



zur debatte

5/2015

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Barmherzigkeit



Fotos: akg-images (9)

Im Vorfeld der Synode „Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute“ in Rom fanden in der Katholischen Akademie Bayern drei Veranstaltungen statt, in denen es um die grundlegenden Fragen ging, die auch die Bischöfe vom 4. bis zum 25. Oktober 2015 beschäftigen werden. Am 19. Juni 2015 tagte die Sectio Theologica der Bayerischen Benediktinerakademie und als Gastreferent war Professor Thomas Söding eingeladen, der in zwei Vorträgen den Begriff „Barmherzigkeit“ zu fassen suchte. Auf unsere Bitte hin fasste Thomas Söding die wichtigsten Gedanken seiner beiden Referate in einem Text zusammen.

Rund 150 Kirchenrechts-Experten und interessierte Zuhörer waren am 15. Juli 2015 zum Symposium „Kirchenrecht und Barmherzigkeit“ gekommen. Bei der Veranstaltung, die zusammen mit dem Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik der Universität München organisiert wurde, entwarfen drei international anerkannte Fachleute des kanonischen Rechts tragfähige Perspektiven zum Verhältnis von Recht und Barmherzigkeit. Unter anderen sprach Bischof Juan Ignacio Arrieta, der Sekretär des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte.

Das Symposium „Ehe in Kirche und Welt von heute. Eine theologische Vertiefung vor der Bischofssynode“ führte am 23. September 2015 schließlich zwei Theologinnen und einen Theologen in München zusammen, die sich auch explizit mit der besonders strittigen Frage zu geschiedenen Wiederverheirateten befassten. Diese drei Referate wurden uns schon vor dem Vortrag schriftlich zur Verfügung gestellt, um sie noch in diese Ausgabe unserer Zeitschrift „zur debatte“ aufnehmen zu können.

Die nachfolgenden Texte sollen dazu dienen, die Diskussionen auf der Synode vielleicht besser einordnen zu können.

Matfre Ermengaus „Lo Breviari d'Amor“ in der Handschrift Yates Thompson 31 aus der British Library, fol. 110 v.

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

„Barmherzigkeit“ ist derzeit das zentrale Codewort innerkirchlicher Diskussionen. Papst Franziskus selbst hat es an die Spitze unserer Tagesordnung gesetzt. Schon sein Wappenspruch macht dies deutlich: „*miserando atque eligendo*“, „*sich erbarmend und zugleich erwählend*“ handle Gott an uns, oder anders übersetzt: „*Mit Barmherzigkeit und in der Berufung*“. Aus solchem göttlichen Vorbild heraus wird dann alles Wirken der Kirche und der Christen erwachsen.

Konkrete Konsequenzen dieser inneren geistlichen Triebfeder soll auch die römische Bischofssynode im Oktober 2015 ziehen. Die vorliegende Ausgabe unserer „debatte“ will Sie deshalb theologisch breit informieren, und zwar sowohl über die biblischen Bedeutungen von „Barmherzigkeit“ wie auch über die „heißen Themen“, für die Barmherzigkeit mögliche Wege christlichen Handelns aufzeigen könnte. Die Referate stammen, können Sie der ersten Seite entnehmen, mehreren Tagungen in unserem Haus während der vergangenen Monate.

Um diese Texte auch illustrieren zu können, haben wir uns dann an die klassische Tradition erinnert, die die sogenannten „leiblichen“ und die „geistlichen“ Werke der Barmherzigkeit aufführt (im neuen „Gotteslob“ finden Sie die übrigens unter Nr. 29/3).

Und so sind wir auf ein Buch aus dem 14. Jahrhundert gestoßen. Der Franziskaner Matfre Ermengau hat es gegen Ende des 13. Jahrhunderts geschrieben und ihm den Titel gegeben „*breviari d'amor*“, „Stundenbuch der Liebe“. Dessen Ziel ist es, die Liebe zu Gott zu verbinden mit der irdischen Liebe, wie sie die Troubadoure jener Zeit besangen. Einer der zwölf Codices, die die 35.000 Verse vollständig überliefern, wurde circa 100 Jahre später geschrieben und enthält die Illustration, die Sie auf der ersten Seite sehen. Deren acht Abbildungen zeigen ein geistliches Werk und dann sechs Werke der leiblichen Barmherzigkeit, bevor das letzte Bild den gottseligen Tod jenes Menschen vorführt, der in seinem Leben solche vielfältige Barmherzigkeit geübt hat.

Auf den folgenden Seiten haben wir jeweils ein Bild vergrößert platziert. Es möge den Leser, die Leserin anregen, nach aktuellen Verbindungen zu suchen. Diese Suche lohnt sich, nicht nur im Blick auf gottseliges Sterben.

Dies meint lebensfroh

Ihr



Dr. Florian Schuller

Barmherzigkeit – ein Schlüssel zur Ehetheologie? Neutestamentliche Orientierungen auf einem zentralen Feld kirchlichen Lebens

Thomas Söding

I. Ehe und Ehescheidung in der Verkündigung Jesu

Wenige Felder des Lebens werden im Neuen Testament so stark beachtet wie Ehe und Familie. Zwar gibt es für Jesus unendlich Wichtigeres, nämlich das Reich Gottes, das nahegekommen ist (Mk 1,15), aber dort, wo es auf Erden seine Spuren hinterlässt, gibt es Weniges, was wichtiger wäre als Ehe und Familie. Jesus selbst hat freilich zölibatär gelebt – aber nicht aus Verachtung der Ehe oder der Sexualität, sondern „um des Himmelreiches willen“ (Mt 19,11 f.). Sein Zölibat, den auch Paulus geteilt hat (1 Kor 7,8), macht klar, dass es im Namen der Religion keine Zwangsheirat geben darf, sondern dass, wie traditionell auch immer die Lebensverhältnisse gewesen sein mögen, der eigene Antrieb der Eheleute entscheidend ist, nach dem Epheserbrief ihre Liebe, in der sich die Liebe Christi zur Kirche spiegeln soll (Eph 5,25). Für Paulus ist der Zölibat ein Charisma – und die Ehe auch: „Jeder hat seine Gnadengabe von Gott, der eine so, der andere so“ (1 Kor 7,7).

Jesus hat den Evangelien zufolge genau vorausgesehen, dass der Ruf zur Umkehr und zum Glauben an das Evangelium tiefe Risse in viele Familien reißen wird (Mk 13,12). Seine eigene Familie hat ihn lange Zeit nicht verstanden (Mk 3,20 f.). Im Zweifel müssen die Familienbande gelöst werden, damit der Glaube gelebt werden kann. Aber der Ruf in die Nachfolge hat keine Scheidungswelle ausgelöst. Die Verheißung Jesu besteht vielmehr darin, dass in der Familie Gottes, die er sammelt (Mk 3,31-35), auch die Brüder und Schwestern, die Kinder und Eltern, die Ehepartner, die man – auf Zeit – verlassen hat, wiedergefunden werden können, „wenn auch unter Verfolgungen“, und das Hundertfache an neuen Familienmitgliedern dazu (Mk 10,28-30).

Jesus hat die Ehe zu einer Lebensform der Nachfolge gemacht. Zwar war es nur wenigen Frauen möglich, Jesus auf seinen öffentlichen Missionswanderungen zu begleiten (Lk 8,1 ff; vgl. Mk 15,40 f.) – und die frommen Seelen werden sich die Mäuler darüber zerrissen haben –, aber in der Zeit nach Ostern, als Galiläa verlassen wird und selbst ein Fischer wie Petrus den Weg bis nach Rom findet, haben die Apostel ihre Frauen nicht zurückgelassen, sondern mit auf die Missionsreisen genommen (1 Kor 9,5).

Jesus hat die Bedeutung der Ehe als Lebensform der Nachfolge dadurch profiliert, dass er ihre ursprüngliche Bestimmung in der Schöpfungsgeschichte nach Gen 2,24 eingeklagt und von der Konzession „des Mose“ an die „Hartherzigkeit“ der Männer abgesetzt hat, sich von ihrer Ehefrau scheiden zu lassen (Dtn 24,1) – zum Beispiel wenn die Ehe kinderlos blieb. Das Verbot der Ehescheidung ist kein Selbstzweck: Es dient dazu, die Ehe mit dem Glauben an das Evangelium und der Nachfolge Jesu zu verbinden. An ungewöhnlich vielen Stellen wird diese Intention Jesu überliefert. Sie gehört zu den Charakteristika seiner Verkündigung. Zwar hat



Prof. Dr. Thomas Söding, Professor für Neutestamentliche Exegese und Theologie an der Ruhr-Universität Bochum

es einzelne jüdische Reformgruppen gegeben, die ähnlich wie er gedacht haben. Aber nur er hat eine ganze Bewegung ausgelöst, für die Monogamie zu einem Erkennungsmerkmal geworden ist.

Nach dem Markus- und dem Matthäusevangelium hat Jesus ein Lehrgespräch mit jüdischen Experten über die Ehescheidung geführt (Mk 10,2-12 par. Mt 19,3-12). In diesem Dialog hat er zuerst – mit der Schöpfungsgeschichte – den theologischen Sinn der Ehe aufgezeigt, nämlich Mann und Frau unter Gottes Segen so zu verbinden, dass sie Kinder bekommen können. Dann hat er daraus die ethische Schlussfolgerung gezogen: „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen“ (Mk 10,9). Schließlich hat er, im „Haus“, also im internen Kreis, von den Jüngern gefragt, auf gut jüdische Weise die Rechtslage geklärt, indem er das sechste Gebot ausgelegt und die Wiederheirat nach der Entlassung einer Ehefrau als Ehebruch klassifiziert hat (Mk 10,2-12 par. Mt 19,3-12). Nach der Bergpredigt (Mt 5,31 f.) und einer lukanischen Parallele hat er ganz ähnlich die Scheidung und die Wiederheirat als Ehebruch hingestellt. Auch Paulus kennt und zitiert diese Weisung (1 Kor 7,10 f.).

Die Formulierungen sind nicht schematisch, sondern nuanciert. Sie sind an die unterschiedlichen Kulturkontexte angepasst, zum Beispiel im Blick darauf, ob eine Gesellschaft auch ein Scheidungsrecht von Frauen kennt oder nicht. Man kann versuchen, aus den leichten Differenzen Kapital zu schlagen, weil mal die Scheidung, mal die Wiederheirat im Blick steht. Aber die Richtung ist klar. Sie ergibt sich aus der Nähe der Gottesherrschaft, die das gesamte Leben erfasst, auch die Ehe und das Verhältnis zu Kindern (vgl. Mk 10,13-16 parr.). Die jesuanische Ehelehre ist nicht das Zeugnis einer „Interims-ethik“ (Albert Schweitzer), die sich im

Lauf der Zeit erledigt hätte: Sie markiert vielmehr das Verhältnis von Mann und Frau in der Ehe als einen der Brennpunkte, in dem die Nähe der Gottesherrschaft spürbar wird, sodass er zum Mittelpunkt eines Ehe- und Familienlebens in der Nachfolge Jesu werden kann.

So klar die Weisungen sind, sind sie aber auch offen. Die Konzentration auf die Ehe von Mann und Frau ist unzweideutig. Aber über das Verhältnis der Geschlechter wird von Jesus in diesem Zusammenhang nichts gesagt. Die neutestamentlichen Haustafeln, die der Frau die Unterordnung unter den Mann auferlegen (Kol 3,18; Eph 5,22; 1 Petr 3,1), sind zeittypisch, aber als Ratschläge keine ehernen Gesetze, sondern für veränderte Rollenverteilungen offen. Die moralische Weisung, dass keine von Gott gestiftete Ehe aufgelöst werden soll, ist klar. Aber was mit denen ist, die sich verfehlt haben, bleibt offen. Nach anderen Überlieferungen, zum Beispiel den Gesprächen Jesu mit der Samaritanerin am Jakobsbrunnen (Joh 4,16-28) und der Ehebrecherin (Joh 8,1-11), ist klar, dass es immer die Möglichkeit eines Neuanfanges geben muss. Die Rechtsauskünfte Jesu sind prinzipiell. Über Sanktionen und Rekonkiliationen verlautet nichts. Bei Matthäus steht zweimal, dass Jesus im Falle einer Trennung keinen Ehebruch erkennt, wenn Unzucht vorliegt (Mt 5,32; 19,9). Damit wird nicht schon jeder Seitensprung gemeint sein – worauf man kommen könnte, wenn man der Definition des „Katechismus der Katholischen Kirche“ folgt: „Unzucht“ sei die „körperliche Vereinigung zwischen einem Mann und einer Frau, die nicht miteinander verheiratet sind“ (Nr. 2353). Vielmehr wird es sich um krasse Fälle sexuellen Missbrauchs gehandelt haben, wie Prostitution oder Inzest (vgl. 1 Kor 5-6). Paulus lässt keinerlei Zweifel am „Gebot des Herrn“. Aber für ihn besteht doch die Möglichkeit der Scheidung und Wiederheirat, wenn der Glaube eines Ehepartners durch den nichtchristlichen Teil unterdrückt wird (1 Kor 7,15). Hätte Jesus dagegen protestiert?

Die offenen Stellen zeigen die Interpretationsbedürftigkeit und Entwicklungsfähigkeit der Weisungen Jesu schon im Neuen Testament selbst. Sie schneiden Diskussionen nicht ab, sondern weisen ihnen eine Richtung. Die Bibel ist insgesamt geschrieben worden, um ebenso treue wie kreative Interpretationen anzuregen. Ehe und Familie, Scheidung und Wiederheirat sind Ernstfälle dieser allgemeinen Aufgabe. Die Exegese muss sich einmischen. Dogmatik, Moraltheologie und Kirchenrecht sind gefordert.

II. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit als hermeneutische Regeln

Jesus wird allen Evangelien zufolge in harte Kontroversen über die Auslegung des Gesetzes verwickelt. Er hat sich nicht vornehm aus der Affäre gezogen, sondern sich der Kritik gestellt und Position bezogen. Nach dem Matthäusevangelium bringt er seinen Ansatz auf den Punkt: Den Pharisäern und Schriftgelehrten wirft er vor, die Hierarchie der Wahrheiten auf den Kopf zu stellen: „Das Wichtigste im Gesetz lasst ihr außen vor: Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Glaube“ (Mt 23,23).

Was Jesus über die Tora gesagt hat, muss auch für die Auslegung des Evangeliums gelten. Der „Glaube“ – andere übersetzen: „die Treue“ – öffnet die Tür zum Reich Gottes, die von den Jüngern durch ihre Gesetzesauslegung nicht verschlossen werden darf (vgl. Mt 23,13). Die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit stehen in einer fruchtbaren Spannung zueinander, die erkennen lässt,

was der Glaube fordert. Thomas von Aquin hat in seiner Auslegung der Bergpredigt, philosophisch geschult und theologisch beschlagen, beides aufeinander bezogen: „Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit ist Grausamkeit, Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit ist die Mutter der Auflösung.“

Dass Gerechtigkeit ein basales Auslegungsprinzip ist, kann nicht überraschen. Schließlich dient das Recht der Gerechtigkeit. „Suum cuique“ ist eine philosophische Maxime, die theologisch nicht konterkariert werden kann. Wenn keine Gerechtigkeit herrscht, triumphieren regelmäßig die Starken über die Schwachen, die Täter über die Opfer. Allerdings gilt auch: „summa ius, summa iniuria.“ Kein Gesetz dieser Welt, und sei es auch von Gott gegeben, kann Gerechtigkeit schaffen. Das ist eine bittere Wahrheit, der Paulus in seiner Rechtfertigungslehre Ausdruck verliehen hat. Deshalb muss der Stellenwert eines jeden Gesetzes daran gemessen werden, wie es der Gerechtigkeit dient. Mit der Jesustradition ist das Gesetz Gottes auf die Gerechtigkeit Gottes hin auszulegen, wie Jesus es in der Bergpredigt vorgemacht macht.

Die Barmherzigkeit hat hier ihren Ort. Sie als Auslegungsmaßstab des Gesetzes mit der Gerechtigkeit verbunden anzulegen ist im bürgerlichen Strafrecht nicht vorgesehen, beim Gesetz Gottes aber stimmig, also auch beim jesuanisch fundierten Eherecht. Freilich bedarf der Begriff der Barmherzigkeit einer präzisen Bestimmung. Das Wort ist im öffentlichen Sprachgebrauch nach wie vor stark kirchlich geprägt – was ambivalente Ursachen hat und fragwürdige Ausdrucksformen gewinnt, aber auch ein semantisches Potential anzeigt, das genutzt werden muss. Eine Begriffsklärung ist angesagt, die sowohl eine gnadenlose Verkitschung unterläuft als auch einen sublimen Triumphalismus, der eine paternalistische Gönnerhaftigkeit maskiert, vor allem jedoch die großen Möglichkeiten einer menschlichen Religion nutzt, die sich in einer humanen Theologie spiegelt.

Die Bibel kennt ein reiches Vokabular der Barmherzigkeit. Die Verben drücken im Aktiv das Handeln aus – Mitgefühl haben, Barmherzigkeit erweisen –, im Passiv das Empfangen einer Gnade: Erbarmen finden. Das Adjektiv bezeichnet die entsprechende Tugend oder Eigenschaft, das Substantiv meist die Realisierung, also die Praxis.

Barmherzigkeit ist dem Alten wie dem Neuen Testament zufolge nicht zu erst eine menschliche Tugend, sondern eine Eigenschaft und Handlungsweise Gottes. Während Gott sich dem Exodusbuch zufolge im brennenden Dornbusch mit dem „Ich bin, der ich bin“, zugleich offenbart und entzieht (Ex 3,14), lässt er später auf der Höhe des Sinai seine Herrlichkeit an Mose vorbeiziehen, damit sein Name bekannt wird: „Der barmherzige und gnädige Gott, langmütig, reich an Huld und Treue“ (Ex 34,6). Diese Gnadenformel zieht sich wie ein roter Faden durchs Alte Testament (Num 14,18; Neh 9,17; Ps 86,15; 103,8; 116,15; 145,8; Jona 4,2; Weish 15,1) bis ins Neue (Jak 5,11). Die Barmherzigkeit gehört zur Wesensbestimmung Gottes. Sie ist im hebräischen Original wie in der griechischen Übersetzung genuin mit der Gerechtigkeit Gottes verbunden. Sie beschreibt eine Zuwendung von oben nach unten, die aus Überzeugung geschieht und Anteil nimmt, um aufzuhelfen. Gott öffnet sein Herz und schenkt es denen, die sich ihm nicht verschließen. Nur von Gott kann in dieser Weise gesagt werden, dass er barmherzig ist.

Im Neuen Testament gewinnt die Barmherzigkeit Gottes das Gesicht, die Hände und die Stimme Jesu. Die Evan-

gelien erzählen immer wieder, dass er sich der Menschen erbarmt (Mk 1,41-48 parr.; 6,34 parr.; 8,2 parr.; 9,14-29 parr.; 10,46-52 parr.; Lk 7,11-17 u.ö.). Jesus hat den Blick des barmherzigen Gottes auf die notleidenden Menschen (vgl. Lk 15,20). Der Aspekt ist das Mitleid: die Anteilnahme am Leid der anderen. Sie ist das Motiv für eine Hilfe, die das Mitleid überflüssig macht, weil sie Versöhnung schafft und dadurch einen neuen Anfang setzt. Im Hebräerbrief wird die Mitleidsfähigkeit zum Kriterium des Hohepriestertums Jesu, in dem seine Heilsbedeutung kulminiert (Hebr 2,17). Jesus ist mitleidsfähig, weil er sich – als Mensch – der Not und dem Tod der Menschen aussetzt. Durch ihn kommt die Barmherzigkeit Gottes den Menschen unendlich nahe. Nach den Cantica im Lukasevangelium ist das Erscheinen Jesu selbst ein Erweis der Barmherzigkeit Gottes. Jesus verkörpert das Mitleid Gottes mit den Menschen. Wenn er Barmherzigkeit praktiziert, verwirklicht er sich selbst: das, was Gott mit ihm und mit den Menschen vorhat (Lk 1,50.54; 1,72.78). Die Barmherzigkeit Jesu ist weder eine sentimentale Schwäche, ein theologisches Intermezzo, sondern eine entschiedene, endgültige und wegweisende Verwirklichung des Heilswillens Gottes, ohne den es in der Welt weder Zukunft noch Hoffnung gäbe.

Im Hebräerbrief wird die Mitleidsfähigkeit zum Kriterium des Hohepriestertums Jesu, in dem seine Heilsbedeutung kulminiert (Hebr 2,17).

In genau dieser Perspektive wird die Barmherzigkeit Gottes auch in der paulinischen Rechtfertigungslehre, die im Römerbrief eine Theologie der Gerechtigkeit Gottes ist, als Grund aller Heilshoffnung reklamiert. Paulus bezieht das Erbarmen auf die endgültige Rettung Israels (Röm 9,15 f.18.23; 11,30 ff; 15,9) und die Erlösung der Christen (2 Kor 1,3; Gal 6,16; Röm 11,32; Phil 1,8; vgl. Eph 2,4; Tit 3,5; auch 1 Petr 1,3; 2,10), aber auch auf die Gnade seiner eigenen Berufung, die ja auch eine Bekehrung war und der Vergebung bedurfte (1 Kor 7,25; 2 Kor 4,1; vgl. 1Tim 1,13.16). Aber er vermeidet selbst im Blick auf Gott streng, Gnade als Willkür oder als AbSpeisung der Bedürftigen zu deuten.

Die essentielle Verbindung von Barmherzigkeit mit Gerechtigkeit sichert zweierlei. Erstens wird klar, dass Gottes Erbarmen nicht lediglich als Notfallmaßnahme oder Ausdruck des Erschreckens über die Unvollkommenheit der Welt zu deuten ist, sondern als die Art und Weise, in der Gott seinen Verheißungen treu bleibt, indem er denen zu ihrem Recht verhilft, die unter der Macht der Sünde leiden und sie durch ihr Fehlverhalten vergrößern. Zweitens wird klar, dass Gottes Gerechtigkeit nicht allein die gerechte Strafe verhängt und den gerechten Lohn zahlt (Mt 20,1-16), sondern durch sie hindurch und über sie hinaus die Sünder zu Gerechten macht – ohne Zwang, in voller Freiheit, durch reine Liebe.

Weil Barmherzigkeit und Gerechtigkeit der biblischen Botschaft zufolge das Wesen und den Willen Gottes ausmachen, stehen sie auch hinter der Gabe des Gesetzes. Und weil Jesus Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nicht nur verkündet, sondern verkörpert, ist auch das, was er zum Gesetz sagt, in einer Hermeneutik der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit auszulegen. Ohne

Barmherzigkeit geht die Welt zugrunde, ohne Gerechtigkeit wird sie Heuchelei. Im Zweifel siegt die Barmherzigkeit, denn „die Liebe deckt eine Menge Sünden zu“ (1 Petr 4,8; Spr 10,12; Jak 5,20).

III. Barmherzigkeit mit Eheleuten und Geschiedenen

Barmherzigkeit ist eine Gotteserfahrung, die Gläubigen geschenkt wird, aber auch ein ethischer Anspruch, dem sie genügen müssen. Mit Gottes Barmherzigkeit wird nach dem Lukasevangelium das Gebot der Feindesliebe (Lk 6,36), nach dem Römerbrief das Gebot der Nächstenliebe begründet (Röm 12,1-21). Die Barmherzigkeit, die Menschen anderen erweisen, kann immer nur von derjenigen Barmherzigkeit getragen werden, die Gott mit ihnen hat und immer weiter haben muss. Deshalb heißt es in einer der Seligpreisungen: „Selig die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen“ (Mt 5,7).

Die Ethik der Barmherzigkeit, die im Namen Gottes gefordert und erwiesen wird, ist keine spezifisch christliche oder jüdische Tugend, sondern – im Spiegel des Neuen Testaments selbst – eine allgemein menschliche, die als solche theologische Bedeutung hat: Das ethische Paradebeispiel liefert im Gleichnis Jesu weder ein Priester noch ein Levit, sondern der barmherzige Samariter (Lk 10,25-37). Die „Werke der Barmherzigkeit“, die nach Mt 25,31-46 heilsentscheidend beim Jüngsten Gericht sind, werden – im Judentum und in der Jesustradition breit verankert (vgl. Mk 9,41 par. Mt 10,42) – nicht nur an und von Jüngern Jesu getan, sondern von allen Menschen guten Willens, die ihren Worten Taten folgen lassen. Der Horizont der Ethik ist universal – weil er von Gott selbst gezogen wird.

Auch in der Ethik gilt: keine Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit und umgekehrt. Das Almosen – im Griechischen steht hier dasselbe Wort wie für Barmherzigkeit – kann ebenso wie die Gerechtigkeit zur heuchlerischen Show werden (Mt 6,1-4), wenn es nicht einfach nur anderen gut tun will (vgl. Lk 11,41; 12,33; Apg 9,36; 10,2.4.31; 24,17) und dadurch gut ist (Mt 5,13-16). Dann begründet es nicht dauernde Abhängigkeit, sondern Unabhängigkeit. Von einem lahmen Bettler um eine milde Gabe gebeten, verhilft Petrus und Johannes ihm durch eine Heilung „im Namen Jesu Christi, des Nazoräers“, wieder auf die Beine und machen ihn dadurch von der Freigebigkeit der Leute frei. Er kann künftig auf eigenen Füßen stehen (Apg 3,1-9). Das Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger (Mt 18,23-35) beleuchtet die Kehrseite: Es ist nur gerecht, dass die Handlungsmöglichkeiten, die nur durch erfahrene Barmherzigkeit eröffnet worden sind, zur Verwirklichung von Barmherzigkeit genutzt werden – sonst entsteht ein Selbstwiderspruch, der aus der Logik der Gnade herausfällt (aber Gottes Güte keine Schranken auferlegt). Das Beispiel vom reichen Prasser und armen Lazarus (Lk 16,19.31) zeigt demgegenüber die Grenzen eines Appells an die Barmherzigkeit eines anderen Menschen (Lk 16,24): Sie kann die Kluft zwischen der tödlichen Ungerechtigkeit und der lebendigen Gerechtigkeit nicht überbrücken. Die Brücken bauen vielmehr das Gesetz und die Propheten, die Gottes Gerechtigkeit einklagen. Über diese Brücke muss man selber gehen (oder sich von Gott führen lassen).

An dieser theologischen Ethik muss sich die Forderung ausweisen, mit Eheleuten und (wiederverheirateten) Geschiedenen „barmherzig“ umzugehen. Strittig ist, wie Jesu Ehescheidungsverbot mit der Barmherzigkeit einhergeht. Einige sehen einen Widerspruch, weil

Themen „zur Debatte“

Editorial	2
„Barmherzigkeit“	
Barmherzigkeit – ein Schlüssel zur Ehetheologie? Neutestamentliche Orientierungen auf einem zentralen Feld kirchlichen Lebens Thomas Söding	2
Jesu Wort zur Ehescheidung – Zielvorgabe nach dem Maßstab des Handelns Gottes Marlis Gielen	5
Das Ärgernis der Unauflöslichkeit, oder: Das gestörte Verhältnis von Glaube und Sakrament. Sieben Punkte zur Diskussion Karl-Heinz Menke	7
Gradualität: Ein neues Paradigma für die Sakramententheologie? Julia Knop	10
Barmherzigkeit und kanonisches Recht – aus der Erfahrung des Lateinischen Rechts Bischof Juan Ignacio Arrieta	12
Kanonisches Recht und Barmherzigkeit aus der Perspektive des orientalischen Kirchenrechts Péter Szabó	16
Kirchenrecht und Barmherzigkeit – Rechtstheologische und rechtstheoretische Aspekte Helmuth Pree	20
Dietrich Bonhoeffer	
Zum 70. Todestag	
Relikte, Sinnstiftungen und memoriale Blueprints Jörg Skriebeleit	23
Dietrich Bonhoeffers Theologie der Nachfolge. Impulse für das Christsein in heutiger Gesellschaft Ralf K. Wüstenberg	26
Altschwabinger Sommerausklang	30
Klimawandel konkret	
Polarforschung als Seismograph klimatischer Veränderungen	
Cornelia Lüdecke	31
Autoren zu Gast bei Albert von Schirnding	
Jan Wagner	
Der Lyriker Jan Wagner Albert von Schirnding	37
Internet im Mittelpunkt Live-Hacking / Big Data Zwei Veranstaltungen zur Bedeutung und Gefahr der neuen Medien	40
Reihe „Partizipation“ III Reformideen aus der Kirchengeschichte	
Zur Partizipation in der katholischen Kirche Hubert Wolf	41
„Blick“	
Malerei und Fotografie von Rüdiger Lange	
Eine Einführung Wilhelm Christoph Warning	45
Sommernacht der Künste Dante trifft Albert Ostermaier	48
Impressum	5



Der gute Mensch mahnt den Törichtem.

das Verbot hart sei, speziell für Frauen, die in der Antike den schwächeren Part spielen. Aber nach dem Kontext in den Evangelien geht es um eine Befreiung. Andere sehen das Ehescheidungsverbot selbst als einen Akt der Barmherzigkeit, weil es die Frau vor den Männern schütze, die ihnen nach Dtn 24 einen Scheidungsbrief ausstellen konnten. Aber wenn eine Geschiedene nicht geheiratet werden darf, ohne dass gegen das 6. Gebot verstoßen wird, bleibt ihre Lage prekär. Weder eine Entgegen- noch eine Gleichsetzung fruchten. Das Verbot der Ehescheidung steht mit dem Gebot der Barmherzigkeit in einer Spannung, die nicht aufgelöst werden kann, sondern fruchtbar gemacht werden muss.

Aber Barmherzigkeit ist nicht Laissez-faire. Die Barmherzigkeit erweist sich im Umgang mit einem Menschen, der die Ehe gebrochen hat.

Der positive Zusammenhang zwischen Ehe und Barmherzigkeit ist gut zu rekonstruieren. Zum einen zeigt die Verbindung der Ehe mit der Nachfolge eine Integration des Eros in die Agape. Die Barmherzigkeit wird dadurch vertieft. Zum anderen führt ein Ehebruch nicht automatisch zur Trennung, zum Beispiel wegen kultischer Unreinheit. Gott ruft vielmehr zur Vergebung und Versöhnung (vgl. 1 Kor 7,11). Wer betrügt, ist auf göttliche und menschliche Barmherzigkeit angewiesen, wer betrogen wird, kann und soll sie erweisen, weil Gott sie erweist. Die Verbindung der Barmherzigkeit mit der Gerechtigkeit sorgt dafür, dass die Vergebung nicht billig ist und die Versöhnung etwas wert ist.

Problematischer erscheint die Verbindung der Barmherzigkeit mit der harten Verurteilung des Ehebruchs, denn nach der Bergpredigt verurteilt Jesus auch den besitzergreifenden Blick: als Ehebruch im Kopf und im Herzen (Mt 5,27-30). Er definiert nicht nur den Ausbruch aus einer Ehe und den Einbruch in eine Ehe, sondern auch die Verheiratung mit einem beziehungsweise einer Geschiedenen als Ehebruch (Mt 5,31 f.). Aber Barmherzigkeit ist nicht Laissez-faire. Die Barmherzigkeit erweist sich im Umgang mit einem Menschen, der die Ehe gebrochen hat. Joh 8,1-11 ist eindeutig. Kein Mensch soll an und in seiner Sünde sterben. Die Sünder zu retten ist Jesus gekommen (Lk 19,10) – aber nicht, weil Sünde nicht Sünde wäre, sondern weil Gottes Barmherzigkeit ungleich stärker ist. Ohne dass die Sünde beim Namen genannt und eingestanden wird, kann sie nicht vergeben werden. Wenn das auf Erden nicht gelingt, kommt die große Chance des jüngsten Gerichts.

Am schwierigsten ist es, das moralische Verbot der Scheidung und einer zweiten Heirat als Ausdruck der Barmherzigkeit zu werten. Es macht aber Sinn, wenn man es, wie Paulus es in 1 Kor 7 explizit tut, als Aufforderung zur Versöhnung betrachtet und wenn man es nicht unbegrenzt, sondern „um des Glaubens willen“ gelten lässt. Eine Aporie entsteht allerdings, wenn die Auslegung, die notwendig ist, nicht, wie im Neuen Testament angebahnt, dem Weg der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit folgt, sondern das eine vom anderen isoliert.

Die evangelische Position ist eigens zu betrachten, weil sie das Verbot der Ehescheidung nur als Zielgebot, nicht jedoch als Rechtssatz nimmt, unter dem Vorzeichen, die Ehe sei ein „weltlich Ding“. Die orthodoxe Position ist mit dem Prinzip der „Ökonomie“ ganz auf das Paradigma der Barmherzigkeit geeicht, bleibt aber die Antwort auf die

Frage schuldig, welchen Status eine zweite Verbindung hat. Die katholische Position ist mit dem Wortlaut der neutestamentlichen Überlieferung am engsten verbunden, schafft aber durch ihre theologische Auslegung und rechtliche Ausgestaltung eine Verschärfung, die in starker Spannung zum Prinzip der Barmherzigkeit steht. Sie macht rechtlich die Unauflöslichkeit der Ehe am Eheschluss, den Ehebruch moralisch aber an jedem neuen Geschlechtsverkehr innerhalb einer zweiten Verbindung fest. Sie weist zudem Menschen, die sich haben scheiden lassen, aber eine neue Verbindung eingegangen sind, den Weg der sexuellen Enthaltsamkeit, obwohl er nach Paulus nur ein Charisma sein kann und sonst zur Quelle ständiger Versuchung wird (1 Kor 7,2-5,9). Aus der Verbindung beider Punkte ergibt sich der Ausschluss wiederverheirateter Geschiedener (nicht aus der Kirche, aber) vom Sakrament der Versöhnung, der durch den Hinweis auf die Möglichkeit einer „geistlichen Kommunion“ und auf (erweiterte) Mitwirkungsrechte in der Kirche nicht ausgeglichen werden kann.

Aus der hermeneutischen Sackgasse, eine hochzuschätzende Theologie, Ethik und Rechtsform der Ehe um den Preis einer rigoristischen Moral zu erkaufen, die dogmatisch flankiert und rechtlich sanktioniert wird, führt nur eine Auslegung heraus, die auf exegetischer Grundlage dogmatisch, moraltheologisch und kanonistisch den hermeneutischen Primat der mit der Gerechtigkeit verschwisterten Barmherzigkeit geltend macht.

Die Exegese kann die Zeitbedingtheit der überlieferten Weisungen Jesu rekonstruieren. Gleichzeitig kann sie theologisch reflektieren, worin ihr Spezifikum liegt, das je neu situativ konkretisiert werden muss: Die Ehe ist eine Lebensform der Nachfolge, wird sexuell vollzogen, ist ein von Gott gestifteter Bund, der, wie Paulus es sagt, dem Frie-

den dient (1 Kor 7,15). Sie fordert eine Moral der Treue, die durch Untreue nicht zerstört, sondern zur Versöhnung geführt wird (1 Kor 7,11). Sie findet im Recht keine Fessel, sondern ein Band der Einheit. Das ist der Kern der Lehre, der Rest ist Auslegung.

Die katholische Dogmatik unterstreicht die Sakramentalität der Ehe (Eph 5,32). Sie rekonstruiert den genuinen Zusammenhang zwischen Monogamie und Monotheismus. Sie hat aber die Bedeutung des Glaubens für die Sakramentalität der Ehe, der im Fall der Eheleute nur im Modus wechselseitiger Agape wirkt, noch nicht hinreichend bedacht. Das Ergebnis ist weder eine Ehe unter Vorbehalt noch eine Differenzierung zwischen Ehen erster oder zweiter Klasse. Aber das „Privilegium Paulinum“ kennt durchaus die Auflösung einer bestehenden Ehe „um des Glaubens willen“, wenngleich nur bei einer Verbindung mit und von Nicht-Christen.

Was es aber bedeutet, wenn der Glaube eines christlich getauften Ehepartners nie richtig bestanden hat oder verlorengegangen ist, muss neu geprüft werden. Dass jede Ehe unter Getauften eo ipso unauflöslich ist (abgesehen von Katholiken, die sich der Formpflicht entziehen), gehört deshalb in einer Hermeneutik des Glaubens und der Liebe auf den Prüfstand. Bei der Ehe zwischen zwei Protestanten wird das bereits diskutiert. Bei der Ehe zwischen (oder mit) religiösen Analphabeten oder „Abgefallenen“ bedarf es neuer Ansätze.

Derzeit herrscht eine starke Spannung zwischen dem Lehramt und der (westlichen) Moraltheologie über die ethische Bewertung der Sexualität außerhalb einer kirchlich anerkannten Ehe. Das Zeugnis der Heiligen Schrift, auch des Neuen Testaments, ist in bestimmter Hinsicht klar: Sexualität muss personal integriert werden. Jede Form von Ehebruch wird scharf verurteilt. Aber im Verständnis dessen, was als

Verstoß gegeben das 6. Gebot gelten muss, hat sich in der katholischen Lehre bislang eine recht rigide Auslegung durchgesetzt, die das gesamt-biblische und neutestamentliche Zeugnis noch nicht adäquat erfasst. Deshalb muss durch eine Neuformulierung der biblischen Sexualethik die Perspektive der Moraltheologie erweitert werden. In diesem Raster zeigt sich, welche human-, sozial- und kulturwissenschaftlichen Erkenntnisse theologisch rezipiert werden können.

Das Kirchenrecht kann von solchen Entwicklungen, die es in der kirchlichen Ehelehre – vom Ehezweck bis zu den Geschlechterrollen – immer gegeben hat, nicht unbeeinflusst bleiben. Gegenwärtig unterstellt es, dass die Voraussetzungen, unter denen eine gültige katholische Ehe zustandekommt, immer dann gegeben sind, wenn sie nicht explizit ausgeschlossen worden sind. Diese Regel gehört in einer Welt der Diaspora und der Säkularisierung auf den Prüfstand. Sie sieht vom Glauben der Eheleute ab. Bei einer entsprechenden Fortentwicklung der Lehre sind auch die Entwicklungen in die Klärungsprozesse einzubeziehen. Es fehlt insgesamt an einer Ausgestaltung der rechtlichen Prinzipien Jesu, die aus Gründen der Barmherzigkeit der Logik des Rechts folgt: Es muss Sanktionen, aber auch Vergebung geben, Binden und Lösen.

Ehepaare haben in der Missionsgeschichte des Urchristentums eine herausragende Rolle gespielt. In der Geschichte der katholischen Kirche ist das selten gewürdigt worden, weil das Zölibat der Kleriker und Ordensleute alles überstrahlt hat. Heute ist die Zeit einer Neuentdeckung. Alles, was über Ehe und Ehescheidung gesagt wird, muss im Zeichen eines lebendigen Glaubens stehen, der Menschen anleitet, mit ihrem Leben Zeugnis von der Barmherzigkeit des gerechten Gottes abzulegen. □

Jesu Wort zur Ehescheidung – Zielvorgabe nach dem Maßstab des Handelns Gottes

Marlis Gielen

Aufgabe des folgenden Statements kann es selbstverständlich nicht sein, die Überlieferungsgeschichtliche Komplexität des Wortes Jesu zur Ehescheidung in allen ihren Facetten darzustellen oder gar zu diskutieren. Doch eröffnet schon ein Überblick über den neutestamentlichen Befund wichtige Grundeinsichten.

I. Das Wort Jesu zur Ehescheidung ist schon in der neutestamentlichen Überlieferung nicht als starrer Rechtssatz verstanden worden

Das Wort Jesu zur Ehescheidung findet sich in verschiedenen Varianten und Traditionsschichten des Neuen Testaments. Wenn sich vielleicht auch nicht mehr der O-Ton Jesu exakt rekonstruieren lässt, ist ein Überlieferungsgeschichtlich vertrauenswürdiger Zugang zur authentischen Aussageabsicht dieses Jesuswortes möglich. Zugleich gewähren die Varianten Einblick in den nachösterlich-urchristlichen Umgang mit dem Jesuswort. (H. Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu, Würzburg 2018, 275-291; M. Theobald, Jesus, Kirche und das Heil der Anderen, Stuttgart 2013, 37-57).

[I] Mt 5,32* (Q): Jeder, der seine Frau entlässt, macht, dass mit ihr die Ehe gebrochen wird. Und wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe.

Mt 5,32 (ohne die sog. Unzuchtsklausel) hat die traditionsgeschichtlich älteste Fassung des Jesuswortes über die Ehescheidung bewahrt. Überliefert wurde diese Fassung mit hoher Wahrscheinlichkeit in der Logienquelle (= Q). Dafür, dass die Q-Version das Jesuswort zumindest seiner Intention nach authentisch bewahrt hat, spricht, dass es sehr genau damalige frühjüdische Rechtsverhältnisse in Palästina widerspiegelt. Demnach kann ein Mann (anders als die Frau) die eigene Ehe (etwa durch Untreue) gar nicht brechen. Wenn er sich aber mit einer verheirateten Frau einlässt, bricht er die Ehe des anderen Mannes. Und nur ein Mann kann seine Frau aus der Ehe entlassen (nicht umgekehrt).

Allerdings bietet das Jesuswort eine sehr eigene Auslegung der herrschenden Rechtsverhältnisse. Denn es interpretiert das aus Dtn 24,1 abgeleitete Recht des Mannes, die Frau mit einer Scheidungsurkunde zu entlassen, gleichsam als „Anstiftung zum Ehebruch“. Sofern nämlich die entlassene Frau eine neue Beziehung eingeht – was angesichts der bestehenden sozialen Verhältnisse nahezu unumgänglich war – bricht ihr neuer Partner mit ihr die Ehe (und zwar die des entlassenden Mannes). Das heißt also: Für Jesus lässt sich eine Ehe nicht einfach mit der Entscheidung des Mannes, der Frau eine Scheidungsurkunde auszuhändigen, beenden. Oder anders formuliert: Das Jesuswort richtet sich ohne Wenn und Aber gegen die Trennung des Mannes von seiner Frau.



Prof. Dr. Marlis Gielen, Professorin für Neutestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Salzburg

[II] 1Kor 7,10f:

[10a] Den Verheirateten aber gebiete ich, (das heißt) nicht ich, sondern der Herr:
[10b] Eine Frau soll sich vom Mann nicht trennen,
[11a] – wenn sie sich aber doch trennt, bleibe sie unverheiratet oder versöhne sich mit dem Mann –
[11b] und ein Mann soll eine Frau nicht entlassen.

Der älteste literarische Beleg für das Wort Jesu zur Ehescheidung findet sich in dem um das Jahr 55 verfassten 1. Korintherbrief. Ausdrücklich erwähnt Paulus eingangs, dass er nun nicht in eigener, apostolischer Autorität spricht, sondern ein Gebot des Herrn weitergibt. Vergleicht man nun 1Kor 7,10f mit Mt 5,32*, so ist leicht festzustellen: Nur Vers 11b „Ein Mann soll eine Frau nicht entlassen“ stimmt exakt mit der in Mt 5,32* (Q) bewahrten Zielvorgabe des Jesuswortes überein. Die Verse 10b und 11a haben dagegen keinen unmittelbaren Anhaltspunkt in diesem Wort. Vers 10b stellt eine Anpassung des Jesuswortes an den hellenistisch-römischen Rechtsraum dar, in dem auch eine Frau aktiv die Scheidung von ihrem Mann betreiben konnte. Und die Tatsache, dass Paulus diese Variante an erster Stelle nennt, legt den Schluss nahe: Er hat einen konkreten Fall in der korinthischen Gemeinde vor Augen. Dafür spricht auch, dass Paulus im Kontext des 7. Briefkapitels auf konkrete Fragen aus der Gemeinde rund um das Thema Ehe eingeht. Mutmaßlich also hatte sich eine Frau aus der Gemeinde von ihrem Mann getrennt (oder hatte die Absicht, dies zu tun). Entsprechend wendet Paulus also zuerst das Jesuswort zur Ehescheidung adaptiert auf eine scheidungswillige Frau an. V.11a stellt dagegen keine Adaption des Jesuswortes an differierende gesellschaftlich-kulturelle Bedingungen dar. Vielmehr formuliert Paulus hier eine Konzession. Sofern sich die Frau nicht von ihrem Vorhaben der Trennung abbringen lässt (und damit streng genommen gegen das

Jesuswort verstößt), soll sie wenigstens unverheiratet bleiben. Mit der Wahl unverheiratet (griechisch: ἄγαμος) zeigt Paulus, dass er die Ehe mit der Trennung faktisch für beendet hält. Allerdings impliziert seine Konzession keine Erlaubnis zur Heirat eines anderen Mannes. Vielmehr soll sie wohl die Option zur Versöhnung mit dem geschiedenen Mann aufrechterhalten.

[III. Mk 10,11f]

[11] Und er sprach zu ihnen (den Jüngern): Wenn einer seine Frau entlässt und eine andere heiratet, bricht er die Ehe ihr gegenüber.
[12] Und wenn sie (eine Frau), nachdem sie ihren Mann entlassen hat, einen anderen heiratet, bricht sie die Ehe.

Der literarische Beleg für die markinische Variante des Wortes Jesu zur Ehescheidung ist rund eineinhalb Jahrzehnte jünger als das Zeugnis bei Paulus. Mit Paulus verbindet Markus a) die Anpassung der Jesusüberlieferung an die Situation in der hellenistisch-römischen Gesellschaft, die auch der Frau das Recht zugestand, aktiv eine Scheidung zu betreiben und b) das Verbot der Wiederheirat. Dennoch setzt Markus einen anderen Akzent als Paulus, indem er den „Doppeltatbestand“ von Trennung und nachfolgender Wiederheirat ausdrücklich als Ehebruch qualifiziert. Der Aspekt des Ehebruchs verbindet Markus also enger mit der Q-Überlieferung des Wortes Jesu zur Ehescheidung. Von ihr unterscheidet ihn aber die Sichtweise, dass sich der Mann seiner Frau gegenüber des Ehebruchs schuldig machen (und d.h. seine eigene Ehe brechen) kann. Vor allem aber gibt Mk 10,11 nicht zu erkennen, dass schon der Akt der Trennung allein – wie Mt 5,32 – als „Anstiftung zum Ehebruch“ bewertet wird. Wie schon die paulinische hält also auch die markinische Variante des Wortes Jesu zur Ehescheidung die in der Logienquelle bewahrte und von Mt in 5,32 überlieferte jesuanische Zielvorgabe (keine Trennung) nicht ohne Anpassung und Einschränkung aufrecht.

Interessant ist aber Folgendes: Markus platziert seine Variante des Ehescheidungswortes in eine Jüngerbelehrung (10,10.11f), die unmittelbar anknüpft an ein Streitgespräch Jesu mit seinen Gegnern über das Recht des Mannes, seine Frau zu entlassen (10,1-9). Den Höhe- und Schlusspunkt dieses Streitgesprächs bildet die Aussage Jesu: „Was nun Gott zusammengefügt hat, soll ein Mensch nicht trennen!“ (Vers 9). Im Rahmen des Streitgesprächs bestätigt Markus somit die Zielvorgabe des Wortes Jesu zur Ehescheidung in Form eines theologischen Grundsatzes. Dass er an diesem Grundsatz festhält, hindert ihn allerdings nicht, unmittelbar darauf im Rahmen des Jüngergesprächs die jesuanische Zielvorgabe dem realen Leben anzupassen.

Die im Vergleich zur mk Rezeption literarisch nochmals jüngeren Varianten des Ehescheidungswortes Lk 16,18 und Mt 19,9 können hier unberücksichtigt bleiben, weil sie im Wesentlichen eine Mischform zwischen der in Mt 5,32 erhaltenen ältesten Traditionsstufe aus der Logienquelle und Mk 10,11f darstellen und keine neuen Erkenntnisse bringen. Eine Konzession muss allerdings noch angesprochen werden. Sie findet sich nur in den beiden mt Varianten des Ehescheidungswortes Jesu (5,32; 19,9), verdankt sich daher mit hoher Wahrscheinlichkeit mt Gemeindebildung bzw. Redaktion. Die Rede ist von der sog. Unzuchtsklausel:

Mt 5,32: Jeder, der seine Frau entlässt – ausgenommen im Fall von Unzucht –,

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 45

Herausgeber und Verleger:
Katholische Akademie in Bayern, München
Direktor: Dr. Florian Schuller
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Robert Walser
Mitarbeiter: Simon Berninger
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. 2355000, BLZ 75090300
IBAN: DE05 7509 0300 0002 3550 00
SWIFT (BIC): GENODEF1M05.
Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.





Der gute Mensch gibt den Armen zu essen und zu trinken.

macht, dass mit ihr die Ehe gebrochen wird.

Und wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe.

Mt 19,9: *Wenn einer seine Frau entlässt – ausgenommen im Fall von Unzucht – und eine andere heiratet, bricht er die Ehe.*

Matthäus und seine Gemeinde besitzen noch eine entschieden jüdische Identität. Unzucht (griechisch: πορνεία) verstehen sie daher umfassend als jede Form illegitimen Sexuallebens. Die Unzuchtsklausel dürfte daher nicht nur auf den Fall ehelicher Untreue beschränkt sein. Vielmehr zielt sie wohl *auch* auf alle in der Tora verbotenen Ehen zwischen Verwandten sowie auf Ehen zwischen Gemeindeangehörigen und Außenstehenden (entsprechend der Ablehnung von Ehen zwischen Mitgliedern des Volkes Israel und Fremdstämmigen, vgl. Num 25). In der Phase einer Öffnung zur Heidenmission, in der sich die mt Gemeinde wohl gerade befindet (28,20!), signalisiert die mt Unzuchtsklausel eine Richtungsangabe. Mt bzw. die mt Gemeinde erwartet offenbar von den Heiden, die sich taufen lassen, eine Akzeptanz von Ehegesetzen, die strenger sind als die Vorgaben der heidnischen Gesellschaft und sich an der Tora orientieren. Im Fall einer solch weit auszuliegenden Unzucht jedenfalls sieht Mt die jesuanische Zielvorgabe „keine Trennung“ eingeschränkt bzw. aufgehoben. Die mt Ausnahmebestimmung (19,9; vgl. 5,32) lässt sich sogar dahingehend verstehen, dass im Fall von Unzucht nicht nur die Entlassung, sondern auch eine Wiederheirat erlaubt ist.

II. Das Wort Jesu zur Ehescheidung kann nur im Kontext seiner Botschaft von der Gottesherrschaft angemessen verstanden werden.

Das, was Jesus in Wort und Tat verkündigt, bringt das Markusevangelium

gleich eingangs prägnant auf den Punkt:

Mk 1,15: *Erfüllt ist die Zeit, nahegekommen ist die Herrschaft Gottes: Kehrt um und glaubt an die Frohe Botschaft / Evangelium!*

Umkehr besteht also darin, dass die Menschen sich glaubend auf die gute, freudige und frohmachende Nachricht einlassen, dass Gott jetzt – in der mit Jesus beginnenden erfüllten Zeit – seine endzeitliche Herrschaft aufrichtet. Gut, freudig und frohmachend aber ist diese Nachricht, weil Gottes Herrschaft eine Herrschaft des Heils für die Menschen ist, gekennzeichnet von Güte und Barmherzigkeit. Dabei geht Gott in „Vorleistung“. Er erweist seine Güte und Barmherzigkeit bedingungslos. Umkehr bedeutet also nicht, dass die Menschen zuerst einen göttlichen Anforderungskatalog abarbeiten müssten, um der göttlichen Güte und Barmherzigkeit teilhaftig zu werden. Umkehr bedeutet vielmehr, sich diesem gänzlich unverdienten Geschenk zu öffnen und es anzunehmen. Zur Umkehr gehört dann aber auch, sich im eigenen Verhalten am Maßstab Gottes zu orientieren und die erfahrene Güte und Barmherzigkeit an andere Menschen weiterzugeben.

Diese „Basics“ seiner Botschaft bringt Jesus durch seine Wort- und Tatverkündigung zum Ausdruck. Die Gleichnisse vom Verlorenen etwa zeigen, wie die Initiative zum „Wiederfinden“ von Gott ausgeht: Als Hirte geht er dem verlorenen Schaf nach (Lk 15,3-7 par. Mt 18,12-14), als Hausfrau stellt er das Haus wegen der verlorenen Drachme auf den Kopf (Lk 15,8-10). Und als Vater läuft er dem verlorenen Sohn entgegen, schließt ihn in seine Arme und küsst ihn, und zwar noch bevor dieser sein Schuldbekenntnis sprechen kann, das abzulegen er sich aufgrund seiner Notlage in der Fremde entschlossen hatte (Lk 15,11-32).

Dieses voraussetzungslos barmherzige Handeln Gottes macht Jesus auch konkret erfahrbar durch seine Mahlgemeinschaften mit Sündern. Schon die Tatsache, dass die religiösen Führer an diesen Mahlzeiten Anstoß nehmen, zeigt, dass es sich bei den Tischgenossen Jesu keineswegs um bereits bekehrte Sünder handelt.

Mk 2,16 (parr. Lk 5,30; Mt 9,11): *Und als die Schriftgelehrten der Pharisäer sahen, dass er mit den Sündern und Zöllnern aß, sagten sie zu seinen Jüngern: Mit den Zöllnern und Sündern isst er!*

Und es ist alles andere als Zufall, dass Lk seine Zusammenstellung der drei Gleichnisse vom Verlorenen in 15,1-3a gerade einleitet mit dem Anstoß der religiösen Führer an Jesu Tischgästen:

Lk 15,1-3a: *[1] Alle Zöllner und Sünder kamen zu ihm, um ihn zu hören. [2] Und die Pharisäer und die Schriftgelehrten murrten laut und sagten: Dieser da nimmt Sünder auf und isst sogar zusammen mit ihnen. [3a] Er (Jesus) aber erzählte ihnen dieses Gleichnis ...*

Die Gleichnisse vom Verlorenen sollen also den religiösen Autoritäten vor Augen führen, dass es sich bei den Zöllnern und Sündern um von Gott wiedergefundene Verlorene handelt und dass Gott selbst ihnen – ohne eine Vorleistung zu erwarten – in Jesus seine (Tisch-)Gemeinschaft schenkt. Zugleich aber sollen die Gleichnisse ihren Adressaten den Spiegel vor Augen halten, der sie zwingt, sich selbst anzuschauen und sich zu fragen: Gehören wir nicht selbst zu den Sündern und schließen wir uns durch unsere Selbstgerechtigkeit nicht selbst von der (Tisch-)Gemeinschaft mit Gott aus, die er uns in Jesus gewähren will?

Für alle freilich, die diese Einladung annehmen, hat auch diese Entscheidung

Konsequenzen. Sie müssen sich nämlich von jetzt an in ihrem Handeln am Maßstab des Handelns Gottes an ihnen messen lassen. Kurz und bündig fasst Lk die ethische Richtschnur, die sich aus dem endzeitlichen Handeln Gottes in Jesus Christus ergibt, so zusammen:

Lk 6,36: *Werdet barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist!*

Und in der mt Version liest sich diese Richtschnur so:

Mt 5,48: *Seid vollkommen, wie euer Vater vollkommen ist!*

Bezeichnenderweise beschließt Mt mit dieser Mahnung die sechs sog. Antithesen der Bergpredigt (5,21-48). Mit diesen Antithesen veranschaulicht Mt exemplarisch, worin für Jesus die „größere Gerechtigkeit“ besteht, die die Teilhabe am Reich Gottes eröffnet (5,20): Es ist das Tun des Willens Gottes (7,21). Solches Tun richtet sich aus an der Vollkommenheit Gottes (5,48), deren konkret erfahrbare Kehrseite gerade seine Barmherzigkeit ist. Dies führt nicht zuletzt das Gleichnis vom großzügigen König und seinem unbarmherzigen Knecht eindringlich vor Augen (Mt 18,23-35). Die Weitergabe der erfahrenden Barmherzigkeit Gottes im Handeln am anderen Menschen ist dann aber auch der Verständnisschlüssel für das Wort Jesu zur Ehescheidung. Die wohl dem Jesuswort am nächsten kommende Überlieferungsvariante fügt Mt nämlich just als dritte Antithese in den gerade aufgezeigten Rahmen ein und dürfte damit auch die Absicht, die Jesus mit seinem Wort zur Ehescheidung verbindet, authentisch tradiert haben:

Mt 5,31-32*

[31] Es wurde aber gesagt: Wenn jemand seine Frau [aus der Ehe] entlässt, soll er ihr eine Scheidungsurkunde geben.

[32] Ich aber sage euch: Jeder, der seine Frau entlässt, macht, dass mit ihr die Ehe gebrochen wird.*

Und wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe.

Das Wort Jesu will demnach einschärfen: Der Maßstab der Barmherzigkeit Gottes für das eigene Handeln lässt es nicht mehr zu, dass ein Ehemann sein verbrieftes „gutes“ Recht in Anspruch nimmt, damit aber seine Frau angesichts der gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in eine soziale Notlage bringt und zugleich der Schande aussetzt. Die Barmherzigkeit Gottes als Richtschnur des Handelns fordert stattdessen eine Praxis unaufkündbarer Treue und Verantwortung gegenüber der Frau. Eine solche Praxis ist der eigentliche, nicht justitiable Fluchtpunkt des Wortes Jesu zur Ehescheidung, das also schon er selbst nicht als starren Rechtssatz exekutiert wissen wollte, sondern mit dem er gerade ein nur scheinbar gutes Recht im Licht der Gottesherrschaft als Unrecht entlarven wollte.

Dieselbe am endzeitlichen Handlungsmaßstab Gottes orientierte Logik lässt schließlich die Erzählung von der Ehebrecherin (Joh 8,2-11) erkennen. Schriftgelehrte und Pharisäer konfrontieren Jesus mit einer in flagranti beim Ehebruch erwischten Frau. Sie drängen ihn zu einer Stellungnahme, wobei sie ihn ausdrücklich an die einschlägige, auf Moses zurückgeführte Rechtsbestimmung der Tora erinnern: Auf Ehebruch steht die Steinigung (Lev 20,10; Dtn 22,22-24). Dieser Hinweis auf das Gesetz entlarvt die religiösen Führer: Sie wollen als die Hüter der göttlichen Rechtsordnung verurteilen, und zwar nicht nur die Frau, die schon gegen diese Rechtsordnung verstoßen hat, sondern auch Jesus, der – wie sie erwarten – zugunsten der Frau und damit gegen die mosaische Rechtsbestimmung plädieren wird. Doch Jesus macht ihr Bestreben zunichte. Er stellt keineswegs die göttliche Rechtsordnung in Frage. Im Gegenteil! Mit seiner Antwort „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe als erster einen Stein auf sie!“ (Joh 8,7), zwingt er die religiösen Führer sich einzugestehen, dass auch sie selbst nach dem Maßstab der göttlichen Rechtsordnung als Sünder dastehen und daher verurteilungswürdig sind. Und so geht einer nach dem anderen unverrichteter Dinge fort, die Ältesten, also diejenigen mit der größten Lebenserfahrung, zuerst (8,9).

Schriftgelehrte und Pharisäer haben am Ende aus Einsicht in ihre eigene Sündhaftigkeit darauf verzichtet zu verurteilen. Jesus aber eröffnet als Repräsentant Gottes und seiner endzeitlichen Herrschaft mit seinem Verzicht, die göttliche Rechtsordnung anzuwenden, der Frau die Chance auf einen echten Neuanfang. Vorausgesetzt ist dabei in Joh 8 der Tatbestand „Ehebruch“, und zwar im geläufigen Verständnis der Untreue gegenüber dem Ehepartner innerhalb einer (noch) bestehenden ehelichen Beziehung. Jesu Wort an die Frau: „Geh hin und sündige von jetzt an nicht mehr!“ (8,11) zielt daher auf die künftig unverbrüchliche Treue gegenüber ihrem Mann, um ihrer Ehe eine neue Chance des Gelingens zu geben. Adaptiert aber auf den Tatbestand, dass eine Ehe an der Zielvorgabe Jesu „keine Trennung“ schon irreversibel gescheitert ist, lässt sich der Verzicht Jesu auf Verurteilung als Chance auf einen Neuanfang in einer neuen Beziehung deuten. In diesem Fall zielt seine Mahnung, künftig nicht mehr zu sündigen, darauf, nicht erneut die Fehler zu machen, die zum Scheitern der ersten Ehe geführt haben.

III. Das Wort Jesu zur Ehescheidung wird im Neuen Testament auf keiner Traditionsstufe in Verbindung zur (eucharistischen) Mahlgemeinschaft gestellt.

Das Stichwort „Scheitern“ soll den Blick noch einmal kurz zurücklenken

auf die Tischgemeinschaft, die Jesus gerade auch den Sündern gewährt hat. Den religiösen Führern, die daran Anstoß nehmen (Mk 2,16), hält Jesus entgegen:

Mk 2,17: „Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken. Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder.“

Die Sündermähler Jesu zeigen also sehr konkret, dass Gott auch und gerade angesichts ihres Scheiterns bei den Menschen ist. Und nicht zuletzt die Erzählung von der Ehebrecherin in Joh 8 macht deutlich, dass zu den Gescheiterten auch alle die gehören, die sich selbst für „gesund“ und „gerecht“ halten.

Das Abschiedsmahl Jesu, in dem die nachösterliche, eucharistische Gemeinschaft mit ihm grundgelegt ist, steht nun in klarer Kontinuität zu den in der Jesustradition gut bezeugten Sündermählern: „Das Letzte Abendmahl kann ja nur deshalb so heißen, weil es vorher viele andere Abendmähler gegeben hat. Und vermutlich konnten diejenigen, die beim Letzten Abendmahl anwesend waren, nur deshalb verstehen, worum es ging, weil sie vorher bei den anderen Mahlfeiern Jesu bestimmte Erfahrungen gemacht hatten. Diese Mahlzeiten sind der Hintergrund, vor dem das Letzte Abendmahl steht“ (J. Kügler, *Hungrig bleiben!? Warum das Mahlsakrament trennt und wie man die Trennung überwinden könnte*, Würzburg 2010, 13).

Vor diesem Hintergrund aber erweist sich das eucharistische Mahl durch die Zeiten hindurch als Mahl der berufenen Sünder. Die Liturgie ruft das im Übrigen in jeder Eucharistiefeyer nachdrücklich ins Bewusstsein, wenn die Teilnehmenden unmittelbar vor dem Empfang der Kommunion beten: „Herr, ich bin nicht würdig ...“. Daher wird der Sinn des eucharistischen Mahles geradezu pervertiert, wenn es statt als Stärkung für die Gescheiterten als Auszeichnung für die (ohnehin nur vermeintlich) Gerechten verstanden wird. Angesichts dessen ist es nur folgerichtig, dass in der neutestamentlichen Überlieferung keine Verknüpfung zu finden ist zwischen dem Scheitern an Jesu Zielvorgabe für Eheleute und der (vor- wie nachösterlichen) Gemeinschaft mit Jesus beim Mahl.

IV. Fazit

Das Wort Jesu zur Ehescheidung, das das „Recht auf Trennung“ auf die an Gottes Handeln orientierte Treue und Verantwortung hin aufbricht, ist kein justitierbarer Rechtssatz, sondern eine Zielvorgabe im Licht der beginnenden Gottesherrschaft. An dieser Zielvorgabe hat die urchristliche Überlieferung unverbrüchlich festgehalten. Das freilich hinderte sie nicht daran, am Wort Jesu zur Ehescheidung kulturell bedingte Adaptionen und sachliche Konzessionen vorzunehmen. Angesichts dessen ist es geradezu paradox zu nennen, wenn die Konzession „wenn schon Trennung, dann keine Wiederheirat“ jetzt in der kirchlichen Praxis als ein mit Sanktionen bewehrter, unflexibler Rechtssatz gehandhabt wird, für den sogar die Autorität Jesu selbst beansprucht wird. Vor allem die Sanktion des Ausschlusses der wiederverheirateten Geschiedenen von der Teilnahme am eucharistischen Mahl wirft ein bezeichnendes Schlaglicht auf die Absurdität der geltenden Rechtspraxis in der Katholischen Kirche. Denn diese Sanktion missachtet konsequent, dass Jesus selbst gerade gescheiterte und sündige Menschen als seine Tischgäste willkommen geheißen hat. □

Das Ärgernis der Unauflöslichkeit, oder: Das gestörte Verhältnis von Glaube und Sakrament. Sieben Punkte zur Diskussion

Karl-Heinz Menke

I.

Während frühere Zeiten versucht waren, die personale Beziehung des je einzelnen Gläubigen an seiner sakramentalen Übereinstimmung mit dem vom Ortsbischof und vom Papst kriteriell verkörperten Glaubensbekenntnis der Kirche zu messen, dominiert heute die umgekehrte Tendenz.

Entscheidend – so sagen auch kirchlich denkende Gläubige – ist nicht die inhaltliche Vollständigkeit und Richtigkeit des Bekenntnisses, sondern der Vollzug des Glaubens, die betende Beziehung zu Christus, kurzum: die eher unsichtbare, existenziell gelebte Innenseite des Christseins. Man kann diese Entwicklung durchaus positiv bewerten. Denn wichtiger als dogmatische Richtigkeit ist die gelebte Wahrheit des Glaubens. Wichtiger als der äußere Empfang eines Sakramentes ist die personale Haltung, mit der jemand ein Sakrament empfängt. Wichtiger als die Einhaltung von Geboten und Verboten ist die Nächstenliebe. Wichtiger als die Befolgung liturgischer Regeln ist der innere Mitvollzug der Liturgie.

Und dennoch: Wo die sakramentale Ebene von Bekenntnis, Dogma, Geboten und Regeln zugunsten der subjektiven Beziehung des je Einzelnen zu Gott relativiert oder gar verdrängt wird, da wird der Glaube nicht nur privatisiert, sondern auch von Christus getrennt. Denn Christus ist die inkarnierte Sichtbarkeit Gottes. Christus ist keine transzendente Projektionsfläche, sondern der Logos (das Wort), der als der Mensch Jesus dreiunddreißig Jahre sichtbar war und – zum Vater erhöht – durch die untrennbar mit ihm verbundene Kirche spricht und handelt.

Ein bloßes Symbol ist von dem, was es bezeichnet, trennbar. Ein Sakrament nicht. Christi Menschsein ist das Ur-Sakrament, weil es in keiner Weise identisch mit dem Gottsein des Logos und doch von diesem untrennbar ist. Analog verhalten sich die bezeichnende und die bezeichnete Ebene des Grundsakramentes Kirche zueinander. Die sichtbare Kirche ist nicht identisch mit der Gemeinschaft der Gerechtfertigten – und doch von dieser untrennbar. Und der Inhalt der christlichen Credo-Formeln ist nicht identisch mit dem Glaubensvollzug, aber auch kein bloßes Symbol, sondern Sakrament der gelebten und betenden Beziehung zu Christus.

II.

Die Geschichte des Verhältnisses von Glaube und Sakrament kennt beide Fehlformen: die sakramentalistische beziehungsweise integralistische Identifikation des Glaubens mit Dogmen, Geboten, Regeln und Institutionen und die mystizistische Reduktion alles Sakramentalen zugunsten der vertikalen Beziehung des je einzelnen Gläubigen zu seinem unsichtbaren Gott.

Es gab in der Geschichte des Christentums immer eine Anti-Haltung gegen das Überhandnehmen des Objektiven, des Dogmas, des Amtes, des Rechtes – angefangen bei der Negativen Theologie und Mystik des Neuplatonikers



Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Professor für Dogmatik und Theologische Propädeutik an der Universität Bonn

Pseudo-Dionysius über die Bettelorden und die antischolastische Bewegung der „Devotio moderna“ bis hin zur spätmittelalterlichen und gegenreformatorischen Mystik. Und es gibt diese Anti-Haltung gerade auch in der Gegenwart. Sie verbündet sich mit der antisakramentalen, antidogmatischen, antikontessionellen Flucht aus der real existierenden Kirche in eine private Frömmigkeit der persönlichen Erfahrung (Esoterik). Eugen Drewermann zum Beispiel meint, die entscheidende Verfälschung des Christentums liege darin, aus der Person und Botschaft Jesu ein kompliziertes Lehrgebäude dozierbarer Inhalte gemacht zu haben. Ein von der Unterscheidung zwischen wahren und falschem Glauben gekennzeichnetes Christentum ist, so meint Drewermann, wie ein „Freudsches Über-Ich“, das dem Einzelnen einhämmert: Du bist kein Christ, du kannst überhaupt nicht in Beziehung zu Gott treten, wenn du nicht zuvor diese Lehren über die Trinität und die göttliche und die menschliche Natur und die Sakramentalität der Ehe und so weiter unterschrieben hast. Alle Spielarten des Mystizismus relativieren das Sakrament zugunsten des Glaubens, das Sichtbare zugunsten des Unsichtbaren, das Gemeinsame zugunsten des Privaten, Dogma, Recht und Regeln zugunsten von Erfahrungen des je Einzelnen.

Die Repräsentanten eines integralistischen oder auch sakramentalistisch gewendeten Christentums argumentieren umgekehrt: Wirklich ist nicht, was das einzelne Subjekt erfährt oder für wahr hält, sondern umgekehrt: Nur das, was die Autorität objektiv vorgibt, definiert und dekretiert, ist wirklich und wahr. Sakramentalismus ist die Identifikation der sichtbaren mit der unsichtbaren Kirche, der Unfehlbarkeit des Papstes mit der Unfehlbarkeit Christi, des Handelns Christi mit dem Handeln der Priester, der Liturgie mit dem Christuseschehen. Wie Eugen Drewermann ein Beispiel für das mystizistische Paradigma

der Dissoziation von Glaube und Sakrament ist, so ist analog Marcel Lefebvre (1905-1991) ein Beispiel für das integristische Paradigma.

III.

Bis weit in das 20. Jahrhundert hinein konnte man im Regelfall davon ausgehen, dass der Spendung eines Sakramentes auf Seiten des Empfängers der entsprechende Glaubensakt vorausgeht. Inzwischen ist die Säkularisierung auch in vormalig als katholisch bezeichneten Ländern zumindest so weit fortgeschritten, dass die Kindertaufe nicht selten wie ein magischer Ritus erscheint. Wenn die Eltern und Paten eines zur Taufe getragenen Kindes nie beten, nie über Christus sprechen und kaum oder gar nicht kirchlich sozialisiert sind, wird das ihnen im Taufritus abverlangte Versprechen zu einer öffentlich proklamierten Fiktion.

Nach Dtn 22 war es allein dem Mann erlaubt, einen Scheidebrief auszustellen; der Frau nicht. Christus tadelt diese halbierte Treue. Auch dem Mann soll nicht mehr erlaubt sein, einen Scheidebrief auszustellen.

Natürlich ist es sinnvoll, ein unmündiges Kind zu taufen, wenn es voraussichtlich in den gelebten Glauben seiner Familie so ähnlich hineinwachsen kann wie in die Muttersprache. Auch diese wird zunächst durch Nachahmung gelernt, ohne deshalb zu vereinnahmen oder zu entmündigen. Wie ein Kind erst dann eine fremde Sprache lernen kann, wenn es zuvor beheimatet ist in seiner Muttersprache, so kann es sich nur unter der Voraussetzung der Beheimatung im Glauben seines Elternhauses für oder gegen diesen Glauben entscheiden. Die persönliche und also betende Beziehung zu Christus kann durch keine Information, durch keinen Ritus und kein Sakrament ersetzt werden. Eltern und Paten, die mit ihren Kindern beten, haben in der Regel für deren Glauben mehr geleistet als alle Priester und Religionslehrer zusammen.

Es ist ein seltsam anmutendes Phänomen, dass viele Eltern, deren personale Beziehung zu Christus praktisch tot ist, für ihr Kind dennoch das Sakrament der Taufe erbitten. Sie tun selbst nichts, um ihr Kind mit Christus vertraut zu machen. Aber sie wollen auch nicht, dass dem Kind irgendetwas vorenthalten wird, was andere Kinder empfangen.

IV.

Auch das Sakrament der Ehe wird oft gespendet und empfangen, ohne dass die Brautleute überzeugt davon sind, dass ihr Ja-Wort zueinander untrennbar ist von dem Ja-Wort Christi zu seiner Kirche. Ein Grund dafür liegt in der schöpfungstheologischen Prämisse, Ausschließlichkeit und Unauflöslichkeit des Ehebundes seien der Natur des Menschen so angemessen, dass der Ehebund zweier Christen gleichsam automatisch ein Sakrament ist. Dahinter verbirgt sich die Vorstellung, die von der Taufe gestiftete Verbindung mit Christus mache den natürlichen Bund zweier Brautleute gleichsam von selbst zur Darstellung des Bundes Christi mit seiner Kirche.

Entsprechend bezeichnet Heinrich Schlier in seinem Kommentar zu Eph 5 bereits den natürlichen Bund von Mann

und Frau als Darstellung der unauflöslchen Treue JHWHs zu Israel und Christi zur Kirche. Schlier wörtlich: Weil „die untrennbare Einheit zwischen Christus und der Kirche der Grund der Schöpfungsordnung ist, kann es aus der Sicht des Christentums gar keine von Liebe getragene Verbindung zwischen Mann und Frau geben, die nicht Abbild des Liebesbundes Christi mit der Kirche wäre. In jeder irdischen Ehe als solcher wird – unabhängig etwa vom Bewusstsein der Ehepartner – nicht nur das Schöpfungsverhältnis Adam/Eva nachbildend entfaltet, sondern auch und eigentlich jenes in ihm vorgesehene Erlösungsverhältnis Christus/Kirche nachbildend durchgeführt.“

Würde Mt 5,31 die Unauflöslichkeit und Unwiderruflichkeit des den Bund Christi mit der Kirche darstellenden Ehebundes an Bedingungen knüpfen, dann wäre Mt 5 in Bezug zum Beispiel auf Hos 1-3 keine Überbietung, sondern eine Unterbietung. Die Aussageabsicht von Mt 5,31 ist eindeutig. Nach Dtn 22 war es allein dem Mann erlaubt, einen Scheidebrief auszustellen; der Frau nicht. Christus tadelt diese halbierte Treue. Auch dem Mann soll nicht mehr erlaubt sein, einen Scheidebrief auszustellen. Er darf sich im Falle des Ehebruchs seiner Frau von ihr trennen, nicht aber eine neue Verbindung eingehen, wie erstmals Luther fälschlich aus Mt 5,31 folgert.

V.

Schon die Natur der Liebe zwischen Mann und Frau ist hingeordnet auf Ausschließlichkeit und Endgültigkeit. Aber deshalb darf man die Natur mit der Gnade des Sakramentes nicht einfach gleichsetzen. Wo der Glaube fehlt, dass der Ehebund zwischen Mann und Frau den unauflöslchen Bund Christi mit seiner Kirche darstellt, da ist die Sakramentalität des Ja-Wortes auch getaufter Eheleute zumindest fraglich. Viele Brautleute suchen zwar so etwas wie den Segen des Priesters, die Einrahmung der gegenseitigen Treue durch eine kirchliche Feier, wollen aber nicht einsehen, dass die gemeinsam gelebte Glaubensbeziehung zu Christus Voraussetzung für die Sakramentalität ihres Bundes ist. Das Sakrament wird nicht selten wie ein Geschenk betrachtet, das einmal empfangen wie eine eigenommede Medizin von selbst bewirkt, was es bezeichnet.

Dass Sakramente zu magischen Riten degradiert werden, wenn sie nicht getragen werden von einer lebendigen und betenden Beziehung zu Christus, ist zu wenig bewusst. Wenn zwei Eheleute sich zum Prinzip machen würden, jeden Tag wenigstens einmal nicht nur jeder für sich, sondern ihrem Bund gemäß gemeinsam mit Christus zu sprechen, dann könnte der längste Ehestreit höchstens vierundzwanzig Stunden dauern, nämlich von einem gemeinsamen Beten bis zum nächsten. Denn man kann nicht mit einem Menschen gemeinsam beten, ohne sich vorher mit ihm versöhnt zu haben.

Wenn das bislang gültige Kirchenrecht davon ausgeht, dass die Ehe zwischen einem getauften Mann und einer getauften Frau – für Katholiken unter Wahrung der Formpflicht – immer ein Sakrament des unauflöslchen Bundes zwischen Christus und der Kirche ist, dann unter der sehr oft kaum noch gegebenen Voraussetzung, dass Christen – gleichgültig welcher Konfession – nicht nur an die Treue des Ehepartners, sondern auch an die in der Taufe ein für alle Mal zugesprochene Treue Christi glauben. Man geht von der optimistischen Voraussetzung aus, dass zwei Menschen, die durch die Taufe mit Christus verbunden sind, ihren Ehe-

bund auch dann zur sakramentalen Darstellung des unauflöslchen Bundes Christi mit seiner Kirche machen, wenn sie dies nicht ausdrücklich affirmieren.

In diesem Punkt ist ebenso eine Überprüfung der bisherigen Praxis angesagt wie bei jeder Bitte um die Taufe eines Kindes. Wo immer zwei getaufte Christen die Ehe eingehen wollen, sollten sie sich des Zusammenhangs zwischen ihrem wechselseitigen Ja-Wort (bezeichnende Ebene des Ehesakramentes) und dem Bund Christi mit seiner Kirche (bezeichnete Ebene des Ehesakramentes) bewusst sein. Jede Ehe – auch die zwischen Nichtchristen – ist wegen der besagten Hinordnung der Schöpfung auf den Bund von Natur aus auf Ausschließlichkeit und Unauflöslichkeit angelegt. Und dennoch ist die Ehe zu unterscheiden:

1. zwischen zwei Nichtgetauften
2. zwischen einem getauften und einem ungetauften Ehepartner
3. zwischen zwei getauften, aber nicht gläubigen Ehepartnern
4. zwischen zwei getauften und gläubigen Ehepartnern

Der Bund zwischen einem Mann und einer Frau, die nicht glauben, dass ihre Ehe ein Sakrament des Bundes Christi mit der Kirche ist, kann nicht dasselbe sein wie ein Bund zwischen zwei durch die Taufe in die Kirche eingegliederten und in lebendiger Beziehung zu Christus lebenden Ehepartnern. In einer vom Präfekten der Glaubenskongregation 1998 publizierten Stellungnahme „zu einigen Einwänden gegen die kirchliche Lehre über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen“ lesen wir: „Weiterer gründlicher Studien bedarf die Frage, ob ungläubige Christen – Getaufte, die nicht mehr an Gott glauben – wirklich eine sakramentale Ehe schließen können. Mit anderen Worten: Es ist zu klären, ob wirklich jede Ehe zwischen zwei Getauften ipso facto eine sakramentale Ehe ist. [...] Zum Wesen des Sakraments gehört der Glaube; es bleibt die rechtliche Frage zu klären, welche Eindeutigkeit von Unglaube dazu führt, dass ein Sakrament nicht zustande kommt.“

Immer häufiger wird die These vertreten, die Ehe sei nicht schon mit dem Versprechen vor dem Traualtar, sondern erst durch den Prozess ihres Gelingens ein Sakrament des unauflöslchen Bundes Christi mit der Kirche. Doch so wie das Ja-Wort Christi zu seiner Kirche unwiderruflich und also unbedingt ist, so ist analog sein Ja-Wort das sakramental darstellende Ja-Wort der Brautleute. Man kann ein unwiderrufliches nicht durch ein bedingtes Versprechen darstellen – nach dem Motto: Ich bin Dir treu bis zum Tod, falls unsere Ehe gelingt.

Die Kirche muss nüchtern zur Kenntnis nehmen, dass auch Ehen, die von beiden Partnern unter idealen Voraussetzungen geschlossen wurden, faktisch scheitern. Der Glaube zumindest eines der beiden Partner kann sich in Unglauben verkehren. Ein schwerer Schicksalsschlag kann die Liebe zweier Menschen zerstören. Eine Krankheit kann eine Persönlichkeit radikal verändern. Auch wenn zwei Eheleute sich aus diesen oder anderen Gründen trennen, können sie die Sakramentalität ihres Bundes dadurch bezeugen, dass sie keine neue Beziehung eingehen. Aber die Kraft dazu ist offensichtlich nur Wenigen gegeben.

Für alle, die eine neue Beziehung eingehen und zugleich mit der Kirche leben wollen, entsteht das viel diskutierte Problem der Zulassung zivil wiederverheiratet Geschiedener zum Sakrament der Buße und zum Sakrament der Eucharistie. Es gibt Frauen und Männer,

die keine Schuld an der Untreue des Partners trifft, die nach langem Leiden einen neuen Partner finden, mit diesem endlich glücklich sind und mit diesem gemeinsam eine kirchlich gebundene Christusbeziehung leben. Sie sind überzeugt („fides quae“), dass Christus ihren Neuanfang bejaht, leben aber auf der sakramentalen Ebene („fides quae“) im Widerspruch zur Unauflöslichkeit ihrer ersten Ehe – jedenfalls so lange, wie die Kirche die erste Ehe für sakramental gültig erachtet.

VI.

Wer sakramental kommunizieren darf, ist nicht schon deshalb mehr mit Christus verbunden als zum Beispiel ein zivil wiederverheirateter Christ, der „nur“ geistlich mit Christus kommuniziert. Dennoch: Eine rein innerliche, irgendetwas nur platonische Mitfeier der Eucharistie ist zumindest dann eine Zustimmung, wenn sie wie im Falle zivil wiederverheiratet Geschiedener auf Dauer verlangt wird. Wer an der Eucharistie teilnimmt, kommuniziert ja nicht privat, sondern in der Communio der Mitfeiernden mit Christus. Er will, wenn er seinen Glauben nicht privat, sondern mit der Kirche leben will, teilnehmen an dem Transitus der vertikalen Inkarnation des göttlichen Sohnes in die horizontale Inkarnation der Kirche. Und er fragt deshalb zu Recht, warum eine zumindest nicht allein von ihm verschuldete Inkongruenz mit einem einzigen Punkt der kirchlichen Lebensform den lebenslangen Ausschluss von der sakramentalen Kommunion rechtfertigt. Jedenfalls kann die Kirche selbst entscheiden, wie viel sakramentale Kongruenz für die Zulassung des einzelnen Gläubigen zur Eucharistie erforderlich ist, damit sie selbst als sichtbares Mittel und Werkzeug Christi glaubwürdig bleibt.

Unbestritten ist: Die sichtbare Kirche, die aus vielen einzelnen Gläubigen besteht, gewinnt als sakramentales Mittel und Werkzeug Christi nicht an Glaubwürdigkeit, wenn einige ihrer Mitglieder zumindest in puncto Ehe offensichtlich etwas anderes leben als das, was die Kirche als Regel oder Dogma für verbindlich erklärt hat. Bei dieser

Die Kirche muss nüchtern zur Kenntnis nehmen, dass auch Ehen, die von beiden Partnern unter idealen Voraussetzungen geschlossen wurden, faktisch scheitern.

Feststellung sollte man allerdings nicht nur an die relativ wenigen zivil wiederverheiratet Geschiedenen denken. Die Vielen, die ständig die für alle Mitglieder der katholischen Kirche geltende Regel des sonntäglichen Gottesdienstbesuches verletzen und dann, wenn sie einmal (meistens Weihnachten) kommen, ganz selbstverständlich ohne vorherigen Empfang des Bußsakramentes das Sakrament der Eucharistie empfangen, verletzen die Sakramentalität der Kirche vermutlich nachhaltiger als ein paar zivil wiederverheiratet Geschiedene, die – meistens aus innerer Überzeugung, wenn auch nicht mit dem Segen der kirchlichen Autorität – sakramental kommunizieren.

Die Kirche verweigert zivil wiederverheiratet Geschiedenen den Empfang des Bußsakramentes, weil eine sakramentale Absolution nicht nur die Versöhnung mit Christus ausspricht, sondern auch die sakramentale Rekonkiliation des Pönitenten bedeutet. Bis heute wird das



Der gute Mensch beherbergt die Armen.

Bußinstitut der frühen Kirche mit dem Begriff „Rekonziliationsbuße“ bezeichnet. Der Sünder wurde nach öffentlichem Bekenntnis seiner Abweichung von den Geboten Christi oder den Regeln der Kirche für eine gewisse Zeit aus der Eucharistiegemeinde ausgeschlossen (Exkommunikation), um ihn nach voll-

Der einzelne Pönitent verstand sich als Baustein einer Kirche, die Licht der Welt sein soll.

zogener Buße wieder feierlich aufzunehmen (Rekonziliation). So wurde sichtbar, dass die Buße nicht nur der Versöhnung des Sünders mit Christus, sondern auch der Reinigung der Kirche galt. Der einzelne Pönitent verstand sich als Baustein einer Kirche, die Licht der Welt sein soll. Wenn er dies aufgrund seiner öffentlich gewordenen Sünde nicht mehr war, musste er gleichsam herausgenommen (Exkommunikation), durch Buße „repariert“ und dann wieder eingesetzt (Rekonziliation) werden. Mit Christus kann ein Exkommunizierter längst versöhnt sein, wenn die Kirche ihn immer noch von der sakramentalen Kommunikation ausschließt.

VII.

Die Theologie unterscheidet zwischen vertikaler und horizontaler Sakramentalität. Der eucharistische Empfang der Selbstverschenkung Christi ist nicht zuerst ein bloßes Empfangen, das dann ein Geben zur Konsequenz hat, sondern das Geben ist der Modus des Empfangens. Deshalb kann niemand in der Eucharistie die von Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist

geschenkte Gemeinschaft des neuen Lebens empfangen, ohne sich mit diesem Empfangen in die geschichtliche Selbsthingabe des Sohnes an den Vater und an die Menschen einbeziehen zu lassen.

Die protestantische Tradition betrachtet das Abendmahl als Fortsetzung der Sündermähler Jesu. Die Einladung an die Sünder ist reine Gnade und deshalb an keine Bedingung gebunden. Was Luther die Rechtfertigung „allein aus Gnade“ nennt, wird in den beiden Sakramenten der Taufe und der Mahlgemeinschaft anschaulich. Eingeladen sind alle, sofern sie die bedingungslose Liebe des Erlösers glauben. Deshalb kennt die protestantische Tradition auch die Zulassung Nichtgetaufter zum Abendmahl.

Die meisten protestantischen Theologen betonen, dass das Geschenk der Erlösung allein durch das Wort vermittelt und allein im Glauben empfangen wird, und dass deshalb die Elemente der Taufe und des Abendmahls nichts anderes als Veranschaulichungen des Zuspruchs der Rechtfertigung an den Sünder sind. Auf die Frage, ob ein Christ, der an einem Sonntagsgottesdienst mit Abendmahl teilnimmt, „mehr“ empfangen hat als ein Christ, der sich auf das Hören des Wortes beschränkt hat, antworten sie eindeutig mit: „Nein!“

Aus katholischer Sicht hingegen gibt es ein doppeltes „Plus“ der sakramentalen gegenüber der nichtsakramentalen Kommunikation mit Christus. Das erste „Plus“ liegt in der unwiderruflichen („ex opere operato“) Selbstbindung Jesu Christi an das Sakrament (im Falle der Eucharistie an die konsekrierten Gestalten des Brotes und des Weines) – mit dem Effekt, dass der Empfänger nicht nur hoffen darf, sondern im Glauben weiß, dass er in einem bestimmten Moment das empfängt, was die konsekrierten Gestalten bezeichnen. Das zweite „Plus“ liegt in der Sakramentalisierung des Empfängers selbst – darin, dass er nicht nur ein Sakrament empfängt, son-

dern selbst Sakrament wird, bildlich gesprochen ein Baustein eben der Kirche, von der das Zweite Vatikanum sagt, sie sei insgesamt wie ein Sakrament, nämlich Mittel und Werkzeug Christi.

Ein Katholik, der in einer Eucharistiefeier das Sakrament nicht empfängt, aber hörend und betend mit Christus kommuniziert, ist einem Christen vorzuziehen, der ohne persönliche Anteilnahme das Sakrament empfängt. Doch das besagte „Plus“ der sakramentalen gegenüber der „nur“ geistlichen Kommunion bleibt davon unberührt. Der sakramental kommunizierende Christ identifiziert sich öffentlich mit der Bekenntnisgemeinschaft, die der in jeder Eucharistiefeier namentlich genannte Ortsbischof und der in jeder Eucharistiefeier namentlich genannte Petrusnachfolger verkörpern.

Ein Katholik, der in einer Eucharistiefeier das Sakrament nicht empfängt, aber hörend und betend mit Christus kommuniziert, ist einem Christen vorzuziehen, der ohne persönliche Anteilnahme das Sakrament empfängt.

Man kann auf der sakramentalen Ebene in völligem Einklang mit der Kirche leben und trotzdem von Christus getrennt sein. Und umgekehrt: Man kann mit Christus tief verbunden sein, ohne mit dem Grundsakrament „römisch-katholische Kirche“ in völligem Einklang zu leben. Andernfalls müsste die katholische Kirche jedem

Nichtkatholiken die Möglichkeit absprechen, mit Christus tiefer verbunden zu sein als Katholiken. Es gibt ganz offensichtlich Grade der sakramentalen Übereinstimmung. Die von den christlichen Konfessionen wechselseitig anerkannte Taufe begründet eine sakramentale Gemeinschaft, die nicht vollkommen, aber doch unzerstörbar ist.

Wer einmal getauft ist, gehört der Kirche für immer an, auch dann, wenn er rechtlich aus ihr austritt. Man kann das Getauftsein nicht auslöschen. Wer vom Empfang des Sakramentes der Eucharistie vorübergehend oder für immer ausgeschlossen ist, gehört der Kirche durchaus an. Seine Sakramentalität ist nur eingeschränkt. Das heißt, seine Identifikation mit der sichtbaren Kirche und die Identifikation dieser Kirche mit ihm ist eine partielle. Bei einer Exkommunikation geht es nicht um Bestrafung, sondern um die Glaubwürdigkeit einer Glaubensgemeinschaft, die Sakrament, Mittel und Werkzeug Christi für die sein soll, die noch nicht glauben. □

Gradualität: Ein neues Paradigma für die Sakramententheologie?

Julia Knop

Mit dem Stichwort „Gradualität“ hat der Wiener Kardinal Christoph Schönborn auf der außerordentlichen Versammlung der Bischofssynode zur Familie im Oktober 2014 ein altes theologisches Prinzip in Erinnerung gerufen. Er plädierte dafür, mit Hilfe dieses Prinzips auch das Prozesshafte einer Partnerschaft und die zunehmend komplizierten Lebensbedingungen von Familien wahrzunehmen und so zu einer differenzierteren Betrachtung heutiger Lebensverhältnisse zu kommen (vgl. HerKorr 68, 2014, 613–617).

Zwar ist eine Hermeneutik der Gradualität in der Theologie im Allgemeinen nicht ungebräuchlich. Allerdings wurde sie bisher nur wenig für den Kontext der Sakramententheologie bzw. der kirchlichen Ehelehre fruchtbar gemacht. Auf zwei für diesen Kontext gewichtige Ausnahmen sei zumindest verwiesen: Walter Kardinal Kasper sprach in seinem Referat vor dem außerordentlichen Konsistorium der Kardinäle im Februar 2014 ausdrücklich vom „Gesetz der Gradualität, des immer wieder neuen und tieferen Hineinwachsens in das Geheimnis Christi“ (Das Evangelium von der Familie, Herder 2014, 42). Er verwies dabei auf das Apostolische Schreiben *Familiaris Consortio* (22.11.1981), in dem in einer moraltheologisch gefärbten Passage von einem stufenweisen, graduellen Hineinwachsen der Eheleute in den göttlichen Plan die Rede ist (FC 9.34). Diese Dynamik, betonte damals Johannes Paul II., beziehe sich nicht auf das Gebot Christi – dies gelte absolut und sei kirchlich normativ. Dynamisch bzw. gestuft, d.h. erst partiell verwirklicht, sei die menschliche Seite, mit der die Eheleute diesem Gebot in ihrer Biographie faktisch entsprechen. Papst Franziskus bezieht sich mit Verweis auf dieses Schreiben, jedoch thematisch unspezifisch und ohne den Begriff „Gradualität“ zu verwenden, in seiner Enzyklika *Evangelii Gaudium* (24.11.2013, Nr. 44) auf Wachstumsstufen der menschlichen Dynamik, die „mit Barmherzigkeit und Geduld begleitet“ werden müssten. Völlig neu ist eine Hermeneutik der Gradualität also nicht. Es wurden, wie der Niederschlag der synodalen Debatten in den Synodendokumenten zeigt, allerdings durchaus neue und klärungsbedürftige Akzente gesetzt.

I. Texte

Die Texte zeigen, dass Gradualität auf der außerordentlichen Synodenversammlung im vergangenen Oktober breit diskutiert und dabei konstruktiv aufgegriffen worden ist. Von der Auftaktrelatio des Generalrelators Peter Kardinal Erdö bis in die Schlussrelatio (R) ist der Begriff in allen Texten zu finden. Das *Instrumentum laboris* (IL) vom Juni diesen Jahres, das der ordentlichen Synodenversammlung im Oktober 2015 als Arbeitsgrundlage dienen wird, greift die einschlägigen Passagen der Abschlussrelatio teils wörtlich auf (v.a. IL 39.120f). Ausgearbeitet wird das Prinzip der Gradualität vor allem im Zwischenbericht (ZR); hier ist es auch am prominentesten vertreten (ZR 12f.17f.47). Vom Zwischen- zum Abschlussbericht nimmt die Häufigkeit des Begriffs ab; wofür er steht, kommt allerdings der Sache und Argumentationsstruktur nach



Prof. Dr. Julia Knop, Professorin am Seminar für Dogmatik und Dogmengeschichte der Universität Münster

weiterhin deutlich zur Sprache.

Kontext ist dabei, wie bereits bei Walter Kasper, weniger eine moraltheologische Argumentation als vielmehr eine heilsgeschichtliche Gesamtschau. Darin werden die traditionellen „Stände“ der menschlichen Natur – paradiesische Unschuld, sündhafte Gebrochenheit und in Christus erlöste Wirklichkeit – als Koordinaten zur Beschreibung familiärer Wirklichkeit herangezogen. Sie markieren freilich keine historische Abfolge, sondern werden als heilsgeschichtliche Modi (Grade, Level, Niveaus, vgl. ZR 13) zur Geltung gebracht, um biographische Stationen konkreter Familien auf dem Weg zur „Fülle des göttlichen Plans“ (R 25) zu erfassen. Die im Ehesakrament begründete Familie erscheint in dieser Optik darum weniger als Norm oder Regelfall denn als „Berufung“ und Moment eines „Glaubenswegs“ (R 36; vgl. IL 61).

II. Kontexte

Gradualität ist keine Erfindung der Synode. Bereits das II. Vatikanum hat in verschiedenen theologischen Kontexten die Idee gestufter Nähe zum Sakrament fruchtbar gemacht. In *Lumen Gentium* 8 dient sie dazu, Grade der Verbundenheit der christlichen Konfessionen mit der Kirche Jesu Christi und darum auch untereinander zu beschreiben. In *Nostra Aetate* 2 dient das Prinzip dazu, Wahres und Heiliges in den nichtchristlichen Religionen anzuerkennen, ohne darüber das Bekenntnis zur Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi aufgeben zu müssen. Der Zwischenbericht der Synode bezieht sich explizit auf diese Passagen (ZR 17ff).

Das Prinzip ist jeweils dasselbe: Grundlage ist die christliche Überzeugung, dass alle Welt, jede Religion und erst recht alle Konfessionen auf Christus hin orientiert sind und in der *Communio* mit ihm und untereinander ihr Ziel finden. Auf dieser Basis kann der Gläubige Teilaspekte, in denen dies andernorts bereits realisiert ist, wahrnehmen und wertschätzen: Wahres und Heiliges in den nichtchristlichen

Religionen, in denen aus christlicher Perspektive eine implizite Christodynamik aufscheint, und kirchenkonstitutive Elemente in den anderen christlichen Konfessionen. Religionen und christliche Konfessionen, die das Ökumenismusdekret als „Mittel des Heils“ (Nr. 3) bezeichnet, unterscheiden sich demnach von der römisch-katholischen Kirche weniger in dem, was sie vermitteln, wem sie Gestalt geben – dem in Christus offenbaren Gott –, sondern darin, in welchem Maß und in welcher Ausdrücklichkeit sie das tun und affirmieren. Die Hermeneutik der Gradualität wird also herangezogen, um aus römisch-katholischer Perspektive eine dynamische, gestufte, partielle Verbundenheit mit außerkirchlichen bzw. anderskonfessionellen Gegebenheiten zu beschreiben. Dazu denkt man inklusiv statt exklusiv. Wahrnehmung, Begegnung und Bewertung des anderen geschehen wertschätzend statt defizitorientiert. Gradualitätsdenken formt die Perspektive.

III. Transformationen

Diese Hermeneutik wird in den Arbeitsdokumenten der Synode 2014 aufgegriffen und auf die Vielfalt heutiger Lebensentwürfe und Familienbilder bezogen. An verschiedenen Stellen werden Qualitätsmerkmale menschlicher Beziehungen genannt, die als Teilmomente dessen wertzuschätzen seien, was in einer sakramental gesegneten Familie sein heilsgeschichtliches Ziel finde. Der Zwischenbericht wählt dafür den treffenden Begriff „authentische Familienwerte“ (ZR 38). Dazu zählen: Liebe und Verantwortung der Partner füreinander, Sorge im Krankheitsfall, Konflikt- und Krisenresilienz, Fruchtbarkeit, Liebe und Verantwortung gegenüber der voraufgehenden (Großeltern) wie der nachfolgenden (Kinder) Generation sowie die Öffentlichkeit, Stabilität und (z.B. zivilrechtliche) Institutionalität einer Verbindung (vgl. z.B. ZR 20.22.29.36.38; R 27.41; IL 66.83.98).

Die Argumentation verläuft strukturanalog zu den religionstheologischen und ekklesiologischen Passagen des Konzils: Wie man außerhalb der römischen Kirche nicht mehr von einem kirchlichen Vakuum, sondern von unterschiedlich intensiv ausgeprägten Formen von Kirchlichkeit spricht, so sieht man außerhalb der „sichtbaren und sakramentalen Grenzen“ (ZR 20) der Ehe kein bloßes Vakuum, keine Simulation interpersonaler Verbindlichkeit, nicht bloße Irregularität. Statt dessen nimmt man eine Vielfalt von teils gelingenden, teils gebrochenen, teils gewählten, teils erlittenen Partnerschafts- und Familienformen wahr und tut dies aus einer wertschätzenden, inklusiven Perspektive. Mit Blick auf nichtinstitutionalisierte Lebensgemeinschaften, zivilrechtliche Ehen und wiederverheiratete Geschiedene heißt es etwa, dass man „mehr [auf] die positiven Werte, die sie bewahren, als die Grenzen und Mängel“ (ZR 20) schauen möchte. Partner, Eltern und Kinder sind einander in Liebe und Verlässlichkeit verbunden. Die sakramental besiegelte Familie bleibt dabei das Leitbild, von dem her man die Kriterien zur Wertschätzung der in anderen Lebensentwürfen gelebten Momente von Ehe ableitet. Es geht also nicht darum, das Ehesakrament zu relativieren. Es bleibt Maßstab und Zielgröße, ohne darüber die Realität pluraler Lebenswelten zu nivellieren. Die Koordinaten der Unterscheidung und Einordnung anderer Partnerschafts- und Familienmodelle werden von den Konstituenten der sakramentalen Ehe her entwickelt.

Die Chance des graduellen Denkens liegt dabei darin, dass man die Frage, was eine Ehe ausmacht, von der Art

und Weise unterscheidet, wie diese Gehalte jeweils Gestalt finden. Gradualität findet auf der Ebene des „Wie“, nicht des „Was“ statt, denn ohne eine gemeinsame Basis fehlte die Ebene, überhaupt einen Vergleich anzustrengen. Auf die Frage, was eine Partnerschaft zur Ehe macht, antwortet man deshalb in selbstverständlicher Kontinuität zur überkommenen Ehelehre: Ehe ist auf das Wohl der Partner (*bonum coniugum*) und die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft (*proles*) ausgerichtet und bedarf dazu der Treue und Unauflöslichkeit. Nichttheologisch gesagt: Ehe meint die verbindliche Lebensgemeinschaft eines Mannes und einer Frau, die bereit sind, als Eltern Verantwortung für Kinder zu übernehmen. Es geht um interpersonale Verbindlichkeit und intergenerationelle Verantwortung. Insofern man darin eine dem Menschen, seinen Fähigkeiten und Bedürfnissen entsprechende Lebensform erkennt, kann man von der Ehe als „Schöpfungsinstitut“ sprechen.

Gradualität kommt ins Spiel, wo es um die jeweilige Ausprägung und Gestalt dieser Verbindung von Partner- und Elternschaft geht. Graduelle Unterschiede bestehen beispielsweise zwischen der affektiven, aber noch losen Verbindung des verliebten jungen Paares und einer Partnerschaft, die auf Dauer angelegt, womöglich zivilrechtlich institutionalisiert ist. Es macht einen Unterschied, ob ein Paar seine Partnerschaft spirituell füllen möchte oder ob es diese als rein menschliche Gegebenheit betrachtet. Nicht jedes Paar sieht sich in der Lage, kirchliche Verantwortung zu übernehmen. Nicht alle erbitten die kirchliche Bestätigung ihrer Partnerschaft, indem sie sich sakramental aneinander binden. Auch die Bereitschaft, für die nächste Generation zu sorgen, ist unterschiedlich ausgeprägt. Manche Verbindung zerbricht angesichts einer Schwangerschaft; manch andere, weil Kinder ausbleiben. Nicht jedes Paar ist bereit, nicht jedes ist fähig zur Elternschaft. Einige gehen das Wagnis einer Adoption ein oder übernehmen Pflegeverantwortung. Verwitwete Elternteile tragen Sorge für mutter- oder vaterlos gewordene Kinder. Aus zerbrochenen Partnerschaften und Familien wachsen miteinander neue Familien zusammen, die in Herkunft und Zukunft vor gewaltigen Herausforderungen stehen, die sie unterschiedlich gut bewältigen.

Den Synodentexten zufolge waren all diese Realitäten von Partnerschaft und Familie als Stufen einer Dynamik bzw. als Grade der Verwirklichung des Leitbildes Ehe im Blick. Die Idee dahinter ist folgende: In menschlicher Treue und Verbindlichkeit verschafft sich Gottes Zuwendung zu den Menschen implizit Ausdruck und Wirklichkeit. Was implizit geschieht, kann und soll nach Möglichkeit in die Ausdrücklichkeit einer Glaubensantwort gehoben werden, kann und soll in einer sakramental besiegelten Ehe und Elternschaft explizit werden, kann und soll als kirchliche Lebensform und prophetisches Zeichen der Gottesherrschaft sichtbar werden. Je deutlicher das geschieht, je klarer also ein Paar bejaht und je ausdrücklicher es sichtbar macht, dass es Gottes Verheißung in der Kirche Glauben schenken mag, umso näher kommt es der Zielgestalt der sakramental besiegelten Familie.

IV. Neuigkeiten

Bis hierher handelt es sich lediglich um die Anwendung eines aus der Ekklesiologie, Ökumene und Religionstheologie bekannten Modells – der Idee gestufter Nähe – auf den Kontext von Ehe und Familie. Den Texten zufolge ging die Debatte jedoch noch einen Schritt weiter. Die Abstimmungsergebnisse der entspre-



Der gute Mensch kleidet die nackten Armen.

chenden Passagen im Abschlussbericht zeigen, dass in dieser Weiterführung im Oktober 2014 noch keine Einmütigkeit erreicht werden konnte. Es besteht also Klärungsbedarf. Neu ist nämlich, dass man das Prinzip der Gradualität nicht nur zur Beschreibung außerkirchlicher Gegebenheiten verwendet hat, sondern es auch innerkatholisch und biographisch fruchtbar gemacht hat. Sowohl Verbindungen von Katholiken vor als auch nach einer sakramentalen Eheschließung werden mit Hilfe des Gradualitätsprinzips beschrieben. Damit ist nicht nur eine gewisse Variationsbreite im Vorfeld einer sakramentalen Eheschließung im Blick, für die man sich seelsorglich verantwortlich weiß (IL 57). Zum konstruktiven Blick auf das „noch nicht“ und seine Gründe kommt die realistische Wahrnehmung des „nicht mehr“, des Zurückbleibens und Scheiterns an den Konstituenten einer sakramental geschlossenen Ehe: „Während die Synode weiterhin die christliche Ehe verkündigt und fördert, ermutigt sie zugleich zu einer pastoralen Unterscheidung der Situationen vieler Menschen, die diese Wirklichkeit nicht mehr leben. ... Es ist angebracht, dass wir im Angebot der Kirche, die mit Klarheit die christliche Botschaft verkündet, auch auf die konstitutiven Elemente in jenen Situationen hinweisen, die ihr noch nicht oder nicht mehr entsprechen.“ (R 41 = IL 98) Im Abschlussbericht votiert man in zwei der umstrittensten Nummern (R 52; ja 104 zu nein 74, sowie R 53; ja 112 zu nein 64) für eine theologische Vertiefung genau dieser Frage.

V. Perspektiven

Was bietet eine graduelle Hermeneutik für die Entwicklung einer angemessenen Ehe- und Familientheologie und

-pastoral? Worauf würde man sich verständigen, welche sakramententheologischen Konsequenzen würden die Bischöfe affirmieren, wenn sie sich im synodalen Prozess weiterhin dieses Prinzips bedienen? Soweit ich sehe, stehen in Sachen Gradualität fünf Punkte zur Debatte, die der Klärung bedürfen (sei es, indem man diese Punkte bejaht, sei es, indem man sie konstruktiv fort schreibt, sei es, indem man sie mit Gründen ablehnt).

- Gradualität bietet ein geeignetes *phänomenologisches Hilfsmittel*, um die heutige globale Pluralität von Lebensentwürfen und Familienformen überhaupt einmal wahrzunehmen. Das ist im Sinne des synodalen Dreischritts von Sehen / Hören dessen, was ist, seiner Deutung im Licht des Evangeliums und der Entwicklung spiritueller, pastoraler und rechtlicher Konsequenzen zwingend erforderlich und aus gesellschaftlicher Sicht dringend geboten. Insofern Gradualität, wie oben expliziert, nicht den Gehalt von Ehe und Familie relativiert, sondern von hier aus das Spektrum von Lebens- und Familienformen wahrzunehmen und zu unterscheiden hilft, ist eine entsprechende Hermeneutik doppelt anschlussfähig: sowohl an die überkommene kirchliche Ehe-theologie (vgl. Gaudium et Spes 47–52) als auch an einen soziologischen Begriff von Ehe und Familie.

- Gradualität justiert die Rolle, die die *Kirche als Urteils- und Handlungsinstanz* in Sachen Ehe und Familie in der Gesellschaft einnimmt. Graduelles Denken ist eher deskriptiv als normativ; eher analytisch als regulativ. Es orientiert sich weniger am Defizit gegenüber einem Soll denn an dem, was bereits (oder noch) gegeben und wertzuschätzen ist. Es

bringt sich als eine religiös begründete Lesart von Ehe und Familie in den pluralen gesellschaftlichen Diskurs um diese Größen ein. Damit entspricht es eher einem subsidiären als einem regulativen Selbstverständnis von Kirche.

- Gradualität markiert bzw. eröffnet eine theologische *Differenzierung zwischen Recht und Sakrament*. Nimmt man mittels einer graduellen Hermeneutik die Vielfalt wahr, in der auch gültige Ehen geschlossen und fortan gelebt werden, so wird man zumindest fragen müssen, ob jede Ehe zwischen Getauften (in gleicher Weise) Sakrament genannt werden kann und worin theologisch Beziehung und Unterschied zwischen Ehekonsens, Ehevertrag, Ehesakrament und dem Ritus der Vermählung besteht. Vor diesem Hintergrund wäre zu fragen, ob und wie auch das Scheitern eines sakramentalen Lebensentwurfs rechtlich differenziert beschrieben und pastoral begleitet werden kann.

- Gradualität verweist auf den *Zusammenhang von Glaube und Sakrament*. Im Zuge einer einseitigen Betonung und landläufig häufig missverstandenen Lesart der Gültigkeit des Ehesakraments *ex opere operato* trat vielfach in den Hintergrund, dass Sakramente Zeichen, stärker: Besiegelung des Christenglaubens sind. Der Glaube derjenigen, die eine kirchliche Eheschließung anstreben, ist wesentlich dafür, ob überhaupt von einem Sakrament die Rede sein kann. Ihn allgemein und implizit voraussetzen, dürfte nach dem Ende der Volkskirche schlicht unrealistisch sein. Dem trägt das Arbeitsinstrument für die Synodenversammlung 2015 Rechnung, wenn es der Berufung und Sendung der Eheleute und Familien einen von

insgesamt drei Teilen widmet, zuvor Notwendigkeit und Möglichkeiten einer ausdrücklichen christlichen Prägung des Familienlebens bedenkt und der Pastoral den beherzten Abschied vom Selbstverständnis einer „Serviceagentur“ (IL 53) ins Stammbuch schreibt.

- Gradualität erinnert an den *Zusammenhang von Kirche und Sakrament* und entfaltet die sakramentale Eheschließung als freies Einstimmen des Paares in eine gemeinsame christliche Berufung und kirchliche Sendung. Eine sakramentale Ehe unterscheidet sich von einer nichtsakramentalen Ehe nicht auf der „natürlichen“ Ebene partnerschaftlicher und intergenerationeller Verbindlichkeit. Unterscheidungsmerkmal ist vielmehr die religiös-kirchliche Gestalt dieser Lebensform: ob und in welcher Ausdrücklichkeit ein Paar seine Verbundenheit in den Kontext des Glaubens, der Nachfolge und der Kirche stellt, ob es in seiner Liebe den Widerschein des unverbrüchlichen Gottesbundes zu erkennen vermag, ob es darauf gemeinsam mit einem unauflöselichen Versprechen antworten und der nächsten Generation diese Antwort anvertrauen mag, ob es kraft bewusster Entscheidung (Haus-) Kirche sein will. Denn, so das *Instrumentum laboris*, „die christliche Ehe ist eine Berufung, die man durch eine angemessene Vorbereitung auf einem Glaubensweg und mit einer reifen Urteilsfähigkeit annimmt. Sie darf nicht nur als kulturelle Tradition oder als soziale und rechtliche Anforderung verstanden werden. Deshalb muss man Wege entdecken, um die Einzelnen und das Paar so zu begleiten, dass sich die Vermittlung der Glaubensinhalte mit der Lebenserfahrung verbindet, welche die gesamte Gemeinschaft der Kirche anbietet.“ (IL 84 = R 36). □

Barmherzigkeit und kanonisches Recht – aus der Erfahrung des Lateinischen Rechts

Bischof Juan Ignacio Arrieta

I. Einleitung

Die Einladung zu dieser feierlichen akademischen Tagung des Klaus Mörsdorf Studiums für Kanonistik der Universität München ist mir eine wirkliche Ehre. Ich habe sie mit besonderer Freude angenommen, aus ganz persönlichen Gründen wie auch aus wissenschaftlichen Motiven. Daher bin ich dankbar für die Gelegenheit, mich für die langjährige Freundschaft, welche mich mit Professor Helmuth Pree verbindet, erkenntlich zeigen zu dürfen; eine Freundschaft, die im Laufe der Zeit gewachsen ist durch zahlreiche Formen der Zusammenarbeit und des geistigen Austausches – überwiegend in Übereinstimmung, bisweilen mit loyalem Dissens; durch Publikationen; durch die Ausrichtung von Veranstaltungen der „Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo“ oder auch unserer jeweiligen Fakultäten.

In besonderer Weise fühle ich mich ihm zu Dank verpflichtet für die großzügige Verfügbarkeit, die ich bei ihm immer angetroffen habe, wenn es darum ging, wissenschaftliche Aktivitäten in Gang zu setzen, sei es an der Päpstlichen Universität Santa Croce oder sei es in Venedig, wobei er mit seinem wissenschaftlichen Ansehen zur Fortentwicklung dieser Projekte beigetragen hat; nicht zuletzt habe ich ihm auch zu danken für seine verlässliche und stets geschätzte Mitwirkung als Consultor im Päpstlichen Rat für die Gesetzestexte. So überbringe ich denn auch die Glückwünsche von Kardinal Francesco Coccopalmerio und des gesamten Dikasteriums an Professor Pree.

Das mir zuge dachte Thema ist seit jeher in unserer Disziplin verankert und wird gegenwärtig im Lehramt von Papst Franziskus nahezu ununterbrochen bemüht: die Barmherzigkeit. Konkret behandle ich das Verhältnis zwischen Barmherzigkeit und kanonischem Recht und unserer Aufgabe als Kanonisten. Zwangsläufig beschränke ich mich auf einige ausgewählte Aspekte.

II. Jüngste Äußerungen von Papst Franziskus zum Verhältnis von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit

In seiner vor wenigen Monaten an den Magnus Cancellarius der Katholischen Universität von Argentinien aus Anlass des 100-jährigen Gründungsjubiläums der Theologischen Fakultät dieser Universität gerichteten Botschaft ging Papst Franziskus auf die Frage ein, auf welche Art und Weise sich die wissenschaftliche Reflexion an den theologischen Fakultäten den Problemen, welche die gegenwärtige Gesellschaft an sie heranträgt, zu stellen hat. In der plastisch-bildhaften Sprache, die für seine eindringlichen Ansprachen charakteristisch ist, lud der Papst dazu ein, sich nicht mit einer „Theologie vom grünen Tisch aus“ – wir dürfen ergänzen: mit einem „kanonischen Recht vom grünen Tisch aus“, denn der Papst hat das Kirchenrecht ausdrücklich in seine Überlegungen miteinbezogen – zu begnügen, und nicht „Bürokraten des Heiligen“ zu sein; vielmehr solle der Ort der wissenschaftlichen Reflexion „die Grenzen“



Bischof Dr. Juan Ignacio Arrieta, Sekretär des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte, Rom

sein, d.h. jene konkreten Bedürfnisse, die die Leute haben, um ihnen die passende Antwort zu bieten, derer sie bedürfen.

In diesem Sinne ermunterte der Papst dazu zu untersuchen, „wie in den verschiedenen Disziplinen (auch im kanonischen Recht) die zentrale Stellung der Barmherzigkeit reflektiert werden kann“, denn, so fuhr er fort, „ohne Barmherzigkeit laufen unsere Theologie und unser Recht Gefahr, in die Armseiligkeit der Bürokratie oder in Ideologie abzugleiten“.

Der Papst lud dazu ein, dass die kirchlichen Disziplinen, konkret das kanonische Recht, die von der heutigen Gesellschaft ausgehenden Herausforderungen aufgreifen; jeder Wissenschaftszweig soll vom eigenen Erbgut ausgehen, um kreativ adäquate Antworten zu entwickeln, wie sie der jeweiligen Disziplin entsprechen. Dafür verlangte der Papst eine persönliche Einstellung, die darauf gerichtet sein müsse, die konkreten Probleme zu lösen und den Bedürfnissen der Menschen mit Lösungen zu begegnen.

Die Ansprache des Papstes bezog sich nicht nur auf die Thematik der nächsten Bischofssynode, sondern auf die vielen weiteren Problemlagen, mit denen die Moderne und Postmoderne die Reflexion und Kreativität unserer Disziplin herausfordern. Damit umschreibt Papst Franziskus auf allgemeine Weise, wie man das kanonische Recht in seinem Verhältnis zur christlichen Tugend der Barmherzigkeit zu verstehen und anzuwenden hat; die Art und Weise, wie die allgemeine Norm durch die Lösung der einzelnen Fälle abzuwandeln ist und, so würde ich hinzufügen, auch die Art und Weise, wie das kanonische Recht zu lehren ist.

Einige Wochen später kam der Papst von neuem auf die Beziehungen zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, in allgemeinen Worten, die aber auf das Recht der Kirche ebenso zutreffen,

zu sprechen: in der Bulle, mit der das außerordentliche Jubiläum der Barmherzigkeit ausgerufen wurde (11. April 2015). Besonders unterstrich der Papst, dass „Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nicht zwei gegensätzliche Aspekte sind, sondern zwei Dimensionen einer einzigen Wirklichkeit, die sich fortschreitend entfaltet, bis sie ihren Gipfelpunkt in der Fülle der Liebe findet“ (Nr. 20). Dieser intuitive Gedanke lässt Strukturelemente erkennen und ist dem Kanonisten deshalb vertraut, weil die „fortschreitende Entfaltung“ an die aufeinanderfolgenden Phasen erinnert, in denen sich das kanonische Recht entfaltet und in denen es entscheidend auf die Einstellung des Rechtsanwenders ankommt. In diesen Stellen der Bulle möchte der Papst mit Recht warnen vor einer Fehldeutung des ursprünglichen Sinnes von Gerechtigkeit; diese führt nämlich nur dann zum Legalismus, wenn man sie als reine Gesetzesbefolgung versteht, während „Jesus danach trachtet, das große Geschenk der Barmherzigkeit sichtbar zu machen, die den Sündern nachgeht, um ihnen Vergebung und Heil anzubieten“. Hier weist der Papst wiederum auf das Verhältnis zwischen der Allgemeinheit der Norm und der Einzelfallgerechtigkeit hin. Er beharrt darauf, dass „die Barmherzigkeit nicht im Gegensatz zur Gerechtigkeit steht, sondern das Verhalten Gottes gegenüber dem Sünder zum Ausdruck bringt“, und umschreibt, wie die richtige Haltung der Hirten zu sein hat, die bei ihrer Verantwortung für die Gerechtigkeit und für die Anwendung des Rechts das entsprechende Spannungsverhältnis aufrechterhalten müssen, um den Menschen „eine weitere Möglichkeit zu bieten, sich zu bessern, sich zu bekehren und zu glauben“. „Wer sich verfehlt“, so schließt der Papst, „muss die Strafe verbüßen. Nur, diese ist nicht der Zweck, sondern der Beginn der Bekehrung, auf dass die Zartheit der Vergebung erfahren werden kann“ (Nr. 21).

Mit diesen und weiteren ähnlichen Äußerungen wendet sich der Papst an die Hirten und an alle, die an der Leitung kirchlicher Gemeinschaften mitwirken, einschließlich derer, die wir uns dafür einsetzen, damit das kanonische Recht tatsächlich ein Instrument der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ist.

III. Die Gegenüberstellung von Barmherzigkeit und Wahrheit in der gegenwärtigen Situation

Die Debatte über die Bedeutung der Barmherzigkeit hat jüngst im Zusammenhang mit den aktuellsten Fragen, welche die Generalversammlung der ordentlichen Bischofssynode im kommenden Oktober beschäftigt, und im Hinblick auf die Ergebnisse der außerordentlichen Bischofssynode des vergangenen Jahres an Intensität gewonnen. Genauer gesagt, bezog sich die Diskussion auf die „Grenzen“ allgemeiner Formulierungen – moralischer, aber auch rechtlicher – wenn sie in „Regeln“ gegossen werden. Nach der Meinung mancher sind solche nicht in der Lage, weiterführende Lösungen, die der betroffenen Person nützlich sein würden, zu bieten; denn die allgemein formulierte Regel sei nicht fähig, alle Umstände des konkreten Einzelfalles zu erfassen; doch die moralische und rechtliche Bewertung des Verhaltens und der Lage der betroffenen Personen müsse mit Rücksicht auf diese gesamten Umstände erfolgen.

Eine Zwischenbemerkung: Hinter dieser Auffassung verbirgt sich eine falsche, reduktionistische Sicht des Rechts der Kirche, welche die Bedeutung von Interpretation und Anwendung, die dieses Recht charakterisieren, verkennen. Aber wir müssen unsererseits die Frage

kritisch untersuchen, denn bisweilen waren es wir selbst, die eine derartige Karikatur von unserer eigenen Aufgabe gezeichnet haben. Ende der Zwischenbemerkung.

Was im Besonderen das religiöse und moralische Verhalten betrifft, wurde festgestellt, wie sehr sich im letzten Jahrhundert das Verhältnis der Personen zur allgemeinen Norm geändert hat. „Die Geltung der moralischen Normen ... wurde traditionell als normale Situation betrachtet, und die allgemeine Regel war dominierend, zumal „Ausnahmen“ in einer homogenen und im Wesentlichen statischen Gesellschaft selten waren.“ (G.L. Brena). Diese Gesellschaft teilte in den westlichen Ländern in der eigenen Gesetzgebung die von der Kirche verkündeten ethischen Prinzipien. Diese Homogenität hat sich nach und nach gewandelt aufgrund wachsender Vielschichtigkeit des sozialen Lebens, kultureller Vielfalt, technischer Errungenschaften und von der staatlichen Rechtsordnung gewährten Freiheiten, mit der Folge einer immer rascheren Zunahme verschiedenartiger Situationen in persönlicher Hinsicht, besonders in den persönlichen Verhältnissen, in Partnerschaft und Familie.

Dieser soziologische Wandel deutet auf verbreitete pastorale Notsituationen hin – der Papst hat zurecht von einem „Feldlazarett“ gesprochen – und sollte schlussendlich zu einem Neuüberdenken des Verhältnisses von Norm und Subjekt, von Doktrin bzw. Wahrheit und Barmherzigkeit führen, wobei die letzte Verantwortung für die Entscheidung, wie im Einzelfall zu handeln ist, dem Gewissen der Hauptpersonen überlassen wird.

Auf diese Weise würde der Einmaligkeit der Personen der Vorrang vor der Allgemeinheit der Doktrin gegeben, verbunden mit einer Haltung des Dialoges, der die positivsten Aspekte der besonderen Umstände des Einzelfalles bewertet, der aber die Wahrheit der Norm nur als ein stufenweise zu erreichendes Ziel hinstellt. So solle der Person entsprechend den Erfordernissen der Barmherzigkeit Vorrang eingeräumt werden; das erlaube es, „alle ohne Vorbedingung anzunehmen, und das Verlangen der Personen, auf den Herrn in Wahrheit zuzugehen, als vorrangig zu bewerten“ (G.L. Brena).

Wie daraufhin bemerkt wurde, liegt der problematische „Knoten“ der Frage darin, ob es zwischen Barmherzigkeit und Wahrheit prinzipiell einen möglichen Konflikt geben kann. Dieser Ausgangspunkt, der einem falschen Begriff von Wahrheit entspricht, führt in eine Sackgasse, nämlich zu einem Entweder-Oder, das theoretisch nicht aufrecht erhalten werden kann: entweder Wohl der Person oder Befolgung des Gesetzes. Und die Barmherzigkeit wäre demnach die Haltung dessen, der das Subjekt aufgrund seiner besonderen Situation von der allgemeinen Norm eximiert. (C. Cafarra).

Aus dieser Sackgasse gibt es ein Entkommen nur durch ein rechtes Verständnis der praktischen Wahrheit, d.h. der Wahrheit über das Gute, welche in enger Beziehung zum Recht steht. Es gibt ethisch-religiöse Wahrheiten über das Wohl der Person, die gewiss einen formalen Inhalt haben, aber dieser Inhalt ist nur ihr Ausgangspunkt. Sie verlangen, in ihrem Inhalt durch den Akt der Person verwirklicht zu werden; oder besser gesagt: sie sind derart, dass sie die Freiheit der Person dazu „provokieren“, sich in diesen Wahrheiten zu verwirklichen. Von diesen Wahrheiten abzusehen ist kein Gut, auch nicht ein Akt der Barmherzigkeit; vielmehr verschlimmert es das Leiden des Subjekts, indem es dieses von der Wahrheit seines personalen Seins entfernt.



Der gute Mensch besucht und stärkt die Kranken.

Was unsere Disziplin betrifft, und auch ganz allgemein gesprochen, also über die Themen der nächsten Bischofsynode hinaus, bleibt festzuhalten, dass die Überwindung des erwähnten scheinbaren Gegensatzes die eigentliche Aufgabe dessen ist, dem es zukommt, die verschiedenen Phasen oder „Momente“ des Rechts, von seiner Erzeugung über seine Interpretation bis zur Anwendung auf den konkreten Fall, „durchzudeklinieren“.

IV. Die Liebe als das höchste Gesetz der Kirche

Man kann beim besten Willen nicht behaupten, das kanonische Recht beschränke sich darauf, Regeln aufzustellen, welche die Menschen als Gerechte und Sünder klassifizieren, und es ginge ihm um nichts weiter als einfach die Letzteren dazu einzuladen, sich normgemäß zu verhalten. Derartige könnte vielleicht auf Rechtssysteme zutreffen, die durch Technizismen und Formalismus charakterisiert sind; es trifft aber gewiss nicht auf das kirchliche Rechtssystem zu, das von seinem Wesen her jedem Positivismus widerstreitet. Das kanonische Recht entzieht sich allen oberflächlichen Klassifizierungen gerade deshalb, weil die Wahrheit verlangt, gerechte Lösungen der Probleme und der persönlichen Situationen von rechtlicher Relevanz zu finden und den konkreten Bedürfnissen gerecht zu werden, auch jenseits des Wortlauts der Norm. Das gehört zur Berufung des kanonischen Rechtssystems.

Der letzte Canon des CIC wendet sich an den Anwender der Bestimmungen über das Versetzungsverfahren von Pfarrern und nennt dabei zwei leitende Kriterien: die *aequitas canonica* und das Heil der Seelen. Dieser c. 1752 CIC schreibt der *salus animarum* höchste Relevanz zu, wenn er sagt: „*quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet*“.

Diese Aussage ist zu einem festen Topos geworden und wird kontextunabhängig gebraucht, nicht selten von jenen, die keine anderen Ansätze von Barmherzigkeit und Liebe in den zahlreichen in der Kanonistik für die Rechtsgewinnung zu Gebote stehenden Instrumenten ausfindig machen können. Doch nicht nur im letzten Canon des Codex finden sich Anhaltspunkte zugunsten der *salus animarum*; denn in Wirklichkeit sind alle Instrumente und Rechtsinstitute des Rechtssystems der Kirche auf dieses Ziel hin ausgerichtet.

Bekanntlich ist die zitierte Wendung wegen ihrer allgemeinen und grundsätzlichen Bedeutung an das Ende des Gesetzbuches gestellt worden; auch wenn der unmittelbare Kontext dafür als gezwungen wirken muss. Die Wendung begegnet zum ersten Mal im „Schema Novissimum“ 1982, wo er allem Anschein nach von Amts wegen eingefügt wurde – so wenigstens sieht es nach meinen diesbezüglichen Recherchen aus –, und sogar gegen die Meinung mancher Konsultoren, die einen konkreten Hinweis auf die *aequitas* in diesem Canon deshalb vermeiden wollten, um nicht dem Missverständnis Vorschub zu leisten, dieses fundamentale Rechtsanwendungsprinzip des kanonischen Rechts dürfe nur dann eingesetzt werden, wenn es von einer Norm ausdrücklich verlangt werde.

Dessen ungeachtet fügt das „Schema Novissimum“ 1982 den Hinweis auf die „*salus animarum, quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet*“ ein; eine Formulierung, mit der man wahrscheinlich im allerletzten Augenblick noch die präzise Aussage aus der „*Lex Ecclesiae Fundamentalis*“ (LEF) retten wollte, die mit dem Entfall der LEF verschwunden war. Ab dem 3. Schema LEF vom Oktober 1968 wurde in deren ersten Canon ein präziser Hinweis auf die *lex suprema* der Kirche aufgenommen, als hermeneutischer Bezugspunkt von grundsätzlicher

Bedeutung. Zuzufolge dieses Textes war nun aber nicht die *salus animarum*, sondern die Liebe die *lex suprema*; denn das Heil der Seelen ist ja in Wirklichkeit das Ziel der Kirche und aller ihrer Heilmittel. Dieser Canon bekräftigte zwei Prinzipien, die es zu beachten gilt, wann immer man von Barmherzigkeit und Recht spricht. Das erste besagt, dass das kanonische Gesetz auf die Auf- und Erbauung der Kirche in der Liebe hingebend ist: dass das Gesetz als Norm von der Liebe (*caritas*) geleitet sein muss, damit es seinen Zweck, die Auf- und Erbauung der Kirche, erreichen kann. Das zweite besagt, dass die *caritas (dilectio)* genau jene *suprema lex* dieses Gottesvolkes sei, der die kanonische Norm entsprechen muss. Das erste Prinzip richtet sich primär an den Gesetzgeber; das zweite an alle, die die Norm auszu- und anzuwenden haben. In beiden Fällen richtet sich die Norm an Personen, die für das Rechtsleben der Kirche verantwortlich sind.

Wie Condorelli festgestellt hat, entsprach dies der Tradition der mittelalterlichen Kanonistik seit Ivo von Chartres in seinem Traktat „*De consonantia canonum*“, im Prolog zum *Decretum* und zu den *Panormia* das Spannungsverhältnis zwischen *iudicium* und *misericordia* heraus gestellt hat. Er stellt die *Caritas* vor als „Lehrerin, die zur Auf- und Erbauung des Reiches Gottes anleitet und ... als Licht, welches die Tätigkeit des Interpreten und des Rechtsanwenders leitet und sie zum rechten Ziel hinführt, indem sie sich der dafür geeigneten Instrumente bedienen müssen“.

Wer mit dem Recht arbeitet, hat deshalb im Wesentlichen eine Vermittlerrolle: er muss bei der Lösung des Einzelfalles dem Buchstaben der Norm die Stimme der Menschlichkeit verleihen und dem Recht der Kirche die Richtung auf sein letztes Ziel, die *salus animarum*,

geben. Darin drückt sich „die Überzeugung aus, dass das Recht nicht einer von der Liebe verschiedenen Dimension zugehört, sondern vielmehr eine Zusammengehörigkeit von Recht – und dem Gesetz als einer seiner Erscheinungsformen – und der Liebe besteht“ (Condorelli), wengleich es sich um verschiedenartige Elemente handelt.

V. Die Barmherzigkeit als Dimension, die für die Caritas spezifisch ist

Wenn man in diesem Zusammenhang von Barmherzigkeit spricht, erweist es sich als notwendig, die verschiedenen Tugenden rund um die Liebe genauer zu differenzieren. Die Barmherzigkeit ist zunächst von der Gerechtigkeit zu unterscheiden. Wollte man die Begriffe von Recht und Gerechtigkeit zu dem Zweck erweitern, um damit jedwedes Problem lösen zu können, so brächte das die Gefahr der Ungerechtigkeit mit sich; dies deshalb, weil dann die Grenzen des Rechts nicht beachtet werden und allzu leicht etwas als Rechtspflicht auferlegt wird, was in Wahrheit der freien Entscheidung überlassen sein muss. Andererseits ist klar, dass die Barmherzigkeit, so wie auch die Güte, die Milde und die Liebe, im Allgemeinen die Funktion der Gerechtigkeit ergänzt, ohne sie zu ersetzen. So wird der Heilszweck der Norm erreicht.

Die Barmherzigkeit ist die Tugend, die jemandem dazu bringt, über das Leid Anderer Schmerz zu empfinden und Abhilfe zu schaffen. Etymologisch bedeutet sie ein Herz, das sich der „*miseria*“ öffnet und bereit ist, dem Bedürftigen zu helfen. Sie begnügt sich nicht mit bloßem Mitleid, d.h. passivem Mitleiden, sondern schreitet vor allem tatsächlich zur Hilfe. Daher geht die Barmherzigkeit über die Gerechtigkeit hinaus; sie kann nicht in Gegensatz zu ihr geraten, und geht dadurch über sie

hinaus, dass sie sich auf das konkrete Bedürfnis des Anderen fokussiert.

Desweiteren ist die Barmherzigkeit zu unterscheiden von den anzuwendenden Mitteln und von den Prinzipien, welche sie im Rechtssystem der Kirche einsetzbar machen. Sie unterscheidet sich von der Milde, die darauf gerichtet ist, die Strenge der Strafe abzumildern. Von der *Dispens*, mittels derer die Autorität eine Person von einer gesetzlichen Verpflichtung freistellt; und auch von der *aequitas canonica*, die ein Abwägungskriterium dafür darstellt, dass die Anwendung des Rechts und die Lösung des Falles unter Berücksichtigung aller involvierten objektiven und subjektiven Umstände erfolgen kann.

Mit diesen Instrumenten muss jeder, der Verantwortung für das Recht oder seine Anwendung trägt, umzugehen wissen. Die allgemeine Norm muss so gesetzt werden, dass sie auf die Liebe hin offen ist und darf ihrer Verwirklichung kein Hindernis in den Weg stellen: das ist Aufgabe des Gesetzgebers. Der Rechtsanwender muss vermittelnd tätig werden, damit die Lösung im Einzelfall konkret die Barmherzigkeit erkennen lässt. Wegen dieser Vermittlungsaufgabe muss man die Aufgabe des Rechtsanwenders in der Kirche, auch wenn sie mit höchster Professionalität und rechtstechnischer Perfektion ausgeführt wird, als „pastoral“ charakterisieren. Sie verlangt nämlich ein gehobenes Maß an kirchlicher Gesinnung, weil sie es verstehen muss, jene Instrumente einzusetzen, die das kanonische Recht bereithält, um immer die Dimension der Barmherzigkeit hin offenen Liebe, die die Norm im Rechtssystem der Kirche besitzt, sichtbar zu machen.

Ich erachte die Aufgabe des Interpreten und Rechtsanwenders als wesentlich für die Sichtbarmachung der dem kirchlichen Recht immanenten Barmherzigkeit, und auch für die Überwindung scheinbarer Widersprüche und für die Lösung der konkreten, vom Papst in den vorhin genannten Ansprachen aufgezeigten Probleme. Daraus ergibt sich zuallererst eine Anfrage an alle, die Rechtsanwender ausbilden. Denn diese müssen es verstehen, eine praktische Wissenschaft zu vermitteln, die mit der alltäglichen Erfahrung in Verbindung steht, den Herausforderungen des Augenblicks zu begegnen vermag, aber dabei der eigenen Identität und dem überkommenen geistigen Erbgut treu bleibt. In besonderer Weise muss er es zustande bringen, dem Rechtsanwender eine Haltung der aktiven Einsatz- und Dienstbereitschaft zu vermitteln, um diese Bekundungen von Barmherzigkeit möglich zu machen. Darauf nahm der Hl. Vater Bezug, als er in seiner vorweihnachtlichen Ansprache von den 15 Krankheiten der Römischen Kurie sprach.

Das negative Gegenbeispiel für das Verhältnis zwischen Barmherzigkeit und Recht und für die Haltung des Rechtsanwenders finden wir bei Lukas im Gleichnis vom gottlosen Richter und der Witwe (Lk 18). Am Ende lässt der Richter der Witwe Gerechtigkeit zuteil werden und nimmt sich ihres Anliegens an. Aber er handelt nicht barmherzig. Er nimmt nicht Anteil an ihrem Leid, als er versucht eine gerechte Lösung zu treffen. Er handelt egoistisch; denn die Witwe hat ihn belästigt: „Ich fürchte zwar Gott nicht und nehme auch auf keinen Menschen Rücksicht; trotzdem will ich dieser Witwe zu ihrem Recht verhelfen, denn sie lässt mich nicht in Ruhe.“ (Lk 18, 4-5)

Das Gleichnis führt uns das exakte Gegenteil dessen vor Augen, was die Barmherzigkeit als Haltung des Vermittlers verlangt. Nur scheinbar ist das Resultat, wenn nur nach Gerechtigkeit gehandelt wird, ähnlich. In Wirklichkeit

aber ist das nicht der Fall, weder hinsichtlich der Rechtzeitigkeit – ein erstes Erfordernis der Gerechtigkeit –, noch was das Anteilnehmen betrifft, denn die Gerechtigkeit ist bei diesem Richter gepaart mit Demütigung und Verachtung gegenüber der rechtsuchenden Person.

Wie ich andernorts festgestellt habe, bin ich der Meinung, dass diese Verschiedenheit der Ebenen und Phasen der Rechtsgewinnung, die sich im kanonischen Recht ausgebildet haben – im Unterschied zu positivistischen Rechtssystemen – für Eugenio Corecco das Motiv war, vom kanonischen Recht nicht als *ordinatio rationis*, sondern als *ordinatio fidei* zu sprechen. Damit hat er eine einzigartige Polemik in unserer Disziplin ausgelöst. Der Kanonist muss sich bei Interpretation und Anwendung der Norm von der Fülle der Gerechtigkeit, die der Fall verlangt, leiten lassen, und das in einer Perspektive, die mit der Liebe abgewogen ist, mit der Barmherzigkeit und dem *bonum animarum*.

VI. Die Barmherzigkeit im System des kanonischen Rechts

Da das Aufgabengebiet der Kirche geistlich ist, hat ihre Rechtsordnung notwendigerweise geistliche Gegenstände zum Inhalt; ja, diese sind die einzigen, die ihrer Jurisdiktion eigen sind. Andere Faktoren werden nur insoweit rechtlich relevant, als sie mit dem geistlichen Zweck der Kirche in Verbindung stehen. Dies erklärt den Inhalt der Normen des kanonischen Rechts. Sie bewegen sich notwendig innerhalb der Parameter von Liebe und Milde.

In besonderer Weise gilt dies für die Elastizitätsinstrumente, welche die Disziplin des kanonischen Rechts nach Prinzipien der Menschlichkeit und mit einem Sinn für die Wirklichkeit im Laufe der Jahrhunderte hervorgebracht hat, und die eine besondere Biegsamkeit und Anpassungsfähigkeit an die Erfordernisse der Gerechtigkeit bewirken. Diese zweitausendjährige Disziplin bietet dem, der sie liest, sie auslegen oder anwenden muss, Institute, die, wenn sie auch nicht Exklusivgut der kanonischen Disziplin, so doch für diese charakteristisch sind, wie die *dissimulatio*, die *aequitas* oder die *Epikie*. Dazu kommt eine lange Liste von Mitteln zur Vermenschlichung des Rechts, wie etwa die Beschränkung des Anwendungsbereichs der *leges irritantes* und *inhabilitantes* (c. 10 CIC), besonders im Falle eines Zweifels (c. 14 CIC); die enge Auslegung von Bestimmungen, welche eine Strafe festsetzen oder die freie Ausübung von Rechten beschränken (c. 18 CIC); der Geltungsbereich rein kirchlicher Gesetze (c. 11 CIC) oder die Umschreibung des territorialen Geltungsbereichs im Falle von Fremden und Wohnsitzlosen (c. 13 CIC).

Alle diese Bestimmungen sind in letzter Konsequenz Auslegungs- und Anwendungsregeln, die die Verwirklichung der Barmherzigkeit bei der Lösung von Einzelfällen gestatten. Es handelt sich jedoch um Mittel in der Hand des Rechtsanwenders. Folglich wird von ihm das erforderliche Einfühlungsvermögen erwartet, um richtig einschätzen zu können, was die Barmherzigkeit im Einzelfall verlangt, und gleichzeitig – oder sogar vorrangig – muss er über das notwendige methodische Rüstzeug verfügen, das ihn zur Anwendung der Instrumente bringt, die das kanonische Recht bereit hält.

Wie uns bestens bekannt ist, sind im Laufe der Geschichte des kanonischen Rechts zahlreiche Mittel gefunden worden, um die Barmherzigkeit zur Geltung zu bringen. Es ist nicht möglich, über sie alle zu sprechen. Man denke nur an die ungezählten Ordensgemeinschaften und Gesellschaften, die entstanden sind,

gerade um der Not von Menschen abzuweichen und dabei entsprechende Regeln, Rechtstechniken und Normen ausgebildet haben; man denke an die frommen Stiftungen und Verfügungen und an die weitere unüberschaubare Vielfalt solcher Formen, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Tatsächlich ist jeder Abschnitt des kanonischen Rechts, vom Prozessrecht über das Vermögensrecht bis hin zum kirchlichen Verfassungsrecht durchdrungen von Inhalten, Prinzipien und Auslegungsregeln, die, von der Liebe beseelt, den Anwender dazu einladen, auch die Barmherzigkeit zu verwirklichen.

Zum Schluss möchte ich nur drei Bereiche hervorheben, die als beispielhaft für das Gesagte gelten können: die Sakramentendisziplin im Allgemeinen und das Bußsakrament; das Recht der Sanktionen und Strafen; und ganz besonders das *forum internum*.

VII. Die Barmherzigkeit in der Sakramentendisziplin

Der christliche Glaube ist eine Religion, welche sich der Priester als Vermittler bedient. Die Mittel, die eingesetzt werden, um uns in Verbindung mit ihm zu halten und uns geistlich am Leben zu erhalten, damit wir unser übernatürliches Ziel erreichen – das Wort Gottes und die Sakramente – werden ausgespendet durch speziell dafür bestimmte Vermittler. Dies ist folglich ein Teil der kanonischen Disziplin, der dazu dient, die Verwaltung der Heilmittel zu regeln. Diese Verwaltung ist geprägt vom Bewusstsein darüber, dass die Empfänger dieser Mittel bedürfen.

Daher treten sowohl die Bestimmungen über die Anforderungen an den Sakramentenspender als auch jene über die Voraussetzungen für den erlaubten Empfang immer dann zurück, wenn der Gläubige, der ihrer bedarf, sich in einer besonders beschwerlichen Lage, in Irrtum oder Unwissenheit, in einer Notlage oder sonst einer pastoral dringenden Situation, ganz besonders, wenn er sich in Todesgefahr befindet. In manchen Fällen genügt die pastorale Notlage oder die spontane Bitte der Gläubigen, damit selbst ein nicht berechtigter Spender – weil er sich nicht im Stande der Gnade weiß (c. 916 CIC), oder mit einer Irregularität behaftet ist (c. 1048 CIC) oder er von einer nicht erklärten Beugestrafe betroffen ist (c. 1335 CIC) – die erbetenen Sakramente rechtmäßig spenden kann.

Wenn das Sakrament heilsnotwendig ist, wie im Falle der Taufe, genügt eine wirkliche Notwendigkeit, und muss nicht Todesgefahr vorliegen, damit bei Fehlen eines geweihten Spenders jeder getaufte, ja selbst jeder von der erforderlichen Intention geleitete Mensch (c. 861 § 2 CIC) heilsvermittelnd tätig werden und gültig und erlaubt taufen kann. Damit werden die einschränkenden Anforderungen auf Seite des Spenders auf den Kopf gestellt. In den Fällen des *error communis* und des *dubium positivum et probabile* ersetzt c. 144 § 2 CIC die fehlende Befugnis zur gültigen Spendung der Firmung, zur Lossprechung im Bußsakrament sowie zur Trauungsassistenz.

Abgesehen davon, dass die Laien bestimmte Dienstämter ersatzweise ausüben können – Austeilung der Kommunion, Dienst am Wort (c. 230 CIC) –, kann das Sakrament der Ehe, unter Einhaltung seiner wesentlichen Form, im Falle schweren Nachteils bei Todesgefahr oder eines vorhersehbaren längeren Fehlens eines nach dem Recht für die Trauungsassistenz Zuständigen nur vor Zeugen gültig geschlossen werden (c. 1116 CIC).

In allen diesen Grenzfällen begnügt sich die kanonische Norm mit dem

Vorliegen jener Voraussetzungen, die essentiell und daher für die Gültigkeit unverzichtbar sind. Sie tut dies, weil die Barmherzigkeit verlangt, den Bedürfnissen der Gläubigen entgegen zu kommen.

In der äußersten Notlage, nämlich in der Todesgefahr, beseitigt die kanonische Disziplin jedwedes Hindernis (das verzichtbar ist), und wer berufen ist, ein Sakrament zu spenden, wird mit unbeschränkter Befugnis ausgestattet, sogar zur Spendung an Personen, die nicht in voller Gemeinschaft mit der Kirche stehen. Unter solchen Voraussetzungen kann der Erwachsene die Taufe empfangen, selbst wenn er nur unzureichend darüber unterwiesen ist (c. 865 § 2 CIC); kann der getaufte Nichtkatholik die Sakramente der Buße, Eucharistie und Krankensalbung empfangen (c. 844 § 2 CIC); können Kinder teilweise der elterlichen Gewalt entzogen und auch gegen deren Willen erlaubt getauft werden (c. 862 § 2 CIC). In Todesgefahr ist auch die Erteilung der Generalabsolution erlaubt (c. 961 CIC), wobei jegliches Verbot und jegliche Zensur zurücktritt, die dem Handeln des Priesters entgegenstehen könnte. Das Recht verleiht dem Priester, auch dem unwürdigen, die Gewalt, erlaubterweise von jeder Art Zensur loszusprechen; und der Sterbende kann zu seinem geistlichen Nutzen die Sakramente empfangen, auch wenn sie ihm bislang verboten waren (cc. 976, 977 CIC).

Als überaus vielsagend erweist sich in dieser Hinsicht der Wortlaut des c. 986 § 2 CIC, wenn er anordnet, dass in einer dringenden Notlage jeder Beichtvater verpflichtet ist, die Beichten von Gläubigen entgegen zu nehmen, in Todesgefahr sogar jeder Priester. Das gilt bekanntlich auch für solche, die den Klerikerstand verloren haben.

Was die Barmherzigkeit bei der Spendung der Sakramente betrifft, sind auch jene Empfehlungen einschlägig, die das Recht für das Handeln und die Urteilsbildung der Amtsträger gibt, was beim Bußsakrament von spezieller Bedeutung wird. C. 978 § 1 CIC übernimmt wortwörtlich den Canon 888 CIC/1917, der sich an den Beichtvater wendet: „Er soll beim Beichtthören dessen eingedenk sein, dass er in gleicher Weise die Stelle eines Richters wie die eines Arztes einnimmt und von Gott zugleich zum Diener der göttlichen Gerechtigkeit wie auch Barmherzigkeit bestellt ist, der der Ehre Gottes und dem Heil der Seelen dient.“

VIII. Barmherzigkeit und kirchliches Strafrecht

Die Barmherzigkeit hat auch im Strafwesen der Kirche ihren Platz. Vielleicht hat sich der Gesetzgeber des CIC/1983 hier im Übermaß von dem Verlangen leiten lassen, von der Liebe beseelte Gesichtspunkte zu statuieren, indem dem Anwender des Strafrechts so viele Kriterien abverlangt und Hindernisse in den Weg gelegt wurden, dass schlussendlich das gesamte Strafrechtssystem unanwendbar wurde. Tatsächlich wurde bis zum April 2001, als das Motu Proprio „Sacramentorum Sanctitatis Tutela“ promulgiert und die Kongregation für die Glaubenslehre Jurisdiktion erhielt, über die *delicta graviora* zu urteilen, das Strafrecht selten angewendet. Dabei treten die negativen Folgen eines verfehlten Verständnisses von Barmherzigkeit im Verhältnis zum Recht für die Kirche offen zu Tage.

Die Überarbeitung des Liber VI des Codex, die der Päpstliche Rat für die Gesetzestexte, gestützt auf die Empfehlung Benedikts XVI., seit dem Jahr 2009 vorantreibt, und sich bereits in einem weit fortgeschrittenen Stadium befindet, hat das Ziel, das verloren gegangene



Der gute Mensch besucht die Gefangenen.

Gleichgewicht wieder herzustellen.

Durch besondere Milde sind die Kriterien gekennzeichnet, die Liber VI dem Anwender des Strafrechts auferlegt; sie können geradezu als abschreckend gegenüber dem Einsatz des Strafrechts erscheinen. Beispielsweise wenn c. 1341 den Ordinarius dazu anhält, Strafen nur dann zu verhängen, wenn er erkannt hat, dass weder durch mitbrüderliche Ermahnung noch durch Verweis noch durch andere Wege des pastoralen Bemühens die notwendigen Ergebnisse erreicht werden können; oder wenn c. 1343 bei fakultativen Strafdrohungen der Autorität das Recht zugesteht, nach seinem Gewissen und klugen Ermessen auch die Strafe zu mildern oder an ihrer Stelle eine Buße aufzuerlegen. Selbst bei einer obligatorischen Strafdrohung stellt es c. 1344 dem Ermessen des Richters anheim, die Verhängung der Strafe auf eine günstigere Zeit zu verschieben oder von der Verhängung der Strafe überhaupt abzusehen und eine mildere Sanktion zu verhängen, wenn der Schuldige gebessert ist oder er hinreichend von der weltlichen Autorität bestraft worden ist usw.

Auf derselben Linie liegen zahlreiche weitere Bestimmungen, die den Richter an Zurückhaltung und Sensibilität für die Situation des Angeklagten erinnern. Es ist nicht nötig, sich an dieser Stelle darüber weiter auszubreiten. Es soll genügen. Lediglich auf ein Charakteristikum der Zensuren *latae sententiae* hinzuweisen, welches mit ihrem medizinalen Zweck zusammenhängt. (Bei den Medizinalstrafen, auch Besserungsstrafen, Beugestrafen oder Zensuren genannt, hat der Täter nach Besserung einen Anspruch auf Strafnachlass.) Ist der Täter gebessert, verwandelt sich der Strafmechanismus und nimmt eine grundverschiedene rechtliche Gestalt an: Der reuige Täter erwirbt ein wirkliches Recht darauf, von der Sanktion losgesprochen zu werden, ohne dass die Autorität eine legitime Möglichkeit hätte,

den Strafnachlass zurückzuweisen oder aufzuschieben.

IX. Barmherzigkeit und forum internum

Das *forum internum*, das ganz charakteristisch ist für die Kirche, ist nach meiner Einschätzung jener Teil des kanonischen Rechts, der am allermeisten in Parametern der Barmherzigkeit verankert ist. Durch zehn Jahre hindurch durfte ich tagtäglich diese Erfahrung als Kanonist der Apostolischen Pönitentiarie machen.

Das *forum internum* ist ein jurisdiktionaler Bereich, durch den die *potestas executiva* zwar geheim, aber rechtswirksam handelt, indem sie Dispensen, Absolutionen, Heilungen (Sanationen), Befugnisse usw. gewährt. Es ist in jedem Fall eine Jurisdiktion des „Vergebens“, die den einzigen Zweck hat, die Gläubigen aus ihrer verhängnisvollen Situation wieder aufzurichten. In keinem Fall kann ein Befehl ausgesprochen, ein Gebot oder eine Last auferlegt werden: Es dient nur der Verzeihung und der Beseitigung von Irrtümern von Personen mit ihren Folgen.

Die *iurisdictio fori interni* kann als Paradebeispiel für die *iurisdictio voluntaria* gelten, die auf Antrag des Gläubigen tätig wird und zwar genau unter jenen Bedingungen und Modalitäten, in denen der Gläubige sie in Anspruch nimmt: im sakramentalen oder im außersakramentalen Bereich, und sogar gegenüber einer Person ohne Jurisdiktion – z.B. der Beichtvater – die dadurch berechtigt wird, auf bestimmte, rechtlich festgelegte Weise zu handeln. Dies offenbart die Dimension der Barmherzigkeit, innerhalb deren dieses Forum angesiedelt ist. Sie wird tätig, sobald ein Gläubiger aus freiem Willensentschluss seine Gewissensnot vorträgt und um Hilfe bittet – er bekennt, dass er mit einer Zensur, einem Hindernis oder einer Irregularität behaftet ist usw. – indem

sie den vermittelnden Priester zur effektiven Abhilfe verpflichtet, auch wenn er in diesem Moment noch nicht über Jurisdiktion verfügt.

Die *iurisdictio fori interni* handelt unter absolutem Respekt der Privat- und Persönlichkeitssphäre des Betroffenen und löst das Problem, ohne dass er seinen guten Ruf gefährdet oder sein Vergehen öffentlich bekannt machen muss. Sie handelt dabei auch mit voller rechtlicher Wirkung, mit der einzigen Einschränkung, dass der Jurisdiktionsakt geheim bleibt, mit der Folge der Beweisschwierigkeit (vgl. c. 130 CIC), deretwegen die Pönitentiarie in den Fällen, in denen sie einschreitet, eine anonyme Aufzeichnung eines nummerierten Protokolls anfertigt, die es ermöglicht, auf Antrag den rechtlichen Charakter des ergangenen Dispensaktes zu identifizieren, wann immer es notwendig werden sollte, die Aussage dessen, der eine Gunst erhalten hat, zu bestätigen.

Besondere Bedeutung kommt in diesem Sinn dem c. 64 zu, der die Gewalt der Pönitentiarie, im *forum internum* mit voller Rechtswirksamkeit zu handeln, anerkennt, auch wenn eine Gunst von irgendeinem anderen Dikasterium der Römischen Kurie abgelehnt worden ist – was bei den anderen Dikasterien ungültig wäre.

Die Dimension der Barmherzigkeit offenbart sich auch in dem heilsamen Dialog, der, wenn die Natur des Aktes es erfordert, mittels des Beichtvaters zwischen dem reuigen Pönitenten und der Autorität stattfindet, die die Vergebung ausspricht. Manchmal wird, um sicherzustellen, dass das Vergehen endgültig überwunden wurde, die Absolution nur auf Zeit gewährt, und ein weiterer Rekurs innerhalb einer bestimmten Zeit auferlegt, so dass der Beichtvater die gemachten Fortschritte der Besserung auf Seite des Pönitenten abschätzen kann.

Das *forum internum* unterliegt jedoch auch Grenzen. Es ist nicht möglich

davon Gebrauch zu machen, wenn die Tat im *forum externum* strafrechtlich verfolgt wird, oder wenn der betreffende Akt, über den das Einschreiten in *foro interno* erbeten wird, von öffentlicher Bedeutung ist, wie etwa eine Eheschließung nach einer Nichtigerklärung: letztere kann nur öffentlich erfolgen.

Ich komme zum Schluss. Wir haben versucht, einige aktuelle Fragen aufzuwerfen, die sich aus dem Verhältnis von Barmherzigkeit und kanonischem Recht der Lateinischen Kirche ergeben. Wir haben einige Erfordernisse aufgezeigt und auch einige irrtümliche Auffassungen über das System des kanonischen Rechts, die sich aus einer positivistischen Sicht der Rechtsnorm ergeben, dieser selbst nicht gerecht werden und der Dynamik nicht gerecht werden, die der Auslegung und Anwendung des kanonischen Rechts eigentümlich ist. Das kanonische System ist vor allem eine Ordnung der Vermittlung, die in den Händen des Rechtsanwenders liegt, der die *ratio* der Norm anzuwenden wissen und die Erfordernisse und Bedürfnisse des Einzelfalles proaktiv einer Lösung zuführen muss. Es kommt vor allem dem Rechtsanwender, dem Richter und dem Hirten, die Aufgabe zu, die Norm mit dem Sinn für Barmherzigkeit anzuwenden, indem im Einzelfall der positive Wille zur Liebe und Milde, der der allgemeinen Norm bereits innewohnt, zur Geltung zu bringen. □

(Übersetzung aus dem italienischen Original von Professor Dr. Helmuth Pree. Eine Version mit dem ausführlichen Anmerkungsapparat finden Sie unter <http://www.kath-akademie-bayern.de/aktuelle-mitteilung/items/kirchenrecht-und-barmherzigkeit.html>)

Kanonisches Recht und Barmherzigkeit aus der Perspektive des orientalischen Kirchenrechts

Péter Szabó

Einleitung

Zuallererst möchte ich Ihnen meinen Dank für die Einladung zu diesem beachtenswerten akademischen Ereignis aussprechen. Es ist mir eine Ehre, meinen Beitrag in Gegenwart zweier so angesehenen Kanonisten als Hauptvortragende an diesem Nachmittag präsentieren zu dürfen. Zugleich danke ich den Organisatoren aufrichtig dafür, in dieser bedeutenden und aktuellen Thematik die Aspekte des orientalischen Kirchenrechts mit zu berücksichtigen. Vermutlich hat Professor Pree diese Entscheidung unterstützt, zumal in seinem überaus beachtlichen akademischen Schaffen Themen des orientalischen Kirchenrechts in den letzten Jahren einen wachsenden Stellenwert eingenommen haben.

Mehrere grundlegende monographische Studien befassen sich mit dem Begriff und der praktischen Anwendung der „Barmherzigkeit“ in der Westkirche. Eine Art „Definition“ bzw. eine präzise Kurzbeschreibung gibt Thomas von Aquin.

Will man die Problematik aus orientalischer Perspektive untersuchen, so stellt sich als erste Frage, ob „Barmherzigkeit“ dort in genau demselben Sinne verstanden wird wie im Westen. Darauf gibt es gewiss keine kurze Antwort. Schon diese Art der Fragestellung selbst ist östlichem Denken fremd, das von Natur aus weniger an formalen Definitionen interessiert ist. Hierzu darf ich eine brillante Bemerkung von Yves Congar in Erinnerung rufen, derzufolge die Orientalen bzw. die Orthodoxie „not only does not need to define but (rather) needs not to define“.

Obwohl die östlichen Quellen oft von Barmherzigkeit sprechen, reflektieren sie eine zwar inhaltlich reichhaltige, aber begrifflich wenig durchdrungene Idee, wie sich aus der einschlägigen Literatur unschwer feststellen lässt. Vor etwa 50 Jahren beendete William Frazier, um ein Beispiel zu nennen, seine Dissertation zum Thema „The Pre-Eminence of Divine Mercy according to Greek Fathers“ mit den Worten: in diesen Schriften „hardly ever does the idea of God's mercy rise fully to the surface and receive the express and minutely calculated attention that other dogmatic questions enjoyed... For the patristic approach to divine mercy we have more an attitude of thought than a consciously organized body of teaching“.

Aber damit nicht genug. Eine beeindruckende Gestalt der syrischen Tradition, Isaak von Ninive, z.B., hielt Gerechtigkeit und Barmherzigkeit für diametral entgegengesetzt und daher für absolut miteinander unvereinbar. Gewiss sind überraschende Sichtweisen der göttlichen Barmherzigkeit kein ausschließliches Erbe der östlichen Kirchenväter, wie so manche großartige (aber doch eher rätselhafte) Stelle bei Ambrosius von Mailand belegt. Ich denke, diese knappen Hinweise belegen klar, dass es unmöglich ist, die Weite (und die dementsprechende begriffliche Ungenauigkeit) der Idee der Barmherzigkeit, wie sie in den östlichen Quellen anzutreffen ist, auf eine klare und fest umrissene formale Definition zu reduzieren.



Prof. Dr. Péter Szabó, Professor für orientalisches Kirchenrecht an der Katholischen Universität Budapest

Diese und ähnliche Kostbarkeiten der patristischen Tradition können nicht einfach beiseite gelassen werden; aber aus dem eben genannten Grund taugen sie kaum als verlässlicher Ausgangspunkt für eine – noch dazu zeitlich eng limitierte – rechtliche Betrachtung.

Schließlich erweist sich „Barmherzigkeit“ in gewisser Weise der „oikonomia“ ähnlich. Doch bekanntlich nehmen diese Ausdrücke je nach Zeit und Kontext unterschiedliche Bedeutungsnuancen an. Da wir an diesem Nachmittag die Ausführungen eines hervorragenden Experten über theoretische Aspekte der Barmherzigkeit hören werden, erachte ich es nicht als meine Aufgabe, dieselben Gesichtspunkte anzusprechen. Vielmehr möchte ich einige typische Beispiele barmherzigen Umgangs, die wir im östlichen Kirchenrecht vorfinden, in Erinnerung rufen und kurz erörtern.

Im Sinne dieser Vorbemerkungen möchte ich meine Ausführungen in drei Schritten präsentieren: (I) Die Barmherzigkeit als unermesslicher Strom göttlicher Gnade; mit einigen Beispielen aus dem orientalischen Sakramentenrecht; (II) Barmherzigkeit als heilsame pädagogische „Strenge“ zur Bekehrung des Sünders; (III) Barmherzigkeit als Bereitschaft, jemandem in großer Not zu helfen: praktische Bedeutung bei begrenzter theoretischer Erfassbarkeit.

I. Barmherzigkeit als unermesslicher Strom göttlicher Gnade

Der vor kurzem im Diccionario General de Derecho Canónico erschienene Artikel über Barmherzigkeit (misericordia) listet etwa dreißig Canones auf, die als Ausdruck von Barmherzigkeit im CIC/1983 angesehen werden können. Diese Bestimmungen betreffen hauptsächlich schwierige Situationen oder gehören zum Strafrecht. Mit gewissen Änderungen finden sich diese Normen auch im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO) von 1990.

Zuerst möchte ich mich einigen Charakteristika des orientalischen Sakramentenrechts zuwenden. Wenn es wahr ist, dass der unermessliche Strom der Gnade eine besondere Äußerung der göttlichen Barmherzigkeit, wie sie durch die Kirche vermittelt wird, ist, dann kann die früher und leichter mögliche Spendung von Sakramenten als typischer Ausdruck davon und als Instrument dafür angesehen werden. Auf diesem Gebiet gibt es einige augenfällige Unterschiede zwischen dem orientalischen und dem lateinischen Kirchenrecht, die auch in den beiden Codices ablesbar sind.

Ein erster erwähnenswerter Unterschied besteht darin, dass der CCEO die Spendung der Taufe eines Kindes nicht-katholischer Eltern, die es in ihrem eigenen Glauben erziehen wollen, erlaubt. C. 868 § 1, 2° CIC hingegen schließt, jedenfalls nach seinem Wortlaut, diese Möglichkeit aus. Man könnte jedoch auch argumentieren: der einzige Zweck dieser lateinischen Norm ist es, die Taufe eines Kindes indifferenter katholischer Eltern hintan zuhalten; folglich betrifft das Verbot nicht das ungetaufte Kind von Nichtkatholiken, die ihrem eigenen Glauben, auch für die Erziehung des Kindes, treu bleiben wollen.

Wohl bekannt ist, dass die orientalischen Kirchen auch im Falle der Kindertaufe alle Initiationssakramente zusammen spenden. Können wir diese Praxis als Ausdruck von Barmherzigkeit deuten? Ich denke, folgende Passage aus dem Lehramt Leos XIII. bietet uns hier eine beachtenswerte Richtlinie:

„In den Seelen der Kinder finden sich Keime böser Neigungen, die, wenn sie nicht schnellstmöglich entfernt werden, nach und nach stärker werden, die Unerfahrenen verlocken und in den Abgrund zerrn. Daher müssen die Gläubigen vom Kleinkindalter an mit der Kraft von oben ausgestattet werden, die das Sakrament der Firmung hervorbringen bestimmt ist, in der, wie es der Doctor Angelicus treffend ausdrückt, der Heilige Geist geschenkt wird zur Stärkung für den geistlichen Kampf und der Mensch auf geistlicher Ebene in das Reifealter geführt wird. Auf diese Weise werden die heranwachsenden Gefirmten empfänglicher für die Lehre, und geeigneter, daraufhin die Eucharistie zu empfangen, von der die reichste Frucht herkommt.“

Daraus ergibt sich klar, dass selbst Kleinkinder der Firmgnade wirklich bedürfen. Eine Sakramentenpraxis, welche diesem Bedürfnis gerecht wird, kann folglich mit Recht als barmherzig bezeichnet werden. Thomas Rincón-Pérez stellt diesbezüglich zutreffend fest: der springende Punkt liegt darin, klar zu machen, dass das Sakrament (der Firmung) nicht deshalb empfangen wird, weil die Person im Glauben bereits erwachsen ist, sondern um es zu werden.

Eine ähnliche Überzeugung kommt bei der Zulassung von Kindern zur Hl. Kommunion zum Tragen. Wenn die Eucharistie eine wahre Speise ist, so können auch Kinder auf sie nicht verzichten, wie dies auch die Liturgie-Instruktion der Kongregation für die Orientalischen Kirchen unterstreicht.

Wir können weitere Besonderheiten der ostkirchlichen Sakramentendisziplin finden, die wohl klare und unbestreitbare Ausdrucksformen von „Barmherzigkeit“ sind, nämlich das Verlangen, Not leidenden Personen zu helfen.

Im Unterschied zu den angeführten, wohl bekannteren Beispielen können wir dem CCEO/1990 eine echte Neuheit entnehmen, die in der Tat einen hervorragenden Ausdruck dieser Haltung darstellt. Obwohl dieser Tatbestand bislang von den Kommentatoren bedauerlicherweise übergangen wurde, verlangt das

orientalische Gesetzbuch – anders als der CIC (c. 1004 § 1) – für die Spendung der Krankensalbung nicht mehr die Erlangung des Vernunftgebrauches. Daher kann sogar dieses Sakrament Kindern – auf Bitte ihrer Eltern – gespendet werden.

Nachdem die mögliche physische Heilungswirkung dieses Sakraments in dem Sinne, dass es zur Linderung der Leiden effektiv beitragen kann, wieder entdeckt wurde, bedarf diese Neuerung im CCEO keiner weiteren Erklärung. Vielmehr stellt sich die Frage, ob die parallele lateinische Bestimmung, welche weiterhin die Erlangung des Vernunftgebrauchs als Voraussetzung verlangt, noch als der Grundanforderung der Barmherzigkeit, einem wesentlichen Charakteristikum des kanonischen Rechts, gerecht werdend angesehen werden kann. Kurz gesagt: Man kann fragen, ob es richtig ist, einem Kind die (neuerlich wieder entdeckte) beruhigende und heilende Wirkung dieses Sakraments aus dem einfachen Grund vorzuenthalten, dass das Kind bislang noch keine Sünde begangen haben konnte.

Hier scheint eine theoretische Bemerkung angebracht zu sein. Wir haben es hier mit einer Norm zu tun, welche auf eine fehlgeleitete mittelalterliche Praxis zurückgeht, die ihrerseits später durch das Sakramentsverständnis der Scholastik mit seiner neuen und möglicherweise übertriebenen Betonung der Wirksamkeit des sakramentalen Zeichens bekräftigt wurde. Nach dieser Sichtweise muss das Zeichen, sofern richtig gesetzt, seine Wirkung immer hervorbringen. Die konkrete Erfahrung aber hat gezeigt, dass Kranke, obwohl Ihnen das Sakrament gespendet worden war, sich oftmals nicht von ihrer Krankheit erholten. Daraus konnte auf spekulativer Ebene nur der Schluss gezogen werden: Wenn einige Menschen trotz rechter Setzung des sakramentalen Zeichens (das kraft seiner Natur immer wirksam ist) nicht genesen, kann der Zweck des Sakraments nicht die Heilung sein; und wenn, dann Heilung nur in einem ausschließlich spirituellen Sinne. Obwohl diese These nach ihren eigenen Prämissen ganz und gar logisch ist, so widerspricht sie doch, im Lichte der alten liturgischen Quellen und kirchlichen Praxis, einer tausendjährigen Tradition. Außerdem scheint sie, was die Intention des Verbs *egeirein* in Jak 5, 14 betrifft, die biblische Aussage einzuschränken, wenn man diese alte Tradition zugrunde legt.

Diese Einseitigkeit im mittelalterlichen Verständnis der spezifischen Funktion der Krankensalbung führt unseren Blick auf eine wohl bekannte, aber oft missachtete Grundeinsicht der Theologie und des kanonischen Rechts: die Notwendigkeit, stets so klar wie möglich zu unterscheiden zwischen der geoffenbarten Wahrheit auf der einen, und anderen Erfordernissen, die sich nur dem jeweiligen theologischen System (nicht aber der Offenbarung selbst) verdanken, auf der anderen Seite. Wird dies nicht beachtet, kann sich, wie das angeführte Beispiel zeigt, die „Methode“ (das theologische System) oftmals unmerklich über die Offenbarungsquellen stülpen und unsere Kenntnis von deren Inhalt verzerren.

Schließlich rufen wir in Erinnerung, dass die orientalische Disziplin, vielleicht als eine der ausdrucksstärksten Bekräftigungen ihres barmherzigen Wesens, keine Schwierigkeit sieht, eine geistesranke Person nicht nur zur Taufe, sondern selbst zu den Sakramenten der Firmung, Eucharistie und Krankensalbung zuzulassen. Diese heikle Frage wird neuerdings auch in der Lateinischen Kirche wieder aufgegriffen, wie eine Stelle im Apostolischen Mahnschreiben „Sacramentum caritatis“



Der Mensch bestattet die Toten (In der Originalbildzeile fehlt bei diesem Bild das Wort „gut“).

(2007) zeigt, wo sich folgende Aufforderung, die neu ist, findet: „Wo immer es möglich ist, soll die eucharistische Kommunion geistig Behinderten zugänglich gemacht werden“ (Nr. 58). Obwohl sich ähnliche Richtlinien in vereinzelt ortskirchlichen Dokumenten der Westkirche finden, scheint der Unterschied zur Sichtweise der orientalischen Kirchen hier doch erheblich zu bleiben. In der Lateinischen Kirche ist die Zulassung zur Eucharistie an die Voraussetzung gebunden, dass der Empfänger „den Leib Christi von gewöhnlicher Speise unterscheiden“ kann.

Demgegenüber pflegt die Krankensalbung geistig Behinderten auf derselben Grundlage und unter denselben Voraussetzungen wie allen anderen Gläubigen gespendet zu werden. Folglich kann die Krankensalbung solchen Personen üblicherweise nicht gespendet werden, da in der Lateinischen Kirche das Nichterreichen des Vernunftgebrauchs dem entgegensteht (c. 1004 CIC). Während also diese lateinischen Normen eine Feststellung der Eignung zum Empfang des Sakraments im Einzelfall verlangen, mit der Möglichkeit der Verweigerung, verlangt das orientalische Kirchenrecht eine solche Feststellung keinesfalls.

Der rechtliche Unterschied erklärt sich unmittelbar aus der bereits erwähnten Tatsache, dass die Orientalen diese Sakramente unabhängig vom Alter des Empfängers (und folglich auch unabhängig vom eventuellen Fehlen des Vernunftgebrauchs) spenden. Der entscheidende Grund jedoch liegt tiefer und ist theologischer Natur. Tatbestände wie geistige oder körperliche Behinderungen gelten im orientalischen Kirchenrecht nicht als taugliche Gründe für die Verweigerung der eucharistischen Kommunion, und zwar aus der festen Überzeugung, dass die Seele intuitiv das Empfangene zu erfassen und zu verstehen vermag, auch wenn der Verstand

dazu nicht in der Lage ist. Eben weil die göttliche Eucharistie eine Gabe zur Heilung von Seele und Leib ist, darf sie gerade im Falle behinderter Personen nicht verweigert werden.

Wenn der barmherzige Wesenszug des kanonischen Rechts seinen hauptsächlichsten Ausdruck in seiner Flexibilität hat, die dazu dient, Personen den Zugang zur sakramentalen Gnade zu eröffnen, die ihrer wirklich bedürfen, so weisen die ostkirchliche und die lateinische Disziplin bis auf den heutigen Tag darin beachtliche Unterschiede auf.

II. Barmherzigkeit als pädagogische Strenge (*rigor*) im Dienste der Bekehrung des Sünders

Die Vielschichtigkeit der Idee der Barmherzigkeit in der christlichen Tradition tritt auch durch einen anderen Aspekt dieses Begriffes zutage, der des Öfteren auch im Zusammenhang mit der aktuellen Bischofssynode angelehnt wird. Demnach verlangt wahre Barmherzigkeit bisweilen eine korrigierende Maßregelung, eher als Toleranz. Auf den ersten Blick könnte es als unangebracht erscheinen, bei den Überlegungen über die Barmherzigkeit diese „Strenge“ ins Spiel zu bringen. Jedoch bilden *oikonomia* und *akribeia* untrennbare Dimensionen kirchlicher Praxis (sie „halten sich gegenseitig in der Waage“), und diese Komplementarität findet sowohl in den Canones als auch in der gegenwärtigen Lehre ihre Bestätigung. Auch der erste Canon des orientalischen Strafrechts (c. 1401 CCEO), eine auszugswise moderne Fassung des berühmten Canon 102 des Concilium Trullanum (692), lässt diesen doppelten Ansatz erkennen. Die korrektive Funktion kann manchmal wirksame Sanktionen erfordern, gerade um das ewige Heil des Sünders zu sichern, doch trägt sie keine Züge der Vergeltung und sollte auch niemals übertrieben angewendet werden.

Während das Strafrecht des CIC/1983 heute vielfach wegen seiner Wirkungslosigkeit in der Kritik steht, scheint der CCEO selbst unter diesem zentralen Gesichtspunkt einige doch bemerkenswerte Vorzüge aufzuweisen.

- Während der lateinische Codex den Strafprozess einfach ausschließt, wenn Hoffnung besteht, dass die Situation durch mitbrüderliche Ermahnung, Zurechtweisung oder andere Wege pastoralen Bemühens ausreichend bereinigt werden kann (c. 1341 CIC), sieht das orientalische Gesetzbuch nur die Möglichkeit vor, von einem Strafverfahren Abstand zu nehmen (c. 1403 § 1 CCEO). Mit anderen Worten: Während im lateinischen Codex keine Möglichkeit für einen Strafprozess besteht, wenn es eine alternative Lösung gibt, ist der Hierarch gemäß CCEO nicht verpflichtet, sondern nur ermächtigt, davon abzusehen. Vor allem aber: Wenn es sich um ein Delikt handelt, das eine Strafe nach zieht, deren Nachlass einer höheren Autorität vorbehalten ist, kann der Hierarch vom Strafverfahren nicht absehen, außer er hätte von eben dieser Autorität die Erlaubnis dazu erhalten (c. 1403 § 2 CCEO).

- Eine zweite sehr bedeutsame, aber noch kaum bekannte und angewandte Charakteristik des neuen orientalischen Strafrechts besteht darin, dass die Autoritäten zum Nachlass keiner Strafe verpflichtet sind, solange nicht der durch die Straftat angerichtete Schaden wieder gutgemacht ist. Im Gegensatz zu c. 1358 § 1 CIC genügt es nach c. 1424 CCEO für die Pflicht zum Erlass der Strafe (auch von Medizinalstrafen) noch nicht, dass der Täter die Widersetzlichkeit aufgegeben hat, sondern es ist zusätzlich verlangt, dass für die Behebung des Ärgernisses und des Schadens angemessene Vorsorge getroffen ist. Gem. c. 1358 § 1 CIC kann

dem Täter, der die Widersetzlichkeit aufgegeben hat, der Strafnachlass nicht verweigert werden. Die Unterschiede sind unübersehbar: Während im lateinischen Recht bei Medizinalstrafen nach Aufgabe der Widersetzlichkeit und dem Versprechen zur Behebung von Ärgernis und Schaden keine Möglichkeit besteht, den Strafnachlass auszusetzen, ermöglicht das orientalische Recht die Aufrechterhaltung einer solchen Strafe solange, bis der gesamte durch das Delikt verursachte Schaden behoben ist, wie dies auch die Aussagen aus dem Kodifikationsprozess klar belegen.

- Schließlich garantiert ein wichtiger dritter Faktor die Wirksamkeit des orientalischen Strafrechts: die bedeutende Strafgewalt höherer Autoritäten. Gegenwärtig scheint diese im CCEO nur auf folgende zwei Kompetenzen beschränkt zu sein: (1) die Zuständigkeit des Patriarchen in Strafsachen der Kleriker seines Patriarchats, ausgenommen Bischöfe, und (2) die Möglichkeit, den Strafnachlass höheren Autoritäten vorzubehalten (c. 1423 § 1 CCEO). Doch ist nach den orientalischen Traditionen die Strafgewalt höherer Instanzen noch breiter, nämlich so, dass die Patriarchalsynoden ermächtigt sind (oder zumindest sein sollten), auch gegen Bischöfe vorzugehen. Obwohl der CCEO diese zuletzt genannte Kompetenz aus rein praktischen Gründen nicht der Synode der Bischöfe zuwies, wird dies möglicherweise in der Zukunft geschehen – jedenfalls könnte es geschehen – wegen der wachsenden Zahl von Bischöfen in vielen dieser Kirchen.

Kurz gesagt, gibt das orientalische Strafrechtssystem den kirchlichen Autoritäten deutlich mehr Möglichkeiten nicht nur in der Verhängung von Strafen, sondern zuallererst in der Aufrechterhaltung medizinischer Strafsanktionen.

Wenn wahre Barmherzigkeit anstatt Toleranz manchmal Strenge verlangt, dann können die dargestellten Charakteristika des orientalischen Strafrechts (größere Entscheidungsfreiheit der Autorität und höhere Effizienzgarantien) mit Recht als klare Anzeichen eines Strafrechts verstanden werden, das den Anforderungen der Barmherzigkeit besser gerecht wird.

III. Barmherzigkeit als Bereitschaft Notleidenden zu helfen: praktische Relevanz mit nur begrenzter theoretischer Erfassbarkeit?

Die wichtigste Dimension des hier zu erörternden Begriffes kam bislang noch nicht zur Sprache. Obwohl die vorhin behandelten Aspekte ebenso zu seinem reichhaltigen Inhalt gehören, wurde die eigentliche und hauptsächlichste Bedeutung von „Barmherzigkeit“ (ÉLEOS) – jene, die auch in den jüngst sich intensivierenden Diskussionen eine große Rolle spielt – noch nicht angesprochen. Auch wenn es nicht leicht ist, den exakten Inhalt des Begriffes in Worte zu fas-

Was verlangt Christus als die Inkarnation der Barmherzigkeit für das menschliche Verhalten, wenn der Mensch auch unter diesem wesentlichen Gesichtspunkt wahres Ebenbild Gottes bleiben will?

sen, so ist seine Grundidee zuallererst gerichtet auf eine ungeschuldete, sich großzügig verschenkende Wohltätigkeit gegenüber den Armen und Leidenden, auf die Bereitschaft zu helfen, Linderung des Leids zu verschaffen, das Erforderliche zur Verfügung zu stellen, Beistand zu leisten und zur Vervollkommnung des Lebens zu verhelfen, selbst wenn das ganz und gar unverdient ist, wie das auch eine Stelle bei Johannes Chrysostomus bestätigt: „Bei den Menschen entbehrt die Gerechtigkeit der Barmherzigkeit; bei Gott aber ist es nicht so: dort verbindet sich die Gerechtigkeit mit der Barmherzigkeit, und zwar so sehr, dass die Gerechtigkeit selbst „Barmherzigkeit“ (*philanthropia*) genannt wird“.

Nach der Sichtweise der Kirchenväter, die bis in die Zeit Gratians auch im Westen geteilt wurde, war *misericordia* nicht eine innere Komponente der *aequitas*, sondern eine sittliche Tugend, und, als Ausdruck von Erbarmen (*indulgentia*), ein nichtjuristisches Gegenstück zur Gerechtigkeit. Wie Basilio Petrà unterstreicht, bildet Barmherzigkeit im Denken der Väter einen präzisen und wesentlichen Verständnisschlüssel für die christliche Existenz sowohl im Verhältnis zu Gott als auch zum Nächsten; einen in der Bibel verankerten Ausdruck mit Ähnlichkeiten zu verwandten Termini wie *philanthropia*, *agapé*, *eikón*, *theósis*, *eleemosyné*. In diesem Paradigma gründet das Verhältnis zwischen Gott und Mensch auf dem Kriterium der *philanthropia*, und nicht in Kriterien der Vergeltung. Dies beeinflusst offensichtlich auch das patristische Verständnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit als korrelative Konzepte. Isaak von Ninive wagt zu sagen: Gott ist nicht gerecht, weil er nicht einer vergeltenden bzw. verteilenden Gerechtigkeitslogik folgt, sondern im Gegenteil der Logik unermesslicher Barmherzigkeit. Allem Anschein nach liegt genau in diesem nicht retributiven Verständnis

von Gerechtigkeit – mit anderen Worten: in der Anerkennung des Vorranges der Barmherzigkeit gegenüber der strafenden Gerechtigkeit – das prägende Charakteristikum der orientalischen Sichtweise; dies im Gegensatz zum westlichen Verständnis, dem es stärker um eine Balance der beiden göttlichen Eigenschaften geht. Diese Position ist gewiss hilfreich, um das Risiko einer Trivialisierung der christlichen Berufung hinten zu halten. Im Lichte mehrerer patristischer Quellen könnte man aber die Frage erheben, ob diese ängstlich auf pädagogische Gerechtigkeit bedachte Sichtweise tatsächlich allen diesbezüglich vorfindbaren biblischen Daten gerecht wird.

Obwohl es nicht meine Aufgabe ist, eine Wahl zu treffen, sondern über diese dritte und hauptsächlichste Dimension der Barmherzigkeit zu reflektieren, ziehe ich es vor, mich an die östliche Auffassung zu halten und eine praktische Annäherung an den Begriff zu suchen, anstatt mich dem hoffnungslosen Versuch auszusetzen, den Begriff präzise zu definieren und seine rechtlichen Implikationen exakt zu fassen. Wie wir gesehen haben, kann die Übung der orientalischen Kirchen auf diesem Gebiet, vorausgesetzt sie ist wirklich orientalisch, nicht anders als praktisch ausgerichtet sein.

Es ist zu bedenken, dass der orientalische Ansatz, auch wenn er an begrifflicher Klarheit und systematischer Geschlossenheit zu wünschen übrig lässt, in seinem leidenschaftlichen Engagement für die unermüdete Suche nach praktischen Konsequenzen der göttlichen Barmherzigkeit, im Dienste der Sendung der Kirche und schlussendlich des Heiles, beispielhaft und aufschlussreich zugleich ist. Der orthodoxe Ansatz der *oikonomia* als typisch barmherziger Umgang mit unlösbaren Situationen in Bezug auf das Heil, der die Glaubenswahrheiten voll und ganz aufrechterhält, ist gekennzeichnet durch die permanente Erforschung der realen Grenzen dieser unabänderlichen Wirklichkeit. Die hinter dieser Einstellung stehende Grundmotivation kann man wohl in folgender Kernfrage zusammenfassen: Was verlangt Christus als die Inkarnation der Barmherzigkeit für das menschliche Verhalten, wenn der Mensch auch unter diesem wesentlichen Gesichtspunkt wahres Ebenbild Gottes bleiben will?

In diesem Punkt ist es nicht meine Absicht, die rätselhafte zeitgenössische Theorie und Praxis orthodoxer *oikonomia* zu beschreiben. Dazu liegen bereits zahllose Untersuchungen vor. Anstatt dessen möchte ich versuchen, den vorhin dargestellten Ansatz innerhalb der engen Grenzen einleitender Überlegungen auf ein konkretes Problem anzuwenden, das heute wieder im Mittelpunkt der Diskussion steht: den Ausschluss geschiedener Wiederverheirateter vom Eucharistieempfang. Mit anderen Worten: Beseelt von diesem Entdeckungsinteresse, möchte ich in aller Kürze einige „Flexibilitätsfaktoren“ in Erinnerung rufen, um zu sehen, ob sie eventuell hilfreich sein könnten, im katholischen Kontext eine barmherzigere Praxis zuzulassen.

Ob die Anforderung der Barmherzigkeit ein Rechtssystem beeinflussen kann, hängt offenkundig primär von der Tiefe und Genauigkeit unserer Einsicht in das göttliche Recht und die Offenbarung ab. Auch wenn diese knappen Überlegungen keine in jeder Hinsicht verlässlichen Antworten bieten können, so erscheint dieser Frageansatz in einem Diskurs über die Barmherzigkeit aus orientalischer Perspektive als unverzichtbar.

Katholischerseits sieht man sich gegenwärtig in der Pflicht, die Effizienz der Ehenichtigkeitsverfahren zu

steigern, damit die Nichtigkeit einer Ehe präziser oder besser gesagt auf weniger kompliziertem Wege festgestellt werden kann. Ein möglicher weiterer Schritt in dieser Richtung könnte es sein, unter genau bestimmten Voraussetzungen eine Nichtigerklärung im *forum internum* zu gestatten.

Diese Bemühungen helfen aber nicht, wenn eine Person, deren erste Ehe gültig ist, unschuldig von ihrem/seinem Partner verlassen worden ist und wieder geheiratet hat. Nach katholischer Tradition liegt hier ohne Zweifel eine irreguläre Situation vor (nichteheliche Geschlechtsgemeinschaft mit einer dritten Person); dennoch scheint sie nach Barmherzigkeit zu verlangen. Hier erhebt sich die wohl bekannte Frage, ob – im Lichte aller der Offenbarung diesbezüglich zu entnehmender Daten – die betroffene Person tatsächlich nur wählen kann zwischen Heldentum, Leben als Single oder voller Enthaltsamkeit in der zweiten Ehe – wobei alle diese Alternativen zungsweise auferlegt werden, gegen seinen/ihren Willen. Will man der göttlichen Barmherzigkeit treu bleiben, so wäre hier zu fragen, ob in dieser besonderen Situation es wirklich Christus selbst ist („göttliches Recht“), der den Ausschluss eines solchen *more uxorio* zusammen lebenden Paares vom Eucharistieempfang verlangt, oder ob sich diese Folge nur aus der Kohärenz des von Menschen erdachten theologischen Lehrgebäudes ergibt.

Die *oikonomia*, wie sie heutzutage im Bereich orthodoxer Ehen Anwendung findet, wäre kaum auf das kanonische Recht übertragbar. Aber eine von Barmherzigkeit geprägte Einstellung, wie sie der orthodoxen Praxis zugrunde liegt, müsste keineswegs als mit der katholischen Disziplin unvereinbar angesehen werden, wenn diese sich von der gesamten Botschaft des Evangeliums inspirieren lässt.

Um den Rahmen genau bestimmen zu können, innerhalb dessen Barmherzigkeit Anwendung zu finden hat, kann es auch in der katholischen Kirche hilfreich sein, die Reichweite des „göttlichen Rechts“ näher zu erforschen. Dazu sei folgendes in aller Kürze klargestellt. Die Kategorie selbst und auch der Inhalt des „göttlichen Rechts“ sind in einem beachtlichen Ausmaß mehrdeutig und unklar. Wir haben es nur in historisch-kontingenten Formen zur Hand. Daher ist es niemals möglich, hinreichend genau zwischen *ius divinum* und *ius humanum* zu unterscheiden. Für manche Autoren bleibt das göttliche Recht unbestimmt, solange es nicht historisch Gestalt in einer bestimmten Formulierung angenommen hat. Es seien dazu zwei Aussagen von Avery Dulles zitiert: „Perhaps *ius divinum* may best be understood as something given only inchoatively at the beginning – that is to say, as something that unfolds in the history of the Church“ ... „Divine law [...] by its nature is general and abstract, for otherwise it could not have universal and enduring validity. For this reason divine law is open to a multiplicity of concrete actualizations.“

Interessanterweise erfahren in einigen Fällen im Laufe der Geschichte auch Aussagen Jesu Christi selbst eine unterschiedliche Interpretation. So scheint die Solidarität mit den Armen vom Evangelium her ein klares göttliches Gebot zu sein, das sich auf unser Heil auswirkt, und nicht bloß ein evangelischer Rat zur Vervollkommnung. Dementsprechend galten das Streben nach Reichtum, und schon die einfache Weigerung, Almosen zu geben, etwa 15 Jahrhunderte lang als Diebstahl, und somit als „*materia absolute gravis*“. Dies war allgemeine Lehre der patristischen und der scholastischen Tradition. Wohlhabende Poenitenten konnten folglich

nicht losgesprochen werden, zumindest theoretisch, solange sie das widerrechtlich Angeeignete – sie galten nämlich nur als dessen Verwalter, nicht als Eigentümer – nicht rückerstattet hätten. Das bedeutet: bis zum 16. Jahrhundert wurde auch die Verletzung der distributiven Gerechtigkeit als mögliche Quelle einer Todsünde angesehen, nicht nur die Verletzung der kommutativen Gerechtigkeit, wie dies die späteren Handbücher der Moral taten. Obwohl ohne jeden Zweifel die patristische und scholastische Auffassung in dieser Sache der entschiedenen Lehre Christi besser entsprach, gibt es nicht den geringsten Hinweis darauf, dass Wohlhabenden wegen ihrer Habgier als dauerhaft in Widerspruch zum Evangelium Lebenden, jemals der Sakramentenzugang verweigert worden wäre. Ab der Manualistik wurde nicht nur die Praxis, sondern auch die Lehre milder, und die Verletzung der distributiven Gerechtigkeit galt im Allgemeinen nicht mehr als Materie für eine Todsünde.

Wie sind diese historischen Daten zu bewerten? Kann es sein, dass die Kirche auf diesem Gebiet immer eine größere Flexibilität praktiziert hat als es vom Wortlaut des Evangeliums her zulässig erschien? Dieses Beispiel scheint aber, mit Blick auf die praktischen Konsequenzen, deutlich zu beweisen, dass bisweilen selbst die Worte unseres Herrn einen Interpretationsspielraum aufweisen.

Obwohl das wahr zu sein scheint, bin ich mir dessen bewusst, dass die gegenwärtigen Überlegungen betreffend den Zugang geschiedener Wiederverheirateter zur Eucharistie durchaus auch ernst zu nehmende Risiken beinhalten. Es könnte in der Tat zu einer gänzlichen Verschiebung des traditionellen Systems der Moral hinsichtlich der Bewertung menschlicher Handlungen führen, wobei die „deontologische“ Komponente an Bedeutung verliert zugunsten der Relevanz der konkreten Situation und der persönlichen Intention. Letzten Endes könnte das in einer gefährlichen Verwischung der Grenzen zwischen dem, was moralisch gut und dem, was böse ist, enden.

Meines Erachtens ist es genau dieser Punkt, in dem die gegenwärtige Diskussion aus der orientalischen Sichtweise

Die oikonomia, wie sie heutzutage im Bereich orthodoxer Ehen Anwendung findet, wäre kaum auf das kanonische Recht übertragbar.

Nutzen ziehen könnte. Denn diese versteht es besser, sich auf die unverdiente göttliche Barmherzigkeit zu verlassen und seine Wohltaten auf praktischer Ebene anzunehmen, ohne bestrebt zu sein, theoretische Erklärungsversuche zu ihrem Verhältnis zur Gerechtigkeit zu geben. Schließlich handelt es sich um eine Wirklichkeit, welche ihrem Wesen nach im Mysterium wurzelt und daher kaum in ein spekulatives System gepresst werden kann. Ein wunderbares Beispiel aus meiner Sicht für diesen praktischen Sinn, eine Art *docta ignorantia*, stellt „Canon 9“ des Hl. Basilius des Großen dar, einer der „*Sacri Canones*“: „... im Falle des Ehebruchs durch den Mann soll sich die Frau nicht von ihm trennen, wenn sie es aber will, so kann sie es tun. Wenn hingegen die Frau sich trennt, und sie allein schuldig ist, verdient der Mann, der eine andere Frau genommen hat, Vergebung, und



Der Lohn folgt am Ende: Die Seele des guten Menschen wird von Engeln in den Himmel getragen.

wird die Frau, die mit ihm lebt, nicht verurteilt.“

Der Canon erweist sich aus zwei Gründen als aufschlussreich. Zuerst, weil die Stelle nicht sagt, das Paar lebe in einer echten (gültigen) Zweitehe; zweitens, weil sie es wagt, trotz der Irregularität der Situation, in diesem Fall die Notwendigkeit eines barmherzigen Umgangs anzuerkennen, wahrscheinlich bis hin zum Zugang zur Eucharistie.

Ich denke, es ist nützlich, an dieser Stelle eine interessante Feststellung von Walter Kardinal Kasper in Erinnerung zu rufen, der zufolge die Barmherzigkeit der hermeneutische Schlüssel für das Verständnis der Wahrheit ist. Dieser Ansicht zufolge ist die Heilsmächtigkeit der Barmherzigkeit Gottes stärker als die Gebrochenheit und Unzureichendheit der menschlichen Verfassung und wirkt auch in ihr. Wenn auch eine einseitige Betonung dieser Sicht erste Risiken in sich bergen kann, so ist sie trotzdem hilfreich, um in Übereinstimmung mit wesentlichen Aussagen der Hl. Schrift zu bleiben. Ein Beharren auf dem Vorrang göttlicher Gerechtigkeit könnte zu einem allzu anthropomorphen Gottesbild führen. Die an der Barmherzigkeit orientierte, optimistische Sichtweise wird durch zahlreiche Quellen der orientalischen Traditionen gestützt; doch im Licht der katholischen Lehre kann der endgültige Sieg des Heilswillens Gottes nur Gegenstand unzerstörbarer Hoffnung sein, nicht aber als sichere Überzeugung behauptet werden. Trotz der unübersehbaren Schwierigkeiten sollte die bevorstehende Bischofssynode auch diese Nuancen angemessen in Erwägung ziehen, wenn sie im vollen Sinne „katholisch“ sein will.

In aller Kürze gesagt, ist für die anstehende Frage zu überlegen, ob die Forderung nach heroischer Einsamkeit (Enthaltsamkeit oder Verzicht auf weitere Ehe), wenn sie vom unschuldig verlassenen Partner eingefordert wird, im Lichte einer synoptischen Schau der Hl. Schriften und der Tradition, tatsächlich als in jedem Falle geltendes göttliches Gebot anzusehen ist, dessen Nichtbeachtung von der *communio* mit Gott, und deshalb ebenso von der sakramentalen Gnade ausschließt.

Alles in allem scheint eine intensivere Befassung mit dem Verständnis der orientalischen Kirchen von der Barmherzigkeit Gottes als unumgänglich. Es ist aber auch nicht zu leugnen, dass die Reichweite und die Grenzen konkreter praktischer Schlussfolgerungen, die sich aus dieser Sicht ergeben, oft nicht einmal im orthodoxen Kontext evident sind, obwohl die oben behandelte überragende Bedeutung der Barmherzigkeit in den orientalischen Kirchen als selbstverständlich betrachtet wird.

Schlussbemerkung

Ich muss gestehen, dass diese Ausführungen fragmentarische Züge aufweisen. Das hat seinen Grund teilweise in der Natur der Barmherzigkeit selbst: einer Wirklichkeit, die außerordentlich reich an Inhalt ist und sich einer einfachen begrifflichen Bestimmung oder Beschreibung entzieht. Es handelt sich überdies um ein heikles Argument, wenn es um die Folgen ihrer Anwendung auf konkrete Fälle geht. Gleichwohl hoffe ich, dass es ungeachtet dieses Defizits möglich ist, eine Art von Fazit als Ergebnis feststellen zu können.

- Auch wenn orientalische Quellen oftmals von Barmherzigkeit sprechen, reflektieren sie eine zwar reichhaltige, aber begrifflich wenig durchdrungene Idee. Dies hindert jedoch nicht, sondern verhilft eher dazu, dass Barmherzigkeit im Leben der orientalischen Kirchen wirksam präsent und bestimmend ist. Der breiteste Anwendungsbereich von Barmherzigkeit liegt in den orientalischen Kirchen dort, wo der unermessliche Strom göttlicher Gnade zur Geltung kommt und die kirchlichen Autoritäten verpflichtet sind, den Sündern durch Auferlegung angemessener Sanktionen zur Bekehrung zu verhelfen. Die diesbezüglichen Unterschiede zwischen orientalischem und lateinischem Kirchenrecht zeigen sich besonders deutlich daran, dass einerseits für den Empfang der Firmung, der Kommunion und der Krankensalbung das Erreichen des Vernunftgebrauches nicht vorausgesetzt ist, und andererseits daran, dass es kein Recht auf Strafnachlass gibt, solange der durch die Straftat verursachte Schaden nicht wieder gutgemacht ist.

- Eine weitere Charakteristik der „Barmherzigkeit“ hängt damit zusammen, dass diese sich einer Definition entzieht. Daher lässt sie sich auch kaum in ein bis ins kleinste Detail ausgearbeitetes theologisches System rationaler Deduktionen integrieren. Dieser Charakterzug sollte stets bedacht werden, andernfalls wir leicht in folgende unheilvolle Alternative geraten: entweder es wird die wahre Bedeutung der Barmherzigkeit im Leben der Kirche marginalisiert (aufgrund einseitiger Betonung der Deontologie), oder es führt zu einem alarmierenden Ungleichgewicht in

der Bewertung menschlichen Verhaltens in der Moraltheologie – als Nebeneffekt einer systematisch kohärenten Korrektur der erwähnten Einseitigkeit durch einseitige Überbetonung teleologischer Aspekte.

- Der Stellenwert der Barmherzigkeit in der Praxis der Kirche hängt in hohem Maße vom Verständnis des „göttlichen Rechts“ und der sich daraus ergebenden Flexibilität ab. Aber das ist bei Weitem nicht der einzige Faktor. Die mögliche Funktion von Barmherzigkeit wird ebenso durch andere theologische Schwerpunktsetzungen stark beeinflusst. So verhelfen beispielsweise die optimistischeren Sichtweisen ostkirchlicher Theologie auf den Gebieten der Lehre über die Erbsünde, die Soteriologie, die Eschatologie usw. gewiss dazu, der zentralen Bedeutung der göttlichen Barmherzigkeit und ihren möglichen Konsequenzen für die kirchliche Praxis für das Heil der Menschen größere Beachtung zu widmen. □

Übersetzung aus dem Englischen von Professor Pree.

Das Referat von Professor Szabó ist aus Gründen der besseren Lesbarkeit auf Wunsch der Redaktion ohne wissenschaftlichen Apparat abgedruckt. Eine Fassung mit den ausführlichen Fußnoten finden Sie auf der Homepage der Katholischen Akademie Bayern unter <http://www.kath-akademie-bayern.de/aktuelle-mitteilung/items/kirchenrecht-und-barmherzigkeit.html>

Kirchenrecht und Barmherzigkeit – Rechtstheologische und rechtstheoretische Aspekte

Helmuth Pree

Hinführung

Das Pontifikat von Papst Franziskus ist unübersehbar geprägt von dem Anliegen, der Botschaft von der Barmherzigkeit (Gottes) einen zentralen Stellenwert in seiner Verkündigung zuzuweisen, sie im Umgang der Kirche mit den Menschen sichtbar und spürbar werden zu lassen. Das spiegelt sich auch in den Vorbereitungen zur bevorstehenden Bischofssynode zu Fragen von Ehe und Familie: In der Außerordentlichen Bischofssynode 2014 plädierte eine deutliche Mehrheit der Bischöfe dafür, unter genau umrissenen Bedingungen geschiedenen Wiederverheirateten den Zugang zu den Sakramenten zu ermöglichen. Aus den Antworten auf die Umfrage, die auf Anweisung des Generalsekretariats der Bischofssynode in den Diözesen durchgeführt wurde, ergibt sich eindeutig, dass der Ausschluss von den Sakramenten von den Betroffenen und überhaupt das Handeln der Kirche gegenüber wiederverheirateten Geschiedenen als „unbarmherzig“ empfunden werden.

Das kanonische Recht muss diese Herausforderung aufgreifen. Doch es stellt sich sogleich die Frage: Kann Barmherzigkeit allen denkbaren Anforderungen gegenüber, die ein Gläubiger nicht erfüllt, eingemahnt werden? Kann z.B. der kirchliche Richter eine Ehe aus Barmherzigkeit für ungültig erklären, weil er von der Nichtigkeit überzeugt ist, aber die Beweise nicht ausreichen? Kann ein Seelsorger unter Berufung auf die Barmherzigkeit eine kirchlich verbotene Segnungsfeier für kirchlich ungültig Wiederverheiratete oder „Trauungen“ homosexueller Paare vornehmen? Kann der kirchliche Arbeitgeber bei der Anstellung von Laien aus Barmherzigkeit über das Nichtvorliegen rechtlich verlangter Anstellungsvoraussetzungen für die betreffende Verwendung absehen, und macht es dabei einen Unterschied, ob es sich um fachliche Anforderungen (z.B. Ausbildungsabschluss, bestimmter akademischer Grad) oder um persönliche Anforderungen (z.B. sittlich einwandfreies Leben) handelt? Sollte sich bei irgendeiner der genannten Fragen die Barmherzigkeit als anwendbar erweisen, so müssen wir vom Recht aus die weitere Frage stellen, ob Barmherzigkeit zum methodischen Instrumentar des Kirchenrechts gehört oder gehören soll oder ob sie dazu bestimmt ist, das Recht von außen zu korrigieren, ohne selbst rechtliche Relevanz zu besitzen.

Der Versuch einer Antwort auf die überaus komplexe Frage nach dem Verhältnis von Barmherzigkeit und Recht soll in drei Schritten erfolgen: Zuerst bedarf es einer wengleich auf das Wesentliche beschränkten Begriffsklärung (I). Im zweiten Schritt fragen wir nach dem Grund und nach dem Anwendungsbereich der Barmherzigkeit aus theologischer Perspektive (II). Barmherzigkeit wird sich dabei als genuines Thema der Rechtstheologie erweisen, das wie kaum ein anderes geeignet ist, dem Recht im Gesamten des pastoralen Handelns der Kirche den ihm gebührenden Stellenwert und Ort zuzuweisen. Der dritte Schritt widmet sich dem



Prof. Dr. Dr. Helmuth Pree, Professor für Kirchenrecht an der LMU München

Verhältnis von Barmherzigkeit und Recht aus der Perspektive des Rechts (III). Dabei werden zwei Probleme aufgegriffen: der Anwendungsbereich der Barmherzigkeit im Bezug auf das Recht; m.a.W.: Wo berührt die Barmherzigkeit überhaupt das Recht? Und schließlich das Wie, die Methode. Wie verläuft die Anwendung von Barmherzigkeit auf rechtliche Sachverhalte? Ist Barmherzigkeit eine Rechtsanwendungsmethode? Gehört sie zum Recht oder ist sie anderer Natur?

Als Beispiel soll abschließend das Dargelegte auf das eingangs angesprochene Problem des Sakramentenzugangs geschiedener kirchlich ungültig Wiederverheirateter angewendet werden.

I. Zum Begriff „Barmherzigkeit“

Barmherzigkeit (*misericordia*) „est alienae miseriae in nostro corde compassio, qua utique, si possumus, subvenire compellimur“, schreibt Augustinus; so wie die Gerechtigkeit ist auch die *misericordia* auf einen anderen gerichtet: „est ad alterum, non autem ad se ipsum“ (Thomas von Aquin). Ihre Besonderheit besteht darin, dass sie sich ungeschuldet der *miseria* eines anderen annimmt, um dieser Not abzuwehren. Diese kann in menschlichen Notlagen jedweder Art bestehen, in materieller Not ebenso wie in moralischer Schuld. Vergebung (Verzeihung) von Schuld ist folglich ein genuiner Akt der Barmherzigkeit.

Als Willenshaltung, d.h. wenn sich die *compassio* mit der *voluntas sublevandi* verbindet und zum *habitus* wird, verkörpert die Barmherzigkeit eine Tugend, welche der Liebe entspringt, ohne aber mit dieser identisch zu sein. Vorausgesetzt ist dabei, dass das, was an Abhilfe geleistet oder getan wird, in sich sittlich gut (*aliquid honestum*) sein muss. Während das Liebesgebot die Gottes- und Nächstenliebe in untrennbarer Einheit umfasst, erstreckt sich die Barmherzigkeit nur auf den Nächsten, nicht auf Gott.

II. Rechtstheologische Aspekte

Es soll an dieser Stelle der Frage nachgegangen werden, worin die Forderung nach Barmherzigkeit theologisch begründet ist, und ob bzw. inwieweit diese Forderung auch im Wirkungsbereich von Recht und Gerechtigkeit Anwendung beansprucht.

Fundament der Barmherzigkeit ist die Barmherzigkeit Gottes selbst (vgl. Lk 11, 5-13; 2 Kor 1, 3; Eph 2, 4). Seine ungeschuldete, liebende und vergebende Hinwendung zum Menschen ist „sichtbare Ausprägung seiner wesenhaften Liebe“. Dem NT zufolge ist der Mensch auf diese Barmherzigkeit Gottes, die sich im Christusereignis manifestiert, angewiesen. Zugleich bildet sie die Grundlage für die an den Menschen gerichtete Forderung, Barmherzigkeit zu üben.

Die sog. „Feldrede“ (Lk 6, 20-49) gipfelt nach Aufzählung der Seligpreisungen, dem Gebot der Feindesliebe, des Verzichts auf Gewalt, der Freigebigkeit ohne etwas zurückzuverlangen, der sich schenkenden Liebe besonders denen gegenüber, von denen man nichts zurück erwarten kann, in den Worten: „Dann wird euer Lohn groß sein, und ihr werdet Söhne des Höchsten sein; denn auch er ist gütig gegen die Undankbaren und Bösen. Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist“ (Lk 6, 35-36). Berücksichtigt man, dass dies in der gesamten Feldrede die einzige Stelle ist, in der der Vater genannt wird, erschließt sich der Stellenwert, der in der Verkündigung Jesu der Barmherzigkeit beigemessen wird. Sie hat ihr Maß in Gott und kann als das schlechthin grundlegende Gebot Jesu gelten.

Der gegebene Rahmen erlaubt es nicht, den biblischen Grundlagen der Barmherzigkeit als zentraler christlicher Forderung weiter nachzugehen. Zu klären ist noch, ob die Barmherzigkeit aus biblischer Sicht an Voraussetzungen (Vorleistungen) geknüpft ist oder geknüpft sein kann. Diese Frage stellt sich in besonderer Weise in jenen Fällen, in denen es um Barmherzigkeit gegenüber schuldhaften Verfehlungen geht. Diesbezüglich sind die Erzählungen und Gleichnisse von der Ehebrecherin (Joh 8, 1-11), der reuigen Sünderin (Lk 7, 36-50), vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11-32) und vom unbarmherzigen Verwalter aufschlussreich. Gottes Barmherzigkeit wird uns in völliger Freigebigkeit, ohne Verdienst und ohne Ansehen der Person zugewandt. Die Vergebung will Heilung der Gebrochenheit, Befreiung aus der Verstrickung in Schuld. Daher bleibt die Vergebung ohne Wirkung, wo nicht Umkehr, Neubeginn, ja ein neues Leben auf der Grundlage der empfangenen Gnade vom Sünder angenommen wird: Geh, und sündige von jetzt an nicht mehr (Joh 8,11); ihr sind ihre vielen Sünden vergeben, weil sie so viel Liebe gezeigt hat ... Dein Glaube hat dir geholfen. Geh in Frieden (Lk 7, 47.50); mein Sohn war tot und lebt wieder (Lk 15, 24); das verhärtete Herz des unbarmherzigen Gläubigers verschließt diesem Gottes Erbarmen (Mt 18, 33-35).

Die Enzyklika „Dives in misericordia“ stellt dazu fest: „Selbstverständlich hebt die Forderung, hochherzig zu verzeihen, die objektiven Forderungen der Gerechtigkeit nicht auf. Die richtig verstandene Gerechtigkeit ist sozusagen der Zweck des Verzeihens. An keiner Stelle der Frohen Botschaft bedeutet das Verzeihen, noch seine Quelle, das Erbarmen, ein Kapitulieren vor dem Bösen, dem Ärgernis, vor der erlittenen Schädigung oder Beleidigung. In jedem Fall sind Wiedergutmachung des Bösen und des Ärgernisses, Behebung des Schadens, Genugtuung für die Beleidigung, Bedingungen der Vergebung.“

So braucht also das Erbarmen als grundlegende Struktur immer die Gerechtigkeit. Aber es hat die Kraft, der Gerechtigkeit einen neuen Inhalt zu geben. Dieser findet seinen einfachsten und vollsten Ausdruck im Verzeihen.“ Damit ist zugleich die Brücke zur Gerechtigkeit geschlagen. Aus theologischen Gründen lässt sich demnach sagen: Die Erfüllung der Gerechtigkeit ist die entscheidende Grundlage dafür, dass überhaupt Liebe und Barmherzigkeit zum Tragen kommen können.

Darin liegt eine dreifache theologische Wahrheit:

- Die Gerechtigkeit ist Grundlage für die Verwirklichung der Liebe und Barmherzigkeit, nicht ihr Konkurrent. Ohne dem anderen das zukommen zu lassen, was ihm gebührt, kann die Liebe, die darüber hinausgeht, weil sie von dem gibt, was „sein“ ist, nicht verwirklicht werden. Barmherzigkeit setzt die Erfüllung der Gerechtigkeit voraus. „Die bessere Gerechtigkeit (Mt 5, 20) vollendet sich in der Haltung der Barmherzigkeit (Mt 12, 6 ff).“ Thomas von Aquin prägte das Wort: „Iustitia sine misericordia crudelitas est, misericordia sine iustitia mater est dissolutionis.“

- Gerechtigkeit kann nicht ohne oder auf Kosten der Wahrheit realisiert werden. Folglich kann auch die Barmherzigkeit und Liebe niemals auf die Wahrheit verzichten. Nach Augustinus ist das Handeln aus dem Antrieb der Barmherzigkeit dann vernünftig (*servit rationi*), wenn das Erbarmen so gespendet wird, dass die Gerechtigkeit gewahrt bleibt, sei es, indem dem Bedürftigen zugeteilt wird, oder dem Reumütigen verziehen. Es gilt nicht nur „*veritas in caritate*“ (Eph 4, 15), sondern ebenso das komplementäre „*caritas in veritate*“: „Die Wahrheit muss in der ‚Ökonomie‘ der Liebe gesucht, gefunden und ausgedrückt werden, aber die Liebe muss ihrerseits im Licht der Wahrheit verstanden, bestätigt und praktiziert werden“, so Benedikt XVI. in seiner Enzyklika „*Caritas in veritate*“. Das auf der Grundlage der Schlussrelatio der Außerordentlichen Bischofssynode 2014 erstellte „*Instrumentum Laboris*“ stellt denselben Zusammenhang zwischen Barmherzigkeit und Wahrheit her: „Die Barmherzigkeit ist die Offenbarung der Treue und Identität Gottes mit sich selbst und gleichzeitig Aufweis der christlichen Identität. Daher nimmt die Barmherzigkeit nichts von der Wahrheit. Sie selbst ist offenbarte Wahrheit.“

Die Tatsache, dass die Barmherzigkeit kraft ihres Wesens nicht rechtlich durchsetzbar ist, mindert ihre moralische Verpflichtung in keiner Weise.

Im Falle der Barmherzigkeit gegenüber menschlicher Schuld, Verfehlung und Sünde bedeutet der Anspruch der Wahrheit insbesondere, dass die Anwendung von Barmherzigkeit die Umkehr (*metanoia*) voraussetzt. Ohne Umkehr (Reue und Wiedergutmachung) ginge die Barmherzigkeit ins Leere; sie würde nicht heilend wirken; ja, bewusst in einer solchen Situation angewandt, würde sie zur Täuschung, zur Verfestigung der Sünde und des Unheils werden. Das kanonische Recht hat diese Wahrheit explizit aufgegriffen: „*Peccati venia non datur, nisi correcto*“.

- Wenn die Barmherzigkeit die Gerechtigkeit nicht verdrängt, weder als Tugend noch auf Ebene der Werke, ist damit die Notwendigkeit von Recht, das sich an der Gerechtigkeit ausrichtet, anerkannt; ja, mehr noch: Das Recht muss so gestaltet sein, dass es nicht nur auf Gerechtigkeit, sondern auch auf Barmherzigkeit hin offen ist. Es will beachtet sein, dass die Barmherzigkeitsforderung

vom Radikalismus der Bergpredigt erfasst ist, die einen Paradigmenwechsel im ethischen Umgang mit dem Bösen bedeutet: Äußerliche Gesetzeserfüllung reicht nicht aus; es bedarf einer neuen Gesinnung: „Das Böse wird nicht durch Widerstand in Schach gehalten, es wird von der Wurzel her durch das Gute überwunden.“ Darin verbirgt sich eine Verheißung, die neue Horizonte eröffnet. Es wird ein Potenzial freigesetzt, das schöpferisch genutzt werden will, „ein unverrechenbarer Überschuss ist am Werk, er fällt mit dem Maß empfangener Gnade zusammen, und er sucht sich in je bessere Weisen des Handelns umzusetzen, näherhin in solche Handlungsgestalten, die Konflikt und gebotenen Widerstand schöpferisch wie zeugnishaft unterlaufen“.

Das auf diese Weise theologisch bestimmte Verhältnis von Barmherzigkeit und Recht bzw. Gerechtigkeit hat weitreichende Konsequenzen für das Recht der Kirche, und zwar nicht nur für die Befolgung des Rechts durch den Gläubigen, sondern auch für den Rechtsanwender. Dass die Barmherzigkeit auf die Rechtsgestaltung und Rechtsanwendung in der Kirche immer schon als spezielles Erfordernis betrachtet wurde, belegt die Rechtstradition der Kirche augenscheinlich. Es möge an dieser Stelle ausreichen, die folgenden Beispiele zu nennen: Alger von Lüttich, *Liber de Misericordia et Iustitia*; Gratian widmet D 45 diesem Thema, z.B. Dictum Gratiani vor c. 9: „Disciplina non est servanda sine misericordia, nec misericordia sine disciplina“, c. 10: „Omnis, qui iuste iudicat, stateram in manu gestat, et in utroque penso iustitiam et misericordiam portat: sed per iustitiam reddit peccanti sententiam; per misericordiam, peccanti temperat poenam: ut iusto libramine quaedam per aequitatem corrigat, quaedam vero per miserationem indulgeat.“

Hostiensis prägt, angeregt von der Lehre Cyprians, das geflügelte Wort: „Aequitas est iustitia dulcore misericordiae temperata“, auf das im folgenden Abschnitt unter rechtstheoretischen Gesichtspunkten zurückzukommen sein wird.

Die von der Bischofssynode 1967 approbierten Leitprinzipien für die CIC-Revision verlangten ausdrücklich: „Quare, in legibus Codicis Iuris Canonici elucere debet spiritus caritatis; temperantiae, humanitatis ac moderationis, quae, totidem virtutes supernaturales, nostras leges distinguunt a quocumque iure humano seu profano. In iure condendo Codex non tantum iustitiam sed etiam sapientem aequitatem colat, quae fructus est benignitatis et caritatis, ad quas virtutes exercendas Codex discretionem atque scientiam Pastorum et iudicium excitare satagat.“

III. Rechtstheoretische Aspekte

Anwendungsbereich

Das Recht kommt mit der Barmherzigkeit potenziell dort in Berührung, wo es um eine Reaktion auf eine „*miseria alterius*“ geht, sei es, dass es sich um eine materielle Notlage (Armut im weitest möglichen Sinn verstanden, bezogen auf alle wie immer gearteten Mängel, die der Entfaltung des Lebens entgegen stehen), oder sei es, dass es sich um Übertretungen, um Verfehlungen und Schuld handelt, denen zu begegnen ist. Das geltende kanonische Recht bietet Beispiele für beide Fallgruppen.

Für das organisierte karitative Wirken der Kirche (institutionalisierte Barmherzigkeit), insbesondere zugunsten der Armen und Leidenden, ist außer den knappen Ansätzen im CIC und CCEO (Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium), insbesondere auf das

Motu Proprio „*Intima Ecclesiae Natura*“ vom 11.11.2012 zu verweisen. Einleitend wird dort der Dienst der Liebe als „konstitutives Element der kirchlichen Sendung und unverzichtbarer Ausdruck ihres eigenen Wesens“ charakterisiert. Auch im Blick auf Amtsträger und auf den einzelnen Gläubigen findet die Barmherzigkeit in Gestalt der Caritas Berücksichtigung in den Codices: z. B. cc. 222 § 2, 282 § 2, 387, 529 § 1, 702 § 2, 1299 § 1, 1253, 1350 § 2 CIC; cc. 25 § 2, 385 § 1, 197, 289 § 3, 503 § 2, 553, 562 § 3, 1043 § 1, 1410 CCEO.

Man fühlt sich an die große kirchliche Tradition der leiblichen und geistigen Werke der Barmherzigkeit erinnert. Auch wenn im modernen Sozialstaat „Barmherzigkeit“ als vorwiegend negativ besetzter Begriff erscheint, da sie eher mit Herablassung, falschem Mitleid oder der Bemäntelung versäumter Strukturreformen assoziiert wird, und heutige Ethik eher den Begriff der Solidarität verwendet, so erweist sich doch recht verstandene christliche Barmherzigkeit als prinzipiell unverzichtbar und folglich auch die organisierte Caritas als für viele Nöte schlechterdings unersetzbar. Auch der perfektteste Sozialstaat erreicht bei Weitem nicht jede Not: Trauernde trösten, Irrende zurechtweisen, Kranke besuchen, Beleidigungen verzeihen kann von keinem Gesetz vorgeschrieben und erzwungen werden. In der karitativen Zuwendung führt die Barmherzigkeit, indem sie marginalisierte Menschen wieder zur Teilhabe an einem Leben in der Gemeinschaft befähigt, zur Herstellung gerechter Verhältnisse; sie fördert die Gerechtigkeit; man könnte von „Befähigungsgerechtigkeit“ sprechen: sie erhalten, was ihnen gebührt (*suum cuique*), obwohl der Geber dazu nicht rechtlich verpflichtet war. Daran erweist sich ein wechselseitiger Bedingungs Zusammenhang: Barmherzigkeit setzt einerseits Gerechtigkeit voraus (geht nie auf Kosten der Gerechtigkeit), fördert sie aber andererseits entscheidend gerade dadurch, dass sie sie überbietet.

Als Belege für die Berücksichtigung der Barmherzigkeit in Gestalt der Vergebung von Schuld sei verwiesen auf: cc. 1152 § 1 und 978 § 1 CIC – entsprechend cc. 863 § 1, 732 § 2 CCEO. Diese beiden Beispiele stehen für die zwei Anwendungsebenen von Barmherzigkeit in der Kirche: durch den Einzelnen im Umgang mit seinesgleichen; durch kirchenamtliches Handeln namentlich im Bußsakrament, beim Straferlass sowie bei allen Formen einer Wiederaufnahme oder Wiederzulassung entweder in die volle Gemeinschaft der Kirche oder in einen bestimmten Stand (i.d.R. als Kleriker) oder in die volle frühere amtliche Position nach Aufhebung der Sanktionen.

Die angeführten Beispiele könnten das Missverständnis nahelegen, Barmherzigkeit sei nur dort am Platz, wo das Kirchenrecht sie ausdrücklich in einer Norm vorsieht oder ermöglicht. Dies würde zu kurz greifen und der Forderung nach Barmherzigkeit, die aus theologischen Gründen umfassend, d.h. als auf jede denkbare „*miseria*“ anwendbar (unter Wahrung von Gerechtigkeit und Wahrheit) zu verstehen ist, nicht gerecht.

„*Miseria alterius*“ ist jedoch das entscheidende Kriterium für die prinzipielle Abgrenzung des Anwendungsbereichs: Keine Frage der Barmherzigkeit sind die sachlich begründeten Anforderungen, welche das Recht für die Setzung von Rechtsakten, für die Durchführung von Verfahren, zur Regelung von Kompetenzen und anderer rechtlicher Strukturen, als Eignungsvoraussetzungen (subjektiver oder objektiver Art) für kirchliche Ämter oder für die volle kirchliche Gemeinschaft festlegt, wie



Professor Helmuth Pree ist Professor für Kirchenrecht, insbesondere für Theologische Grundlegung des Kirchenrechts, allgemeine Normen und Verfassungsrecht sowie für orientalisches Kirchenrecht. Anlässlich seines 65. Geburtstags überreichten ihm seine Kollegen im Rahmen eines kleinen Festaktes eine Festschrift mit dem Titel „*Ius quia iustum*“.

auch die Beurteilungen von Leistungen (z.B. Prüfungsleistungen), Personen und Sachverhalten (z.B. Sachverständigenurteilen, Nichtigkeit einer Ehe).

Methode der Anwendung

Die Frage nach der Methode der Anwendung von Barmherzigkeit konzentriert sich auf die vergebende Barmherzigkeit gegenüber menschlicher Schuld.

Wie Barmherzigkeit im Recht anzuwenden ist, hängt zuallererst damit zusammen, in welchem Verhältnis beide zueinander stehen. Wie bereits ausgeführt, handelt es sich um zwei eigenständige Tugenden, die in bestimmter Weise gegenseitig aufeinander verwiesen sind: Einerseits ist die Gerechtigkeit Grundlage für die Verwirklichung von Barmherzigkeit (Liebe und Barmherzigkeit sind kein Ersatz für die Anforderungen der Gerechtigkeit); andererseits erweist sich die Barmherzigkeit als umfassender und der Gerechtigkeit gegenüber überlegen, insofern sie über diese hinausgeht und ihr die Richtung weist auf das letzte Ziel des kanonischen Rechts: die *salus animarum*.

Wirkt nun Barmherzigkeit in das Recht hinein? Wird sie selbst zum rechtlichen methodischen Instrument? Man wird sagen müssen: Barmherzigkeit ist kein rechtliches Instrument. Dies würde sie in ihrem Wesen zerstören. Sie korrigiert nicht die Gerechtigkeit, sondern die Unzulänglichkeiten des jeweils geltenden Rechts. Sie ist selbst kein Rechtsinstrument und lässt sich nicht tatbestandlich fassen,

vielmehr ein ethisches Motiv zur Betätigung rechtlicher Methoden und Instrumente in Richtung einer barmherzigen Rechtsgestaltung und Rechtsanwendung darauf gerichtet, dass das Recht nicht zum Selbstzweck wird, sondern auf sein Ziel, das Heil des Betroffenen, ausgerichtet bleibt. Bereits die Rechtsetzung soll in der Kirche so erfolgen, dass sie auf Barmherzigkeit hin offen ist, d.h. ihre Anwendung, dort, wo sie in Betracht kommt, ermöglicht und fördert. Der Rechtsanwender hat den Überschuss zu verwalten, der zwischen Gesetz und *aequitas* besteht und das Gesetz offen hält auf eine solche Anwendung oder Lösung, die, von der Barmherzigkeit motiviert, alle Momente des „Falles“ mit einbezieht und auf diese Weise sich der gerechten Entscheidung so weit wie möglich annähert und eine „billige“ Entscheidung trifft. Hier erweist sich die Genialität der Aussage des Hostiensis: „*Aequitas est iustitia dulcore misericordiae temperata*“. Die Berücksichtigung aller Umstände ermöglicht es, aus der rechtlichen, generalisierenden Normanwendung zu einer der wahren Lage des Falles und somit der *aequitas* entsprechenden Entscheidung vorzudringen.

Diese „Verwaltung“ des Überschusses im Recht bedient sich einerseits der Elastizitätsinstrumente des kanonischen Rechts, die genau dafür bestimmt sind, wird aber in Grenzsituationen darüber hinaus gehen müssen: dies deshalb, weil das Recht ein Instrument ist, nicht Selbstzweck, und jedes Instrument

einen nur begrenzten Einsatzbereich hat, innerhalb dessen es sich als nützlich erweist. In moralisch komplexen Konfliktsituationen stößt das Recht an seine Grenzen. Die gesamte Lage der Betroffenen, auch ihre Schuld und Unschuld, ihre moralischen Möglichkeiten, ihre Umkehr und Wiedergutmachung angerichteten Schadens, sind zu berücksichtigen. Aus diesen Gründen kann die Lösung im Einzelfall auch darin liegen, entgegen dem Wortlaut des Gesetzes zu entscheiden – aber gerade dadurch den zugrundeliegenden Sinn zu verwirklichen, oder die Entscheidung auf einen späteren Zeitpunkt zu verschieben oder aber überhaupt auf eine rechtliche „Ordnung“ im Einzelfall zu verzichten. Denn es ist zu fragen, ob es nicht eine eigenartige Ambivalenz der kirchlichen Rechtsordnung darstellt, wenn sie, wie Klaus Demmer schreibt, „auf der einen Seite mit einem hochgespannten moralischen Anspruch auftritt und auf der anderen Seite zugleich versucht, in bestimmten moralischen Konfliktsituationen noch mit einem umfassenden Kontroll- und Ordnungsanspruch aufzutreten, der nur kompromisshaft möglich ist“.

Dieser barmherzige Umgang im Recht verlangt vom Rechtsanwender ein hohes Verantwortungsbewusstsein und eine profunde Kenntnis des Rechts und seiner möglichen, aber begrenzten Reichweite. Stellt er im Einzelfall fest, dass eine rechtliche Lösung unangebracht oder gar schädlich wäre, und stellt er sie deshalb zurück, so verletzt er die Gerechtigkeit nicht. Denn man könnte in diesem Fall nicht sagen, er lässt dem Betroffenen das nicht zukommen, was ihm zusteht. Man muss hier vielmehr sagen: Das Recht wird nicht verletzt, sondern überboten.

Man kann fragen, ob für diesen Grenzbereich des Rechts auf das in der *traditio canonica* beheimatete Rechtsinstitut der *tolerantia* zurückgegriffen werden kann: Dieses soll es der Kirche ermöglichen, gegen Verletzungen ihrer Disziplin aus besonderen Gründen (um eines höheren Zieles Willen oder um größeres Unheil zu vermeiden) bewusst nicht einzuschreiten. Es entsteht ein rechtlich anerkannter, geschützter Raum, innerhalb dessen das rechtswidrige Verhalten geduldet wird. Daher wird sie auf Verletzungen des *ius divinum* nicht angewendet.

Die *tolerantia* ist ein Beispiel dafür, dass sich der Rechtsanwender an den Grenzen des Rechts bewegt und diese Grenzen zu überschreiten beginnt. Sie ist zugleich ein Hinweis darauf, dass in diesen Konfliktsituationen die Grenzen zwischen dem, was noch Recht ist und dem, was darüber hinaus geht, fließend werden. Dies kann aber hingenommen werden, da bei alledem die Richtung des Handelns vorgegeben ist: Die alle Umstände mit einbeziehende *aequitas*-Lösung soll dem Heil des Betroffenen auf best mögliche Weise dienen.

Verletzt die Kirche die Wahrheit, wenn sie demjenigen, der an einer Anforderung des *ius divinum* schuldhaft gescheitert ist, der aber inzwischen alles ihm Mögliche an Umkehr und Wiedergutmachung erbracht hat und einen Neuanfang in Frieden mit Gott und der Kirche ersehnt, mit Barmherzigkeit begegnet und den Zugang zu den Heilmitteln ermöglicht? Es widerspricht dem Wesen der Barmherzigkeit, ihr eine Billigung des Versagens und der Schuld zu unterstellen. Barmherzigkeit ist auf Heilung von Schuld und Ermöglichung eines Neubeginns („Geh hin, und sündige nicht mehr!“) gerichtet und kann daher nicht groß und weitreichend genug sein, will die Kirche ihrem Auftrag treu bleiben: „Seid barmherzig, wie euer Vater im Himmel barmherzig ist“ – er aber ist barmherzig ohne Maß und Grenze.

Daher muss die Frage auch so gestellt werden: Wie kann es die Kirche rechtfertigen, die Heilmittel gerade denen zu versagen, die reumütig sind, um sie bitten und ihrer am dringendsten bedürfen? Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken (Mk 2, 17; Lk 5, 31). Und grundsätzlich: Der Hinweis auf die Unverbrüchlichkeit einer Anforderung (*ius divinum*) ist die eine Sache, die Frage aber, wie mit dem an dieser Forderung Gescheiterten umzugehen ist und welche Handlungsmöglichkeiten ihm künftig offen stehen sollen, ist die andere. Dass ein Neubeginn in jeder Form prinzipiell ausgeschlossen ist, kann aus der Unverbrüchlichkeit der Anforderung nicht abgeleitet werden.

IV. Zulassung geschiedener Wiederverheirateter zu den Sakramenten? Ausblick

Diese Frage ist ein Ernstfall der vorigen Überlegungen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass es sich hier nicht nur um eine Frage des Rechts handelt (wie dies aber zumeist dargestellt wird), sondern ein Paradebeispiel einer „*miseria*“ vorliegt, wie sie Grundlage für die Anwendung von Barmherzigkeit ist. Dass die zu diesem Problembereich veröffentlichte Literatur unübersichtlich ist, hängt mit der Komplexität des Problems, mit der Unauflöslichkeit des *matrimonium ratum et consummatum* und zutiefst mit der Ungeklärtheit des Verhältnisses von Barmherzigkeit und Recht in der Kirche zusammen. Der gegebene Rahmen erlaubt es nur, den Blick auf den neuralgischen Punkt zu konzentrieren.

C. 915 CIC schließt vom Eucharistieempfang u.a. Personen aus, die „hartnäckig in einer offenkundigen schweren Sünde verharren“. C. 712 CCEO spricht noch generalklauselartiger nur von „*publice indigni*“. Dieser Tatbestand wird vom kirchlichen Lehramt als auf die geschiedenen Wiederverheirateten (solange das Band der Erstehe fortbesteht) sowie auf die nur zivil verehelichten Katholiken angewendet. Die in der Norm genannten Tatbestandsmerkmale (in manifesto gravi peccato obstinate perseverantes) seien im objektiven Sinn zu verstehen und in ihrer Anwendung völlig unabhängig von der subjektiven Gewissensüberzeugung. Der ausschlaggebende Grund für den prinzipiellen Ausschluss vom Kommunionempfang besteht darin: „Denn ihr Lebensstand und ihre Lebensverhältnisse stehen in objektivem Widerspruch zu jenem Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche, den die Eucharistie sichtbar und gegenwärtig macht.“ Der entscheidende Punkt des objektiven Widerspruchs ist die Geschlechtsgemeinschaft der zweiten Beziehung im Verhältnis zum weiter bestehenden Band der Erstehe. Daher gilt für den Empfang des Bußsakraments folgende, als *probata praxis Ecclesiae* bekannte Regel: „Die Wiederversöhnung im Sakrament der Buße, das den Weg zum Sakrament der Eucharistie öffnet, kann nur denen gewährt werden, welche die Verletzung des Zeichens des Bundes mit Christus und der Treue zu ihm bereut und die aufrichtige Bereitschaft zu einem Leben haben, das nicht mehr im Widerspruch zur Unauflöslichkeit der Ehe steht. Das heißt konkret, dass, wenn die beiden Partner aus ernsthaften Gründen – zum Beispiel wegen der Erziehung der Kinder – der Verpflichtung zur Trennung nicht nachkommen können, sie sich verpflichten, völlig enthalten zu leben, das heißt, sich der Akte zu enthalten, welche Eheleuten vorbehalten sind.“

Dies ist eine zwar nicht definierte, wohl aber von Katholiken mit religiösem Verstandes- und Willensgehorsam anzunehmende Äußerung des authentischen

päpstlichen Lehramtes gem. c. 752 CIC (c. 599 CCEO). Sie ist aber gem. c. 218 CIC (c. 21 CCEO) der näheren Beleuchtung und Hinterfragung durch die der Wissenschaft eigene Kritik nicht entzogen. Unter diesem Aspekt seien folgende Feststellungen und Fragen aufgeworfen.

Diese Disziplin wird innerhalb der katholischen Kirche weithin als unangemessen und in ihrer Undifferenziertheit als vielen Personen nicht gerecht werdend empfunden und von Seelsorgern oftmals nicht befolgt. Die Gründe für die fehlende Akzeptanz liegen nicht in Permissivität, Libertinismus oder Laxismus oder in einer Angleichung an den Zeitgeist, sondern liegen, wenn auch teilweise mit anderer Formulierung, in Richtung fehlender Barmherzigkeit; das auch im Blick auf fehlende Lebbarkeit. Denn von verschiedenen Seiten wird vorgebracht, dass die Anforderung, „wie Bruder und Schwester“ zusammen zu leben zumeist nicht möglich ist, ohne der neuen Familie schweren Schaden zuzufügen oder diese überhaupt in ihrem Bestand zu gefährden.

Im Rahmen der offiziellen Lehre wird zugestanden, dass der Reumütige zwar nicht die sakramentale, sehr wohl aber die geistliche Kommunion empfangen könne. Hier stellt sich aber die Frage: „Wer die geistliche Kommunion empfängt, ist eins mit Jesus Christus. Wie kann er sich dann im Widerspruch zum Gebot Christi befinden? Warum kann er dann nicht auch die sakramentale Kommunion empfangen?“, fragt Kardinal Kasper.

Es handelt sich um eine komplexe moralisch-rechtliche Problem- und Konfliktlage, der mit generalisierenden rechtlichen Antworten allein nicht begegnet werden kann. Die Lösung muss über das Recht hinausgehen. Dieses erweist sich als ein nicht ausreichendes, adäquates Instrument, um der Komplexität gerecht zu werden. Vom Recht her ergibt sich, dass eine weitere Ehe ausgeschlossen ist, solange das Band der Erstehe fortbesteht. Das beantwortet aber nicht die weiteren Fragen nach moralisch verantworteten Handlungsmöglichkeiten. Die Komplexität der Lage verlangt vielmehr eine Gesamtbewertung, und damit eine Lösung im Sinne der *aequitas canonica*. Damit wird auch der Aufforderung des Papstes in „*Familiaris Consortio*“ Nr. 84 entsprochen, „die verschiedenen Situationen gut zu unterscheiden“. Wozu soll diese Unterscheidung dienen, wenn nicht für die Antwort auf die Frage, auf welche Weise und mit welchen Mitteln dem in diese seelische Notsituation („*miseria*“) Geratenen am besten auf seinem Heilsweg geholfen werden kann?

Das Leben in der faktischen Zweitehe steht in objektivem Widerspruch zur kirchenrechtlichen Lage. Doch können in ihr inzwischen moralisch unübersteigbare Pflichten (gegenüber dem Partner und gegenüber den Kindern) entstanden sein. Die Rückkehr zum früheren Partner würde daher neues Unrecht bedeuten, abgesehen davon, dass sie in den meisten Fällen allein schon deshalb unmöglich ist, weil der frühere Partner inzwischen seinerseits eine neue Beziehung eingegangen bzw. eine neue Familie gegründet hat. Liegt nun die Erfüllung der Pflicht zur lebenslangen Treue nicht mehr im Bereich der moralischen Handlungsmöglichkeiten, so kann – Umkehr, Wiedergutmachung, Buße vorausgesetzt, wobei nichts moralisch Unmögliches verlangt werden kann (!) – zwar nicht mit Mitteln des Rechts abgeholfen werden, denn das stünde in Widerspruch zur unauflöselichen Erstehe. Hier aber ist der Ort der Barmherzigkeit. Rechtlich bleibt der Bruch bestehen. Wenn es eine Gemeinschaft auf dieser Welt gibt, die solche Brüche und die damit verbundenen

Heilungsprozesse aushalten kann, dann die Kirche – sonst wäre sie nicht Heilsgemeinschaft, die das Erbarmen Gottes gerade den Gestrachelten zuwendet und die barmherzig handelt wie Gott, der das geknickte Rohr nicht bricht und den glimmenden Docht nicht auslöscht. Ähnlich wie die Kirche bei den Lebensbindungen aus Ordensgelübden und aus dem priesterlichen Zölibat, wenn diese nicht mehr lebbar sind, „Dispens“ erteilt, und damit feststellt, dass die ursprünglich übernommene Verpflichtung nicht mehr in den Handlungsmöglichkeiten des Betroffenen liegt und seine Rechtsstellung daher dieser Lage angepasst wird; so sollte es auch im Falle der nicht mehr gegebenen Lebbarkeit einer Ehe wenn schon nicht einen eigenen rechtlich anerkannten Status, so aber doch eine Art tolerierten (und insofern beachteten) Raumes geben, der keine andere Grundlage und Legitimation hat als die Barmherzigkeit. Es wäre der Raum, in dem der Weg der Buße und Reifung stattfindet, in dem der Betroffene aber in Frieden mit der Kirche leben kann, und in dem, wenn nach dem Urteil der Kirche die persönlichen Voraussetzungen vorliegen, der Zugang zu den Sakramenten keineswegs grundsätzlich und undifferenziert pauschal ausgeschlossen werden darf. In diesem „Raum“ verbietet es sich, mit einer rechtlichen Regel den Sakramentenzugang entweder generell zuzulassen, aber ebenso ihn generell und ohne Rücksicht auf die Lage des Einzelnen auszuschließen. Letzteres würde gegen das Gebot der Barmherzigkeit verstoßen.

Die Ermöglichung des Sakramentenzuganges im Einzelfall aus Barmherzigkeit unter den angedeuteten unabdingbaren Voraussetzungen stellt *keine* Verletzung des Grundsatzes der Unauflöslichkeit der Ehe dar. Dagegen kann auch nicht eine objektive „Wahrheit“, die verletzt würde, ins Treffen geführt werden. Die Wahrheit besteht nicht in Prinzipien und Sätzen, sondern ist letztlich Gott und hat in Jesus Christus die Gestalt einer Person angenommen („Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“: Joh 14,6). Wir haben sie nicht in Besitz, und vor allem kann sie nicht gegen die Barmherzigkeit ausgespielt werden; vielmehr ist die Barmherzigkeit selbst offenbarte Wahrheit; „der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat“ (Mk 2, 27); „das Gericht ist erbarmungslos gegen den, der kein Erbarmen gezeigt hat. Barmherzigkeit aber triumphiert über das Gericht“ (Jak 2, 13).

Wo Barmherzigkeit (*miseria*) Anwendung zu finden hat, muss das kanonische Recht mit zwei Augen blicken, um eine Lösung zu finden, die der *aequitas* entspricht: mit dem Auge der Gerechtigkeit und mit dem Auge der Barmherzigkeit (vgl. Mt 20, 1 – 16). Nur so wird es seinen Heildienst wirksam leisten, den von allen möglichen Nöten, besonders von Schuld, geplagten Menschen, zur Ungebrochenheit des Daseins (= Heil) zu verhelfen: *Salus animarum suprema lex*. □

Das Referat von Professor Pree ist aus Gründen der besseren Lesbarkeit auf Wunsch der Redaktion ohne wissenschaftlichen Apparat abgedruckt. Eine Fassung mit den ausführlichen Fußnoten finden Sie auf der Homepage der Katholischen Akademie Bayern unter <http://www.kath-akademie-bayern.de/aktuelle-mitteilung/items/kirchenrecht-und-barmherzigkeit.html>

Dietrich Bonhoeffer

Zum 70. Todestag

Mit einer Exkursion in die KZ-Gedenkstätte Flossenbürg am 8. Juni 2015 und einem wissenschaftlichen Vortrag erinnerte die Katholische Akademie Bayern an den Widerstandskämpfer Dietrich Bonhoeffer. Der evangelische Theologe – wichtige Kontaktperson zwischen zivilen und militärischen Widerstandskreisen – war nach fast zweijähriger Inhaftierung in

Berliner Gefängnissen ins oberpfälzische Flossenbürg gebracht und am 9. April 1945 dort ermordet worden. Die Veranstaltung fand als erste im neu eröffneten Begegnungszentrum der Gedenkstätte statt. Lesen Sie im Anschluss das überarbeitete Referat über Bonhoeffers Theologie und zu Beginn eine Einführung in Geschichte und Konzeption der Gedenkstätte.

Relikte, Sinnstiftungen und memoriale Blueprints

Jörg Skriebeleit

I. Unmittelbare Nachkriegszeit

Wie in fast allen befreiten Konzentrationslagern wurden auch die baulichen Relikte des KZ Flossenbürg von Seiten der Alliierten primär als immobile Verfügungsmasse betrachtet und keineswegs als memorial bewahrenswert behandelt. In Flossenbürg richteten amerikanische Militärstellen im ehemaligen KZ-Areal ab Juli 1945 ein temporäres Kriegsgefangenenlager für SS-Angehörige ein. Diesem folgte, zufälligerweise exakt ein Jahr nach der Befreiung des Konzentrationslagers, am 23. April 1946 die Umwandlung in ein Transitcamp für polnische Displaced Persons (DPs). Diese – selbst in einer Notsituation – sahen es sehr wohl als wichtig an, an die Leiden im ehemaligen Konzentrationslager zu erinnern, hatten das Bedürfnis einer memorialen Sinnstiftung und gründeten nur wenige Wochen nach der Eröffnung des DP-Camps ein „Ausführungskomitee für den Bau des Denkmals und der Kapelle im Konzentrationslager Flossenbürg“.

Bereits wenige Wochen nach der Gründung des Denkmalkomitees präsen- tierte ein von diesem beauftragter Architekt erstmals seine Überlegungen für eine große Gedenkstätte.

„Zum Gedächtnis der fast 54 000 Toten verschiedener Nationen wird auf dem Ostteil des ehem. KZ-Lagerplatzes eine Gedenkkapelle errichtet, die an den zu erhaltenden Wachturm anschließt. Das Gelände zwischen Kapelle und Krematorium wird in einfacher und würdiger Form gestaltet. Der jetzt frei liegende Aschenhügel wird in die Erde versenkt und darüber ein Aschenmal errichtet. Die anschließende Richtstätte, auf der die Erschießungen erfolgten, wird durch einen Gedenkstein mit Inschrift gestaltet“ heißt es dort unter anderem.



Dr. Jörg Skriebeleit, Leiter der KZ-Gedenkstätte Flossenbürg

Das ins Auge gefasste Gelände befand sich am östlichen Rand des ehemaligen Konzentrationslagers in einer Senke unterhalb des früheren Häftlingsbereiches und lag außerhalb des DP-Lagers. Neben einem neuen, über die gesamte Anlage thronenden Kapellenbau, der aus den Steinen abgetragener Wachtürme errichtet werden sollte, war der Umgriff des Krematoriums mit dem ehemaligen Schießplatz der SS und dem Leichenverbrennungsplatz der zweite zentrale Fixpunkt der geplanten Anlage.

Das ehemalige Krematorium mit der Leichenrampe war neben zwei Wachtürmen das einzige Sachzeugnis des Konzentrationslagers, das in situ in den

neugeschaffenen Erinnerungsraum mit einbezogen war. Mit der Einweihung der Kapelle und der Gedenkstätte im „Tal des Todes“ am Pfingstsonntag des Jahres 1947 war in Flossenbürg europaweit eine der ersten Gedenkstätten am Ort eines ehemaligen Konzentrationslagers entstanden. Eine Gedenkstätte, in die das eigentliche Lagergelände nicht mit einbezogen war.

II. „Milderung des Gewesenen“ – Die Gedenkstätte unter der Staatlichen Verwaltung der Schlösser, Gärten und Seen

Die Auflösung des DP-Camps im Jahr 1948 bedeutete auch das Ende der Existenz des Denkmalkomitees. Nun bemühten sich andere Akteure der Liegenschaft des ehemaligen Konzentrationslagers und der Gedenkstätte im „Tal des Todes“. Die bayerische Regierung hatte in einem Beschluss deutlich gemacht, dass der größte Teil des ehemaligen Konzentrationslagers keinen besonderen Schutz genieße. Dieses Areal trachtete der Freistaat infrastrukturell zu verwerten.

Die Entscheidung über die Zukunft des früheren KZ-Geländes fiel schließlich erst Mitte der 1950er Jahre. Bis zu diesem Zeitpunkt hatten sich die konkurrierenden Interessenten jeweils einzelner früherer Lagerbereiche bemächtigt. Ein Gewerkschaftsunternehmen betrieb nun den ehemaligen SS-Steinbruch genossenschaftlich weiter und siedelte gezielt Arbeiterfamilien in früheren KZ-Bauten an. Die Flüchtlingsverwaltung hatte das ehemalige Lagergefängnis belegt und dort Vertriebene untergebracht. Ähnlich war die Kommune mit der riesigen KZ-Kommandantur verfahren. Der Freistaat Bayern wiederum hatte auf dem früheren Appellplatz und in den diesen flankierenden Gebäuden der ehemaligen Wäscherei und Häftlingsküche eine Holzspielzeugfabrik aus dem Sudetenland untergebracht. Von den Holzbaracken des Konzentrationslagers existierte zu diesem Zeitpunkt keine einzige mehr, diese waren nach der Räumung des DP-Camps im Herbst 1948 mehr oder weniger legal abgetragen und für andere Zwecke weiter verwendet worden.

Erst Anfang der 1950er Jahre wurde die Zuständigkeit für die KZ-Gedenkstätte in Flossenbürg ebenso wie für jene in Dachau staatlicherseits geregelt. Nach mehrmaligen Revirements fiel die ungeliebte Aufgabe der Bayerischen Verwaltung der staatlichen Schlösser, Gärten und Seen zu. Im Juli 1955 wurde von der Nymphenburger Gartendirektion ein erster Vorentwurf für den KZ-Ehrenfriedhof in Flossenbürg erarbeitet, in dem die Absicht deutlich wurde, den Friedhof mit der bestehenden Gedenkstätte harmonisch zu verbinden und in ein einheitliches landschaftsästhetisches Konzept einzubinden. Obwohl über diesen Plan noch keineswegs eine Entscheidung getroffen worden war, wurden auf dem Gedenkstätten- gelände von der Schlösserverwaltung prompt Tatsachen geschaffen. Die über den kurz nach dem Krieg versetzten Torpfeilern angebrachte Tafel mit dem Zitat „Intrantes nolite turbare discordia vestra requiem nostram!“ aus Dantes Inferno wurde im Sommer 1955 ersatzlos entfernt. Der unterirdische Schacht mit der Rampe und der Feldbahn zum Krematorium, der vom damaligen Denkmalkomitee mit einem Holzschild „Des Häftlings letzter Weg zur Freiheit“ versehen worden war, wurde verfüllt, das Schild abmontiert. Diese Maßnahmen waren ein massiver Eingriff in das Konzept der ersten Gedenkstätte, denn das Entrée der ursprünglichen Gedenkstätte war damit zerstört. Dieser erste Schritt legte das Grundprinzip der

Schlösserverwaltung offen: die möglichst vollständige Nivellierung aller historischen Raumbezüge zugunsten einer einheitlichen Deutungsästhetik. Dieses Prinzip verfolgte sie bei den Planungen zur Gestaltung des Ehrenfriedhofes konsequent weiter.

Im Sommer 1956 formulierte die Gartendirektion die konzeptionellen Gestaltungsgrundsätze für die Erweiterung der Gedenkstätte Flossenbürg: „Zur Gestaltung einer würdevollen und friedvollen Anlage ist die Erschließung eines Geländes vorgesehen, das mit der vorhandenen Gedenkstätte verbunden, unmittelbar in die Landschaft einbezogen wurde. Im Gegensatz zu der unabänderlichen Regelmäßigkeit der Gedenkstätte wurde hier eine Linienführung gesucht, die Strenge, Härte und Trostlosigkeit vermeidet. Hinterbliebene und Besucher sollen eine friedliche, gewaltlose Stätte vorfinden, die mit Überlegung aber unaufdringlich geplant, liebevoll gepflegt ist und die Erinnerung an das Gewesene mildert“, so die Erläuterungen eines führenden Mitarbeiters der Gartenverwaltung.

Die nun vollzogene Umgestaltung nahm allerdings die universell-religiöse Deutung des „Tals des Todes“, gezielt auf und verlängerte diese in den neuen Friedhof hinein. Durch die frisch angelegte Wegeführung über Krematorium und Kapelle sowie die Passierzone des Friedhofes wurde die inhaltliche Struktur eines Kreuzwegs zusätzlich betont. Allerdings entsprang diese Übertragung einem ganz anderen Erinnerungsimperativ als dem des seinerzeitigen Denkmalkomitees. Während sich das Komitee gezielt der Matrix einer christlich-religiösen Repräsentationsstrategie bediente, um „den historischen Stoff zu ordnen und zu vereindeutigen“, war das unverblühte Ziel der staatlichen Umgestaltung in den späten 50er Jahren eine „Milderung des Gewesenen“. Die Anlage eines landschaftlich eingebundenen Friedhofs als letzte Ruhestätte mit dem Versuch einer religiös ausgewogenen Symbolik – granitene Eisernen Kreuzen und jüdischen Grabsteinen – sowie die Anlage eines abstrakten Steinaltars inmitten der Freifläche zwischen den Grabreihen entsprang dem Deutungsbedürfnis einer nivellierend-versöhnlichen Ruhe über den Gräbern. Zur Herstellung dieses Gesamteindrucks bedurfte es gezielter Eingriffe in die ursprüngliche Konzeption und bewusster Zerstörungen auf dem historischen Gelände. Die sinnstiftenden Tafeln und Beschriftungen beim Entrée der ersten Gedenkstätte mussten abmontiert, die Desinfektionsbaracke abgerissen, die Sichtachsen zum restlichen Lagergelände bepflanzt und der Geländeübergang in den angrenzenden Wald weich moduliert werden.

Wie erfolgreich der beauftragten Schlösserverwaltung diese Sinnstiftung ästhetisch gelungen war und wie sehr diese gleichermaßen öffentlich herbeigewünscht wurde, verdeutlicht ein Bericht über die Umgestaltungsmaßnahmen in den Oberpfälzer Nachrichten: „Vieles hat sich getan im Tal des Friedens. Das ‚Tal des Friedens‘ wird seit Jahren schon durch die Bayer. Schlossverwaltung betreut. Solange die raue Natur des Tales das Gepräge bestimmte, herrschte ein gewisser Unfrieden in dieser Landschaft. Nun ist nach einer Zwischengestaltung die steile Wand in den Grund verschwunden und zwischen Büschen und Blumen wandelt sich der Steig. Nach 1945 ausgebaute Stätten sind verschwunden und die Stätten sind nicht mehr harte Anklage, sondern mahnende Erinnerungssteine zu wahren Frieden.“

Die Umdeutung der KZ-Gedenkstätte vom „Tal des Todes“ zum „Tal des Friedens“ war mit der Erweiterung der



Quelle: KZ-Gedenkstätte Flossenbürg

Die Situation in den späten 50er-Jahren: Blick über die Gedenkstätte im „Tal des Todes“ von der Kapelle in Richtung Krematorium.

Gedenkstätte um einen Friedhof Ende der 50er Jahre nicht nur landschafts-ästhetisch gelungen. Zeitgleich zur Anlage des Ehrenfriedhofes entstand auf dem größten Teil des ehemaligen KZ-Geländes eine Wohnsiedlung. Zudem wurde die Verwendung des ehemaligen Appellplatzes als Gewerbe- bzw. industrielle Nutzfläche vertraglich fixiert.

Für die Schlösserverwaltung war mit der Anlage des Friedhofs der Ausbau der Gedenkstätte abgeschlossen. Fortan sah sie ihre Aufgabe in der Konservierung einer würdigen Friedhofsruhe, die durch Pflege der bestehenden Anlagen sowie Beseitigung bestehender Missstände zu wahren war. Als ein solcher galt das Gebäude des ehemaligen Lagergefängnisses. Dieses bauliche Relikt und der umliegende Geländestreifen waren als Abstandsfläche zum Ehrenfriedhof definiert worden. Daher störte die Gebäuderuine die Einheit des Gesamtensembles aus Sicht der Schlösserverwaltung ganz empfindlich.

Allerdings war völlig unklar, wie mit dem Relikt zu verfahren sei, denn nach öffentlichen Protesten, die vor allem auf den Todesort von Dietrich Bonhoeffer und Wilhelm Canaris Bezug nahmen, musste der Bau rudimentär erhalten bleiben. Unabhängig von seiner weiteren künftigen Verwendung sollte der Überrest des Lagergefängnisses keinesfalls landschaftsgestalterisch in die Gedenkstätte integriert werden. Ganz im Gegenteil, für die Schlösserverwaltung galt das Prinzip, optische, die Gesamtästhetik der Friedhofsanlage beeinträchtigende Störungen zu verhindern. Hierbei ließen sich gewisse Probleme im sicheren Umgang mit der eigenen Würde-Definition nicht übersehen. Anlässlich der jährlichen Planungsbesprechung wurden für das Jahr 1966 folgende Prioritäten bei der Gedenkstättenpflege festgelegt: „Am Wachturm ist ein gut sichtbares 00-Schild anzubringen, um die Besucher auf die Toiletten-Möglichkeiten hinzuweisen. (...) Von gärtnerischen Gestaltungsarbeiten im Bereich der Gefängnisbaracke wird abgesehen. Der Gärtner wird das Gelände gründlich säubern und eibenen sowie die großen Granit- und Steinbrocken aufschichten. (...) Es ist (weiterhin) vorgesehen, den Hauptweg vom Eingang an der Friedhofsmauer bis zum Abgang zum Krematoriumsgelände staubfrei zu machen und (...) zu asphaltieren.“

Die Definition der Gedenkstätte als Friedhof bildete sich nun auch in der amtlichen Nomenklatur ab. War vor der Errichtung des Ehrenfriedhofes stets von „den Flossenbürger Gedenkstätten“ gesprochen worden, so schliff sich mit Beginn der 1960er Jahre die Bezeichnung „KZ-Grab- und Gedenkstätten“ ein. Als im Frühjahr 1967 eine erste Besucherordnung für die Flossenbürger Anlage erlassen wurde, trug diese offiziell den Titel „KZ-Grab- und Gedenkstätte“. Die sachlich nicht unzutreffende Beschreibung der Flossenbürger Memorialensembles in der Pluralform hatte sich im Singular zur programmatisch-normativen Bezeichnung einer Grab- und Gedenkstätte verfestigt. Auch der Inhalt der Verordnung ließ keinerlei Zweifel daran, dass die ehemalige KZ-Liegenschaft ausschließlich als Friedhof betrachtet wurde.

III. Was ist? – Was bleibt?

Würdig und gepflegt waren die Verhältnisse in Flossenbürg in der Tat bis in die 1990er Jahre hinein, zumindest im Friedhofsbereich der Gedenkstätte. Auch der als Abstandsfläche zum Friedhof definierte Umgriff des Arrestbaus und die südliche Abgrenzung zum früheren Appellplatz, dem jetzigen Industrieareal, erfüllten ihren Zweck. Wie von der Schlösserverwaltung beabsichtigt, hatte sich rund um den Arrestbau inzwischen ein solider Bewuchs aus Birken und Fichten entwickelt, der sich harmonisch in die umgebende Mittelgebirgslandschaft einfügte. Das Industrieareal wurde ebenfalls durch einen blickdichten Grüngürtel abgeschirmt. Gänzlich anders stellten sich die Verhältnisse hingegen im Vorfeld der Gedenkstätte dar. Das frühere Kommandanturgebäude, in dem die Gemeinde Sozialwohnungen eingerichtet hatte, machte einen reichlich verwahrlosten Eindruck.

In diesem Zustand präsentierte sich die KZ-Grab- und Gedenkstätte Flossenbürg zum 50. Jahrestag des Kriegsendes im Jahr 1995. Die Nachrangigkeit, mit der die Flossenbürger Gedenkstätte von staatlichen Verwaltungsstellen behandelt wurde, beeinflusste das Geschichtsbild des Konzentrationslagers massiv. Die Minimierung der Relikte und die parkähnliche Anlage „milderten das Gewesene“ dauerhaft.

Dieser Status wurde im Kontext des Gedenkjahres 1995 in und vor einer breiten Öffentlichkeit massiv kritisiert. Die Debatten zeitigten zunächst institutionelle Veränderungen, denen alsbald auch räumliche und damit grundsätzliche konzeptionelle Konsequenzen folgten. Ab 1996 wurde die Liegenschaft „KZ-Grab- und Gedenkstätte“ sukzessive zur arbeitenden Einrichtung mit wissenschaftlichem und pädagogischem Personal aufgewertet. Durch eine Schenkung des letzten Eigentümers wurden im Jahr 1997 die fünfzig Jahre lang industriell genutzten Gebäude der Häftlingsküche und der Lagerwäscherei mit dem ehemaligen Appellplatz an die Gedenkstätte übereignet. Die ein Jahr später erfolgte Beseitigung der drei dort befindlichen Industriehallen aus den

1980er Jahren zählte zur Überlassungsleistung des Vorbesitzers.

Damit hatte sich die Liegenschaft der Gedenkstätte nicht nur räumlich um den Zentralbereich des ehemaligen Konzentrationslagers erweitert, mit der Häftlingsküche und der Lagerwäscherei waren nun auch zwei historische Gebäude, wenngleich baulich durch die Nachnutzung stark verändert, Bestandteil der Gedenkstätte geworden. Mit dieser Übereignung formierten sich die konzeptionellen Überlegungen für die weitere Verwendung des Areals und die Verknüpfung mit den früher gestalteten Gedenkstattelementen.

Als Grundphilosophie des Umgangs mit dem mehrfach überformten Erinnerungsort wurden von der Gedenkstatteleitung und den sie beratenden Fachgremien archäologisch-schürfende, rezeptionsgeschichtlich-bewahrende, und neukonzeptionell-interpretierende Leitlinien entwickelt. Fundamental war dabei die Entscheidung, die Gedenkbereiche „Tal des Todes“ und „Ehrenfriedhof“ in ihrer jeweiligen ursprünglichen Gestaltungsform zu erhalten.

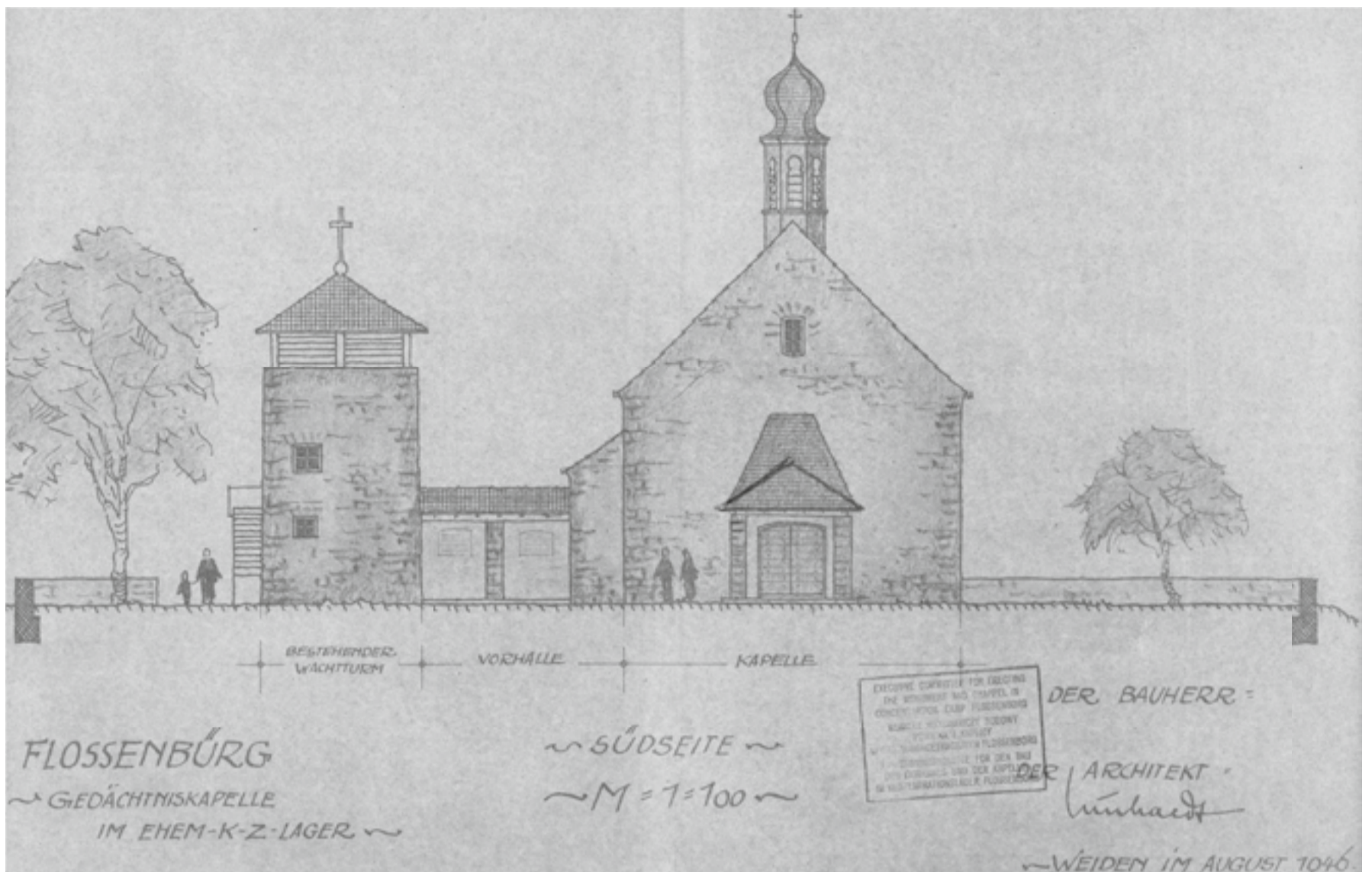
Hinsichtlich der durch die Schenkung hinzugekommenen Zentralbereiche des ehemaligen Konzentrationslagers wurden Rekonstruktionen von historischen Baukörpern grundsätzlich ausgeschlossen, Wiederherstellungen von verlorenen Gebäude- bzw. Raumelementen allerdings nicht kategorisch abgelehnt. Entscheidend für die konzeptionelle Bewertung waren neben der lagerzeitlichen Bedeutung der jeweiligen Gebäude bzw. Räume auch die Nutzungsspuren der letzten Jahrzehnte und deren künftige Funktion.

Dies bedeutete, dass das Gebäude der ehemaligen Lagerwäscherei mit dem sogenannten Häftlingsbad als Museumsgebäude für die Ausstellung „Das Konzentrationslager Flossenbürg 1938 – 1945“ konzipiert wurde, in dem man dem ‚Raumensemble Häftlingsbad‘ eine ganz wesentliche historische, museologische und auch pädagogische Funktion zumaß. Die frühere Häftlingsküche war hingegen für eine Ausstellung zur Rezeptionsgeschichte des „Erinnerungsortes Flossenbürg“ vorgesehen, die sich mit der komplexen Nachgeschichte des Ortes beschäftigen und gleichzeitig auch



Quelle: KZ-Gedenkstätte Flossenbürg

KZ-Gedenkstätte Flossenbürg nach Abschluss der Neukonzeption 2015 – Im Hintergrund die Wohnhäuser.



Entwurfszeichnung für eine Gedächtniskapelle im ehemaligen KZ Flossenbürg.

Quelle: KZ-Gedenkstätte Flossenbürg

die Genese der Gedenkstätte in ihren Teilbereichen erklären sollte.

Am 22. Juli 2007 wurde in der KZ-Gedenkstätte Flossenbürg unter großer internationaler Beachtung die neue Dauerausstellung zur Geschichte des Konzentrationslagers Flossenbürg der Öffentlichkeit übergeben, die in der internationalen Presse als „Wiederentdeckung eines europäischen Erinnerungsortes“ gewürdigt wurde. Über 62 Jahre nach der Befreiung des Lagers wurde die Geschichte des Konzentrationslagers Flossenbürg, seiner Außenlager und seiner Häftlinge erstmals umfassend am historischen Ort dokumentiert.

Drei Jahre später eröffnete die KZ-Gedenkstätte Flossenbürg im Oktober 2010 ihre zweite Dauerausstellung unter dem Titel „Was bleibt – Nachwirkungen des Konzentrationslagers Flossenbürg“. Für das inhaltliche Konzept und die gestalterische Umsetzung dieser Schau wurde die Gedenkstätte 2011 mit dem Bayerischen Museumspreis ausgezeichnet und im Jahr 2014 mit einer Special Commendation des Museum of the Year Award.

Die bauliche und museologische Neukonzeption des früheren Zentralbereichs des Konzentrationslagers war jedoch nur die erste Etappe der „Wiederentdeckung des europäischen Erinnerungsortes Flossenbürg“. Die Umgestaltung des 1997 rückübertragenen Geländes, das ausschließlich Areale des ehemaligen Häftlingsbereiches umfasste, und des inzwischen ebenfalls im Besitz der Gedenkstätte befindlichen SS-Be-



Quelle: KZ-Gedenkstätte Flossenbürg

Ehemaliges Lagergelände mit Wohnbebauung Anfang der 1960er Jahre.

reichs mit der Lagerkommandantur und dem SS-Casino, stellten die festgelegten Leitlinien der Neugestaltung auf einen neuen Prüfstand – und auf eine mehrfache Belastungsprobe. Galt es doch den ursprünglichen Lagereingang und die Separierung von Häftlings- und SS-Bereich markant hervorzuheben, dabei aber auch Rücksicht auf die durch Letzteren seit 1958 öffentlich verlaufende Straße zu nehmen. Die Struktur des Konzentrationslagers sollte (ausschließlich) innerhalb der Liegenschaft der KZ-Gedenkstätte wieder erkennbar gemacht werden. Die in unmittelbarer Nähe der Gedenkstätte lebenden Menschen sollten sich aber nicht permanent als „im KZ-lebend“ empfinden müssen.

Entsprechend komplex war die Aufgabenstellung für die angeforderten konkurrierenden Plangutachten.

Die in unmittelbarer Nähe der Gedenkstätte lebenden Menschen sollten sich aber nicht permanent als „im KZ-lebend“ empfinden müssen.

Bemerkenswerterweise nahmen alle drei geladenen Büros die von der Schlösserverwaltung bei der Anlage des Ehrenfriedhofs 1966 zur „Milderung des Gewesenen“ gewählte landschaftsgestalterische Haltung auf, verkehrten die ästhetische Handschrift der grünen Freiraumgestaltung aber in das exakte inhaltliche Gegenteil. Mit vegetativen Spuren und einer dezidiert kontrafaktischen Materialauswahl sollten die früheren Lagerstrukturen nachgezeichnet und erfahrbar gemacht werden. Damit wurde einerseits die landschaftsgestalterische Verzeichnung des historischen Geländes bewusst zitiert, andererseits aber als Gegenposition neu formuliert.

Der Siegerentwurf des Berliner Büros Sinai überzeugte sowohl die Jury wie auch die Fachöffentlichkeit. Die konsequente Haltung der Gestalter, die sich dezidiert für materialfremde Nachzeichnungen der Barackenfundamente, Zaunpfosten und Torpfeiler aussprach, Rekonstruktionen oder Translokationen von Zaun- und Torelemente ebenso strikt ablehnte, führte auch zu Konflikten. In dem sich rasch zuspitzenden Konflikt ging es schließlich nicht mehr nur um die Re-Translokation der Pfeiler

des Lagereingangstores, sondern um die Einforderung eines memorialen Blueprints: „wie in Buchenwald“.

Allerdings, und dieses Faktum gilt es resümierend und keineswegs triumphierend zu erwähnen, unterstützte die überwältigende Mehrheit der Häftlingskomitees, Überlebenden und Angehörigen den Weg der Gedenkstätte. Als wesentliches Argument galt diesen wie auch den Fachgremien nicht ausschließlich das Dogma des Rekonstruktionsverbotes, sondern der Eigenwert der ersten Gedenkstätte im „Tal des Todes“ und ihrer Erweiterung um den Ehrenfriedhof. Mit der geforderten Rückversetzung der Torpfeiler wäre ein konstitutives Element des ältesten Gedenkstättenensembles entfernt und damit ein zentrales nachkriegszeitliches Erinnerungssymbol zerstört worden.

Gerade die bewährende Diskursivität des Neukonzeptionsprozesses und die Reflexivität der gestalterischen Lösungen schien für die übergroße Mehrheit der an der Neugestaltung Beteiligten eine adäquate Antwort auf die Frage nach dem „Was bleibt“. Diese Frage ist bei der (Neu-)Gestaltung von Erinnerungsorten von ebenso fundamentaler Bedeutung, wie jene nach dem „Was wird“.

Denn inwiefern die Neukonzeption der Außengelände von ehemaligen Konzentrationslagern bei aller Sorgfalt und Reflexivität gegenüber älteren Gestaltungs- und damit Sinnstiftungsschichten nicht gleichzeitig eine weitere massive Überformung, ja vielleicht Überästhetisierung der Gelände bedeutet, wird künftig kritisch zu analysieren sein. Ein renommierter süddeutscher Künstler hatte bei der öffentlichen Präsentation des Flossenbürger Entwurfes im Rahmen einer Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing sein Urteil schnell gefällt: Heute gebe es überall nur noch die gleiche „Design-Sch...“ und keinen allgemeingültigen kraftvollen symbolischen Ausdruck des Gewesenen mehr. Die Sehnsucht nach memorialen Blueprints scheint ungebrochen. □

Eine ausführlichere Version dieses Aufsatzes mit wissenschaftlichem Apparat ist erschienen in „Erinnerungsorte in Bewegung. Zur Neugestaltung des Gedenkens an Orten nationalsozialistischer Verbrechen“, Daniela Allmeier, Inge Manka, Peter Mörtnerböck, Rudolf Scheuents (Hg.). Erschienen im transcript Verlag für Kommunikation, Kultur und soziale Praxis, Wien, 2015

Dietrich Bonhoeffers Theologie der Nachfolge. Impulse für das Christsein in heutiger Gesellschaft

Ralf K. Wüstenberg

Im Morgenrauen des 9. Juli 1945 ist Dietrich Bonhoeffer in Flossenbürg ermordet worden. Einige Tage zuvor soll er geäußert haben: „Das ist das Ende, für mich der Anfang des Lebens.“

Meine Damen und Herren, allein diese Worte wären Grundlage für einen eigenen Vortrag. Sie zeugen von einer Tiefe im Glauben und einer Gewissheit, die über das diesseitige Leben hinausweist.

Bonhoeffers Glaubenszeugnis gibt uns zentrale Impulse für das Christsein in der heutigen Gesellschaft. Der Theologe und Widerstandskämpfer ist ein glaubwürdiges Beispiel dafür, wie Nachfolge Jesus Christi gelebt werden kann. In solcher Nachfolge steht das Leben in einem Spannungsbogen, der dadurch markiert ist, dass alles Diesseitige sich im Jenseitigen aufgehoben weiß. Leben in voller Diesseitigkeit und zugleich in vollem Wissen um den Tod und die Auferstehung Jesu, und damit um ein Danach. Leben in voller Diesseitigkeit und die stete Bereitschaft, dieses Leben, wo es das verantwortliche Zeugnis fordert, aufgeben zu dürfen. Und das ist ein Impuls, den wir für unsere heutige Gesellschaft von Bonhoeffer her aufnehmen dürfen: Das gegenwärtige Leben vom zukünftigen her relativieren lassen. Es ist auch entlastend, wenn man nicht alles aus dem Hier und Jetzt erwarten muss; wenn Erfüllung noch aussteht. Entlastend auch, weil Leben eben auch in aller Gebrochenheit und Fragmentarität noch oder besser: bereits Sinn hat, obwohl es äußerlich so anders scheinen mag – unvollkommen, voller Brüche.

Es ist überwältigend, wenn Dietrich Bonhoeffer bereits ein Jahr vor seinem Ende in Flossenbürg nach über einem Jahr der Inhaftierung im Wehrmachtuntersuchungsgefängnis von Berlin-Tegel an seinen Freund und späteren Biografen Eberhard Bethge schreibt: „Einen Bruch haben wir in unserem Leben eigentlich nicht erfahren.“ Überwältigend, denn so sah das Leben für Bonhoeffer während der Untersuchungshaft 1943/44 aus: Ständige Verhöre, die seine Verstrickung zur Deutschen Widerstandsbewegung aufdecken sollten, aufkommende Hoffnung auf eine baldige Entlassung, zugleich tiefe Ungewissheit über die Zukunft und das Ganze in einer zwei mal drei Meter messenden Einzelzelle. „Man kann sich hier mit trocken Brot morgens satt essen“, beruht Bonhoeffer seine Eltern. Kein „Bruch im Leben“? Weshalb Bonhoeffer dennoch diese Aussage treffen kann, wird deutlich, wenn man sich vor Augen führt, wie das Leben Dietrich Bonhoeffers vorher aussah.

I. Der Bildungsbürger: „Aus dem Phrasenhaften in das Wirkliche“

Geboren als Sohn des Psychiaters und späteren Geheimen Medizinalrates Professor Karl Bonhoeffer wuchs Dietrich Bonhoeffer hinein in die Bildungselite der ausgehenden Wilhelminischen Ära. Zur feinen Gesellschaft im Berliner Stadtteil Grunewald, die bei den Bonhoeffers ein- und ausging, zählten Namen, die vielen Zeitgenossen nur aus dem Lexikon bekannt waren. Kurz: Man wusste, woher man kam und wer man war.



Prof. Dr. Ralf K. Wüstenberg, Professor für systematische und historische Theologie an der Europa-Universität Flensburg

Das Lebensmotto des Vaters lautete: Die Wirklichkeit erkennen und vernünftig bewältigen. In diesem Lebensprogramm deutet sich bereits ein Konflikt an, der den Sohn Zeit seines Lebens beschäftigen soll: Wie gehen Wirklichkeit und Gott zusammen? Wie Vernunft und Religion? Wie moderne Wissenschaft und Theologie? Im Unterschied zu seinen älteren Brüdern, die den Weg in die Naturwissenschaft gegangen waren, musste der junge Dietrich Bonhoeffer immer um die Anerkennung des Vaters ringen. Der Entschluss des Sohnes, das Theologiestudium aufzunehmen, überraschte denn auch den Geheimen Medizinalrat und Leiter der Berliner Charité. Doch auch dieses gehörte zu den bildungsbürgerlichen Tugenden: Toleranz. War der Entschluss einmal gefasst, wurde er auch respektiert. Und Bonhoeffer, tat er sich leicht mit seinem Entschluss? Rot soll er geworden sein, als man ihn in der Prima fragte, was er studieren wolle und leise antwortete: „Theologie“. Nein, Theologie passte nicht recht in die Welt der Bonhoeffers, allenfalls die ‚akademische Variante‘. Bereits während seines Studiums, das er der Familientradition folgend in Tübingen aufnahm, fasste er seine Doktorarbeit ab. Solche akademischen Ambitionen entsprachen zumindest äußerlich den Familiengepflogenheiten.

Überhaupt war der Theologe Bonhoeffer ‚äußerlich‘ ganz Bildungsbürger seiner Zeit. Er liebte Theater- und Konzertbesuche, gutes Essen und schöne Kleidung. Im Innern war er damit beschäftigt, dem Geheimnis der Kirche auf die Spur zu kommen. Bei einem Italienbesuch im Jahr 1924 entdeckte er einen Begriff wieder, der für die Katholiken alles und für die Protestanten so wenig bedeutet: „Ich fange an, glaube ich, den Begriff ‚Kirche‘ zu verstehen.“ In seiner Dissertation ‚Sanctorum Communio‘ fragte er sich 1927, wie die Kirche Jesu Christi als ‚Gemeinschaft der Heiligen‘



Vier geführte Rundgänge durch die KZ-Gedenkstätte standen zusätzlich zu den Vorträgen auf dem Programm.

zu begreifen sei, eine Frage, die er um der intellektuellen Redlichkeit willen nicht vorschnell in frömmlicher Weise beantworten mochte. Das führte ihn für damalige Zeiten zu beachtlichen soziologischen Studien. Sein Motto war, ganz Schüler seines Vater, hier wie später: aus dem Phrasenhaften in das Wirkliche.

II. Der erste New-York-Aufenthalt (1930/31): „Ich habe in den Negerkirchen das Evangelium predigen gehört.“

Das Motto des Vaters leitete wohl auch Bonhoeffer, als er nach seiner zweiten akademischen Qualifikationsleistung, der Habilitation, als Stipendiat des Lutherischen Weltbundes für ein Studienjahr ans Union Theological Seminary in New York City ging. Am 5. September 1930 schiffte er sich nach Amerika ein und war wie alle Neuankömmlinge beim Eintreffen in New York überwältigt vom Steingebirge Lower Manhattans. „Als er die Wolkenkratzer und Steinschluchten hinter sich hat, kam die zweite Überraschung. Das Union Theological Seminary ist ein Neualtbau im englisch-gotischen Stil. Gleich nebenan liegt Harlem, das schwarze Ghetto“, schreibt Renate Wind. Das Union Seminary steht ethisch in der Tradition des *social gospel*. Der Grundgedanke ist, dass das Evangelium eine soziale Gestalt hat, die sich auch außerhalb der Kirche in der sozialen und politischen Praxis zeigt. Bonhoeffer, der sich eben noch mit einem dogmatischen Thema habilitiert hatte, schrieb zu Beginn seines Amerikaaufenthaltes nach Hause: „Eine Theologie gibt es hier nicht!“ Am Ende seines Studienjahres hat er das anders gesehen. Der theologische Kontext hatte ihm neue ethische Einsichten vermittelt. „Der Eindruck, den ich von heutigen Vertretern des *social gospel* empfangen habe, wird für mich auf lange Zeit hinaus bestimmend sein“, schreibt er.

Was war geschehen? Biographisch gesehen traf Bonhoeffer in den USA auf Menschen, die ein soziales und politisches Christentum verkörpern. Ihn erschreckte die strikte Rassentrennung in der amerikanischen Gesellschaft, die von der Mehrzahl der weißen Kirchen übernommen wurde. Paul Lehmann, der mit ihm am Union Seminary forschte, zeigte Bonhoeffer das ‚andere Amerika‘, zu dem das politische und soziale Engagement einer Kirche ‚von unten‘ mitten im Massenelend der wirtschaftlichen Depression gehörte. Renate Wind kommentiert: „In dieser Szenerie, die man teilweise später in der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung wieder finden wird, entstehen auch erste Ansätze zur Überwindung der Rassentrennung. Reinhold Niebuhr empfiehlt seinen Studenten die Lektüre schwarzer amerikanischer Literatur.“ Bonhoeffer wird später als Leiter des Predigerseminars in Finkenwalde seine Vikare mit der Literatur und Musik des schwarzen Amerika vertraut machen. Schließlich lernt Bonhoeffer über die Freundschaft zu dem schwarzen Kommilitonen Frank Fisher das Ghetto aus nächster Nähe kennen. Auch ist er fast jeden Sonntag in der Abyssinian Baptist Church in Harlem und schreibt prägnant: „Ich habe in den Negerkirchen das Evangelium predigen gehört.“

Es spricht einiges dafür anzunehmen, dass diese Begegnungen in Harlem bei Bonhoeffer die Einsicht förderte, „wie sehr die *Sanctorum Communio* in seinem Kopf immer noch die Kirche seiner eigenen bürgerlichen Herkunft ist. Und er ahnt, dass die soziale Sprengkraft des Evangeliums selbst die bürgerliche Kirchlichkeit noch ganz anders in Frage stellt als die dialektische Theologie“, so Wind.



Foto: akg-images

*Dietrich Bonhoeffer (1906 bis 1945).
Diese Aufnahme zeigt ihn im Sommer
1943 im Gefängnis in Tegel.*

Der Oberreichskriegsanwalt

StPL.(RKA) III 114/43

Berlin-Charlottenburg 5, den 20. 4. 1943
Witzlebenstraße 1-10
Fernruf: 30 06 81

An

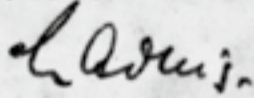
Herrn Professor Dr. Bonhoeffer

Berlin-Charlottenburg 9

Marienburger Allee 43

In der Strafsache gegen Ihren Sohn Dietrich Bonhoeffer wird auf das Schreiben vom 17.4.43 mitgeteilt, daß der Antrag auf Sprecherlaubnis abgelehnt ist.

F.d.R.



Heeresjustizinspektor

Im Auftrage

gez. Dr. Roeder



Foto: akg-images

Ein Dokument der Unmenschlichkeit: Ohne Gruß und ohne Begründung wurde der Wunsch des Vaters, seinen Sohn im Gefängnis zu besuchen, abgelehnt.

Der Einfluss des *social gospel* wird Bonhoeffer weder zum religiösen Sozialisten noch zum Befreiungstheologen machen, aber die Begegnung mit dem Kontext Amerika setzt ethisch einen Prozess in Gang, den er später in die schlichten Sätze kleiden wird: „Ich kam zum ersten Mal zur Bibel (...) Ich hatte schon oft gepredigt, ich hatte schon viel von der Kirche gesehen, darüber geredet und geschrieben – und ich war noch kein Christ geworden, sondern ganz wild und unbändig mein eigener Herr (...) Ich war bei aller Verlassenheit ganz froh an mir selbst. Daraus hat mich die Bibel befreit und insbesondere die Bergpredigt.“

III. Stationen seines Lebens (Berlin, London, Finkenwalde): „Nur der Glaubende ist gehorsam und nur der Gehorsame glaubt“

Nach seiner Rückkehr aus den USA und sensibilisiert für Fragen sozialer Gerechtigkeit und des Rassismus wirkte Bonhoeffer für einige Zeit als Pfarrer im Berliner Arbeiterbezirk Prenzlauer Berg. Daneben nahm er seine Lehrtätigkeit als Privatdozent an der Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin, der späteren Humboldt-Universität, auf. Er hielt Vorlesungen über Kirche, Ethik und Jesus Christus. In dieser Zeit wurde Bonhoeffer auch zu einem der frühen Kritiker des Nationalsozialismus und der beginnenden ‚Gleichschaltung‘ der Kirche. In einem Vortrag beschäftigt er sich mit der Kirche vor der Judenfrage. Er empfand die Situation in einer Kirche ‚unerträglich‘, die den Arierparagrafen in ihren eigenen Reihen einführt. Bonhoeffer verließ resigniert Berlin und

wurde 1933 Auslandspfarrer in London. Gleichwohl sah er, dass dem *status confessionis* – einer Situation des Bekenntens – in Deutschland nicht auszuweichen war. Karl Barth schrieb Bonhoeffer nach London, um ihn zur Rückkehr zu bewegen: Er solle „auf seinen Berliner Posten zurückkehren“, weil er hier gebraucht werde. Und er wurde dringend gebraucht als Stimme der Bekenntenden Kirche und als Leiter des illegalen Predigerseminars im pommerschen Finkenwalde. Seine Erfahrungen mit den Vikaren, die er in Opposition zur Hitler-treuen Reichskirche in Pommern ausbilden sollte, fanden ihren Niederschlag in zwei Abhandlungen: „Gemeinsames Leben“ (1937) und „Nachfolge“ (1939). Gegen die lutherische Kirche seiner Zeit, die sich in großen Teilen den sog. Deutschen Christen anschloss, warnt Bonhoeffer vor einem Missbrauch der Rechtfertigungslehre Luthers. Nur ein „sich gerechtfertigt wissen“ reicht nicht hin. Das sei „billige Gnade“. Teuer wird sie, wenn Gehorsam aus der Rechtfertigung folgt. Und so formuliert Bonhoeffer: „Nur der Glaubende ist gehorsam; und nur der Gehorsame glaubt.“ Gehorsam bedeutete für Bonhoeffer in dieser Situation, Verantwortung zu übernehmen.

Anfang der 1940er Jahre nahm Bonhoeffer über seine Familie Kontakt zum politischen Widerstand gegen Hitler auf. Freund und Gesprächspartner war Hans von Dohnanyi, der Ehemann seiner Schwester Christine, der im Referat der Abwehr unter Oberst Canaris arbeitete. Bonhoeffer befand sich im unmittelbaren Kreis der Verschwörer gegen Hitler. Den Entschluss, sich dem politischen Widerstand anzuschließen, erläuterte Bonhoeffer in einem Bild: Wenn

ein Wahnsinniger mit seinem Auto auf dem Kurfürstendamm über den Bürgersteig steuere, dann könne seine Aufgabe als Pfarrer nicht nur darin bestehen, die überfahrenen Passanten zu beerdigen. Nein, er müsse hinzuspringen und den Fahrer vom Steuer reißen, wenn er an dieser Stelle steht. Hitler war für Bonhoeffer dieser Wahnsinnige. Wer daher nicht bereit ist, Hitler zu töten, wird – ob er will oder nicht – mitschuldig am Massenmord.

Während der Zeit der Konspiration dachte Bonhoeffer immer wieder darüber nach, wie verantwortliches Handeln in seiner Zeit möglich ist, ja wie unausweichlich es zu einem Schuldigwerden in „den vorletzten Dingen“ kommen kann. Bonhoeffer unterscheidet die „letzten Dinge“ – das ist für ihn, was die Reformatoren die Rechtfertigung des Sünders aus Gnade allein nannten, der Abbruch alles „Vorletzten“ – von den so genannten „vorletzten Dingen“ – das meint für Bonhoeffer alle Vorgänge ‚in der Zeit‘, die der Rechtfertigung bedürfen, eben auch ein ‚Schuldigwerden‘. Die Frucht seiner Gedanken ist der Nachwelt in den Ethikfragmenten überliefert, die zwischen 1940 und 1943 entstanden. Am 5. April 1943 wurde Dietrich Bonhoeffer von der Gestapo im Haus seiner Eltern verhaftet. Ein bewegtes Leben fand äußerlich einen Abbruch.

IV. In der Gefängniszelle von Berlin-Tegel: „Man kann sich mit Brot satt essen“

Wie kann ein Mensch unter den Umständen einer würdelosen Inhaftierung so ruhig formulieren und annehmen,

dass es einen „Bruch“ in seinem Leben nicht gegeben habe? Wie kann er noch im Angesicht der bevorstehenden Exekution im Morgengrauen des 9. April 1945 gelassen bekennen, dass dies nicht das Ende, sondern der Beginn des Lebens sei? Alles Psychologisieren kommt hier zu einem Ende. Bonhoeffer konnte einen „Bruch“ in seinem Leben bis in den Tod hinein verneinen, weil er sein Leben in einem Deutehorizont sah, der alles Äußere radikal relativierte. Eine Theologie des Lebens kündigt sich an, die das Leben ganz vom Glauben und der Nachfolge her bestimmt sein lässt, ja in dem sich der Glaube geradezu in das Leben hinein ‚übersetzt‘ und im Ritual Halt findet. Jetzt erwächst ‚Lebensqualität‘ nicht aufgrund der Ausstattung des Zimmers (Gefängniszelle!), noch aufgrund der Qualität der Mahlzeit (trocken Brot!).

Vielmehr gibt ein klarer Tagesablauf mit regelmäßigen Gebetszeiten seinem Leben Halt auch in der Gefängniszelle des Wehrmachtsuntersuchungsgefängnisses. Dabei konnte Bonhoeffer auf frühere Erfahrungen zurückgreifen. Dass der Tag einen festen, ja liturgischen Rahmen haben sollte, hatte er bei Besuchen von Klöstern in England kennen gelernt und später in seinem Predigerseminar eingeführt: Das christliche Leben ist ein Leben, bestimmt durch feste Andachtszeiten, Gebet, Dank und Gotteslob. Hieraus erwuchs ihm die Kraft zur täglichen Lebensbewältigung. Seine Theologie war eingebettet in eine tiefe Frömmigkeit, und (nur) so wurde seine Theologie der Nachfolge eine Theologie für das Leben. Die ergebene Achtung des Heiligen, seine Hinwendung zu Stille und Anbetung muss mitbedacht wer-

den, will man verstehen, was den Theologen und Widerstandskämpfer nach seinem Tod berühmt gemacht und sein Leben überdauert hat.

V. Religion und „Religionslosigkeit“: „Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig“

Im Mai 1944 schreibt Dietrich Bonhoeffer an seinen Freund Bethge: „Ich denke augenblicklich darüber nach, wie die Begriffe Buße, Glaube, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Heiligung ‚weltlich‘ – im alttestamentlichen Sinne und im Sinne von Joh. 1,14 – umzuinterpretieren sind. Ich werde Dir weiter darüber schreiben!“ Interessanterweise geht Bonhoeffer in diesem Zusammenhang auch auf Rudolf Bultmanns „Entmythologisierungsprogramm“ ein. Gegenüber Bethge meint er: „Du erinnerst Dich wohl des Bultmann’schen Aufsatzes über ‚Entmythologisierung des Neuen Testaments‘. Meine Meinung dazu würde heute die sein, daß er nicht zu weit, wie die meisten meinen, sondern zu wenig weit gegangen ist. Nicht nur ‚mythologische‘ Begriffe wie Wunder, Himmelfahrt etc. (...), sondern die ‚religiösen‘ Begriffe schlechthin sind problematisch. Man kann nicht Gott und Wunder voneinander trennen (wie Bultmann meint), aber man muß beide ‚nicht-religiös‘ interpretieren und verkündigen können.“

In der anschließenden theologischen Korrespondenz finden sich die berühmten Formulierungen von der „religionslosen Zeit“, der wir entgegengehen und von der „mündigen Welt“, die auch ohne den „Vormund Gott“ existieren kann. Mit diesen Formulierungen möchte Bonhoeffer eine Interpretationsform schaffen, in der Christus wirklich wieder Herr der Welt wird. Diese Form der Interpretation, nach der Religion nicht mehr zur Vorbedingung des Heils werden soll, nennt Bonhoeffer eine „weltliche“ oder auch „nichtreligiöse“ Interpretation. Damit ist keine abstrakte Interpretationsform gemeint; vielmehr hat Bonhoeffer die nichtreligiöse Interpretation der biblischen Begriffe vor Augen.

Bonhoeffer meint, dass die bisherige Gestalt der ‚christlichen Religion‘ es nicht vermocht habe, dem modernen Menschen in seinem täglichen Leben mit all seinen Problemen zu begegnen. ‚Religion‘ habe von einem jenseitigen Gott geredet, der mit dem modernen Leben der Menschen aber gar nichts mehr zu tun hat. Von einem jenseitigen Gott zu reden, sei überdies ein Widerspruch zur Bibel. Denn hier will Gott gerade ein diesseitiger Gott sein, der mit den konkreten Problemen der Menschen zu tun hat: „Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig. Die Kirche steht nicht dort, wo das menschliche Vermögen versagt, an den Grenzen, sondern mitten im Dorf. So ist es alttestamentlich, und in diesem Sinne lesen wir das N. T. noch viel zu wenig vom Alten her.“

Bonhoeffer möchte dazu einladen, die Bibel neu zu lesen – ohne ‚Religion‘, aber mit Glauben. Er sucht eine Antwort auf die Frage, „was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist“. In den zahlreichen Briefen, die uns aus der Tegelers Zelle überliefert sind, besser bekannt unter dem Bestseller-Titel „Widerstand und Ergebung“, ringt Bonhoeffer mit dieser Frage. Was wollte er aber? Viele Interpretationen seiner Gedanken sind in Kirche und Theologie versucht worden. Die meisten sagen allerdings mehr über die Interpretation als über Bonhoeffer.

Bonhoeffers Theologie hat wegen ihres fragmentarischen Bestandes zu Fehldeutungen geradezu eingeladen. Die meisten Bonhoeffer-Interpretationen gingen bislang von ihrem eigenen religiösen oder eben weltlichen Verständnis

von Gott aus und fanden das dann bei Bonhoeffer bestätigt oder nicht bestätigt. Dabei sind solche zweifelhaften Interpretationsversuche zu vermeiden, wenn man sich der Mühe unterzieht, Bonhoeffer von seinen eigenen Voraussetzungen her zu verstehen. Bonhoeffer entwickelt seine Ideen zur ‚nicht-religiösen oder ‚weltlichen‘ Interpretation ja nicht im luftleeren Raum. Er war beeinflusst von seinem sozialen Umfeld, von seiner theologischen Prägung – zunächst durch die liberale, dann durch die dialektische Theologie – und von einer immensen Gabe, immer neue Impulse aufzunehmen. So bewältigte er während seiner Tegelers Haftzeit ein riesiges Lesepensum. Ihm war später auch erlaubt, Bücher in seine Gefängniszelle zu bestellen und er machte davon ausgiebig Gebrauch.

VI. Nachfolge als „Theologie des Lebens“

Dietrich Bonhoeffer las u. a. Schriften des spanischen Kultur- und Lebensphilosophen Ortega y Gasset (1883-1955); über mehrere Monate studierte er Bände des deutschen Philosophen Wilhelm Dilthey (1833-1911). Für beide Denker war die entscheidende Frage: Wie können wir den geistesgeschichtlichen Prozess verstehen, der seit Renaissance und Reformation dem Menschen Mündigkeit und Autonomie gebracht hat? Ihre Antwort lautete: Indem wir uns vergegenwärtigen, dass die Menschen sich von der Metaphysik abwendeten, d. h. von allen jenseitigen Erklärungsmodellen, auch von einem jenseitigen Gottesverständnis, und begannen, sich aus sich selbst heraus, d. h. aus ihrem Leben heraus zu begreifen. Da der Begriff des Lebens eine zentrale Rolle im Denken dieser philosophischen Strömung einnimmt, nennt man sie auch ‚Lebensphilosophie‘.

Liest man nun die Briefe, die Bonhoeffer in zeitlicher Nähe zu seiner philosophischen Lektüre geschrieben hat, so stellen sich faszinierende Parallelen ein. Bonhoeffer teilt die Analyse der Philosophie! Die Autonomie der Welt, der Menschen und des Lebens werden von ihm positiv beurteilt, die Mündigkeit wird bejaht. Den Diltheyschen Grundsatz, „hinter das Leben kann das Erkennen nicht zurückgehen“, kann Bonhoeffer bereits bei Ortega y Gasset kennen lernen. Bonhoeffer spricht in Anlehnung an die Lebensphilosophie auch von der Bedeutung der „Polyphonie des Lebens“. Das Besondere der Bonhoefferschen Rezeption der Lebensphilosophie liegt in der Bezogenheit auf die Theologie: Er teilt die philosophische Analyse, wendet sie dann aber auf einen bestimmten Gottesbegriff an. Die Lebensphilosophie habe darin recht, dass sie sich von einem jenseitigen „Gott“ verabschiede. Es ist der „Gott“ der Religion (bei Bonhoeffer stets in Anführungszeichen).

Die philosophische Analyse macht geradezu den Weg frei für ein echtes Gottesverständnis, nach dem Gott „teilnimmt am Leiden der Welt“ und die Christen aufgefordert sind, „im diesseitigen Leben Gottes Leiden mitzuleiden“. Darin spiegelt sich der Gegensatz zur Religion. Bonhoeffer spitzt zu: „Jesus ruft nicht zu einer neuen Religion auf, sondern zum Leben.“ Es geht ihm um die konkrete Diesseitigkeit des Glaubens im wirklichen Leben. So mahnt er dazu, „Gott in unserem Leben und in dem, was er uns an Gutem gibt“, zu lieben. Auf den „Gott“ der Jenseitsvertröstung können wir verzichten – wir können „ohne“ ihn leben.

Am 21. Juli 1944 – einen Tag nach dem fehlgeschlagenen Attentat auf Hitler! – schreibt Bonhoeffer aus seiner Gefängniszelle, „daß man erst in der

vollen Diesseitigkeit des Lebens glauben lernt.“ Der Lebensbegriff, den Bonhoeffer von Dilthey übernimmt, wird in bestimmter Weise qualifiziert. Er meint nicht „die platte und banale Diesseitigkeit der Aufgeklärten, der Betriebsamen, der Bequemen oder der Lasziven, sondern die tiefe Diesseitigkeit, die voller Zucht ist, und in der die Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig ist“. So unterscheidet sich Bonhoeffer von der Lebensphilosophie und interpretiert das Leben christlich. Philosophisch betrachtet ist das Leben mehrdeutig; eindeutig wird es erst im Blick auf Jesus Christus. Leben ist nun nicht mehr nur Genießen, sondern schließt das Mitleiden ein. Leben meint die Teilnahme am Leiden Gottes in der Welt. Bonhoeffer ruft dazu auf, „im diesseitigen Leben Gottes Leiden“ mit zu leiden. Dieser mitleidende Gott will aber geglaubt werden; er ist weder in der Welt damals nachweisbar, noch in unserer Welt. Er ist überhaupt keine „Arbeitshypothese“. Daher gilt: „Vor und mit Gott leben wir ohne Gott.“

VII. Impulse für uns heute

Nichtreligiöse Interpretation beinhaltet nach dem Ausgeführten eine Interpretationsform, die mündig gewordenes Leben und Jesus Christus konstruktiv zueinander in Beziehung setzt – und dies ohne Religion als Bindemittel oder ‚Kitt‘. Verwirrend ist und bleibt die Vokabel „Religion“ in Bonhoeffers Tegelers Theologie als Gegenstück seiner Theologie des Lebens. So bleibt die kritische Rückfrage, ob und wenn ja, welche Aussagekraft die nichtreligiöse Interpretation angesichts der Rückkehr des Religiösen haben kann.

Um in dieser zentralen Frage nicht vorschnell zu urteilen, vergegenwärtigen wir uns noch einmal zweierlei:

- Religionslosigkeit bedeutete für Bonhoeffer die Theorielosigkeit von Religion, weniger ein totales Verschwinden von Religion im Sinne eines losen Verweisungszusammenhangs.
- Religion stand für Bonhoeffer im Gegensatz zu Leben, weil Religion, wie er sie vor Augen hatte, auf allein die Vertröstung auf das Jenseits oder die Innerlichkeit abzielte.

Wenn auch „Religion“ nicht aus dem Vokabular verschwunden ist, so bleibt als Gegenfrage zu prüfen, ob wir der Zeit von geschlossenen Religionskonzeptionen entgegengehen. Gibt es heute eine Religion, von der alle Facetten unserer Lebenswirklichkeit abhängen? Kann ein Religionsentwurf heute als archimedischer Punkt in Kirche und Theologie gelten? Fragen wie diese zu stellen, heißt sie zu verneinen. Wer wollte behaupten, dass Strömungen wie „New Age“ geschlossene Konzeptionen darstellten, die Entwürfen des 19. Jahrhunderts, namentlich Friedrich Daniel Schleiermachers, vergleichbar wären? Was schließlich den binnenkirchlichen Diskurs angeht, wäre zu prüfen, ob eine latente Renaissance des Wortes Religion tatsächlich wieder zur Theoriebildung von Religion führt. „Nicht die Religion hat sich als Illusion erwiesen, sondern die Religionstheorie“, postulierte Hermann Lübbe schon vor über 20 Jahren. Wenn das zutrifft, dann war Bonhoeffer mit seiner Absage an die Religionstheorie seiner Zeit voraus gewesen. Wir gehen einer „völlig religionslosen Zeit entgegen“ heißt dann: Wir gehen einer Zeit entgegen, in der nicht mehr alle Deutungen des Lebens von einem Religionskonzept abhängen. Trotz latenter Rückkehr des Religiösen gibt es wohl nicht mehr die eine Religion mit theoretischer Grundlage und absolutem Wahrheitsanspruch. Statt einen Religionsbegriff aus-

zubilden, sollte im Sinne Bonhoeffers der konstruktive Impuls der Religionskritik lebendig bleiben, ja auch und gerade, wo Religion eine Renaissance erlebt.

Vielleicht ist unsere Zeit in manchem Diltheys und Ortega y Gasset innerer Verbindung von Leben und Religion näher; jedenfalls erscheint Religion nicht im Zusammenhang von lebensfremd: „Religion“ und „Fülle des Lebens“ sind keine Gegensätze mehr. Überhaupt scheint Religion heute kaum mehr geeignet, eine Wirklichkeit zu beschreiben, die jenseits des gelebten Lebens steht. Mit der Religion kehrt zumindest nicht der Glaube an einen Gott der Jenseitsvertröstung oder der reinen Innerlichkeit zurück. Könnte man argumentieren, dass Bonhoeffers Impuls ‚Religion als Metaphysik oder Innerlichkeit‘ zu kritisieren in Theologie und Kirche längst verarbeitet ist? Die Frage zu stellen, bedeutet sie zu bejahen. Es spricht Vieles dafür, dass der kritische Grundtenor heute geteilt wird; nur: am Wort Religion wird wieder festgehalten.

Wir gehen einer „völlig religionslosen Zeit entgegen“ hieß dann: Wir gehen einer Zeit entgegen, in der von Gott nicht mehr an den Rändern des Lebens oder der reinen Innerlichkeit gesprochen wird. Wer wollte bestreiten, dass das so ist? Die Wiederkehr von Religion in Theologie und Kirche steht daher nicht im Widerspruch zur Tegelers Theologie. Im Gegenteil: Bonhoeffers religionskritischer Impuls könnte zur qualitativen Schärfung der neuen Rede von der Religion beitragen. Und so verstehe ich Dietrich Bonhoeffers Entwurf als Ermutigung, auf dem „Markt der Möglichkeiten“, dem so genannten Pluralismus, die Stimme der Kirche selbstbewusst einzubringen, nicht dominierend, aber hörbar; eine Stimme, die erklingt aus der „Polyphonie“ des christlichen Lebens: sie kommt aus dem anbetenden Schweigen vor dem Heiligen einerseits und dem nichtreligiösen Bekennen vor der Welt andererseits. Leben in voller Diesseitigkeit und zugleich in vollem Wissen um den Tod und die Auferstehung Jesu, und damit um ein Danach. Vieles deutet darauf hin, dass es auf diese Stimme im 21. Jahrhundert wieder neu ankommen wird. □

Literatur

Biografien:

Bethge, Eberhard, Dietrich Bonhoeffer. Christ, Theologe, Zeitgenosse. Eine Biographie, Gütersloh 2005.

Wind, Renate, Dem Rad in die Speichen fallen. Die Lebensgeschichte des Dietrich Bonhoeffer, Weinheim/Basel 1994.

Schlingensiepen, Ferdinand, Dietrich Bonhoeffer, München 2010.

Tietz, Christiane, Dietrich Bonhoeffer. Theologe im Widerstand, München 2013.

Theologische Darstellungen:

Feil, Ernst, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis, Münster 2006 (engl. 1985).

Dramm, Sabine, Dietrich Bonhoeffer. Eine Einführung in sein Denken, Gütersloh 2001.

Plant, Stephen, Bonhoeffer, London 2001.

Wüstenberg, Ralf K., Eine Theologie des Lebens. Dietrich Bonhoeffers „nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe“, Leipzig 2006 (engl. 1998).

Altschwabinger Sommerausklang

Rund 1200 Besucher kamen am Nachmittag und Abend des 18. September 2015 in den Park der Akademie. Die Katholische Akademie Bayern hatte ihre Freunde und Nachbarn zum traditionellen Nachbarschaftsfest, dem Altschwabinger Sommerausklang, in den großen Park im Herzen Schwabings eingeladen. Das Gartenfest (Einlass war beim Schwabinger Maibaum an der Gunezrainerstraße) begann am Nachmittag um 14.30 Uhr, dauerte bis in den Abend und wurde traditionellerweise mit dem gemeinsam gesungenen Lied „Der Mond ist aufgegangen“ als Serenade beendet.

Geboten wurden Musik, Essen und Trinken, Showeinlagen und viele Attraktionen für kleine und größere Kinder. Ab 15.30 Uhr spielten die „Münchener Oktoberfest Musikanten“ auf. Mit dabei waren auch wieder die Gruppe „Memeza“ mit Akrobatik und einer

Fackelshow, Ponyreiten und Streichelzoo, Hüpfburg und Mal-Werkstatt, sowie zum ersten Mal das „Mitspinntheater“. Sophie Hechler und Michael Dietrich sowie die begeisterten Kinder erzählten Geschichten von „Zick und Zack aus dem Sockenland“.

Ein besonderer Programmpunkt war natürlich Ernst August Quelle, der zum einen – begleitet von Eric Stevens am Bass – wieder einmal original k.u.k. Pianomusik im Schloss bot. Diesmal stand er aber zusätzlich auch als Geherter im Mittelpunkt. Akademiedirektor Dr. Florian Schuller überreichte dem Pianisten das Freundeszeichen der Akademie. Seit vielen Jahren, so Florian Schuller, erfreue Ernst August Quelle die Akademie und deren Besucher mit seinem Können und deshalb sei er einer der treuesten Freunde unseres Hauses. Die Führungen durch die Akademie, bei denen der Umweltbeauftragte Christian Sachs die nachhaltige Erneuerung der Gebäude erläuterte, fanden regen Anklang.

Das Nachbarschaftsfest, der Altschwabinger Sommerausklang, findet seit 1980 am Freitag vor Beginn des Oktoberfestes statt und ist ein kleines Dankeschön für die vielen Freunde der Akademie und für die Nachbarn, die an diesem Tag den Park der Akademie genießen dürfen, der sonst für die Teilnehmer der Veranstaltungen reserviert ist. □



Sophie Hechler und Michael Dietrich vom Mitspinntheater waren heuer das erste Mal zu Gast beim Altschwabinger Sommerausklang.



Bayerns Bildungsminister Dr. Ludwig Spaenle – Altschwabinger wie die Akademie – stattet seinen Nachbarn einen Besuch ab.



Auf dem Rücken der Pferde ...



Akademiedirektor Dr. Florian Schuller überreicht dem Pianisten Ernst August Quelle das Freundeszeichen der Akademie.



Weihbischof em. Engelbert Siebler und Professor Raimund Wünsche, früherer Chef der Bayerischen Antikensammlungen und der Glyptothek, ließen es sich schmecken.

Klimawandel konkret

Polarforschung als Seismograph klimatischer Veränderungen

Die Meteorologin und Wissenschaftshistorikerin Dr. Cornelia Lüdecke legte bei der Veranstaltung „Polarforschung als Seismograph klimatischer Veränderungen“ am 14. November 2014 am konkreten Beispiel des Grönländischen Inlandeises dar, wie der Klimawandel wirkt. Die Beschäftigung mit dem Klimawandel in der Nordpolarregion begann 1891, als Erich von Drygalski an der Westküste

Grönlands Vorbereitungen für seine Überwinterung 1892-1893 traf, um die Bewegung des Inlandeises und einiger lokaler Gletscher ohne Verbindung zum Inlandeis zu untersuchen. Alfred Wegeners Expeditionen in den Jahren 1929 und 1930-1931 bestätigten diesen Trend. Heute fließt der Eisstrom mit einer Spitzengeschwindigkeit von bis zu 46 Metern am Tag ins Meer, so die Erkenntnisse der Wissenschaftlerin.

Cornelia Lüdecke

I. Einleitung

Angesichts der andauernden Diskussion um die Energiewende in Deutschland wird das Thema Klimawandel in den Hintergrund gedrängt. Dabei ist diese Thematik drängender denn je, wie der am 2. November 2014 erschienene fünfte Klimabericht des Weltklimarats (Intergovernmental Panel on Climate Change, IPCC), eindrucksvoll bestätigte. Die Klimaforschung selbst ist hoch komplex – und hat, was weniger bekannt ist, eine lange Geschichte, die sich exemplarisch an der Erforschung Grönlands ablesen lässt. Ende des 19. Jahrhunderts war noch recht wenig über das Innere der größten Insel der Erde bekannt. Bevor der Schwede Adolf Erik Nordenskiöld (1832-1901) 1870 von der Westküste aus den ersten Vorstoß auf die Eiskappe unternahm, vermutete man dort ein grünes Land, so wie es heute noch die englische Bezeichnung „Greenland“ (Grünland) suggeriert. Erst der Norweger Fridtjof Nansen (1861-1930) konnte im Sommer 1888 während seiner legendären Überquerung der grönländischen Eiskappe nachweisen, dass sich jenseits der Küstengebirge weder grüne Wälder oder fruchtbare Täler befanden, sondern nur eine Eiswüste, die an ihrer höchsten Stelle bis über 2700 m hinaufreichte. Von Vegetation keine Spur. Bedeutete dies, dass dort früher vielleicht ein wärmeres Klima geherrscht hatte, das wie in Mitteleuropa vor rund 10.000 Jahren von einer Eiszeit abgelöst wurde? Diese Frage beschäftigte den jungen Königsberger Geographen Erich von Drygalski (1865-1949), der 1887 in seiner Doktorarbeit bei dem renommierten Geographen Ferdinand Freiherr von Richthofen (1833-1905) in Berlin die „Geoid-Deformation der Kontinente zur Eiszeit und ihr Zusammenhang mit den Wärmeschwankungen in der Erdkruste“ untersucht hatte, das heißt, er berechnete die Verformung der Erdoberfläche durch die Auflast der Eismassen während der Eiszeit und die Veränderungen während der Warmzeiten, in denen das Eis schmolz



PD Dr. habil. rer. nat. Cornelia Lüdecke, Meteorologin und Wissenschaftshistorikerin

und sich dadurch die Gewichtsverteilung auf der Erdoberfläche erneut änderte.

II. Vorexpedition nach Grönland (1891)

Drygalskis Überlegungen in seiner Dissertation basierten ganz allgemein auf einer globalen Skala, mit der er jedoch nicht zeigen konnte, unter welchen physikalischen Bedingungen die norddeutsche Tiefebene während der letzten Eiszeit vergletschert wurde und wie sich das Eis wieder zurückzog. Zum Verständnis der Vorgänge brauchte er weitere Informationen über das Gletschereis, seine Struktur, die Bewegung und die Wirkung auf den Untergrund, die sich beispielsweise im Gletscherschliff auf Felsen in den Alpen zeigt. Drygalski diskutierte sein künftiges Forschungsprojekt mit seinem Doktorvater Freiherr von Richthofen, der zugleich

auch Präsident der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin war. Richthofen riet seinem Schüler, nach Grönland zu reisen, um dort das Inlandeis und seine Gletscherabflüsse als Analogie für die Vergletscherung während der Eiszeit in Norddeutschland zu untersuchen. Nachdem die Gesellschaft für Erdkunde Forschungsgelder zur Verfügung stellte, konnte Drygalski eine kleine Vorexpedition nach Umanak an die Westküste Grönlands durchführen, um ein geeignetes Untersuchungsgebiet für die Überwinterung im kommenden Jahr zu finden. Am 3. Mai 1891 verließ er an Bord der „Peru“ Kopenhagen mit dem Ziel Jakobshavn. Von dort aus erkundete er in Begleitung von einheimischen Grönländern zusammen mit dem Meteorologen Otto Baschin (1865-1933), der Drygalski auf eigene Kosten begleitete, auf einer vierwöchigen Reise mit einem Umiak (Grönländerboot) und etlichen Zeltlagern verschiedene Küstengletscher am Umanak-Fjord. Auch stiegen sie über den kleinen Karajakgletscher bis zum Inlandeis hinauf. Auf dem Großen Karajak-Eisstrom setzten sie Stangen von einer Seite der Gletschers auf die andere, mit denen sie anhand der Versetzung im folgenden Jahr die Gletscherbewegung, das heißt die Geschwindigkeit in der Mitte und am Rand des Gletschers bestimmen wollten. Am 18. September kehrten sie von Godhavn aus wieder nach Kopenhagen zurück. Für Drygalski erschien Grönland als ein „lebendes Beispiel“ für die Eiszeit. „Dort hat man überall den Eindruck des Eises auch in der Gestaltung der Felsen und dem Klima des Landes; das Eis beherrscht die Lebensweise der Organismen, den Charakter der Menschen. Es sind die Verhältnisse, wie wir sie für die frühere Eiszeit Europas und Nord-Amerikas annehmen müssen.“ (Drygalski 1893, S. 438) (siehe Foto in Abb. 1).

III. Gletscheruntersuchungen in Grönland (1892-1893)

Für die Hauptexpedition im kommenden Jahr stellte Drygalski verschiedene Forschungsaufgaben zusammen. Zunächst wollte er die physikalischen Bedingungen der Eisbewegung und die Bewegungsunterschiede zwischen dem Inlandeis und den lokalen Gletschern feststellen, die eigenständig waren und keinen Anschluss an das Inlandeis hatten. Ebenso sollte die Wirkung des Eises auf den Untergrund untersucht werden. Ein weiterer Punkt galt der Beschreibung des Klimas an ihrer Überwinterungsstation im Karajak-Fjord am Fuß des Kleinen Karajakgletschers bei rund 70° 30' nördlicher Breite. Außerdem wollte Drygalskis Freund, der Biologe Ernst Vanhöffen (1858-1918), die Wirkung des Eises auf die Lebewelt untersuchen. Wächst ein Gletscher, verdeckt seine vordringende Gletscherzunge die darunterliegende Vegetation und verdrängt die Tiere, während bei einem Gletscherrückzug der zuvor verdeckte Fels oder Erdboden wieder frei wird, so dass sich dort Vegetation und Tierwelt erneut wieder ansiedeln können. Daneben sollten zusätzlich noch magnetische Messungen und astronomische Ortsbestimmungen durchgeführt werden. Mit heutigen Worten würde man Drygalskis Forschungsprogramm etwa mit „Untersuchungen zur Ökologie Grönlands am Beispiel des Gebiets um den Umanak-Fjord“ überschreiben.

Am 1. Mai 1892 startete die Hauptexpedition mit Drygalski, Vanhöffen und dem Meteorologen Hermann Stade (1867-1932) in Kopenhagen mit dem Ziel Umanak, wo sie am 27. Juni ankamen. Zunächst bauten sie ihre Überwinterungshütte auf einem Nunatak, das heißt auf einem eisfreien Felsen,

zwischen großem und kleinem Karajak-Eisstrom. Die meteorologische Station errichteten sie in nächster Nähe. Dann führten Drygalski und Vanhöffen zur Vermessung von kleinen lokalen Gletschern und verschiedenen großen Gletscherabflüssen des Inlandeises mehrere kürzere und längere Reisen mit Hundeschlitten durch, bei denen sie von Grönländern begleitet wurden, die ihnen beim Aufstellen der Messstangen halfen. Unter anderem stellten sie die Position des Gletscherabbruchs des Jakobshavner-Eisstroms im Jakobshavner-Fjord fest, von dem die gigantischen Eisberge stammen, die auf einer Untiefe am Fjordausgang zur Disko-Bucht stranden und eine spektakuläre Ansicht bieten.

Die meteorologische Station am kleinen Karajakgletscher arbeitete ohne Unterbrechung vom 16. Juli 1892 bis 28. Juli 1893. Neben der Registrierung des Luftdrucks und der Sonnenscheindauer wurden zu drei festen Tageszeiten um 8, 14 und 20 Uhr Wetterbeobachtungen angestellt und Luftdruck, Temperatur, Feuchte, Windrichtung und geschätzte Windgeschwindigkeit notiert.

Trotz der aus heutiger Sicht recht einfach erscheinenden Untersuchungen konnte Drygalski aus den Ergebnissen seiner Messungen in Grönland die Inlandeisbewegung und die Auswirkung der Eiszeit in Nordeuropa schon recht gut ableiten. Drygalskis Ansicht war, dass das oberste Prinzip der grönländischen Natur das Eis sei. „Mögen wir Leben und Wirtschaft der Bewohner, mögen wir Nutzbarkeit und Verbreitung der Tiere und Pflanzen, mögen wir den Wert des Bodens und die Gestaltung der Felsen, mögen wir die Wechselfälle

Drygalskis Ansicht war, dass das oberste Prinzip der grönländischen Natur das Eis sei.

des Klimas betrachten, stets finden wir die Wirkung des Eises jetzt und in früherer Zeit.“ (Drygalski 1897, S. 11).

Robert Pearys etwa gleichzeitig unternommenen Durchquerungen von Nordgrönland in den Jahren 1892 und 1895 dienten hingegen weniger wissenschaftlichen Zwecken als der Suche nach einem gangbaren Ausgangspunkt für eine spätere Reise zum Nordpol.

IV. Erforschung der hohen Luftschichten in Grönland (1906-1908)

Nachdem Drygalskis Untersuchungen die Frage nach der Vergletscherung der Norddeutschen Tiefebene geklärt hatte, dauerte es 15 Jahre, bis sich erneut ein junger Meteorologe, der Berliner Alfred Wegener (1880-1930), für Forschungen in Grönland interessierte. Als Wegener von der geplanten Expedition des Dänen Ludwig Mylius-Erichsen (1872-1907) hörte, die von 1906 bis 1908 an die Ostküste Grönlands bei Germania Land in 76° 46' nördlicher Breite gehen sollte, bewarb er sich um seine Teilnahme. Er hatte vor, die neue Messtechnik der sogenannten aerologischen Untersuchung der hohen Luftschichten in die Polarforschung einzuführen und während der dänischen Expedition zu testen. Dafür wollte er Drachen und Fesselballone verwenden, an denen Meteorographen, d.h. Registriergeräte für Luftdruck, Temperatur und Feuchte befestigt waren, die während des Aufstiegs bis auf über 3000 Meter Höhe Wetterdaten sammelten.

Tatsächlich konnte er als einziger Ausländer an der Expedition teilnehmen, die über zwei Jahre in Danmarks Havn jenseits des Polarkreises verbrachte.



Abb. 1: Gletscherschliff im Vordergrund und die Umanak-Klippe im Hintergrund an der Westküste Grönlands

Aufnahme Drygalski, 26. Juli 1891, Privatbesitz Thomas Mörder

Während die übrigen Expeditionsteilnehmer auf dem Expeditionsschiff „Danmark“ wohnten, wurde für Wegener an Land die Hütte namens „Villa“ und eine Wetterstation errichtet. Er hatte sogar das Chassis eines Autos dabei, denn der Motor wurde zum Antrieb einer Winde genutzt, mit der die Drachen und Ballone nach ihrem Aufstieg wieder aus der Höhe eingeholt wurden (siehe Abb. 2).

Der Expeditionsleiter Mylius-Erichsen kam im Herbst 1907 mit zwei Kameraden nicht mehr von einer Erkundungsreise nach Norden zurück und war seitdem verschollen. Wegeners Arbeiten verliefen hingegen recht erfolgreich. Insgesamt konnte er in den zwei Jahren 125 Aufstiege bis in eine Höhe von 3110 Meter durchführen und feststellen, dass die Wetterentwicklung in Ostgrönland der in Mitteleuropa ähnelte.

V. Überquerung der grönländischen Eiskappe (1912-1913)

Einar „Miki“ Mikkelsen (1880-1971) hatte auf der Suche nach dem verschollenen Mylius-Erichsen und seinen Begleitern 1910 eine Reise parallel zur Ostküste Grönlands bis auf 82° nördlicher Breite unternommen, die aber nebenbei keinerlei wissenschaftliche Aufgaben verfolgte. Es dauerte kaum sechs Jahre, als Wegeners dänischer Expeditionskamerad Johan Peter Koch einen Plan für eine neue Expedition entwickelt hatte und ihn fragte, ob er ihn nicht bei der Überquerung der grönländischen

Eiskappe an der breitesten Stelle in den Jahren 1912 bis 1913 begleiten wolle. Ausgangspunkt sollte das Inlandeis nahe Danmarks Havn sein. Fridtjof Nansen hatte bei der ersten Überquerung Grönlands von Ost nach West festgestellt, dass im Innern der Insel nur Schnee und Eis vorhanden war. Während Kochs dänische Expedition nach Grönland unterwegs war, durchquerte die Schweizer Expedition unter der Leitung von Alfred de Quervain (1879-1927) Grönland 1912 nördlich von Nansens Route in nordwestlich nach südöstlicher Richtung (siehe Abb. 3).

In Danmarks Havn angekommen transportierten Koch, Wegener und ihre beiden isländischen Begleiter zunächst die vorgefertigte Überwinterungsstation mit Hilfe von isländischen Ponys über den teilweise eisfreien Gesteinsuntergrund zum Rand des Inlandeises. Dort setzten sie die einzelnen Wand- und Dachteile ihrer Hütte „Borg“ zusammen, der auch ein Stall für fünf Ponys angeschlossen war. Diesmal führte Wegener keine aerologischen Hoचाufstiege durch, sondern begnügte sich während der Überwinterung bis zum nächsten Frühjahr damit, meteorologische Daten wie Luftdruck, Temperatur, und Feuchte in der Station und in einer Wetterhütte sowie mit Windmast und Niederschlagsmesser in einem Messfeld im Schnee zu sammeln. Als die Tage nach der Überwinterung wieder lang genug waren, brach die Gruppe im Frühjahr 1913 zu ihrer Überquerung auf. Die Mitnahme von Ponys als Zug-

tiere für die schwerbeladenen Lastschlitten bewährte sich nicht, denn sowie die Gruppe ihren Tagesmarsch beendete, musste sie erst noch bis zu drei Stunden lang eine höhlenartige Grube für die Ponys ausgraben, damit sie während der nächtlichen Rast vor dem

Fridtjof Nansen hatte bei der ersten Überquerung Grönlands von Ost nach West festgestellt, dass im Innern der Insel nur Schnee und Eis vorhanden war.

scharfen Wind geschützt wurden. Zudem überlebte keines der Tiere die Strapazen auf dem mit Schnee bedeckten Eis und die Männer mussten schließlich ihre Schlitten selbst ziehen, so dass sie die Ostküste am Ende ihrer Kräfte erreichten. Während der Durchquerung führte Wegener dreimal täglich Wetterbeobachtungen durch und stellte fest, dass die tägliche Temperaturschwankung auf der Eiskappe größer war als in Küstennähe. Außerdem fanden sie in der Eiskappe eine zentrale Kältezone, die auch schon Nansen und de Quervain festgestellt hatten. Diese Region war kälter als andere, wo die übliche Temperaturabnahme 0,6 Grad pro 100 Meter betrug. Auch ihre Ursache war noch unbekannt.

VI. Vorexpedition zur Suche nach einem Aufstiegs-gletscher in Grönland (1929)

Wegener hatte die Ergebnisse seiner Messungen in Grönland schon längst veröffentlicht und hoffte einerseits darauf, in Deutschland eine ordentliche Professur in Meteorologie zu erhalten und andererseits seine meteorologischen Forschungen in Grönland fortsetzen zu können. Nachdem er aber am 6. Januar 1912 als geologischer Außenseiter seine Theorie der Kontinentaldrift erstmals auf der Jahresversammlung der Geologischen Vereinigung in Frankfurt/Main vorgestellt hatte, war seine Person in deutschen Universitätskreisen sehr umstritten. Schließlich wurde er am 1. April 1924 – nachdem er die österreichische Staatsbürgerschaft angenommen hatte – ordentlicher und öffentlicher Professor für Meteorologie und Geophysik in Graz.

Dort bekam er im Mai 1928 Besuch von dem Geographen Wilhelm Meinardus (1867-1952), der ihn im Auftrag der Deutschen Notgemeinschaft der Wissenschaft (heute: Deutsche Forschungsgemeinschaft, die nach dem Ersten Weltkrieg die deutsche Forschung finanziell förderte) anbot, eine Expedition nach Grönland zu leiten, um dort eine neue seismische Methode zur Eisdickenmessung zu testen. Bei dieser Methode wurden durch eine Sprengung Schall- und Druckwellen ausgelöst und nach ihrer Reflexion am Felsuntergrund wieder empfangen. Die Eisdicke berechnete sich dann aus der Laufzeit der Wellen.

Natürlich konnte Wegener dieses Angebot nicht ausschlagen, ermöglichte es ihm doch, seinen lang gehegten Plan einer Fortsetzung der meteorologischen Arbeiten auf der grönländischen Eiskappe zu realisieren. Während einer Vorexpedition an die grönländische Westküste wollte er seine Kameraden, seinen ehemaligen Studenten Johannes Georgi (1888-1972) als Aerologen und den Geographen Ernst Sorge (1899-1946) für Gletscherforschung sowie den Meteorologen Fritz Loewe (1895-1974) mit der Polarregion vertraut machen.

Ziel war vor allem, eine Möglichkeit zu finden, das gesamte Material für die Überwinterung an zwei Stationen („Westküste“ am Rand des Inlandeises und „Eismitte“ in der Mitte Grönlands) auf die etwa 1000 Meter hoch gelegene Eiskappe zu bringen. Zudem begutachteten sie für die Hauptexpedition unterschiedliche Schlittentypen und bestellten einige für die Transporte im kommenden Jahr. Auch nutzten sie die Gelegenheit, von Grönländern den Bau von Iglus zu lernen und sich im Fahren von Hundeschlitten zu üben. Bei der Gelegenheit besuchten sie auch den Jakobhavner Eisstrom, wo sie den Stand der vorderen Eiskante erneut nachmaßen. Innerhalb von 80 Jahren war der Gletscher etwa um acht Kilometer zurückgegangen. Dies entspricht einem Schwund von etwa 225 Metern pro Jahr oder 0,62 Meter pro Tag. Am Ende der Vorexpedition entschieden sie sich für den Kamarujuk-Gletscher nahe Umanak, der für den Aufstieg am geeignetsten erschien.

VII. Erforschung der Wetterverhältnisse über Grönland an drei Stationen

Wegeners Hauptexpedition sollte von 1930 bis 1931 stattfinden, als auch andere Länder planten, die Wetterverhältnisse der grönländischen Eiskappe zu erforschen. Auslöser war die Weiterentwicklung der Luftfahrt für künftige interkontinentale Flüge und die dafür benötigten Wetterinformationen aus Grönland. Zudem hatte Roald Amundsen (1872-1928) 1925 vergeblich versucht, mit zwei Dornier-Wal-Flugbooten den Nordpol zu erreichen. 1926 glückte es Amundsens Expedition jedoch, auf dem Luftschiff „Norge“ erstmals den Nordpol von Spitzbergen aus in Richtung Nome (Alaska) zu überqueren, während Umberto Nobiles Luftschiff „Italia“ 1928 auf dem Rückweg vom Nordpol nahe Spitzbergen abstürzte und acht Todesopfer zu beklagen waren. Im selben Jahr gelang es Hubert Wilkins (1888-1985) mit einem Lockheed-Vega-Hochdecker von Barrow (Alaska) über Grönland nach Spitzbergen zu fliegen.

Im Zusammenhang mit diesen Flügen in der Arktis war die Zeit reif für neue meteorologische Untersuchungen. Tatsächlich planten mehrere Gruppen Forschungsprojekte in Grönland. An eine internationale Zusammenarbeit dachte man zwölf Jahre nach dem Ersten Weltkrieg allerdings nicht. Die amerikanische „University of Michigan Expedition“ unter William Herbert Hobbs (1864-1953) errichtete zwei Stationen an der Westküste Grönlands, eine weit im Norden und eine im Süden, um seine Theorie der glazialen Antizyklone durch Messungen zu bestätigen. Hobbs behauptete nämlich, dass vom Westen kommende Tiefdruckgebiete (Zyklonen) durch ein Hochdruckgebiet (Antizyklone) auf der grönländischen Eiskappe an der Überquerung der Insel gehindert werden, so dass die Zyklonen um das hohe Hindernis herumziehen müssen. Henry George „Gino“ Watkins (1907-1932) wollte während seiner „British Arctic Air Route Expedition“ (1930-1931, Britische Arktische Flugroutenexpedition) Wetterinformationen für



Quelle: Wutzke 1997: S. 34

Abb. 2: Fesselballonaufstieg in Danmarks Havn, Sommer 1906. Als Motorwinde wird ein Automotor verwendet.

künftige Flüge entlang des Großkreises von Europa über Grönland nach Nordamerika, insbesondere nach Winnipeg in Kanada, sammeln und richtete deshalb zwei Überwinterungsstationen im Süden Grönlands ein, eine an der Ostküste und eine auf der Mitte der Eiskappe, wo kontinuierlich Wetterbeobachtungen durchgeführt wurden. Gleichzeitig fand die „Deutsche Grönland-Expedition Alfred Wegener“ statt, die drei meteorologische-aerologische Stationen entlang des 72. nördlichen Breitengrades vorsah, um die Wetterentwicklung von

West nach Ost über Grönland hinweg beobachten zu können. Auch Wegener wollte der Frage nachgehen, ob es eine glaziale Antizyklone gibt und ob Tiefdruckgebiete Grönland überqueren können.

Die Station an der Ostküste wurde unabhängig von Wegener mit drei Mann Besatzung in Scoresbysund aufgebaut. Sie bestand aus einem Winterhaus und einer Funkstation, sowie einer Hütte, die die Ballonwinde beherbergte. Wegener selbst wollte die Weststation am Rande des Inlandeises leiten, die von

Kamarujuk aus eingerichtet werden sollte. Nachdem die Eisdecke vor der Westküste im Frühjahr 1930 außergerwöhnlich dick war, mussten sie insgesamt 38 Tage abwarten, bis sie endlich am 17. Juni beginnen konnten, die gesamte Ausrüstung vom Aufstiegsort in Kamarujuk zum Eisrand auf rund 1000 Meter Höhe zu bringen. Dabei handelte es sich um das Überwinterungshaus für neun Personen, die auf dem Eisplateau benötigten Hundeschlitten für die Transporte zur geplanten Station Eismitte, die gesamte Ausrüstung für eine Über-

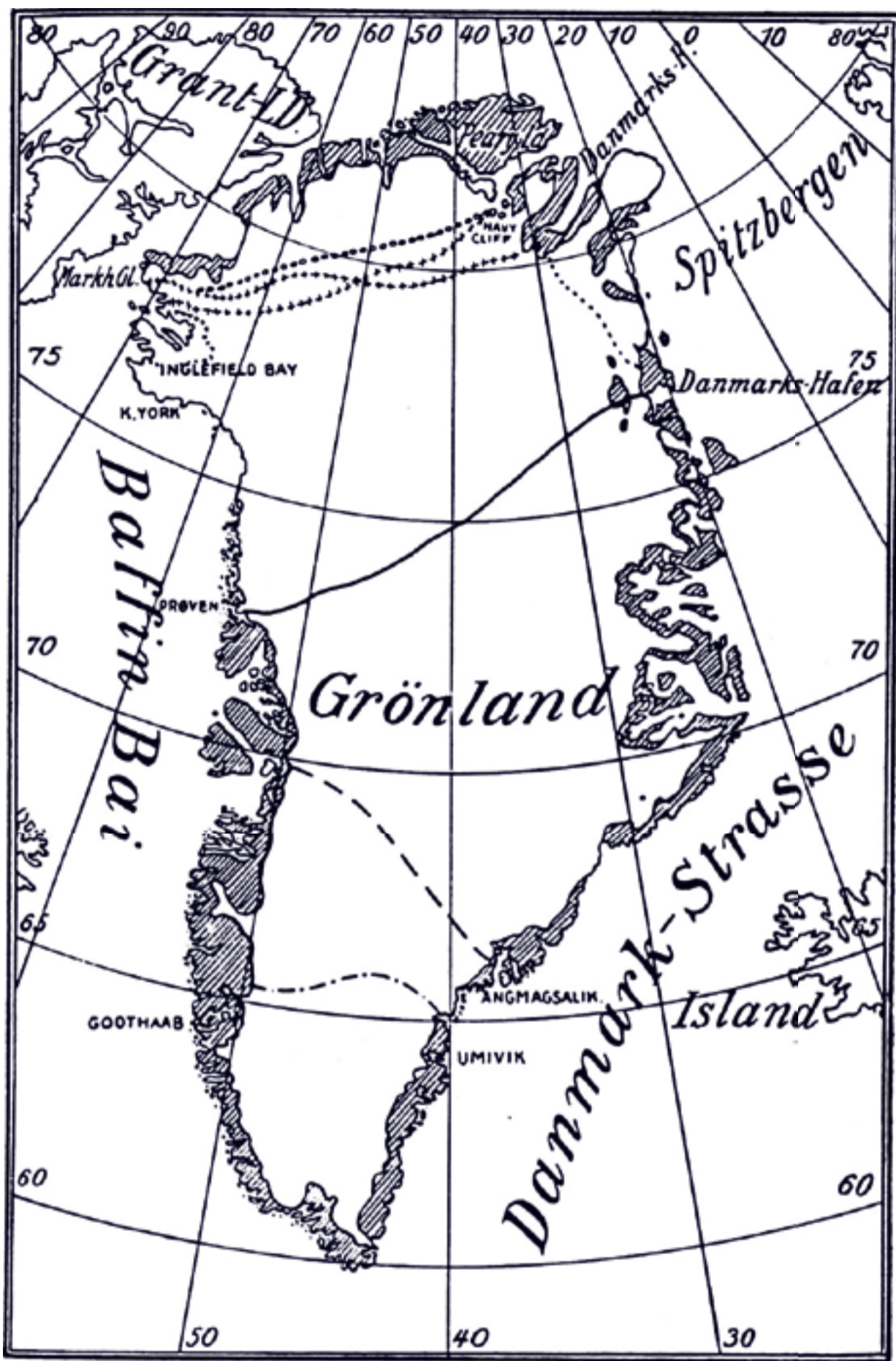


Abb. 3: Überquerungsrouten von Koch und Wegener (oben, 1913), De Quervain (Mitte, 1912) und Nansen (unten, 1888).

Quelle: Koch und Wegener 1930: S. 25

winterung von zwei Wissenschaftlern in der Eismitte, sowie zwei zusätzliche Propellerschlitten, die für Transportzwecke getestet werden sollten. Isländische Ponys wurden eingesetzt, um über einen eigens eingerichteten Schotterpfad auf einer Seitenmoräne – und einen Trampelweg über den Gletscher Baumaterial und andere Güter auf das Eis zu transportieren. Nachdem die Propellerschlitten den steilen Aufstiegs-gletscher aus eigener Kraft nicht bewältigen konnten, kostete es sehr viel Zeit und Manneskraft, sie nach oben zu schaffen.

Mitte Juli brach der designierte Leiter der Station Eismitte, Johannes Georgi, mit der ersten Hundeschlittenreise auf, um sein meteorologisches Observatorium in 400 Kilometer Entfernung von der Küste auf der Mitte der grönländischen Eiskuppe in rund 3000 Meter Höhe in Betrieb zu nehmen. Anfangs bestand seine Unterkunft nur aus einem Zelt. Erst Mitte September kam der zweite Überwinterer Ernst Sorge zur Station Eismitte. Beide führten – soweit es das Wetter zuließ – routinemäßig Fesselballonaufstiege mit einem Registriergerät für Temperatur, Luftfeuchtigkeit und Luftdruck durch. Außerdem verfolgten sie mit einem speziellen Messgeräte, einem Theodoliten, sogenannte Pilotballone, das heißt kleine freifliegende Ballone, die ihnen beim Aufstieg die Änderung der Windrichtung mit der Höhe anzeigten. Außerdem konnte man aus der Steiggeschwindigkeit, der Kompassrichtung (Azimut)

Während es im tiefsten Winter draußen unter -30 Grad Celsius hatte, war es am Boden der Wohnhöhle mit -8 Grad Celsius vergleichsweise warm.

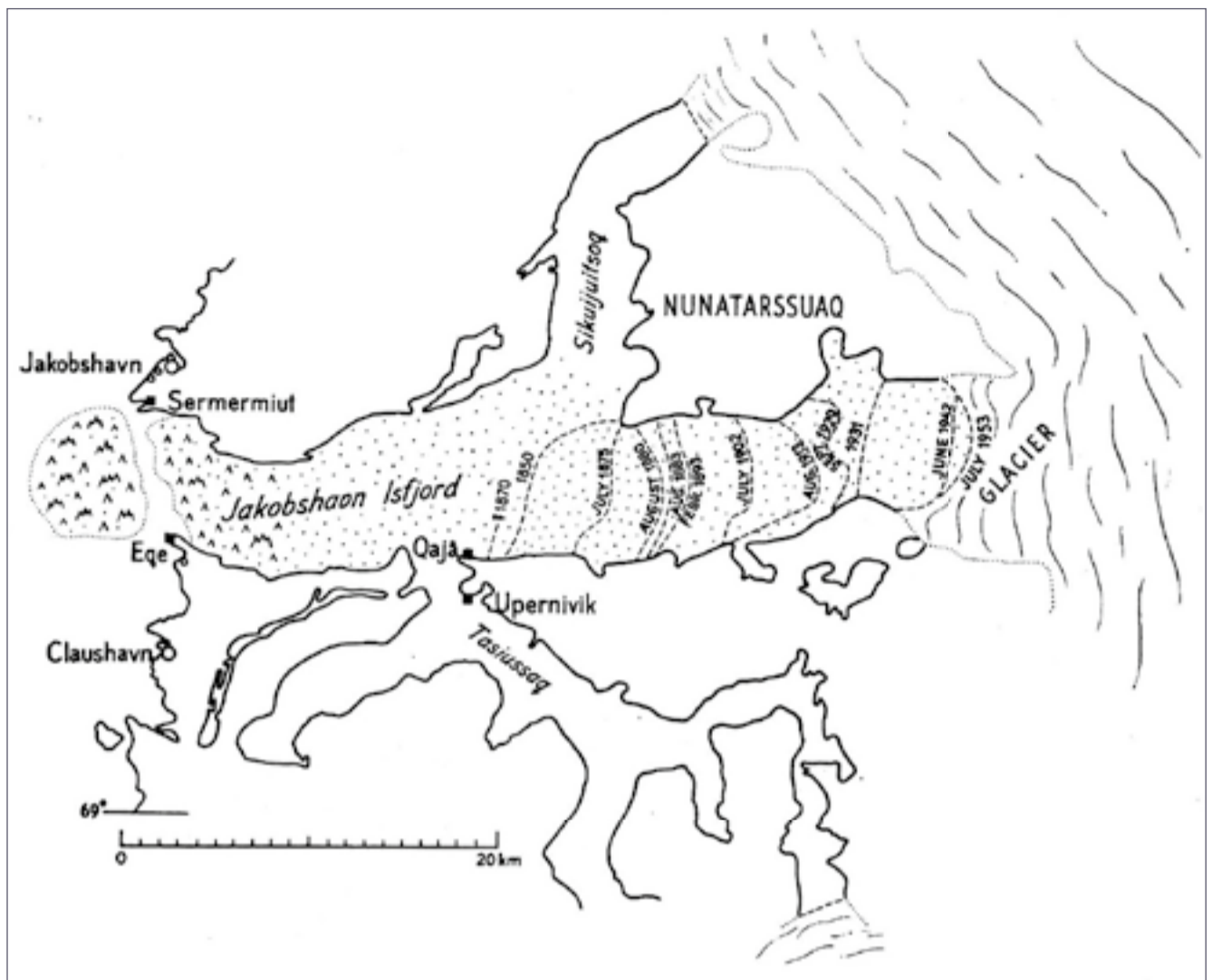
und dem Höhenwinkel (Elevation), die am Theodoliten abgelesen wurden, zusammen mit der gleichzeitig notierten Uhrzeit die Windgeschwindigkeit berechnen. Diese Untersuchungen sollten an allen drei Stationen möglichst zur selben Uhrzeit als Querschnitt durch die meteorologischen Gegebenheiten über Grönland durchgeführt werden.

Durch die wetter- und transportbedingten Verzögerungen und weitere logistische Probleme kam das Material für die Überwinterungshütte nie zur Station Eismitte, sodass sich die beiden Wissenschaftler provisorisch in einer Höhle im Firn einrichteten, an der sie noch einen 15 Meter tiefen Schacht für glaziologische Messungen anschlossen, in dem sie u.a. in verschiedenen Tiefen die Temperatur im Firn bestimmten. Während es im tiefsten Winter draußen unter -30°C hatte, war es am Boden der Wohnhöhle mit -8°C vergleichsweise warm.

Nachdem neben der Hütte auch die Sende- und Empfangsstation nicht rechtzeitig zur Station Eismitte gelangen, war Wegener unsicher, ob Georgi und Sorge genügend Material zum Überwintern hatten. So brach er am 21. September, was aus eigener Erfahrung schon viel zu spät für lange Schlittenreisen war, mit etlichen Versorgungsgütern nach Eismitte auf. Allerdings kehrten die begleitenden Grönländer mit ihren Hundeschlitten samt Transportgütern vorzeitig wieder um, da sie so spät im Jahr auf dem Eisplateau um ihr Leben fürchteten. So gelangten nur Wegener zusammen mit Fritz Loewe und dem Grönländer Rasmus Villumsen bis zum Ziel der Schlittenfahrt. Weil sich Loewe wegen der bereits sehr tie-

fen Temperaturen auf der Schlittenreise die Zehen erfroren hatte, musste er in Eismitte bleiben und dort überwintern, während Wegener und Villumsen sich wieder auf den Rückweg machten. Sie kamen allerdings nie an der Westküste an, denn Wegener starb unterwegs wohl an Überanstrengung. Villumsen beerdigte ihn im Schnee und markierte sein Grab. Dann setzte er den Rückweg fort, kam aber offenbar ebenfalls um, denn er wurde nie gefunden. Die anderen überlebten den kalten Winter trotz der nun unter drei Personen aufzuteilenden knappen Lebensmittelvorräte, indem sie, um möglichst wenig Kalorien zu verbrauchen, die meiste Zeit sitzend oder liegend in ihren Rentierfellschlafsäcken verbrachten.

Die Idee, an drei Stationen gleichzeitige aerologische Messungen auszuführen, konnte leider nicht verwirklicht werden. Nur am 22. Juni 1931 fanden an allen Stationen gleichzeitige Pilotballonaufstiege statt, die eine graduelle Winddrehung von Südwest an der Weststation nach Nordost an der Oststation zeigte. Auch gab es nur eine Periode von vier kontinuierlichen Tagen (1.-4. Juni 1931), an denen zumindest an zwei Stationen Pilotballons aufstiegen. Dennoch konnte anhand der Luftdruckaufzeichnungen der einzelnen meteorologischen Observatorien gezeigt werden, dass am 24. März 1931 ein Tiefdruckgebiet Grönland überquerte, denn zunächst fiel der Luftdruck an der Weststation in rund 1000 Meter Höhe um 6,7 Hektorpascal (hPa) auf



Quelle: Georgi 1959: S. 54

Abb. 4: Karte des Jakobshavner Eisstroms an der Westküste Grönlands mit der Lage der Gletscherfront in den Jahren 1870 bis 1953.



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.

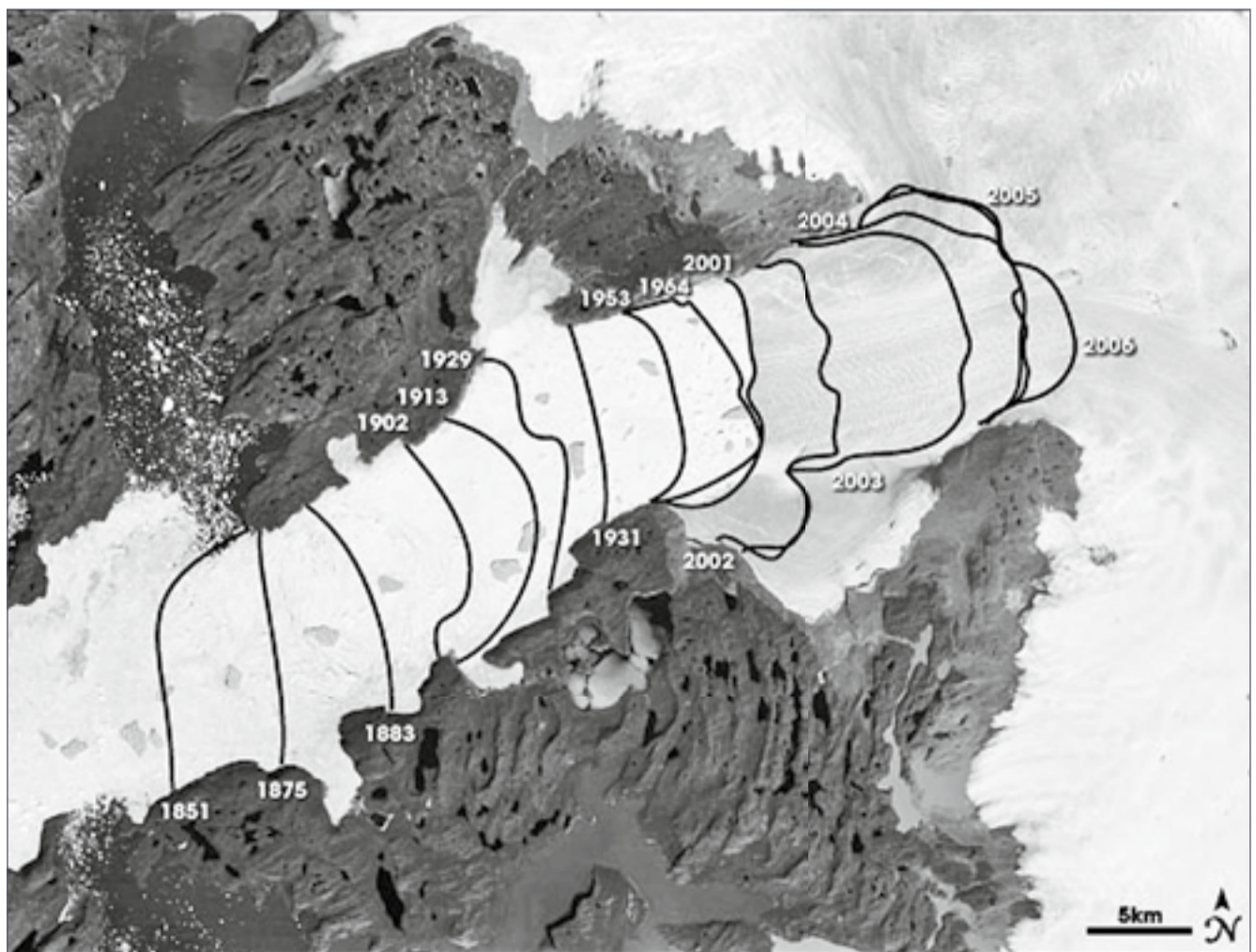
Die Sendungen der Reihe werden vierzehntägig sonntags, jeweils um **13 Uhr**, wiederholt. Gezeigt wird immer der Beitrag, der in der Vorwoche um 19.15 Uhr zu sehen war.

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/br-alpha/sendungen/logos/logos104.html>

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



Privatbesitz Lozán

Abb. 5: Die Abbruchkante des Jakobshavner Eisstroms zwischen 1851 und 2006.

Klimaschutz braucht Bildung



Dr. Monika Kratzer, Leiterin der Abteilung Klimaschutz, technischer Umweltschutz und Kreislaufwirtschaft im Umweltministerium.

Mit einem großen Lob von Seiten der Politik und großer Resonanz in allen bayerischen Diözesen endete im vergangenen Herbst das Projekt „Klimaschutz braucht Bildung“ der Katholischen Erwachsenenbildung Bayern (KEB). Zwei Jahre lang wurden in enger Zusammenarbeit mit den Umweltbeauftragten der bayerischen (Erz-)Diözesen insgesamt 113 Umweltauditoren ausgebildet.

Diese ehrenamtlich tätigen Auditoren leisten jetzt die Arbeit vor Ort und beraten ihre Institution in Fragen von

Nachhaltigkeit und Umweltschutz. So befinden sich viele katholische Pfarrgemeinden, Verbände und auch Klöster nun auf dem Weg, zertifiziert durch das EMAS-Siegel, den Gedanken der Nachhaltigkeit konkret umzusetzen. Bei dem im Jahr 2012 begonnenen Programm wurden, im Rahmen der Bayerischen Klimaallianz gefördert vom Bayerischen Staatsministerium für Umwelt und Verbraucherschutz, rund 200.000 Euro investiert.

Dr. Monika Kratzer, Leiterin der Abteilung Klimaschutz, technischer Um-



Dr. Bernhard Bleyer vom Institut für Nachhaltigkeit in Technik und Wirtschaft an der „Ostbayerischen Technischen Hochschule Amberg-Weiden“

weltschutz und Kreislaufwirtschaft im Umweltministerium, lobte bei der Abschlussveranstaltung vor dem wissenschaftlichen Vortrag von Dr. Cornelia Lüdecke im Namen von Staatsministerin Ulrike Scharf das erfolgreiche Projekt und sah das Thema Klimawandel künftig wieder wesentlich stärker auf der politischen Tagesordnung. Insbesondere Bildungsprojekte seien äußerst wichtig und künftig weiterhin erforderlich, um eine breite Sensibilisierung der Bevölkerung für die Thematik zu erreichen, so Monika Kratzer.

sprach im Rahmen der Abschlussveranstaltungen über das Bündnis für Ethik und Nachhaltigkeit.

Ziel des Projekts „Klimaschutz braucht Bildung“ war neben der Schulung der hauptsächlich ehrenamtlichen Umweltauditoren in ganz Bayern auch, eine kleinere Zahl von intensiv geschulten „Umweltmanagementtrainern“ auszubilden, die zukünftig wiederum selbst Umweltauditoren ausbilden können. 13 dieser dezidierten Umwelt-Experten hatten bereits im Sommer ihre Prüfungen bestanden. So ist die weitere Ausbildung von Umweltauditoren auch in der Zukunft gesichert.

999,3 hPa. Neun Stunden später erreichte die Zyklone Eismitte in rund 3000 Meter Höhe und bewirkte eine Luftdruckabfall von 9,3 hPa auf ein Minimum von 986,7 hPa. Nach sechs Stunden war der Luftdruck an der Oststation etwa in Meereshöhe um 12 hPa auf 1001,3 hPa gefallen.

Neben den meteorologischen Messungen wurden auf Wegeners Expedition auch glaziologische Untersuchungen durchgeführt. Unter anderem maßen sie 1929 und 1930/31 erneut die von Drygalski in den Jahren 1891 bis 1893 bestimmte Abbruchkante des Jakobshavner-Eisstroms nach. Im Mittel betrug der Gletscherrückzug von 1851 bis 1931 nun sechs Meter pro Tag.

VIII. Rückgang der grönländischen Gletscher

Johannes Georgi trug alle bis 1953 gemessenen Gletscherstände in einer Karte zusammen, die einen kontinuierlichen Rückzug der Gletscherzunge belegt, der sich in einer neueren Zusammenstellung aus Satellitenbildern zwischen

2001 und 2006 dramatisch fortsetzt (siehe Abb. 4 und Abb. 5).

Bereits die Ergebnisse der Grönlandforschung aus vierzig Jahren von 1891 bis 1931 zeigen deutlich einen Rückgang der Küstengletscher, der sich bis heute ununterbrochen fortsetzt. Der Jakobshavner Eisstrom, der im Jahr 2014 eine Rückzugsgeschwindigkeit von bis zu 46 Metern pro Tag aufwies, gehört zu den am schnellsten schmelzenden Gletschern der Erde. Neben dem Gletscherschwund hat in den letzten zwanzig Jahren auch die Eisschmelze im Küstenbereich der grönländischen Eiskappe drastisch zugenommen. Überquert man Grönland heutzutage mit dem Flugzeug auf dem Weg nach Kangerlussuaq an der Westküste, kann man erschreckend viele Schmelzseen und Bäche auf dem Eis entdecken. Der Klimawandel offenbart sich gerade in einer solch extremen Gegend auf dramatische Art und Weise, wo er viele Änderungen hinsichtlich der Vegetation und Tierwelt mit sich bringt. Wir haben es in der Hand, wie schnell dieser Wandel voranschreitet. □

Literatur:

Drygalski, Erich von: Bericht über den Verlauf und die vorläufigen Ergebnisse der Grönland-Expedition der Gesellschaft für Erdkunde, in: Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin 20 (1893), S. 438-454.

Drygalski, Erich von: Grönland-Expedition der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin 1891 bis 1893, Berlin 1897, 2 Bde.

Georgi, Johannes: Der Rückgang des Jacobhavns Isbræ (West-Grönland 69°N), in: Meddelelser om Grønland 158 (1959) 5, S. 53-70.

Koch, Johann Peter, und Wegener, Alfred; Wissenschaftliche Ergebnisse der dänischen Expedition nach Dronning Louises-Land und quer über das Inlandeis von Nordgrönland 1912-13 unter Leitung von Hauptmann J.P. Koch, Kopenhagen 1930.

Lozán, José L., Graßl, Hartmut, Piepenburg, Dieter und Notz, Dirk (Hg.): Warnsignal Klima: die Polarregionen; Gebiete höchster Empfindlichkeit mit weltweiter Wirkung, Hamburg 2014.

Lüdecke, Cornelia (Hg.): Verborgene Eiswelten: Erich von Drygalskis Bericht über seine Grönlandexpeditionen 1891, 1892-1983, München 2015.

Wutzke, Ulrich: Durch die weiße Wüste: Leben und Leistungen des Grönlandforschers und Entdeckers der Kontinentaldrift Alfred Wegener, Gotha 1997.

Autoren zu Gast bei Albert von Schirnding

Jan Wagner

„Regentonnenvariationen“ heißt der Gedichtband, für den der Lyriker Jan Wagner im Frühjahr dieses Jahres mit dem renommierten Literaturpreis der Leipziger Buchmesse ausgezeichnet wurde – ein Novum, denn Wagner ist damit der erste Poet unter den Preisträgern. Die Gedichte des gebürtigen Hamburgers sind mittlerweile in rund

30 Sprachen übersetzt. In unserer Reihe „Autoren zu Gast bei Albert von Schirnding“ lud die Katholische Akademie Bayern Jan Wagner am 13. Juli 2015 zu einer Lesung und einem Gespräch. Hier dokumentieren wir die Einführung von Albert von Schirnding.



Der Lyriker Jan Wagner

Albert von Schirnding

Ohne ihn gäbe es die literarische Veranstaltungsreihe an der Katholischen Akademie Bayern nicht: Albert von Schirnding.

„... und ich verwechsle / noch immer schubert und schumann“. So endet ein Gedicht aus Jan Wagners letztem, 2014 erschienenen Band „Regentonnenvariationen“. Handelt es sich um das trotzige Bekenntnis eines hoffnungslos Unmusikalischen? Die Frage erledigt sich schon dadurch, dass ihr Gegenstand nicht eine sachliche Aussage, sondern die Strophe eines Gedichts ist, die Schlussstrophe einer achtstrophigen Versfolge mit dem Titel „die etüden“. Es besteht somit keinerlei Anlass für unseren Pianisten, den Saal unter Protest zu verlassen. Gedichte antworten nicht auf Ja- oder Neinfragen.

Bei dieser Gelegenheit mag es billig und heilsam sein, „aequum et salutare“, in nüchterner Prosa darauf hinzuweisen, dass bekennende Gefühlsentladung weder die Sache der Musik noch die des Gedichts ist. Meisterschaft des lyrischen und pianistischen Virtuosen beruht – zumindest auch – auf kühler Reflexion und harter Arbeit. Schon Diderot spricht vom „Paradox des Schauspielers“, der nur dann rühren kann, wenn er selbst nicht gerührt ist. Soviel zunächst zu der schlichten, aber gern unbeachteten Wahrheit, dass Gedichte ebenso wenig wie Lieder vordergründig wörtlich zu nehmen sind.

In Jan Wagners Poetik spielt die Frage nach der Identität des Autors eine zentrale Rolle. Seinem Gedichtband „Australien“ von 2010 hat er das Zitat eines gewissen Álvaro de Campos vorangestellt, eines Autors, der nie gelebt hat, den vielmehr der portugiesische Dichter Fernando Pessoa erfunden hat. Wagner zitiert ihn wie einen eigenständigen Poeten, voraussetzend, dass der Leser sich in Pessoa's Maskenspielen auskennt oder auch nicht auskennt. Warum sollte der imaginären Existenz eines Dichters ein geringerer Grad von Wahrheit zukommen als der tatsächlichen? Das Zitat lautet: „Man ist glücklich in Australien, sofern man nicht dorthin fährt.“ Es dechiffriert den Titel

des Gedichtbands als Bezeichnung eines Kontinents, der mit dem geographisch fixierten lediglich den Namen gemeinsam hat. Im Schlussgedicht graben zwei Jungen in einer Abseitslandschaft, wo weggeworfene Teppiche, entsorgte Autoreifen und zerschlagene Farbkanister herumliegen, ein Loch in die Erde. Offenbar wollen sie zu den Antipoden vorstoßen. Der abends zurückgelassene Spaten markiert die Stelle der unvollendeten Inbesitznahme Australiens, er steckt im Boden „wie ein fahnenmast“.

Hinter Weißdornbüschen und zwischen zerbrochenen Flaschen kommt ein Kindheitsfragment zum Vorschein – ähnlich wie in dem anfangs zitierten Gedicht „die etüden“, wo dem unwilligen Klavierschüler das als „schwarzlackiertes Ungetüm“ apostrophierte Instrument mit „falben klepperzähnen“ entgegenbleckt und der freie Rhythmus des kindlichen Daseins dem unerbittlichen Takt des Metronoms unterworfen wird.

Wie die meisten Gedichte Wagners bietet auch dieses viele Beispiele für die diesem Lyriker eigentümliche Handhabung des Reims, die gleichzeitig die Rückkehr zu einem von der Moderne längst verschmähten traditionellen Formelement und seine Sprengung bedeutet. Der durch übermäßige Ausbeutung verursachten Erschöpftheit unserer Reim-Ressourcen begegnet Jan Wagner – korrespondierend und kontrastierend – mit der Erschließung eines ungeahnten Vorrats an „unreinen“ Reimen, die als kompositorisches Mittel eingesetzt werden. Das kann auf spektakuläre Weise wie bei der Paarung von Uppsala und Obstsalat, aber auch ganz unaufdringlich geschehen: im vorliegenden Gedicht etwa durch Reime wie „tastatur“ und „partitur“, „längst“ – „gespenst“, „markt“ – „sarg“, „dreisechstel“ – „verwechsle“.

Dazwischen finden sich wie von ungefähr „reine“ Reime: „erbarm“ –

„arm“, „akt“ – „takt“, „wand“ – „verstand“, die das Ungewöhnliche gleichsam unter ihre Fittiche nehmen. Denn „klavier“ – „klepper“, „fuge“ – („boogie-)woogie“ sind wohl kaum auf den ersten Blick als Reim erkennbar, schärfen dann aber Auge und Ohr für die Assonanz von „schimmern“ und „Schumann“. Schließlich entpuppt sich auch die Verwechslung von Schubert und Schumann als ein rein sprachliches Phänomen. Ich muss nun doch das ganze Gedicht zitieren:

vergeben sie mir, maestra, aber
ich haßte sie und ihr klavier,
die teppichdumphen mittwochnach-
mittage,
die falben klepper-

zähne, die gebleckte tastatur,
zögernd vor einem haus,
an dem der efeu seine partitur
bis über alle rinnen wuchern ließ,

dem butzenglas der tür, wo sich das
licht
brach, dann zu bündeln schien, zu
schwimmen,
bis etwas großes durch den brunnen-
schacht
des hausflurs stieg, bis sie, madame,
erschieden,

perfekt und streng wie eine fuge
auf mich hinuntersahen, sich erbarm-
ten und mir öffneten, den boogie
woogie
für anfänger unterm arm.



Gastgeber Albert von Schirnding, Pianist Martin Rasch und der Autor Jan Wagner (v.l.n.r.) unterhalten sich nach der Veranstaltung.



Jan Wagner stellte sich den Fragen des Publikums.

wie gut ich heute ihre ungeduld verstehen kann. Die tonleitern, die längst verklungenen akkorde – unvermittelt kehrt alles wieder, wenn ich dem gespenst

ihres parfüms, schwer wie ein letzter akt, im bus oder im supermarket begegne: dieser unerbittliche takt des metronoms mit seinem eichensarg,

aus dem ein dürrer totenfinger kam, die pendeluhr, die fotos an der wand,

davor das schwarzlackierte ungetüm, im dem sie etwas hören konnten, was ich nicht verstand,

alt die zweiviertel- und dreisechstel-etüden, jene schimmernde lampe tee auf dem tisch, und ich verwechsle noch immer schubert und schumann.

Unser Dichter – nennen wir ihn ruhig einmal so, weil das Wort „Dichtersliebe“, für sich genommen, auch objektiv als Liebe zum Dichter verstanden werden kann – arbeitet nicht nur mit einer Fülle von Assoziationen, sondern öffnet auch dem Leser eigene Assoziati-

onswege. So kann man in der „perfekt und streng wie eine fuge“ auftretenden „maestra“ eine Todesgöttin sehen, ihr „parfum“ ist eine betäubende Droge, die ihr Opfer gefangen nimmt, das Metro-nom bestätigt mit „eichensarg“ und „totenfinger“ den Eindruck des Endgültigen. Das Kind, das den Eintritt in das Haus der Klavierlehrerin wie den Fall in einen Brunnenschacht erlebt, wird zum „kind im brunnen“, das in einem anderen Gedicht des Bandes aus der Tiefe, in der es gerade begonnen hat, die „Wörter assel und stein / als assel und stein zu begreifen“, zurückgeholt wird in die Alltagswelt.

Ob es den Sturz in den Brunnen, die „teppichdampfen mittwochnachmittage“ mit ihren Klavierstunden als autobiographisches Ereignis gegeben hat, spielt keine Rolle. Das Ich, von dem Jan Wagner ohnehin nur sehr sparsamen Gebrauch macht, ist eine Maske unter vielen anderen, ein Pseudonym wie Álvaro de Campos für Fernando Pessoa, dessen Name auf das lateinische „persona“ zurückgeht: die Maske, durch die eine Stimme hindurchtönt. Und diese Stimme ist nicht die des empirischen Autors, den man hinter seinen dichterischen Äußerungen suchen oder gar finden könnte, sondern so etwas wie ein lyrisches Energiezentrum, das nahezu jedes Ding, das in sein Umfeld gerät, in das Element eines, seines poetischen Universums zu verwandeln vermag.

Umgekehrt ausgedrückt: Lyriker von Graden und Gnaden Jan Wagners sind Eklektizisten. Sie greifen auf, was sich ihnen als Material bietet. Nichts ist vor ihrem Magnetismus sicher, auch das Unansehnlichste, Unauffälligste nicht – ob es sich um Tiere wie Maulwürfe, Mücken, Grottenolme, Pflanzen wie den Giersch oder die aus den Kreuzworträtseln bekannte Ackermelde handelt. Und es gibt auch „Versuche“ über Servietten oder die Seife. Schließlich ist da der Muff, der dem Öffner eines Schrankes oder eines Wörterbuchs entgegenfällt und die ihre Hände darin versteckende russische Roman-Prinzessin evoziert, und schon gleitet der Schlitten unter Schellengeläut durch die schneebedeckte Tundra, am lyrischen Ich vorbei, das zurückbleibt, „nur mit werst / um werst von dunkel, diesen rauhen / winden und dem permafrost / tief unten, wo die schweren mammut ruhen“. So war's jüngst in dem Gedicht „muff“ in der FAZ zu lesen.

In der deutschsprachigen Lyrik sind „Dinggedichte“ ja nichts ganz Seltenes,

aber die bedichtenswürdigen Dinge ihrerseits fallen durch ihre Kostbarkeit auf. Man denke an das „Kunstgebild“ einer klassizistischen Lampe (bei Mörike), wir haben es mit römischen Brunnen und Sarkophagen und im Falle von Lebewesen mindestens mit einem Panther zu tun. An diesem Rilke'schen Edelrauttier kommt ja schon längst kein Grundschulkind mehr vorbei. Und wenn es nur Anemonen sind, müssen sie wie bei Gottfried Benn als „Erschütterer“ wirken. Jan Wagners Melde ist „solidarisch mit dem schutt, / nicht dem erschütterer“.

Hier wird vorausgesetzt, dass der Leser das Gedicht von Benn kennt. Solche Anspielungen (auch „die schweren mammut“ „tief unten“ gehören dazu, weil sie unüberhörbar an Hofmannsthal erinnern, an jene, die drunten sterben müssen, „wo die schweren Ruder der Schiffe streifen“) würden dem Verfasser das Etikett eines „poeta doctus“ eintragen, wenn er nicht durch glänzende Essays längst als ein solcher ausgewiesen wäre. Ich finde diese Zuschreibung, mit der meist ein pejoratives Moment von Gebrochenheit durch Wissen, von mangelnder Originalität verbunden ist, ärgerlich überflüssig. Jedenfalls kenne ich kaum den Namen eines bedeutenden Lyrikers, der nicht sehr wohl bewandert wäre in der unermesslich weiten Landschaft seiner Kunst. Wer singt schon, wie der Vogel singt? Und wenn es einer tut, ist es auch danach. Kennerschaft und Eigenlaut schließen einander keineswegs aus.

Jan Wagners außerordentliche Gelehrtheit in „artibus poeticis“ erstreckt sich auf die fast unübersehbare zeitgenössische Szene (er hat den wichtigsten englischsprachigen Lyrikern der Gegenwart, wenn er sie nicht auch noch übersetzt hat, großartige Aufsätze gewidmet), nicht weniger aber auf die Vergangenheit. Tradition kann, eine Binsenwahrheit, in zweifacher, ganz entgegengesetzter Weise ernstgenommen werden: als nachzuahmendes Vorbild – die nachgoethesche, nachheinesche Lyrik spricht hier buchstäbliche Bände – oder als Vorwurf, der zur Umbildung, Weiterführung, Überbietung antreibt. Was in den getrübbten Augen des einen oder anderen Übelwollenden in Wagners Gedichten wie bloße Formenspielererei aussieht, ist alles andere als das. Es handelt sich um das grandiose Unternehmen, die überlieferten Formen in die Gegenwart zu überführen. Es sind namentlich das Sonett, die Ode (besonders die sapphi-



Zwei Literaten im Austausch: Jan Wagner (links) und Albert von Schirn (rechts).



War einer unter den Gästen: Prof. Dr. Heinrich Detering, Präsident der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung (re.), im Gespräch mit Veranstaltungsbesuchern.

Albert von Schirnding – ein Dank

Florian Schuller

Zwischen dieser heutigen Veranstaltung mit Jan Wagner und der Zwanzigsten unserer Reihe „Autoren zu Gast bei Albert von Schirnding“ am 29. Oktober 2014 mit Rüdiger Saffrankski lag in der Mitte, am 9. April 2015, ein wichtiges Ereignis: ein runder Geburtstag, sogar ein achtzigster, und zwar der von Albert von Schirnding.

2003 hatte Albert von Schirnding „Aufzeichnungen“ unter dem Titel „Nach dem Erwachen“ veröffentlicht. Deren letzter Satz lautete: „Ich kehre der Zukunft den Rücken, entferne mich in eine unerreichbare Vergangenheit.“ Aber gerade jene „unerreichbare Vergangenheit“, die jeden von uns zu dem werden ließ, der er bis heute geworden ist, gerade diese Vergangenheit beschäftigt uns, je älter wir werden, um so mehr.

2010 kam der Roman „Vorläufige Ankunft“ heraus, die ins Autobiographische getunkte Geschichte eines Erwachsenwerdens. Und da lautete der letzte Satz: „Schaut den Miro an – ist es wirklich so schlimm, erwachsen zu sein?“ Die Jugend, in der schon alles geschah, die „unerreichbare Vergangenheit“, lässt sie das Erwachsensein als nicht „so schlimm“ durchstehen, das Altwerden erträglich sein?

2015, kurz vor dem 80. Geburtstag, konnten wir das neueste Werk Albert von Schirndings lesen: „Jugend, gestern. Jahre – Tage – Stunden“. Ich tat es mit Begeisterung. Das zentrale Kapitel darin ist überschrieben „Stundenbuch der Jugend“, eine Sammlung von Gedanken, Ideensplittern, Aphorismen. Zentral darin: die gewesene Lebenszeit. Übrigens hat der Büchner-Preisträger dieses Jahres, Rainald Goetz, ein kurzes, aber präzise deutendes, hilfreich ein-

fühlsames, anrührendes Nachwort geschrieben – aus Dank seinem ehemaligen Lehrer Albert von Schirnding am Münchner Ludwigsgymnasium gegenüber: „Am Ludwigsgymnasium in München hat er Generationen von Schülern, so auch mir, vorgelebt, was es im schönsten Sinn heißen kann, philosophisch hell und lebenspraktisch heiter leuchtend, ein junger Mensch zu sein.“

Wir alle hier sind Ihnen, sehr verehrter Herr von Schirnding, auch lebenszeitlich sehr nah; denn wie heißt es doch im „Stundenbuch der Jugend“ auf Seite 75: „Altersunterschiede zwischen Lebenden schwinden dahin vor der unbegreiflichen Tatsache, dass sie, dass wir Zeitgenossen sind innerhalb von Jahrtausenden.“ In diesem Sinne nachträglich zu Ihrem Geburtstag Gratulation und viele gute Wünsche.

Heute nun unterhält sich Albert von Schirnding mit Jan Wagner. Der gebürtige Hamburger hat seinen festen Wohnsitz in Berlin. Aber: „Im Moment lebe ich vor allem in München, als Stipendiat der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung... An einem Tag in Schwabing zu starten und dann in Neukölln herauszukommen, das ist sehr schön. Es sind ja zwei verschiedene Welten, das macht's so aufregend.“ Diesen Abend ist es ja vielleicht umgekehrt: In Neukölln zu starten und in Schwabing herauszukommen, das ist auch sehr schön.

Man kommt kaum mit dem Zählen nach. Wenn ich richtig gerechnet habe, hat Jan Wagner bisher bereits 31 Preise und Stipendien eingesammelt. Allein dieses Jahr das Aufenthaltstipendium der Villa Aurora, den Mörikepreis und den Literaturpreis der Leipziger Buchmesse. Vor allem letzterer hat zu einem Unisonojubelruf des gesamten Feuilletons geführt – eine Einhelligkeit, die nicht allzu häufig zu beobachten ist.



Albert von Schirnding und Dr. Florian Schuller: Im Jahr 2009 verlieh die Akademie dem Publizisten den Freundespreis.

„Die Nachricht ist eine Sensation“ hieß es. Oder: der Preis sei „ein beglückendes und ermutigendes Signal,... weil hier der beste Lyriker seiner Generation und eine der stärksten und originellsten Stimmen der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur geehrt wird.“

Um die wird es jetzt gehen. Wie hat es Jan Wagner so wunderbar leicht und konkret ausgedrückt, bei seiner Dankrede für den Mörikepreis, der ihm am 22. April dieses Jahres verliehen wurde: „Es gibt

Orte, an denen das Klappern von Kuchengabeln und Kaffeetassen mit einem Mal unendlich weit weg ist, unerwartete, unwahrscheinliche Flecken, an denen man sich der eigenen Zeit enthaben glaubt, Zeiten und Welten einander plötzlich zu durchdringen scheinen.“ Vielleicht kann unsere Katholische Akademie Bayern für diesen Abend auch ein solcher Ort sein, wo sich Zeiten und Welten durchdringen. Ich wünsche dies uns allen.

sche), die Terzine, die Sestine, die Jan Wagner mit genialer Aneignungskraft erneuert.

In seinem zweiten Gedichtband „Guerickes Sperling“ (2004) kommt der Leser des dritten, „Görlitz“ überschriebenen Abschnitts aus dem Staunen nicht heraus: Er hat es mit einem veritablen Sonettenkranz zu tun, wie man ihn zuletzt von Josef Weinheber serviert bekam – nur dass dort die „Schaut her, was ich alles kam“-Attitüde im Vordergrund steht, hier – bei Wagner – das enge Korsett der formalen Vorgabe dazu dient, die eigene unnachahmliche Tanzfigur zu entwickeln. Zur Erinnerung: Die Zahl der Sonette in einem Sonettenkranz – fünfzehn – ist durch die vierzehn Zeilen des Sonetts bedingt: Jedes Sonett beginnt mit der letzten Zeile des vorangehenden, und im letzten Stück kommen noch einmal sämtliche Anfangszeilen zusammen.

In einer römischen Trattoria erzählte mir der sein Villa Massimo-Jahr absolvierende Jan im Juli 2011 von seiner Arbeit an dem Band, der ein Jahr später unter dem Titel „Die Eulenhasser in den Hallenhäusern“ erschien. Er enthält drei erfundenen, völlig verschiedenen Dichtern im Wortsinn zugeschriebene Verse. Die Präsentation dieser drei „Verborgenen“ bietet nicht nur unglaublich virtuose, sondern auch wahnsinnig komische Mimikri-Schöpfungen. Über den

Humor in Jan Wagners Lyrik sollte und wird einmal eine Dissertation verfasst werden. Man lese das Gedicht „torf“ in den „Regentonnenvariationen“, das sich in zehn Strophen dem Phänomen einer Hochmoorwanderung widmet, die im gedruckten Führer als eine Sache für Anfänger, „auch ohne wegweiser ein klacks“, empfohlen war, sich aber schon bald als ein die letzten Kraftreserven aufzehrendes Abenteuer erweist. Das ist sehr komisch, man erkennt eigene Erlebnisse darin wieder: die als harmlos empfohlene, bei der Realisierung mit exponiertesten Situationen konfrontierende Gebirgswanderung. Im Wagnerschen Hochmoor, wo es „zu allem Überfluß“ auch noch wolkenbruchartig zu regnen beginnt, schleppt der verführte Wanderer seinen triefnassen Körper stundenlang durch den Schlamm, bis endlich, endlich nur zwanzig Meter entfernt eine Straße sich zeigt. Aber in diesem Augenblick versperrt ein kapitaler Widder – „der gott des torfs“ – den Weg, und es bleibt nur die Wahl zwischen Umkehr oder Anbetung.

Vielleicht ist das Beispiel dieses Ausflugs, der vom Versprechen mühelosen Gewinns bis an einen Punkt letzter Entscheidung führt, auch ein Symbol für unsere, der Leser, Erfahrung mit Jan Wagners Gedichten insgesamt: Wir werden fast widerstandslos in sie hineinverlockt, aber je länger wir durch diese



Martin Rasch, Dozent an der Hochschule für Musik und Theater in München, begleitete die Veranstaltung am Flügel.

Bände wandern, umso mehr Anstrengung fordern sie uns ab – bis wir erschöpft, hingerissen, dankbar nur noch eins zu tun imstande sind: vor dem uns

aus der Vegetation dieses lyrischen Geländes entgegentretenen Gott auf die Knie zu sinken. □

Live-Hacking / Big Data

Zwei Veranstaltungen zur Bedeutung und Gefahr der neuen Medien

Rund 100 Interessierte waren am Abend des 30. Juni 2015 in die Katholische Akademie gekommen, um sich bei der Veranstaltung „Live-Hacking. Eine Vorführung zur (Un-) Sicherheit digitaler Daten“ in Echtzeit davon zu überzeugen, wie leicht wichtige und sogar geheime Informationen, die auf Computern oder in Datenbanken gespeichert sind, in falsche Hände geraten können. Die Internetexperten Pascal Morsch und Markus Ohnmacht von der Firma „secunet“ – u.a. Berater der Bundesregierung in Fragen der Sicherheit im Internet – legten in rund anderthalb Stunden anhand aktueller Ereignisse erst einmal klar, wie gefährdet diese Daten sind. Besonders spannend war die Probe aufs Exempel, als Pascal Morsch und Markus Ohnmacht von Besuchern ersonnene Passwörter in kürzester Zeit knackten. Tipps, wie man seine Daten besser sichern kann, bildeten dann den Abschluss der Veranstaltung, zu der auch ein Team des Bayerischen Fernsehens gekommen war. Der Beitrag war in der Rundschau zu sehen.

Nur eine Woche später, am 7. Juli 2015, stand das Internet erneut im Mittelpunkt einer Veranstaltung der Katholischen Akademie. Unter dem Titel „Big Data – schafft das Web den Menschen neu?“ erörterten Dirk von Gehlen, Blogger und Leiter „Social Media / Innovation“ bei der Süddeutschen Zeitung, sowie der Medienethiker Prof. Dr. Alexander Filipović von der Hochschule für Philosophie, München, welche Auswirkungen der rasante digitale Wandel auf das Bewusstsein des Menschen und die sozialen Beziehungen in der Gesellschaft hat bzw. haben wird – eine Fragestellung, die auch außerhalb der Akademie auf großes Interesse gestoßen ist, so zum Beispiel beim Bayerischen Rundfunk, der vorab über die Tagung berichtete. Um auch Interessenten außerhalb Münchens die Teilnahme an der Veranstaltung zu erleichtern, wurde sie im Live-Stream online übertragen. Erstmals konnten sich die User beim Stream auch direkt an der Diskussion beteiligen, was von Vielen auch genutzt wurde. Der Stream ist als Podcast in der Mediathek der Katholischen Akademie unter <http://mediathek.kathakademie-bayern.de/video/big-data.html> abrufbar.



Pascal Morsch (li.) und Markus Ohnmacht von der Firma „secunet“ vor der Veranstaltung



Dirk von Gehlen zeigte in seinem Referat auf, wie Big Data und das „Internet der Dinge“ unser Leben verändern ...



... Professor Alexander Filipović präsentierte in seinem Vortrag eine medienethische Vermessung des digitalen Wandels.



Dirk von Gehlen, Blogger und Leiter „Social Media / Innovation“ bei der Süddeutschen Zeitung (li.), sowie der

Medienethiker Prof. Dr. Alexander Filipović von der Hochschule für Philosophie SJ, München (re.), disku-

tierten, Dr. Bernhard Forster, Studienleiter der Katholischen Akademie, moderierte an diesem heißen Sommerabend.

Live-Hacking

KNA

1. Juli 2015 – Es sind beunruhigende Nachrichten, die zuletzt durch die Medien geisterten: Der Deutsche Bundestag wurde gehackt, mehrere Gigabyte höchst sensibler Daten gestohlen. Das Beängstigende daran: Es ist viel simpler an diese Daten heranzukommen, als zunächst vermutet wurde. Was im Bundestag geschehen ist, kann jedem Bundesbürger passieren. Die Katholische Akademie in Bayern lud dazu am Dienstagabend nach München Vertreter der Sicherheitsfirma Secunet ein, um für mehr Sensibilität beim Thema Sicherheit im Netz zu werben. Präsentiert wurde die Methode der IT-Experten Markus Ohnmacht und Pascal Morsch: Das „Live Hacking“, also das Hacken eines Computers vor Publikum in Echtzeit. Es sich nach einer ganz normalen Rundmail aus, die ein Kollege in der Firma verschickt. Zwar hat man dessen Namen vorher noch nicht gehört, aber der Inhalt ist nur ein Quartalsbericht in PDF-Form. Beim Öffnen der Datei erscheint ein kleines Fenster, das auf eine falsche Formatierung des Dokuments hinweist. Der Computer fragt, ob man die Datei dennoch öffnen wolle. Tut man das, ist es schon zu spät.

Lukas Fleischmann

Big Data

KNA

08. Juli 2015 – Digitalisierung und Big Data lauten die Schlüsselbegriffe, unter denen sich viel Ungefähres und doch wenig Konkretes vorstellen lässt. Um mehr Klarheit zu schaffen, lud die Katholische Akademie in Bayern den Journalisten Dirk von Gehlen und den Medienethiker Alexander Filipović am Dienstagabend zum Gespräch. Wer Digitalisierung und Big Data verstehen wolle, müsse beides erst einmal wertfrei sehen, betonte von Gehlen. „Das Sammeln von Daten ist per se nicht schlecht. Es ist nur falsch, anderen Personen die Daten zu überlassen, ohne zu wissen, was sie damit tun.“ (...) Künftig würden Menschen nur noch auf sie individuell zugeschnittene Informationen erhalten. Um in den Genuss eines solchen Services zu kommen, müsse aber jeder automatisch seine Daten angeben, so von Gehlen weiter. Klar würden das Konzerne und Geheimdienste ausnutzen. „Wir müssen uns dann digitale Rechte erkämpfen, genauso wie wir es in der analogen Welt auch getan haben.“ (...) Der Mensch müsse sich die Autonomie bewahren, sagte Filipović. Es dürfe nicht zu einer totalen Überwachungs-gesellschaft kommen. Früher sei es darum gegangen, durch Überwachung Gefangene zu disziplinieren oder totalitäre Staatsformen gegen Veränderung abzuschotten. Heute dagegen würden Vorhersagen über das Verhalten von Menschen gemacht. Autonomie werde berechenbar.

Lukas Fleischmann

Reihe „Partizipation“ III

Reformideen aus der Kirchengeschichte

Zum dritten Abend der Reihe „Partizipation“ hatte die Katholische Akademie Bayern am 30. April 2015 den Kirchenhistoriker Prof. Dr. Hubert Wolf aus Münster eingeladen. „Reformideen aus der Kirchengeschichte. Zur Partizipation in der katholischen Kirche“ lautete der Titel des Abendvortrags von Professor Wolf. Im An-

schluss an seinen Vortrag diskutierte der Historiker mit dem Politikwissenschaftler Prof. Dr. Werner Weidenfeld, Direktor des Centrums für angewandte Politikforschung an der Universität München. Professor Weidenfeld, auch Mitglied der Akademieleitung, betreut die Reihe „Partizipation“.

Zur Partizipation in der katholischen Kirche

Hubert Wolf

I.

„Kleriker und Laien sind in der römisch-katholischen Kirche scharf voneinander geschieden und in ein Verhältnis der Über- und Unterordnung gestellt. Geweihten Männern als solchen gebührt Ehrfurcht, das heißt achtungsvolle Scheu und Respekt vor ihrer geistlichen Erhabenheit, sowie als Trägern von Jurisdiktion Gehorsam. Die verpflichtende Klerikertracht ist sozialstützende visuelle Standesmarkierung. Rechtlich begründet die Ordination der einen die Subordination der anderen. Was die Logik der ständischen Gliederung an rechtlicher Ungleichheit fordert, kann mit noch so wohlgeformter konziliarer oder nachkonziliarer theologischer Gleichheitsrhetorik nicht überbrückt werden. Die Kleriker bilden den Leitungs- oder Führungsstand, Laien den Gefolgschaftsstand. Die katholische Kirche ist unaufgebbar eine ‚communio hierarchica‘ oder ‚societas inaequalis‘.“

Mit diesen klaren Worten bringt der Bonner Kirchenrechtler Norbert Lüdecke die strikte Trennung von Klerikern und Laien im derzeit geltenden katholischen Kirchenrecht auf den Punkt. Zugleich erklärt er die im Zweiten Vatikanischen Konzil definierte Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Getauften, vom Anteil der Laien am dreifachen Amt Christi und der daraus resultierenden Partizipation der Laien an kirchlichen Kompetenzen zu einer schönen, aber für die heutige kirchliche Realität völlig bedeutungslosen Rhetorik. Und in der Tat, die katholische Kirche ist eine Klerikerkirche. Nur die Geweihten sind Rechtssubjekte, die Laien hingegen allenfalls Objekte der Seelsorge, unmündige Schafe, die der stetigen Anleitung durch Hirten bedürfen, welche sie von den gefährlichen Weideplätzen zu gesunden Quellen führen müssen. Eigenständige



Prof. Dr. Hubert Wolf, Ordinarius für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Initiativen der Laien in der Kirche und für die Kirche in der Welt sind nicht vorgesehen.

Diesem Befund haben zahlreiche andere Kanonisten und systematische Theologen häufig widersprochen. Sie berufen sich dabei meistens auf das Zweite Vatikanische Konzil und führen das Bild vom wandernden Gottesvolk an, das von einer grundsätzlichen Gleichheit aller Gläubigen ausgeht. Der Text des Codex Iuris Canonici von 1983 müsse stets im Geist dieses Konzils interpretiert werden, und die „participatio actuosa“ gelte nicht nur als schöne Formel für die Liturgie, sondern grundsätzlich für die Kirche. Johannes Paul II.

erklärte jedoch bei der Promulgation des neuen kirchlichen Gesetzbuches ausdrücklich, der Codex selbst sei die rechtlich verbindliche Umsetzung von Geist und Buchstaben des Zweiten Vatikanischen Konzils. Im Codex ist im Canon 212 folgender eindeutiger Satz zu finden: „Was die geistlichen Hirten in Stellvertretung Christi als Lehrer des Glaubens erklären oder als Leiter der Kirche bestimmen, haben die Gläubigen im Bewusstsein ihrer eigenen Verantwortung in christlichem Gehorsam zu befolgen.“ Mit diesem Satz wird eine klare hierarchische Unterordnung der Laien unter die Kleriker festgeschrieben und es fällt schwer, hier eine grundsätzliche Gleichheit aller Gläubigen erkennen zu können.

II.

Wenn Partizipation Beteiligung, Teilhabe, aktive Mitwirkung, Mitbestimmung des einzelnen Gläubigen in Entscheidungs- und Willensbildungsprozessen in der Kirche meint, dann kann man nach der gültigen Rechtslage nur sagen: Fehlanzeige für das Thema Partizipation in der katholischen Kirche. In der Ausgabe 2-2015 dieser Zeitschrift „zur Debatte“ wird Partizipation als „Kern jedes demokratischen Gemeinwesens“ und als „menschliches Grundbedürfnis“ definiert. Für die katholische Kirche wäre demnach zu antworten: Die Kirche ist erstens keine Demokratie, sondern eine Hierarchie, und zweitens geht es ihr nicht um die Befriedigung menschlicher Grundbedürfnisse, sondern um das ewige Seelenheil. Nicht-Partizipation, Nicht-Teilhabe ist allerdings nicht nur bei dem Verhältnis von Laien zum Klerus zu finden, sondern scheint sogar ein Strukturprinzip der katholischen Kirche zu sein, die man nicht umsonst die letzte real existierende absolute Monarchie genannt hat. Hier seien einige Stichworte aufgeführt:

Erstes Stichwort: Der Jurisdiktionsprimat des Papstes und seine Unfehlbarkeit, definiert 1870. Gegen seine Entscheidungen ist seitdem keinerlei Appellation mehr möglich. Karl Joseph von Hefele, Rottenburger Bischof und Konzilsvater 1870, fragte, ob dies die Bischöfe nicht zu Oberministranten des Papstes degradiere. Eine Partizipation der Bischöfe an der Leitung der Gesamtkirche ist hier jedenfalls nur schwer zu erkennen.

Zweites Stichwort: Einsame Entscheidungen des Papstes, von denen zum Teil nicht einmal die Kurie rechtzeitig weiß, wie etwa bei der Aufhebung der Exkommunikation des Holocaustleugners Richard Williamson. Kardinal Walter Kasper, 2009 als Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen auch für das Verhältnis der Kirche zu den Juden zuständig, hatte eine umfangreiche Akte über Williamson anlegen lassen, in der sich auch Information zu dessen Holocaustleugnung befanden. Er erhielt jedoch keine Gelegenheit, dieses Wissen anzubringen.

Drittes Stichwort: Der Papst ernennt die Bischöfe frei. Die Gläubigen sind daran nicht beteiligt. Die Vorschläge der Domkapitel oder Bischofskonferenzen werden in Rom zwar „gewürdigt“, aber oft nicht berücksichtigt. Außerdem sind die Kompetenzen der Diözesen und Bischöfe gegenüber Rom äußerst eingeschränkt, häufig wird allein von oben ohne Beteiligung von unten entschieden. Und Frauen partizipieren aufgrund ihres Geschlechtes an keinerlei Führungsaufgaben in der katholischen Kirche.

Die derzeitige Kirchenkrise dürfte zu einem nicht unbeträchtlichen Teil auf die Verweigerung von Partizipation auf

allen Ebenen zurückzuführen sein. Wenn ein menschliches Grundbedürfnis fortwährend missachtet wird, braucht man sich nicht wundern, wenn Apathie, Teilnahmslosigkeit und Austritt die Folge sind: bei den Laien, die sich als Volk Gottes in ihren Mitwirkungsrechten nicht ernstgenommen fühlen, bei den Teilkirchen, die sich durch einen immer stärkeren Zentralismus mehr und mehr entmündigt sehen, bei den Mitarbeitern der Kurie und der bischöflichen Verwaltungen, die ihre Kompetenzen und ihr Wissen nur selten einbringen können, weil sie keinen Zugang zum „Monarchen“ bekommen, und nicht zuletzt bei den Frauen, die sich durch ihren Ausschluss von kirchlichen Leitungsfunktionen als Christinnen zweiter Klasse fühlen.

III.

Papst Franziskus ist gewählt worden, um grundsätzliche Reformen in der Kirche durchzuführen und hat erklärt, er wolle damit in der Kurie beginnen. Zu erinnern ist an seine Rede vom 22. Dezember 2014, bei der man eine fromme Predigt erwartete. Dann aber fielen plötzlich Formulierungen wie „geistlicher Alzheimer“, „geschlossene Kreise“, „Krankheit der Versteinerung“, „fehlender Kontakt zu den einfachen Gläubigen“. Die Mitarbeiter hätten laut Papst Franziskus kaum die Möglichkeit, Entscheidungen selbständig zu treffen, sondern hingen einer „Vergötterung der Vorgesetzten“ an, um ihre Karriere nicht zu gefährden. Franziskus hat auch schon entsprechende Schritte unternommen, um eine Reform des Hauptes der Kirche einzuleiten. So hat er beispielsweise einen Kardinalsrat, zu dem auch Reinhard Kardinal Marx gehört, quer zu den bestehenden Institutionen der Kurie gebildet, der ihn beraten soll. Das ist etwas Neues – aber handelt es sich dabei wirklich um eine Reform?

Im allgemeinen Bewusstsein heute ist der Begriff „Reform“ eher negativ besetzt. Bologna-Reform, Rentenreform, Steuerreform – all diese Reformen bedeuten in der Praxis eine Menge Papierarbeit und wenig sichtbare Änderungen. Kirchlich dagegen war Reform drei Jahrzehnte lang fast ein Unwort. Nach einer gewissen Euphorie im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils stand Reform in den achtziger Jahren nicht mehr auf der Agenda.

Dabei ist es ein unverzichtbares „Strukturprinzip“ der katholischen Kirche, wie Julius Kardinal Döpfner treffend formuliert hat. „Ecclesia semper reformanda“, die Kirche bedarf der stetigen Erneuerung, so heißt es im Dekret über den Ökumenismus des Zweiten Vatikanischen Konzils. Doch Katholiken haben mit dem Begriff ein Grundproblem. Denn „reformatio“ wird einerseits mit Reformation und andererseits mit Reform übersetzt. Und wer als Katholik für eine „reformatio“ eintritt, gerät fast automatisch in den Verdacht, ein Kryptoprotestant und damit ein Ketzer zu sein. Wenn heute von Reform die Rede ist, meint man häufig vor allem eine grundlegende Erneuerung im Sinne von Neuerfindungen und genialen, nie dagewesenen Perspektiven, eine „reformatio in melius“. Mit der Vorsilbe „re“ ist aber im Lateinischen stets ein „zurück“ gemeint. So ist auch „reformatio“ als Zurückformung zu verstehen. Es gab demnach Zustände, die in ihrem ursprünglichen Sinn besser waren als heute, die aber de-formiert worden sind. Diese kann man durch eine Reform wieder erreichen.

Genau hier muss Kirchengeschichte als theologisches Fach ansetzen. In der Geschichte der Kirche gibt es nämlich keine ideale Phase der Wirklichkeit des Christlichen, vielmehr bieten alle



Im Anschluss an seinen Vortrag diskutierte der Kirchenhistoriker Hubert Wolf (li.) mit dem Politikwissenschaftler

Prof. Dr. Werner Weidenfeld, der die Reihe „Partizipation“ betreut.

Epochen, nicht nur die „biblische Zeit“ oder die Zeit bis zur konstantinischen Wende 313, nach der das Christentum zur Staatsreligion wurde, Modelle für eine heutige Reform der Kirche. Es gibt in der Geschichte der Kirche vergessene Optionen und unterdrückte Traditionen, die man ausgraben muss, damit der ganze Tisch der Tradition gedeckt wird. Denn „katholon“ heißt „gemäß des Ganzen“ und „umfassend“.

Damit dieser kirchenhistorische Ansatz sein Potential für die heutige Reformdebatte entfalten kann, sind jedoch folgende Voraussetzungen notwendig:

1. Die Kirche hat sich in ihrer Geschichte stets entwickelt und sie entwickelt sich weiter. So, wie sie heute ist, ist sie nicht von Jesus Christus gestiftet worden, sondern hat immer wieder neu auf historische Herausforderungen reagiert und dadurch ihre Gestalt verändert. Geschichtlichkeit ist deshalb nicht nur ein theoretisches Konzept, vielmehr gibt es die konkrete Erfahrung geschichtlicher Entwicklung der Kirche.

2. Die katholische Kirche war historisch gesehen nie ein monolithischer Block, es gab nie den einen Einheitskatholizismus. Vielmehr ist die Geschichte der Kirche von einem Ringen unterschiedlicher Katholizismen miteinander um den rechten Weg gekennzeichnet. Nicht nur die Strukturen der Kirche, sondern auch ihre Lehre haben sich verändert.

Ein Beispiel dafür ist das Verhältnis der Kirche zu den Menschenrechten. Das Lehramt der Kirche hat seit der Französischen Revolution die Menschenrechte und vor allem die Gewissensfreiheit bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts mehrfach als „pesthaften Irrtum“ verurteilt. Das Zweite Vatikanische Konzil dagegen leitete die Menschenrechte, auch die Gewissensfreiheit, aus der Gottesebenbildlichkeit des Menschen selbst ab. Die Kirche habe daher die Aufgabe, sich rückhaltlos dafür einzusetzen. Diese beiden Aussagen passen so nicht zusammen.

Es ist allerdings nicht die Aufgabe des Kirchenhistorikers allein, zu konstatieren, welches historische Modell für heute brauchbar ist und welches nicht. Das fällt in die Zuständigkeit der ganzen Kirche. Die Aufgabe des Kirchenhistorikers ist es aber, vergessene Traditionen auszugraben und auf den Tisch zu legen, und über ihre unterschiedlichen Interpretationen ins Gespräch zu kommen. Kirchenhistoriker haben keine ewigen Wahrheiten zu verkünden, sondern historisch Gewordenes zu

beschreiben. Einige dieser alternativen Modelle aus der Kirchengeschichte für eine verbesserte Partizipation sollen hier kurz vorgestellt werden.

IV.

Nach gängiger Meinung gehört eine Kirche immer – abgesehen von Orden und exemten – einem Bischof, der automatisch das volle Verfügungsrecht über diese hatte. Im Mittelalter waren aber wahrscheinlich wesentlich mehr Kirchen im Besitz von Laien als in dem von Bischöfen: die Eigenkirchen. Der Grundherr nahm hier in einem sehr großen Umfang selbstverständlich Vollmachten wahr, die man heute ausschließlich einem Bischof zubilligt. So konnte er die Kirche nach Belieben vererben, verpfänden oder veräußern. Er und nicht der Bischof stellte einen Pfarrer an und konnte diesen auch wieder entlassen. Auch die geistliche Leitung der Kirche oblag dem Eigenkirchherrn. Der Pfarrer der Kirche konnte für Taufen, kirchliche Trauungen, Begräbnisse mit Requiem oder für die Feier der Heiligen Messe *Stolgebühren* verlangen. Außerdem musste der „Zehnte“ an die Kirche abgeführt werden. Dieser Zehnte blieb häufig zu einem großen Teil beim Eigenkirchherrn.

Dieses Modell kann man heutzutage sicher nicht reaktivieren. Es bleibt aber festzuhalten, dass es Laien gab, denen die Verantwortung für eine Kirche oblag. Was spricht eigentlich dagegen, dass der ganzen Gemeinde – wie früher einem adeligen Patronatsherrn – das Recht zukommt, sich selbst den Pfarrer auszusuchen und dann den Bischof um dessen Ernennung zu bitten? Warum sollten nicht auch Laien die organisatorische und juristische Leitung einer Pfarrei in die Hand nehmen können?

Ein anderes Modell, das hier angeführt werden soll, ist das des deutschen Vereinskatholizismus. Nach dem Modell der katholischen Aktion, wie es vor allem Pius XI. eingeschärft hatte, gab es zwar ein Laienapostolat, dieses stand aber unter strikter Führung des Klerus. Die Laien waren nichts anderes als Transmissionsriemen der bischöflichen und päpstlichen Verkündigung, die in der Kirche kein eigenes Recht und keinen eigenen Auftrag hatten. Der seit 1848 entstandene deutsche Vereinskatholizismus geht von einem ganz anderen Konzept selbstbewusster katholischer Laien aus. Hier nahmen Laien die vom Papst eigentlich verdammt,

revolutionären Freiheiten in Anspruch, um für die Kirche und zur Unterstützung des Papstes Vereine nach bürgerlichem Recht zu gründen, die deshalb einen weitgehend demokratischen Charakter hatten. In diesen Laienvereinen waren Geistliche zwar nicht ausgeschlossen, sie galten aber nach dem Vereinsrecht als normale Mitglieder neben allen anderen. Vorsitzende der katholischen Vereine waren stets Laien, die mit Mehrheit gewählt und deren Namen in das bürgerliche Vereinsregister eingetragen wurden.

Auch das Zentrum, das sich in diese Tradition stellte, gab häufig Anlass zu heftigen Konflikten mit Rom. So wies der Zentrumsführer Ludwig Windthorst immer wieder darauf hin, dass das Zentrum sich als politische Partei unabhängig vom Lehramt der Kirche verstehe und dass deren Mitglieder als katholische Laien eigenverantwortlich in Deutschland agieren wollten, nicht aber als Sprachrohr der Kirche. Das zeigt, wie sehr das Zentrum auf Unabhängigkeit und Autonomie bedacht war. Ein so verstandener eigenständiger Laienkatholizismus ist auch, wie man bei den regelmäßig stattfindenden Katholikentagen und der Arbeit des Zentralkomitees der deutschen Katholiken feststellen kann, bis heute – allen kirchenrechtlichen Reglementierungsversuchen zum Trotz – äußerst lebendig und einflussreich. Der deutsche Vereins- und Verbandskatholizismus steht bis heute für selbstbewusste Laien, die sich klerikaler Bevormundung immer wieder mit Erfolg entziehen und am kirchlichen Leben partizipieren. Dieser Laienkatholizismus könnte als Vorbild für andere Länder dienen und für die katholische Kirche insgesamt fruchtbar gemacht werden.

Wenn der Papst über eine Reform der Kurie nachdenkt, kann er sich hierzu ebenfalls durch Modelle aus der Tradition der Kirche anregen lassen. Die bereits angesprochene Williamson-Affäre wurde in den Medien häufig zu Unrecht dem persönlichen Führungsstil Benedikts XVI. angelastet, der auch als Papst dem Habitus eines deutschen Professors treu geblieben sei. Dabei handelte es sich hierbei um ein viel tiefer liegendes Strukturproblem: Der Papst konnte nicht über die notwendigen Informationen verfügen,

die es in der Kurie zu diesem Thema durchaus gab. Doch warum war Benedikt XVI. nicht genügend eingebunden? Weil sich im Lauf der Geschichte ein immer autoritärer Führungsstil der Päpste herausgebildet hat.

Es gibt in der Geschichte der Kurie jedoch mindestens zwei Konzepte, mit denen man versucht hat, eine enge kollegialere Zusammenarbeit von Papst und Kardinälen zu erreichen: Das eine Modell ist das Konsistorium, aus dem sich aus den liturgisch tätigen Klerikern an den Hauptkirchen Roms das Kardinalskollegium entwickelte, das zu einem Senat wurde. Der Papst traf sich fast täglich mit dem Konsistorium und fragte die Kardinäle einzeln: „Quid vobis videtur?“ – „Welche Absicht habt ihr zu dieser Sache?“ In der Reihenfolge ihres Ernennungsalters gaben die Kardinäle dann Antwort. In einem überschaubaren Kreis von Kardinälen – meist nicht mehr als zwei Dutzend – fand regelmäßig ein Beratungsprozess des Papstes statt, einsame Entscheidungen waren nahezu ausgeschlossen.

Durch zwei Maßnahmen beschnitt Sixtus V. dann jedoch sowohl die Kompetenz des einzelnen Kardinals als auch die des gesamten Kardinalskollegiums. Zunächst erhöhte er die Zahl der Kardinäle auf siebenzig. Das kam einer Ämterinflation gleich und minderte den Einfluss des einzelnen Kardinals drastisch. Außerdem schaffte Sixtus V. das Konsistorium faktisch ab und gründete fünfzehn ständige Kongregationen, die als Fachministerien arbeitsteilig funktionieren sollten. Der Papst empfing die Präfekten der Ministerien jeweils in einer Privataudienz, sodass nur er allein über das gesamte Herrschaftswissen verfügte, eine Kommunikation zwischen den einzelnen Ministerien fand nicht mehr statt. Eine Partizipation war nicht vorgesehen. Sixtus V. versüßte den Kardinälen ihre Entmachtung mit neuen Statussymbolen. Sie durften sich zum ersten Mal „Eminentissimus“ nennen und erhielten den Purpur als Auszeichnung. Die von Papst Franziskus diagnostizierte Kurienkrankheit der Eitelkeit, „wenn die Farbe der Talare und die Ehrabzeichen zum vorrangigen Lebensziel werden“, hat hierin vielleicht einen ihrer Ursprünge.

Das zweite Modell zur Zusammenarbeit von Kardinälen und Päpsten wurde



Unter den Gästen des Abends waren auch Kardinal Friedrich Wetter und Weihbischof em. Franz Josef Kuhle (Rottenburg-Stuttgart). Sie saßen zusammen mit Professor Hubert Wolf

und Professor Werner Weidenfeld in der ersten Reihe.

in einer kollegial organisierten „Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten“ praktiziert: Die Kirche unter Pius VII. reagierte auf die Katastrophe der Französischen Revolution und die Besetzung des Kirchenstaats durch Napoleon produktiv. Der Papst gründete nach seiner Rückkehr aus dem französischen Exil 1814 eine neue Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten, der die einflussreichsten Kurienkardinäle angehörten. Sie wurden vom Papst immer dann hinzugezogen, wenn er beziehungsweise sein Kardinalstaatssekretär Beratung in politisch brisanten Fragen benötigten. Den Kardinälen wurden ganz konkrete Fragen vorgelegt, die wiederum von Konsultoren, die als Fachleute für eine bestimmte Thematik galten, schriftlich zu bearbeiten waren. Diese Gutachten dienten den Kardinälen als Grundlage für ihre regelmäßigen Sitzungen, in denen auch der Kardinalstaatssekretär anwesend war. Es wurden juristisch und politisch abgesicherte, äußerst fundierte Entscheidungsvorschläge formuliert, die der Papst in der Regel übernahm. Von Pius VII. an bedienten sich die Päpste regelmäßig dieser Kongregation als päpstlichem Sicherheitsrat. Damit erwiesen sich die monarchischen Entscheidungen des Papstes bis ins 20. Jahrhundert hinein weitgehend als kollegial abgesichert.

Doch dann wurde diese Kongregation nach und nach entmachtet. Schon unter Pius X. hatte sich neben dem offiziellen Kurienapparat mit dem Staatssekretariat an der Spitze ein Geheimsekretariat des Papstes als Parallelbehörde entwickelt, das mit dem Papst zahlreiche Entscheidungen an der Römischen Kurie vorbei traf. Die Entscheidungsabläufe in Rom wurden dadurch immer unübersichtlicher, viele Entscheidungen fanden außerdem in Privataudienzen zwischen dem Kardinalstaatssekretär und dem Papst statt, was nicht gerade die Effizienz steigerte. Pius XI. berief so gut wie keine Sitzung der Kardinäle der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten mehr ein und aus der Entscheidungsinstanz wurde eine reine Aktenablagebehörde.

An die Stelle kollegialer Teilhabe an der Verantwortung der Leitung der Kirche

trat ein strikt monarchisches Konzept, dass alleine auf die Spitze konzentriert war. Die Geschichte der Entwicklung kurialer Entscheidungen zeigt aber, dass es immer wieder Versuche gegeben hat, die Entscheidungen des Papstes von der Zustimmung der Kardinäle oder wenigstens seiner intensiven Beratung abhängig zu machen. Diese bewährten historischen Modelle kollegialer Entscheidungsfindung könnten für Papst Franziskus bei seiner geplanten Kurienreform Vorbildcharakter haben. So bräuchte er nur dem Konsistorium seine alte Kompetenz zurückzugeben und den päpstlichen Sicherheitsrat wieder einrichten. Dazu bräuchte man kein Kabinett aus weltlichen Kontexten entleihen, sondern könnte sich auf die Tradition der Kurie selbst stützen.

V.

Aber muss eigentlich alles in der katholischen Kirche in Rom entschieden werden, oder könnten nicht die Teilkirchen und Ortsbischöfe mehr Kompetenzen im Sinne einer wirklichen Teilhabe erhalten? Papst Franziskus hat mehrfach unterstrichen, dass er die Kurie verkleinern möchte, weil diese Kompetenzen nach unten abgeben soll. Gäbe es nicht mit dem Prinzip der Subsidiarität ein bewährtes Instrument und ein weiteres Modell aus der katholischen Tradition, mit dem man eine Partizipation der unteren Ebenen der Kirche stärken könnte? Das Subsidiaritätsprinzip ist schließlich eine Erfindung der katholischen Soziallehre, und kein geringerer als Pius XI. formulierte es 1931 in seiner Enzyklika „Quadragesimo anno“ mustergültig: „Wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zu gutem Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen.“

Hinter dem Begriff der Subsidiarität verbirgt sich ein gestuftes Gesellschaftsmodell, das den Einzelnen in zahlreiche Gemeinschaften wie Familie, Freundeskreis, Arbeitskollegen, Betrieb, Gemeinde,



Ein Team des Bayerischen Fernsehens zeichnete die Veranstaltung für die Sendereihe „alpha-lógos“ im Bildungskanal ARD-alpha auf. Der Beitrag wurde am

27. September 2015 gesendet. Jetzt ist er über die Homepage der Akademie in der Mediathek des Bayerischen Rundfunks zu finden.

Landkreis, Bundesland, Staat, Staatengemeinschaft und schließlich die gesamte Weltbevölkerung eingebettet sieht. Demnach soll der Einzelne so viel Eigeninitiative und Problemlösung leisten wie irgend möglich und die nächsthöhere Ebene nur so viel Hilfe leisten wie unbedingt notwendig. Die kleinere soziale Einheit hat hierbei zunächst das Recht, zu helfen, bevor die nächstgrößere Einheit eingreift. Die obere Ebene gewährt allenfalls Hilfe zur Selbsthilfe und hat sich dann wieder zurückzuziehen, um die Eigeninitiative der kleineren Einheit nicht zu gefährden.

Man fragt sich, warum das Subsidiaritätsprinzip, das in der katholischen Kirche entstanden ist, nicht auf diese selbst anwendbar sein soll. Immer wieder wird behauptet, es könne so nicht eingesetzt werden, zum Beispiel auf der Bischofssynode im Jahr 1985. Daraufhin äußerte der Nestor der katholischen Soziallehre, der Jesuit Oswald von Nell-Breuning, in einem Artikel in den „Stimmen der Zeit“ sein absolutes Unverständnis, habe doch schon Pius XII. dieses Prinzip ausdrücklich auch für die katholische Kirche als verpflichtend erklärt. Papst Franziskus scheint nun an Pius XII. und den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Subsidiarität in der Kirche anknüpfen zu wollen. Offenkundig will er den Ortskirchen mehr Freiheiten einräumen, anstehende Probleme selbständig und vor Ort zu lösen: „Die römischen Dikasterien (Kongregationen, Räte und die anderen Ämter) stehen im Dienst des Papstes und der Bischöfe. Sie müssen den Ortskirchen oder den Bischofskonferenzen helfen. Es sind Einrichtungen des Dienstes. In Einzelfällen, wenn man sie nicht richtig versteht, laufen sie Gefahr, Zensurstellen zu werden. Es ist eindrucksvoll, die Anzeigen wegen Mangel an Rechtgläubigkeit, die in Rom eingehen, zu sehen. Ich meine, dass diese von den Bischofskonferenzen untersucht werden müssen, die ihrerseits Hilfe aus Rom bekommen können. Die Fälle werden besser an Ort und Stelle behandelt.“ Den Bischofskonferenzen sprach der Papst ausdrücklich eine authentische Lehrautorität zu. Wenn man das Subsidiaritätsprinzip auf die katholische Kirche anwenden würde, gäbe es tatsächlich ganz neue Möglichkeiten der Partizipation der Ortskirchen und der Verringerung des römischen Zentralismus.

Das Subsidiaritätsprinzip führt unweigerlich zu den Bischöfen, den entscheidenden Männern der Ortskirche und ihrer Einsetzung. Das geltende

Kirchenrecht lässt in der Frage der Besetzung der Bischofsstühle keinerlei Zweifel aufkommen: „Der Papst ernennt die Bischöfe frei“ – so steht es im Canon 377 des Codex Iuris Canonici, des derzeit verbindlichen Gesetzbuches, das Papst Johannes Paul II. 1983 in Kraft gesetzt hat. Häufig wird hierbei insinuiert, die päpstliche Ernennung sei immer schon „ius commune“ gewesen und entspreche somit dem althergebrachten, allgemein verbindlichen Recht der katholischen Kirche. Doch diese Regelung gibt es in dieser Form erst seit dem Codex von 1917, vorher nicht. In Deutschland, Österreich und der Schweiz gelten freilich gewisse Ausnahmeregelungen, die auf Konkordaten beruhen. Für die bayerischen Diözesen gilt das Konkordat von 1924. Dort wird dem Papst zwar das Ernennungsrecht der Bischöfe zugesprochen, er ist jedoch an die Kandidaten gebunden, die auf den sogenannten Triennallisten stehen. In diesen haben die Domkapitel und die bayerische Bischofskonferenz die Möglichkeit, alle drei Jahre Listen nach Rom zu schicken, auf denen Kandidaten stehen, die sie für geeignet halten. Aus diesem großen Pool von Namen, in den Rom Einsicht hat, kann der Papst dann frei einen Bischof ernennen.

Für die übrigen deutschen Länder wurde in den Konkordaten mit Preußen 1929, Baden 1932, dem Reichskonkordat von 1933 sowie den neueren staatskirchenrechtlichen Vereinbarungen nach der Wiedervereinigung Deutschlands eine andere Regelung getroffen: Das jeweilige Domkapitel, in dessen Diözese ein Bischofsstuhl durch Rücktritt oder Tod des Bischofs vakant geworden ist, sendet eine Liste mit geeigneten Bischofskandidaten nach Rom. „Unter Würdigung dieser Vorschläge“ legt der Heilige Stuhl dem Domkapitel dann eine Dreierliste, die Terna vor, aus der dieses den neuen Bischof zu wählen hat. „Würdigung“ bedeutet jedoch nicht Berücksichtigung und wurde von Rom nicht selten als „anschauen und verwerfen“ verstanden, was dazu führte, dass das Domkapitel keinen einzigen Namen, den es vorgeschlagen hatte, auf der römischen Wahlliste wiederfand. Außerdem kann Rom durch die Zusammenstellung der Liste die Wahl nicht selten so lenken, dass ihr Ergebnis vorher so gut wie feststeht.

Diese Ernennung des Bischofs durch Rom ist allerdings kein Modell von Ewigkeitswert. Es ist schon gar nicht von Jesus Christus so festgelegt worden. In der alten Kirche ist dagegen breit bezeugt: „Wer allen vorstehen soll, muss

Kommende Akademieveranstaltungen

Diese Terminvorschau ist vorläufig. Sie entspricht dem Stand unserer Planungen. Zu allen Veranstaltungen werden rechtzeitig jeweils gesonderte Einladungen ergehen. Dort, wie auch auf unserer Homepage unter www.kath-akademie-bayern.de finden Sie das verbindliche Datum, den endgültigen Titel sowie nähere Informationen.

Reihe „Buddhismus und Christentum – Grundpositionen im Diskurs“ (VII)
Dienstag, 6. Oktober 2015
Geschlechterrollen in Buddhismus und Christentum

Philosophische Tage
8. bis 10. Oktober 2015

Glück. Was die Philosophie dazu beitragen kann

Tagung
20. und 21. Oktober 2015

Tierische Organe als Hilfe für den Menschen?

Xenotransplantation – Herausforderung für Identität und Lebensführung

Junge Akademie
Mittwoch, 21. Oktober 2015

So hab ich das noch nie gesehen – Film im Gespräch
„Margin Call – Der große Crash“

Abendveranstaltung
Mittwoch, 28. Oktober 2015

„Heute wird über das Schicksal von Bayern entschieden.“

Die ersten Tagebücher von Kardinal Faulhaber gehen online

Abendveranstaltung in Zusammenarbeit mit der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der LMU München
Mittwoch, 4. November 2015
Ökumene, ein Gespräch zu dritt

Junge Akademie
5. bis 8. November 2015

Christlich-Islamische Dialogtagung für Studierende

Tagung in Zusammenarbeit mit dem SZ-Forum Gesundheit

Dienstag, 10. November 2015
Wer soll uns pflegen?

Junge Akademie
Mittwoch, 11. November 2015

So hab ich das noch nie gesehen – Film im Gespräch
Der Dieb des Lichts

Reihe „Wissenschaft für jedermann“ im Deutschen Museum

Mittwoch, 18. November 2015
Bergbau auf dem Meeresgrund.

Chancen und Risiken



Kardinal Friedrich Wetter und Dr. Peter Pfister, Direktor des Diözesanarchivs der Erzdiözese München und Freising.

auch von allen gewählt werden“, und Papst Coelestin I. machte deutlich, dass niemand als Bischof einer Gemeinde aufgezwungen werden dürfe, wenn er von dieser abgelehnt werde. Der Wahl durch Klerus und Volk kam also die zentrale Bedeutung zu. Die Wahl durch das Domkapitel als Repräsentant der Kurie setzte sich in der Kirchengeschichte schließlich durch, bis sich die Kurie erstmals während des Avignonener Exils (1309-1377) die Besetzung aller Bischofsstühle vorbehielt. Hauptgrund dafür war der sehr hohe Finanzbedarfs des päpstlichen Hofstaats, da in Avignon zu nächst große Teile des Territoriums erworben und ein neuer Papstpalast gebaut werden mussten. Wer Bischof werden wollte, musste daher zuerst für viel Geld eine Expektanz, also eine Anwartschaft, erwerben. Wenn der Bischofsstuhl vakant war, mussten für die Ausfertigung der Ernennungsurkunde teure Steuern bezahlt werden. Außerdem musste der Bischof nach Amtsantritt die Anraten, die erste Hälfte des Jahreserkommens, nach Rom abgeben.

Es gab in der Geschichte der Kirche im Hinblick auf die Besetzung der Bischofsstühle eine Vielzahl von Möglichkeiten. Die freie Ernennung der Bischöfe durch den Papst ist kein Dogma, sondern eine historisch relativ späte Erscheinung, die noch dazu durch die fiskalistische Ausprägung während des Avignonener Exils diskreditiert ist. Die Tradition der Kirche hält daher für das Verfahren der Bischofswahl mehrere alternative, zum Teil auch miteinander kombinierbare Optionen bereit, die sich an folgenden grundlegenden Einsichten orientieren: Ohne die Wahl durch das Volk soll niemand Bischof werden. Niemand darf den Gläubigen einer Diözese gegen deren Willen aufgezungen werden. Ohne die Zustimmung des Klerus soll niemand als Bischof eingesetzt werden. Ohne die Akzeptanz durch den Metropolitan und die Nachbarbischöfe kann niemand die Bischofsweihe erhalten. Ohne die Bestätigung durch den Papst kann kein Bischof sein Amt in der Einheit der Weltkirche wahrnehmen.

Was für den Modus der Bischofswahl gilt, das gilt auch für das Profil der Bischofskandidaten. Auch hier können die derzeit gültigen Vorgaben des offiziellen römischen Fragebogens keinen letztverbindlichen Charakter beanspruchen. Zu diesen Vorgaben zählen: „die treue Anhänglichkeit an die Lehre und das Lehramt der Kirche“, insbesondere im Hinblick auf die Unmöglichkeit der Priesterweihe von Frauen und die Aussagen zur Empfängnisregelung der Enzyklika

„Humanae vitae“ von 1968, das stete Tragen der „geistlichen Kleidung“, der Gehorsam gegenüber dem Heiligen Vater und die „marianische Frömmigkeit“. Man kann darüber streiten, ob damit die entscheidenden Eigenschaften eines heutigen Bischofs benannt sind und ob menschliche Reife, spiritueller Tiefgang und theologische Kompetenz nicht ebenfalls wichtige Kriterien wären.

Wer ein biblisches Anforderungsprofil für einen Bischof sucht, der sei auf das dritte Kapitel des ersten Briefs an Timotheus verwiesen, in dem es heißt: „Wenn einer das Amt eines Bischofs anstrebt, begehrt er eine schöne Aufgabe. Der Bischof muss ein Mann ohne Tadel sein, nur einmal verheiratet, nüchtern, besonnen, ordentlich, gastfreundlich, erfahren in der Lehre, kein Trunkenbold und Schläger, sondern milde, nicht streitsüchtig, auch nicht geldgierig. Er soll ein guter Familienvater sein und seine Kinder zu Gehorsam und Anstand erziehen. Denn wer seinem eigenen Hause nicht vorstehen kann, wie soll sich der um die Kirche Gottes kümmern können?“

VI.

Ein letztes Beispiel für vergessene Modelle von Partizipation, die sich in der Tradition der Kirchengeschichte finden lassen, sei noch erwähnt: In der Zisterzienserinnen-Abtei Las Huelgas bei Burgos in Nordspanien wurde die Äbtissin gewählt und geweiht. Danach nahm sie auf einem Thronsessel unter einem Baldachin Platz, sie trug ein Gewand, das an einen Rauchmantel erinnert, mit einem Pektorale, einem Brustkreuz, hatte einen Krummstab in der Hand, einen Ring am Finger und manchmal wohl auch eine Mitra auf dem Kopf. Es wird berichtet, dass mitunter die Bischöfe der Nachbardiözesen gekommen seien, um dieser Äbtissin als „collega“ den brüderlichen Kuss zu geben. Diese Praxis existierte in Las Huelgas vom 12. Jahrhundert bis zum Jahr 1873. In Conversano in Süditalien trifft man auf ähnliche Inszenierungen der Äbtissin als Bischöfin. Gleiches gilt für verschiedene deutsche Frauenabteien.

Ausgerechnet Josémaría Escrivá de Balaguer, dem heiliggesprochenen Gründer des Opus Dei, ist eine sehr gründliche Studie über Las Huelgas zu verdanken, in der er nicht weniger als 23 quasi-episkopale Vollmachten aufzählt, die diese Äbtissinnen ausübten: Die jeweilige Äbtissin hatte eine eigene kleine Diözese mit etwa 70 Pfarreien, sie setzte die Pfarrer ein und wieder ab

und prüfte deren Glauben. Ohne ihre Erlaubnis durfte kein Bischof das Abteigebiet betreten. Sie stellte das Zelebret für die Priester aus, vergab zwar nicht selber Sünden, aber in ihrer Vollmacht durften sie von beauftragten Priestern vergeben werden. Sie zensurierte gefährliche Bücher, in ihrer Vollmacht wurden Dispensen bei Ehehindernissen erteilt und Ehen annulliert. Diese Äbtissinnen führten also im juristischen Bereich all das durch, was ein Bischof auch tat, allerdings zelebrierten sie nicht die Messe und weihten keine Priester oder heilige Öle. Balaguer führte jedoch an, es habe an der einen oder anderen Stelle Missstände gegeben, weil diese Äbtissinnen offenbar mitunter das Evangelium verkündet und gepredigt hatten, was aber nur einem Kleriker vorbehalten war, der mindestens zum Diakon geweiht worden war.

Ist diese Äbtissinnenweihe, die oft ausdrücklich als „ordinatio“ und nicht nur als „benedictio“ bezeichnet wurde, eine sakramentale Weihe, und wenn ja, was für eine? Der Forschungsstand darüber ist leider nicht so ausreichend, dass man hier zu einem endgültigen Ergebnis kommen könnte. Im Hinblick auf die Äbtissinnenweihe ist darüber hinaus zu beachten, dass der Sakramentenbegriff erst in der scholastischen Theologie des Hochmittelalters seine entscheidende Ausprägung erhielt und dass es bis dahin unterschiedliche Auffassungen über die Anzahl der Sakramente gab: Sie schwankte zwischen fünfzehn und dreißig. So galt auch die Königssalbung als ein Sakrament, das dem König beispielsweise das Recht verlieh, wie ein Diakon während der Heiligen Messe das Evangelium zu verkünden.

Wenn es aber wirklich so gewesen sein sollte, wie vielfach behauptet wird, dass Äbtissinnenweihe und Bischofsweihe nichts miteinander zu tun hatten, warum hat man es dann 1970 bei der Reform der Äbtissinnenweihe für notwendig gehalten, alle Elemente, die an die Bischofsweihe erinnert haben, herauszustreichen und den Akt auf eine harmlose Einsegnung der Äbtissin zu reduzieren? Übrigens haben damals alle deutschsprachigen Äbtissinnen feierlichen Protest gegen diese Entwürdigung erhoben.

Die quasi-episkopalen Vollmachten der Äbtissinnen können allerdings auch erklärt werden, ohne auf eine sakramentale Weihe oder gar die Ordination der Äbtissinnen zum Bischof zurückgreifen zu müssen. Anknüpfungspunkt hierfür ist eine lange bekannte Tatsache aus der Geschichte der Reichskirche, in der es seit dem Hochmittelalter zu einer Doppelstellung der Fürstbischöfe kam. Diese geboten als Fürsten des Reichs einerseits über ein weltliches Territorium und waren als Bischöfe andererseits die geistlichen Leiter einer Diözese. Eine Reihe dieser hochadeligen Herren empfing aber trotzdem eine höhere Weihe. Pfarrer setzten sie ein und ab, errichteten Pfarreien und hoben diese auf, hielten Synoden ab, führten Visitationen durch, erteilten Ehedispense, saßen dem kirchlichen Gericht vor und übten die Zensur aus. Sie agierten also mit diesen und vielen anderen jurisdiktionellen Vollmachten als Bischöfe ohne Weihe. Sie konnten aber kein feierliches Pontifikalamt feiern, weder Priester konsekrieren noch die heiligen Öle weihen, waren nicht in der Lage, das Sakrament der Firmung zu spenden oder im Gottesdienst auch nur zu predigen, sondern beauftragten dafür ihre Weihbischöfe. Ein richtiger adeliger Herr ging am Ostermorgen lieber standesgemäß auf die Fasanenjagd, als einem Ostergottesdienst vorzustehen, was ihm ohne Priester- und Bischofsweihe auch gar nicht möglich gewesen wäre. Es handelt sich bei einem solchen Fürstbischof um

genau dieselbe Möglichkeit der juristischen Vollmacht bischöflicher Art zur Leitung einer Diözese wie bei den Äbtissinnen: die „potestas jurisdictionis“, die nicht an die „potestas ordinis“ gebunden war.

Das Zweite Vatikanische Konzil kappte aber genau diese Möglichkeit der Teilhabe an bischöflicher Leitungsvollmacht für Nichtgeweihte in seinem Dekret „Christus Dominus“. Dieses spricht den Bischöfen „von selbst jede ordentliche, eigenständige und unmittelbare Gewalt“ zu, die „zur Ausübung ihres Hirtenamtes erforderlich ist“. Sie erhalten die Vollmacht zur Leitung ihrer Diözesen durch die Bischofsweihe und nicht erst durch eine päpstliche Beauftragung. Ohne die Bischofsweihe kann man danach die jurisdiktionellen Vollmachten nicht mehr erhalten: Die „potestas ordinis“ ist die Voraussetzung für die „potestas jurisdictionis“. Intendiert war eine Aufwertung der Bischöfe gegenüber dem Papst. Als Nebenwirkung beziehungsweise Kollateralschaden wurde in Kauf genommen, dass heute Laien und Frauen aufgrund der fehlenden Weihe keine bischöflichen Vollmachten mehr ausüben können. Damit sind auch Laienkardinäle – die es in der Geschichte der Kirche bereits gab – unmöglich geworden.

VII.

Wenn man oberflächlich auf die Kirche und ihre Strukturen schaut, scheint es so, als ob es Partizipation im Bereich der katholischen Kirche nicht gebe. Steigt man aber in die Krypta hinunter, wagt man den Blick in die Kirchengeschichte, dann zeigen sich alternative Modelle und ein ganzer Strauß von unterdrückten Traditionen der Partizipation: Laien, die Pfarreien organisierten und Bischöfe wählten, Kardinäle, die den Papst kontrollierten und als Kirchensenat an der Leitung der Kirche beteiligt waren, um einsame Entscheidungen zu vermeiden, Ortskirchen und Pfarreien, die nach dem Subsidiaritätsprinzip über eigenständige Entscheidungskompetenz verfügten, Frauen, die – abgesehen von der Weihevollmacht – Teil hatten an der juristischen Potestas, die auch ein Bischof besaß.

Wenn man Partizipation, „participatio actiosa“, in der katholischen Kirche nicht nur auf dem Papier der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils anstrebt, gilt es, den Schatz der Tradition, die Vielfalt, die es in der Geschichte der katholischen Kirche gab, für die heutige Diskussion wieder präsent zu machen. Vielleicht kann die katholische Kirche dabei auch von einem Prinzip der jüdischen Tradition lernen. Denn im Talmud, der Sammlung der rabbinischen Lehren, wurde in der Mischna, dem in der Mitte einer Seite gedruckten Haupttext, zwar jeweils die Mehrheitsmeinung zu einem bestimmten Thema festgehalten. In der Tosefta, den Hinzufügungen, die an den Rändern der Seite notiert sind, wurden jedoch auch alle unterlegenen, mitunter äußerst konträren Minderheitsmeinungen dokumentiert, auch wenn sie nur von einem einzigen Gelehrten vertreten worden waren. Auf die Frage eines Schülers, warum man denn die unterlegenen Meinungen nicht einfach vernichtet und nur die Mehrheitsmeinung tradiert habe, antwortete ein Rabbi, dass die Minderheitsmeinungen aufbewahrt worden sind, „damit man sich auf sie stützen können, wenn vielleicht ihre Stunde kommt“.

Möglicherweise ist die Stunde für die Reformideen, die sich aus unterdrückten Traditionen der Kirchengeschichte speisen und mehr Partizipation in der katholischen Kirche ermöglichen könnten, heute gekommen. □

„Blick“

Malerei und Fotografie von Rüdiger Lange

Den bescheidenen und dennoch tref- fenden Titel „Blick“ trägt die Kunstaus- stellung, die bis kurz vor Weihnachten in der Katholischen Akademie Bayern zu sehen ist. Rund 30 Malereien, Fotografien und Collagen des sächsi- schen Künstlers Rüdiger Lange hängen in den Räumen des Kardinal Wendel Hauses an der Mandlstraße 23. Bei der Vernissage am 7. September 2015 führte der Kunstkritiker Wilhelm Christoph Warning in die Werke Langes ein, der

seine Ausbildung von 1999 bis 2006 an der Akademie der Bildenden Künste in München absolviert hat.

Die Ausstellung im Kardinal Wendel Haus ist bis zum 17. Dezember 2015, montags bis freitags, von 9 bis 17 Uhr zu sehen. Der Eintritt ist frei. Wir bitten um eine kurze Anmeldung unter Tel. 38102-0.

An der Rezeption der Akademie ist auch der Katalog zur Ausstellung erhältlich (20 Euro).



Stehen vor dem Bild „Forgensee 02.2014“ (Öl auf Sperrholz): Wilhelm Christoph Warning (li.), Rüdiger Lange, Meisterschüler von Professor Jerry Zeniuk (re.).

Eine Einführung

Wilhelm Christoph Warning

I.

Es ist mir eine Freude, heute Abend einige Hinweise geben zu können im Blick auf die Arbeit von Rüdiger Lange, den ich lange schon kenne, schon seit seinen Zeiten in der Akademie der Bildenden Künste hier in München. Schon einmal waren Bilder von ihm zu sehen, damals, wenn ich mich nicht täusche, 2004, also vor 11 Jahren, als die Klasse des Malers Jerry Zeniuk hier ausstellen konnte. Rüdiger Lange hat sich deshalb entschieden, neben ganz neuen auch Arbeiten zu zeigen, die in diesem Zeit- bogen entstanden sind und hat die Aus- stellung deshalb lakonisch „Blick“ ge- nannt.

Blick. Wir blicken mit den Augen, und unsere Sprache signalisiert mit dem Ausdruck Augen-Blick etwas, das rasch vorübergeht. Aber was bedeutet das schon? Kann doch der Augenblick auch ein Innehalten sein, einem Verharren gleichkommen, einem „In dem Moment Wahrnehmen“, was zu sehen ist. Was aber bedeutet „wahrnehmen“? Abrufen und einordnen von Bekanntem? Oder setzt es nicht vielmehr Offenheit des Blicks voraus?

Der Heilige Augustinus, dessen Schriften wahre Quellen der Erkenntnis sind, notierte in seinen „Confessiones“: „Und es gehen die Menschen zu bestau- nen die Gipfel der Berge und die unge- heuren Fluten des Meeres und die weit dahin fließenden Ströme und den Saum des Ozeans und die Kreisbahnen der Gestirne – und haben nicht acht ihrer selbst.“

Wer aber nicht „achthat“ seiner selbst, wie der Kirchenvater sagt, der konsumiert, um es modern auszudrücken, sieht Bilder gleichsam nur an der Ober- fläche und kann, folgt man Augustinus, keine innere Verbindung herstellen, die es ermöglicht, eine Erfahrung zu machen,



Wilhelm Christoph Warning, Kunstkritiker

die das Sehen auf eine andere Ebene hebt, es transzendiert. Dann bliebe es bei dem, wie man heute gerne sagt, „Wow-Effekt“. Verräterisch ist diese sprachliche Verhunzung, die zeigt, dass hier nur der optische Kick gesucht wird – um im Bild zu bleiben.

Achthaben seiner selbst dagegen be- deutet, bereit zu sein, so vollständig wie möglich wahrzunehmen, mit Verstand und Herz, mit allen Sinnen, wie der griechische Ausdruck *aisthanestai* zu übersetzen wäre, der ein umfassendes und bewusstes Wahrnehmen ausdrückt. Eines, das Sammlung oder Konzentration – das wäre die lateinische Wortversion

von Sammlung – voraussetzt. Es gilt das Hier und Jetzt. Die Gegenwart, dort, wo sich, wie es C. S. Lewis ausdrückte, Zeit und Ewigkeit berühren, zwischen dem, was war und dem, was sein wird. Nur da wird der Blick zum Sehen, zur Wahrnehmung.

Das gilt aber nicht nur für die Rezipi- enten, also die Betrachtenden, sondern auch für den Maler, der seinerseits ja ein Betrachtender ist. In einem umfang- reichen Sinn, gleichsam nach zwei Sei- ten: Einerseits der Wahrnehmung des Gegenübers jenseits des Bildes, also all der Eindrücke, Gefühle und Gedanken, die sich im Sehen einstellen – kurz: der Welt außerhalb. Andererseits dem Ge- genüber auf der Leinwand oder in dem Bild, dort, wo sich eine eigene Dynamik abspielt, die auch ein genaues Sehen verlangt, mit Eindrücken, Gefühlen und Gedanken. Ein doppelter Seh-Dialog.

II.

Rüdiger Lange hat acht seiner selbst. Seine Werke zeigen es. Ohne dieses Achthaben wäre seine Malerei Routine und seine Bilder ein Blick auf die Natur oder den Menschen ohne innere Ver- bindung. Und damit ohne Beteiligung. Vielleicht effektiv im Sinn des Spektakulären. Aber genau dies interessiert den Maler nicht. Er geht vielmehr nach draußen, in die Landschaft, arbeitet dort konzentriert, tritt auch zurück, schaut, arbeitet weiter, lässt sich von der Dyna- mik des Entstehenden weitertragen, und von dem, was er jenseits der Leinwand sieht, dem Licht, der Luft, den Farben, der Fülle. Oder den reinen Flächen. Dann ist es der pure Dialog mit dem Entstehenden für Rüdiger Lange.

Oder er versenkt sich in Fotografien, Bilder, die ihn als Motive interessieren. Er achtet nicht darauf, was modisch ist, Figuration zum Beispiel, oder die

schmutzigen, rüde gemalten oder ge- spachtelten Stellen. Die gibt es bei ihm auch, aber er setzt sie nicht berechnend, vielmehr sind sie stets Teil seiner Farb- malerei.

Rüdiger Lange spannt den alten Ge- gensatz nicht auf zwischen figurativer und abstrakter, nicht gegenständlicher Malerei. Für ihn ist, was er malt, immer eine Form der Abstraktion. Weshalb er einmal von seinen Bildern formulierte: „Bilder gründen auf Beobachtungen, Erfahrungen und Ideen. Jedes Bild ist ein ‚abstrahiertes Etwas‘ von Realem und Gedachtem. So ist jedes Bild abstrakt.“

Deshalb beschreitet er auch den schmalen Grad, zeigt ganz Abstraktes, definiert von Farbe, Raum und Form. Und genauso Figuratives. Die Land- schaft. Norwegen, aus der jüngsten Rei- se. Der Lech, die Isar, die Donau. Berge, Täler, Auen, Ebenen, Gesichter. Farbfelder, miteinander verbunden. Far- ben, die das Bild gestalten, die die Form kreieren.

Auch in seinen Fotoarbeiten, oder sollte ich sagen Bildern, die im Bereich zwischen Fotografie und Malerei ange- siedelt sind, kann man das eindrucks- voll miterleben. Kann das Sehen Rüdi- ger Langes miterleben, das die Grenzen zwischen den Medien auf aufregende Weise verschmilzt. Er, der die Schönheit des Verlassenen, Verfallenden, ja zuwei- len Ruinösen wahrnimmt, das sich nicht spektakulär, sondern beiläufig dem Blick bietet, und der es im Sehen mit seinen gemalten Bildern ergänzt, ihnen Landschaft oder Abstraktion oder bei- des, jedenfalls Malerei zuordnet und da- raus Neues entstehen lässt. Pathetisch ausgedrückt könnte man sagen, er hebt die Überreste menschlichen Bemühens in andere Zusammenhänge, die der Kunst, haben doch die verlassenen Ge- bäude, die Mauern und Fenster und



Jerry Zeniuk, Professor für Malerei und Graphik an der Akademie der Bildenden Künste in München (1993 bis 2011), im Gespräch mit Barbara Schmidt, der Lebensgefährtin von Rüdiger Lange.



Wilhelm Christoph Warning (li.) mit seiner Ehefrau Sabine und dem Kunsthistoriker Professor Thomas Raff, wie Warning Mitglied des Kunstausschusses der Katholischen Akademie Bayern.



Diese Vernissage-Besucherin interessiert sich für das Bild „Refugium 01.2014“ (Öl auf Sperrholz).

Hallen und Häuser doch irgendeiner Produktion, einem Nutzen gedient. So hat Rüdiger Lange diese Bauten auch noch kennengelernt: Belebt, bewohnt, benutzt. Nun sind sie von ihm verwandelt nicht nur in Fotografie, sondern er hat sie in eine neue Ordnung eingebunden. Jetzt sind diese verfallenden Orte gewissermaßen zu neuem Leben erwacht und führen ein Zwiegespräch zwischen Alt und Neu, Malerei und Architektur, Fläche und Tiefe, Beiläufigkeit und Hervorgehobensein.

Dabei geht es dem Künstler immer um die Ordnung, genauer: Das Ordnen. Er malt meist mit Öl. Nutzt es als Mittel, die Farbe auf die Fläche zu bringen. Das steht für einen weiteren Akt des Ordnen. Den, auf einer zweidimensionalen Fläche eine dritte Dimension entstehen zu lassen. Welch ein Widerspruch: Wir haben die reine Oberfläche vor uns. Und doch entsteht Tiefe, durch die Farbe. Und die Haut aus Öl, über den Malgrund gebracht, zeigt einen Körper. Bei Lange wird das zusätzlich sichtbar, und könnte man die Bilder ertasten, haptisch spürbar, fast wie bei einem Relief.

Blieben wir noch bei der Farbe. In ihr schlummert die Potenz zur Veränderung. In vollkommener Dunkelheit ist sie nicht wahrnehmbar. Farbe, sagte mal eine blinde Frau zu mir, sei für sie nichts anderes als eine gesellschaftliche Vereinbarung. Schwer vorstellbar ist für den Sehenden: ein Leben ohne Farbe. Denn die Farbe erwacht mit dem Licht, verändert sich in ihm und verändert wieder das Licht. Und sie, die Farbe, hängt an den Gegenständen. Der Welt-raum erscheint uns als ein schwarzes Nichts, nur dort, wo das Licht auf etwas trifft, entsteht die Farbe. Unser Planet, die Welt ist deshalb voller Farbe, die diesen Raum gliedert, und die Zeit, da sie die Veränderungen des Tages zeigt. Es gibt die frühe Farbe. Dann, im Lauf des Tages, andere Farben, andere Tönungen, und, bei Rüdiger Lange, andere Schatten. Bis sie schließlich als Abendfarbe, dann als pastellener Widerschein ins Blaue versinkt und fast ganz erlischt.

Raum, Wasser, Erde, Licht und Farbe bilden eine unlösbare Einheit. Auf den Bildern ist das gut zu sehen und scheint so selbstverständlich. Im Akt des Malens aber ist das nicht so. Da ist das Aufbringen des Öls, der Farbe, ein eigentümlicher Verwandlungsprozess. Eine amorphe Masse wird auf eine Fläche gebracht und

gliedert sie. Beginnt mit ihrem je besonderen Eigenlicht, Tiefe zu geben. Lässt Flächen entstehen, Land und Wasser und Himmel. Oder Gesichter. Oder abstrakte Flächen und Formen.

Es sind Rüdiger Langes Landschafts- und Menschenerkundungen. Flächenerforschungen. Und es sind zugleich seine Bilderkundungen. Seine Entdeckungserreisen. Da ist einer unterwegs, um herauszufinden, was diese Welt, die ihn umgibt und von der er doch auch ein Teil ist, ausmacht. Was ihn also selber ausmacht. Wo er seinen Stand findet, da draußen, in der Natur. Oder im Atelier. Und, vor allem, in sich selbst. Wie sie auf ihn wirkt, die Landschaft, oder der Mensch, den er betrachtet. Was er aufnimmt, sieht, wahrnimmt, was er umsetzt. Welche Verbindungen da entstehen und wo sie ihn hintragen.

III.

Rüdiger Lange, ein Augenmensch, einer, der mit dem Blick wahrnimmt, der ihn schweifen lässt, ihn fixiert, der die Welt mit seinen Sinnen in sich einströmen lässt und der dann diese ungeheure Menge dessen, was da strömt, in Malerei umsetzt. Das, meine sehr verehrten Damen und Herren, ist die Berührung des Inneren des Malers mit dem Äußeren, und, arbeitet er draußen vor Ort, also plein air, was immer wieder geschieht, ist es ein fast zeitgleiches sich Entäußern dieses gewonnenen Eindrucks, des Erfahrenen, das er wiederum nach außen bringt.

Rüdiger Lange bietet sehr Intimes, denn er lässt uns teilhaben an privaten Vorgängen: Daran, was mit ihm unter dem Eindruck des Gesehenen geschehen ist. Der Maler zeigt mit seinen Bildern, wie Erkennen und Umsetzen und Wahrnehmung einander bedingen. Eine Wechselwirkung.

Sein Sehen, damit sein Malen und auch das Fotografieren gleichen einer Art von Erkundungs- und Erkenntnisweg, auf dem er herausfinden will, was ein Bild ausmacht, was es bestimmt, was es mitteilt. Wie sich die Farben zueinander verhalten. Welche dem Bild Tiefe verleihen, welche sich optisch in den Vordergrund drängen. Wo Kälte ist und wo Wärme. Was die Spannungen ausmacht im Außen und Innen.

Was Rüdiger Langes Arbeit so spannend macht, vollzieht sich für ihn im



„Raster“ (Fotocollage 2015). Dieses Werk schmückt auch den Katalog zur Ausstellung.

Foto: Rüdiger Lange, Werner Berger



Die Vernissage war sehr gut besucht.



Neues aus der Akademie

Vier neue Mitarbeiter verstärken seit September die Belegschaft der Katholischen Akademie Bayern. *Sophia Hagemann* (21) ist Auszubildende der Hauswirtschaft im zweiten Ausbildungsjahr und arbeitet damit ihr erstes Jahr in einem Betrieb, nachdem Sie schon ein Berufsschuljahr absolviert hat. Bereits seit fünf Jahren bietet die Katholische Akademie eine Stelle für das Freiwillige Ökologische Jahr. Unser neuer FÖJler heißt *Jakob Brenner*. Er ist 18 Jahre alt aus Herbrechtingen bei Heidenheim an der Brenz und hat gerade sein Abitur gemacht. Er wird bis Juli 2016 bei uns arbeiten. Der dritte Neuzugang ist *Johanna Gebrande*. Die studierte Pädagogin ist 29 Jahre alt und betreut für die Katholische Erwachsenenbildung Bayern ein Forschungsprojekt mit dem Titel „Zielgruppenspezifische Bildungsplanung für Menschen ab 50“. Der 23-jährige *Gholam Moradi* stammt aus Afghanistan, kam als Flüchtling nach Deutschland und wird bei uns eine Ausbildung zum Koch durchlaufen.

Malen. Oft und oft ist das ein sehr unmittelbarer, und ich vermute, auch ein sehr aufregender Vorgang. Vielleicht deshalb sagt Rüdiger Lange, der ja eher verhalten auftritt und wirkt, er sei „süchtig nach Malen“. Ich finde, das ist in seinen Bildern zu spüren. Diese Passion, diese Leidenschaft! Man kann das sehen: Da ist einer mit Haut und Haaren bei der Sache. Mit allem, was er hat. Er verlässt sich auf nichts, sondern geht aufs Ganze. Gibt Unsicherheiten preis. Sich preis.

Das umschließt ein Verwerfen und Gewinnen. Ein Ringen und Probieren.

Eine Unmittelbarkeit, und eine enorme Spontaneität, aber ebenso das Abwägen. Kurz: Es geht um Gefühl und Kopf. Jede Wahl des Ortes, des Malgrundes, des Farbmaterials, des Farbauftrags, der Farbe selbst, jede Aktion, ob mit Stift, Pinsel, Spachtel oder Fotoapparat, ist eine Entscheidung. Und jeder Entscheidung liegt all dies zugrunde. Der Maler sagt: „Mein Interesse gilt der Unvorhersehbarkeit, Undefinierbarkeit und Unmittelbarkeit. Das Bild ist Experimentierfeld, auf dem sich die Auseinandersetzung mit sich selbst, dem ‚Ist‘ manifestiert.“

Die Auseinandersetzung mit sich selbst. Ein geradezu geistlicher Vorgang. Eine Weisung des Mönchs und Kirchenvaters Nilus von Ancyra beginnt mit der Aufforderung: „Du bist eine Welt in der Welt: Schau in Dich hinein und sieh dort die ganze Schöpfung.“

Auch daran kann man angesichts der Bilder teilhaben, die so viel mit dem Entstehen der Welt zu tun haben, mit dem Zusammenklang der Begriffe und ihrer Abhängigkeit voneinander.

Ich danke Ihnen für Ihre Geduld. □

Sommernacht der Künste

Dante trifft Albert Ostermaier

Rund 200 Gäste waren am 25. Juni 2015 zur diesjährigen Sommernacht der Künste in der Katholischen Akademie Bayern zu Gast. „Dante trifft Albert Ostermaier“ war Titel und Programm. Veranstaltet wurde die Sommernacht anlässlich des 750. Geburtstags von Dante Alighieri in Zusammenarbeit mit dem Istituto Italiano di Cultura München und dem Forum Italia.

Nach einem analytischen Vortrag des SZ-Literatur-Kritikers Prof. Dr. C. Bernd Sucher mit dem Titel „Dantes Spuren in der Literatur des 20. und 21. Jahrhunderts: Stefan George, Samuel Becket, Albert Ostermaier“ kam die Kunst selbst zu Wort. Albert Ostermaier las – unterstützt durch die Schauspielerin Alexandra Kamp und C. Bernd Sucher – aus seinem Werk „Death Valley Junction“, einem Theaterstück von 2000 für acht Darsteller, in dem Ostermaier viele Motive aus der Göttlichen Komödie verarbeitet hat. Mit auf dem Podium saß Hans Platzgumer, der einen illustrierenden Klangteppich auf dem PC improvisierte.

Der kulinarische Ausklang mit Essen vom Grill, Bier und Wein ließ viele Gäste noch bis tief in die Nacht im Park der Akademie verweilen und über das Werk diskutierten, das durchaus kontrovers aufgenommen wurde.

In unserer Mediathek unter <http://mediathek.kath-akademie-bayern.de/video/dante-ostermaier.html> sehen Sie ein kurzes Video der Sommernacht der Künste.



Lesung und Musik: (v.l.n.r.) Prof. Dr. C. Bernd Sucher, Alexandra Kamp, Albert Ostermaier und Hans Platzgumer.