ebene der Teilkirchenverbände explizit die Partikularkonzilien. Auf universaler Ebene wird die Bischofssynode etabliert und die höchste Autorität der Kirche in einem Verhältnis des Gleichgewichts zwischen Papst und Bischofskollegium präsentiert. Synodalität in der Leitung ist im Codex keine Ermessenssache, auch wenn es Sache der Leitungsorgane ist, synodal getroffene Entscheidungen und Vorschläge selbst zu bewerten. Aber das ist als Korrektiv absichtlich vorgesehen, damit die Entscheidungen und Vorschläge nicht die *communio* zerbrechen lassen und die Gemeinschaften, deren sichtbarer Ausdruck die Synoden sind, sich nicht von der Gesamtheit trennen.

Im Kontext der Säkularisierung zeigt sich, dass die kirchliche Leitungsgewalt nicht dem Modell der Regierung von zivilen Gesellschaften folgt. So wie die Kirche, die dient, so repräsentiert auch ihre Leitung auf wirksame Weise den Willen Christi, alle teilhaben zu lassen, sie kraft des religiösen Charakters der kirchlichen Sendung zu sammeln und in der *communio* zu vereinen. □

(Übersetzung aus dem Italienischen von Prof. Dr. Dr. Helmuth Pree)

Die Entchristlichung der Gesellschaft – eine Anfrage an das deutsche Staatskirchenrecht

Stefan Muckel

I. Einführung

Der christliche Glaube hat in Deutschland wie in vielen anderen Ländern an Wirk- und Strahlkraft verloren. Seit Langem schon werden die meist auf diesen Begriff gebrachten Säkularisierungsprozesse gesellschafts- und rechtswissenschaftlich beleuchtet. Die juristische Quintessenz solcher Überlegungen ist überwiegend, dass das deutsche Staatskirchenrecht hinreichend flexibel und offen ist, um die gesellschaftlichen Veränderungen aufzunehmen und ihnen angemessen, ja bestmöglich Rechnung zu tragen. Das deutsche Staatskirchenrecht – so lesen wir – ist zukunfts-fähig. Ich darf sagen, dass auch ich davon fest überzeugt bin. Die gesellschaftlichen Veränderungen, die das Christentum stark in den Hintergrund drängen und anderes, vor allem den Islam, aber auch ganz allgemein eine weiter wachsende religiöse und weltanschauliche Heterogenität in den Vordergrund treten lassen, stellen für das Staatskirchenrecht eine Herausforderung dar. Es dürfte unter dem Strich sogar einiges dafür sprechen, hinfort in der Tat nicht mehr von „Staatskirchenrecht“, sondern von „Religionsverfassungsrecht“ zu sprechen. Aber dieses Recht kann die Herausforderung meistern. Es ist in der Tat hinreichend flexibel, um den gesellschaftlichen Veränderungen offen gegenüber zu stehen und auf die immer wieder neuen Fragen der praktischen Lebenswirklichkeit tragfähige Antworten zu geben.

Das scheint mir, nicht nur in genuin juristischen Besonderheiten des deutschen Religionsverfassungsrechts zu liegen. Das ist nur die eine Seite der Medaille. Sie darf nicht übersehen werden. Auf ihr stehen die Worte, die die Flexibilität des deutschen Religionsverfassungsrechts begründen: Es sind Neutralität, Parität, staatliche Säkularität und – selbstverständlich – Religionsfreiheit. Die andere Seite der Medaille ist beschrieben von der daran anknüpfenden näheren Ausformung einzelner Bereiche des Staatskirchenrechts, etwa durch Verträge, einfach- und untergesetzliche Regelungen, aber auch durch eine Rechtspraxis, die zunehmend verstanden hat, dass deutsches Staatskirchenrecht kein Recht (mehr) für Kirchen ist, sondern in neutraler Gleichbehandlung für jedwede Religion und jedwede religiöse Institution sachgerechte Lösungen bereithält.

Dabei zeigt sich, dass das Staatskirchenrecht gegenwärtig den Prozess durchmacht, den das Verfassungsrecht im Übrigen bereits durchlaufen hat. Es löst sich immer mehr von seinen christlichen Wurzeln. Der Unterschied zwischen einerseits den historisch nicht verzichtbaren sowie in keiner Weise zu vernachlässigenden christlichen Grundlagen des Verfassungsrechts und andererseits den aktuellen, säkularen Normaussagen tritt deutlicher hervor als bis vor Kurzem. So zeigt sich, dass dieses Rechtsgebiet – verstanden als rein säkulare Materie – den Herausforderungen religiöser, ideologischer oder im weitesten Sinne gesellschaftlicher Veränderungen gewachsen ist.



Prof. Dr. Stefan Muckel, Professor für Öffentliches Recht und Kirchenrecht, Universität zu Köln

II. Die Grundlagen des säkularen Religionsverfassungsrechts

Die Basis für das geltende Staatskirchenrecht und zugleich übrigens auch für seine flexible Offenheit wird von den Pfeilern dieses Rechts gebildet: Säkularität des Staates, religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates, Parität in religiösen Angelegenheiten sowie Religionsfreiheit.

Das Grundgesetz sieht in Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 1 der Weimarer Reichsverfassung vor: „Es besteht keine Staatskirche.“ Dieser kurze Satz ist wesentlicher Ausdruck einer langen Entwicklung der Säkularisierung des Staates in Deutschland. Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 1 WRV zielt nicht nur darauf ab, staatskirchliche Strukturen zu beseitigen – das ist inzwischen längst erledigt. Die Regelung hat darüber hinausweisende Bedeutung. Sie geht – durchaus in der Konsequenz ihrer Geschichte – davon aus, dass der vom Grundgesetz geformte Staat keine allumfassenden Kompetenzen hat. Er ist als säkularer Staat auf weltliche Aufgaben reduziert. Die Pflege von Religion und Weltanschauung ist ihm entzogen. Sie obliegt den Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften. Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 1 WRV schreibt die Säkularität des Staates und die Spiritualisierung der Kirchen verfassungsrechtlich fest. Der säkulare Staat kann keine Staatsreligion haben oder einrichten. Er bekennt sich weder zu einem religiösen Glauben oder weltanschaulichen Bekenntnis, noch legt er religiöse oder weltanschauliche Anschauungen seinem Handeln zugrunde. Er ist in religiöser und weltanschaulicher Hinsicht neutral.

Der Grundsatz der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates wird allerdings als weitere, eigenständige Säule des deutschen Staatskirchenrechts/Religionsverfassungsrechts angesehen. Der durchaus etwas schillernde Begriff der religiös-weltanschaulichen Neutralität ist zwar in mancher Hinsicht nach wie

vor undeutlich. Weitgehend gesichert ist aber heute, dass aus der verfassungsrechtlichen Neutralität des Staates das Gebot der Nichtidentifikation folgt. Der religiös-weltanschaulich neutrale Staat nimmt in den Wahrheitsfragen zwischen den Konfessionen und Weltanschauungen nicht Partei. Er darf weder eine eigene Verbundenheit mit einer Kirche, Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft noch mit einem bestimmten Glauben oder einer Weltanschauung zum Ausdruck bringen. Nichtidentifikation ist somit auch eine Frage der staatlichen Selbstdarstellung. Dem religiös neutralen Staat ist es deshalb z. B. verwehrt, sich als christlicher oder auch islamischer Staat darzustellen. In der Konsequenz einer so verstandenen staatlichen Neutralität in religiösen Fragen war die Entscheidung des BVerfG zum Kreuz in bayerischen Klassenräumen im Kern richtig (BVerfGE 93, 1). Die Entscheidung der Gesetzgeber in mehreren Bundesländern, die in ihre Schul- bzw. Beamtengesetze ein Verbot des islamischen Kopftuchs für Lehrerinnen aufgenommen haben (z. B. § 57 Abs. 4 u. 6 SchulG NRW), war dagegen keine notwendige Folge staatlicher Neutralität in religiösen Dingen. Die bislang ganz überwiegend als für Religion und Weltanschauung offen verstandene, sie aus dem staatlichen Bereich nicht abdrängende Neutralität konnte dem Kopftuch der Lehrerin Raum geben. Die so ge-deutete „offene und übergreifende, die Glaubensfreiheit für alle Bekenntnisse gleichermaßen fördernde“ Neutralität vermochte zu erkennen, dass die Lehrerin – ungeachtet ihrer dienstrechtlichen Stellung als Repräsentantin des Staates – ihr Kopftuch aus eigenem Antrieb, gestützt auf die grundrechtlich geschützte Religionsfreiheit trägt und dass ihre Entscheidung, ein Kopftuch zu tragen, keine staatliche Identifikation mit dem Islam zu Ausdruck bringt. Das BVerfG, das dem Landesgesetzgeber die Entscheidung über ein Kopftuchverbot anheim stellte (BVerfGE 108, 282), hat mit vollem Recht darauf hingewiesen, dass mit einem solchen Verbot „der staatlichen Neutralitätspflicht im schulischen Bereich eine striktere und mehr als bisher distanzierende Bedeutung“ beigemessen wird. Die Folgerichtigkeit dieser Einschätzung hat sich inzwischen in der Rechtspraxis gezeigt. So hat der baden-württembergische Verwaltungsgerichtshof entschieden, dass nach dem neuen baden-württembergischen Schulrecht nicht nur muslimische Lehrerinnen, sondern auch christliche Lehrpersonen auf religiös motivierte Kleidung verzichten müssten. So seien Ordensgewänder christlicher Gemeinschaften Lehrern an öffentlichen Schulen nicht mehr erlaubt (VGH BW, KirchE 51, 100).

Damit klingt der dritte Pfeiler des deutschen Religionsverfassungsrechts schon an: die religionsrechtliche Parität, d. h. das Gebot der Gleichbehandlung aller Staatsbürger unter religiösen Aspekten und die Gleichberechtigung aller religiösen Gemeinschaften, vor allem aller Religionsgemeinschaften in Deutschland. Ich möchte das nicht näher ausführen, sondern nur kurz festhalten: Es ist inzwischen völlig klar, dass alle Menschen in diesem Land im Hinblick auf ihren Glauben und ihre religiösen Wünsche, dass alle Religion hierzulande – Christentum, Islam, Judentum, Aleviten, Bahá'í, Mormonen etc. – volle Gleichberechtigung genießen.

Sodann möchte ich die wohl wichtigste Säule des deutschen Religionsverfassungsrechts nennen: die grundrechtliche Religionsfreiheit aus Art. 4 Abs. 1 und 2 GG. Zumal in Zeiten, in denen das religiöse Leben immer heterogener wird, gewinnt sie zunehmend an Bedeutung. Nach Art. 4 GG ist die Freiheit

des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses unverletzlich (Abs. 1). Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet (Abs. 2).

Die Rechtsprechung des BVerfG entnimmt diesen Vorschriften seit Langem ein einheitliches Grundrecht der Religionsfreiheit. Für die Frage, ob ein Verhalten vom Schutzbereich der Religionsfreiheit erfasst ist, knüpft das BVerfG an das Selbstverständnis desjenigen an, der sich auf das Grundrecht beruft. In seiner neueren Rechtsprechung unterzieht das BVerfG das jeweilige Selbstverständnis einer Plausibilitätsprüfung. Gleichwohl ist das sog. Selbstverständnis für das BVerfG – im Kern zu Recht – der maßgebliche Gesichtspunkt zur inhaltlichen Konkretisierung der Religionsfreiheit im Einzelfall. Diese Judikatur muss als religionsfreundlich bezeichnet werden. Sie verzichtet auf künstliche, scheinobjektive Grenzziehungen, die sich aus der Verfassung nicht schlüssig begründen lassen.

Da die Regelungen in Art. 4 Abs. 1 und 2 GG keinen Schrankenvorbehalt vorsehen, versteht das BVerfG die Religionsfreiheit als vorbehaltlos gewährleitetes Grundrecht. Für ein solches Grundrecht können sich Schranken nur aus der Verfassung selbst ergeben. In der Rechtsprechung des BVerfG sind dazu mit Verfassungsrang ausgestattete Gemeinschaftsinteressen oder Grundrechte Dritter erforderlich. Infolgedessen muss, wer nach einer Schranke für die Religionsfreiheit fragt oder die Zulässigkeit einer Einschränkung überprüft, stets nach einer Verfassungsnorm suchen, deren Anwendung im konkreten Fall der Religionsfreiheit entgegenstehen könnte. In einem abwägenden Vergleich der beiden gegenläufigen verfassungsrechtlichen Positionen muss dann geklärt werden, ob und ggf. inwieweit sich die Religionsfreiheit gegen die kollidierende Verfassungsnorm durchsetzt. Anzustreben ist dabei allerdings keine Entweder-Oder-Entscheidung, sondern eine Situation, in der beiden verfassungsrechtlich geschützten Belangen in möglichst optimaler Weise Rechnung getragen wird. Einen solchen schonendsten Ausgleich zu finden, ist das Ziel der Rechtsfigur von der praktischen Konkordanz.

Auch dieser Teil der Rechtsprechung des BVerfG zu Art. 4 GG – also die Schrankendogmatik des BVerfG – führt häufig zu juristisch angemessenen Ergebnissen. Mitunter stößt sie aber auch an Grenzen, die dann als unbefriedigend empfunden werden. Besonders deutlich war dies, als das BVerfG sich – in seiner Logik durchaus schlüssig – außer Stande sah, im Tierschutz einen mit Verfassungsrang ausgestatteten Rechtswert zu sehen, der geeignet sein konnte, die Religionsfreiheit der Muslime, die Tiere schächten wollten, effektiv einzuschränken (BVerfGE 104, 337). Daraufhin wurde bekanntlich schnell das Grundgesetz geändert und in Art. 20a GG der Tierschutz eigens eingefügt.

III. Besondere Rechtsinstitute als Teil des säkularen Religionsverfassungsrechts

Diese tragenden Pfeiler – Säkularität und Neutralität des Staates, Parität und Religionsfreiheit – sind die Grundlagen für die besondere Offenheit des Religionsverfassungsrechts für plurireligiöse und weniger christlich geprägte gesellschaftliche Verhältnisse. Das zeigt sich schon bei einem Blick auf einige besondere Rechtsinstitute des deutschen Staatskirchenrechts – der überkommene Ausdruck sei gestattet – namentlich den Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an öffentlichen Schulen, den

Rechtsstatus von Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts und die das deutsche Recht kennzeichnenden, vielfältigen Verträge zwischen Staat und Religionsgemeinschaften.

Nach Art. 7 Abs. 3 GG ist der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen ordentliches Lehrfach. Auch muslimische Vereinigungen in Deutschland streben islamischen Religionsunterricht im Sinne dieser Vorschrift an. In Hessen gibt es ihn inzwischen. In Nordrhein-Westfalen haben vor allem die Aleviten seine Öffnung über das christliche Spektrum hinaus erstritten.

Die Regelung in Art. 7 Abs. 3 GG darf für das deutsche Religionsverfassungsrecht als charakteristisch bezeichnet werden: Der Staat ist offen für Religion und Religionsgemeinschaften, er öffnet hier sogar den Religionsgemeinschaften seine eigenen Bildungseinrichtungen. Zu den Inhalten sagt er aber nichts. Er ist säkularer Staat, religiös-weltanschaulich neutral. Deshalb heißt es in Art. 7 Abs. 3 Satz 2 GG, dass der Religionsunterricht unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechts in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt wird. Es überrascht nicht, dass die Verträge der Länder Hamburg und Bremen mit muslimischen Organisationen diese als Religionsgemeinschaften ansehen, mit denen die Einrichtung eines regulären islamischen Religionsunterrichts nach Art. 7 Abs. 3 GG verwirklicht werden soll. Schon im Jahre 2005 hatte das BVerwG in einem Rechtsstreit um Religionsunterricht in Nordrhein-Westfalen dem Zentralrat der Muslime in Deutschland und dem Islamrat aufgezeigt, wie sie sich zu strukturieren haben, damit sie als Religionsgemeinschaften i.S.v. Art. 7 Abs. 3 GG angesehen werden können. Dabei wurde durchaus deutlich, dass das BVerwG – etwa bei den mitgliederschaftlichen Strukturen von Religionsgemeinschaften – Zugeständnisse an die religiös bedingten Besonderheiten muslimischer Verbände macht (BVerwG NJW 2005, 2101).

Kennzeichnend für das deutsche Religionsverfassungsrecht ist sodann die Rechtsform von Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts (Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 5 WRV). Damit sie – etwa zur Erhebung einer (Kirchen-)Steuer, zur Beschäftigung von Bediensteten in öffentlich-rechtlichen Dienstverhältnissen, zur Widmung bestimmter Sachen als *res sacrae* – hoheitliche Befugnisse ausüben können, hat der Verfassungsgeber diese Rechtsform aus dem vormaligen deutschen Verfassungsrecht übernommen. Die christlichen Kirchen und andere hierzulande seit Langem aktive Religionsgemeinschaften sind danach Körperschaften des öffentlichen Rechts. Andere, also insbesondere jüngere Religionsgemeinschaften können diese Rechtsform mit Erfolg beantragen, wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten.

Schließlich möchte ich die zahlreichen Verträge zwischen Staat – Bund bzw. Ländern (je nach Kompetenzverteilung) – und Religionsgemeinschaften erwähnen, deren Verfassungsmäßigkeit inzwischen auch von Gegnern des religionsfreundlichen, deutschen Staatskirchenrechts nicht mehr bestritten wird. Hier sind zu nennen – historisch wohl vor allem als Folge der gerade für Deutschland verheerenden religiösen Bürgerkriege – die sog. Konkordate zwischen römisch-katholischer Kirche und dem Deutschen Reich bzw. der Bundesrepublik Deutschland und zahlreichen Bundesländern sowie die Kirchenverträge der Evangelischen Kirchen mit der Bundesrepublik und den Ländern.

IV. Fortbestehende Akzeptanz des Staatskirchenrechts als Religionsverfassungsrecht

Dieses, freiheitliche, säkulare und offene Religionsverfassungsrecht stößt zu Recht auf breite Akzeptanz. Und zwar nicht nur in Politik und Rechtswissenschaft, sondern auch in der religiösen gesellschaftlichen Wirklichkeit und der darauf reagierenden juristischen Praxis. Ich darf nur daran erinnern, dass muslimische Gemeinschaften sich intensiv, auch vor Gericht darum bemühen, Zugang zum konfessionellen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen nach Art. 7 Abs. 3 GG zu erlangen. Auch möchten nicht nur sie, wie wir in zunehmendem Maße zur Kenntnis nehmen können, Körperschaften des öffentlichen Rechts nach Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 5 Satz 2 WRV werden, sondern weitere Religionsgemeinschaften, deren Bestehen in Deutschland nach wie vor nicht selbstverständlich erscheint. Ich erinnere nur an die Bahá'í, die im Herbst 2012 bei dem BVerwG einen spektakulären Erfolg in einem Rechtsstreit mit dem Land Hessen um den Körperschaftsstatus hatten. In der Folge dieser Entscheidung verlieh das Land Hessen auch der „Ahmadiyya Muslim Jamaat“ die Körperschaftsrechte. In Nordrhein-Westfalen gewann im Sommer 2013 der Trägerverein des Hindu-Tempels in Hamm-Uentrop einen Prozess vor dem VG Arnsberg im Streit mit dem Land um die Verleihung der Körperschaftsrechte.

Auch die – das überkommene deutsche Staatskirchenrecht kennzeichnenden – Verträge stoßen in der pluri-religiösen Gesellschaft auf breite Akzeptanz. Verträge sind das Rechtsinstitut zur einvernehmlichen Regelung bestehender oder potentieller Meinungsunterschiede oder gar Streitfragen. Sie prägen wie kein anderes Rechtsinstitut das kooperative deutsche Religionsverfassungsrecht, in dem Staat und Religionsgemeinschaften klar voneinander getrennt sind, aber gleichwohl oder gerade deshalb unbefangen miteinander umgehen können.

Nur so erklärt es sich, dass inzwischen in den Ländern mit muslimischen Verbänden Verträge über Inhalte geschlossen werden, die früher den Konkordaten und Kirchenverträgen weitgehend vorbehalten waren. Spektakulär war insoweit etwa der Vertrag der Freien und Hansestadt Hamburg mit drei islamischen Verbänden und der Alevitischen Gemeinde vom 14.8.2012, der die Akzeptanz des Religionsverfassungsrechts deutlich zum Ausdruck bringt, etwa in seiner Präambel mit dem Hinweis auf „die Überzeugung, dass Religion einen wertvollen Beitrag als Mittlerin zwischen unterschiedlichen Kulturen und Traditionen zu leisten vermag“, das „Ziel, die Beziehungen zwischen der Freien und Hansestadt Hamburg und den islamischen Religionsgemeinschaften partnerschaftlich weiterzuentwickeln“ sowie das Bekenntnis zu „gemeinsamen Wertgrundlagen der grundgesetzlichen Ordnung der Bundesrepublik Deutschland“ wie die „Unantastbarkeit der Menschenwürde“, die „Geltung der Grundrechte“, die „Völkerverständigung“ und die Toleranz gegenüber anderen Kulturen, Religionen und Weltanschauungen“.

Derlei zeigt zunächst ein Bemühen der Akteure, staatskirchenrechtliche Institutionen den sich ändernden gesellschaftlichen Verhältnissen anzupassen. Zugleich zeigt sich die Fähigkeit des Religionsverfassungsrechts, den geänderten religiösen Bedürfnissen, den gesellschaftlichen Umständen und auch den veränderten staatlichen Interessen angemessen Rechnung zu tragen.



Domdekan Dr. Lorenz Wolf (re.), Leiter des Katholischen Büros Bayern (hier im Gespräch mit Prälat Dr. Karl Jüsten), leitete auch die Podiumsdiskussion zum Abschluss der Tagung.

V. Zukunftsfähigkeit des säkularen Religionsverfassungsrechts

Der Blick auf die Akzeptanz des deutschen Religionsverfassungsrechts unter pluri-religiösen Verhältnissen zeigt bereits, dass dieses Rechtsgebiet faktisch fortlebt und nach dem Willen maßgeblicher Akteure – mit gewissen Modifikationen – weitergeführt werden soll. Zu denken ist darüber hinaus an eine verfassungsrechtliche Neueinschätzung im Bereich der Religionsfreiheit, die ich zumindest für sinnvoll halte, um das Religionsverfassungsrecht auch aus juristischer Sicht der Zukunft noch deutlicher zuzuwenden. Ich denke dabei an die Schranken der grundrechtlichen Religionsfreiheit. Vielleicht darf ich Ihnen anhand von Problemen, die sich für die Religionsfreiheit von Muslimen in jüngerer Zeit ergeben haben, verdeutlichen, was ich meine. Es geht hier um Probleme, die häufig dadurch gelöst worden sind, dass das Grundrecht der Religionsfreiheit weitergehende Einschränkungen hinnehmen musste als früher – jedenfalls soweit solche zeitlichen Vergleiche möglich sind.

In vielen Fällen, insbesondere aus dem Bereich der öffentlichen Schule lässt sich die Einschränkung des Grundrechts der Religionsfreiheit mit dem staatlichen Bildungs- und Erziehungsauftrag aus Art. 7 Abs. 1 GG begründen. So etwa, wenn es um die Teilnahme muslimischer Mädchen am Sportunterricht geht oder ein Verbot offensiver Gebetsriten in Schulräumen. Wenn aber einmal kein gegenläufiger verfassungsrechtlich anerkannter Gemeinschaftswert gefunden werden kann – wie im Falle des Schächtens der Tierschutz (vor der Grundgesetzänderung – ich erwähnte dieses Problem schon) oder wie in den Fällen des Moscheebaus und des Muezzinrufs, in denen es meist nur darum geht, dass die benachbarte Wohnbevölkerung das Vorhaben ablehnt, dann stellt sich die Frage nach den Grundrechtsschranken noch schärfer.

Die angemessene Lösung erscheint mir in solchen Fällen die zu sein, die der hamburgische Vertrag mit den muslimischen Verbänden vorzeichnet. Nach Art. 9 des Vertrags wird den islamischen Religionsgemeinschaften „im Rahmen der geltenden Gesetze“ das Recht gewährleistet, Moscheen, Gebets- und Versammlungsräume etc. zu errichten – „im Rahmen der geltenden Gesetze“. Darin

äußert sich das geradezu selbstverständliche Interesse des Staates, hier der Freien und Hansestadt Hamburg, dass staatliche Gesetze befolgt und eingehalten werden. Zugleich aber wird die Leitlinie für das Zusammenleben der Menschen im pluri-religiösen Gemeinwesen aufgezeigt: das allgemeine Gesetz.

Dem steht aber die Rechtsprechung – die des BVerfG zumal – entgegen. Sie geht davon aus, dass die grundrechtlichen Garantien in Art. 4 Abs. 1 und 2 GG nicht unter Gesetzesvorbehalt stehen. Das BVerfG sieht im Grundrecht der Religionsfreiheit ein vorbehaltloses Grundrecht, dessen Schranken sich nur aus mit Verfassungsrang ausgestatteten Gemeinschaftsinteressen oder Grundrechten Dritter ergeben. Ausdrücklich hat es das BVerfG abgelehnt, die ihrem Wortlaut nach einschlägige Vorschrift des Art. 140 GG i.V.m. Art. 136 Abs. 1 WRV als Gesetzesvorbehalt für die Religionsfreiheit heranzuziehen. Danach werden die staatsbürgerlichen Pflichten durch die Ausübung der Religionsfreiheit nicht beschränkt. Es ist aber nicht einzusehen, warum der seinem Wortlaut nach einschlägige Gesetzesvorbehalt aus Art. 140 GG i.V.m. Art. 136 Abs. 1 WRV nicht anwendbar sein soll (zu den „staatsbürgerlichen Pflichten“ i.S. dieser Vorschrift zählt an vorderer Stelle die Gesetzesbefolgungspflicht). Im Gegenteil: Nicht nur der Wortlaut der Norm, sondern auch die historische Entwicklung des Staatskirchenrechts einschließlich der Religionsfreiheit als einheitlichem Regelungskomplex, der nur infolge der besonderen Schwierigkeiten des Parlamentarischen Rates mit dieser Rechtsmaterie an verschiedenen Stellen im Grundgesetz der Verfassung geregelt ist, sprechen für eine Deutung von Art. 140 GG i.V.m. Art. 136 Abs. 1 WRV als Gesetzesvorbehalt der Grundrechte aus Art. 4 Abs. 1 und 2 GG. Die Entstehungsgeschichte von Art. 4 GG im Parlamentarischen Rat spricht nicht gegen diese Sicht. Der Umstand nämlich, dass der Verfassungsgeber *bewusst* auf einen Gesetzesvorbehalt in Art. 4 GG verzichtet habe, ist bedeutungslos, weil das heutige Verständnis von einem grundrechtlichen Gesetzesvorbehalt damals noch nicht vorherrschte.

Auch verlangt das vom BVerfG selbst betonte Verständnis der durch Art. 140 GG in das Grundgesetz inkorporierten Vorschriften der Weimarer Verfassung als „vollgültiges Verfassungsrecht“

(BVerfGE 19, 206) und als ein „organisches Ganzes“ zusammen mit Art. 4 GG (BVerfGE 53, 366) danach, Art. 136 Abs. 1 WRV seinem textlichen Anspruch gemäß ernst zu nehmen und anzuwenden. Schließlich sprechen nicht Sinn und Zweck von Art. 136 Abs. 1 WRV gegen seine Deutung als Gesetzesvorbehalt. Der historische Zweck der Vorschrift mag zwar teilweise in eine andere Richtung weisen. Der historische Kontext der Jahre um 1919 kann aber für die Interpretation des Grundgesetzes ein knappes Jahrhundert später nicht mehr die entscheidende Rolle spielen. Maßgeblich muss heute der Wortlaut der Verfassung sein, der nun einmal den Gesetzesvorbehalt umfasst. Aber auch das an den Wortlaut anknüpfende, objektivierte Telos der Norm, die die Gesetzesbefolgungspflicht nicht dem religiösen Belieben des Einzelnen nachordnen will und damit in den heutigen, seit 1919 grundlegend veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen bedeutsam geworden ist, legt nahe, Art. 136 Abs. 1 WRV als Gesetzesvorbehalt der grundrechtlichen Garantien in Art. 4 Abs. 1 und 2 GG heranzuziehen.

Danach stehen die grundrechtlichen Garantien religiöser Freiheit aus Art. 4 Abs. 1 und 2 GG (nach dem klaren Wortlaut von Art. 136 Abs. 1 WRV allerdings nicht die Gewissensfreiheit) unter dem Vorbehalt der allgemeinen Gesetze. Das sind alle gesetzlichen Vorschriften, die sich nicht gegen die Religionsfreiheit als solche richten, also kein Sonderrecht gegen Glauben, Bekenntnis oder Religionsausübung enthalten. Darunter fallen z. B. das Gewerberecht, das Schulrecht (einschließlich der Vorschriften über die Schulpflicht), das Tierschutzgesetz (das ein grundsätzliches Verbot des Schächtings warmblütiger Tiere vorsieht), das Familienrecht (mit den Vorschriften über die Monogamie) und das Immissionsschutzrecht (das etwa in §§ 9, 10 LImSchG NRW Vorgaben für den Ruf des Muezzin, aber auch für kirchliches Glockenläuten aufweist).

Schrankenziehung mit Hilfe des Gesetzesvorbehaltes aus Art. 140 GG i. V. m. Art. 136 Abs. 1 WRV entbindet den Rechtsanwender von der (nach der Rechtsprechung des BVerfG erforderlichen) Suche nach gegenläufigem Verfassungsrecht. Doch führt der Gesetzesvorbehalt nicht zwangsläufig zu weitergehenden Einschränkungen, als es beim BVerfG der Fall ist. Stets müssen die gegenläufigen Belange (im Rahmen der Verhältnismäßigkeitsprüfung) abwägend abgeglichen werden mit dem Ziel, praktische Konkordanz herzustellen. Die Arbeit mit dem Schrankenvorbehalt aus Art. 140 GG i. V. m. Art. 136 Abs. 1 WRV führt also nicht zu unangemessenen Verkürzungen der Religionsfreiheit. Sie ist aber geeignet, die oft beschworene Bedeutung allgemeiner Gesetze als Instrumente zur Lösung und Steuerung der Probleme, die sich in der religiös pluralistischen Gesellschaft ergeben, rechtlich zu fundieren. Auf dieser verfassungsrechtlichen Basis kann auch und gerade gegenüber religiösen Minderheiten wie Muslimen, deren religiöse Vorstellungen nicht ohne Weiteres mit hiesigem Recht vereinbar sind, die Forderung nach Gesetzestreue erhoben werden. Die allgemeinen Gesetze wiederum können nur, wenn sie im Grundsatz befolgt werden müssen, ihre vielbeschworene integrative Wirkung entfalten. □

Presse

Säkularisierung und Neuevangelisierung als Herausforderung für das Kirchenrecht

Kathpress

4. Februar 2014 – Der Münchner Kardinal Reinhard Marx hat sich am Montagabend zum deutschen Kirchensteuersystem und zu wiederverheirateten Geschiedenen geäußert. Das deutsche System der Kirchensteuer sei kein Dogma, aber es habe sich bewährt, so Marx bei einer Kirchenrechtstagung in der Katholischen Akademie München. Es gebe keinen Anlass, „von heute auf morgen auszusteigen“. (...)

Im Blick auf Wiederverheiratete warb Marx für einen helfenden Umgang seitens der Kirche. „Wenn wir das nicht schaffen, werden wir scheitern“, unterstrich er. Zum kirchlichen Arbeitsrecht sagte der Kardinal, ihn erschrecke, wie manchmal mit der kirchlichen Grundordnung umgegangen werde. Eine fristlose Kündigung sei eine „hohe Schwelle“, für die es „keinen Automatismus“ geben könne. Es gehe auch nicht, die kirchliche Identität eines Mitarbeiters nur an seiner Lebensform zu messen.

Katholische Nachrichten-Agentur

4. Februar 2014 – Der Münchner Kardinal Reinhard Marx hat vor deutschen Kirchenrechtlern auf ein Problem im Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen hingewiesen. Diese fühlten sich für einen Neuanfang von der katholischen Kirche bestraft, sagte Marx am Montagabend in der Katholischen Akademie Bayern in München. Damit spielte der Kardinal darauf an, dass geschiedene Katholiken nach einer erneuten zivilen Heirat vom Kommunionempfang ausgeschlossen werden und bisweilen auch ihren Arbeitsplatz bei der Kirche verlieren.

4. Februar 2014 – Das deutsche System der Kirchensteuer hat sich nach Auffassung des Münchner Kardinals Reinhard Marx bewährt. Es sei zwar kein Dogma, sagte Marx am Montagabend bei einer Kirchenrechtstagung in München. Es gebe aber auch keinen Anlass, „von heute auf morgen auszusteigen“. Die Folgen eines solchen Schritts auch für den Staat wären massiver als die der Säkularisation von 1803, warnte Marx.

4. Februar 2014 – Der Leiter des Katholischen Büros in Berlin, Prälat Karl Jüsten, sieht weiter Lernbedarf aufseiten der Kirche in Sachen Transparenz. Wenn Medien über Missstände wie etwa über Kindesmissbrauch oder Finanzskandale berichteten, seien nicht sie am schlechten Erscheinungsbild der Kirche schuld, sagte Jüsten am Dienstag in München. Die Kirche stelle hohe moralische Ansprüche an andere, deshalb seien auch die Anforderungen an sie höher. Dem müssten Bischöfe und auch Laien in verantwortlichen Positionen gerecht werden.

4. Februar 2014 – Kurienkardinal Francesco Coccopalmerio hat mit scharfen Worten Mängel in der säkularen Rechtskultur kritisiert. Zu den „schwersten Wunden“ der Gesellschaft zähle, dass sich das weltliche Recht vom moralischen Gesetz als seiner objektiven Wurzel getrennt habe, heißt es in einem Grußwort des Präsidenten des Päpstlichen Rats für die Interpretation von Gesetzestexten an einen Kongress deutscher Kirchenrechtler in München. Dabei werde versucht, „in sich schlechten Handlungen einen legalen Anstrich zu geben“.

5. Februar 2014 – Kirchenrecht zählt nicht unbedingt zu den Favoriten unter Studenten – weder bei Theologen noch Juristen. Zu trocken die Materie, lautet ein Verdikt, zu exotisch ein anderes. Dabei unterliegen die in Deutschland gewachsenen rechtlichen Beziehungen zwischen Staat und Kirche derzeit einem höchst spannenden und auch rasanten Wandel, mit dem sich eine hochkarätig besetzte Tagung des Münchner Klaus-Mörsdorf-Studiums für Kanonistik von Montag bis Mittwoch in der Katholischen Akademie Bayern befasste. (...)

Der Kölner Professor Stefan Muckel ist überzeugt, dass sich das zunächst nur mit den christlichen Kirchen ausgehandelte Reglement auch auf andere Religionen anwenden lässt. Die gefundenen Lösungen seien dafür flexibel genug. (...)

Der Staat müsse seinerseits „genau anpassen, mit wem er Verträge schließt“, mahnt Muckel. Einerseits sei es „völlig lebensfremd“, zu erwarten, dass sich zu vor alle in Deutschland wohnenden Muslime einigen müssten. Andererseits komme es schon darauf an, dass der Vertragspartner die wesentlichen Strömungen vertrete. Sonst gebe es ständig Streitereien. *Christoph Renzikowski*

5. Februar 2014 – Rechtswissenschaftler haben von den beiden großen Kirchen in Deutschland Kompromissbereitschaft bei der Ablösung der sogenannten Staatsleistungen gefordert. Es werde „allerhöchste Zeit“, dass dieser seit 1919 bestehende Verfassungsauftrag endlich eingelöst werde, sagte der Kölner Staatskirchenrechtler Stefan Muckel am Mittwoch in München. Angesichts der zunehmenden religiösen Vielfalt in Deutschland hätten alle Staatsleistungen auf Dauer keinen Bestand, die nicht allen Religionsgemeinschaften zukommen könnten und so dem Grundsatz der Gleichbehandlung widersprächen. (...)

5. Februar 2014 – Der Freiburger Religionssoziologe Michael Ebertz sieht eine „massive Selbstbeschädigung der Kirchen in Deutschland“ im Gange. „Man wartet förmlich jeden Tag darauf, welche nächste Kuh durchs Dorf getrieben wird, um dann geschlachtet zu werden“, sagte Ebertz am Montag in München. Es handle sich vielfach um „institutionelles Kontrollversagen“, das den Vertrauensschwund bei der Bevölkerung beschleunige. Häme liege ihm in diesem Zusammenhang völlig fern, erläuterte der Sozialwissenschaftler. Aber man könne in diesem Fall nicht auf „die böse Gesellschaft“ als Ursache verweisen.

KNA Informationsdienst

5. Februar 2014 – Den Kirchen empfahl der Freiburger Theologe und Soziologe Michael N. Ebertz, sich von einem „staatsähnlichen Selbstverständnis“ und entsprechenden Organisationsformen zu verabschieden. Eine Kirche, die auf Gehorsam und institutionelle Zwangsmittel setze, habe keine Zukunft. Die Rolle der Kirchen verschiebe sich in Richtung Zivilgesellschaft; dort könnten sie eine Vermittlungs- und Brückenfunktion einnehmen. Ob sie diese ausfüllen, liege vor allem an der Kirchenführung. (...)

Evangelischer Pressedienst

5. Februar 2014 – Für den Münchner Kardinal Reinhard Marx ist die Kirchensteuer kein Dogma. Sie sei aber ein geeignetes System, die Kirchenmitglieder nach ihren finanziellen Möglichkeiten an der Finanzierung der kirchlichen Aufgaben zu beteiligen, sagte Marx in München laut einer Mitteilung seines Erzbistums vom Dienstag. Offen zeigte sich Marx beim umstrittenen Thema Staatsleistungen. Die Kirche werde sich nicht versperrern, wenn es einen Willen der Politik zu einer Ablösung gebe. Der Ball liege aber im Feld der Politik, betonte der Münchner Erzbischof. Grundsätzlich plädiere er aber dafür, bei der „bewährten Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche zu bleiben“, heißt es in der Mitteilung weiter. Wo es notwendig sei, müsse das System aber fortentwickelt werden.

Die Tagespost

13. Februar 2014 – In seinem Grußwort zur kirchenrechtlichen Tagung, die Elmar Güthoff, Stephan Haering OSB und Helmuth Pree vom Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik kürzlich in München zum Thema „Säkularisierung und Neuevangelisierung als Herausforderung für das Kirchenrecht“ durchführten, unterstrich der Präsident des Päpstlichen Rats für die Interpretation von Gesetzestexten, Kardinal Francesco Coccopalmerio, dass die „Sorge um die Disziplin der Kirche nicht gleichbedeutend ist mit einer der Sendung der Kirche in der Welt entgegenstehenden Vorstellung, sondern ihr geht es um die rechte Haltung, um konsequent den Glauben in der Welt zu bezeugen“. (...) In den Diskussionen zeigte sich, dass die Kirche als Alternativmodell zum Mainstream durchaus Chancen hat, öffentlich wahrgenommen zu werden. Wenn das ursprüngliche Verständnis von Evangelisierung – die Verkündigung des Evangeliums als Reparatur der aus den Fugen geratenen Erde, wie Bückenmaier formulierte – dabei noch durchscheint, sind Konflikte um die Deutungshoheit gesellschaftspolitischer Fragen zwar vorprogrammiert, bieten aber auch Aufhänger, um zu zeigen, dass die Kirche mehr ist als eine Ethik- oder Sinnagentur. *Regina Einig*

Katholisches Basiccamp II

Dialoge über Grundbegriffe des Christentums: Erlösung

Ein Basiccamp ist nötig, um von diesem sicheren Ort aus in die Höhen vorstoßen zu können. Dieses Wissen der Bergsteiger stand Pate bei der Reihe „Katholisches Basiccamp“. An drei Abenden sollten dabei in Form eines interdisziplinären Gesprächs Grundlagen des Glaubens erörtert werden. In der zweiten Veranstaltung, am 31. März 2014, stand der Begriff „Erlösung“ im Zentrum. Der emeritierte Münsteraner Fundamentaltheologe Professor Jürgen Werbick sprach mit Professor Frido Mann. Der „Lieblingenkel“ von Thomas Mann ist studierter Musiker, promovierter Theologe, war Professor für Psychologie und ist als Schriftsteller tätig. Zum Einstieg in die Thematik dienten zwei Texte. Es kontrastierten – vorgelesen von zwei jungen Schauspielern

der Bayerischen Theaterakademie – das fünfte und sechste Kapitel des paulinischen Römerbriefs mit Friedrich Nietzsches Aphorismus „Der tolle Mensch“ aus der „Fröhlichen Wissenschaft“. Auf Vorschlag von Professor Frido Mann wurden im Verlauf des Gesprächs noch zwei weitere Texte eingefügt, nämlich die Seligpreisungen der Bergpredigt und ein kurzer Text dazu aus Meister Eckharts „Buch der göttlichen Tröstung“. Lesen Sie im Anschluss das überarbeitete Gespräch der beiden Wissenschaftler, das von Dr. Johannes Schießl, wissenschaftlicher Mitarbeiter der Katholischen Akademie, moderiert wurde. In der kommenden Ausgabe unserer Zeitschrift dokumentieren wir als Abschluss der Reihe das Gespräch über das Thema „Kirche“.

Johannes Schießl: Herr Professor Mann, was ging Ihnen spontan durch den Kopf, als Sie vorhin diese zwei Kapitel aus dem Römerbrief gehört haben?

Frido Mann: Mir ging durch den Kopf, dass die Schriften von Paulus, die ja fast die Hälfte des Neuen Testaments einnehmen – von 27 Schriften stammen 13 von Paulus –, eine sehr andere Welt sind als die jesuanischen Schriften etwa der Evangelien. Die Evangelien handeln von Jesus, und die paulinischen Briefe von Christus. Paulus hat ein riesiges neues Programm entworfen. Er selbst hat Jesus nicht gekannt; er ist ihm zwar erschienen, aber er hat ihn nicht im wörtlichen Sinn gekannt. Paulus hat sozusagen aus der Ferne – aus der Perspektive eines Menschen, der auch nicht-jüdische Menschen gewinnen konnte, zum Christentum überzutreten – eine ganz neue Welttheologie geschaffen. Er hat eigentlich das Christentum begründet. Mir ging auch durch den Kopf, was der irische Religionswissenschaftler Hyam Maccoby einmal gesagt hat: Man muss es nicht so akzeptieren, wie Paulus es gesagt hat. Maccoby meinte, Jesus wäre in vielen Punkten schockiert gewesen, wenn er gewusst hätte, was Paulus alles über ihn sagt. Das ist ein sehr hartes Wort, aber man kann das vielleicht doch auch irgendwo nachvollziehen.

Für mich ist es wichtig, noch weiter zu unterscheiden. Ich würde nicht einfach nur sagen, hier sind die jesuanischen Texte, und hier ist der völlig fremde Paulus. Es gibt auch Unterschiede bei Paulus selbst. Diese Texte aus dem Römerbrief, die wir hörten, sind sozusagen die ganz abgehobenen. Es gibt für mich aber noch einen Lieblingstext von Paulus – über den habe ich übrigens ein

ganzes Wintersemester lang hier in München eine Vorlesung bei Otto Kuss gehört – nämlich den Galaterbrief. Das ist eine andere Welt, denn im Galaterbrief begegnen sich die Jünger, Petrus als der Älteste, der Presbyter sozusagen, und Paulus, der von außen kommt, und streiten über Gesetz und Gnade. Aber Gesetz und Gnade sind hier nicht einfach nur Begriffe, sondern sie bedeuten etwas, nämlich in Bezug auf die Menschen, die zum Christentum übertreten wollen.

Wo die Urgemeinde, die judenchristliche Gemeinde, sagt, die müssen aber erst nach dem jüdischen Gesetz beschnitten werden, dann können sie aufgenommen werden, sagt Paulus: Auf keinen Fall! Er sagt es natürlich aus theologischer Überzeugung, aber er hat auch noch etwas anderes vor. Er will nämlich, dass die Kirche sich öffnet, eine Weltkirche wird. Das ist auch ein Politikum: Die sollen kommen und sollen nicht zuerst unter das jüdische Gesetz hineinkriechen müssen, um Christen zu werden, sondern sie müssen jetzt wirklich im Sinn der Gnade, allein der Gnade aufgenommen werden. Und das haben die Jünger begriffen und haben dieses Muss, dieses Gesetz, dass man sich beschneiden lassen muss, abgelegt; und da wurde die Kirche wirklich zur Weltkirche.

Das heißt also, Paulus hat Unglaubliches geleistet, aber er hat natürlich auch sehr, sehr weit abgehoben, auf eine andere Ebene als die Jünger ursprünglich gewesen sind. Das ist mir durch den Kopf gegangen.

Johannes Schießl: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“, Galaterbrief, nicht wahr. Umgekehrt frage ich Professor Werbick: Wie ging es Ihnen mit dem Nietzsche-Text?

Jürgen Werbick: Das ist ein Schlüsseltext der Moderne. Zugegeben, ich hatte mich unendlich oft mit ihm zu beschäftigen und will jetzt nur einen Aspekt herausgreifen, der auf den ersten Blick gar nicht so ins Auge springt. Natürlich ist da die Frage: Gott ist tot, was heißt das? Gehen wir einfach einmal davon aus: Wir haben ihn getötet, wir haben, wie das Albert Görres einmal sagte, unsere Bewusstseins-Antennen weggedreht von ihm, und er kann nicht mehr senden. Damit ist er tot, damit ist er wirkungslos geworden, und damit ist er wesenlos geworden. Wir haben es geschafft – verrückter Gedanke –, weil wir ihn nicht mehr glauben, nicht mehr glauben, dass er ist. Wenn wir ihn nicht glauben, ist er nicht mehr. Eine schreckliche Tat, sagt Nietzsche überraschenderweise, auf den ersten Blick jedenfalls überraschenderweise, so groß, dass wir selber zu Göttern werden müssen.

An diesem Punkt der Gedanke, der mir für unseren Zusammenhang wichtig ist: Erinnern Sie sich an das Bild, vielleicht das dramatischste: „losgekettet von der Sonne“? Wo fallen wir hin, wie stürzen wir, rechts, links? Was ist gemeint? Natürlich, die Sonne, von alters her das Bild für das Göttliche. Platon sagt, an der Sonne ist festgemacht, dass wir die Welt begreifen können, dass sie uns Wärme gibt. Wir sind festgemacht an ihr und haben unser Zuhause. Gott in der Funktion dessen, der uns in der Welt zuhause sein lässt, wohnen lässt, der uns Wärme gibt, der uns die Erkennbarkeit der Welt einräumt: Das ist Platon.

Christentum ist Platonismus fürs Volk, so Nietzsche. Und an dem Punkt geht er ins Zentrum seines eigenen Denkens. Das heißt, wir haben Gott getötet, wir müssen damit leben, und wir können es auch, dass wir nicht mehr in dieser Welt zuhause sind, dass sie uns keine Heimat mehr bietet. Das heißt, wir müssen diese Heimat erst wieder neu schaffen, und deshalb müssen wir zu Göttern werden. Das ist die Pointe oder jedenfalls eine der Pointen dieses Textes. Weil die Sonne nicht mehr scheint – die Metapher der Lampe hat ja viel Tradition in der griechischen Philosophie –, deshalb müssen wir selbst unser Zuhause in dieser Welt schaffen.

Ein ferner Nachklang dieses Gedankens, ein Gedanke oder eine Formulierung, die ich zugegebenermaßen nicht so richtig gern mag, stammt von Erich Kästner: „Es gibt nichts Gutes, außer man tut es.“ Oder übersetzt: Es gibt keinen Sinn, außer wir machen ihn, außer wir schaffen ihn selbst. Das ist reiner Nietzsche: Es gibt keinen Sinn, außer wir schaffen ihn selbst. Ganz viel steckt in diesem Text drin, aber ich denke, das ist einer der hintergründigen Gedanken, ohne den der Text bloß ein Feuerwerk von Metaphern ist.

Johannes Schießl: Jetzt nochmal zu Paulus. Paulus macht ja die Erlösung, die heute unser Thema ist, ganz an Kreuz und Auferstehung fest, mit Formulierungen wie: Christus ist für uns gestorben, wir sind durch sein Blut gerecht gemacht, mit Gott versöhnt durch den Tod seines Sohnes. Welche Folgen hat diese Fokussierung auf Kreuz und Auferstehung, und wie sind diese aus heutiger Sicht zu bewerten?

Jürgen Werbick: Herr Mann hat von der Abgehobenheit dieses Textes gesprochen. Das ist er natürlich, wenn man ihn nicht lokalisieren kann in ganz konkreten Diskussionen und ganz konkreten Problemen, die Paulus hat und die uns natürlich nicht mehr so ohne weiteres zugänglich sind. Ich erinnere mich an ein Seminar mit Heinrich Schlier, damals in München, ein ganzes Semester lang, allerdings über Römer 3,

und das ist für unsere Thematik fast noch wichtiger als 5 und 6. Was für ein Problem hat Paulus? Jesus Christus ist der Messias, und er ist am Kreuz gestorben. Skandal, fürchterlich! Da sagen die Juden: Du bist wohl von Sinnen, du Pharisäer, das musst du doch wissen, dass das nicht geht! Im Alten Testament (Deuteronomium 21,23) steht: „Wer am Holz hängt (das haben die natürlich sofort als Kreuz übersetzt), ist der von Gott Verfluchte.“ Das ist der leichte Einwand gewesen: Paulus, du bist von Sinnen.

Was muss Paulus also machen, was muss er leisten? Er muss gewissermaßen leisten, in jüdischer, sprich pharisäischer Geistigkeit der damaligen Zeit – er ist ja Pharisäer – zu erläutern, warum der Messias gestorben ist. Und das tut er im ganzen Römerbrief mit Motiven, die er aus dem Alten Testament heraus meditiert. Eines der Motive ist tatsächlich das, was dann später bei Augustinus die Erbsünde geworden ist: Durch einen Menschen kam der Tod in die Welt – Adam – und durch einen anderen kommt die Erlösung. Das war einer der Grundgedanken.

Der andere Gedanke ist der, der das Kreuz so ins Blickfeld rückt. Es war gewissermaßen das Pendant zu seinem Christusglauben. Wenn wir mit Jesus Christus gestorben sind, dann sind wir auch – da ist er ganz Pharisäer – ledig der Ansprüche, die das Gesetz an uns hat, denn wir sind dafür gestorben. Mehr quitt sein kann man gar nicht, als einfach gestorben sein. Wir sind es nicht, aber Jesus Christus ist es für uns. Das ist eine der Grundlinien.

Sie haben natürlich unendlich recht: Das hat die Christentumsgeschichte vor allem des Westens, die auf Augustinus zurückgeht, weil Augustinus Paulus in diesem Punkt gewissermaßen noch einmal spruchreif gemacht hat für die Christentumsgeschichte – das hat den Erlösungsglauben für das Christentum außerordentlich belastet. Man kann das sehr gut mit vielen Umwegen erschließen, aber natürlich fragt man sich heute: Wenn man soviel aufwenden muss, um das zu verstehen... Ich weiß, wie schwierig es ist, am Karfreitag oder in der Osternacht darüber zu predigen.

Und dann gibt es eine Sache, die ich gerne vermitteln würde, gerade auch homiletisch, gerade auch in der Predigt. Wenn wir Paulus so lesen, dass Paulus halt einfach gewusst hat, was Gott sich gedacht hat, indem er Jesus Christus zum Kreuz geschickt hat, dann haben wir keine Chance. Einen Gott, der in seinem Gehirn so funktioniert, wenn ich einmal so sagen darf, den verstehen wir ums Leben nicht mehr. Wir müssen umgekehrt denken: Paulus hat gewissermaßen mit Bordmitteln gearbeitet, mit dem, was er als Pharisäer alttestamentlich aufbieten konnte, um den Skandal des Kreuzes verständlich zu machen, um dem Vorwurf entgegenzutreten, das kann doch gar nicht sein, ein gekreuzigter Messias. So herum wird ein Schuh draus, und so können wir Paulus aus seiner Zeit heraus verstehen. Wir können darüber hinaus hie und da tatsächlich auch seine Intention verstehen, die ihm wichtig war: dass wir mit Christus „zusammen gepflanzt“, mit ihm solidarisch geworden sind, mit diesem Jesus von Nazareth, weil er uns Gottes Solidarität erwiesen hat.

Und weil sein Weg nicht in den Untergang geführt hat, führt auch uns der Weg nicht in den Untergang, sondern zur Vollendung. Dann kommt dazu Römer 8, Vers 38 und 39, dieses wunderbare Wort, das man daneben legen muss: Keine Macht, weder aus der Höhe noch aus der Tiefe – da können wir sagen, weder psychisch noch politisch – kann uns trennen von der Liebe Gottes, die in Jesus Christus für uns erschienen

ist, also Realität geworden ist. Wunderbar! Das sind natürlich Funde, und das ist der Paulus, der auch, so denke ich, nahe bei Jesus ist. Das sind Funde, für die man ihn nur umarmen könnte. Für vieles andere hat er uns in der Christentums-geschichte ganz schön was eingeschickt ...

Johannes Schießl: Über das Thema Sünde und Erbsünde reden wir noch. Aber jetzt will ich auch Professor Mann fragen: Diese Fokussierung auf Kreuz und Auferstehung durch Paulus, wie sehen Sie die?

Frido Mann: Ich sehe das jetzt mehr vom Gläubigen her, der darum ringt, eine Sicht für sich zu gewinnen, was er jetzt annehmen kann und was nicht. Ich denke, viele Menschen können sich mit der Grundbotschaft, der jesuanischen Botschaft, in den Evangelien noch irgendwie identifizieren, aber die Grenze ist dann erreicht, wenn im paulinischen Bereich Begriffe wie eben Kreuz und Opfer auftauchen.

Es gibt ja auch Religionswissenschaftler, die meinen, dass Jesus selbst gar nicht unbedingt den Opfertod wollte, sondern dass er das Judentum mit der Botschaft der Liebe und mit seinem Leben reformieren, radikal reformieren wollte. Dass er – wie übrigens auch viele andere in der Zeit – versuchte, das Judentum auch im Hinblick auf die Gegnerschaft gegen die römischen Eindringlinge, die römischen Besatzer, zu reformieren. Und dass er es in erster Linie natürlich geistlich meinte und in zweiter Linie politisch, sich zum König der Juden krönen zu lassen. Dass er sich selbst so gesehen hat, aber dass die Kreuzigung nicht schon als theologische Denkfigur bei ihm vorhanden war, auch wenn Johannes schon in diese Richtung argumentiert. Aber Paulus ist der gewesen, der das sozusagen daraus gemacht hat. Und da ist für mich eben dann auch die Grenze.

Es sind natürlich für jemanden wie Paulus Bilder, Begriffe, Metaphern. Das ist natürlich völlig legitim, für denjenigen jedenfalls, der das nachvollziehen kann. Viele können es eben nicht, aber wenn man sich klar macht, das sind Metaphern, das sind Bilder, und das ist nicht eine objektive Wirklichkeit, die so hingestellt wird und die wir jetzt einfach übernehmen müssen, dann sieht das auch schon wieder anders aus.

Beim Begriff Metapher möchte ich noch hinzufügen: Ich sehe die Welt zwischen den Evangelien und Paulus fast noch kleiner als die Welt zwischen der großen paulinischen Theologie mit ihren Grundbegriffen und dem, was dann 1200 Jahre später, auf dem Vierten Laterankonzil 1215, formuliert und beschlossen worden ist: „Alles, was wir über Gott sagen, ist ihm unähnlicher als ähnlich.“

Ich denke, das ist ein wahnsinniger Widerspruch oder fast ein Gegensatz zum Ringen um solche theologischen Begriffe, die man dann ausbaut und wunderschöne große Aussagen dazu macht, was eben mit diesem Jesus Christus gewesen ist. Ich finde es ganz entscheidend, dass es solche Brüche in der Geschichte des Christentums gibt. Es gibt nicht nur dieses Thema der Verdinglichung und der Verhärtung durch Dogmen, sondern es gibt auch diesen einen Satz: Es ist mein liebstes Dogma geblieben!

Johannes Schießl: Ist das ein Widerspruch, die paulinischen Begriffe und die Offenheit des Gottesbegriffs?

Jürgen Werbick: Es ist immer die Frage: Wollen Sie historisch verstehen oder wollen Sie versuchen, mit diesen Texten, diesen für uns so wichtigen und so anstößigen Texten für Ihren Glauben heute umzugehen? Das eine geht nicht ganz ohne das andere, aber es ist nicht das Gleiche. Zum Beispiel würde schon vieles von den Problemen, die wir mit dem Opferbegriff haben, weggenommen, wenn uns endlich klar würde, was denn Opfer für Paulus und seine Tradition heißt. Ich habe mich sehr lang und immer wieder mit diesen Dingen beschäftigt und fühle mich zu dem Geständnis gedrängt: Alle wissen, was Opfer ist; nur ich, der ich das wirklich Jahrzehnte studiert habe, weiß es überhaupt nicht. Also, alle wissen, du musst einen zornigen Gott mit deinem Opfer versöhnen.

Das können Sie vergessen! Das stimmt für das Alte Testament nicht im geringsten oder nur ganz am Rande, und für Paulus auch nicht. Worauf er sich bezieht, das sind alttestamentliche Praktiken. Das Thema Kreuz war nicht das Lieblingsthema von Paulus. Es war schlicht Zwang, er musste sich damit auseinandersetzen, und er parallelisiert das mit dem großen Versöhnungstag der



Prof. Dr. Frido Mann, Professor em. für Psychologie an der Universität Münster

Juden. Das Opfer beziehungsweise das Sühnopfer ist gewissermaßen ein von Gott geschenkter Ritus – so wird uns das im Buch Levitikus dargestellt –, in dem sich die Menschen, das auserwählte Volk in der Gestalt des Hohenpriesters – das war damals anders gar nicht denkbar – dem Gnaden-thron Gottes wieder annähern konnten. Es gab Versöhnung: Jom Kippur, Tag der Versöhnung. Es ist alles Mögliche zerstörerisch in dieses Volk eingedrungen, und es waren da auch noch – für Freudianer wäre das ein gefundenes Fressen – unbewusste Sünden. Was ist das? Sünden, die man begeht, ohne dass man es merkt und die als besonders gefährlich galten, weil es dafür ja keine religiöse Regulierung gab, weil man dafür nichts tun konnte vor Gott. Dieser Jom Kippur heißt also: Getilgt, es gibt die neue Gemeinschaft, eine neue Nähe zwischen Jahwe und seinem Volk.

Das ist der Gedanke, den Paulus im dritten Kapitel des Römerbriefs aufgreift, in einer irrwitzigen theologischen Übertragung, die mir sehr wichtig geworden ist. Das Kreuz ist der Gnaden-thron Gottes; am Kreuz ist Gott gegenwärtig geworden, das heißt, im Untergang des Menschen, auch da noch, wo das geschieht, was dem Menschen als Schlimmstes widerfahren kann. Selbst das führt nicht in den Abgrund, selbst das führt nicht in die Sinnlosigkeit, selbst das führt noch in Gott hinein. Genau das ist in Römer 3,21 ff. gesagt. Es sind schier unglaubliche Gedanken.

Natürlich hat Paulus metaphorisch gedacht, bevor man eine Metaphern-Theorie hatte. Er hat in Bildern gedacht, in Bildern des Kultes, und in Bildern in einer Logik des Nahkommens gedacht. Gott kommt den Menschen nahe, und eben gerade da, wo die große Gottferne zu sein scheint. Denken Sie doch einmal an Markus 15,34: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“, das Zitat aus dem Psalm 22. Dort, wo Gott am fernsten zu sein scheint, dort stirbt der Mensch, der „Menschensohn“, Gottes „Sohn“ noch in Gott hinein, dort darf er das Vertrauen haben, dass er in Gott hineinstirbt.

Dieses kleine Beispiel wollte ich genannt haben, um deutlich zu machen,

dass es natürlich auch etwas bringt, wenn man mit den Texten fachgerecht umgeht. Es bringt natürlich auch spirituell etwas. Das ist neutestamentlich nicht alles. Es gibt völlig andere Zugänge zum Thema Versöhnung und Erlösung, auch bei Paulus selbst. Die Theologie hat ein klein wenig den Ehrgeiz, diese Tradition nicht einfach verloren zu geben nach dem Motto: So ein Quatsch. Es gehört ein wenig Anstrengung dazu, aber dann ist da auch Reichtum. Ob jeder damit etwas anfangen kann, das weiß ich auch nicht. Sie müssen nicht alles adoptieren, was Sie im Neuen oder im Alten Testament finden; Sie müssen nicht mit allem etwas anfangen können. Es ist ein Bilderbuch, ein großes Buch der Gottes-meditation, und da würde ich immer sagen: Es gibt jede Menge Stellen und Bücher, mit denen ich gar nichts anfangen kann, und dann lasse ich es einfach. Es gibt so viel, womit ich etwas anfangen kann.

Frido Mann: Ich halte gerade diese Kreuzestheologie von Paulus für ein wichtiges Bindeglied zwischen den Evangelien. Paulus hat es tatsächlich stärker metaphorisch dargestellt, weil er es selbst nicht erlebt hat. Aber die Jünger waren dort, sie haben das erlebt. Und es war eben keine Metapher mehr, sondern blutiger Skandal, dass dieser große, dieser zentrale Mensch, der uns etwas ganz Neues, Wichtiges gesagt hat, dass er so erbärmlich am Kreuz stirbt, selbst dann, wenn es nicht beabsichtigt war, vielleicht sogar gerade dann. Ich denke, es ist sehr wichtig, dass wir die Realität da sehen, wo sie ist. So wie ich vorhin sagte, im Galaterbrief, das sind auch nicht – oder nicht nur – Metaphern, sondern das ist Realität. Aber da, wo Paulus spricht, spricht er in Metaphern. Das ist ein Bilderbuch, das würde ich auch sagen.

Jürgen Werbick: Nach allem, was wir wissen können, wollte Jesus natürlich nicht seinen Tod. Es ist völlig klar, er hatte den Menschen nicht verkündigt, der Weg in die Vollendung der Gottes-herrschaft – was auch immer diese Metapher uns heute zu bedeuten hat, aber da müssten wir natürlich eigens nach-



Das Podium im Konferenzraum der Katholischen Akademie: Professor Frido Mann, Dr. Johannes Schießl und Professor Jürgen Werbick (v.l.n.r.).



Prof. Dr. Jürgen Werbick, Professor em. für Fundamentaltheologie an der Universität Münster

denken – steht euch erst offen, wenn ich am Kreuz gestorben sein werde. Das hat er nicht gesagt! Er hat gesagt: Jetzt steht euch der Weg offen. Das ist ein eindeutiges Argument dafür, dass Jesus selbst seinen Tod jedenfalls nicht als Heilsbedingung gesehen hat: Erst muss ich sterben, und dann erst könnt ihr... Das hat Jesus so nicht gesagt. Professor Anton Vögle, Neutestamentler in Freiburg, hat das immer wieder hervorgehoben, und es hat ihn damals noch in kirchliche Schwierigkeiten gebracht. Aber es ist so evident wie irgendetwas. Jesus Christus hat eingeladen, diesen seinen Weg zu gehen, und der führt hinein in die Gotteswirklichkeit, in eine Gotteswirklichkeit, die nicht irgendwann kommt, nach der Katastrophe der letzten Dinge, sondern die jetzt anfangen kann. Das ist offenkundig seine Kernbotschaft gewesen, und eben nicht: Erst muss ich noch gekreuzigt werden und dann sieht man weiter.

Frido Mann: Im Anschluss an Ihre Aussage, Sie würden letzten Endes auch gar nicht wissen, was Kreuz nun theologisch heißt: Da, finde ich, kann man als wunderbares Beispiel anfügen, was Thomas von Aquin am Ende seines Lebens sagt, als er alle diese Bücher sieht. Da sagt er nur: Spreu, nichts! Er hat das noch einmal wiederholt: Es ist nichts, was drinsteht. Zur Strafe bekam er dann, glaube ich, Hausarrest...

Jürgen Werbick: Das ist ein Mythos, aber ein schöner Mythos!

Johannes Schießl: Ich würde gern noch einmal zurückkommen zum Begriff Erlösung, der über unserem heutigen Abend steht. Der scheint ja im Alltagsleben keine Kategorie mehr zu sein. Wovon soll eigentlich der Mensch erlöst werden? Aus seiner Schuld, aus Bedrängnissen verschiedenster Art, von Krankheit, letztlich vom Tod? Vielleicht zuerst der Psychologe...

Frido Mann: Ob das jetzt psychologisch ist oder nicht, aber ich finde es sehr wichtig, dass man trotzdem, wenn man darüber nachdenkt, was Erlösung sein könnte, oder wo ich vielleicht eine

Erlösung suche, beim Menschen anfängt, beim individuellen Menschen, der immer sehr schnell in Dinge hineingerät, wo er merkt, das tut ihm nicht gut, da haftet er an irgendetwas, was schlecht für ihn ist und worunter er auch leidet. Was könnte er da tun? Ich finde, als Anfang wäre es gar nicht schlecht, wenn man sich einmal das vergegenwärtigt, was im Buddhismus gesagt wird, nämlich dass Erlösung nichts anderes ist als das Loslassen von Dingen, von denen man sich abhängig gemacht hat, durch den Geist, durch die Erleuchtung. Da gibt es dann die Vorstellung, welche Wege man gehen kann.

Dann kann man es immer noch an dem messen, was Paulus über Erlösung sagt oder was die Theologen später darüber gesagt haben. Aber ich finde es immer sehr wichtig, ob nun psychologisch gedacht oder schon auch theologisch und spirituell, dass man beim einzelnen Menschen anfängt und dann weiter sieht. Nicht umsonst hat der Buddhismus heute gerade in unseren Breiten, wo sich ja immer mehr Menschen aus den Kirchen verabschieden und austreten, doch einen wahnsinnigen Zulauf, weil man da irgendwo einen Ansatz sieht. Was die Menschen daraus machen, ob sie Buddhisten werden oder nicht, ist eine ganz andere Geschichte. Aber ich finde es sehr wichtig, dass man bei sich selbst anfängt.

Johannes Schießl: Erlösung heute, wie kann man das denken?

Jürgen Werbick: Wenn Sie vorher im Römerbrief gut zugehört haben, dann haben Sie eine unmittelbare Parallele dazu, und zwar in einer Formulierung, die uns jetzt auch etwas befremdlich klingen mag. Die Einheitsübersetzung bringt das nicht sehr gut zum Ausdruck. Ich gebrauche immer gern die Übersetzung von Fridolin Stier. Erinnern Sie sich daran, dass davon die Rede ist: Lasst euch nicht beherrschen, lasst eure Glieder nicht beherrschen vom Gesetz und von der Sünde. Da steckt das Wort *Kyrios* drin. Gemeint sind die falschen *Kyrioi*, die falschen Herren, die über unser Leben Macht gewinnen. Da sind Erfahrungen angesprochen von Mächten,

die gewissermaßen unsere Glieder unterjochen, also unsere Lebenswirklichkeiten unter Kontrolle nehmen.

Und dann gibt es den „Paulus-Nachfolger“ im zweiten Jahrtausend, das ist Martin Luther, wenn er in seinen Ausführungen zum Ersten Gebot fragt: Was ist mein Gott? Und dann sagt: Dein Gott ist derjenige, zu dem du deine Zuflucht nimmst und den du – ich übersetze das jetzt einmal frei – deinen Herrn sein lässt über dich. Ich will jetzt nicht sagen, die buddhistischen Einsichten seien in jeder Hinsicht kompatibel mit den christlichen, aber an dem Punkt, denke ich, kann man doch deutlich sehen, dass es jedenfalls ein Aspekt von Erlösung ist, freizukommen von diesen falschen Herrschaften, die dich unter Kontrolle nehmen, aus denen du nicht gut herauskommst.

Aber wie wird man frei von solcher Knechtschaft? Du bist frei durch Glauben, heißt es bei Paulus. Was heißt glauben? Durch eine Lebensausrichtung, die ihre Solidarität gegenüber diesen Göttern, diesen falschen Göttern, aufkündigt und so etwas wie eine Solidarität mit dem Gott Jesu Christi, also dem Gott, der einem in den Evangelien begegnet, versucht sich schenken zu lassen. Das wäre ein Aspekt.

Es gibt aber auch einen ganz anderen Ansatz, und da, denke ich, gibt es auch Parallelen zu dem, was Sie ins Feld führen: der Lebensbegriff. Die östliche Theologie hat immer stärker an diesem Lebensbegriff angesetzt, nicht am Sünden- und Schuldbegriff, den sie nicht in der gleichen Weise verstanden hat. Glauben: So kommt Leben ins Leben! Wenn das Leben in seiner Mitte nicht lebendig, sondern erstorben ist, wenn keinerlei Vitalität mehr drin ist, dann dann Lieben und Hoffen ins Leben kommt, dass eine Perspektive aufscheint, modern würden wir vielleicht sagen, dass Motivation ins Leben kommt: So ist Erlösung, so ist die Wirksamkeit von Gnade. Heiliger Geist ist der Lebensspender, der Leben ins Leben bringt, der Motivation ins Leben bringt: Das ist auch schon ein alttestamentliches Motiv. Das sind die beiden Ansätze, die ich nennen würde.

Johannes Schießl: Es sind ja viele Begriffe, die immer wieder rund um das Thema Erlösung anklingen. Ein paar sind auch schon ein wenig behandelt worden. Ich habe mir gedacht, wir gehen

kurz ein paar Begriffe durch und schauen, welche Konnotationen es da gibt. Ich nenne einmal sieben Begriffe: Sünde, Schuld, Sühne, Opfer, Gnade, Befreiung, Versöhnung. Lauter grundlegende Wörter, ich würde gerne mit Sünde und Schuld anfangen. Auch diese beiden Begriffe sind rar geworden, wie der Erlösungsbegriff auch. Man denkt schnell an die leeren Beichtstühle. Herr Professor Mann, woran liegt das, nicht das mit den leeren Beichtstühlen, sondern: Warum spielen diese Begriffe Sünde und Schuld keine so große Rolle mehr?

Frido Mann: Der Begriff Schuld, den halte ich durchaus für präsent. Das ist zu allem auch noch ein juristischer Begriff. Schuld und Schuldbewusstsein, Gewissen: Religionsgemeinschaften, die sehr neu sind – ich denke jetzt an die amerikanischen Unitarier –, setzen das Gewissen ganz nach oben, und dann muss es auch Schuld geben. Schuld gibt es in der Literatur, Schuld gibt es bei Dostojewskij ganz massiv. Sünde ist etwas anderes. Sünde, da schließt sich der Kreis wieder zu dem, was ich am Anfang sagte: Im Alten Testament und in den Evangelien kommt das Wort Sünde sehr selten vor, aber bei Paulus ist fast jedes zehnte Wort Sünde. Vielleicht liege ich falsch oder übertreibe. Und dann natürlich Augustinus mit der Erbsünde und was daraus gemacht wurde. Ich denke, das sind doch verschiedene Dinge. Schuld: Ja; Sünde, würde ich für mich sagen: Nein.

Jürgen Werbick: Jetzt mache ich mal das Gegenteil stark. Natürlich, von Schuld muss geredet sein. Schuld ist eine Terminologie, die im moralischen und juristischen Sprachspiel vorkommt, Sünde im religiösen Sprachspiel. Auch da würde ich sagen: Vergessen Sie weitgehend, was Sie über Sünde wissen. Es ist leider so, weil unsere Kirche, vor allem die katholische, aber auch die evangelische, den Sündenbegriff total moralisiert hat, also: schlechtes Gewissen. Ursprünglich und auch bei Paulus ist Sünde eine Macht, und zwar die Macht, die Solidarität und Leben zerstört. Die Frage, wo die Macht herkommt, ist eine ganz andere.

Das Problem ist, wie können wir Widerstand leisten gegen diese Macht, gegen diesen Sog? Da spielen für das Alte Testament Riten eine große Rolle, und



Professor Jürgen Werbick (re.) setzte den Dialog auch nach Ende der Veranstaltung fort.



Sebastian Griegel, Studierender an der Bayerischen Theaterakademie, las die beiden Kapitel aus dem Römerbrief des Apostels Paulus.

das ist eine ganz wichtige Dimension, die wir heute nicht mehr verstehen: dass man gewissermaßen etwas tun muss, um Widerstand zu leisten. Ich bin ganz begeistert von dem, was Sie, Herr Mann, über das „Orchester des West-östlichen Diwans“ in Ihrem Buch schreiben. Man muss etwas tun, man muss etwas dagegen setzen! Das ist ja ein Ritus, wenn Sie so wollen, ein musikalischer Ritus. Man muss Zeichen setzen, an die man glauben kann. So kämen Sie gewissermaßen in das Sündenverständnis hinein, das wir bei Paulus auch schon haben.

Aber ich gebe zu, das ist verloren gegangen. Es gibt eine Kirche, die pädagogisch sein will, aber den Menschen ein schlechtes Gewissen macht. Deshalb rückt sie diese kommunale Dimension von Sünde nicht in den Vordergrund, die vielleicht erst die Befreiungstheologie wieder richtig entdeckt hat. Gott aber ist unendlich größer als unser gängigstes Herz. Wenn wir unseren eigenen Gedanken nachgehen, müssen wir aber am Ende unserer eigenen Gedanken immer wissen und auch glauben, dass Gott so unendlich anders, „höher“ ist, als uns die Leiter hinaufführt, die wir gebrauchen, um zu ihm aufzusteigen, positiv oder negativ, über Sündengedanken oder über die Analogie-Lehre.

Johannes Schießl: Vielleicht noch eine kleine Erläuterung: „West-Eastern Divan Orchestra“, das ist das Orchester, das Daniel Barenboim gegründet hat mit jungen Palästinensern und jungen Israelis, die gemeinsam spielen, wenn sie spielen dürfen. – Ein Begriff fiel jetzt öfter: Erbsünde. Kann man das einmal abgrenzen gegen Sünde?

Jürgen Werbick: Sorry; der Rabbi muss auf einem Bein sagen, was es mit Gott ist; also auf einem Bein zum Thema Erbsünde. Ich will es einmal ganz brutal verkürzend so sagen: Wie auch immer Augustinus das begründet hat – und er hat es katastrophal begründet –, er hat diesen Machtcharakter von Sünde, über den ich geredet habe und der gut biblisch ist, abgespalten und an den Anfang gesetzt. Das hat natürlich schon einen Ansatzpunkt bei Paulus, aber Augustinus missversteht ihn meines Erachtens völlig. Es wird also gewissermaßen die Sünde auseinandergenommen. Die Einzelsünde, die Einzelübertragung – das gibt es natürlich auch in der Bibel unter dem Begriff der Verfehlung – wird moralisiert, und es wird gewissermaßen dieser gemeinschaftsbestimmende Charakter von Sünde metaphysisiert in die Erbsündelehre, und das hat den Westen bestimmt.

Ich darf noch eine kleine Pointe anbringen, die ich dieser Tage im Radio gehört habe, zur Steuerhinterziehung von Uli Hoeneß: „Das ist keine Sünde, sondern ein richtiges Vergehen“, hat die Kommentatorin gesagt. Das ist jetzt also das Gegenteil; da wird die Sünde gewissermaßen zu etwas gemacht wie: Ich nehme zu viel Salz in meine Suppe oder ich nehme eine Zigarette oder so etwas; das ist eine Sünde, mein Gott... Nee, das ist keine Sünde, sondern ein Vergehen!

Frido Mann: In Abwandlung des vorhin erwähnten Dogmas über Gott würde ich dann auch fast sagen wollen: Alles, was wir über Erbsünde sagen, ist ihr unähnlicher als ähnlich.

Jürgen Werbick: Ich würde sogar noch weitergehen und sagen, das ist ein Begriff geworden, dem die Metaphorik ausgetrieben wurde. Der Begriff hatte bei Augustinus eine ganz bestimmte Funktion im System, nämlich Gott gewissermaßen reinzuwaschen von jeder Schuld im Blick auf das Leiden der

Menschen. Das war das Problem: Wenn Menschen von Gott bestraft werden, die überhaupt keine Schuld haben können, nämlich kleinste Kinder oder Opfer von Erdbeben, wie ist dann Gott reinzuwaschen? Also gewissermaßen die Theodizee-Problematik. Sie merken schon, das Konstrukt der Erbsünde ist bei Augustinus eine verheerende Geschichte. Grundschild oder Urschild, das hat eine ganz andere Bedeutung.

Frido Mann: Ohne das Kreuz der Erbsünde hätte zum Beispiel Johannes Calvin nicht so schlimm wirken können, wie er gewirkt hat...

Jürgen Werbick: ...wäre vieles nicht geschehen.

Johannes Schießl: Wir wollen weitergehen in unserer kleinen Begriffsklärung. Der Begriff der Sühne ist auch schon häufiger gefallen. Es gibt ja Anselm von Canterbury mit der Satisfaktionslehre, dass Christus stellvertretend für uns gestorben ist, um die gute Schöpfungsordnung wieder herzustellen. Kann man ein solches Denken eigentlich noch retten in einer Welt, die ganz juristisch geprägt ist und eigentlich von einem anderen Sühnedenken herkommt?

Jürgen Werbick: Auch da ist es so: Manche Dinge kann man nur historisch verstehen. Klar, der Sühnedenke ist bei Paulus da; darüber haben wir schon geredet: Sühne, großer Versöhnungstag, Versöhnung zwischen Gott und Mensch. Was Anselm macht, hat einen völlig anderen Hintergrund. *Satisfactio*, wissen wir heute, ist eine juristische Figur gewesen, die im hohen Mittelalter gewissermaßen friedensstiftend war. Wenn ein Rebell sich zum Beispiel gegen den Kaiser aufgelehnt hat, hätte der Kaiser das Recht gehabt, ihn zu strafen, das heißt ihn einen Kopf kürzer zu machen. Und da greift dieses fast schon rituelle Sühne-, also *satisfactio*-Motiv. Der berühmteste Fall ist übrigens der „Gang nach Canossa“ Heinrichs IV., er war nach diesem Motiv der *satisfactio* gestaltet: Der Übeltäter, der Rebell, unterwirft sich, und es gibt Versöhnung, und nicht Mord oder Strafmord. Das hat Anselm von Canterbury übertragen auf das Kreuz Jesu. Gott hat gewissermaßen die Versöhnung mit der Menschheit gesucht, nicht eine streitige Vernichtung der Menschheit.

Sühne und *satisfactio* sind Begriffe, die bei uns eigentlich keinen Ort mehr haben, und wenn sie einen Ort haben, dann den falschen. Sühnesträferecht heißt, da muss einer verdienstermaßen brummen. Genau das ist ursprünglich nicht gemeint. Deshalb würde ich jederzeit sagen, als Theologe muss ich schauen, was das bedeutet, aber ich muss Modelle finden, das neu zu sagen.

Frido Mann: Eine Frage hätte ich da, weil Sie das sicher auch beantworten können: Dostojewskij schrieb ja einen Roman, der sogar so betitelt ist „Schuld und Sühne“, mit dem Mörder Raskolnikow. Ist es vielleicht so, dass der Sühnebegriff in der orthodoxen Kirche eine andere Bedeutung hat als im Westen?

Jürgen Werbick: Es gibt eine neue Übersetzung von „Schuld und Sühne“, weiß jemand, wie der Titel heißt?

Zuruf aus dem Publikum: „Verbrechen und Strafe“, die Übersetzung von Swetlana Geier.

Jürgen Werbick: Genau. Der Sühnebegriff ist in die Übersetzung eingedrungen, und wer den Plot dieses Romans kennt, der weiß auch, dass Sühnengedanken dort eigentlich nur im Sinn der Strafe eine Rolle spielen. Das gibt es

Kommende Akademieveranstaltungen

Diese Terminvorschau ist vorläufig. Sie entspricht dem Stand unserer Planungen. Zu allen Veranstaltungen werden rechtzeitig jeweils gesonderte Einladungen ergehen. Dort finden Sie dann das verbindliche Datum und den endgültigen Titel.

Tagung in Zusammenarbeit mit der Werner Bergengruen-Gesellschaft

12. und 13. September 2014

Werner Bergengruen zum 50. Todestag. Was von ihm bleibt

Vernissage

Montag, 15. September 2014

Werke von Rupert Eder

Altschwabinger Sommerausklang

Freitag, 19. September 2014

Nachbarschaftsfest im Park der Katholischen Akademie

Abendveranstaltung

Mittwoch, 24. September 2014

Körper und Leib. Ein Gesprächsabend

Abendveranstaltung

Dienstag, 30. September 2014

Buddhismus und Christentum – Grundpositionen im Diskurs (III) Wiedergeburt oder Fegefeuer

Philosophische Tage

9. bis 11. Oktober 2014

Armut. Philosophische Anstöße

natürlich in allen Gesellschaften. Aber den Akzent, den Sie herausstellen wollen, dass die Orthodoxie einen ganz anderen Zugang zu diesem Erlösungsthema hat: Das ist offenkundig so.

Johannes Schießl: Jetzt würde ich gerne nochmal zum Opferbegriff kommen, er wurde vorhin schon einmal kurz angesprochen. Das ist ja nun erstaunlicherweise ein Wort, das irgendwie in die Alltagssprache junger Menschen zurückgekehrt ist: „Du Opfer“, heißt es auf Schulhöfen. Wie ist das jetzt mit unserem Gott? Ist der blutrünstig, wie die Rede vom Osterlamm vielleicht nahelegt, oder ist da der Psalm 51 näher dran, wo es heißt, dass Gott eben keine Brand- und Schlachtopfer will, sondern ein reines Herz?

Frido Mann: Die Begriffe wandeln sich natürlich. Der Arzt und Kabarettist Eckart von Hirschhausen hat neulich bei einer Diskussion gesagt, Sünde, doch, die gibt es noch, nämlich wenn man zu viel isst. Der Begriff ist also nur noch mit dem Essen verbunden. Ich weiß nicht, ob es mit dem Opfer nicht auch ähnlich ist. Sie sagten, auf dem Schulhof gibt es das Wort wieder, aber doch nicht im alten Sinne.

Jürgen Werbick: Wir haben eine große Breite religionsgeschichtlicher Praktiken, die wir irgendwie mit dem Begriff Opfer identifizieren, was ganz schwierig ist. Wie gesagt: Jeder weiß, was Opfer ist, nur ich weiß es nicht so richtig, weil die Praktiken so unterschiedlich sind, die wir unter diesen Sammelbegriff nehmen. Wir haben im Kopf: Opfer, da zürnt eine Gottheit, wir bestechen sie mit etwas, einem Tier oder sonst etwas, und dann ist sie wieder zufrieden, und dann schauen wir bei der nächsten Gelegenheit, wie wir das wieder hinkriegen. Wenn Sie einen geschulten Blick ins Alte Testament werfen, werden Sie ein völlig anderes Motiv wahrnehmen. Was ist das Opfer? Das Opfer ist die Einladung an Gott zum Mahl. Zum Opfer gehört nicht immer, aber oft das Mahl. Bei der Sühne ist das etwas anderes. Gott wird also eingeladen in unsere Mitte, und wenn man jemanden einlädt, dann präsentiert man ihm etwas. Wenn man ihn einlädt, dann ist es besonders feierlich, dann gibt es Fleisch usw.

Denken Sie bitte einmal, wie selektiv oder wie wenig verständnisvoll wir oft auf das Alte Testament blicken. Und es kümmert uns dann nicht weiter. Mein Gott, die waren halt so brutal, die Juden oder die Israeliten, die waren halt so archaisch. Ja, von wegen! Die Vorstellung, wir laden Gott in unsere Mitte ein, um mit ihm zu feiern, bringen Sie das jetzt einmal mit dem Opferbegriff zusammen! Stellen Sie sich einmal vor, was uns da gewissermaßen an Breite, an Lebensfülle verloren gegangen ist! Dass wir, ob wir es jetzt Gott nennen oder die Fülle des Daseins, dass wir das zu uns einladen und in unserer Mitte feiern, und dass das dann auch festlich ist, mit allen Dimensionen, die ein Fest an sich hat: Das haben wir weitgehend verloren. Gut, nicht völlig. Man soll das nicht alles einseitig schlecht machen. Aber ich sage das nur so zugespitzt, um Sie zu irritieren in dem, was Sie sich vielleicht unter Opfer vorstellen. Dann ist auch klar, warum wir die Eucharistie in dieser alttestamentlichen Traditionslinie sehen können: Gott ist in Jesus Christus in unsere Mitte eingeladen; und er kommt, so dass wir Gemeinschaft mit ihm haben können.

Johannes Schießl: Ich würde jetzt gern zu den drei, sage ich einmal, positiven Begriffen kommen: Gnade, Befreiung, Versöhnung. Fangen wir einmal mit der Gnade an. Da denkt jeder sofort

an Luthers *sola gratia*. Hat so ein explizites Gnadendenken genug Platz für die Eigenverantwortung, oder noch populärer gefragt, kommt es da auf die guten Werke nicht mehr an?

Frido Mann: Da möchte ich noch etwas nachtragen zu dem, was ich vom Buddhismus sagte: Erlösung sozusagen aus der eigenen Kraft heraus, aber natürlich nicht nur. Es gibt auch im Buddhismus Lehrer, die einem zwar nicht den Weg weisen, aber die Stolpersteine entfernen, so dass man den Weg auch gehen kann. Ich denke, bei dem Wort Gnade besteht die Gefahr, dass Erlösung von außen kommt, als ob wir das nicht natürlich auch mit unserer Kraft, mit unserem Selbst schaffen müssten. Gnade kann, wenn man es falsch oder zu wörtlich versteht oder von der Tradition einfach so übernimmt, auch als Entmündigung verstanden werden. In diesem Sinn habe ich meine Probleme mit dem Gnadenbegriff.

Jürgen Werbick: Das ist eine sehr spezielle Sache bei Luther! Auch da eine kleine, vielleicht befremdliche Annotation: Charis und Charme gehören zusammen. Auf den Charme der Gnade bin ich angewiesen: um frei für ein lebendigeres Leben zu werden; angewiesen bin ich auf eine gute Perspektive, auf eine gute Motivation. Ich würde Gnade jetzt einfach in dieses moderne Wort umsprechen. Jeder von Ihnen weiß das; als alter oder älterer Mensch weiß man es vielleicht mehr denn als jüngerer: Woher habe ich das, dass das Feuer noch in mir brennt? Woher habe ich das, dass die Motivation mich noch durchpulst, dass ich die Dinge gern tue? Nicht einfach nur tue, sondern sie gern tue? Woher habe ich das? Ich weiß es nicht! Und dann ist das keine Entmündigung, sondern es ist einfach die Unverfügbarkeit, von der Christen dann sagen: Gottes Geist ist in mir.

Natürlich gibt es auch die Kehrseite der Medaille, Sie kennen das: Wenn Menschen dies nicht in sich haben, wenn sie es entbehren, wenn sie depressive Menschen sein müssen, wie schlimm ist es da, sich die Frage zu stellen: Wo bleibt Gott, wo bleibt sein heiliger Geist mit dem Feuer, das er entzündet. Von Gnade zu reden, ist nicht so einfach. Aber wenn man es sich ein klein wenig spiritueller lebendig machen will, kommt man ihm auf diesem Weg, glaube ich – und der ist übrigens auch ein gut biblischer – vielleicht etwas näher.

Frido Mann: Für mich ist es das Bild vom Licht.

Jürgen Werbick: Ja, Sie haben einmal dieses Bild gebracht, wie das Licht den Spalt findet, durch den Spalt dringt. Ich würde jetzt einmal die Metapher Motivation vorschlagen. Ein Mensch, der eine gute Motivation in sich spürt, ist ein Mensch mit Charme, bei dem ich denke, Herrgott nochmal, wie gut, dass der in unserer Mitte ist.

Johannes Schießl: Der nächste Begriff wäre die Befreiung. Es ist ja so, dass gerade im Alten Testament der Exodus und das Ende des Exils starke Motive sind. Inwiefern ist der Begriff Befreiung Ansatzpunkt für heutiges Erlösungdenken?

Frido Mann: Nur als Beispiel: Ich habe mich vor kurzem einmal mit Freunden unterhalten, die erzählten, sie hätten sich morgens früh einmal überlegt, wie man sich die Heilungswunder von Jesus vorstellen kann. Ist das jetzt so, dass da ein Guru kommt, die Hände auflegt, und dann ist der Mensch gesund? Oder kann es nicht möglicher-



Seine Studienkollegin Barbara Krzoska trug den Text von Friedrich Nietzsche vor.

weise so gewesen sein: Jesus kommt und sagt, du möchtest gesund werden? Das kannst du auch, du musst nur Vertrauen in dich haben. Du kannst es!

Jürgen Werbick: Dann ist er aufgestanden.

Frido Mann: So könnte ich mir das vorstellen, dieses aktive Moment des

Menschen: Er will und er glaubt an sich und dann kann er es auch. Aber er muss natürlich jemanden haben, der ihm das auch sagt: Du musst auf dich vertrauen, und dann geht es. Ich finde, das ist anders als zu sagen, es kommt ganz von außen, und man ist ganz passiv geblieben und ist gesund geworden. Das ist ein Unterschied.



Neues aus der Akademie

Wir freuen uns sehr, für die Betreuung des Gästehauses als Nachfolger von Frau Ursula Steiner ab 1. Juli 2014 einen international bekannten Hotelfachmann gewonnen zu haben. Es ist Herr Folker Müller. Der in Werdohl in Westfalen geborene 55-Jährige war

viele Jahre lang Direktor im Hotel Platzl in München und arbeitete vorher als Manager bei internationalen Hotelketten. Kirchlich aktiv ist er vor allem im Ritterorden der Heilig-Grab-Ritter und leitet augenblicklich als Präsident deren Provinz Bayern.



Mit rund 130 Besuchern war der Konferenzraum beim Gespräch über den Begriff „Erlösung“ sehr gut gefüllt.

Jürgen Werbick: Ich denke, das Freiwerden von diesen falschen *kyrioi*, von denen Paulus spricht, ist entscheidend wichtig. In der Zeit Jesu war das Exodus-Motiv, das Auszugsmotiv tatsächlich schon stark dahin geprägt, dass man in der jüdischen Frömmigkeit den Exodus in die neue Welt gesehen hat, den Exodus in eine wirkliche Befreiung der Menschen, schlussendlich auch noch vom Tod. Diese Exodus-Motivik hat im Neuen Testament nicht zufällig solche Resonanz gefunden, weil es dieses Motiv auch in der zeitgenössischen jüdischen Frömmigkeit ganz stark gegeben hat. Ja, Gott ist mit uns, wenn wir den Weg in seine neue Welt, in seine Wirklichkeit, in seine göttliche Wirklichkeit unter die Füße nehmen.

Johannes Schießl: Der letzte Begriff in unserer Reihe wäre die Versöhnung. Ihn wird man auch nur im übertragenen Sinn gebrauchen können, weil Versöhnung ja irgendwie zwei gleichberechtigte Partner auf Augenhöhe voraussetzt, und wenn Gott, wie Karl Barth sagt, der „Ganz Andere“ ist, dann muss Versöhnung irgendwie anders gedacht sein als unter Menschen.

Frido Mann: Ich bringe den Versöhnungsbegriff sehr gern auch in Zusammenhang mit Vergebung. Das ist ja nun etwas sehr Menschliches. Aber gleichzeitig kann man natürlich dieses Licht als etwas sehen, was nicht nur in mir ist, sondern das auch eine Kraft ist, von der ich zwar nichts sagen kann, aber die es dann doch irgendwie gibt. Ich kann nichts Verbindliches darüber sagen, aber ich spüre, was es ist, erfahre es, und das kann natürlich schon über den Menschen hinausgehen. Oder anders gesagt: Es kann etwas sein, was sich zwischen den Menschen abspielt, aber dieses Zwischen ist nicht nur einfach so eine banal dialogische Geschichte, sondern sie ist schon auch eine intensive Kraft, eine Mitte zwischen den Menschen. „Ich und Du“ (Martin Buber), in dieser Richtung meine ich das. Ich würde den Versöhnungsbegriff immer in Zusammenhang mit Vergebung sehen, wenn man ihn in der heutigen Zeit ver-

stehen will. Vergebung, Liebe, das gehört alles zusammen.

Jürgen Werbick: Versöhnung mit Gott setzt in unserer Vorstellung voraus, dass wir einen Streit mit ihm haben. Es gibt zumindest eine biblische Stelle, nämlich Ijob, wo das tatsächlich vorkommt. Und es kommt die umgekehrte Perspektive vor, dass Gott uns vor Gericht hätte ziehen können, weil wir unserer Verpflichtung nicht gerecht geworden sind.

Aber vielleicht darf ich neben diesem Hinweis auf die Bibel noch einen anderen Aspekt hereinnehmen, der mir wichtig ist. Die schlimme Unversöhnlichkeit ist die mit sich selbst: mit sich selbst so im Unreinen sein, mit sich selbst streiten, es nicht mit ansehen können, wer und was man ist. Das ist doch, glaube ich, das Erbe, das wir östlich und westlich im Christentum, aber nicht nur im Christentum, hochschätzen, diese geistlichen Begleiter, die Menschen in die Lage versetzt haben, sich mit sich selbst zu versöhnen. Das wäre ja auch ein Stück weit das Erbe der Beichte gewesen. Aber nein, im 19. Jahrhundert, sogar noch im 20. Jahrhundert hat man dann gesagt, die Beichte ist ein richtiges Gerichtsverfahren. Ja, du liebe Zeit, es ist doch ein Geschehen von Versöhnung! Wo geschieht das heute? Das geschieht natürlich vielfach in Therapien, ja. Aber ob das – gerade unter dem Aspekt des Sich-mit-sich-selbst-versöhnen-Könnens immer schon der einzige Weg ist, das wird man auch fragen müssen.

(An dieser Stelle wurden auf einen Vorschlag von Professor Mann zwei weitere Texte vorgelesen, nämlich die Seligpreisungen der Bergpredigt und ein kurzer dazu passender Text aus Meister Eckharts „Buch der göttlichen Tröstung“.)

Johannes Schießl: Ich versuche einmal, zwei Stränge aus diesen Texten herauszukristallisieren. Da sind einerseits bei den Seligpreisungen die großen Verheißungen, und andererseits bei Meister Eckhart der Versuch, das hiesige Leid zu erklären. Wie bringen Sie das für

sich zusammen, die großen Verheißungen und das Leid hier?

Frido Mann: Ich war einmal in einer evangelischen Kirche, irgendwo draußen am Land, bei einem Konzert. Ich saß ziemlich weit vorne, und die Musik hat mich in die Meditation versetzt, ganz von selber bin ich da hineingeglitten. Am Altar stand mit runden Lettern geschrieben: Selig sind die, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen. In Verbindung mit der Musik habe ich sofort irgendwo gespürt, wie das gemeint ist. Wobei die Übersetzung nicht einfach ist: Was heißt heutzutage Herz, was heißt rein, was heißt Gott, was heißt schauen? Und doch stimmt es irgendwie, ich hatte empfunden, was damit wahrscheinlich auch gesagt sein will. Dass das auch etwas mit Liebe zu tun hat, das ist eine meiner Grundmetaphern, die sozusagen zu meinem Credo gehören oder geblieben sind. Deswegen sehe ich da durchaus auch einen Zusammenhang mit Meister Eckhart, der das Leiden durch die Liebe Gottes aufgehoben sieht. Es zentriert sich alles auf diesen Begriff der Liebe.

Johannes Schießl: „Deus caritas est.“

Jürgen Werbick: Vielleicht dürfen wir uns den Gedanken etwas leichter machen, indem wir das Verständnis von Leiden bei Meister Eckhart in den Blick nehmen. Das heißt jetzt nicht gleich Kreuz usw., sondern es ist das Gegenteil zu Tun, das heißt Erleiden, Leiden im Gegensatz zu Tun. Der Zusammenhang ist ja der, dass für Meister Eckhart die Seligkeit darin besteht, Gott ganz durch mich wirken zu lassen. Das heißt, selbst nicht zu tun; das heißt zu leiden, zu erleiden in diesem Sinn. Dass dazu dann auch Leiden in dem anderen Sinn gehört, der uns sofort einfällt, das ist unbestritten. Aber der eigentliche Zusammenhang ist doch, und das finde ich immer wieder unglaublich neu, also nicht einfach nur erbaulich, sondern ziemlich herausfordernd: Wenn – das ist ja ein Grundmotiv der großen Mystiker des Mittelalters – du nicht das Instrument Gottes bist, was soll er denn

sonst machen in der Welt? Du bist die Wirklichkeit Gottes, Wirklichkeit in diesem Sinn, also vom Wort „wirken“ her. So spricht Eckhart von Wirklichkeit: Du bist die Wirklichkeit Gottes in der Welt. Wenn du nicht wirkst, ist Gott ziemlich arm dran. Das heißt, du natürlich auch, denn dein Leben hat keine Substanz, keine Wirklichkeit.

Das finde ich in Ihrem Buch immer wieder, natürlich auch, was den Blick für andere religiöse Überzeugungen aufmacht. Wir sind dazu berufen, wir haben es nicht aus uns, wir können es nicht aus uns haben in dieser sicher notwendigen Wirklichkeit der Welt, Einlassort oder Instrument dessen zu sein, was diese Welt heil machen kann. Oder homiletisch sehr verkürzt gesagt: Denk immer dran, zu versuchen, dass das, was du bist und was du tust, in dieser Welt etwas mehr Gutes hereinbringt als du Gutes aus ihr wegnimmst. Wenn es nur so wäre!

Johannes Schießl: Herr Professor Mann, Sie vertreten in Ihrem Buch „Das Versagen der Religion. Betrachtungen eines Gläubigen“ die These, dass die Religionen weit hinter ihren Möglichkeiten zurückbleiben, und es diesen viel stärker, sagen wir einmal, ums respektvolle und friedliche Miteinander der Menschen gehen sollte. Das erinnert – Sie sprechen es auch selber an – ein wenig an das Projekt Weltethos von Hans Küng. Aber Sie wollen darüber hinausgehen. Inwiefern?

Frido Mann: Es gibt eigentlich genug Gründe für alle monotheistischen Religionen, sicher auch für die fernöstlichen Religionen, nachzudenken, was sie grundlegend erneuern wollen. Wir haben in diesem Gespräch vieles sehr grundlegend an Begriffen, auch an Metaphern herausgearbeitet oder wenigstens andeutungsweise herausgearbeitet. Es ist schon wichtig, dass man sich einmal darauf konzentriert, was innerhalb der Religion notwendig ist. Aber ich möchte nicht, dass das jetzt irgendwie auf eine Einschränkung zugeht, dass man also jetzt nur noch Ballast abschüttelt, und dann bleibt so wenig übrig wie zum

Beispiel, wenn evangelische Theologen im 20. Jahrhundert herausgefunden haben, dass im Neuen Testament eigentlich nur die Bergpredigt, das Vaterunser und ein paar Gleichnisse wirklich historisch jesuanische Worte sind und alles andere redaktionelle Überarbeitungen.

Sondern ich denke, man muss mehr tun. Was ich da geschrieben habe, soll kein Schwarzbuch sein, sondern ein Grünbuch in dem Sinn, dass ich mir sage, es soll auch aufbauen. Es sollen auch Verbindungen geschaffen werden zwischen Religionen und „Nichtreligionen“. Ich habe zwei Bereiche herausgeschält, zum einen die Kunstkultur, die auch unglaublich stark und leuchtend wirken kann, ähnlich wie wir das im religiösen Offenbarungsbegriff auch sagen können. Aber genauso gut können wir es in der Natur oder in der Wissenschaft sehen; da gibt es auch Bereiche, in denen wir Erfahrungen machen können, die einen geradezu religiösen Charakter haben. Ich denke, diese drei Teile sollten eng miteinander kooperieren. Deswegen dieser Satz: „Die Religion ist zu schade, um sie allein den Theologen zu überlassen.“

Ich könnte auch Beispiele anführen. Nehmen wir eines: Ich habe einmal einen Geiger gefragt: Wie machst du das, dass du jedes Mal die Chaconne von Bach so schön spielst, als wäre es das erste Mal? Da sagte er: Na ja, gut, da gibt es vieles; man muss daran arbeiten, man muss sich da hineinversenken.

Aber irgendwann kommt der Augenblick, in dem man spürt: Nicht ich spiele, sondern es spielt. Das ist ein Kernsatz für mich. Das kann man überall anwenden: in der Musik, bei Interpreten, bei Komponisten, bei anderen Künstlern, überall. Das zeigt mir auch, dass Kunst diese unglaublich starke inspirierende Kraft, aber jetzt wirklich im spirituellen Sinn, haben kann.

Oder ich denke an eine Aussage, die oft Kafka zugeschrieben wird: „Jesus Christus, da fällt mir nur ein: Das ist ein lichterfüllter Abgrund; man muss die Augen schließen, um nicht abzustürzen.“ Da kommt auch das Negative heraus, natürlich, nicht nur das Schöne und das „Es spielt“, sondern auch dieser Kampf zwischen dem Absturz, dem Abgrund und dem Licht.

Ich finde, wenn Religionen sich stärker – ein Beispiel, das Sie angesprochen haben, ist das Divan-Orchester – wirklich auf Kooperation mit nicht-religiösen Bereichen, aus denen ganz wichtige, tiefe Erfahrungen kommen können, einlassen könnten und wüssten, dass das auch eine Quelle der Sinnfindung und der Werte-Orientierung ist und nicht nur die eigene Religion, dann würde sich, glaube ich, auch für die Religion selbst einiges Positive tun, was heute eben leider fehlt, durch eine gewisse Einengung auf klassische Begriffe, die immer noch im Zentrum stehen. Das gilt auch für die Wissenschaft.

Johannes Schießl: Sie sprechen ja auch dem „Buch der Natur“ und dem „Buch der Kunst“ geradezu Offenbarungscharakter zu...

Frido Mann: Ja, ich gehe davon aus. Ein gutes Beispiel: Galilei war der erste, der sagte, es gibt zwei Quellen der Offenbarung, nämlich, wie er es nennt, das Buch der Offenbarung, das ist die Bibel, und das Buch des Himmels, der gewaltige Kosmos, der sich ja erst durch ihn erschließt. Er hat ja als erster das Weltall mit dem Fernrohr betreten, wenn man so will. Kopernikus hat nur gerechnet, aber Galilei hat wirklich gesehen, welche riesige Dimensionen das sind. Und welche Ehrfurcht er da hatte! Das hat sich fortgepflanzt bis zu Physikern des 20. Jahrhunderts, die auch einen ganz starken religiösen Aspekt gefunden haben, ohne jetzt das Neue Testament lesen zu müssen, sondern sie blickten in das Buch des Himmels.

Johannes Schießl: Kann der Theologe einem solchen erweiterten Offenbarungsbegriff zustimmen?

Jürgen Werbick: Man darf, haben Sie gesagt, die Religion nicht den Theologen allein überlassen. Okay, aber die Theologen haben eine gewisse Verantwortung für diese Überlieferungen. Wenn man nicht sagen will, schmeißen wir das ganze Zeug als weithin unverständlich weg, sondern reden wir über

Dinge, die wir einigermaßen verstehen, soweit man sie eben verstehen und erschließen kann, dann haben die Theologen ihre Verantwortung, und ich gebe gerne zu, dass es mir eine Freude ist, diese Verantwortung wahrzunehmen. Ich habe kein Problem mit der Aussage, man darf Religion den Theologen nicht allein überlassen. Die Gefahr besteht ja auch gar nicht, sondern es besteht eher die Gefahr, dass man den Theologen sagt: Haltet den Mund, ihr macht uns alles madig. Das ist doch eher das Problem! Wir sorgen dafür, dass nicht alles weggeschmissen wird, weil wir es noch gut brauchen können.

Frido Mann: Mir fällt ein schönes Bild ein, das Willigis Jäger, ein Benediktiner und Mystiker, der viele Kurse in Meditation und Kontemplation gibt, einmal gebraucht hat. Er verglich das Licht, das von Gott kommt, mit dem der Religion. Das sind zwei verschiedene Dinge. Er vergleicht die Religion mit einem Mond, der nachts das Licht der Sonne, aber eben in kalter Form, auf die Erde bringt, so dass man das Licht auch sehen kann, aber eben mit einem Zwischenposten. Das Licht aber kommt von der Sonne. Er sagt: Was passiert, wenn der Mond zwischen Erde und Sonne tritt? Dann gibt es eine Sonnenfinsternis. Und das kann der Religion durchaus passieren.

DOK.fest

Leben und sterben oder: Wie lebt man ganz anders?

Bereits zum sechsten Mal war die Katholische Akademie an zwei Abenden Aufführungsort im Rahmen des DOK.fest München; ermöglicht und gefördert wird diese Kooperation von Daniel Sponsel, dem engagierten Leiter des DOK.fest. Gezeigt wurden am 8. Mai 2014 der Film „Intensivstation“ von Eva Wolf (mit ca. 60 Zuschauern) und am 13. Mai 2014 die Produktion „Die

Gelübde meines Bruders“ von Stephanie Weimar, die rund 135 Dokumentarfilmfreunde in die Akademie lockte.

Der Dokumentarfilm „Intensivstation“ stammt aus dem Jahr 2013 und zeigt das Leben mit der Intensivmedizin. Eva Wolf und ihr Kameramann Michael Weihrauch haben vier Monate als Beobachter auf einer internistischen Intensivstation der Berliner Charité verbracht



Im Park der Akademie: Regisseurin Eva Wolf (li.) und Produzentin Kathrin Lemme.



Die gesamte Familie von Regisseurin Stephanie Weimar kam zur Aufführung des Films „Die Gelübde meines Bruders“ in die Akademie. Vor der Aufführung entstand noch das Familienfoto im Park.

und Pfleger und Ärzte bei ihrer Arbeit begleitet. In fünf Kapiteln mit den Titeln „Helfen“, „Überleben“, „Entscheiden“, „Sterben“ und „Abschied nehmen“ kommen vor allem zwei Fragen auf: Wie wollen wir sterben? Und wie wollen wir leben? Im Anschluss an den Film kam das Publikum ins Gespräch mit Regisseurin Eva Wolf und Produzentin Kathrin Lemme, wobei deutlich wurde, dass Eva Wolf ein sensibler Film gelungen ist, der die Sorgen und Nöte aller in einer Intensivstation arbeitenden Menschen gut thematisiert.

Der Dokumentarfilm „Die Gelübde meines Bruders“ stammt ebenfalls aus dem Jahr 2013 und beginnt von der Handlung her im Sommer 2011. Gregor, der Bruder von Regisseurin Stephanie Weimar, will katholischer Ordensbruder werden und sein Leben Gott widmen. Noch ein Jahr, bis Gregor sich

entscheiden muss, ob er die Ewigen Gelübde wirklich ablegen und sich für immer an die Ordensgemeinschaft der Steyler Missionare binden will. Aber wie passt ein Leben, das von den Gelübden der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams geprägt ist, in unsere Zeit? Und wie kann Stephanie, die der Kirche äußerst kritisch gegenübersteht, versuchen, den Lebensweg ihres Bruders zu verstehen und womöglich zu akzeptieren? Nach minutenlangem Beifall am Ende des Films stellten sich die Regisseurin und der Komponist der Filmmusik, André Feldhaus, den Fragen des Publikums. Einhellige Meinung: Stephanie Weimar hat es bestens geschafft, Fragen nach Toleranz und Akzeptanz verschiedener Lebensentwürfe aus unterschiedlichen Blickrichtungen in Szene zu setzen. □



Professor Frido Mann stellte sich auch nach der Podiumsdiskussion gerne noch den Fragen der Teilnehmer.

Jürgen Werbick: Das ist übrigens ein altes Bild; das gibt es schon in der alten Kirche, und zwar im Blick auf die Kirche. Gotthard Fuchs hat mit Hugo Rahner immer wieder darauf hingewiesen. Das finde ich eine sehr anrührende Sicht der Dinge.

Jetzt aber zum Thema Offenbarung. Ich habe kein Problem damit, habe das selber auch in Publikationen getan, den Offenbarungsbegriff auszuweiten. Nur muss man immer aufpassen, denn irgendwann werden die Begriffe so weit, dass sie schlussendlich nicht mehr genug sagen. Deshalb ist einerseits ausweiten, andererseits spezifizieren nun einmal unsere Arbeit. Was geschieht denn, wenn wir die Matthäuspasion hören? Was hat denn die Menschen dazu bewegt zu sagen, Johann Sebastian Bach sei der fünfte Evangelist?

Frido Mann: ...der eigentliche Reformator, sagt man auch...

Jürgen Werbick: ...Dass Musik – von der will ich jetzt überhaupt nur reden –

Menschen so ergreifen kann, dass sie anders im Leben stehen, dass sie ermutigt sind für ihr Leben, geöffnet für ihr Leben, das ist doch gar keine Frage. Wenn man das Offenbarung nennen will, warum eigentlich nicht? Offenbarung ist kein Begriff, auf den die Theologen oder die Kirchen ein Copyright hätten. Ganz davon abgesehen, dass es ein Begriff ist, der in dieser Weise überhaupt erst aus dem Platonismus kommt, aus dem neuen Platonismus übrigens. Dann hat er erst wieder in der christlichen Theologie im zweiten Jahrtausend angefangen, eine Rolle zu spielen, dass sich da Tiefendimensionen des Menschseins eröffnen, so eröffnen, dass Menschen daraus leben können, dass sie Ressourcen finden, aus denen sie gutwillig leben können.

Der religiös-christliche Offenbarungsbegriff ist ein anderer Offenbarungsbegriff. Das muss man allerdings sagen. Er ist, wenn Sie so wollen, eher ein technischer Offenbarungsbegriff. Offenbarung nennen die Kirchen und die Theologen zunächst einmal die Schriften, auf

die man sich beziehen kann, wenn es um die Frage geht: Wie glauben? Wenn man so spezifisch redet, dann ist das eben der theologische Offenbarungsbegriff, und fertig. Das sind die Referenztexte, sage ich meinen Studenten, wenn es um diese Fragen geht. Dass die dann auch diese Offenbarungsfunktion haben können, wie man sie der Musik zuschreibt, ist auch klar.

Aber es gibt diesen Unterschied: Glauben hat mit Überzeugungen zu tun, und Überzeugungen müssen ausgelegt, begründet usw. werden. An Überzeugungen muss gearbeitet werden, sie müssen gegen Missverständnisse etc. verteidigt werden. Dann haben wir das Problem mit Abgrenzung usw., das in der Kirche auch sehr gefährlich werden kann. Aber Überzeugungen sind nun einmal so. Überzeugungen sind nicht alles. Überzeugungen sind konkret, also zum Beispiel die Überzeugung, dass der Mensch in der Spur Jesu Christi zum Leben findet, was in der Christologie ausgefaltet wird und in allem, was die Kirche daraus gemacht hat, mit allen Schwierigkeiten. Das gebe ich gerne zu. Aber zunächst einmal ist das ein sinnvolles Vorgehen. Religiöse Wahrheit hat ihre Existenz in Überzeugungen, nicht nur, aber auch. Das haben wir etwa in der Kunst oder auch in der Literatur so nicht.

Es gibt also Unterscheidungen, die man sinnigerweise trifft, und die es nicht verhindern, doch auch die Verwandtschaft, das Nahe wahrzunehmen. Es geht natürlich im Glauben wesentlich darum, dass Menschen Hoffnung für ihr Leben finden, eine Hoffnung, in die hinein sie sich so investieren können, dass sie, christlich sagen wir, in der Nachfolge Christi lebende Menschen werden. Darum geht es. Dass die Musik

dazu beitragen kann, aber nicht immer beitragen will – es gibt natürlich auch ganz andere Musik, es gibt ganz andere Kunst – das will ich, weiß Gott, nicht bestritten haben.

Frido Mann: Auch ich denke, dass es wichtig ist, die Offenbarung in der Religion und in den beiden anderen Bereichen zu unterscheiden. Sagen wir einmal, der Vorteil der Offenbarung in der Religion ist, dass sie sich auf sehr alte Texte bezieht, auf Schätze, wirklich immer bleibende Schätze, bei denen man natürlich auch wieder unterscheidet, wie wichtig, wie kernhaft, wie historisch begründet sie sind und wo es dann schon wieder Überarbeitungen und Fortsetzungen gibt, die nicht mehr so wichtig sind. Aber deswegen sprach ich ja von der Bergpredigt, und ich war sehr froh, dass das eben auch noch gelesen wurde. Es ist ein wunderbar bleibender Text, ein jesuanischer Text – sozusagen eine Instanz, die wir vor uns haben. Das ist ein ganz großer Vorteil der religiösen Offenbarung gegenüber den anderen.

Aber die anderen Offenbarungen, Musik oder Natur, haben wiederum den Vorteil, dass sie sehr neu und auch immer wieder erneuerbar sind. Es gibt keinen Kanon von künstlerischen oder Naturerfahrungen, sondern es gibt immer wieder Neues. Das hat auch Galilei gesagt: Es gibt dieses Wunder, dass man immer wieder neu etwas entdeckt. Das wiederum haben die beiden Quellen Kunst/Kultur und Natur der Religion voraus. Ich denke, das Beste ist, wenn sich das ergänzt, wenn alle drei Bereiche sich ergänzen und voneinander lernen und aufeinander zugehen.

Johannes Schießl: Das war fast schon ein schönes Schlusswort ... □

Wilhelm Schmid Gelassenheit. Was wir gewinnen, wenn wir älter werden

Gelassenheit, diese ideale Geisteshaltung reifer Menschen, kann kaum jemand so gut wie Professor Wilhelm Schmid vermitteln. Der Erfolgsautor, dessen Werk „Gelassenheit. Was wir gewinnen, wenn wir älter werden“ in der Spiegel-Bestseller-Liste momentan auf Platz 1 steht, war am 26. Mai 2014 zu Gast in der Katholischen Akademie

Bayern und gab den rund 250 Zuhörern realistische Tipps, wie sie – gerade im Alter bzw. beim Älterwerden – zu mehr Gelassenheit finden können.

In unserer Mediathek können Sie den gesamten Vortrag von Professor Wilhelm Schmid noch einmal hören: mediathek.kath-akademie-bayern.de/audio/wilhelm-schmid-gelassenheit



Waren unter den rund 150 Besuchern des „Basiscamps“: Dr. Hubert Brosseder, ehemaliger Chef des Münchner Bildungswerks (li.), und Domkapitular

i.R. Prälat Dr. Wolfgang Schwab, der ehemalige Personalchef der Erzdiözese München und Freising.



Professor Wilhelm Schmid diskutierte nach seinem Vortrag noch mit dem Publikation. Astrid Schilling, wissenschaft-

liche Mitarbeiterin der Katholischen Akademie Bayern, moderierte die Fragerunde.

Symposium der Hochschulkreise

Wert und Qualitätssicherung der Promotion

Das zweite Symposium der Hochschulkreise der Katholischen Akademie Bayern – im Vorjahr traf man sich in Augsburg – fand am 16. Mai 2014 in Bamberg statt und widmete sich dem Thema „Wert und Qualitätssicherung der Promotion“. In einem Podiumsgespräch erörterten ausgewiesene Experten Wege, wie dieses Ziel erreicht werden könnte. Drei der Fachleute fassten ihre Analysen und Thesen für den Abdruck in unserer Zeitschrift „zur Debatte“ zusammen.

Neben der Diskussion über die Qualität der Arbeiten des wissenschaftlichen Nachwuchses stand auch ein besseres Kennenlernen von Bamberg auf dem Programm für die Hochschullehrer aus ganz Bayern. Der Bamberger Literaturwissenschaftler Prof. Dr. Friedhelm Marx, auch Vorsitzender des Hochschulkreises der Katholischen Akademie an dieser oberfränkischen Uni, referierte über E.T.A. Hoffmann. Außerdem gab es Führungen durch den Bamberger Dom.

Wert und Qualitätssicherung der Promotion

Ein Diskussionsbeitrag von Michael Sendtner

I.

Der enge Verbund von Lehre und Forschung ist Fundament der deutschen Universitäten. Ein erfolgreiches Studium sollte deshalb nicht nur aus dem Erwerb von umfangreichem Wissen bestehen, sondern auch aus der Qualifikation, Wissen zu erweitern und einen eigenen kreativen Beitrag zur Fortentwicklung des jeweiligen Fachs zu leisten. Dies trifft für alle Fächer gleichermaßen zu, egal ob in den Natur- oder Geisteswissenschaften. Nach dem Abschluss eines Bachelor- und Masterstudiums, dem erfolgreichen Bestehen von Staatsexamen, entscheiden sich viele Studierende zu einer Promotion und gestalten durch ihre Forschung, ihre Kreativität und ihr Engagement die Wissenschaft mit. So erfüllt die Promotion einen doppelten Zweck. Der unvoreingenommene Blick dieser Studierenden auf ihr jeweiliges Fachgebiet, Leistungsfähigkeit und hoher Wissenschaftsstand beleben den Fortschritt der jeweiligen Fächer. Zum anderen tragen Fähigkeiten wie die Kompetenz, selbst forschen zu können, kreative Beiträge zum Wissensfortschritt zu leisten, auch bestehendes Wissen zu hinterfragen, ganz erheblich zur persönlichen Entwicklung von Doktorandinnen und Doktoranden bei. Diese Zeit der Promotionsarbeit vermittelt Selbstständigkeit, sie hilft, Kreativität zu entfalten und Kompetenz zu erwerben, um aus Ideen gefestigte Erkenntnisse zu erzielen, die von einer wissenschaftlichen Öffentlichkeit wahrgenommen und anerkannt werden. Eine solche Qualifikation hat nicht nur einen hohen Wert für das deutsche Wissenschaftssystem, sondern auch für die Gesellschaft als Ganzes, die kritische und kompetente Köpfe braucht, um Probleme zu lösen und Zukunft zu sichern.



Prof. Dr. Michael Sendtner, Mitglied im Senat der Deutschen Forschungsgemeinschaft

II.

Spektakuläre Debatten um Plagiate in Dissertationen haben die Promotion ins Gerede gebracht. Solche Plagiate sind, gemessen an der Gesamtheit der Promotionen Einzelfälle, doch werfen sie die Frage auf, ob unser Promotionsystem zeitgemäß ist, ob alle Qualitätskontrollen greifen, und wie der hohe Wert der Promotion auch in Zukunft erhalten werden kann. Tatsächlich fügt wissenschaftliches Fehlverhalten dem Ansehen der Promotion und der Wissenschaft generell hohen Schaden zu. Fälle wissenschaftlichen Fehlverhaltens

sind kein Symptom einer aktuellen Schieflage, es hat sie schon immer gegeben. Bereits in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts gab es spektakuläre Fälle wissenschaftlichen Fehlverhaltens an angesehenen Forschungsuniversitäten der USA, die unter großer Beteiligung der Öffentlichkeit und der Politik verfolgt wurden. Vor allem diese öffentliche Diskussion führte dazu, dass grundsätzliche Überlegungen zur Sicherung guter wissenschaftlicher Praxis, gerade auch bei der Promotion angestellt wurden, und Einrichtungen wie z.B. das Office of Inspector General (OIG) der National Science Foundation (NSF) und das Office of Research Integrity (ORI) des Public Health Service gegründet wurden. In den 90er Jahren kamen jährlich zwischen 30 und 80 Fälle pro Jahr vor diese Institutionen, bei ca. 50.000 Projekten, die im selben Zeitraum gefördert wurden. In einem Zehntel der Fälle wurde Fehlverhalten festgestellt. Zahlen aus Deutschland sind eher dünn, in einer 10-Jahresperiode vor 1997 kamen insgesamt 6 Fälle von Vorwürfen von wissenschaftlichen Fehlverhaltens vor Gremien der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die sich nicht nur auf Promotionsarbeiten, sondern auf Forschungsprojekte ganz allgemein bezogen. Insofern ist davon auszugehen, dass nur ein kleiner Teil aller Promotionsarbeiten bewusst manipuliert wurde und wissenschaftliche Leistungen vorgegeben wurden, die tatsächlich nicht erbracht wurden.

Unredlichkeit gibt es in allen Lebenslagen. Die Wissenschaft ist hier keine Ausnahme. Die Wissenschaft ist jedoch besonders empfindlich. Forschung bedeutet Suche nach neuen Erkenntnissen. Insofern müssen Wissenschaftler grundsätzlich zweifeln, Ideen und Erkenntnisse in Frage stellen, und sie nach bestem Wissen und Gewissen absichern, um Schlüsse ziehen zu können. Nur so kann auf diesem neuen Wissen weiter aufgebaut werden, und der Wissenschaft und der Gesellschaft eine solide Basis für den Fortschritt gegeben werden.

Forschung ist auch im idealisierten Sinn eine „Suche nach Wahrheit“. Betrug und Fälschung in diesem Kontext treffen diesen Bereich deshalb umso empfindlicher. Forschung geschieht aber auch mit Blick auf den sozialen Kontext. Die Finanzierung der Universitäten und vieler Promotionen geschieht weit überwiegend mit öffentlichen Mitteln. Insofern besteht auch eine Verantwortung gegenüber der Gesellschaft, die diese Forschung finanziert und daraus einen Nutzen erwartet.

Dieser Nutzen muss nicht direkt in der Anwendbarkeit neuer Erkenntnisse liegen, er besteht auch darin, kompetente und im freien Denken geschulte Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler heranzubilden, die in vielen Bereichen der Gesellschaft, nicht nur im akademischen System, Führungspositionen und gesellschaftliche Verantwortung übernehmen können. Betrug und wissenschaftliches Fehlverhalten wiegen deshalb auf diesem Gebiet besonders schwer.

Diese Punkte wurden deshalb auch in einer Denkschrift der Deutschen Forschungsgemeinschaft im Jahr 2013 in den Mittelpunkt gestellt, sowie umfangreiche Empfehlungen formuliert, um solches Fehlverhalten zu vermeiden und den Wert wissenschaftlichen Arbeitens und die Qualität der Promotion im deutschen Wissenschaftssystem sicherzustellen. Dies ist auch zentrales Thema einer Veröffentlichung des Wissenschaftsrats aus dem Jahr 2011, auf die die Denkschrift der DFG Bezug nimmt und die sich auf die Qualitätssicherung der Promotion fokussiert.

III.

Wie kann nun das Promotionswesen an deutschen Universitäten und Forschungseinrichtungen verbessert, weiterentwickelt und wissenschaftliches Fehlverhalten vermieden werden?

- Die Art und Qualität der Betreuung spielt bei der Qualitätssicherung der Promotion eine zentrale Rolle. Die Betreuung kann nicht allein aus Kontrolle und Sanktionen bestehen. Sie muss sicherstellen, dass das zentrale Ziel der Promotion, die Schaffung neuen Wissens und der Erwerb von Kompetenz zur kreativen Umsetzung neuer Ideen in gesicherte Erkenntnisse möglich ist, und dass das große Potenzial, das junge Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler in die Forschung einbringen können, auch maximal entwickelt werden kann.

- Dazu sind kollegiale Strukturen mit niedrigen Hierarchien ein geeignetes Mittel. Wissenschaftliche Ideen benötigen kritische Durchleuchtung und Diskussion. Eine solche Diskussion findet am besten in einem erweiterten Kreis von Mitstudierenden und einem erweiterten Kreis von etablierten Wissenschaftlern statt, die diese Studierenden betreuen. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft hat dafür die Struktur von Graduiertenkollegs geschaffen, die gerade einen solchen Zweck erfüllen. Der Austausch zwischen den Studierenden soll motivieren, er soll eine Basis zur kritischen Diskussion unter den Studierenden und beteiligten Wissenschaftlern schaffen, mit der Ideen weiterentwickelt und gegebenenfalls auch korrigiert werden. Die Erfahrung hat gezeigt, dass Motivation und Kreativität in solchen Gruppen gefördert werden, dass in solchen Gruppen auch im positiven Sinn ein höheres Maß an gegenseitiger Kontrolle stattfindet, und so der Gefahr von wissenschaftlichem Fehlverhalten entgegenge wirkt werden kann.

- Diese strukturierten Programme erfüllen einen weiteren Zweck: Sie erleichtern interdisziplinäres Arbeiten. So entsteht aus einer anderen Perspektive, von fachfremder Seite, ein neuer Blick auf bestehende Wissensgebilde. So sinkt die Gefahr, bestehendes Wissen aus Mangel an neuen Gesichtspunkten zu plagieren. Neues Wissen entsteht oft an der Schnittstelle zwischen unterschiedlichen Disziplinen. Der hohen Spezialisierung, die aus der Komplexität vieler Fächer entstanden ist, sollte deshalb durch die Arbeit in interdisziplinären Arbeitsgruppen, so wie das in neuen strukturierten Promotionsprogrammen wie Graduiertenkollegs und Graduiertenschulen ermöglicht wird, ein Gegengewicht gesetzt werden. □

Transparenz und klare Standards zur Qualitätssicherung in Promotionsverfahren

Vier Thesen von Astrid Schütz

I.

In der Diskussion um Etablierung und Weiterentwicklung von Kriterien zur Qualitätssicherung wurden vom Wissenschaftsrat und der Hochschulrektorenkonferenz wesentliche Eckpunkte definiert. Persönlich scheinen mir Transparenz und klare Standards von besonderer Bedeutung. Zur Sicherstellung dieser Aspekte sind schriftliche Betreuungsvereinbarungen, die Einsetzung von Promotionskomitees und Maßnahmen zur Gewährleistung von unabhängiger Begutachtung nach definierten Kriterien hilfreich.

II.

Zur Vermeidung von Unsicherheiten, Missverständnissen, der Missachtung von Qualitätsstandards und problematischen Abhängigkeitsverhältnissen sind verbindliche Vereinbarungen zwischen Promovierenden und deren Betreuerinnen oder Betreuern wichtig. In schriftlichen Betreuungsvereinbarungen sollten geplante Inhalte, Zeitperspektiven sowie Pflichten beider Seiten festgehalten werden. Hierzu gehört die Selbstverpflichtung auf Einhaltung von Regeln guter wissenschaftlicher Praxis, die regelmäßige Berichterstattung durch Promovierende sowie differenzierte und zeitnahe Rückmeldungen durch die Betreuenden.



Prof. Dr. Astrid Schütz, Vizepräsidentin der Universität Bamberg, zuständig für die Ressorts Forschung und wissenschaftlicher Nachwuchs

III.

Im Begutachtungsprozess ist Nachvollziehbarkeit von großer Bedeutung: Essentiell für die Qualitätssicherung ist die Bewertung der Dissertation durch mindestens zwei voneinander unabhängige Expertinnen bzw. Experten nach fachlichen und international gültigen Qualitätsmaßstäben. Die Gutachten haben die Forschungsleistung und den erreichten wissenschaftlichen Fortschritt zu beurteilen. Um hohe Standards zu gewährleisten, ist es sinnvoll, für Vergabe des Prädikates ‚summa cum laude‘ ein drittes, externes Gutachten hinzuzuziehen.

IV.

Die Qualitätssicherung des Promotionsverfahrens obliegt den Fakultäten und ist institutionell zu verankern. Hilfreich ist, wenn Promotionskomitees den gesamten Prozess von der Zulassung bis zur Disputation begleiten. Transparenz entsteht darüber hinaus durch die fakultätsinterne Einsichtnahme in Gutachten, die öffentliche Verteidigung der Arbeit und ihre Publikation. □

Zur Qualität der Promotionen

Sieben Thesen von Alfred Hierold

I.

Grundlage für eine qualitätsvolle Promotion ist der gute Abschluss eines grundständigen Studiums, dies aus verschiedenen Gründen: Zum einen kann ein Student in seiner Magister-, Master- oder Diplomarbeit zeigen, dass er in der Lage ist, einen Sachverhalt mit wissenschaftlichen Methoden eigenständig zu erforschen und angemessen darzustellen. Dadurch kann vermieden werden, dass eine Arbeit und damit der Titel aberkannt werden müssen, weil die wissenschaftlichen Standards nicht eingehalten worden sind. Zum anderen ist es für die Professoren und Professorinnen leichter möglich, wissenschaftliche Begabungen zu entdecken und zu fördern, wie es gängige Praxis ist.

II.

Ein strukturiertes Doktoratsstudium, das wie ein grundständiges Studium abläuft, eventuell mit Kreditpunkten, halte ich nicht für notwendig, eher für schädlich, da es viel Zeit erfordert, die dann für die Forschung fehlt.

III.

Nichtsdestoweniger erachte ich es für eine Promotion als förderlich, wenn Promovenden in eine Gruppe eingebunden sind, die von einem Professor oder einer Professorin geleitet wird. Dort können sie ihre wissenschaftlichen Methoden verfeinern, ihre Erkenntnisse zur Diskussion stellen und einen Überblick darüber erhalten, was in ihrem Umfeld geforscht und gearbeitet wird.

IV.

Dies gilt besonders in den geisteswissenschaftlichen Disziplinen; denn in der Medizin und in den naturwissenschaftlichen Disziplinen scheint die Arbeit im Labor und in der Gruppe eine Selbstverständlichkeit zu sein. In den Geistes- und Kulturwissenschaften steht jedoch die Einzelforschung mehr im Vordergrund, was durch die Forschungsobjekte bedingt ist.

V.

Die Betreuung des Promotionsvorhabens durch einen Professor bzw. eine



Prof. Dr. Alfred Hierold, einige Jahre Vorsitzender der Agentur für Qualitätssicherung und Akkreditierung kanonischer Studiengänge in Deutschland

VI.

Professorin ist durchaus angemessen, da diese über die notwendige Fachkompetenz verfügen. Dabei muss aber sicher gestellt sein, dass der/die Betreuende nicht die Linie oder gar das Ergebnis vorgibt.

Was die Bewertung der Dissertation betrifft, ist nichts dagegen einzuwenden, dass der/die Betreuende ein Gutachten erstellt. Dieses sollte durch zwei andere Gutachten begleitet werden, weil dadurch eine größere Objektivität gewährleistet ist und auch zum Ausdruck kommt, dass die Fakultät es ist, die promoviert.

VII.

Es ist nicht notwendig, die Zahl der Promotionen zu begrenzen, um die Qualität zu sichern, auch wenn nicht jede Promotion zu einer wissenschaftlichen Laufbahn führen muss und soll, da auch für bestimmte Berufe eine Promotion gefordert oder förderlich ist. □

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 44

Herausgeber, Inhaber und Verleger:
Katholische Akademie in Bayern, München
Direktor: Dr. Florian Schuller
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Robert Walsler
Fotos: Akademie
Anschrift von Verlag u. Redaktion:
Katholische Akademie in Bayern,
Mandlstraße 23, 80802 München
Postanschrift: Postfach 401008,
80710 München,
Telefon 089/38 10 20, Telefax 089/38 10 21 03,
E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de
Druck: Kastner AG – Das Medienhaus,
Schloßhof 2 – 6, 85283 Wolnzach.
zur debatte erscheint zweimonatlich.
Kostenbeitrag: jährlich € 35,- (freiwillig). Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern, bei der LIGA Bank:
Kto.-Nr. 2355 000, BLZ 750 903 00
IBAN: DE05 7509 0300 0002 3550 00
SWIFT (BIC): GENODEF1M05.
Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.



Prof. Dr. Dr. Godehard Ruppert (am Pult), Präsident der Universität Bamberg, gab bei der Begrüßung der Symposiumsteilnehmer auch einen Überblick über die Situation seiner Hochschule.

Am Podium saßen Prof. Dr. Michael Sendtner, Prof. Dr. Astrid Schütz, Akademiedirektor Dr. Florian Schuller, Prof. Dr. Regina T. Riphahn, Inhaberin des Lehrstuhls für Statistik und empirische

Wirtschaftsforschung an der Universität Erlangen-Nürnberg, und Prof. Dr. Alfred Hierold (v.l.n.r.).

Festlicher Abend an Fronleichnam

Mehr als 300 Gäste sind am 19. Juni 2014 zum Festlichen Abend an Fronleichnam in die Katholische Akademie Bayern gekommen. Die Besucher erlebten ein abwechslungsreiches Programm, das in diesem Jahr unter dem Schwerpunkt „Diözese Würzburg“ stand. Künstlerischer Höhepunkt waren die Stücke, die der Monteverdi-Kammerchor Würzburg unter der Leitung von Professor Matthias Beckert sang. Unter anderem standen Hubert Parrys „There is an old belief“, dann „Pater Noster“ von Michael Praetorius sowie von Sergej Rachmaninow „Bogorodice Devo“ auf dem Programm der jungen Sängerinnen und Sänger.

Unter dem Titel „Zeigen, was nicht zu sehen ist“ zeichnete Dr. Andreas Bieringer, Liturgiewissenschaftler aus der Würzburger katholisch-theologischen Fakultät, eucharistische Spuren in der modernen Literatur nach und näherte sich so dem Fronleichnamsfest auf wissenschaftlichem Weg.

Eine sehr persönliche Laudatio von Akademiedirektor Dr. Florian Schuller ging der Verleihung des Freundeszeichens der Akademie an den Würzburger Generalvikar Prälat Dr. Karl Hillenbrand voran. Florian Schuller dankte dem seit 1996 in Würzburg wirkenden Generalvikar dafür, dass er die „Notwendigkeit einer solchen zentralen, gesamt-bayerischen in München angesiedelten Institution“ immer klar sah und sieht. Prälat Hillenbrand tue dies sowohl aus allgemein-intellektueller Kompetenz heraus, wie auch aus kirchlich-theologischer und nicht zuletzt

spiritueller und unterstütze damit die Zielrichtung eines solchen kirchlichen Forums für den gesellschaftlichen Dialog, fuhr der Akademiedirektor fort. Seine kurze Dankesansprache beendete Dr. Karl Hillenbrand, der von Domkapitular Clemens Bieber und Karl-Peter Büttner, dem Vorsitzenden des Würzburger Diözesanrates, begleitet wurde, mit der launigen Bemerkung, dass man in Oberbayern wohl denke, man müsse für alle Freunde danken, auch für die aus Unterfranken.

Und schließlich stellte Klaus Veeh, Referent der Diözesanstelle Mission, Entwicklung, Frieden des Bistums Würzburg, eine Reihe von Entwicklungsprojekten vor, die in Zusammenarbeit mit der Diözese Mbanga, der Partnerdiözese von Würzburg in Südwest-Tansania, vorangebracht werden. Fünf Euro des Eintrittspreises des Abends werden als Zuschuss an diese Projekte in Ostafrika gehen.

Das herrliche Sommerwetter an diesem Fronleichnamsabend sah dann die Gäste im Park der Akademie. Gutes Essen und Trinken an den Tischen und Bierbänken begleitete die vielen anregenden Gespräche. Für musikalische Unterhaltung sorgten – wie schon seit vielen Jahren – die sechs Musiker der Gloryland-Jazzband. Der Losverkauf – auch ein traditionelles Element des Fronleichnamsabends – gab wieder Anlass zu viel Spaß und Überraschungen, wenn ein Gewinner einen der vielen von Freunden und Geschäftspartnern der Akademie gespendeten Preise abholen durfte.



Angeleitet von Sängerinnen und Sängern des Monteverdi-Kammerchors, die sich zu später Stunde auf dem Balkon von Schloss Suresnes versammelt hatten, sangen die Gäste als Abendserenade „Der Mond ist aufgegangen“, mit der das Fest ausklang.

Akademiedirektor Dr. Florian Schuller (re.) überreichte dem Würzburger Generalvikar Dr. Karl Hillenbrand das Freundeszeichen der Akademie.

„Das schönste Warten, das auf die Verwandlung.“ Eucharistische Spuren in der modernen Literatur

Andreas Bieringer

Es gibt wohl kaum einen passenderen Tag als am Hochfest des Leibes und Blutes Christi (wie Fronleichnam im Messbuch genannt wird) über die Verbindung von Eucharistie, Poesie und Leben zu sprechen. In unseren Gotteshäusern erklang eben noch zur Vesper der wohl berühmteste Eucharistie-Hymnus der gesamten Stundenliturgie:

*Pange, lingua, gloriosi
Corporis mysterium,
sanguinisque pretiosi,
quem in mundi pretium
fructus ventris generosi
rex effudit gentium*

Preise, Zunge, das Geheimnis
Dieses Leibs voll Herrlichkeit
und des unschätzbaren Blutes,
das, zum Heil der Welt geweiht,
Jesus Christus hat vergossen,
Herr der Völker aller Zeit! usw.

„Das ist ganz groß!“ – wird man mit James Joyce sagen dürfen: „Große Musik!“ Hier verbinden sich auf unver-



Dr. Andreas Bieringer, Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an der Universität Würzburg

wechselbare Weise dogmatisch gefasste Theologie, poetisches Gebet und liturgischer Gesang. Ein kurzer Blick ins Publikum verrät zudem, dass der Hymnus nicht nur bei den Liturgieaffinen unter Ihnen auf Anhieb eine Resonanz auslöst – eine Erinnerung an die eigene Kindheit und Jugend, an eine festlich begangene Fronleichnamsprozession oder das gemeinsame Singen des *Tantum Ergo* während einer Sakramentsandacht? Vielleicht wird durch das Antippen der ersten Strophe des *Pange, lingua* aber bloß in Erinnerung gerufen, dass wir uns dem Paradox der Eucharistie – der Verwandlung des Brotes in den Leib und des Weines in das Blut – nur mit so kunstvoll arrangierter Poesie nähern können.

Zugleich steht uns der Thomas von Aquin zugeschriebene Hymnus auch als Relikt einer vergangenen Epoche gegenüber. Zu sehr hat sich die mittelalterliche Schaufrömmigkeit, ja unser gesamtes Eucharistieverständnis in den letzten Jahrzehnten seit dem Zweiten Vatikanum gewandelt. Viele der ehemals so beliebten Sakramentsandachten sind aus dem liturgischen Leben vollkommen verschwunden, das *Tantum ergo* wird in der heutigen Praxis nur mehr selten angestimmt. Aus gutem Grund begeht man die Fronleichnamsprozessionen heute viel unaufdringlicher als früher. Mancherorts sind sie jedoch schon vollständig aus dem Stadt- und Straßensbild verschwunden. An Fronleichnam lässt sich aber auch der ungebremste Rückzug der Kirche aus dem gesellschaftlichen Leben verdeutlichen. Wer heute in einer großen Metropole an der

Fronleichnamsprozession teilnimmt, wird Zeuge, wie sehr sich Glaube und Welt fremd geworden sind. Wenn Scharen von Touristen an der feierlich geschmückten Monstranz vorüberziehen, werden zwar schnell die Fotoapparate gezückt, aber keine Knie mehr gebeugt. Sollten die oft auch selbst verursachten Verlusttendenzen anhalten, werden wir zu Analphabeten unserer eigenen Religionskultur. Der niederländische Schriftsteller *Cees Noteboom* hat in diesem Kontext schon vor Jahren darauf hingewiesen, dass wir in Gefahr stehen, Japaner unserer eigenen Kultur zu werden. Schon heute bewegen sich viele Zeitgenossen wie Blinde durch Kirchen und Museen und benötigen, eben wie Japaner in Europa, für alles und jedes eine separate Erläuterung.

I. Glaube und Literatur in der Moderne

Wie ist es angesichts dieser krisenhaften Erscheinungen um die Beziehung zwischen *Glaube* und *moderner Literatur* bestellt oder anders gefragt: Was reicht vom Erbe des Aquinaten – der Theologie und Poesie noch so eindringlich miteinander verbinden konnte – in unsere Tage herüber? Werfen wir einige Schlaglichter auf die Literaturgeschichte des 20. bzw. 21. Jahrhunderts:

Seit dem Beginn der literarischen Moderne stehen sich liturgisch-eucharistische Motive und Literatur nicht einfach nur fremd gegenüber:

James Joyce lässt seinen monumentalen *Ulysses* mit den ersten Worten der klassischen Messe „*Intribo ad altare*



Die Sängerinnen und Sänger des Monteverdi-Kammerchors Würzburg sorgten für den künstlerischen Höhepunkt des Abends.

Dei“ beginnen. Ein intellektueller Saufkopf hält bei diesen Worten ein Rasierbecken mit schmutzigem Schaum vor sich hin. Auch wenn Joyce alles andere als ein gläubiger Katholik war, bleibt trotz aller Travestie und Ironisierung ein tiefer Respekt vor dem heiligen Ritual deutlich spürbar. Hätte man Joyce die gehasste Kirche als Stoff genommen, er hätte wohl verstummen müssen.

Marcel Proust erhebt in seinem epochalen Romanwerk *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* die Kraft der

Erinnerung zu seinem zentralen Motiv. Aus Brot und Wein werden bei ihm Lindenblütentee und Madeleine, die in der Vergegenwärtigung der Vergangenheit die Schau der Wirklichkeit auslösen. Auch Proust stand dem Glauben fern, was ihn freilich nicht daran hinderte, eucharistische Grundmotive zu seiner künstlerischen Methode zu erheben. Man könnte geradezu behaupten, Proust habe einen neuen Beitrag dazu geleistet, das Paradox der Eucharistie literarisch zu deuten.

Ein Sprung in die deutschsprachige Literatur der Nachkriegsjahre zeigt, dass sich nach einem letzten Aufbäumen der sog. katholischen Literatur (von Autorinnen und Autoren wie *Elisabeth Langgässer*, *Reinhold Schneider*, *Stefan Andres* u.v.m.) Ende der fünfziger Jahre auch hierzulande Änderungen abzeichneten. Mit Romanen wie *Die Blechtrommel* (1959) von *Günther Grass* oder *Thomas Bernhards* Werk *Frost* (1963) verschwand die religiöse Rede in gläubig bekenntlicher Weise aus

unserer Literatur. Dies wird überwiegend als Reaktion auf die Diskreditierung des christlichen Evangeliums und jedes Gottesglaubens durch Krieg und Völkermord gedeutet. Die oft traumatisierenden Erfahrungen in katholischen Internaten und anderen Erziehungseinrichtungen trugen ebenfalls ihren Teil zu dieser Entwicklung bei.

Trotz aller Säkularisierungstendenzen ist es dennoch bemerkenswert, dass gerade die zeitgenössische Literatur – bei aller Distanzierung gegenüber Glauben und Kirche – vor der Liturgie himmlischen Respekt zeigt. Nach einer längeren Periode klagender Verkehrung religiöser Botschaften (*Paul Celan*) und oftmals auch respektloser „Verhöhnung“ religiöser Rede (*Günther Grass*, *Ernst Jandl*) ist in den letzten Jahrzehnten wieder ein produktives Interesse entstanden, das nicht nur die großen religiösen Fragen stellt, sondern auch auf liturgische Motive zurückgreift. Erst kürzlich hat Hanns-Josef Ortheil in einem Interview vom neu erwachten Interesse der Literaten für die Religion gesprochen: „Vor 20 oder 30 Jahren hatte ich viel stärker das Gefühl, ein Solitär zu sein. Damals hätte ich niemand unter den Kollegen gewusst, mit dem ich mich über Literatur und Religion gerne unterhalten hätte. Es sind aber immer mehr geworden. Ich kenne heute viele Autoren, angefangen von Ralf Rothmann über Arnold Stadler, Petra Morsbach, Patrick Roth, Thomas Hürlimann bis hin zu Andreas Maier, für die dieses Erbe eine Rolle spielt. Es gibt inzwischen also einen gar nicht so kleinen Kreis von mit religiösen Themen stark beschäftigten Autoren.“ (HerKorr 6/2014)

II. Liturgische Poesie bei Peter Handke

Wie sich diese Tendenz in literarischen Werken widerspiegeln können, möchte ich anhand eines kurzen Zitats von *Peter Handke* illustrieren. Handke, 1942 in eine Kärntner Slowenen-Familie geboren, gehört zu den bedeutendsten deutschsprachigen Schriftstellern. Für sein umfangreiches Oeuvre hat er nicht nur alle wichtigen Literaturpreise erhalten, wie wenigen anderen ist es ihm bis heute gelungen, im Literaturbetrieb präsent zu bleiben.

Nach einer schweren Schreibkrise Ende der siebziger, Anfang der achtziger



Dr. Karl Hillenbrand (Mi.) mit den beiden ehemaligen Generalvikaren Dr. Robert Simon von München und Freising (li.) und Prälat Johann Limbacher (Eichstätt).



Die Würzburger freuten sich mit Prälat Hillenbrand (2.v.l.): Diözesanratsvorsitzender Karl-Peter Büttner (li.), Landtagspräsidentin Barbara Stamm und Domkapitular Clemens Bieber.

Jahre lässt der Autor in seinem Salzburg-Roman *Der Chinese des Schmerzes* (1983) mit einer eucharistisch inspierten Passage aufhorchen. Am Übergang vom Karsamstag auf den Ostersonntag wird dem beurlaubten Lehrer und Altphilologen *Andreas Loser* eine tiefgreifende Wandlung zuteil:

„Endlich dröhnte in der Ferne die Domglocke. Dort vollzog sich jetzt das Ritual der Wandlung: des Brotes in den Leib, des Weines in das Blut. Die Glocke wummerte zweimal hintereinander, jedesmal nur ganz kurz. Aber das war, als finge ein stehengebliebenes Herz wieder zu schlagen an. [...] Nach und nach setzte im ganzen Stadtgebiet das Geläute ein.“ (*Chinese des Schmerzes*, 192f.)

In der poetisch verdichteten Wandlungsszene bündelt sich Peter Handkes Affinität zur katholischen Liturgie: Das unscheinbare Adverb *endlich* am Beginn des Satzes leitet die ersehnte Verwandlung des Protagonisten ein, ganz so, als ob er schon längst darauf gewartet hätte. Auf die rituelle Wandlung im Dom, an der Loser nur mittelbar aus sicherer Distanz teilhat, folgt in einer typischen Handke-Analogie die Verwandlung Losers: Die eucharistisch wie anthropologisch so bildmächtigen Wörter *Leib* und *Blut* steigern sich bis zu *Herz* – als Mitte allen Lebens. Der wummernde Schlag der Wandlungsglocke wird so zum lebensstiftenden Schlag des Herzens. Der Leser kann förmlich mit seinen eigenen Augen mit ansehen, wie das Blut zurück in die Adern fließt. Bei all dem bleibt jedoch ein letzter Vorbehalt gegenüber dem religiösen Ritual: Andreas Loser befindet sich wohl nicht nur in einer räumlichen Distanz zur eigentlichen Feier; weder die Wandlung in den Leib noch in das Blut werden näher bestimmt.

Handke entwickelt aus dem Grundverfahren der Messe eine für ihn typische Methode des Erzählens, ein Analogiesystem zwischen Liturgie, Literatur und Leben. Die Szene steht von Anfang an im Zeichen der Spiegelung: Als Folge der eucharistischen Wandlung geht ein Schwanken durch das verfahrenere Leben des beurlaubten Lehrers Andreas Loser. Erst jetzt kann er sich aus seiner misslichen Lage befreien: Während in den Kirchen der Stadt die Auferstehungsfeiern im vollen Gange sind, gelingt es ihm, sich aus seiner Bettstarre zu lösen und sich aufzurichten. Nach tagelanger Appetitlosigkeit setzt der

Hunger wieder ein, um dann erneut ins Schreiben zu finden.

Worin besteht nun das Interesse eines avantgardistischen Autors an den alten Formen der Liturgie? Handke ist ein großer Übender, der in Existenz und Schreiben religiöse Motive überträgt, zitiert, verfremdet, umbesetzt und dadurch auch auf neue Weise zum Leuchten bringt. Seine Protagonisten lassen sich nicht selten von der Liturgie berühren, bewegen, verwandeln, nehmen ihre Uproperationen in den Lebensgestus auf. Der Gottesdienst hat mit seinen Gebeten und Ritualen für den Schriftsteller eine solche poetische Resonanz und Aufschlusskraft, dass er eine Wirkung im alltäglichen Leben außerhalb der Kirchenmauern entfaltet – ja zum „Grundton aller Existenz“ wird. Handkes literarische Liturgie macht jedenfalls vor der Schwelle der Kirche nicht Halt, sie springt über in die Straßen der Stadt, auf die Leute und das bunte Volk der Stadt.

Hinter seinem poetischen Umgang mit dem Ritus stehen letztlich auch die gemeinsamen Schnittmengen zwischen Liturgie und Poesie. Beide Formen sind zunächst *Realsierungen* bzw. *Konkretisierungen* von Leben, Sprache und Ritus in ihrer ganzen Zirkularität. In Liturgie und Poesie geschieht eine *Metamorphose* zwischen Wort und Realität, bis das in ihnen verdichtete Leben *präsent*, ja zur *Realpräsenz* wird. Die elementaren Strukturen der menschlichen Existenz werden dadurch neu vergegenwärtigt, bis das Leben selbst als Symbol und Darstellung eines Größeren erscheint. Bei der Lektüre macht der Leser die Erfahrung – geradeso wie der Teilnehmer in der Liturgie –, dass sein eigenes Dasein nicht mehr nur abgründig oder zufällig ist, sondern gewährt und zugesprochen. Das macht wohl auch das Ergreifende beider Realisierungsformen aus, im Gedicht genauso wie in der Liturgie. Die literarischen Protagonisten werden in die *Transformationen* ebenso einbezogen wie die Lesenden – bis sich in beiden eine *Katharsis* vollzieht. Ganz ähnlich wie in der Liturgie, die in den Teilnehmenden ebenfalls eine *Befreiung* bewirken will. Dadurch verwandelt sich nochmals der Blick auf die Existenz des Einzelnen, indem sie als Wandlungsprozess erkennbar wird. Ein Leben, das sich auf diese Weise an der Eucharistie und der Poesie orientiert, entdeckt sich selbst als offene



Ohrenschmaus: die Gloryland-Jazzband.



Chorleiter Professor Matthias Beckert (hinten rechts) und Mitglieder seines Monteverdi-Kammerchors beim Gruppenbild mit Barbara Stamm.



Klaus Veeh, Referent der Diözesanstelle Mission, Entwicklung, Frieden des Bistums Würzburg, warb um Spenden für seine Projekte in Ostafrika.



Barbara Stamm traf auf Josef Mederer, Bezirkstagspräsident von Oberbayern. Im Hintergrund Domkapitular Clemens Bieber.



Auch Kardinal Reinhard Marx war zum Festlichen Abend gekommen und freute sich mit Prälat Karl Hillenbrand.



Kardinal Reinhard Marx im Gespräch mit General a. D. Dr. Klaus Naumann.



Akademiedirektor Dr. Florian Schuller begrüßte Kardinal Friedrich Wetter, den früheren Erzbischof von München und Freising.

Verheißung, als Leben, das noch auf seine Erfüllung wartet. In diesem Modus kann Andreas Loser als Wiederhall auf die Wandlungsglocken im fernen Dom auch freimütig bekennen: „Aber das war, als finge ein stehengebliebenes Herz wieder zu schlagen an.“

Stand am Beginn von Handkes Schreiben vor allem das nicht mehr Tragende der katholischen Sozialisation und die Demaskierung religiöser Sprachmuster im Vordergrund, wird ab den späten siebziger Jahren eine Wende eingeläutet. Handke nimmt zunehmend die Lücken wahr, die der Geltungsverlust der Religion hinterlassen hat. Es entsteht eine neue Sehnsucht, sich auf etwas beziehen zu können, nach einem religiösen Moment der Einheit: „Die Religion war mir seit langem zuwider, und trotzdem spürte ich auf einmal eine Sehnsucht, mich auf etwas beziehen zu können.“

Auf die Frage von Ulrich Greiner, ob er ein religiöser Autor sei, wollte Peter Handke in einem Interview im Dezember 2010 in *Der Zeit* zunächst keine Antwort geben. Auf erneute Nachfrage ließ er dann dennoch wissen: „Wenn jemand nur sagt, er sei religiös, geht mir das auf die Nerven. Wenn er nicht erzählt, was das ist. Das Erzählen ist das Entscheidende. Wenn ich an der heiligen Messe teilnehme, ist das für mich ein Reinigungsmoment sondergleichen. Wenn ich die Worte der Heiligen Schrift höre, die Lesung, die Apostelbriefe, die Evangelien, die Wandlung miterlebe, die Kommunion und den Segen am Schluss: ‚Gehet hin in Frieden!‘, dann denke ich, dass ich an den Gottesdienst glaube.“ Er kann in der Dramatik der Messe seine eigenen Geschichte lesen, wie an keinem anderen Ort: „Er kann sich da entdecken, dann sie verstehen, dann sich ihr stellen.“

Der Österreicher Handke gehört zu jener Generation von bedeutenden Autoren, die noch in einer vormodernen Dorfwelt katholisch sozialisiert wurden. Spätestens mit dem Beginn des Studiums und den ersten literarischen Erfolgen in den sechziger Jahren, hat er sich – ganz typisch für diese Epoche – von der Religion freigespielt. Die tiefen Spuren, die etwa die liturgischen Gebete und Rituale in seiner Kindheit hinterließen – oft spricht er von der „Grundmusik seines Lebens“ – befähigten ihn aber zugleich, das ehemals Erlebte in seiner Literatur eindringlich nachzuzeichnen. Handke hat im Laufe seines Lebens eine gewisse Freiheit von der Religion gewonnen, die ihn aber zugleich frei zu ihr gemacht hat. Gerade dadurch kann er aus dem reichen christlichen Erbe auch etwas Großes machen. Man könnte sagen, der Autor wandert aus der klassischen Religion heraus, um auf andere Weise ihr Wesen für heutige Menschen postmodern, kritisch und schöpferisch zu wiederholen und vielleicht auch zu bewahren. Die Religion wird für ihn so zum anregenden Motiv, zur Metapher für das eigene Schreiben, mehr noch für seine Existenz.

Als Resümee bleibt, dass sich in Teilen der zeitgenössischen Literatur ein dritter Weg etabliert hat, produktiv mit Religion und ihren vielfältigen Motiven umzugehen. Sie ist dabei weder zur vormodernen Tradition der religiösen Rede in gläubig bekennender Weise zurückgekehrt, noch bei der völligen Umkehrung jeder religiösen Botschaft zurückgeblieben. Vielmehr tritt sie den Versuch an, ihr Wesen kritisch und schöpferisch für heutige Menschen zu wiederholen. Am Ende lohnt sich daher – im Anschluss an die Schreibbiographie Handkes und seinem literarischen Umgang mit Religion und Glauben – die Frage, wie wir seit den Kindheitstagen mit ihnen umgegangen sind? Viele von Ihnen sind ja noch im Glauben des

Pange, lingua groß geworden. Was haben wir aus der Religion gemacht, aber auch umgekehrt – was hat die Religion seither aus uns gemacht? Vielleicht bietet uns die zeitgenössische Literatur Chancen, die alten Traditionen als freisetzendes Motiv, als Metapher wieder neu und anders zu entdecken. □

Literatur:

Jan-Heiner TüCK, Andreas BIERINGER (Hg.), „*Verwandeln allein durch Erzählen*“. Peter Handke im Spannungsfeld von Theologie und Literaturwissenschaft, Herder: Freiburg 2014.

Presse

Fronleichnamsabend

Katholische Nachrichtenagentur

20. Juni 2014 – Karl Hillenbrand (64), Generalvikar des Bistums Würzburg, ist mit dem Freundeszeichen der Katholischen Akademie in Bayern geehrt worden. Hillenbrand nahm die undotierte Auszeichnung in München beim „Festlichen Abend“ zum Ausklang des Fronleichnamsfestes entgegen. Damit werden traditionsgemäß Personen geehrt, die dem Haus über Jahre verbunden sind. Weitere Träger sind unter anderen die Münchner Kardinäle Reinhard Marx und Friedrich Wetter, der SPD-Politiker Hans-Jochen Vogel und der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Alois Glück.

Pressestelle Ordinariat Würzburg

25. Juni 2014 – Dr. Karl Hillenbrand sagte, er habe vom früheren Münchner Generalvikar Gerhard Gruber gelernt, dass sich das Amt nur logisch und dialogisch gut führen lasse. Für ihn bedeute das, Entscheidungen klar und aufrecht zu treffen und zu kommunizieren. Kirchliche Verantwortung lasse sich nur im Austausch mit anderen wahrnehmen. „Das geht, wenn man die Menschen im Bistum ernst nimmt“, sagte der Generalvikar. Seine kurze Dankesansprache beendete Hillenbrand, der von Domkapitular Clemens Bieber und Diözesanratsvorsitzendem Karl-Peter Büttner begleitet wurde, mit der launigen Bemerkung, dass man in Oberbayern wohl denke, man müsse für alle Freunde danken, auch für die aus Unterfranken.

An der Veranstaltung in der Katholischen Akademie in Bayern, deren Schwerpunkt in diesem Jahr dem Bistum Würzburg gewidmet war, nahmen insgesamt mehr als 300 Gäste teil. Unter dem Titel „Zeigen, was nicht zu sehen ist“ zeichnete Dr. Andreas Bieringer, Assistent am Würzburger Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, eucharistische Spuren in der modernen Literatur nach und näherte sich so dem Fronleichnamsfest auf wissenschaftlichem Weg. Klaus Veeh von der Würzburger Diözesanstelle Mission-Entwicklung-Frieden stellte eine Reihe von Entwicklungsprojekten vor, die in Zusammenarbeit mit der tanzanischen Partnerdiözese Mbinga vorgebracht werden. Künstlerischer Höhepunkt waren die Lieder, die der Monteverdi-Kammerchor Würzburg unter der Leitung von Professor Matthias Beckert sang.