

RENOVATIO

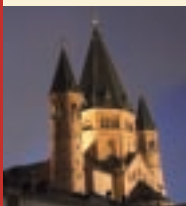
CHRISTLICH - KRITISCH - AKTUELL

ZEITSCHRIFT FÜR DAS

INTERDISZIPLINÄRE

GESPRÄCH

- **Religion und „öffentliche Vernunft“:**
Habermas über Religion in der postsäkularen Gesellschaft
von Anja Middelbeck-Varwick
- **Wege zum gelingenden Leben:**
Zwischen Spiritualität und Psychotherapie
von Erwin Möde
- **„Im preußischen Gymnasium wurden wir
gründlich ‚verjudet‘“ –**
Der Reformpädagoge Friedrich Wilhelm Foerster
zwischen Friedenspädagogik und „Judenfrage“
von Matthias Blum
- **Der Papst und die Unfehlbarkeit**
Historisch-theologische Marginalien zum
Pontifikat Pius´ IX.
von Markus Thurau
- **Rolle rückwärts?**
Der Youcat als Versuch der Wiederbelebung
erfahrungsferner Glaubenslehre
von Burkard Porzelt
- **Zisterzienserklöster in Brandenburg –**
Kirchengeschichte vor Ort
von Harald Schwillus



KAVD
Katholischer
Akademikerverband
Deutschlands



INHALT

Religion und „öffentliche Vernunft“: Habermas über Religion in der postsäkularen Gesellschaft Anja Middelbeck-Varwick	05
Wege zum gelingenden Leben: Zwischen Spiritualität und Psychotherapie Erwin Möde	16
„Im preußischen Gymnasium wurden wir gründlich ‚verjudet‘“ – Der Reformpädagoge Friedrich Wilhelm Foerster zwischen Friedenspädagogik und „Judenfrage“ Matthias Blum	25
Der Papst und die Unfehlbarkeit Historisch-theologische Marginalien zum Pontifikat Pius' IX. Markus Thureau	34
Rolle rückwärts? Der Youcat als Versuch der Wiederbelebung erfahrungsferner Glaubenslehre Burkard Porzelt	48
Zisterzienserklöster in Brandenburg – Kirchengeschichte vor Ort Harald Schwillus	52
<i>Programm und Publikumspreis der SHW 2012</i>	55
<i>Aus dem KAVD</i>	57
<i>Kirche und Gesellschaft</i>	62

IMPRESSUM

RENOVATIO - Zeitschrift für das interdisziplinäre Gespräch

Herausgeber: Katholischer Akademikerverband Deutschlands (KAVD)

Präsidium: Präsident vakant

Vizepräsidenten: Dr. Bernhard M. Hillen (Schriftführer; Troisdorf) und Dr.med. Kartz-Bogislav Baller (Schatzmeister; Bad Soden-Salmünster)

weitere Vorstandsmitglieder: Dr. Stephan Handy (Parchim), Andreas Hölscher (Berlin), Bernd Lörch (Karlsruhe), Dr. med. Ulrich Rehlinghaus (Essen)

Redaktion: Andreas Hölscher (Teltow, V.i.S.d.P.)

Redaktionsbeirat: Prof. Dr. Albert Franz (Dresden), Dr. Bernhard M. Hillen (Troisdorf), Prof. Dr. Elisabeth Jünemann (Paderborn), Damian Kaiser (Marl),

Dr. med. Ulrich Rehlinghaus (Essen), Prof. Dr. Peter Roggendorf (Aachen), Prof. Dr. Peter Treier (Wuppertal)

Redaktionsanschrift: Katholischer Akademikerverband, Postfach 20 01 31, 45757 Marl, Hülsstr. 23, 45772 Marl, Telefon: (0 23 65) 572 90 90, Fax: (0 23 65) 572 90 91,

E-Mail: geschaeftsstelle@kavd.de, Internet: www.kavd.de

Bezugsbedingungen: RENOVATIO erscheint in der Regel quartalsweise. Die Redaktion behält sich die Ausgabe von Doppelnummern vor. Eine gemeinsame Ausgabe mit „evangelische aspekte“ ist inhaltsgleich. Der Bezugspreis für Mitglieder des KAVD und Kooperierender Verbände ist im Mitgliedsbeitrag enthalten. Bezugspreis für Nichtmitglieder: Jahresabonnement 25,00 Euro, inkl. Versandkosten. Konto: Pax-Bank Köln (BLZ 370 601 93) 219 580 18.

Bestellungen an: Katholischer Akademikerverband Deutschlands (KAVD), Postfach 20 01 31, 45757 Marl.

Nachdruck und Vervielfältigung mit Genehmigung und Quellenangabe gestattet. ISSN 0340-8280



Nachruf auf Peter Johannes Burs

Peter Johannes Burs wurde am 6. Januar 1948, dem Fest der Heiligen Drei

Könige, in Altenbeken geboren. Aufgewachsen ist er in Paderborn, auf der Südseite des Paderborner Doms, also – wie er selbst gern bemerkte – auf der Sonnenseite des Domes – in einem typisch christlichen bürgerlichen Milieu. Autobiographischen Notizen entnehmen wir: „Unsere Kreativspielplätze waren damals die Ruinen und Trümmerberge der Stadt. Begehrt und verboten waren die kurzen Mitfahrten auf einer Schutt-Lorenbahn. Der Tag begann früh – in der Regel mit Messedienen um sechs oder sieben Uhr morgens“.

Nach der Volksschule wurde er mit sechs weiteren für die Aufnahmeprüfung zu einem der beiden Gymnasien ausgewählt, wobei es ihm vergönnt war, das altsprachlich humanistische Gymnasium Theodorianum in Paderborn zu besuchen.

Nach dem Abitur 1967 am St. Kasper Gymnasium der Missionare vom Kostbaren Blut in Bad Driburg Neuenheerse begann er noch im selben Jahr ein Studium der Bautechnik an der Technischen Universität in Hannover. Nach zwischenzeitlichem Einzug zur Bundeswehr nahm er 1969 wiederum sein Studium auf, das er zugleich um die Fächer Architektur und Wirtschaftswissenschaften mit dem Schwerpunkt Berufspädagogik erweiterte. Nach dem Abschluss des Studiums im Jahre 1974 begann er sein Referendariat in Duisburg und war sofort am Aufbau des Berufskollegs für Gehörgeschädigte in Essen beteiligt.

Ab 1978 begann seine umfangreiche und wirkungsvolle Zeit im Katholischen Verbands- und Verbindungswesen. Seit dieser Zeit bis zu seinem Tod war er Vorsitzender des Ortszirkels Kluse (KV) in Essen und ab 1980 Mitglied des KAVD, Ortsvereinigung Essen. Im Jahre 1998 übernahm er in einer für den KAVD stürmischen und sehr schwierigen Phase das Amt des Präsidenten, das er nach mehrmaliger Wiederwahl trotz zwischenzeitlicher schwerer Erkrankung bis zum Schluss innehatte.

Mit seiner Präsidentschaft sind vor allem die finanzielle Konsolidierung des Verbandes, die Trennung der Geschäftsstelle von der KAD und die Kooperation mit dem KV in Marl, sowie die Neuausrichtung der Verbandszeitschrift RENOVATIO verbunden. Seine besondere Aufmerksamkeit aber galt den Salzburger Hochschulwochen, zu deren Gründungsmitgliedern der KAVD gehört. Unermüdetlich war sein Einsatz für dieses in seinen Augen beispiellose und herausragende akademische Sommerereignis, für das er sich im Rahmen des dortigen Präsidiums immer mit Kreativität und Ideenreichtum einzubringen gewillt war. Auf seine nachhaltige Initiative geht auch die Übernahme der finanziellen Dotierung des Publikumspreises der Salzburger Hochschulwochen durch den KAVD zurück. Bis in seine letzten Tage hat er sich auch für das Verbindende und Gesellige im Verband eingesetzt und zahlreiche Studienfahrten unter anderem nach Berlin, Erfurt oder St. Ottilien minutiös und exakt vorbereitet und auch selbst geführt.

Auch wenn seine Kräfte schon sichtbar schwanden, war er doch bis zum Schluss auch in St. Ottilien präsent. Sang- und klanglos von Bord zu gehen, das war nicht

Peter Burs Sache. Das Amt des Präsidenten hat er mit Würde und wohlthuendem Stolz versehen, er hat dieser wichtigen Aufgabe im deutschen katholischen Verbandswesen seinen ihm eigenen Stempel aufgedrückt und sie voller Überzeugung zum Wohl des KAVD ausgeübt. Mit seiner witzigen und verschmitzten Art war er auch in der Lage, schwierige Situationen schnell zu entkrampfen und die Umstehenden für sich einzunehmen.

Im Januar 2011 ging Peter Burs in den wohlverdienten Ruhestand, den er nicht einmal ein Jahr genießen durfte. Beim damaligen Abschied aus der Schule hat er für sich den Abschluss so formuliert: „Mir hat’s fast immer Spaß gemacht...!“ Diejenigen, die ihn kannten und mit ihm zusammenarbeiten durften, können das bestätigen.

Am 20. November 2011 hat Peter Johannes Burs sein Leben in die Hände seines Schöpfers zurückgegeben. Der Katholische Akademikerverband Deutschlands (KAVD) wird Peter Burs stets ein ehrendes Gedenken bewahren.

*für den KAVD
Dr. Bernhard Hillen,
Vizepräsident des KAVD*



GEBET DES KATHOLISCHEN AKADEMIKERVERBANDES DEUTSCHLANDS (KAVD)

Oratio

*Deus, solus fons vitae,
luminis et veritatis:
famulis tuis ad cognoscendam
veritatem eiusque testimonium
in mundo dandum congregatis
da spiritum veritatis, virtutem
et confessionem, humilitatem
et ignem tui amoris.*

O Gott!

*Du bist die einzige Quelle des Lebens,
des Lichtes und der Wahrheit.
Gib Deinen Dienern und Dienerinnen, die
sich zusammengeschlossen haben, um in
Deine Wahrheit einzudringen und für sie
Zeugnis zu geben in der Welt:
den Geist der Wahrheit, den Mut des
Bekenntnisses, die Kraft der Demut und
das Feuer Deiner Liebe!*

Religion und „öffentliche Vernunft“: Habermas über Religion in der postsäkularen Gesellschaft

Anja Middelbeck-Varwick

Dr. Anja Middelbeck-Varwick ist seit 2009 Juniorprofessorin für Theologie der Religionen und christlich-muslimische Beziehungen des Seminars für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin. Nach einem Studium der Katholischen Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster promovierte sie 2006 an der FU Berlin zum Thema: „Die Grenze zwischen Gott und Mensch. Erkundungen zur Theodizee in Christentum und Islam“.

Maßgeblich angestoßen durch Jürgen Habermas' Friedenspreisrede „Über Glauben und Wissen“¹ (2001), aber auch im Ausgang des Münchner Akademiegesprächs mit Joseph Ratzinger, damals Kurienkardinal, über die „Dialektik der Säkularisierung“² (2004), findet bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt eine weit gefächerte wissenschaftliche wie öffentliche Debatte über die Rolle der Religion in der politischen Demokratie statt.³ Habermas' Neubestimmung der Grenze zwischen Glauben und Wissen, seine Interpretation der Kantischen Religionsphilosophie und seine Deutung der Säkularisierung fanden und finden so auch breiten Eingang in die religionsphilosophischen wie theologischen Auseinandersetzungen. Seine diesbezüglichen Positionen verbinden sich hierbei unter anderem mit der Frage, welche „kognitiven Einstellungen und normativen Erwartungen der liberale Staat gläubigen und ungläubigen Bürgern im Umgang miteinander zumuten muss.“⁴ Die vorzunehmenden Anmerkungen setzen an diesem Fragenkomplex an und beziehen sich vor allem auf zwei Aspekte innerhalb der um ihn geführten Debatten: Zum einen lenken sie den Blick auf die Akteure der demokratischen Öffentlichkeit, die säkularen und die religiösen Bürger. Zum anderen wen-

den sie sich den Modi des Verständigungsprozesses zu, vor allem der Übersetzung religiöser Sinngehalte in eine säkulare Sprache. Die nachfolgenden Ausführungen beziehen sich hierbei auf einige wesentliche Aussagen der jüngeren Stellungnahmen von Habermas zum Verhältnis von Religion, öffentlicher Vernunft und demokratischem Verfassungsstaat.⁵

Besondere Aufmerksamkeit fand die Habermassche Preisrede seitens der Theologie vor allem deshalb, weil sich in ihr eine neuartige Zuwendung des Philosophen zur Religion vernehmen ließ.⁶ Mit ihr schien eine religionsphilosophische Brücke für eine veränderte Rede über die gesellschaftliche Rolle und Relevanz der Religion(en) gebaut und zugleich ein starker Bündnispartner in der Kritik an einer „entgleisenden Säkularisierung“⁷ gefunden.

Dabei ist die Behandlung des Religionsthemas für Habermas keinesfalls neu. Bereits 1991 schreibt er beispielsweise:

„Heute konkurrieren die kirchlichen mit anderen Interpretationsgemeinschaften, die in säkularen Traditionen wurzeln. Auch von außen gesehen, könnte es sich dabei herausstellen, daß die monotheistischen Traditionen über eine Sprache mit

einem noch unabgeholtenen semantischen Potential verfügen, das sich in weltaufschließender und identitätsbildender Kraft, in Erneuerungsfähigkeit, Differenzierung und Reichweite als überlegen erweist.“⁸

Die erstaunliche Beachtung und Resonanz der Friedenspreisrede lag somit vermutlich vor allem in der generellen gesellschaftlichen Stimmungslage begründet: Denn eher gegensätzlich zum Zitierten gestaltete sich die öffentlich-kulturelle Sichtweise auf das Thema Religion, innerhalb derer das Verhältnis von Religion und Gesellschaft aufgrund der Ereignisse des 11. Septembers vornehmlich in Bezug auf die Frage nach der Demokratiefähigkeit ‚des Islam‘, aber auch in Bezug auf die allgemeine Gewaltanfälligkeit der monotheistischen Religionen diskutiert wurde.⁹ So erklärt die bleibende Aktualität der benannten Fragen einerseits, sowie die unverändert bestehende Notwendigkeit einer positiven Einbeziehung der Religion(en) in den öffentlichen Diskurs andererseits die sich gegenwärtig verstärkende und verändernde Diskussion.

Habermas' Rede von der postsäkularen Gesellschaft bedenkt und fordert eine solche Einbindung der Religionen in die demokratischen Prozesse und vermag möglicherweise das von Konflikten geprägte Nebeneinander von Kultur und Religion in ein konstruktives Miteinander zu verwandeln. Er plädiert für ein Verständnis von Säkularisierung als zweifachen und komplementären Lernprozess von säkularer Vernunft und Glaubensüberzeugungen, in dem beide Seiten sich ihrer jeweiligen Grenzen bewusst werden.¹⁰ Die selbstkritische Auseinandersetzung der Vernunft mit der Religion könnte so den Blick für das Unabgeholte religiöser Überlieferungen schärfen und „die Vernunft gegen einen ihr innewohnenden Defätismus stärken“¹¹. Habermas' Ziel ist eine „säkularisierende Ent-

bindung religiös verkapselter Bedeutungspotentiale“¹², da für ihn die religiösen Sinngehalte, die es säkular zu übersetzen gilt „eine schonenswerte Quelle gesellschaftlichen Normbewusstseins und bürgerlicher Solidarität“¹³ darstellen.

Zugleich bestimmt er seine Position zwischen „Naturalismus und Religion“: Er will beiden Gefährdungen der Demokratie und der menschlichen Freiheit in gleicher Weise Einhalt gebieten. So wehrt er ein naturalistisches Weltbild samt seiner scientistisch reduzierten Deutung des Menschen ebenso ab wie die Vernunftfeindlichkeit der sich ausbreitenden religiösen Fundamentalismen. Er plädiert stattdessen für eine angemessene Deutung der Säkularisierungsfolgen. Der Prozess der Säkularisierung dürfe weder von den Religionen als Enteignung beklagt werden mit der ein umfassender Sinn- und Werteverlust einhergeht, noch von säkular sich verstehenden Menschen als Verdrängung gefeiert werden, an deren Ende das wissenschaftlich aufgeklärte Weltbild eine religionslose Gesellschaft etabliert haben wird. Diese beiden Haltungen verböten sich schon aufgrund der Tatsache, dass eine fortschreitende Modernisierung der Gesellschaft und Säkularisierung ihrer Diskurse nicht, wie prognostiziert, zum Absterben der Religion führe. Mit der Rede von der „postsäkularen“ Gesellschaft trägt Habermas dem offensichtlichen Faktum Rechnung, dass auch in einer säkular organisierten Gesellschaft religiöse Menschen leben und ihren Mitgestaltungswillen artikulieren. Deshalb müsse in der modernen Öffentlichkeit ein dritter, mittlerer Weg beschritten werden, für den die „zivilisierende(n) Rolle eines demokratisch aufgeklärten Commonsense“¹⁴ Voraussetzung und Ziel sei.

Der öffentliche Vernunftgebrauch säkularer und religiöser Bürger

Der weltanschaulich neutrale demokratische Rechtsstaat bedarf in einer pluralistischen Gesellschaft einer normativen Grundlage, die von allen Bürgern gleichermaßen getragen werden kann. Habermas schreibt daher den Bürgern des demokratischen Verfassungsstaates, den er in Anschluss an die vernunftrechtliche Verfasstheit des Kantischen Republikanismus konzipiert, eine Schlüsselrolle zu:

„Der Bezugspunkt ... ist die Verfassung, die sich die assoziierten Bürger selber geben, und nicht die Domestizierung einer bestehenden Staatsgewalt, denn diese soll auf dem Wege der demokratischen Verfassungsgebung erst erzeugt werden.“¹⁵

Alle Staatsbürger – Gläubige wie Ungläubige – sollen als Autoren und Adressaten ihrer Gesetze in gleichberechtigter Weise in den politischen Willensbildungs- und Entscheidungsprozess eingebunden sein, ihn aktiv und zugleich gemeinwohlorientiert gestalten.¹⁶ Hierbei müssen die Bürger sich über ihre Positionen wechselseitig Rechenschaft geben und diese vernünftig nachvollziehbar begründen.¹⁷

Die liberale Staatsbürgerrolle und der von ihr zu leistende „öffentliche Vernunftgebrauch“ erfordert, so Habermas weiter, gewisse normative Voraussetzungen. In Aufnahme der durch das Böckenförde-Diktum¹⁸ aufgeworfenen Frage, inwiefern der säkularisierte Staat auf normative Voraussetzungen angewiesen ist, die er selbst nicht hervorbringen vermag, kommt Habermas zu der Einsicht, dass eine Zivilgesellschaft zwar auch aus vorpolitischen Quellen lebt, aber diese „motivationalen Voraussetzungen“¹⁹ sehr wohl durch den Verfassungsstaat selbst revitalisieren bzw.

aus sich heraus reproduzieren kann. Hierzu bedürfe es keiner externen Ressourcen.²⁰

Habermas bestimmt und unterscheidet die für die Beteiligung an den öffentlichen Debatten notwendigen kognitiven Voraussetzungen religiöser und säkularer Bürger.²¹ Augenscheinlich werden beide im strikten Gegenüber verhandelt und die von ihnen jeweils zu erbringende Leistung, um eine für den öffentlichen Diskurs angemessene epistemische Einstellung zu gewinnen, ist in deutlich voneinander abgegrenzter Weise bestimmt. Dabei haben säkulare wie religiöse Bürger grundsätzlich beide gleichermaßen eine Bürde zu tragen, um sich an dem Prozess der politischen Willensbildung beteiligen zu können: Einerseits sei vom religiösen Bürger ein Reflexivwerden des religiösen Bewusstseins verlangt, andererseits habe der säkulare Bürger eine „selbstreflexive Überwindung des säkularistischen Bewusstseins“²² zu leisten. Habermas sieht die religiösen und säkularen Bürger hierbei in einen komplexen Lernprozess verstrickt: Es scheine zunächst, als besäßen die säkularen Bürger einen gewissen Vorrang vor den religiösen Bürgern. Denn von den Religiösen würde eine besondere Lern- und Anpassungsleistung verlangt, die die anderen Bürger aufgrund ihres vorhandenen säkularen Bewusstseins gar nicht erst nicht erbringen müssten.²³ Umgekehrt aber hätten auch die säkularen Bürger ein säkularistisch beschränktes Bewusstsein zu überwinden.²⁴ Sie benötigten, so Habermas weiter, eine epistemische Einstellung, entsprechend derer

„sie bereit sein sollen, in den öffentlichen Debatten aus den Beiträgen ihrer religiösen Mitbürger das zu lernen, was sich gegebenenfalls in eine allgemein zugängliche Sprache übersetzen lässt. Die philosophische Vergewisserung der Genealogie der Vernunft spielt für die

Selbstaufklärung des säkularen Bewusstseins offenbar eine ähnliche Rolle, wie die Rekonstruktionsarbeit der Theologie für die Selbstaufklärung des religiösen Glaubens in der Moderne. Der Aufwand an philosophischer Selbstreflexion zeigt, dass die demokratische Staatsbürgerrolle bei säkularen Bürgern eine Mentalität unterstellt, die nicht ärmer an Voraussetzungen ist wie [sic] die Mentalität aufgeklärter Religionsgemeinschaften. Insofern sind die kognitiven Bürden, die der Erwerb angemessener epistemischer Einstellungen beiden Seiten auferlegt, keineswegs asymmetrisch verteilt.“²⁵

Habermas vertritt darüber hinaus, die säkularen Staatsbürger dürften den potentiellen Wahrheitsgehalt religiöser Weltbilder nicht von vornherein leugnen und müssten zudem den religiösen Bürgern gestatten, zu öffentlichen Diskussionen nötigenfalls auch in religiöser, nicht übersetzter Sprache beizutragen.²⁶ Mehr noch:

„Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentliche Sprache zu übersetzen.“

Die den säkularen Bürgern auferlegte Pflicht, einen rational übersetzbaren, womöglich gesellschaftlich bedeutsamen Kern religiöser Aussagen anzunehmen, sei hierbei angesichts „der Verbreitung eines wissenschaftsgläubigen Naturalismus“²⁷ keinesfalls selbstverständlich.

Da der Staat die Glaubens- und Gewissensfreiheit des Einzelnen zu schützen habe, so unterstreicht Habermas wiederholt, dürfe er von seinen religiösen Bürgern auch nichts verlangen, was mit seiner gläu-

bigen Existenz unvereinbar sei.²⁸ Allzu provozierend fragt Paolo Flores d’ Arcais in seiner harschen Kritik an Habermas: „Doch worin genau besteht das Leiden der Gläubigen unter der Schikane des asymmetrischen Staates?“²⁹ Diese Überzeichnung verweist auf die Frage, welchen religiösen Bürger, welche gläubige Existenzform Habermas vor Augen hat. An einer Stelle definiert er:

„Der Fromme vollzieht seine Existenz ‚aus‘ dem Glauben. Der wahre Glaube ist nicht nur Doktrin, geglaubter Inhalt, sondern Energiequelle, aus der sich performativ das ganze Leben des Gläubigen speist.“³⁰

Habermas stellt den religiösen Bürger damit als Menschen dar, dessen Existenzvollzug einschließlich seiner Sicht- und Verhaltensweisen, sich vollständig und stets aus dem unmittelbaren Glauben bestimmt. Matthias Lutz-Bachmann bemerkt diesbezüglich:

„So ist es sicher eine empirisch entscheidbare Frage, ob wir in der Realität der modernen Gesellschaften ... tatsächlich auf eine nennenswerte Anzahl so beschreibbarer Bürger stoßen können.“³¹

Die gewiss richtige Feststellung, dass ein solcher Frommer kaum mehrheitlich unter den religiösen Bürgern anzutreffen ist, schließt die weiter reichende Frage ein, inwiefern sich die vorgenommene strenge Kontrastierung von Glaubenden und rational entscheidenden, säkularen Bürgern überhaupt als berechtigt erweist.

Thomas M. Schmid ist zuzustimmen, wenn er einwendet, dass schon eine knappe Sichtung der traditionellen Bestimmungen des Glaubens zeige, dass der Glaube nicht notwendig im Gegensatz zum Wissen zu

begreifen sei.³² Er legt dar, dass der religiöse Glaube zwar auf der individuellen Ebene als basale Überzeugung unmittelbar gerechtfertigt sei, deshalb aber dennoch in ein „Netzwerk inferentieller Begründungen“³³ eingebunden sei. Religiöse Überzeugungen könnten und müssten daher nicht gegen rationale Kritik immunisiert werden oder sich allgemeinen Sinn- und Falsifikationskriterien entziehen.³⁴ In diesem Zusammenhang weist er nach, dass Gläubige ohne Schwierigkeiten zwei Ebenen unterscheiden:

„die interne Perspektive des Gläubigen und die Außenperspektive einer kritisch-diskursiven Reflexion über das in dieser Einstellung behauptete. ... Der Grund für den fließenden Übergang zwischen den Ebenen der Religion und der Reflexion über die Religion liegt nicht zuletzt in den speziellen epistemischen Anforderungen, die unter pluralistischen Bedingungen an rationale religiöse Personen gestellt werden, nämlich Kohärenz ihrer religiösen mit anderen, säkularen Überzeugungen herzustellen.“³⁵

Eine solche Reflexionshaltung sei auch dem traditionell Gläubigen immer schon zugemutet gewesen und so verlange der Glaube keinesfalls stets eine ausdrückliche Zustimmung, sondern müsse sich diskursiv rechtfertigen. Insofern kommt Schmidt zu dem Schluss:

„Rationale religiöse Personen bemühen sich bereits in vorpolitischen Kontexten um die Kohärenz ihrer religiösen und nichtreligiösen Überzeugungen. Daher kann eine solche Übersetzung und kognitive Balance auch erwartet und gefordert werden, wenn religiöse Überzeugungen im öffentlichen Diskurs einer plurali-

stischen Gesellschaft als Geltungsansprüche auftreten.“³⁶

Die von Habermas vorgenommene Typologisierung von religiösem und säkularem Bürger in ihrer Gegenüberstellung ist somit aufzubrechen und es müssten entsprechende Differenzierungen bezüglich der Wertungen der von den Bürgern für die öffentliche Debatte je zu leistenden Anpassungen eingetragen werden. Vor allem gelte es, mit Blick auf die Option *säkularer Gläubigseins* hier noch ein Schritt weiter zu gehen. Diese kann beispielhaft schon mit dem Verweis auf den Theologen Dietrich Bonhoeffer verdeutlicht werden, der aus religiösen Überzeugungen für ein säkulares Leben plädierte: Er hielt angesichts der Zeichen seiner Zeit ein religionsloses, diesseitiges Christentum für möglich, wenn nicht gar für notwendig, und suchte nach nichtreligiösen Deutungen biblischer bzw. theologischer Begriffe.³⁷ Auch ist der Typus des säkularen Gläubigen, den Thomas M. Schmidt wie folgt definiert, gegenwärtig gewiss keine Ausnahme:

„Säkulare Gläubige sind Personen, für die religiöse mit säkularen Überzeugungen koexistieren. Sie führen die rationale Reflexion ihrer religiösen Überzeugungen weder vom Standpunkt einer absoluten Gewissheit der Existenz Gottes durch noch stellen sie diese Gewissheit durch einen absoluten Sprung her, durch den sie den Raum der Gründe und intersubjektiven Rationalitätsstandards verlassen würden.“³⁸

Doch auch wenn eine differenziertere oder grundlegend veränderte Bestimmung der Typen innerhalb der Habermasschen Theorie vorgenommen würde, bliebe die Notwendigkeit des Findens einer gemeinsamen Sprachebene bestehen und es müssten dennoch religiöse Gehalte in säkulare Ausdruckweisen übertragen werden. Deshalb

soll im Folgenden der Modus der Übersetzung näher betrachtet werden.

„Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung.“³⁹

Habermas ist davon überzeugt, dass die Religionen einen Beitrag für das normative Bewusstsein eines Staates leisten können und die in den religiösen Traditionen erhaltenen Bedeutungspotentiale zur Stärkung der politischen Tugenden und der gesellschaftlichen Solidarität beitragen können. Dieses Interesse formuliert er in Bezug auf die religiösen Überlieferungen der Weltreligionen:

„Jedenfalls ist nicht auszuschließen, dass sie semantische Potentiale mit sich führen, die eine inspirierende Kraft für die ganze Gesellschaft entfalten, sobald sie ihre profanen Wahrheitsgehalte preisgeben.“⁴⁰

Er unterstreicht auf vielerlei Weisen die Notwendigkeit der zu leistenden *Übersetzung* religiöser Sinngehalte in eine allgemein zugängliche, säkulare Sprache. Mit Blick auf die säkulare Vernunft zeigt sich eine zweite Notwendigkeit:

„Diese moderne Vernunft wird sich nur verstehen lernen, wenn sie ihre Stellung zum zeitgenössischen, reflexiv gewordenen religiösen Bewusstsein klärt ... Der Glaube behält für das Wissen etwas Opakes, das weder verleugnet, noch bloß hingenommen werden darf. Darin spiegelt sich das Unabgeschlossene der Auseinandersetzung einer selbstkritischen und lernbereiten Vernunft mit der Gegenwart religiöser Überzeugungen. Diese Auseinandersetzung kann das Bewusstsein der postsäkularen Gesellschaft für

das Unabgeoltene in den religiösen Menschheitsübersetzungen schärfen. Die Säkularisierung hat weniger die Funktion eines Filters, der Traditionsgehalte ausscheidet, als die eines Transformators, der den Strom der Tradition umwandelt.“⁴¹

Die Auseinandersetzung mit den religiösen Überzeugungen, so Habermas, diene stets auch dem Schutz der modernen Vernunft gegen den Defätismus.

Übersetzt und transponiert werden sollen die semantischen Gehalte der Religion – aber was genau eigentlich ist damit gemeint? Bleibt diese vielfach erklärte Absicht, wie M. Lutz-Bachmann kritisch anmerkt, nicht „reichlich vage“?⁴² Eine Übersetzung setzt das Verstehen der Sprache, aus der etwas übersetzt werden soll voraus. Steht nicht, insofern die Übersetzer säkulare – noch dazu religiös unmusikalische – Bürger sind, die Übersetzung in der Gefahr, mindestens semantisch ungenau zu werden? Weit grundsätzlicher wäre, anschließend an das oben Gesagte, zu fragen, inwiefern nicht die religiösen Bürger selbst eine solche Anschlussfähigkeit gewährleisten (können):

„Wenn Jürgen Habermas tatsächlich eine Übersetzung des ‚semantischen Gehalts‘ der Aussagen der Religion für möglich hält und es ihm, wie er selbst sagt, in jedem Fall nicht um einen Erbantritt, eine freundliche (nicht-säkularistische) Übernahme oder eine freie Nachkomposition geht, dann muss er auch epistemologisch die Möglichkeit einräumen, dass der semantische Gehalt der Aussagen zumindest von denjenigen Religionen, die ihre Lehren auf der Basis von hermeneutisch-reflektierten Schrifttraditionen ausformuliert haben, an diskursiv einsichtige, philosophische Traditionen

mittlerer oder größerer Reichweite angeschlossen werden kann. Ob dieser Anschluss dann allerdings im Resultat positiv gelingt oder ob sich hier mit der philosophischen Vernunft unversöhnliche kognitive Dissonanzen auftun, lässt sich nicht vor und unabhängig von diesen Übersetzungsversuchen bestimmen.⁴⁴³

In der Tat ist die Frage, wann eine Übersetzung als gelungen gelten kann, weiter zu bedenken. Grundlegend ist bezüglich der Einstufung der Religionen als Reservate semantischer Potentiale zu überlegen, inwiefern hiermit eine aus theologischer Perspektive unzulässige Reduktion stattfindet. Wie lässt sich ein semantischer Gehalt aus dem – nicht zuletzt historischen – Gesamtzusammenhang der religiösen Tradition lösen, so dass er noch verstanden werden kann und, mehr noch, Sinn verbürgt?

In seiner Friedenspreisrede betont Habermas, die biblische Rede von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,27) enthalte ein semantisches Potential, dessen Übersetzung gelungen sei. Man müsse nicht glauben, um zu verstehen, was diese Rede meine: Die Pflicht und Befähigung des Menschen zur Freiheit.⁴⁴ Deutlich zeigt sich, dass es Habermas bei der Übersetzung ausschließlich um die Übernahme bestimmter Intentionen religiöser Sprache geht, „nicht aber um das für religiöse Sprache immer wieder konstitutive Moment einer performativen Anrede Gottes.“⁴⁴⁵

Deutlich wird auch, dass bei der Übertragung semantischer Gehalte in die säkulare Sprache etwas verloren geht, das sich nicht übersetzen lässt.⁴⁶ So merkt auch Habermas an:

„Säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren, hinterlassen Irritationen. Als sich Sünde in Schuld verwandelte ging etwas verloren.“⁴⁴⁷

Mit dem für die säkulare Sprache notwendigen Verzicht auf die Rede von Gott ist schließlich auch die Grenze der Übersetzbarkeit ausgemacht.

Ein Bündnis im Namen der Freiheit

Der Blick auf die Akteure und Modi konnte die für Habermas entscheidende Grenze zwischen säkularen und religiösen Bürgern, säkularer Vernunft und Glauben aufzeigen und mit einigen Rückfragen versehen. Es bleibt nunmehr zu bedenken, ob und in welcher Hinsicht sich das von Habermas vorgestellte Konzept für Gläubige wie Ungläubige als zustimmungsfähig erweist. Insbesondere stellt sich abschließend die Frage, wie die so markierte Grenze der Übersetzung und die ihr zu Grunde liegende Kant-Deutung von Habermas⁴⁸ im Einzelnen zu bewerten ist.

Habermas sieht Kant als das „unvergleichliche Vorbild für philosophische Versuche der vernünftigen Aneignung religiöser Gehalte“.⁴⁹ Die säkularisierten Begriffe seien hierbei nicht auf die voraus liegenden religiösen Begriffe verwiesen, sondern die Vernunft eigne sich Begriffe an „... auf die sie wohl von selbst hätte kommen und sie einführen können und sollen.“⁵⁰

Magnus Striet unterstreicht in seiner Lesart Kants, die philosophische Vernunft bleibe dem Postulat Gottes verpflichtet und müsse die Frage der Existenz Gottes offen halten. Solange der Gedanke des aus dem Tod rettenden und versöhnenden Gottes möglich bleibe, dürfe das Faktische auch hier keine Normativität entwickeln, sondern die Vernunft bleibe dem Gottesgedanken verpflichtet.⁵¹ Nicht zu hoffen widerspräche in dieser Lesart Kants letztlich der Vernunft. An der Grenze der Übersetzbarkeit angekommen, bleibe der Vernunft nur, den Sprung in den Glauben zu unternehmen⁵² oder aber den Preis des Ungetröstetseins⁵³ zu zahlen.

Festzuhalten bleibt für die religiöse Perspektive, dass die säkulare Vernunft, entsprechend verstanden, in keiner Weise als Bedrohung des Glaubens gelten muss. Auch kann *ein* gemeinsames Interesse von Säkularen und Religiösen an Mensch und Welt den Habermasschen Entwurf als tragfähig erweisen: Das gemeinsame Eintreten für die unveräußerbare Würde menschlicher Freiheit. Dies unterstreicht Magnus Striet, wenn er ausführt:

„Wer nicht das Fatum absoluter göttlicher Prädestination predigt, sondern Glaubenkönnen und Sündigenkönnen als Auszeichnung des Menschen begreift, die in dessen Freiheit gründet, wird sich deshalb zwangsläufig zum Anwalt der Freiheit gegenüber ihren Verächtern machen und sich solidarisch mit der Intuition der Neuzeit erklären, Freiheit als Prinzip der Selbstverständigung bewussten Lebens zu begreifen ... Es ist eine Anwaltschaft, die sich dazu bestimmt, dem anderen Menschen seine Würde schulden zu wollen, seinem um Anerkennung bittenden Blick nicht auszuweichen. Dies meint Autonomie. Dem anderen Menschen schulden zu wollen, was dieser zum Leben benötigt, unbedingt, und gerade darin wahrhaft Mensch zu sein. Auch verschließt sich diese Weise autonomen Daseins nicht der Möglichkeit Gottes. Denn sie empört sich nicht nur gegen alle menschenverachtenden Ideologien, sondern registriert die Grenze des eigenen Könnens. Die Handlungsgrenzen setzende Macht des Todes verweist unnachgiebig auf einen Gott, der den Tod zu töten vermag und Gerechtigkeit und Heil, von keiner Zeit mehr bedrohtes Glück schenkt. Kant mag zwar den Glauben auf eine Ethik verkürzt

haben. Aber dass moralisches Handeln, auch wenn es ausschließlich um seiner selbst willen zu geschehen hat, sich in die Hoffnung auf Gott eingewiesen findet, ist ein Gedanke, der nicht vergessen werden darf. Selbst wenn Habermas die neuzeitlichen Säkularisierungsprozesse für irreversibel hält, so erinnert er an die Gefahr, die ein Vergessen dieser Sehnsucht für die säkulare Vernunft bedeutet.“⁵⁴

So sehr Striets Überlegungen einerseits sehr grundsätzlich beizupflichten ist, so sehr stellen sich andererseits in Bezug auf die hierbei implizit vorgenommene Höherbewertung der Glaubensoption deutliche Rückfragen: Denn kann denn die Vernunft nicht aus gleichwertigen Gründen die Annahme einer erreichbaren Einheit von Güte und Glückseligkeit und damit jedwede Hoffnung verweigern? Muss nicht die Annahme der Absurdität menschlicher Existenz als ebenso redlich gelten dürfen? Anders gefragt: Wird in dieser Sicht das Nicht-Glauben-Können, die Sehnsucht nach dem rettenden Gott nicht zu kennen oder auch aus Vernunftgründen das Bedürfnis nach einem Sinn nicht beantworten zu wollen, überhaupt ernst genommen? Übersieht eine solche Deutung nicht vielmehr, dass ein explizit positiver Glaube vielen Menschen nicht zugänglich ist? Und wird so nicht das Phänomen religiösen Unmusikalischseins nicht allzu ausschließlich als Wahloption gesehen? – Grundsätzlich bleibt aber abschließend übereinstimmend mit Striet festzuhalten: Wenn christliche Theologie nicht darauf verzichten will und kann, ihre Sichtweisen von Mensch und Welt in die säkulare Gesellschaft einzutragen, tut sie gut daran, die ihr möglichen Übersetzungen und Impulse hierfür im öffentlichen Diskurs anzubieten, nicht zuletzt auch im Interesse einer kritischen Selbstreflexion.

Anmerkungen

¹ Vgl. Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt/M. 2001.

² Vgl. Jürgen Habermas/Josef Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg/Br. 2005.

³ Dieser Beitrag geht zurück auf einen Vortrag aus dem Jahr 2008.

⁴ Jürgen Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates*, in: Habermas/Ratzinger, *Dialektik*, 15-37, hier: 17.

⁵ Die zentralen Entwicklungsschritte seiner Religions- und Säkularisierungstheorie finden sich nachgezeichnet bei: Thomas M. Schmidt, *Religiöser Diskurs und diskursive Religion in der postsäkularen Gesellschaft*, in: Rudolf Langthaler/Herta Nagl-Docekal (Hrsg.), *Glauben und Wissen*. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wien 2007, 322-340.

⁶ Schon lange zuvor waren die Positionen Habermas', insbesondere seine Theorie des kommunikativen Handelns, theologisch diskutiert worden. Vgl. hierzu beispielsweise: Edmund Arens (Hrsg.), *Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube*. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas, Paderborn-München-Wien-Zürich 1991; Helmut Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie* [1976], Frankfurt /M. ³2008.

⁷ Vgl. Habermas, *Glauben und Wissen*, 12.

⁸ Jürgen Habermas, *Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz im Diesseits*, in: Ders., *Texte und Kontexte* [1991], Frankfurt/M. ²1992, 131.

⁹ Vgl. Magnus Striet, *Grenzen der Übersetzbarkeit*. Theologische Annäherungen an Jürgen Habermas, in: Langthaler/Nagl-Docekal (Hrsg.), *Glauben*, 259-282, hier: 259.

¹⁰ „Beide Seiten können, wenn sie die Säkularisierung gemeinsam als einen komplementären Lernprozess begreifen, ihre Beiträge zu kontroversen Themen dann auch aus kognitiven Gründen gegenseitig ernstnehmen.“, Habermas, *Grundlagen*, 33.

¹¹ Jürgen Habermas, *Ein Bewusstsein von dem,*

was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, hrsg. von Michael Reder/Josef Schmidt, Frankfurt/M. 2008, 30.

¹² Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M. 2005, 116.

¹³ Ebd.

¹⁴ Habermas, *Glauben und Wissen*, 13

¹⁵ Habermas, *Naturalismus*, 108.

¹⁶ Vgl. Habermas, *Naturalismus*, 109.

¹⁷ Die Staatsbürger versteht er so „als gleichberechtigte Teilnehmer an der gemeinsamen Praxis einer Meinungs- und Willensbildung, in der sie sich gegenseitig Gründe für ihre politischen Stellungnahmen schulden. Diese Reziprozität der staatsbürgerlichen Erwartungen zeichnet das liberale, über eine Verfassung integrierte ... Gemeinwesen aus.“ Habermas, *Naturalismus*, 142.

¹⁸ Ernst Wolfgang Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: Ders.: *Recht, Staat, Freiheit*. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte [1967], Frankfurt/M. 1991, 112: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“

¹⁹ Habermas, *Naturalismus* 110.

²⁰ Vgl. Reinhold Esterbauer, *Der „Stachel eines religiösen Erbes“*. Jürgen Habermas Rede über die Sprache der Religion, in: Langthaler/Nagl-Docekal, 299-321, hier 300-302.

²¹ Vgl. Habermas, *Naturalismus*, 119-154, bes. 141-146.

²² Ebd. 151.

²³ Vgl. Habermas, *Naturalismus*, 142.

²⁴ „Historisch gesehen mussten religiöse Bürger lernen, zu ihrer säkularen Umgebung epistemische Einstellungen einzunehmen, die den aufgeklärten Bürgern *mühe*los zufallen. Diese sind ähnlichen kognitiven Dissonanzen gar nicht erst ausgesetzt. Aber auch ihnen bleibt eine kognitive Bürde nicht erspart, denn ein säkularistisches Bewusstsein ist für den kooperativen Umgang mit religiösen Bürgern nicht ausreichend.“, ebd. 144-5.

²⁵ Habermas, *Naturalismus*, 150.

²⁶ Habermas, *Naturalismus*, 118.

²⁷ Habermas, *Bewusstsein*, 5.

²⁸ Habermas, *Bewusstsein*, 5.

²⁹ Paolo Flores d'Arcais, *Elf Thesen zu Habermas*, in: *Die Zeit*, 22.11.2007, Nr. 48, hier zitiert nach: <http://images.zeit.de/text/2007/48/Habermas> (Druckversion, 1-5); Download vom 07.02.2008.

³⁰ Habermas, *Naturalismus*, 133.

³¹ Matthias Lutz-Bachmann, *Demokratie, öffentliche Vernunft und Religion. Überlegungen zur Rolle der Religion in der politischen Demokratie im Anschluss an John Rawls und Jürgen Habermas*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 114/1 (2007), 3-21, hier: 7.

³² Vgl. ebd.

³³ Thomas M. Schmidt, *Diskurs*, in: *Langthaler/Nagl-Docekal*, 336.

³⁴ Vgl. ebd.

³⁵ Ebd., 337.

³⁶ Schmidt, *Diskurs* 338-9.

³⁷ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1954, 137-139.

³⁸ Schmidt, *Diskurs*, 338.

³⁹ Habermas, *Glauben*, 29.

⁴⁰ Habermas, *Naturalismus*, 149.

⁴¹ Habermas, *Bewusstsein*, 3.

⁴² Lutz-Bachmann, *Demokratie*, 16.

⁴³ Ebd. 16-17.

⁴⁴ „Liebe kann es ohne Erkenntnis in einem anderen, Freiheit ohne gegenseitige Achtung nicht geben. Deshalb muss das Gegenüber in Menschengestalt seinerseits frei sein, um die Zuwendung Gottes erwidern zu können. Trotz dieser Ebenbildlichkeit wird freilich auch dieser Andere noch als ein Geschöpf Gottes vorgestellt. Diese Geschöpflichkeit des Ebenbildes drückt eine Intuition aus, die in unserem Zusammenhang auch dem religiös Unmusikalischen etwas sagen kann ... Die ins Lebensrufende Stimme Gottes kommuniziert von vornherein innerhalb eines moralisch empfindlichen Universums. Deshalb kann Gott den Menschen in dem Sinne bestimmen, dass er ihn zur Freiheit befähigt und verpflichtet.“; Habermas, *Glauben*, 28-29.

⁴⁵ Magnus Striet, *Denken der Differenz. Im Gespräch mit Jürgen Habermas*, in: Peter Neuner/

Peter Lüning (Hrsg.), *Theologie im Dialog. Festschrift für Harald Wagner*, Münster 2007, 127-142, hier: 130.

⁴⁶ Hierauf ist in Bezug auf die Eschata vielfach verwiesen worden: *Trost ist ohne Glauben zu haben, der Grund des Trostes hingegen lässt sich nicht übersetzen.*

⁴⁷ Habermas, *Glauben*, 28.

⁴⁸ In der Friedenspreisrede formuliert er: „Er [Kant, AMV] hat die Willkürfreiheit zur Autonomie erweitert und damit das erste große Beispiel für eine zwar säkularisierende, aber zugleich rettende Dekonstruktion von Glaubenswahrheiten gegeben. Bei Kant findet die Autorität göttlicher Gebote in der unbedingten Geltung moralischer Pflichten ein unüberhörbares Echo. Mit seinem Begriff der Autonomie zerstört er zwar die traditionelle Vorstellung der Gotteskindschaft. Aber den banalen Folgen einer entleerenden Deflationierung kommt er durch eine kritische Anverwandlung des religiösen Gehaltes zuvor.“ Habermas, *Glaube*, 27. Vgl. ausführlich: Ders., *Naturalismus*, 216-257, bes. 225-232. Habermas betont, Kant wolle „nicht in erster Linie religiöse Inhalte begrifflich einholen, sondern den pragmatischen Sinn des religiösen Glaubensmodus als solchen in die Vernunft integrieren.“ Ebd. 230. Mit Kant sucht Habermas „nach einem vernünftigen Äquivalent für die Glaubenshaltung, den kognitiven Habitus des Gläubigen.“ Ebd. 229.

⁴⁹ Habermas, *Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen*, in: *Langthaler/Nagl-Docekal* 366-414, hier: 378.

⁵⁰ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Werke, Bd. V, 603 (Anm.); Vgl. Habermas, *Replik*, 378.

⁵¹ Striet, *Grenze* 281.

⁵² Striet, *Grenzen*, 282. Diesbezüglich formuliert er auch: „In ein philosophisches Wissen aufgehoben ist der geschichtlich überlieferte Glaube nur dann nicht, wenn eine die Grenze menschlicher Vernunft anerkennende Philosophie sich des Abschlussgedankens des Absoluten auch in der Form verweigert, dass sie die Möglichkeit des freien Gottes und die Möglichkeit der Begründung dessen, was ist, auf diesen Gott nicht

ausschließt. Anderenfalls wäre der Glaube in ein Wissen dessen, was ist, transformiert – und müsste sich zutrauen, Antwort zu geben auf die Frage *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?*, die dann schlicht lautete: Weil es ist. Hier ist allerdings Vorsicht geboten. Denn diese Frage entspringt nicht einer spekulativen Überheblichkeit der menschlichen Vernunft, sondern der existentiellen Bedürftigkeit des Menschen nach einem Sinnverstehen des ganzen und dem Verlangen nach Rettung.“ Ebd. 280.

⁵³„Ungetröstet bleiben zu müssen ist der Preis derjenigen, die den Glauben an Gott als rettende Instanz zwar nicht mehr existentiell übersetzen können, an der Freiheitsbegabung des Menschen aber noch lange nicht rütteln.“ Striet, Verteidiger, 511-512.

⁵⁴ Striet, Verteidiger, 511-512.



Wissenschaft in Bewegung

**Publikumspreis
für wissenschaftliche
Kommunikation**

im Rahmen der SALZBURGER HOCHSCHULWOCHEN

1. Preis: **1.000 Euro**
2. Preis: **500 Euro**
3. Preis: **300 Euro**

gestiftet
vom

**Katholischen
Akademikerverband
Deutschlands (KAVD)**

www.kavd.de



Wege zum gelingenden Leben: Zwischen Spiritualität und Psychotherapie*

Erwin Möde

Prof. Lic. psych. Dr. Dr. habil. Erwin Möde ist Psychologe, Priester und (Fundamental-)Theologe. Seit 20 Jahren ist er in eigener psychotherapeutischer Praxis (München) tätig und seit 1998 Ordinarius für Christliche Spiritualität und Homiletik an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. Er ist ordentliches Mitglied der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste (Salzburg).

Heilswege: Die große Attraktivität der Religionen

„Wege zum Heil“, **Heilswege** also, sind damals wie heute die große Attraktivität der Religionen. Sie bleiben auch deren Prüfstein und Nagelprobe. Theologie mag Theorie bleiben. Religion aber ist durch und durch praktisch ausgerichtet. Worauf? Auf das Heil und auf die Methoden, d.h. Wege zum Heil, wie Gebet, spirituelle Übungen, Sakramentenempfang usw. Welches Heil stellen Weltreligionen wie das Christentum ihren Gläubigen in realisierbare Aussicht? Das **individuelle**, persönliche Heil und das **universelle**, Menschheit, Kirche, Welt und Schöpfung betreffende Heil verkünden die christlichen Großkirchen.

Um Heil aus dem Jenseits, von Gott her, geht es den Religionen. Nicht menschengemacht und selbstproduziert dürfen Heil und Heilswege sein. Der Mensch ist eingeladen mitzuwirken, mitzugehen, Pilger zu werden auf dem Heilsweg. Der soll aus Gottes Gnadenwirken heraus endzeitlich einmünden in die „Visio beatifica“, die glückselige Gottesschau. Wie und für wen, das bleibt letztlich „mysterium Dei“, **Gottesgeheimnis**.

Zu Recht werden Sie sich fragen, wie es sich, sozusagen „unterhalb“ dieser universellen Heilsvision, also zwischenzeitlich – weltlich mit dem „Weg zum Heil“ für Sie persönlich verhält:

- Wie kann mir in meinem derzeitigen Leben Heil erfahrbar werden?
- Welcher der zahllosen „Wege zum Heil“ kann der für mich persönlich gute, geeignete sein?
- Kann religiöses Heilsversprechen sich konkretisierend in meinem jetzigen (Alltags-)Leben bewahrheiten? Falls nicht, liegt es vielleicht weder an mir noch am Heilsversprechen, sondern am „Weg“, also an der Methode zu dessen Umsetzung?

Diese **drei** Fragen betreffen direkt Beides: Das persönliche, einmalige Leben, dessen bisherige Lebensgestaltung und das „Wesen des Christentums als Erlösungsreligion“¹, wie Eugen Biser es formuliert. Wie können Beide – persönliches Leben und Christentum – in „heilsame“ Synthese und zur Ergänzung finden? Dass das Heilige heilt, ist die Grundvision des Religiösen. Nicht nur das spekulative Heil im nachtodlichen Jenseits, sondern Heil im Hier und Jetzt suchen wir Menschen. Daran werden die Kirchen auch im anhaltenden Vertrauensschwund ihrer Mitglieder ge-

messen, ob ihnen praktische **Heilsvermittlung** glaubwürdig und erfahrbar gelingt. Ob sie zumindest Lebenshilfe aus dem Glauben so anbieten, dass Leben besser gelingt.

Der Prüfstein für das Christentum ist also das **Therapeutische**, genauer gesagt, dessen therapeutische Wirkung auf den, der den christlichen „Weg zum Heil“ als „Lebenstat“ (M. Blondel) aufgenommen hat. Der Theologe Eugen Biser weist besonders in seinem späten Werkschaffen darauf hin, dass das Christentum wesentlich von Jesus Christus her keine „moralische“, sondern eine „therapeutische Religion“² sei. Nicht weniger als ihr Verbindlichkeits- und Wahrheitsanspruch sei daran zu messen.

Wenn Eugen Biser vom Christentum als „therapeutischer Religion“ schreibt, dann bezieht er sich dabei allgemein auf die griech. Wort- und Sinnwurzel von „therapeuein“, d.h. „aufhelfen, begleiten, fördern“. Der Emmausgang des auferstandenen Herrn mit den zwei Jüngern (Lk 24,13-35) ist ein neutestamentliches Beispiel für Jesus als Therapeuten; für dessen gesprächstherapeutische Methode der Begleitung und Auferbauung der Jünger: weg von der Depression, hin zu staunendem Verständnis und zur Freude der Christusnachfolge.

Das Therapeutische am Christentum zu entdecken und geeignete therapeutische Methoden für die Seelsorge einzusetzen, ist seit dem 2. Vatikanischen Konzil (1962-65) zum guten theologischen Standard geworden. „Wege zum Heil“ dürfen und sollen also vom Therapeutischen und speziell vom Psychotherapeutischen erforscht und unterstützt werden. Christentum und angewandte Psychologie (z.B. Psychotherapie) brauchen miteinander nicht zu konkurrieren. Sie können – wie die Praxis erweist – einander ergänzen, so dass der persönliche „Weg zum Heil“ an Klärung und Kraft gewinnt.

Psychotherapie: Wege zum gelingenden Leben

Psychologie wie Psychotherapie sind Humanwissenschaften mit eigener Methodik. „Wege zum Heil“ zu konzipieren, wäre ihnen fachfremd und spekulativ. Psychotherapie begnügt sich erfahrungsnah andere Wege aufzuzeigen: Wege zur psychischen Gesundheit, zur Persönlichkeitsentwicklung und zur psychosozialen Integration; Wege zu einem möglichst „gelingenden Leben“, sei es mit oder ohne Religion.

Gerade dadurch, dass Psychotherapie ihre methodische und begriffliche Selbstbegrenzung gegenüber dem Religiösen einhält, wird sie zum interdisziplinären Dialogpartner für Philosophie, Religion und Seelsorge. Ähnliches gilt wechselseitig für Theologie: Eine „psychologische Theologie“ wäre ein „heilloses“ Gemisch.

Fraglich wird also im soliden grenzwissenschaftlichen Sinn, welche „Nahtstellen“ und Überlappungsbereiche zwischen Psychotherapie und Theologie sich finden lassen, um Wege zu einem „gelingenden Leben“ bzw. „Heilswege“ zu eröffnen. Eine solche interdisziplinäre Gratwanderung kann in ihrem Fortgang sowohl lebenspraktische Einsichten als auch Heilshorizonte erschließen. Ihren Ausgang kann sie beim Zentralbegriff des „Opfers“ nehmen, um alsbald zu entdecken, wie durch Entidentifizierung und Aufgabe von reaktiven Wiederholungsmustern eine Verbindung mit dem Heilsamen ermöglicht wird.

Im Folgenden sei eine Gratwanderung zwischen „Heilsweg theologisch“ und „Lebensweg psychotherapeutisch“ folgendermaßen versucht: Der Schwerpunkt der Themenbearbeitung soll im Therapeutischen liegen und zwar bei den beiden Begriffen: „**Opfer**“ und „**Identifikation**“. Mit diesen beiden Schlüsselbegriffen kann sich von der Psychotherapie her der Themenhorizont „Wege zum gelingenden

Leben“ einen Spalt breit eröffnen. Psychologisch konkretisiert und lebenspraktisch wird sich Ihnen eine diskutabile Chance verdeutlichen, einen persönlichen **Übungsweg** zum Heil anzugehen. Damit also bewegen wir uns hinüber auf die Seite der – um es genau zu umzirkeln – psychologischen Psychotherapie. Die erste Station, die „Talstation“ unserer Gratwanderung, lokalisiert sich um „Opfer“ und „Verzicht“. Die zweite, die „Bergstation“, peilt das Thema „Identifikation“ an. Im Fortgang werden sich hoffentlich weite, lebenspraktische Horizonte der **Verbindung mit dem Heilsamen** eröffnen. Damit jetzt zur Opferthematik selbst.

Die „Ambivalenz des Opfers“: Zwischen Ablösung und Verbindung

Opfer gehört seit jeher als Opferritus und -gabe zu den Religionen. Als Ereignis von Opferung, Hingabe und Verzicht gehört es in das vieldeutige Register menschlicher (Kollektiv-)Erfahrung. Opfer, Opferung, Gabe und Verzicht sind **ambivalent**, d.h. **zweiwertig positiv-negativ** besetzt. In seinem Werk „Das Heilige und die Gewalt“ (1992)³ analysiert René Girard die archaische Doppelgesichtigkeit von Opfer und Opferung: Gabe, Hingabe, Loslösung von und Verbindung mit, Gemeinschaft und Erneuerung des Lebens, formen einerseits die heiligmäßigen Gesichtszüge des Opfers. Andererseits können Opfer und Opferung unerwartet mutieren zu grausamer Verstümmelung, zum destruktiven Kult, der entreißt, zerstört, tötet **ohne** Verbindung zu erwirken, weder untereinander noch zum Göttlichen, noch zum Sinn.

Das Opfer kann gelingen oder missglücken. Es kann zur verbindlichen Gabe werden, zur göttlich akzeptierten Hingabe oder zu Schädigung und Fluch für die Opfergemeinschaft. Davor hatte diese seit Urtagen unsägliches Grauen, dass die Opferung den Opfernden zum Fluch statt zum

Segen werden kann. Deshalb die Opferriten „rite et recte“, um Schaden zu bannen und Segen einzubringen. Noch heute betet der katholische Priester vor der eucharistischen Opferung: „Betet Brüder und Schwestern, dass mein und euer Opfer Gott dem allmächtigen Vater gefalle“. Und die versammelte Gemeinde antwortet im Bittgebet: „Der Herr nehme das Opfer an aus deinen Händen, zum Lob und Ruhme seines Namens, zum Segen für uns und seine ganze heilige Kirche“. Dann erst spricht der Priester laut im Epiphaniegestus mit ausgebreiteten Händen das „Offertorium“, das Opfergebet zu Gott, der das Opfer (im Symbol von Brot und Wein) auch **nicht** annehmen könnte.

Psychologisch interessant an dem oben zur Opferthematik skizzierten bleibt: Schon der archaische Gruppenmensch hatte ein furchtsames Bewusstsein für die Notwendigkeit des Opfers und für die **Segen-Fluch-Ambivalenz** der Opferung. In unsere heutige, moderne Lebenswirklichkeit übersetzt, kommt der Opferthematik wohl folgender Sinn zu: Will menschliches Leben entwicklungsbezogen sich ausgestalten, will es sich sinnbezogen und zwischenmenschlich ausleben, dann werden Opfer und Verzicht zu notwendigen Anforderungen. Sie werden jedem Menschen als entwicklungsnotwendige Lebenstaten abverlangt. Was sich also im religiösen Opfer ritualisiert und symbolisiert, ist die Unhintergebarkeit von Verzicht, Gabe, Hingabe und Opfer überall dort, wo der Weg des Menschseins beschritten wird.

In „Liebe, Opfer und Wiederkehr“ (1995)⁴ arbeitet J. Danis, die beiden Seiten von Verzicht und Opfer klar heraus: Der gute Verzicht, das förderliche Opfer, trennt, um neue Verbindung zu ermöglichen. Trennen, um auf höherer Ebene zu verbinden, ist der entwicklungsfördernde Sinn von Verzicht bzw. Opfer. Das schlechte Opfer trennt nur ab, separiert und isoliert, ohne

sinnvoll zu verbinden. Das schlechte Opfer bleibt beziehungslos, spaltend und (selbst-)schädigend, egal unter welchen Wertevorzeichen es durchexerziert wird. Das wahre Opfer hingegen „verbindet, was verbunden werden soll“. So steht es im jüdischen Weisheitsbuch des Sohar; so will übrigens auch das mosaische Opfergesetz verstanden sein. Ein alttestamentliches Wort für „Opfer“ ist **qorban**, nämlich „Annäherung“ mit einer Gabe, die geeignet ist, höhere Verbindung zu ermöglichen. Seine Gabe geben, sie weg- und übergeben, beinhaltet selbstverständlich Verzicht. Die Gabe kann die falsche, der Verzicht nur halb-herzig sein. Die Verbindung, die sie ermöglichen soll, kann zweifelhaft werden.

Das enorme **Konfliktpotenzial** der menschlichen Entwicklung und der zwischenmenschlichen Beziehung wird mikroskopisch analysierbar in der **Ambivalenz** von Verzicht, Opfer, Gabe und Verbindung. Das gesamte Lehrgebäude der analytisch orientierten Psychotherapie geht erfahrungsnah von Entwicklungsstadien aus, die der Mensch von Geburt an nur gelingend durchleben kann, wenn notwendige Faktoren von frustrierendem **Verzicht** und von **Bindungsqualität** erbracht werden. Und zwar vom Kleinkindalter an.

Denken Sie nur an das Abstillen bzw. den Verzicht auf den Schnuller, der für Kleinkinder eine Lebenstat ist. Eine junge Mutter erzählte mir unlängst, wie ihre etwa 2 ½-jährige Tochter Marina zu ihr unerwartet in die Küche kam und ihr den Schnuller mit den Worten überreichte: „Da hast ihn. Ich brauch’ ihn nimmer. Der ist jetzt für den Toni“. Marinas noble Geste von Verzicht wurde ihr durch ihr 6-monatiges Brüderchen Toni erleichtert. An ihn erfolgte die Übergabe des libidobesetzten Objekts. Die Kleine löste sich davon wohl umso leichter als sie durch ihren Verzicht auf den Schnuller eine neue, passende Verbindung herstellen konnte: Schnuller und Toni. Sich selbst befreite sie durch dieses

Opfer von einer Fixierung an den Schnuller, so dass sie in ihrer Entwicklung weitergehen konnte. Das hauseigene Kaninchen war eh schon länger als Streicheltier ihr neues Wunschobjekt geworden.

Nicht nur auf Schnuller, auch auf Windeln wird von vielen Kleinkindern bewusst verzichtet. „Ich bin jetzt schon groß. Ich brauche keine Windel mehr“. Mit dem Verzicht auf die Windel wird umso mehr der Weg für das Kleinkind frei, sich mit einem entwicklungsfördernden Selbstbild und Analverhalten zu verbinden. Von der Wiege bis zur Bahre sind wir in unserer Entwicklung, (Mit-)Menschlichkeit und Religiosität herausgefordert und geformt durch Verzicht und Opfer, d.h. durch Trennung, Ab- und Übergabe, Loslösung und neue Verbindung. Man denke nur an Nähe und Distanz im persönlichen Beziehungsleben. Intime Nahverhältnisse, z.B. zu den eigenen Kindern, verlangen, wenn diese älter und erwachsen werden, nach ständig neuer Ausmittlung von Abstand und Nähe. Das beinhaltet bisweilen sehr schmerzlichen Verzicht auf gewohnte, geliebte Nähe in der Hoffnung eine neue, dem Alter angemessene Beziehung zu den eigenen Kindern wiederzufinden.

Aus religionspädagogischen Untersuchungen an Grundschulkindern kommt uns das überraschende Erfahrungswissen zu, dass bei nicht wenigen 9-jährigen eine atheistische Phase einsetzt. Auf Grund ihrer Intelligenzentwicklung können sie an den „lieben Gott“ als eine Art „Zauberer Merlin mit weißem Bart“ nicht mehr glauben. Einerseits verlieren sie dieses naive Gottesbild, andererseits verzichten sie bewusst darauf im Zuge ihrer Gesamtentwicklung. Manche von ihnen bleiben ihr Leben lang Atheisten. Den meisten 10-jährigen aber gelingt es nach dem Verzicht auf den „Zauberer Merlin Gott“ zu verstehen, dass Gott formlos und unsichtbar ist. Dass Gott Geist ist. So, d.h. durch Verzicht auf ein infantiles Gottesbild, nehmen bereits 10-jährige

eine symbolische Gottesbeziehung auf, die entscheidend ist für deren späteres Glaubensleben. Erst der Verzicht auf den „Götzen“ ermöglicht Gottesbeziehung, so predigen bereits Israels Propheten.

Bleiben wir noch ein Beispiel lang bei dem, was ich vorhin die „Ambivalenz des Opfers“ nannte: Das gute Opfer gelingt, indem es gute, förderliche Verbindung ermöglicht. Das gilt entwicklungspsychologisch, lebenspraktisch und religiös. Der andere Pol der Ambivalenz ist das schlechte Opfer, das verfehlte, missratene. Das falsche Opfer bewirkt (Selbst- bzw. Fremd-)Schädigung statt förderlicher Verbindung und Lebenserneuerung. Auch das gilt entwicklungspsychologisch (z.B. beim Sadomasochismus), lebenspraktisch und religiös. In den sog. primitiven Religionen bis hin zum antiken Staatsopferkult der Römer war die geheime Furcht der Opferpriester die, dass das Opfer misslingt und die Opferung sich als Fluch gegen Priester und Opfergemeinde wenden könnte.

Damit zu dem Fallbeispiel: Die 40-jährige Edda, die stets übererregt bei mir in Gruppentherapie war, teilte mir schließlich mit, dass sie Alkoholikerin sei. Sie werde aber bald eine Entzugskur durchmachen und daher mehrere Wochen nicht an der Gruppe teilnehmen. Nach ihrer erfolgreichen Entziehungskur erzählte sie mir eine traurige Geschichte, die mir bis heute zu denken gibt. Als Alkoholikerpaar lebte sie mit ihrem ebenfalls süchtigen Lebenspartner Johann seit Jahren in einer Wohnung zusammen. Er war wohl nicht nur vom Alkohol, sondern auch von ihr abhängig. Edda und Johann lebten in einer deliranten Symbiose und Edda war die stärkere von beiden. Zudem wohnte nicht sie bei ihm, sondern er bei ihr in ihrer Wohnung. Als sie ihm von ihrer Entscheidung zur Entziehungskur erzählte, entschied er sich **auch** dazu. Beide begannen die Entziehung gleichzeitig, aber in verschiedenen Kliniken. Am Tag ihrer Entlassung aus der ge-

lungenen Entzugskur erfuhr Edda, dass ihr Partner während des Entzuges an Gehirnblutung verstorben sei.

Vorhin war von der „Ambivalenz des Opfers“ die Rede, also davon, dass das Opfer auch misslingen kann. Jede Sucht ist **pervertiertes Opfer**: Der Süchtige opfert sein Leben für den Wiederholungszwang der Sucht und dessen Befriedigung. Sucht ist destruktiver Verzicht auf das Leben. Auf diesen Teufelskreis wollte Edda durch Therapie verzichten lernen, um sich wieder der Weite des Lebens zuwenden zu können. Was ihr gelang, missglückte tragisch bei ihrem Suchtpartner. Weshalb? Aus Zufall, aus allein geirnorganischen Gründen?

Eine definitiv sichere Antwort gibt es dazu freilich nicht. Psychologischerseits deutet sich folgende Spur von Erklärung immerhin an: Johanns' Motivation und Entscheidung zur Suchttherapie geschah in Identifikation und Anlehnung an Edda. „Identifikation“, d.h. er wünschte „auch“ den großen Sucht-Verzicht zu leisten. Er folgte Eddas Beispiel und machte mit. Seine über Identifikation, also über Angleichung an Edda, bezogene Motivation war eher eine sekundäre und nur bedingt seine eigene. Das schwächte ihn und trug wohl dazu bei, dass er den praktischen Vollzug des Verzichtes, nämlich den Entzug, nicht leisten konnte. Ein tragisches Versagen, Gehirnorganversagen, stellte sich ein. Das Opfer misslang, wandte sich totbringend gegen ihn, den Verzichtenden, der mit Eddas Verzicht identifiziert sich hingab.

Hätte er weiter Alkoholiker bleiben sollen, süchtig zugrunde gehen? Nein, freilich nicht! Hingegen hätte er **seine** Alternative, seinen eigenen Verzicht, seine (Nicht-)Motivation dazu, die für ihn geeignete Klinik, Entzugsform und den gesundheitlich für ihn passenden Moment finden sollen. Vielleicht, wenn er aus sich selbst heraus entschieden gehandelt hätte und nicht in Identifikation mit Eddas Entscheidung,

vielleicht hätte dann sein Opfer ihn zur erneuten Verbindung mit **seinem** Leben gebracht.

Entidentifizierung als Therapeuticum

Vielleicht bemerken Sie, dass wir uns bereits auf dem Anstieg von der „Talstation“ zur „Bergstation“ befinden, weg vom bisherigen Themenschwerpunkt „Verzicht und Opfer“ und hin zum zweiten, psychologischen Schlüsselbegriff: **Identifikation**.

Sie kennen das Sprichwort „Wenn zwei das Gleiche tun, dann ist es nicht Dasselbe“. Johann versuchte in Identifikation mit Edda Dasselbe zu tun, doch es wurde nicht einmal das Gleiche daraus: Identifikation erwies sich bei Johann nicht als „Weg zum Leben“, sondern als tragischer Fehlweg. Darf man aus dem Beispiel generalisierend schließen, dass Identifikation nicht gut, sondern schlecht sei und den „Weg zum gelingenden Leben“ eher durchlöchert als ebnet?

Ein solcher Rückschluss wäre zu einfach, weil einseitig. In der Psychologie ist „Identifikation“ einer der Achsenbegriffe, die zu fortwährender Verwendung, Reformulierung und Weiterforschung einladen; ein „Fluss ohne Ufer“, den wir nicht betreten, sondern in Vogelperspektive überschauen wollen, um so den Themenhorizont zu vertiefen. Ob ein Mensch seinen „Weg zum gelingenden Leben“ identitätsstark als „Weg zum Heil“ ausgehen kann, das wird entscheidend sowohl von seiner Befähigung zu Verzicht und Opfer als auch von seinem Identifikationsverhalten geprägt.

Wie unabdingbar wichtig Identifizierungen für die gesunde Entwicklung, besonders die frühkindliche Ichentwicklung, die soziale Einpassung und Empathiefähigkeit des Menschenlebens sind, ist unbestreitbar. Andererseits gehört zum Reifungsweg des Menschen, die ihn mitbestimmenden Identifikationen selbst-**bewusst** zu hin-

ter-schauen, kritisch zu hinterfragen und ggfs. wie überzeitige „Gäste“ zu verabschieden. Also wieder Verzicht, Opfer? Ja, notwendigerweise! **Entidentifizierung** schafft der Seele Raum, nicht nur für neue Identifikationen, sondern für Wahrnehmung, für eigenes Urteil und Gegenwartsbezug zum Leben hier und jetzt.

Stellen Sie sich einmal vor, das Glück sagt zu Ihnen leise „Du“ und sie überhören es, weil Sie viel zu sehr mit Ihrem Unglück identifiziert sind. In den Psychotherapien wie auch in **spirituellen Übungen** werden seit einigen Jahren Aufmerksamkeit, innere Stille und Gegenwartsbewusstsein nachhaltig entdeckt. Diese Entdeckungen sind für viele Menschen Erfahrungen wohltuender Loslösung von alten Identifikationen: von erregenden, verwirrenden Emotionen, Bildern, Erinnerungen und Gedanken, die keine sind, sondern nur **reaktive Wiederholungsmuster** aus dem persönlichen Unbewussten.

Wie gesagt, ohne Identifikationen gäbe es kein psychisches Leben, keine Ichbildung, kein Selbst- und Selbstwertgefühl usw. Aber Persönlichkeits- und Glaubensentwicklung verlangen nach Wahrnehmung und Stärkung der eigenen **Identität** jenseits des identifikatorisch Übernommenen. Im „Vokabular der Psychoanalyse“ wird Identifizierung definiert als:

„Psychologischer Vorgang, durch den ein Subjekt einen Aspekt, eine Eigenschaft, ein Attribut des anderen assimiliert und sich vollständig oder teilweise nach dem Vorbild des anderen umwandelt“.⁵

Auch andere psychologiewissenschaftliche Definitionen von Identifikation betonen das Bewusstseinsfremde und psychisch Reaktive des identifikatorischen Aktes, der im Unbewussten seine Verankerungen desto stärker bewirkt, je intensiver er geschieht. Wäre der Mensch nur ein Cluster von Identifikationen, so wäre er essentiell unfrei zu selbständigem und eigenverant-

wortlichem Handeln im Hier und Jetzt. Psychologie weiß zu Identifikation und konditioniertem Verhalten unendlich viel zu sagen, aber viel weniger zu Identität. Zu dem also, was das **Selbstsein** des Individuums ausmacht, was es in jedem Augenblick je neu selbst sein bzw. werden lässt.

Unsere Gratwanderung kommt in der Suchbewegung nach einem Verständnis von Entidentifizierung und Identität des Menschen an die Grenzen des Empirischen und Psychologischen. Dazu zwei Beispiele: Zurück zur 2 ½-jährigen Marina, ihrem Verzicht auf ihren Schnuller und dessen Übergabe an den Baby-Bruder bzw. an die Mutter mit den Worten: „Da hast du ihn. Ich brauch ihn nicht mehr. Der ist jetzt für Toni“. Die gängige psychologische Deutung für den verzichtvollen Übergabe-Akt dürfte wohl so lauten: Der Schnuller ist ein Übergangsobjekt für Marina weg von der Mutterbrust und mütterlichen Körpernähe, hin zu mehr Selbstständigkeit des Kindes mit neuen Objektbeziehungen. Die identifikativen Bindungen zu den Übergangsobjekten sind per se kurzlebig, brüchig und leicht verschiebbar auf andere Übergangsobjekte, z.B. auf den wunschbesetzten Streichelhasen. Kein Wunder also, dass die immerhin schon 2 ½-jährige Marina sich nunmehr mit dem Besitz des Streichelhasen identifiziert. Das neue, ihrer Lebensphase adäquate, Identifikationsobjekt Hase ermöglicht Marina den Verzicht auf das alte, den Schnuller. Hinzu kommt wohl noch eine narzisstische Komponente: Toni soll ihr Schnullernachfolger sein und damit augenfällig der Kleine, der noch „schnullert“, während sie schon groß genug für ein Häschen ist.

Das von mir soeben skizzierte **neoanalytische Deutungsmuster** würde Wesentliches übergehen, indem es ubiquitär in der Deutungskategorie „Identifikation“ verbliebe. Übergangen wird der **einmalige Moment** des Verzichtes, der opfervolle

Akt der Übergabe **selbst**. In diesem Moment akuiert die kleine Persönlichkeit Marina ihren **Willen zum Verzicht** nicht nur auf das Objekt Schnuller, sondern auf ihre Identifikation mit dessen Genuss, mit der phantasiebesetzten Mutternähe, die das „Schnullern“ ihr gibt. Marina bringt ein Opfer. Sie löst sich los und „verbindet, was verbunden werden soll“, nämlich das Baby mit dem Schnuller. Sie selbst verbindet sich in diesem freiwilligen **Identitätsakt** womit? Mit dem Leben, das von ihr Entwicklung, schließlich Erwachsenwerden verlangt, das Vertrauen braucht auf ein Leben nach dem Schnuller.

Was für Marina der Schnuller, war für Edda und Johann die Flasche, die beruhigt und berauscht und realitätsvergessen phantasieren lässt. Wieviele Schnuller-Übergangsobjekte kann ein Mensch abhängig genießen, nur um nicht seinen eigenen, einmaligen Identitätsbezug zum Leben, zur fließenden Wirklichkeit, zu finden? Manch einer kann z.B. identifikatorisch verschränkt sein mit dem Genuss der Macht ausübung und Gewalt. Ein anderer kann identifiziert sein mit Unterwerfungsverhalten. Schon bietet sich sadomasochistisches Rollenspiel an als Ausagieren komplementärer Identifikationsmuster. Unendliche Abgründe verfehlten Lebens, identifikatorisch entfremdeter Lebensschicksale tun sich hier auf.

Verbindung mit dem Heilsamen: Thomas, der „Zweifler“ (Joh 20,24-29)

Zur psychotherapeutisch dynamisierten Entwicklung bzw. Reifung eines Menschenlebens gehört methodisch das Durcharbeiten von – zumeist unbewusst fixierenden – Identifikationen. Auf sie zu verzichten, sie zu „opfern“, bringt unweigerlich Frustration, aber auch (Selbst-)Erkenntnis, Abklärung der eigenen Biographie und Verbindung mit dem ganz persönlichen Weg durch's Leben bevor einen

der Tod einholen wird.

So etwa lässt sich – noch jenseits des Religiösen – ein therapeutisches Übungsangebot umreißen, das den Übenden auf seinem Weg zu einem möglichst gelingenden Leben unterstützen möchte, einem sinnvollen Leben mit Ichstärke in Identität. Auch wenn psychologische Psychotherapie mit der Vokabel „**Liebe**“ sparsam umgeht, was wäre ein Leben ohne Liebe? Was wäre Liebe ganz ohne Verzicht und Opferbereitschaft? Doch nur romantisch verbrämte Egozentrik! Der lebenspraktische Prüfstein des Christlichen ist dessen therapeutische Qualität. Die Nagelprobe der Liebe ist das Opfer, im Privaten und im Religiösen.

Dazu, zu Identifikation, Liebe, Opfer und innovativem Heilsweg ein abschließendes Beispiel aus dem Johannesevangelium:

„Thomas aber, der Zwilling genannt wird, einer der Zwölf, war nicht bei ihnen, als Jesus kam.

Da sagten die andern Jünger zu ihm: Wir haben den Herrn gesehen. Er aber sprach zu ihnen: Wenn ich nicht in seinen Händen die Nägelmale sehe und meinen Finger in die Nägelmale lege und meine Hand in seine Seite lege, kann ich es nicht glauben.

Und nach acht Tagen waren seine Jünger abermals drinnen versammelt, und Thomas war bei ihnen. Kommt Jesus als die Türen verschlossen waren, und tritt mitten unter sie und spricht: Friede sei mit euch!

Danach spricht er zu Thomas: Reiche deinen Finger her und sieh meine Hände und reiche deine Hand her und lege sie in meine Seite, und sei nicht ungläubig, sondern gläubig!

Thomas antwortete und sprach zu ihm: Mein Herr und mein Gott!

Spricht Jesus zu ihm: Weil du mich gesehen hast, Thomas, darum glaubst du. Selig sind, die nicht sehen und doch glauben!“ (Joh 20,24-29).

Vielen dürfte diese Perikope bekannt sein. Je nach Lebenskontext und Augenblick kann sie jeden Leser bzw. Hörer stets anders überraschen. Im Themenkontext des heutigen Abends bewahrheitet sie sich als die therapeutische Haltung und Antwort des auferstandenen Jesus zu Thomas. Dieses Evangelienwort berührt einen. Und zwar nicht nur, weil es hier um Berührung geht. Die Liebe Jesu zu Thomas wird hier handfest: In Wort, Tat, Verständnis, leiblicher Hingabe und in Jesu Appell an den Zweifelnden „... sei nicht ungläubig, sondern gläubig!“ (Joh 20,27)

Thomas hätte auch auf seinem vernünftig-vorsichtigen Unglauben beharren können. Psychologisch formuliert: Er hätte seine Identifikation mit dem, was ihn bisher ungläubig sein ließ, **nicht** aufgeben müssen. Er hätte ganz der „Alte“ bleiben können. Es geschieht jedoch Anderes an, in und mit Thomas und dessen bisher mit Verstand und Unglauben identifiziertem Verhältnis zu Christus. Was an Thomas und zwischen Jesus und ihm geschieht, bleibt unergründliches Mysterium menschlicher Freiheit und göttlichen Gnadenwirkens. Aber Eines ist psychologisch anzunehmen: Thomas gab seine Identifikation mit seinem Unglauben auf und mit dessen Beweisforderungen. Ein chancenreicher, heilsamer Moment von **Entidentifikation**, von Freiheit zum Verzicht auf die bisherigen Denk- und Wunschmuster seines Nichtglaubens, seiner Ablehnung der Osterbotschaft. Thomas nimmt die augenblickliche **Verbindung** mit Jesus an. Nur so erfährt er Neues und verzichtet darauf, weiterhin im „Loch“ des eigenen Standpunktes zu verbleiben.

Jesu Zuwendung an Thomas ermöglicht es ihm, sich mitnehmen zu lassen, von der Wahrheit des präsentischen Geschehens. So geschieht Thomas **Meta-noia** (= Umkehr): Er findet „hinter“ (meta) die ihn bis jetzt bestimmenden Verstandes-, Wertungs- und Haltungsmuster. Er entidentifiziert sich

und wird frei zu der Verbindung, die Jesu Liebe ihm allein jetzt so anbietet. Ein auch therapeutisch entscheidender Gestaltungsmoment für Thomas' Weg zum Heil.

„Wege zum Heil – Wege zum gelingenden Leben“: Auch hier gilt die alte römische Spruchweisheit „suum cuique“: Jedem das Seine. Jedem seine Wegerfahrung, seine individuelle Weise, sich auf seinem Lebensweg mit **Heilsamem** zu verbinden. Darauf kommt es an, die Verbindung zum Heilsamen sensibel zuzulassen und mitzugestalten im eigenen Leben. Von dieser Chance der Verbindung sprach ich zu Ihnen, aber auch von der Gefahr, sie zu verfehlen. Das altgriechische Wort für solche Verfehlung ist „**Hamartia**“, von christlichen Theologen moralisierend mit „Sünde“ übersetzt.

Aber „Hamartia“ im eigentlichen Sinn als „Verfehlung“ meint etwas zutiefst zum Menschenleben Gehörendes: Es meint die Chance der Verbindung mit dem Heilsamen und die Gefahr der Verfehlung des Heilsamen. Liebe, Verzicht und Opfer sind mögliche Vorgaben und Wege der Verbindung mit dem Heilsamen. Aus dem Erfahrungs-, Sprach- und Verstehenshorizont des Psychotherapeutischen durfte ich Ihnen dieses Kernthema des Menschlichen **und** des Religiösen nahe bringen, zentriert um das psychische Geschehen von (Ent-)Identifizierung.

Anmerkungen

* Vortrag (stilistisch überarbeitet) vom 16. November 2011 (in Landshut/Bayern), im Rahmen einer Themenreihe der „Landshuter Zeitung“.

¹ Eugen Biser, Überwindung der Lebensangst. Wege zu einem befreienden Gottesbild, München 1996, 11-14.

² Erwin Möde (Hg.), Das Eugen Biser Lesebuch, Graz-Wien-Köln, 1996, 73-98.

³ René Girard, Das Heilige und die Gewalt,

Frankfurt a.M. 1992.

⁴ Johanna Danis, Liebe, Opfer und Wiederkehr, München 1995.

⁵ J. Laplanche, J.-B. Pontalis, Vokabular der Psychoanalyse, Frankfurt a.M., 1998, 14. Aufl., 219.

KAVD-Regenschirm

- blauer Schirm mit aufgedrucktem Logo und praktischer Umhängetasche -

Zu bestellen über den KAVD:
Postfach 20 01 31, 45757 Marl,
Tel: (0 23 65) 572 90 90,
Fax: (0 23 65) 572 90 91,
geschaeftsstelle@kavd.de
www.kavd.de

11,90 € zzgl.
Versandkosten



„Im preußischen Gymnasium wurden wir gründlich verjudet“ – Der Reformpädagoge Friedrich Wilhelm Foerster zwischen Friedenspädagogik und „Judenfrage“

Matthias Blum

Dr. Matthias Blum ist Privatdozent an der Freien Universität Berlin.

*„Foerster ist derjenige, von dem ich am meisten pädagogisch gelernt habe.
[...] Von ihm habe ich gelernt, den Weg zu sehen – und zu gehen –,
der beständig zwischen Idee und konkreter Wirklichkeit gegangen werden muß.“
(Romano Guardini [Tagebucheintrag vom 9. März 1954] 1980, 86)*

Der Reformpädagoge Friedrich Wilhelm Foerster (1869-1966) zählt zu den bedeutendsten Friedenspädagogen in Deutschland. Der Nonkonformist der deutschen Pädagogik (Blankertz 1982, 227), der „politisch zwischen vielen Stühlen saß“ (Benz 1988, 23), hat sich nachhaltig antimilitaristisch und friedenspolitisch engagiert – und das bereits lange vor dem Ersten Weltkrieg. Als Pädagoge von internationalem Rang hat er sich nachdrücklich für eine Erziehung gegen den Krieg eingesetzt in dem Wissen, dass Erziehung immer auch eine Erziehung zum Frieden sein muss. Foerster zeichnet sich aber nicht nur durch seine bedeutende, wenn auch in Deutschland mitunter vergessene, programmatische Entfaltung der „Friedenspädagogik“ aus, sondern auch durch seine weniger bekannten Einlassungen zur so genannten „Judenfrage“ und zur „jüdischen Frage“.

Biographische Annotationen

Friedrich Wilhelm Foerster wächst in einem großbürgerlichen, von humanistischen Idealen getragenen Elternhaus auf und besucht das Friedrich-Wilhelm-Gymnasium in Berlin. Sein Vater Wilhelm Julius Foerster, Astronomieprofessor an der

Berliner Universität und Direktor der Berliner Sternwarte, wird 1892 einer der Gründer der „Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur“, in der sein Sohn ebenfalls mitarbeitet, bis dieser seine Mitgliedschaft 1903 aufgrund seiner Hinwendung zum Christentum niederlegt. Foerster studiert Philosophie, Nationalökonomie und Physiologie in Freiburg im Breisgau und in Berlin. Er promoviert 1893 in Freiburg mit der Arbeit „Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zur Kritik der reinen Vernunft“ und habilitiert sich 1898 in Zürich über „Willensfreiheit und sittliche Verantwortlichkeit“. Dort hat er bis 1912 eine Privatdozentur an der Universität in Zürich inne, lehrt aber auch an der Eidgenössischen Technischen Hochschule. Foerster, der bereits seinen Vater auf Dienstreisen ins Ausland begleitet hat, bricht um die Jahrhundertwende zu Studienreisen nach England und in die USA auf und bildet sich dort in sozialpädagogischer und sozialpolitischer Hinsicht weiter. Während er auf seinen Reisen in das englischsprachige Ausland Respekt vor den jeweiligen Demokratien gewinnen kann, ermöglicht ihm sein Wirken in der Schweiz (1898-1912) einen kritisch-distanzierten Blick auf das Kaiserreich. Nach einer außerordentlichen

Professur für Philosophie und Pädagogik in Wien (1913/14) wird Foerster von 1914 bis 1920 Ordinarius für Pädagogik in München, wobei er zwischenzeitlich aufgrund eines Aufsatzes in der Januar-Nummer 1916 der „Friedenswarte“ über „Bismarcks Werk im Lichte der großdeutschen Kritik“, in der er dessen Politik als verhängnisvoll für den europäischen Frieden kritisiert, für zwei Semester „beurlaubt“ wird. Aufgrund seines friedenspolitischen Engagements – exemplarisch sei hier sein Bemühen um einen Verständigungsfrieden genannt (seit 1916) –, muss Foerster schließlich 1922 aus Deutschland emigrieren, um nicht Gefahr zu laufen, wie Rathenau ermordet zu werden. Er lässt sich bis 1926 mit seiner Familie in der Schweiz nieder. Nach verschiedenen Stationen in Europa flieht er 1940 in die USA, wo er bis 1963 mit seiner Familie in New York lebt, um dann die letzten Lebensjahre in einem Sanatorium in der Schweiz zu verbringen. Foerster war nicht nur Gesprächspartner des letzten österreichischen Kaisers und der Emissäre Wilsons (1918/19) sowie in Verbindung mit Henry A. Wallace, dem Vizepräsidenten Roosevelts, sondern in der Weimarer Republik auch Mitglied der Deutschen Friedensgesellschaft. Seine mehr als umfangreiche Bibliographie umfasst zahlreiche Publikationen zur Erziehung sowie zu politisch-historischen Fragen in sehr hohen Auflagen; daneben finden sich etwa 5000 Aufsätze.

Die Bedeutung der christlichen Religion in Foersterns Leben und Werk wird divergierend eingeschätzt. Von Hause aus „gänzlich religionslos“ erzogen wird er nur formell konfirmiert. Um die Jahrhundertwende wendet er sich dann zum Christentum hin. Dass er in seinen Memoiren ein Kapitel mit „Bekehrung zur christlichen Religion“ überschreibt, ist nicht im Sinne einer tatsächlichen, sondern nur ideellen Bekehrung zu verstehen. Dort schreibt er: „Ich bin ein Mensch der auf das Leben angewandten Religion, der aber dabei nicht

von der Theologie, sondern von der Lebenswirklichkeit ausgeht und sie zum Zeugnis für die religiöse Wahrheit aufruft.“ (Foerster 1953, 35) Foerster fühlt sich dem Katholizismus nahe, ohne jedoch der katholischen Kirche formell beizutreten. Die Nähe zum Katholizismus hält ihn jedoch nicht davon ab, die Seite des „politischen Katholizismus“ zu hinterfragen, indem er das Bündnis mit den reaktionären Mächten um des eigenen Machterhalts willen sowie die „oft unbegreifliche Verleugnung des christlichen Erbgutes, das in den modernen Ideen der Menschenrechte und der politischen Freiheit enthalten war“, moniert (Vgl. Foerster 1953, 73-77; 603f.; 613-616; 618f.).

Dass Friedrich Wilhelm Foerster Zeit seines Lebens hoch angesehen war, spiegelt sich in ganz unterschiedlichen Würdigungen wider. 1920 wird er zum Mitglied der Polnischen Akademie der Wissenschaften gewählt, während ihm, dem „Kulturphilosophen“, „Volkserzieher“ und „deutschen Menschen“, 1948 die Theologische Fakultät der Universität Leipzig unter dem Dekanat des Alttestamentlers Albrecht Alt den theologischen Ehrendoktor verleiht. Bekannt sind Segenswünsche, die die Päpste Pius XI. (1938), Johannes XXIII. (1959) und Paul VI. (1963) übermitteln ließen (Hipler 1988, 198). Sein Werk „Mein Kampf gegen das militaristische und nationalistische Deutschland. Gesichtspunkte zur deutschen Selbsterkenntnis und zum Aufbau eines neuen Deutschland“ (Stuttgart 1920) nimmt Georg Friedrich Nicolai zum Anlass, um in der „Freiheit“ vom 29.12.1920, dem zentralen Organ der USPD, „Ein Wort über Foerster“ zu schreiben: „Spätere Geschichtsschreiber werden bei der Klage um den schnellen Verfall des alten deutschen Vaterlandsgefühls [...] mit Dankbarkeit der wenigen gedenken, die in diesem wüsten Hexensabbath dem Genius des deutschen Volkes treu geblieben sind. Unter diesen wenigen ist Friedrich Wilhelm

Foerster einer der Besten, da er trotz seiner Zugehörigkeit zur Klasse der Universitätsprofessoren die spezifisch deutsche Aufgabe [...] zu lösen versucht.“ (Zitat nach Benz 1988, 153f.)

Der Friedenspädagoge

„Mit Fug und Recht“, so Franz Pöggeler, Präsident der Friedrich Wilhelm Foerster-Gesellschaft von 1959-1983, „kann Friedrich Wilhelm Foerster als der Begründer der Friedenspädagogik des 20. Jahrhunderts gelten. Die Erziehung zum Frieden war für ihn schon zu einer Zeit akut, als das Gros der Pädagogen [...] die diversen Spielarten des Nationalismus und Chauvinismus unreflektiert bejahten [sic!].“ (Pöggeler 1988, 9)

Exemplarisch sei nur das bereits angeführte Buch Foersters „Mein Kampf gegen das militaristische und nationalistische Deutschland“ sowie der von Bruno Hipler herausgegebene Band „Friedrich Wilhelm Foerster: Manifest für den Frieden. Eine Auswahl aus seinen Schriften (1893-1933)“ erwähnt. Die Schriften Foersters flogen mit dem Ruf „Gegen Gesinnungslumperei und politischen Verrat, für Hingabe an Volk und Staat“ 1933 auf den Scheiterhaufen der nationalsozialistischen Bücherverbrennung (vgl. Benz 1988, 43), ebenfalls 1933 wurde er ausgebürgert.

Foerster wird nach der Quantität seiner pädagogischen Bücher gerne als Pädagoge charakterisiert, er selbst bezeichnet sich aber eher als „Ethiker“, der sich für den Ausbau einer „realistischen Ethik“ interessiert (Foerster 1953, 165f.). Entsprechend spielen pädagogische Anwendungen und praxisrelevante Erkenntnisse für Foerster eine zentrale Rolle. Manche Anmerkungen sind von bleibender Aktualität, etwa wenn er vor einer zunehmenden Pathologisierung innerhalb der Pädagogik warnt, wenn bereits leichte „Störungen“ bzw. Auffälligkeiten vorschnell als krankhaft charakte-

riert werden (Foerster 1953, 151). Die Kritik am Schulsystem im ausgehenden 19. Jahrhundert begründet Foerster auch mit den eigenen Schulerfahrungen der „grundfalschen Methoden der Behandlung der Schuljugend“ etwa in der „restlosen Bewältigung“ des „so genannten Klassenpensums“ (Foerster 1953, 48). Wenn Foerster erwähnt, wie der „königlich preußische Patriotismus“ das ganze Schulleben durchdrungen habe und in der Sedanfeier, „jener triumphierenden Verherrlichung des Sieges über den Erbfeind“, gipfelte, dann zeigt sich bereits hier die Distanz Foersters gegenüber einem übertriebenen Patriotismus, die er Zeit seines Lebens beibehalten sollte und die immer auch Anlass für sein friedenpolitisches Engagement gewesen ist (Foerster 1953, 51). Als Kaiser Wilhelm II. 1895 in einer Rede zum Sedanfest aufgrund der Kritik der sozialdemokratischen Presse an dem Triumphgesang der Sedanfeier die deutsche Arbeiterpartei eine „vaterlandslose Rotte“ nennt, reagiert Foerster darauf mit einer Replik in der von ihm redigierten Zeitschrift „Ethische Kultur“ (Foerster 1895) und entgegnet, dass die arbeitenden Klassen zunächst einmal eines wirklichen Vaterlandes bedürften, bevor man von ihnen vaterländische Gesinnung erwarten könnte. Die daraufhin erhobene Anklage wegen „Majestätsbeleidigung“ bringt ihm drei Monate Festungshaft ein (Foerster 1953, 115f.), so dass es ihm nicht mehr möglich sein wird, sich in Deutschland zu habilitieren.

In seinen Memoiren berichtet Foerster, wie er sich in der Gesangstunde weigert, „Deutschland, Deutschland über alles ...“ zu singen, aufgrund der kritischen Anmerkung seines Vaters: „- über alles in der Welt? Also auch über Ehre, Recht und Gewissen? Nein, das ist zu viel!“ „Dieses Wort“, so Foerster, „habe ich nie vergessen, weil es mir blitzartig den ganzen Gegensatz der neudeutschen Art von Patriotismus zu dem humanen Vermächtnis der vorange-

henden deutschen Generationen beleuchtet hatte“ (Foerster 1953, 51f.). Allerdings bleibt hier grundsätzlich zu beachten, dass Foerster zwar jeden übersteigerten nationalen Hochmut entschieden zurückweist, aber gleichwohl vor dem Hintergrund des Schulpatriotismus ein Hochgefühl bezüglich deutscher Musik, Dichtung und Wissenschaft durchaus als berechtigt anerkennt (Foerster 1953, 51). Somit unterscheidet Foerster zwischen einem „berechtigten Nationalbewußtsein“ und einem „schädlichen Nationalegoismus“ (Foerster 1918, 469). Und im Letzteren liegt der Grund für die Forderung nach einer staatsbürgerlichen Erziehung der Jugend in Deutschland, deren Notwendigkeit und Aufgaben Foerster in einem Buch mit dem gleichnamigen Titel aufzeigt.

In der dritten, stark erweiterten Auflage dieses Buches, nun unter dem Titel „Politische Ethik und Politische Pädagogik“ (München 1918), findet sich im zweiten Teil ein eigenes Kapitel zur „Friedenspädagogik“ (Foerster 1918, 460-468). In der staatsbürgerlichen Erziehung nimmt die Friedenspädagogik einen herausragenden und fundamentalen Stellenwert ein. Sie ist fundamental, weil grundlegend, und darin unabdingbar für die „Erhaltung des modernen Staatswesens und aller seiner Kulturgüter“, und sie nimmt zudem einen herausragenden Stellenwert innerhalb des Ensembles der anderen Methoden der staatsbürgerlichen Erziehung ein. Die Bedeutung der Friedenspädagogik ist aber nicht nur isoliert als solche aufzuzeigen, sondern ebenso im Zusammenspiel mit den anderen Methoden zu verstehen, wobei der Abgrenzung zur Wehrkraftpädagogik ein besonderes Augenmerk zukommt.

Näherhin schreibt Foerster von der „Erziehung der Jugend zum Geiste des Friedens und der Verständigung“. Die Friedenspädagogik zielt ihrem Gehalt nach auf eine zivilisierte ausgleichende Konfliktregulierung im Dissens, wobei die Verständigung

Weg und Ziel ist. Dies gilt sowohl für den Nahbereich, d. h. den interpersonalen Bereich, als auch für die Schule sowie die Völkerbeziehungen. Dabei sollte die Beteiligung aller Akteure am Verständigungsprozess gewährleistet werden, bereits Kinder sind hier entwicklungsgerecht einzubinden. Als leitend stellt Foerster die goldene Regel heraus. In einem späteren Aufsatz zur „Völkerbundpädagogik“ zeigt Foerster detaillierte Grundsätze der Konfliktbehandlung unter Jugendlichen auf (Foerster 1930). Der verständigungsorientierten Konfliktregulierung korrespondiert die „Erziehung zur Verantwortlichkeit“, die Foerster mittels der „Selbstregulierung der Schüler“ zu erzielen sucht, welche er wiederum bewusst der herkömmlichen Erziehung zum knechtischen Gehorsam gegenüberstellt (Foerster 1918, 406-429). Die staatsbürgerliche Erziehung zielt zudem darauf, dass Interesse junger Menschen für eine europäische Gesittung und für die Idee, den Friedensgedanken als leitend für die Beziehung zwischen den Völkern anzunehmen, zu wecken. Nationale Identität kann sich, wie Foerster dann in dem Kapitel über „Nationale und übernationale Erziehung“ darlegt, sinnvoll nur im Rahmen der aktiven Mitarbeit an der Völkergemeinschaft herausbilden, während weltpolitische Erziehung und Bildung immer das Verhältnis zu den anderen Völkern im Blick hat (Foerster 1918, 468-487).

Seiner Zeit entsprechend setzt sich Foerster ebenfalls mit der Wehrkraftpädagogik auseinander, der er ein eigenes Kapitel in seinem Buch einräumt (Foerster 1918, 450-459). Sowohl die Auseinandersetzung mit der Friedenspädagogik als auch der Wehrkrafterziehung ist davon bestimmt, der Wehrkrafterziehung, die Foerster grundsätzlich nicht in Abrede stellen möchte, eine gegenüber der Friedenspädagogik nachgeordnete Stellung zuzuschreiben. Den Ausführungen Foersterns ist zu entnehmen, wie selbstverständlich und all-

gegenwärtig die Erziehung zur Kriegsbe-
reitheit, angereichert durch „Aufpeit-
schung jugendlicher Kampfinstinkte“, sei-
nerzeit gewesen ist. Umso wichtiger erach-
tet es Foerster, diese entsprechend ihrer
minderen Bedeutung zu gewichten. Denn,
so führt er prononciert aus: „Ein Land
wird ja nicht nur durch Waffen, sondern
auch durch Ideen verteidigt, die anziehend
auf die Umwelt wirken und feindliche Af-
fekte gar nicht zu einer allein andern Inter-
essen und Gefühle überwältigenden Macht
emporwachsen lassen.“ (Foerster 1918,
460) Entsprechend müsse die Idee der mi-
litärischen Landesverteidigung in ein ge-
sundes Verhältnis zu den anderen Me-
thoden der Landesverteidigung gebracht
werden. Eine uneingeschränkte, vorbehalt-
lose Konzentration auf die militärische
Erziehung würde zudem erst eine kriegeri-
sche Auseinandersetzung heraufbeschwö-
ren, weil das Gelernte auch zur Anwendung
kommen sollte, die Wehrkraftpädagogik
bedürfe deshalb vor allen Dingen auch der
Ausbildung der moralischen Wehrkraft.
Foerster bedient sich des militärischen Jar-
gons, um die Sache selbst zu entgrenzen
und semantisch zu transzendieren. Vertei-
digung des Vaterlands bedeutet also nicht
zwangsläufig Verteidigung mit militäri-
schen Mitteln in einem unabwendbaren
oder gewollten Krieg, sondern vor allem
Verteidigung im Sinne der Sicherung der
ideellen bzw. geistigen Kulturwerte, die
letztendlich jeglicher gewalttätigen und mi-
litärischen Auseinandersetzung vorbeugen
sollen. Ferner obliegt es der Militärerzie-
hung und ihrer Protagonisten, vor den Ge-
fahren der eigenen Einwirkung, d.h.
blindem militärischem „Losschlagen“, zu
warnen. Entsprechend fordert Foerster eine
Teilung der Funktionen, weder sollte „der
Militär [...] mit seinen Methoden in die ei-
gentliche Jugendbewegung hineingreifen“,
noch sollte „der Zivilpädagoge [...] militä-
rische Propädeutik treiben wollen“ (Foer-
ster 1918, 454f.). Das heißt, Jugendvereine

sollten nicht nach militärischen Gesichts-
punkten organisiert sein, da dadurch die
Entwicklung natürlicher Kameradschaft
und sozialer Gefühle junger Menschen
konterkariert und schlussendlich geschä-
digt würde. Die soziale Erziehung junger
Menschen sollte jugendgemäß und nicht
kriegsgemäß erfolgen. Allzu große Ver-
trautheit im Umgang mit militärischen
Formen fördere hingegen nur „die Groß-
mannsucht und alle Arten von frühreifem
Getue und Gerede“, während irrtümlicher-
weise eine übertriebene körperliche Erzie-
hung und Abhärtung für die „eigentliche
Schule der Männlichkeit“ gehalten würden
(Foerster 1918, 456-458).

Friedrich Wilhelm Foerster ist für die
Friedenspädagogik und Reformpädagogik
vor allem deshalb bedeutend, weil seine re-
form- und friedenspädagogischen Überle-
gungen nicht voneinander zu trennen sind.
Die reformpädagogischen Überlegungen
zur Schüler-Selbstregulierung, Konflikt-
verhandlung und Verständigung wirken
friedensstiftend, weil sie einen friedfertigen
Umgang der Beteiligten regulieren sollen
und können. Indem Foerster zudem eine
vermeintlich durch militärische Erziehung
erzielte Kameradschaft und Männlichkeit
als nur scheinbare und aufgesetzte Tugen-
den demaskiert, kann er gleichzeitig zei-
gen, was Kameradschaft auszeichnen
sollte: egalitären Umgang miteinander und
friedensstiftendes und bewahrendes Han-
deln. Die friedenspädagogischen Überle-
gungen Foersters legen wiederum nahe,
dass auch eine friedvolle Regulierung kom-
plizierter Völkerprobleme voraussetzt, dass
Schüler im konkreten Alltag lernen und er-
fahren, wie Konflikte auf der Basis fried-
voller Verständigung zu regulieren sind.
Weil Foerster im Gegensatz zu vielen an-
deren Pädagogen, respektive Reformpäd-
agogen, seinerzeit die deutsche Kultur
nicht in einem andere Kulturen ausschlie-
ßenden Sinn versteht und vor allen Dingen
auch nicht verstehen will, ist es ihm mög-

lich, friedentiftend tätig zu werden, und ein Anliegen, zur Friedenspädagogik aufzurufen.

Auffällig ist, dass Foerster in den 1950er Jahren von den bekannten Pädagogen Theodor Litt (1963, 59 f.; 77) und Erich Weniger (1954, 24) eher kritisch rezipiert wird, ohne dass dabei seine Werke und sein Engagement grundsätzlich gewürdigt würden wie etwa in der weitaus weniger beachteten Festschrift zur Vollendung seines 85. Lebensjahres (Antz/Pöggeler 1955). Wenn man allerdings bedenkt, dass die deutschen Pädagogen der Re-education eher skeptisch bis ablehnend gegenüber standen und dass in den entsprechenden Konzeptionen der „Gruppenpädagogik“ und „mitbürgerlichen Erziehung“ Anregungen Foersters wieder aufgenommen wurden, „ohne daß man das freilich immer wußte oder sagte“, wie Erich Weniger treffend anmerkt, so verwundert die kritisch-distanzierte Rezeption Foersters letztendlich nicht.

Zur „Judenfrage“ und „jüdischen Frage“

Frieden umfasst immer zwei Seiten und betrifft damit nicht nur die Friedensbemühungen nach außen, sondern auch die Gegensätze innerhalb der Binnengesellschaft. Die Diskussion um den inneren Frieden berührt somit ebenfalls das Verhältnis zum Judentum, respektive zu Jüdinnen und Juden. Insofern ist es nur stringent, dass Foerster die judenfeindliche Geschichte, die bis in seine Gegenwart hineinreicht und virulent ist, immer wieder kritisch aufgreift und zum Thema macht. Auch darin ist er wie bereits in seinen friedenspolitischen und friedenspädagogischen Überlegungen seiner Zeit weit voraus. Neben vereinzelten Stellungnahmen zur sogenannten „Judenfrage“ (Foerster 1918, 375-386; 1920, 252-255) veröffentlicht er 1959 eine schmale Abhandlung zur „Jüdi-

sche[n] Frage“.

Foerster äußert sich hinsichtlich der jüdischen Religion und ihrer Geschichte überaus hochachtungsvoll. So habe ihn die Unvergleichlichkeit der jüdischen Geschichte schon in früher Jugend betroffen. Seinen Memoiren ist zu entnehmen, dass Foerster im Religionsunterricht gelernt hat, die jüdische Religion wertzuschätzen. Dieses ist vor dem Hintergrund der seinerzeit allseits wahrnehmbaren Kritik – auch und gerade von reformpädagogischer Seite (vgl. Blum 2010) – am schulischen Religionsunterricht und seiner Bezugnahme auf das Alte Testament hervorzuheben. Und wenn Foerster in Bezug auf seinen Religionsunterricht anmerkt, „Eines ist also sicher: im preußischen Gymnasium wurden wir gründlich ‚verjudet‘, und dem danke ich den Zugang zum christlichen Mysterium“ (Foerster 1953, 54), dann wird mehr als deutlich, dass gerade ihm etwas bewusst war, was viele Theologen und Christen vor und nach ihm nicht wahrnehmen wollten, dass das Christentum seine Wurzeln im Judentum hat und dass gerade diese Erkenntnis der geistlichen Verbundenheit zur Wertschätzung der jüdischen Religion führen sollte und nicht zu ihrer Herabsetzung, wie sie christlicherseits immer wieder praktiziert wurde. Foerster besetzt hier den diskreditierenden Begriff der „Verjudung“, einen der zentralen Begriffe judenfeindlichen Vokabulars im 19. Jahrhundert, bewusst positiv.

Der positiven Würdigung der jüdischen Religion entspricht Foersters Kritik an der christlichen Judenfeindschaft. So kritisiert er das Verhalten der katholischen Kirche in der Dreyfus-Affäre, deren Parteinahme für Militär und Staatsraison zumal unter antisemitischen Vorzeichen ihn besonders getroffen hatte (Foerster 1953, 76). Ferner benennt er unverblümt das politische Versagen weiter Kreise der deutschen Christen, wenn er moniert, dass diese nur gegen Hitlers Kirchenpolitik, nicht aber gegen

seine Außenpolitik zu kämpfen gewagt hätten, „als ob nicht das unbeugsame Bestehen auf dem Gehorsam gegenüber den moralischen Grundlagen der Politik genau so zur Heiligkeit der religiösen Tradition gehört wie die dogmatische Lehre selber“ (Foerster 1953, 272). Entsprechend war es nur folgerichtig, dass er sich, wie er in seinen Memoiren hervorhebt, nach dem furchtbaren Eindruck von der Ermordung von sechs Millionen Juden entschlossen hatte, „ein Buch für meine ‚arischen Rasesegegnissen‘ zu schreiben, um ihnen aus tiefster Überzeugung die ganze, unvergleichliche Größe des jüdischen Volkes nahezubringen, das Mysterium der jüdischen Geschichte zu beleuchten und die führende Rolle klar zu machen, die dem jüdischen Volke in der Bekehrung der Welt zur Gottesherrschaft gebührt. Ohne solche Gottesherrschaft hat die Demokratie keinen Schutz gegen ihre eigenen dunklen Gefahren und muß unvermeidlich in kopfloser und gewissenloser Massenherrschaft enden.“ (Foerster 1953, 54). Dieses Buch erschien 1959 im Herder Verlag unter dem Titel „Die jüdische Frage“.

Foerster räumt der so genannten „Judenfrage“ nach dem Ersten Weltkrieg außen- und innenpolitisch große Bedeutung bei. Er warnt das deutsche Volk davor, dem antisemitischen Treiben beizutreten, um dem Ansehen Deutschlands in der Welt nicht noch weiter zu schaden. Sowohl innen- als auch außenpolitisch sei man vielmehr auf die Unterstützung durch die Energie und Sachkenntnis der Juden angewiesen. Vor diesem Hintergrund kann Foerster das antisemitische Treiben nur als „reinste[n] deutsche[n] Selbstmord“ bezeichnen (Foerster 1920, 254). Im Kontext dieser Argumentation Foersters fällt auf, dass er das jüdenfeindliche Stereotyp der „jüdischen Hochfinanz“ unreflektiert aufgreift und die vermeintliche Dominanz jüdischer Finanziers, die im Allgemeinen Anlass für Verschwörungstheorien bot, po-

sitiv besetzt. Die entschiedene Zurückweisung des Antisemitismus führt bei Foerster jedoch nicht dazu, den Diskurs über die so genannte „Judenfrage“ als solchen zu hinterfragen. Dass man prinzipiell von einem „schädlichen jüdischen Einfluss“ sprechen könne, scheint für Foerster selbstverständlich gewesen zu sein. „Gewiss kann es niemand verwehrt werden, den jüdischen Einfluß für schädlich zu halten und ihn mit allen erlaubten und anständigen Mitteln zu bekämpfen, das wilde und harte Generalisieren aber, die Fußtrittsprache, die gesellschaftliche Ächtung und Ausschließung verrät eine unbeschreibliche Rohheit der Gesinnung; man fragt sich mit Grauen, ob das deutsche Volk für diesen Antisemitismus, dessen erster und lautester Wortführer bezeichnenderweise Treitschke war, nicht noch einmal schwer gestraft werden könnte dadurch, daß ihm in der Welt das gleiche zugefügt wird, was seine Hetzer jetzt dem Juden zufügen.“ (Foerster 1920, 253) Foerster unterscheidet „zwei grundverschiedene Arten von Judentum“: das „alte gläubige Judentum“ und den „modernen ‚entjudeten‘ Juden“, dessen „Freisinnigkeit“ und „Selbstkultus“ Charakteristika des „zersetzenden“ und „entarteten“ Judentums seien (Foerster 1918, 376ff.). Damit wird offensichtlich, dass Foerster trotz aller wiederholt vorgetragenen mahnenden Erinnerung an die schweren Untaten der christlichen Völker an den Juden die gängigen antisemitischen Vorurteile unhinterfragt aufgreift. Er stellt selbstverständlich „arische Rasse“ und „jüdische Rasse“ einander gegenüber, wobei er die „Rassenanlage“ der Juden in ihrer „egoistischen Berechnung“ aufzeigt. Indem er das Attribut des „entjudeten“ Juden anführt, greift er nach dem Attribut „verjudet“ wiederum einen zentralen Begriff jüdenfeindlichen Vokabulars des 19. Jahrhunderts auf und kehrt dessen eigentliche antisemitische Konnotation erneut um. Der im antisemitischen Diskurs vermeintlich positiv ge-

brauchte Begriff der „Entjudung“ im Sinne einer „Therapie“ wird von Foerster nun negativ verstanden, da der Jude sich darin seines wahren gottbezogenen Judeseins beraube.

Dass Foerster neben dem selbstverständlich angeführten Ausdruck „Judenfrage“ ebenfalls die Formulierung „jüdische Frage“ verwendet, deutet möglicherweise auf einen bewusst neutral verstandenen und intendierten Gebrauch hin. Denn die „jüdische Frage“ wurde vor dem Hintergrund der Emanzipationsdebatten vor und nach dem Wiener Kongress noch nicht in einem ausschließlich negativen Sinn verhandelt, während diese Formulierung etwa zwei Jahrzehnte später als antijüdisches Schlagwort etabliert wurde, vor allem in der knappen Fassung als „Judenfrage“. So schreibt Foerster, dass die „jüdische Frage“ vor allem eine „christliche Frage“ sei, da die Rettung des Judentums nur in der christlichen Wahrheit gelingen könne, während die Juden darin von den in der Liebe Christi agierenden Christen unterstützt werden sollten. „Erst wenn beide, der Jude und der Christ, sich von ganzer Seele dem Geiste Christi ‚assimilieren‘, ist die wirkliche Assimilierung des jüdischen Volkes mit den arischen Rassen möglich und lebensfähig.“ (Foerster 1918, 377; 386)

Auch wenn die Anmerkungen zur „Judenfrage“ in dem umfangreichen Oeuvre Foersters zunächst nicht weiter auffallen, bekommen sie jedoch vor dem Hintergrund der 1959 unter dem bezeichnenden Titel „Die jüdische Frage. Vom Mysterium Israels“ veröffentlichten Publikation ein ganz eigenes Gewicht. In diesem 139 Seiten umfassenden Buch, das seinen Versuch „einer geistigen Reparation des dem jüdischen Volke zugefügten unbeschreiblichen Unrechtes“ darstellen soll, greift Foerster den Gedanken der zentralen geistigen und ethischen Bedeutung des Judentums erneut auf, während er zudem die Geschichte der Judenfeindschaft bis zum „kategorischen Im-

perativ“ der großangelegten nationalsozialistischen Verbrechen aufzeigt, um schlussendlich zu fragen: „Wann wird endlich in der Christenheit eine die weitesten Kreise ergreifende Scham über alle diese Schandtaten zum Durchbruch kommen?“ (Foerster 1959, 14; 113) Die Bedeutung der jüdischen Religion zeichnet sich für Foerster in ihrem „geistigen Patrimonium“, respektive ihren „geistlich-sittlichen Grundbedingungen“ für die menschliche Zivilisation aus. Indem er immer wieder die geistliche Verbundenheit zwischen Judentum und Christentum in der „Zusammengehörigkeit des Alten und des Neuen Testaments“ herstellt, macht er auf das Versagen des Christentums aufmerksam, das sich durch dessen antijüdische Geschichte zog. „Wie war es daher nur möglich, dasjenige Volk zu ächten und wie eine Bande von Unmenschen zu verfolgen, dem wir so unerreichte Zeugnisse von der Wirklichkeit Gottes verdanken? Wo bleibt der Dank der Christen für dieses Fundament, auf dessen mächtigen Quadern die ganze eiserne Stärke ihres Glaubens ruht und von dem aus sie zu ihren höchsten geistigen Gewißheiten emporgestiegen ist?“ (Foerster 1959, 35) Indem Foerster sowohl die klassischen christlichen antijüdischen Vorurteile wie den Gottesmordvorwurf moniert und gleichzeitig die geistliche Verbundenheit unter Verweis auf die zentralen Kapitel 9-11 des Römerbriefes und darin auf den Vers „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“, die in der christlichen Israeltheologie gegenwärtig von zentraler Bedeutung sind, herausstellt, zeigt er, dass er seiner Zeit weit voraus war (Foerster 1959, 74-77). Erhellend greift Foerster weitere zentrale Punkte auf. So sei der Sinn der Bergpredigt vom Alten Testament und von der nachchristlichen Literatur des Judentums her verständlich zu machen. Und vor dem Hintergrund seiner Wertschätzung des Talmud warnt er davor, „Talmudstellen in tendenziöser Weise aus ihrem Zusammenhang

herauszureißen“, weil dieses gänzlich unwissenschaftlich sei (Foerster 1959, 123; 119). Bedenkt man die Wege und Abwege christlicher Judaistik in Bezug auf Paul Billerbecks „Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch“, wie sie etwa Bernd Schaller immer wieder aufgezeigt hat, so sind Foersterns Anmerkungen erstaunlich aktuell.

Obwohl Foerster in seinen Überlegungen nicht frei von antisemitischen Stereotypen ist, bietet er auf der theologischen Ebene teilweise ein Reflexionsniveau, das viele Theologen erst Jahre später teilen sollten. In seiner Wertschätzung des Judentums und der Juden als „Brüder der Christen“ erinnert er an die 1926 zur Versöhnung mit den Juden gegründete Priestervereinigung Amici Israel.

Sein Buch über die „jüdische Frage“ ist eine bleibende Mahnung zur Erinnerung an die jüdenfeindliche Geschichte als Ausdruck auch christlichen Versagens und eine bleibende Aufforderung zur Relecture christlicher Israeltheologie – trotz der Sachfehler, auf die die Rezension im Freiburger Rundbrief Ende der 1950er Jahre meinte aufmerksam machen zu müssen (vgl. [Anonym] 1959/60).

Literatur

a) Friedrich Wilhelm Foerster

Der Kaiser und die Sozialdemokratie. In: Ethische Kultur. Wochenschrift für sozial-ethische Reformen 3 (1895) Nr. 37, 289-290.

Politische Ethik und Politische Pädagogik. Mit besonderer Berücksichtigung der kommenden deutschen Aufgaben, München 1918.

Mein Kampf gegen das militaristische und nationalistische Deutschland. Gesichtspunkte zur deutschen Selbsterkenntnis und zum Aufbau eines neuen Deutschland, Stuttgart 1920.

Völkerbundpädagogik. In: Die Zeit. Organ für grundsätzliche Orientierung 1 (1930) 9, 27-282. Erlebte Weltgeschichte 1869-1953. Memoiren, Nürnberg 1953.

Die jüdische Frage. Vom Mysterium Israels, Freiburg im Breisgau 1959.

b) Andere

[Anonym], [Rezension zu] F. W. Foerster: Die jüdische Frage. Freiburg 1959. In: Freiburger Rundbrief. Beiträge zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk im Geiste beider Testamente XII (1959/60) Nr. 45/48, 74-75.

Joseph Antz/Franz Pöggeler (Hg.), Friedrich Wilhelm Foerster und seine Bedeutung für die Pädagogik der Gegenwart. Festschrift zur Vollendung des 85. Lebensjahrs, Ratingen 1955.

Wolfgang Benz (Hg.), Pazifismus in Deutschland. Dokumente zur Friedensbewegung 1890-1939, Frankfurt am Main 1988.

Herwig Blankertz, Die Geschichte der Pädagogik. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart, Wetzlar 1982.

Matthias Blum, Eine „volkstümliche“ Schulbibel in „reiner Gestalt“? Die Bedeutung christlicher und säkularer Judenfeindschaft in der Auseinandersetzung der Reformpädagogik mit der Religion und „dem Religiösen“ um 1900, in: Michael Wermke (Hg.), Religionspädagogik und Reformpädagogik – Brüche, Kontinuitäten, Neuanfänge, Jena 2010, 177-194.

Romano Guardini, Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns. Notizen und Texte 1942-1964. Aus nachgelassenen Aufzeichnungen, hg. v. Felix Messerschmid, Paderborn 1980.

Bruno Hipler (Hg.), Friedrich Wilhelm Foerster: Manifest für den Frieden. Eine Auswahl aus seinen Schriften (1893-1933), Paderborn 1988.

Ders., Chronik. Leben und Wirken Friedrich Wilhelm Foersterns. In: Bruno Hipler (Hg.), a.a.O., 195-199.

Franz Pöggeler, Geleitwort. In: Bruno Hipler (Hg.), a.a.O., 9-12.

Theodor Litt, Wesen und Aufgabe der politischen Erziehung. In: Ders., Die politische Selbsterziehung des deutschen Volkes, Berlin, 7. Aufl. 1963, 45-81.

Erich Weniger, Politische Bildung und staatsbürgerliche Erziehung. Zwei Denkschriften, Würzburg 1954.

Der Papst und die Unfehlbarkeit

Historisch-theologische Marginalien zum Pontifikat Pius' IX¹

Markus Thureau

Markus Thureau ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin.

Das Thema ‚Päpstliche Unfehlbarkeit‘ gehört zweifelsohne zu den großen Streitthemen der Kirchengeschichte, denn es hat wie kaum ein anderes Thema die inner- wie außertheologische Diskussion der vergangenen 150 Jahre bestimmt. Aufgrund der Fülle an Fragen, die sich mit diesem Gegenstand verbinden, ist der Untertitel des vorliegenden Beitrages eine schlichte Notwendigkeit. In den folgenden Ausführungen soll der Fokus auf die historische Situation desjenigen Papstes gelegt werden, unter dessen Pontifikat das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit verkündet wurde. Ein Dogma, das nicht nur zu seiner Zeit, sondern bis heute kontrovers diskutiert wird und sich allzu einfachen Deutungen versagt.² Einen nicht zu unterschätzenden Anlass für die Kontroversen um die Unfehlbarkeit liefert die Persönlichkeit von Pius IX., die daher nicht aus der Beschäftigung mit diesem Thema ausgeklammert werden kann. Denn dieser Papst hat nicht nur während seines Pontifikats, sondern weit darüber hinaus polarisiert. Den einen galt er als ideale Verkörperung des Papsttums, da er unbeirrbar für die gerechte Sache eingetreten sei und ein frommes, heiligmäßiges Leben geführt habe. Andere betonten seinen Wankelmut, seine Beeinflussbarkeit von fragwürdigen Ratgebern, sahen in ihm einen psychisch kranken Mann, der bei der Verkündigung des Dogmas bereits geistig unzurechnungsfähig gewesen sei.³ Die einen überhöhten ihn zu einer Lichtgestalt, bezeichneten ihn als

„Schirmer und Retter wahrer Civilisation“, der als einziger Licht in das Dunkel einer bedrohlichen Gegenwart habe bringen können,⁴ die anderen sahen gerade in ihm die Ursache für das Dunkel jener Zeit, bezeichneten ihn als Ketzer und Verwüster der Kirche, der Verrat am katholischen Glauben begangen habe.⁵ Ein Blick auf die historische Situation, in die der Papst hineingestellt war, mag helfen, sich von solchen widersprüchlichen Extremen zu lösen und zu einem angemessenen Urteil über diesen Papst und die mit ihm verbundene Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit zu gelangen.

Der Aufstieg zum Papst (1792-1846)

Pius IX., der nicht nur eines der umstrittensten Pontifikate der Moderne inne hatte, sondern auch das bisher längste der gesamten Geschichte des Papsttums, ganze 32 Jahre, wurde als Giovanni Maria Mastai-Ferretti am 13. Mai 1792 in Senigallia in den Marken, damals zum Kirchenstaat gehörig, in eine adlige Familie hineingebohren. Er studierte ab 1816 Theologie in Rom an dem von Ignatius von Loyola gegründeten Römischen Kolleg und wurde 1819 zum Priester geweiht. Die wissenschaftliche Bildung im Kolleg, dies mag für die späteren Entscheidungen, die er als Papst getroffen hat, nicht unwichtig sein, lässt sich mit Klaus Schatz als „oberflächlich und rudimentär“⁶ bezeichnen, kam aber dem Anliegen Mastai-Ferrettis entgegen,

der nicht als großer Hochschultheologe, gelehrter Kirchenrechtler oder geschickter Diplomat in Erscheinung trat – alles gute Voraussetzungen für eine kirchliche Karriere –, sondern von Beginn seiner kirchlichen Tätigkeit an Seelsorger sein wollte: „Seelsorglicher Eifer, spontane Menschlichkeit und Kontaktfähigkeit und sicher auch Organisations- und Führungstalent, das waren die Gaben, die ihn für die höhere kirchliche Karriere disponierten.“⁷ So wurde er 1827 noch von Leo XII. zum Erzbischof von Spoleto ernannt und Gregor XVI. übertrug ihm 1832 die bedeutendere Diözese Imola und erhob ihn 1840 zum Kardinal. Nur sechs Jahre später wurde er in einem sehr kurzen, unter Ausschluss der ausländischen Kardinäle abgehaltenen Konklave am 16. Juni 1846 zum Papst gewählt. Es ist ein Aufstieg, den Pius IX. in einer für das Papsttum unruhigen Zeit vollzogen hat. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts setzte für die Katholische Kirche ein „komplexer Selbstfindungsprozess“ ein,⁸ in dem sie auf recht unterschiedliche Erneuerungsbewegungen zu reagieren hatte. Nach den Verlusten durch die Französische Revolution, dem damit verbundenen Zusammenbruch alter Ordnungsprinzipien und dem Zerfall der Einheit von religiöser und politischer Gemeinschaft musste ein neues Verhältnis zwischen Staat, Kirche und Gesellschaft gefunden werden. In einer zunehmend säkular, d.h. frei von einer religiösen Deutung sich verstehenden Gesellschaft musste die Kirche ihren Standpunkt neu bestimmen. Das Papstamt, seit der Französischen Revolution und der Säkularisation geschwächt – erinnert sei nur an die Absetzung Pius VI. (1775-1799) durch Napoleon und seinen Tod in französischer Gefangenschaft –, sah sich in zunehmender Opposition zu den sich neu in Europa konstituierenden Regierungsformen und sah den einzigen Ausweg im Insistieren auf der Bedeutung der kirchlichen Autorität vor der Freiheit des Ein-

zeln oder der Gesellschaft. Man hoffte durch die Betonung des Autoritätsprinzips, den Verlusten jener Zeit Einhalt gebieten zu können.⁹ Besondere Bedeutung kommt hierbei der Restaurationszeit zu, jener Zeit zwischen dem Wiener Kongress und der Revolution von 1848, in der „die Kirche im Bündnis mit den alten Gewalten ihren bisherigen Einfluß auf die Gesellschaft zu bewahren oder wiederherzustellen“ suchte.¹⁰

Was Pius IX., der von den einschneidenden Ereignissen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts geprägt worden ist, als jungen Papst auszeichnete, war sein Anliegen, zwischen den restaurativ-reaktionären Kräften und den liberalen Kräften seiner Kirche vermitteln zu wollen. 1833, gerade ein Jahr Bischof in Imola, schrieb er: „Ich hasse und verabscheue von Grund auf die Gedanken und Taten der Liberalen; aber der Fanatismus der sogenannten ‚Papalini‘ ist mir sicher nicht sympathisch. Die richtige christliche Mitte, und nicht die heute in Mode befindliche teuflische, das ist der Weg, den ich mit der Hilfe des Herrn einschlagen möchte – aber wird es gelingen?“¹¹ Dieser Satz kann als kennzeichnend für seinen Führungsstil gelten: Die christliche Mitte, die ihm während des Pontifikats von Gregor XVI. vorschwebte, war kein liberaler Kurs, wie ihm manche unterstellten, es war mehr der Versuch, einige notwendige Reformen im Kirchenstaat zuzulassen. Daher sind die ersten beiden Jahre seiner Herrschaft auch von Reformen gekennzeichnet gewesen; wenn auch kleinen, wie etwa der Bau der Eisenbahn, der sein Vorgänger noch äußerst skeptisch gegenüberstand. Gregor XVI. hatte 1798 in Rom selbst miterlebt, wie das Papstamt durch Napoleon entmachtete wurde, schrieb in dieser Zeit eine Utopie über das Wiedererstarken des Papstamtes und schlug mit seiner Wahl zum Papst einen streng reaktionären, d.h. allen Neuerungen und modernen Entwicklungen – zu denen für ihn auch die Eisenbahn gehörte – feindselig ge-

genüberstehenden Kurs ein. Gregor XVI. verstand sich als absoluter Monarch; es ging ihm, so Hubert Wolf, „um eine klare Abgrenzung zwischen Katholizismus und Moderne, die er als grundsätzlich inkompatibel ansah.“¹² Aus diesem Grund lehnte er alle innerkatholischen Reformversuche, die eine Kompatibilität von Kirche und Moderne anstrebten, strikt ab. Gegen diese zelantisch-reaktionäre Position richteten sich die längst überfälligen Reformen von Pius IX. Zwar ermöglichte sein gemäßigter Kurs einige wichtige Verwaltungsreformen im Kirchenstaat, allerdings hatte er nicht im Sinn, die absolutistische Herrschaftsform seines Vorgängers zu ändern, auch wenn er in den Augen vieler die Hoffnung weckte, gerade dies tun zu wollen.¹³

Dennoch gab es einen gravierenden Unterschied zur Amtsführung seines Vorgängers. In den Anfangsjahren seines Pontifikats verhielt sich Pius IX. äußerst aufgeschlossen zum *Risorgimento*, der nationalen Bewegung zur Einigung Italiens. Bereits als Bischof war er mit der Begeisterung für die Ideale der Einigungsbewegung, die in seinen beiden Diözesen weit verbreitet war, in Berührung gekommen. Einige öffentliche Äußerungen des Papstes, die viel über seinen Charakter aussagen, schienen diese Bewegung voll zu unterstützen: „Pius IX. war hin und her gerissen zwischen seinem persönlichen, italienisch-nationalen Empfinden und seiner universalen, supranationalen Verpflichtung als Oberhaupt aller Katholiken.“¹⁴ So wurde er von den Anhängern des *Risorgimento* zunächst als Held gefeiert, der auch die Einigung Italiens wünsche. Als er sich aber weigerte mit Italien am Krieg gegen Österreich – einem katholischen Land – teilzunehmen, kam es zum Bruch zwischen Papsttum und *Risorgimento*. Durch die Revolution von 1848/49, die auch Italien erfasste, verschärfte sich die Situation dramatisch. Nachdem der Premierminister des Kirchenstaates, der gemäßigte Liberale

Pellegrino Rossi (1787-1848) am 15. November 1848 einem Attentat zum Opfer gefallen war, sah sich Pius IX. gezwungen, wenige Tage später aus Rom zu fliehen, während die Revolutionäre in Rom die Republik ausriefen und den Papst für abgesetzt erklärten.¹⁵

Kurswechsel im Exil? (1848-1850)

In seinem Exil in Gaeta, einer Stadt im Königreich Neapel, hatte der Papst genügend Zeit, seine Haltung zu überdenken. Erst zwei Jahre später, im April 1850, konnte er mit Hilfe französischer Truppen nach Rom zurückkehren und den Kirchenstaat restituieren. Das Trauma der 1848er Revolution, aber auch die seit der Französischen Revolution insgesamt veränderte kirchenpolitische Situation in Europa, die das Papsttum zur einzigen Instanz machte, „die für die katholische Kirche sprechen konnte“,¹⁶ sowie eine nicht unbedeutende liberale Bewegung innerhalb des Katholizismus führten bei Pius IX. zu einem stark konservativen Kurs, der sich von den Reformen seiner Anfangszeit als Pontifex unterschied und den Mythos vom Reformpapst schuf, der erst durch die Revolution zu einem Kurswechsel gezwungen worden sei.

Von einer radikalen Kehrtwende zu sprechen, ist zwar übertrieben; von einem Weg zu sprechen, der mehr oder weniger von Beginn seiner Tätigkeit an kontinuierlich verlief, wäre aber untertrieben. Das Exil bedeutete einen politischen Kurswechsel, für den nicht zuletzt der Einfluss des neuen Kardinalstaatssekretärs Giacomo Antonelli (1806-1876) verantwortlich zu machen ist. Antonelli hatte unter Gregor XVI. Karriere gemacht und vertrat nach 1848 eine ultrakonservative Politik. Die intransigente Amtsführung, für die Pius IX. nach 1850 bekannt werden sollte, gekennzeichnet durch eine unbeugsame und die Moderne ablehnende politische wie

ideologische Haltung, wurde durch die Politik Antonellis gestärkt.¹⁷ Die damit verbundene, zunehmend schwieriger werdende politische Lage blieb für den Rest des Pontifikats kennzeichnend, wie im Folgenden zu zeigen ist.

Auf dem Weg zur Unfehlbarkeit (1854-1864)

Der oben beschriebenen Neuorientierung wurde wenige Jahre später berechtigt Ausdruck verliehen. Nach langer Vorbereitung, die bereits 1849 im Exil begann, verkündete Pius IX. am 8. Dezember 1854, dem Fest der Empfängnis Mariens, das Dogma von der *Immaculata Conceptio*, d. h., der Papst erhob an diesem Tag die seit dem Mittelalter bis in die Gegenwart hinein kontrovers diskutierte Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens zu einem Dogma der Katholischen Kirche. Die Form, in der dies geschah, wird von der kirchenhistorischen Forschung als ein Vorzeichen des späteren Unfehlbarkeitsdogmas verstanden. Es sei ein „Vorausgriff des Künftigen“ von „wahrhaft programmatischer Bedeutung“ gewesen;¹⁸ „eine Art Generalprobe für das Erste Vatikanum“¹⁹. Denn obwohl sich diese Lehre im Glaubensleben der Kirche bereits etabliert und der Papst im Vorfeld die Bischöfe über die Möglichkeit einer solchen Dogmatisierung befragt hatte, so hatte er das Dogma dennoch allein und mit dem ausdrücklichen Verweis auf seine eigene Autorität definiert.

In dem entsprechenden Abschnitt in der Definitionsbulle ließ der Papst verlautbaren, dass er es sei, der kraft der Autorität Jesu Christi, der Autorität der heiligen Apostel Petrus und Paulus und seiner eigenen Autorität erkläre, verkünde und entscheide: „Die Lehre, daß die allerseligste Jungfrau Maria im ersten Augenblick ihrer Empfängnis auf Grund einer besonderen Gnade und Auszeichnung von Seiten des allmächtigen Gottes im Hinblick auf die Verdien-

te Jesu Christi, des Erlösers der ganzen Menschheit, von jeder Makel der Erbsünde bewahrt blieb, ist von Gott geoffenbart und muß deshalb von allen Gläubigen fest und unabänderlich geglaubt werden.“ Um die Verbindlichkeit und Unfehlbarkeit dieser Lehrentscheidung zu verdeutlichen, erklärte der Papst im Anschluss an diese Definition, dass derjenige, der hierüber anders denke, aus der Kirche ausgeschlossen sei und den kirchlichen Strafen verfallend, sollte er diesen Gedanken äußern.²⁰

Die Dogmatisierung der Immaculata-Lehre ist sicherlich nicht ohne die extensive Marienfrömmigkeit des 19. Jahrhunderts einschließlich der Vielzahl an Marienerscheinungen, die für dieses Jahrhundert kennzeichnend sind, verstehbar. Den radikalen Umbrüchen und dem Zusammensturz alter Ordnungen, unter denen nicht nur Pius IX. selbst litt, sondern die in weiten Kreisen des Katholizismus Unsicherheit hinterließen, schien die Verehrung Mariens Einhalt gebieten zu wollen. Gegen die Revolution und die politischen Wirren jener Zeit, gegen Krieg, Hunger und die Verelendung der Arbeiter versprach Maria Trost und Geborgenheit; Sicherheit in einer stürmischen Zeit.²¹ Pius IX. verstand es, dieses Bedürfnis aufzunehmen und die Marienfrömmigkeit zu kanalisieren und auf Papst und Kirche zu zentrieren. So erschien dem jungen Mädchen Bernadette Soubirous (1844-1879) nur vier Jahre nach Verkündigung des Dogmas die Gottesmutter in Lourdes mit den Worten: „Ich bin die Unbefleckt Empfangene!“ Jahre später hat Bernadette in einem Brief an Pius IX. ihre Vision so gedeutet, dass die heilige Jungfrau ihr erschienen sei, „um den Satz des Heiligen Vaters zu bestätigen.“²² Auch wenn davon ausgegangen werden kann, dass Pius IX. von der Marienfrömmigkeit seiner Zeit wirklich ergriffen war – so soll er bei der Verkündigung des Dogmas mehrfach um Fassung gerungen haben –, so muss gleichzeitig festgehalten werden, dass

sich mit der „Dogmatisierung und in der Art und Weise ihrer Durchführung nicht bloß ein wiedererstartetes kirchliches Selbstbewußtsein“ artikuliert, sondern überhaupt ein neues Kirchenbewusstsein zum Ausdruck kam, „in welchem dem Papst und seiner Kurie eine fast ausschließliche Führungsrolle [...] zukam“, wie sie niemals vorher in der Geschichte der Kirche in Anspruch genommen worden war.²³ Hierin ist die historische Bedeutung des Immaculata-Dogmas zu sehen; eine Bedeutung, die bereits den Zeitgenossen Pius IX. – Verteidigern wie Kritikern – bewusst gewesen ist. So konstatierte der Jesuit Clemens Schrader, dass diese Dogmatisierung ein „ganz eigenthümlicher Act“ sei, „wie ihn kein früheres Pontificat aufzuweisen hat; denn der Papst hat dieses Dogma selbstständig und aus eigener Machtvollkommenheit ohne Mitwirkung eines Concils definiert und diese selbstständige Definition eines Dogma schliesst gleichzeitig zwar nicht ausdrücklich und förmlich, aber nichtsdestoweniger unzweifelhaft und thatsächlich eine andere dogmatische Entscheidung in sich: ob der Papst in Glaubenssachen auch für seine Person unfehlbar sei“.²⁴ Für Schrader stand fest, dass sich diese Frage 1854 zu Gunsten des Papstes entschieden habe.

Im historischen Rückblick ist es bemerkenswert, wie es Pius IX. gelungen ist, die Marienfrömmigkeit jener Zeit für die Entscheidung dieser dogmatisch wie kirchenpolitisch hochbrisanten Frage zu instrumentalisieren. Er stellte sich als Papst demonstrativ unter den Schutz der Gottesmutter. Wie er zeitlebens auf das Eingreifen der Gottesmutter zur Sicherung bzw. Wiedergewinnung des Kirchenstaates hoffte, so veröffentlichte er bewusst am 8. Dezember 1864, dem Fest der Unbefleckten Empfängnis Mariens, auf den Tag genau 10 Jahre nach der Dogmatisierung,²⁵ die Enzyklika *Quanta cura*, der der so genannte *Syllabus errorum* beigefügt wurde;

eine Liste bestehend aus 80 Zeitirrtümern. Diese 80 Sätze, die aus früheren Stellungnahmen des Papstes herrührten, sollten die nach seiner Ansicht falschen Denkweisen und gesellschaftlichen Fehlentwicklungen der damaligen Zeit verurteilen. Sie richteten sich etwa gegen die Leugnung der Existenz Gottes, gegen den Pantheismus oder gegen die Aussage, dass der Glaube an Jesus Christus unvernünftig sei. Dass die Verurteilung solcher Irrtümer in den Aufgabenbereich eines Papstes gehört, dürfte unbestritten sein. Ob der Papst aber mit gleicher Autorität auch die politischen Anschauungen seiner Zeit verwerfen und verbindliche Urteile über alle Wissenschaften einschließlich der Philosophie fällen dürfe, was einige Sätze des Syllabus tun, war bereits damals umstritten. In den heftigen Reaktionen, die der Syllabus in der Folgezeit hervorgerufen hat, fiel die Ablehnung der modernen Freiheiten besonders ins Gewicht. Gewissensfreiheit, Meinungsfreiheit, Wissenschaftsfreiheit, Volkssouveränität, Demokratie und Religionsfreiheit wurden in beiden Dokumenten vom Papst verurteilt. Der Papst war mit diesem Schritt bei der fundamentalen Kritik an der Moderne, wie sie sein Vorgänger in der Enzyklika *Mirari vos* (1832) betrieben hat, angekommen. So schrieb Pius IX. in seiner Enzyklika, dass heutzutage viele Menschen einer Meinung anhängen würden, die bereits sein unmittelbarer Vorgänger, Gregor XVI., als „Wahnsinn“ bezeichnet habe, und zwar, dass die Gewissens- und Religionsfreiheit das Recht eines jeden Menschen sei, dass jede Gesellschaft dieses Recht zu sichern habe und dass dieses Recht weder durch die kirchliche noch durch die staatliche Autorität eingeschränkt werden dürfe. Während viele Menschen so etwas leichtfertig behaupteten, so der Papst weiter, bedächten und erwögen sie nicht, dass sie damit „die Freiheit des Verderbens“ verkünden. Durch den christlichen Glauben könne man erkennen, wie sehr dieses „ver-

derbliche eitle Wesen“ – gemeint sind Gewissens-, Meinungs- und Religionsfreiheit – gemieden werden müsse.²⁶

Die Vereinbarkeit von Katholizismus und Moderne war mit beiden Dokumenten auf lange Zeit in Frage gestellt und eine tragfähige Lösung dieses Konflikts war nicht in Sicht, so dass der nächste päpstliche Papst, nämlich Pius X. (1903-1914), diesen Kurs fortführen und zuspitzen konnte, was zur so genannten Antimodernismuskrise der Katholischen Kirche in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts führte.²⁷ Der intransigente Ultramontanismus, d.h. diejenige Auffassung, nach der allein der Papst und seine Kurie eine Bedeutung für die sowohl politische wie geistig-spirituelle Ausrichtung des Katholizismus haben, so dass man sich als Katholik nur in völliger Abhängigkeit von den Entscheidungen des Papstes verstehen könne, wurde damit enorm gestärkt. Alternative Modelle, die auf eine größere Eigenverantwortlichkeit der Gläubigen setzten und einen vorsichtigen Ausgleich mit der Kultur der Moderne anstrebten, waren damit geschwächt und hatten es bis weit in das 20. Jahrhundert hinein schwer, in der Kirche Gehör zu finden.

Liberal gesinnte Katholiken, die versuchten, den Katholizismus mit den Ideen der Moderne zu versöhnen, ihn „aus dem Ghetto herauszuführen und in die neuzeitliche Gesellschaft, Kultur und Wissenschaft zu integrieren“,²⁸ mussten mit dem Syllabus einen schweren Schlag einstecken.²⁹ „Hypnotisiert von einer idealisierten Vorstellung von der mittelalterlichen Christenheit und beunruhigt durch die Furcht vor sozialen Wirren sowie den Rückgang religiösen Lebens“, so Roger Aubert, sah man „das Heil allein in einem autoritären Katholizismus“.³⁰

Dass der Syllabus nicht nur eine kalendrarische Parallelität zum Immaculata-Dogma aufweist, liegt an der mit ihm neu entfachten Unfehlbarkeitsdebatte. Da der

Papst selbst sich über die dogmatische Verbindlichkeit von Enzyklika und Syllabus nicht geäußert hatte, wurde hierüber bis weit in das 20. Jahrhundert hinein gestritten. Es gab Hardliner, wie etwa den Jesuitenpater Florian Rieß oder den Grazer Theologieprofessor Anton Michelitsch, die eine maximalistische Auslegung propagierten; die in dem Dokument eine Äußerung des unfehlbaren Lehramts des Papstes sahen und daher die in den beiden Dokumenten verurteilten Sätze als Häresien verstanden.³¹ Dies hätte aber bedeutet, dass in der Regel das kontradiktorische Gegenteil verbindlich den katholischen Glauben wiedergibt. Die Mitarbeit im Staat, die Achtung staatlicher Rechte, die Zivilehe, die Toleranz gegenüber anderen Religionen, die Achtung Andersdenkender und vieles mehr, wäre dann Katholiken unmöglich gewesen. Ein Beispiel liefert Satz 15 des Syllabus: „Es steht jedem Menschen frei, jene Religion anzunehmen und zu bekennen, welche er, durch das Licht der Vernunft geführt, für wahr hält.“³² Ließ der Papst in der Enzyklika auch keinen Zweifel daran, dass er Religionsfreiheit für falsch hielt, stellte sich dennoch die Frage, ob der katholische Glaube Menschen untersagt, die Religion anzunehmen und zu bekennen, die sie für wahr halten und ob Katholiken die Unterdrückung anderer Religionen gutheißen müssten.³³ Wäre der Satz eine unfehlbare Aussage des päpstlichen Lehramtes, müsste religiöse Toleranz im Katholizismus verneint werden. Doch steht diese Verneinung nicht *expressis verbis* im Text. Hier zeigt sich eindeutig ein hermeneutisches Problem der aus dem Zusammenhang gerissenen, isoliert betrachteten Sätze, das in der Rezeption des Syllabus einer Lösung bedurfte.

In einem längeren Prozess, nicht zuletzt angestoßen durch die heftige Ablehnung, die der Syllabus auch in katholischen Staaten hervorrief, setzte sich eine moderate Deutung durch,³⁴ die jeden der Sätze individu-

ell bewertete und sowohl dem Syllabus als auch der Enzyklika den Status einer unfehlbaren Lehräußerung in Abrede stellte.³⁵ Diese Deutung, die bereits im 19. Jahrhundert begann, führte die Sätze auf diejenigen Dokumente zurück, denen sie ursprünglich entnommen waren und verankerte sie so in ihrem Entstehungskontext. Aus diesem Grund ist es nicht nur legitim, sondern auch angemessen, den Syllabus als Zeitdokument zu verstehen und seine Gültigkeit von dieser Zeit her zu untersuchen.

Gerade an dem letzten Satz, mit dem der Syllabus eindrucksvoll schließt, wird die Notwendigkeit einer solchen Lesart deutlich: In Satz 80 hielt der Syllabus als Irrtum die Aussage fest, dass der Bischof von Rom sich „mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Kultur versöhnen und anfreunden“ könne und solle. Liest man diese Aussage kontextlos, muss man davon ausgehen, dass der Papst für immer und ewig ein Feind des Fortschritts und der modernen Kultur sei. Führt man sie aber auf den Entstehungskontext zurück, dann zeigt sich, dass der Papst mit diesem Satz seine Abwehrhaltung gegen das politische Fortschrittsdenken und den theologischen Liberalismus der 1860er Jahre formulierte. Der Papst lehnte es ab, sich der politischen Entwicklung jener Zeit – gerade im Hinblick auf Italien und das *Risorgimento* – zu unterwerfen. Dies wird an Satz 80 besonders deutlich: Er ist einer Ansprache entnommen, die der Papst 1861 gegen das *Risorgimento* gehalten hat. Ein Jahr zuvor war ein Großteil des Kirchenstaates verloren gegangen; der Rest, der nur mit Hilfe französischer Truppen gehalten werden konnte, stand in der permanenten Gefahr, ebenfalls zu verschwinden. Die anfängliche Aufgeschlossenheit gegenüber der italienischen Einigungsbewegung wich der Ernüchterung und der Kritik an einer Entwicklung, durch die die weltliche Macht des Papstes bedroht wurde. So erklärt sich sein Handeln in jenen Jahren.³⁶

Der Papst, der nahezu sein gesamtes Leben im Kirchenstaat verbracht hatte und diesen als konstitutiv für das Papsttum begriff, reagierte, als der Kirchenstaat durch das *Risorgimento* in Gefahr geriet, mit aller Härte auf diese Entwicklung und versuchte alle ihm zur Verfügung stehende Macht dagegen zu setzen.

Es ist daher festzuhalten: Dieser letzte Satz wie der Syllabus insgesamt erschienen, nachdem kurz vorher ein Großteil des Kirchenstaates unterging und der Papst sein Amt und seine weltliche Macht durch diesen Verlust bedroht sah. Sie können daher, wie bereits die zeitgenössische Verteidigung der Enzyklika und des Syllabus zeigt,³⁷ nur unter Berücksichtigung dieser Ereignisse angemessen verstanden werden. Aufgrund der Einigung, die durch die der Lateranverträge (1929) in diesem Konflikt erzielt worden ist, ist die Frage, ob es sich hier um eine unfehlbare und zeitlos gültige Glaubensaussage handelt, obsolet geworden.

Das Erste Vatikanische Konzil (1869/70)

In diese Zeit, in der das Herrschaftsgebiet des Papstes von der imposanten Ausdehnung, die halb Italien umfasste, auf eine Größe schrumpft, die auf einer Europakarte kaum noch zu erkennen ist, fällt das von Pius IX. in den Vatikan einberufene Konzil,³⁸ das der Papst an dem für sein Pontifikat bedeutsamen Datum, dem Fest der Unbefleckten Empfängnis Mariens, am 8. Dezember 1869, feierlich eröffnet hat. Da Pius IX. selbst das Konzil wünschte, wenn auch nicht gesagt werden kann, dass es ihm primär um die Dogmatisierung der Unfehlbarkeit ging, sorgte bereits die Geschäftsordnung des Konzils dafür, dass ihm entscheidende Vorrechte eingeräumt wurden. So konnte er von Beginn an die teilnehmenden Bischöfe lenken und abweichende Minderheitsmeinungen zum Ver-

stummen bringen. Da die Konzilsteilnehmer nicht über die Geschäftsordnung abstimmen konnten und eine Berücksichtigung von Minderheitsmeinungen nicht vorgesehen war, kann die Geschäftsordnung zu Recht als „Gipfelpunkt des papalistischen Prinzips“ (Klaus Schatz) bezeichnet werden.³⁹ Dies ist ein klares Strukturdefizit des Konzils gewesen, das während und nach dem Konzil zu Debatten und Verwerfungen geführt hat.

War das Konzil ursprünglich wegen anderer Fragen zusammengetreten, so wurde im Verlauf des Konzils das Thema Unfehlbarkeit auf die Agenda gesetzt. Die Konzilsväter teilten sich, nachdem deutlich geworden war, dass ein Text zur päpstlichen Unfehlbarkeit verfasst werden würde, in Befürworter und Gegner. Waren die Gegner auch in der Unterzahl, bildeten sie doch eine nicht negierbare Minorität von etwa 20 Prozent, die sich bis zuletzt gegen das Dogma aussprach und die Entscheidung klar in Frage stellte.⁴⁰ Trotz des Widerstandes dieser Bischöfe konnte die Konzilskonstitution *Pastor Aeternus* am 18. Juli 1870 verabschiedet werden. Diejenigen Bischöfe, die Gegner des Unfehlbarkeitsdogmas blieben, waren vor der Schlussabstimmung und unter Protest vom Konzil abgereist, um so eine Kirchenspaltung zu vermeiden.

In der Forschung wurde das Zustandekommen der Konzilsentscheidung nicht zuletzt aufgrund dieser gewichtigen Minorität kontrovers diskutiert. Besonders die Rolle, die Pius IX. selbst gespielt hat, wurde unterschiedlich bewertet. Versuche, ihn von der Entscheidung für das Dogma zu entbinden, schlugen fehl. Weder die These von einer geistigen Unzurechnungsfähigkeit, noch die These, dass der Papst von den Jesuiten dazu verführt worden sei, sich auf das dünne Eis der Unfehlbarkeit zu begeben, wie die Satirezeitschrift „Berliner Wespen“ bereits am 9. Januar 1870 nahelegte,⁴¹ werden dem Handeln des Papstes

gerecht. „Der bewusste Definitionswille des Papstes ist“, so Schatz, „höher zu veranschlagen, als man früher gemeint hat. Pius IX. hat frei, zielbewusst und konsequent das Konzil auf das Ziel hingesteuert, ohne welches es nach seiner Meinung [...] ein Fiasko erleiden würde.“⁴² Zwar gab es eine *pressure group*, die innerhalb des Konzils auf das Unfehlbarkeitsdogma hinarbeitete, unter ihnen Ignatius von Senestrey (1818-1906), Bischof von Regensburg, und Henry Edward Manning (1808-1892), Erzbischof von Westminster, aber der Papst fällt im Konzil die Entscheidungen selbst und befürwortete ganz bewusst den Kurs dieser Gruppe.

Der Text der Konstitution

Die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit, die bis heute „zu den heftigst umstrittenen und stets von Missverständnissen bedrohten dogmatischen Texten“ gehört,⁴³ wurde sowohl von bedingungslosen Befürwortern als auch von unbeugsamen Kritikern häufig falsch verstanden und überbewertet. Es ist für ein historisch angemessenes Verständnis daher notwendig,⁴⁴ den Text genau zu lesen, um zu einem richtigen Urteil hierüber zu gelangen. Hierzu der entscheidende Textpassus im Wortlaut: „Wenn der römische Bischof ‚ex cathedra‘ spricht, das heißt, wenn er in Ausübung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten Apostolischen Autorität entscheidet, daß eine Glaubens- oder Sittenlehre von der gesamten Kirche festzuhalten ist, dann besitzt er mittels des ihm im heiligen Petrus verheißenen göttlichen Beistands jene Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definition der Glaubens- und Sittenlehre ausgestattet sehen wollte; und daher sind solche Definitionen des Römischen Bischofs aus sich, nicht aber aufgrund der Zustimmung der Kirche unabänderlich.“⁴⁵

Konzilstexte sind Kompromisstexte,

bei denen die Beteiligten in mehreren Stufen um die richtige Formulierung gerungen haben. So auch hier. Drei Formulierungen sind deswegen besonders hervorzuheben:

(1) Die Formulierung *ex cathedra* besagt, dass dem Papst nur in dem Fall Unfehlbarkeit zukomme, wenn er kraft seiner „höchsten apostolischen Autorität“ spreche. Dies bedeutet zum einen, dass nicht alle Aussagen des Papstes unfehlbar sind, sondern nur solche, die er explizit unter Inanspruchnahme dieser Autorität äußert. Es bedeutet ferner, dass nicht der Papst selbst – als Person – unfehlbar ist, sondern eine auf diese Weise verkündete Lehre. Nicht der Person, sondern dem Inhalt der Lehre, den diese Person verkündet hat, wird Unfehlbarkeit zugesprochen. Dem Papst als Person kommt trotz des Dogmas weder Sündenfreiheit noch göttliche Vollkommenheit zu.⁴⁶

(2) Nicht minder bedeutsam ist der Ausdruck „Glaubens- und Sittenlehre“: *Ex-cathedra*-Entscheidungen können nur hinsichtlich der Glaubens- und Sittenlehre getroffen werden. Auch dies bedeutete eine Einschränkung der päpstlichen Lehrautorität. Sicherlich kann man über den Umfang der Glaubens- und Sittenlehre diskutieren, dennoch wird die Autorität hiermit auf ein Gebiet eingegrenzt. Eine unfehlbare Autorität in den Profanwissenschaften, wie etwa hinsichtlich einer Beurteilung des heliozentrischen Weltbildes, konnte ihm damit nicht zugesprochen werden. Aber selbst innerhalb der Glaubens- und Sittenlehre wird in dem Text eine weitere Einschränkung vorgenommen: Bei der Verkündigung einer *Ex-cathedra*-Entscheidung bleibt der Papst an das gemeinsame Glaubenszeugnis der Kirche gebunden; die Unfehlbarkeit, die ihm in dieser Situation zukommt, ist die Unfehlbarkeit, mit der ‚Christus seine Kirche ausgestattet sehen wollte‘. „Die Unfehlbarkeit gliedert also den Papst nicht aus der Kirche aus, sondern bindet ihn auf engste in sie ein“.⁴⁷ Die Unfehlbarkeit, die

ihm zugeschrieben wird, ist im Eigentlichen die Unfehlbarkeit der Kirche, für die der Papst als authentischer Zeuge, wie Walter Kasper es formuliert hat,⁴⁸ spricht. D.h. auch *Ex-cathedra*-Entscheidungen sind an die Schrift und Tradition der Kirche gebunden. Der Papst ist, so könnte man zusammenfassen, nur dann unfehlbar, wenn er den Glauben der ganzen Kirche wiedergibt. Der Papst ist kein Orakel, dem neue Offenbarungen durch Inspiration zuteil werden, auch wenn es einseitige Deutungen in diesem Sinne gegeben hat.

(3) Die dritte wichtige Formulierung – „aus sich, nicht aber aufgrund der Zustimmung der Kirche“ – stellt eine zusätzliche Verschärfung des ursprünglichen Textes dar, die die extremen Vertreter der Unfehlbarkeitslehre gefordert hatten und die trotz Widerspruchs in den Text aufgenommen wurde. Sie ist zum eigentlichen Stein des Anstoßes geworden. Denn man befürchtete, dass durch diesen Zusatz der Papst nun doch willkürlich als Person und ohne Zustimmung der Kirche entscheiden könne. Doch hilft auch hier ein Blick in den Entstehungskontext: Diese Stelle wendet sich gegen den auf dem Konzil angegriffenen Gallikanismus, dem staatskirchlichen System Frankreichs. Der Gallikanismus forderte, dass die Entscheidungen des Papstes im Nachhinein von den französischen Bischöfen ratifiziert werden müssten.⁴⁹ Hiergegen wendet sich die Konzilsdefinition: „Abgelehnt wird also die nachträgliche Zustimmung [...]; erforderlich ist dagegen durchaus die vorausgehende Zustimmung [...], d.h. die Übereinstimmung einer Papstdefinition mit dem Glauben der Kirche.“⁵⁰ Dies bedeutet, dass trotz Verschärfung auch hier die Unfehlbarkeit der Lehre, nicht die der Person festgehalten werden soll: „[D]enn das ‚aus sich‘ (*ex sese*) bezieht sich nicht auf den Papst als Subjekt, sondern auf die Definitionen, und als Prädikat nicht auf ‚unfehlbar‘, sondern auf ‚definitiv, unwiderruflich‘.“⁵¹

Eine Schlussreflexion

Im Mittelpunkt der obigen Ausführungen stand die kirchen- und theologiegeschichtliche Entwicklung, die vom Exil des Papstes in Gaeta über die Jahre 1854 und 1864 bis hin zum Jahr 1870 reichte. Hierbei wurde versucht, eine Erklärung für die Dogmatisierung der Unfehlbarkeit des Papstes zu liefern: Die großen gesellschaftlichen Umbrüche, durch die sich das Papstamt herausgefordert sah, und der drohende Verlust der weltlichen Herrschaft machten die Dogmatisierung der Unfehlbarkeit zu einem Kompensationsakt für die Bedrängungen und Ängste jener Zeit;⁵² zum bedrängten Ausdruck der unnachgiebigen Verteidigung der Rechte der Kirche gegen die Autonomieansprüche der Moderne. Im Hinblick auf diese Bedrängungen waren der Papst und die Infallibilisten sich sicher: „Die Bestärkung der Autorität allein könne den Zerfall der rechten Ordnung verhindern, und eine höhere als eine unfehlbare Autorität war schlicht nicht denkbar.“⁵³ In der unermüdlichen Betonung des Autoritätsprinzips hoffte man, der Probleme jener Zeit Herr zu werden.

Hierfür nahm man sogar die negativen Folgen in Kauf, die die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit mit sich brachte. Zwar blieb der Kirche ein großes Schisma erspart, da die Minoritätsbischöfe nach und nach den Beschlüssen ihre Zustimmung erteilten, aber dennoch verlief die Kirchengeschichte nach 1870 keineswegs krisenfrei. Die Opposition gegen das Dogma war groß, da Theologen und selbst Bischöfe es öffentlich als inopportun oder sogar als inkompatibel mit dem katholischen Glauben bezeichnet hatten, da es nicht nur dem Verfahren der Feststellung von Dogmen widerspreche, sondern auch gewichtige Argumente aus Schrift und Tradition dagegen sprächen. So entstand nach der Dogmatisierung eine Bewegung, die in ihrer Anfangsphase vor allem mit dem Namen

des Münchener Kirchenhistorikers Ignaz von Döllinger (1799-1890) verbunden ist,⁵⁴ deren Mitglieder sich zunächst als Altkatholiken bezeichneten, – d. h. als Katholiken, die im alten und wahren Glauben verblieben seien – und die sich später, nachdem sie aus der Katholischen Kirche ausgeschlossen wurden, zur Altkatholischen Kirche konstituierten. Besonders in Deutschland war der Widerstand unter den Theologieprofessoren und Bischöfen groß: „Die Mehrzahl der Professoren lehnte das Dogma ab, viele verloren ihre Lehrstühle. Zahlreiche deutsche Bischöfe, die ja zu vier Fünfteln in Rom das neue Dogma abgelehnt hatten, wurden unter römischen Druck zur Unterwerfung und Verkündigung der vatikanischen Dekrete in ihren Diözesen gezwungen.“⁵⁵ Anhand der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingens lässt sich zeigen, dass eine ganze Theologengeneration, wenn sie nicht aus der Kirche austrat, so doch in ihr verstummte und unfähig war, die neue Entwicklung mitzutragen.⁵⁶

Auch wenn die menschliche Tragik, die hinter den mit dieser Entwicklung verbundenen Einzelschicksalen steckt, nicht vergessen werden darf, so sollte doch bei aller Aufregung um die Unfehlbarkeit bedacht werden, dass diese Möglichkeit sehr restriktiv gehandhabt wurde und es bislang nur von zwei päpstlichen Lehrentscheidungen behauptet werden kann, dass sie eine unfehlbare Lehräußerung des Papstes darstellen: Vor der Dogmatisierung der Unfehlbarkeit von 1870 kann dies nur die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens (1854) für sich beanspruchen; nach 1870 fand dieses Instrument nur ein einziges Mal Anwendung: bei der Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel (1950). Dies zeigt, dass sich die Päpste nach dem Ersten Vatikanischen Konzil der Bürde dieses Dogmas durchaus bewusst waren und weitgehend darauf verzichtet haben, diese Autorität in

Anspruch zu nehmen. Zwar gab es immer wieder den Versuch, auch anderen päpstlichen Lehräußerungen den Rang von Ex-cathedra-Entscheidungen zu geben, die theologische Forschung hat diese Versuche aber widerlegen können. Auch ist hinzuzufügen, dass in beiden Fällen, sowohl 1854 als auch 1950, der Papst im Vorfeld die Zustimmung der Bischöfe eingeholt hat.

Wertete man im 19. Jahrhundert die Situation der Kirche als so gravierend, dass man glaubte, dem Papst formal die größtmögliche Souveränität einräumen zu müssen, hat sich das Selbstverständnis des Papsttums doch insoweit verändert, dass es weitgehend darauf verzichtete, das Instrument der Unfehlbarkeit in Anspruch zu nehmen.

Im Gegenteil – so könnte man sagen – das Papsttum der Moderne entdeckte neue Möglichkeiten mit der gewandelten Situation umzugehen. Der Verlust weltlicher Macht führte nämlich nicht zum befürchteten Zusammenbruch des Papsttums, sondern zu einem noch nie in der Geschichte der Kirche dagewesenen Grad an ideologischer Bedeutung dieses Amtes. Der Zusammenbruch der weltlichen Souveränität des Papstes, so Weitlauff, führte zum Siegeszug des Papalismus und gipfelte in seiner geistlichen Souveränität. Der Papst wurde zu einem Ereignis, das man sehen und erleben wollte und zu dem man in Scharen pilgerte. Er wurde in einem bisher unbekanntem Ausmaß zum Gegenstand der Verehrung gemacht. Diese Devotion des Papstes und die Identifikation mit seinem Geschick wurden zu einem zentralen „emotionalen Integrationsfaktor des Katholizismus“.⁵⁷ Katholische Kirche und Papsttum werden seitdem untrennbar zusammengedacht. Die enormen Veränderungen für Kirche und Papsttum, die sich während des Pontifikats von Pius IX. ereigneten, stellen daher weniger eine Verlust-, sondern vielmehr eine noch immer währende Erfolgsgeschichte dar.

Anmerkungen

¹ Der vorliegende Aufsatz geht auf einen Vortrag zurück, der am 9. September 2011 in der vom Seminar für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin und der Kirchengemeinde St. Ludwig veranstalteten Vortragsreihe „Die Päpste und ihr Amt“ in Berlin gehalten wurde. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten, aber durch einige Fußnoten ergänzt.

² Hermann J. Pottmeyer, *Die jüngere Diskussion über die Definition des päpstlichen Primats durch das I. Vaticanum*, in: *Cath(M)* 61 (2007), 67-80.

³ Vgl. hierzu: August Bernhard Hasler, *Pius IX. (1546-1878). Päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie* (Päpste und Papsttum 12, I u. II), Stuttgart 1977, 125-151.

⁴ Rudolf Zinnhobler, *Pius IX. in der katholischen Literatur seiner Zeit*, in: Georg Schwaiger (Hg.), *Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche* (FS Hermann Tüchle), Paderborn 1975, 387-432, hier: 430.

⁵ Der katholische Philosophieprofessor Friedrich Michelis (1815-1886) verfasste noch am Tag der Verkündigung der päpstlichen Unfehlbarkeit eine „Offene Anklage gegen Papst Pius IX.“, die exemplarisch wiedergibt, was nicht wenige deutsche Hochschultheologen über die Verkündigung des neuen Dogmas dachten: „Ich, ein sündhafter Mensch, aber fest im heiligen katholischen Glauben, erhebe hiemit vor dem Angesichte der Kirche Gottes offene und laute Anklage gegen Papst Pius IX. als einen Häretiker und Verwüster der Kirche, weil und insoweit er durch die missbrauchte Form eines allgemeinen Conciliums den weder in der heil. Schrift noch in der Überlieferung begründeten, vielmehr der von Christus angeordneten Verfassung direkt widersprechenden Satz, daß der Papst, abgetrennt von dem Lehrkörper der Bischöfe, der unfehlbare Lehrer der Kirche sei, als einen offenbaren Glaubenssatz hat verkünden lassen, und somit versucht hat, das gottlose System des Absolutismus in der Kirche einzuführen. Ich kann bei meinem Verständnisse des kath. Glau-

bens meinem Gewissen nur durch diesen entschiedenen Schritt genügen, indem ich von dem kanonisch verbürgten Rechte Gebrauch mache, dem Papste, der nach dem Ausspruche Innocenz III., wenn er ein Häretiker ist, dem Urtheile der Kirche unterliegt, wenn er auf den Ruin der Kirche hinarbeitet, offen ins Angesicht zu widerstehen.“ (Augsburger Allgemeine Zeitung, Nr. 216 vom 4. August 1870).

⁶ Klaus Schatz, *Pius IX.*, in: Martin Greschat (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte. Das Papsttum II. Vom Großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1985, 184-202, hier: 184.

⁷ *Ibid.*, 185.

⁸ Hubert Wolf, *Katholische Kirchengeschichte im „langen“ 19. Jahrhundert von 1789 bis 1918*, in: Thomas Kaufmann/Raymund Kottje/Bernd Moeller/Ders. (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte. Bd. 3: Von der französischen Revolution bis zur Gegenwart*, Darmstadt 2007, 91-177, hier: 91.

⁹ Vgl. hierzu etwa: Heinrich Lutz, *Die Sicht der päpstlichen Autorität im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts*, in: Erika Weinzierl (Hg.), *Die Päpstliche Autorität im katholischen Selbstverständnis des 19. und 20. Jahrhunderts (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg 11)*, Salzburg-München 1970, 15-32.

¹⁰ Klaus Schatz, *Kirchengeschichte der Neuzeit II*, Düsseldorf 2008, 14.

¹¹ Schatz, *Pius IX.* (1985), 185.

¹² Wolf, *Katholische Kirchengeschichte* (2007), 119.

¹³ Vgl. hierzu: Angelo Ara, *La fase liberale e riformatrice die Pio IX (1846-1848)*, in: Titus Heydenreich (Hg.), *Pius IX. und der Kirchenstaat in den Jahren 1860-1870. Ein deutsch-italienisches Kolloquium = Pio IX e lo Stato Pontificio degli anni 1860-1870 (Erlanger Forschungen Reihe A, Geisteswissenschaften 74)*, Erlangen 1995, 9-25.

¹⁴ Wolf, *Katholische Kirchengeschichte* (2007), 140.

¹⁵ Vgl. hierzu: Roger Aubert, *Pie IX. et le Ri-*

sorgimento, in: *Risorgimento* 4 (1961), 51-74; Jean-Dominique Durand, *Italien zwischen Erneuerung und nationaler Frage (1830-1849)*, in: *Geschichte des Christentums. Bd. 11: Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830-1914)*, Freiburg/Br. 1997, 257-273, hier: 269-271.

¹⁶ Wolf, *Katholische Kirchengeschichte* (2007), 141.

¹⁷ Roger Aubert, Art. *Antonelli, Giacomo*, in: NCE 1 (1967), 641f.; Frank J. Coppa, *Cardinal Giacomo Antonelli and papal politics in European affairs*, Albany 1990.

¹⁸ Manfred Weitlauff, *Die Dogmatisierung der Immaculata Conceptio (1854) und die Stellungnahme der Münchener Theologischen Fakultät*, in: Georg Schwaiger (Hg.), *Konzil und Papst* (1975), 433-501, hier: 437.

¹⁹ Wolf, *Katholische Kirchengeschichte* (2007), 142.

²⁰ *Ineffabilis Deus*, in: Anton Rohrbasser (Hg.), *Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX bis Pius XII.*, Freiburg/Schw. 1953, Nr. 510-545, hier: Nr. 542.

²¹ Barbara Corrado Pope, *Immaculate and Powerful: The Marian Revival in the Nineteenth Century*, in: Clarissa W. Atkinson/Constance H. Buchanan/Margaret R. Miles (Hg.), *Immaculate and Powerful. The Female in Sacred Image and Social Reality (Harvard Women's Studies in Religion Series 1)*, Boston 1985, 173-200.

²² Klaus Schreiner, *Maria. Leben, Legenden, Symbole*, München 2003, 110. Zu B. Soubirous vgl.: Thérèse Taylor, *Bernadette of Lourdes. Her life, death and visions*, London u. a. 2003.

²³ Weitlauff, *Dogmatisierung der Immaculata Conceptio* (1975), 437.

²⁴ Clemens Schrader, *Pius IX. als Papst und König*, Wien 1865, 12.

²⁵ „Die Übereinstimmung der Daten war nicht zufällig; sie sollte das Gewicht der lehramtlichen Proskription nachdrücklich unterstreichen.“ (Weitlauff, *Dogmatisierung der Immaculata Conceptio* [1975], 483). Bereits Schrader verwies ein Jahr nach der Veröffentlichung des Syllabus auf 1854 und 1864 als den zwei bedeutenden Ereignissen der „symbolischen Wirk-

samkeit des Papstes“. (Schrader, *Pius IX.* [1865], 20).

²⁶ *Enzyklika Papst Pius IX. „Quanta cura“*, in: Ernst Rudolf Huber/Wolfgang Huber, *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts II*, Berlin 1976, 396-400, hier: 398.

²⁷ Vgl. hierzu etwa: Claus Arnold, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg/Br. 2007; Peter Neuner, *Der Streit um den katholischen Modernismus*, Frankfurt/M. 2009.

²⁸ Hubert Wolf, *Der „Syllabus errorum“ (1864). Oder: Sind katholische Kirche und Moderne unvereinbar?*, in: Manfred Weitlauff (Hg.), *Kirche im 19. Jahrhundert*, Regensburg 1998, 115-139, hier: 130.

²⁹ Der spätere Freiburger Kirchenhistoriker Franz Xaver Kraus (1840-1901), der sensibel das Geschehen seiner Zeit kommentierte, beschrieb am 1. Januar 1865 seine Reaktion auf die Enzyklika in seinem Tagebuch: „In unserer theologischen Welt sieht es schlimmer als je aus, und das neue Jahr beginnt damit, uns deutschen Theologen düstere Ahnungen zu geben. [...] Wir können es uns nicht verhehlen, sie ist zum Teil gegen alle diejenigen gerichtet, die seit einem halben Jahrhundert die moderne Welt mit der Kirche zu versöhnen strebten, [...] gegen alle, die an die Möglichkeit glaubten, das Europa des 19. Jahrhunderts könne wieder sich aussöhnen mit Rom. [...] Die Feinde der Kirche triumphieren über diese Zensur; denn sie haben nun, was sie wollten: Den Beweis, daß die katholische Kirche der Todfeind der *Freiheit, der Wissenschaft und des Fortschritts* ist.“ (Franz Xaver Kraus, *Tagebücher*. Hgg. von Hubert Schiel, Köln 1957, 207f.; Hervorhebungen im Text).

³⁰ Roger Aubert, *Der Syllabus von 1864*, in: *Stimmen der Zeit* 175 (1965), 1-24, hier: 4.

³¹ Vgl. hierzu etwa: Anton Michelitsch, *Der Syllabus Papst Pius' IX. vom 8. Dezember 1864* (Glaube und Wissen 14), München 1907, 6.

³² DH 2915.

³³ Erst durch das Zweite Vatikanische Konzil wurde die Unsicherheit hierüber endgültig aufgeklärt: In der Erklärung „*Dignitatis humanae*“ über die Religionsfreiheit, wird das „Recht der

Person und der Gemeinschaft auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Belangen“ vollständig anerkannt. Vgl. hierzu: Reinhold Sebott, „*Dignitatis humanae*“ und „*Quanta cura*“. *Die Verurteilung der Religionsfreiheit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: Peter Bockholt/Ilona Riedel-Spangenberg (Hg.), *Iustitia et Modestia* (FS Hubert Socha), München 1998, 183-192.

³⁴ Gleichwohl nicht verschwiegen werden sollte, dass bereits 1865 von Félix Dupanloup (1802-1878), Bischof von Orléans, eine moderate Deutung vorgelegt worden ist.

³⁵ Zur Diskussion über die Verbindlichkeit des Syllabus vgl.: Klaus Schatz, *Welche bisherigen päpstlichen Lehrentscheidungen sind „ex cathedra“? Historische und theologische Überlegungen*, in: Werner Löser/Karl Lehmann/Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985, 404-422.

³⁶ So erklärt sich aber auch sein späteres Handeln: Als das letzte ihm verbliebene Gebiet des Kirchenstaates 1870 – nur zwei Monate nach der Verkündigung des Unfehlbarkeitsdogmas – ebenfalls an das Königreich Italien fiel, reagierte Pius IX. mit aller Härte und verbot den italienischen Katholiken per Dekret die Teilnahme an Wahlen und damit die Teilnahme am politischen Leben in Italien überhaupt. In dieser starren Haltung sollte es zu keiner Einigung mehr kommen – bis zu seinem Lebensende sah Pius IX. sich als „Gefangener des Vatikans“, der um seinen Staat betrogen worden sei. Das Garantiesetz der italienischen Regierung von 1871, das dem Papst den Vatikan, Lateran und Castel Gandolfo überließ, wurde von Pius IX. nie anerkannt. Die „Räuber des Kirchenstaates“, unter ihnen Vittorio Emanuele II. (1820-1878) – seit 1861 König von Italien – wurden von ihm exkommuniziert. Bis zu seinem Tod forderte Pius IX. den Kirchenstaat zurück. Eine Einigung über die so genannte „Römische Frage“ wurde erst 1929 durch die Lateranverträge erzielt.

³⁷ So schrieb etwa der mit Pius IX. bekannte französische Apologet Louis Gaston de Ségur (1820-1881) über die Bedeutung der Enzyklika angesichts der damaligen politischen Situation:

„Pius IX. befindet sich in diesem so entsetzlichen und doch so glücklichen Zustande: man hat ihm Alles geraubt, es bleibt ihm kaum mehr ein winziger Winkel auf Erden, er ist von allen Seiten von der triumphierenden Revolution umzingelt; er scheint verloren zu sein; Alles fehlt ihm – nur Gott allein nicht.“ (*Die am meisten verbreiteten Vorurtheile und Einwürfe gegen die Encyklika vom 8. December 1864. Aus dem Französischen nach Msgr. Ségur für das deutsche Volk bearbeitet*, Augsburg 1865, 21). Für de Ségur war die Enzyklika eine angemessene Reaktion auf die Geschehnisse in Italien und in diesem Sinne der Ausdruck göttlichen Willens.

³⁸ Norbert Miko, *Die Römische Frage und das erste Vatikanische Konzil*, in: *Römische historische Mitteilungen* 4 (1960/61), 255-271.

³⁹ Zum Konzil vgl.: Klaus Schatz, *Vaticanum I. 1869-1870* (Konziliengeschichte Reihe A), 3 Bde., Paderborn 1992-1994.

⁴⁰ Zu den deutschen Minoritätsbischofen vgl.: Klaus Schatz, *Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischofen auf dem 1. Vatikanum* (Miscellanea Historiae Pontificiae 40), Rom 1975.

⁴¹ Vgl. hierzu: Wolfram Kaiser, „*Clericalism – That is the Enemy!*“ *European Anticlericalism in the Culture Wars*, in: Christopher Clark/Ders. (Hg.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge 2003, 47-76, hier: 71f.

⁴² Schatz, *Pius IX.* (1985), 199.

⁴³ Peter Neuner, *Ekklesiologie. Die Lehre von der Kirche*, in: Wolfgang Beinert (Hg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik* 2, Paderborn u. a. 1995, 399-578, hier: 567.

⁴⁴ Vgl. hierzu v. a.: Klaus Schatz, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990, 187-200.

⁴⁵ DH 3074.

⁴⁶ Roger Aubert hat die entstellende Verquickung von päpstlicher Unfehlbarkeit und Deifizierung des Papstes im Vorfeld des Konzils treffend zusammengefasst: „Man sprach vom Papst als dem ‚Vice-Gott der Menschheit‘ oder als der ‚Weiterführung des menschengewordenen Wortes‘. Bischof Mermillod redete in einer Predigt von der

‚dreifachen Inkarnation des Gottessohnes‘: im Schoß der reinsten Jungfrau, in der Eucharistie und in dem Greis im Vatikan. Die *Civiltà Cattolica* schrieb sogar: ‚Wenn der Papst meditiert, dann denkt Gott selbst in ihm‘.“ (Roger Aubert, *Vaticanum I* [Geschichte der ökumenischen Konzilien 12], Mainz 1965, 38, Anm. 8).

⁴⁷ Neuner, *Ekklesiologie* (1995), 569.

⁴⁸ Walter Kasper, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg/Br. 2011, 363-368, hier: 366.

⁴⁹ In Artikel 4 der gallikanischen Freiheiten wurde dem Papst zwar eine unumstößliche Entscheidungsgewalt in Glaubensfragen zugesprochen, allerdings hielt der Artikel fest, dass solche Entscheidungen der nachträglichen Zustimmung der Gesamtkirche bedürften.

⁵⁰ Neuner, *Ekklesiologie* (1995), 569.

⁵¹ Klaus Schatz, *Geschichte des päpstlichen Primats. Teil IV: Der Primat als konfessioneller Identitätspunkt der Neuzeit*, in: <http://www.sankt-georgen.de/leseraum/schatz2-4.html> [Stand: 2012-03-01].

⁵² „Emotional spielte die Verbindung von Verteidigung des Kirchenstaates mit dem Kampf für die innerkirchliche Stellung des Papstes eine nicht zu unterschätzende Rolle bei der psychologischen Vorbereitung des Unfehlbarkeitsdogmas.“ (Schatz, *Pius IX.* [1985], 194).

⁵³ Neuner, *Ekklesiologie* (1995), 567.

⁵⁴ Zu ihm: Manfred Weitlauff, *Ignaz von Döllinger: Im Schatten des Ersten Vatikanums*, in: Ders., *Kirche zwischen Aufbruch und Verweigerung. Ausgewählte Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*. Hgg. von Franz Xaver Bischof und Markus Ries, Stuttgart u. a. 2001, 248-280.

⁵⁵ Wolf, *Katholische Kirchengeschichte* (2007), 151.

⁵⁶ Hubert Wolf, *Indem sie schweigen, stimmen sie zu? Die Tübinger Katholisch-Theologische Fakultät und das Unfehlbarkeitsdogma*, in: Ders. (Hg.), *Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefele (1809-1893)*, Ostfildern 1994, 78-101.

⁵⁷ Schatz, *Pius IX.* (1985), 193.

Rolle rückwärts?

Der Youcat¹ als Versuch der Wiederbelebung erfahrungsferner Glaubenslehre

Burkard Porzelt

Prof. Dr. Burkard Porzelt lehrt Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg.

Blick zurück

Bis in die 1960er Jahre hinein waren Katechismen das Leitmedium des Religionsunterrichts. Zugrunde lag die Überzeugung, dass der christliche Glaube durch das kirchliche Lehramt in klare, eindeutige Sätze gefasst werden kann, welche gekannt und bejaht werden sollen. Ziel war es, die Schüler/innen in den Glauben der Kirche hineinsozialisieren. Der *Grüne Katechismus* von 1955 markiert den Abschluss dieser Ära.²

Einerseits erwies sich das Medium des Katechismus als inkompatibel zu einem Unterricht, der sich nicht mehr als kirchliche Enklave im Raum der öffentlichen Schule definiert, sondern als schulisch begründetes Bildungsangebot für religiös heterogene Kinder und Jugendliche. Andererseits scheiterte der Katechismus an seiner substanzialisierenden Theologie, welche die konstitutive Verortung des Glaubens im Leben konkreter Menschen ‚eindampfte‘ zugunsten abstrakter Glaubensformeln. Vielfältige Reformbewegungen (z.B. Katholischer Bibelfrühling, Liturgische Bewegung, Nouvelle Théologie und *Rahner-sche* Transzendentaltheologie), die im Zweiten Vatikanum (1962-1965) gipfelten, bahnten der Erkenntnis Bahn, dass sich jener Gott, den Juden und Christen bekennen und anbeten, in menschlichen Erfahrungen offenbart. Teilt man aber diese

Prämisse, dass sich Gott inmitten menschlicher Geschichte(n) zu erkennen gibt (und nicht extrinsisch³ am konkreten Menschen vorbei), dann lässt sich angemessen von Gott nur sprechen in erfahrungsgesättigten Worten. Kommunikabel wird der christliche Gottesglaube, wo erkennbar wird, wann und wie konkrete Menschen ihr eigenes Leben und Erleben mit dem Gott Abrahams und Jesu Christi hoffend und zweifelnd, dankend und denkend verknüpft sahen. Während *Papst Pius X.* im Dekret „Lamentabili“ von 1907 die von der Kirche als geoffenbart angesehenen Dogmen als ‚vom Himmel gefallene Wahrheiten‘⁴ identifizierte, fußt eine moderne Theologie auf der Prämisse, dass „das überlieferte Glaubensverständnis [...] nicht irgendwann einmal fix und fertig vom Himmel gefallen [ist], sondern [...] in einer langen Geschichte von Auseinandersetzungen erarbeitet, erbetet und erlitten [wurde]. Es ist Zeugnis von gemeinsam gemachten Glaubenserfahrungen und Ausdruck von geschichtlich geprägten Antworten auf geschichtlich geprägte Fragen.“⁵

Der Youcat

Im Gefolge des *Römischen Weltkatechismus*, der auf Initiative von *Papst Johannes Paul II.* im Jahre 1992 veröffentlicht wurde, erschien jüngst, nämlich 2011, der unter dem Kurztitel *Youcat* firmierende

„Jugendkatechismus der Katholischen Kirche“. Kirchenamtlich wurden weder Kosten noch Mühen gescheut, dieses Lehrbuch in unterschiedlichen Sprachen zu verbreiten. *Papst Benedikt XVI.* selbst formulierte das Vorwort zum *Youcat*, in dem er diesen in pessimistischer Weltsicht als *Vademecum* wertet, „um den Herausforderungen und Versuchungen dieser Zeit mit Kraft und Entschiedenheit entgegentreten zu können.“ (10) Auch wenn der *Youcat* ursprünglich keinesfalls als Schulbuch für den Religionsunterricht gedacht war, mehrten sich inzwischen konservative Stimmen, die einen solchen Einsatz fordern. Blicken wir also genauer auf das Werk.

Zu Sprache und Inhalt des *Youcat*

Durchgängiges Strukturmerkmal des *Youcat* ist die Atomisierung der Glaubenslehre in 527 Einzelsequenzen. Ungeachtet der Erkenntnis, „dass es eine Rangfolge oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt“⁶, werden basale Glaubens Themen („Warum suchen wir nach Gott?“; 14) und binnenkirchliche Regelungen („Wer darf firmen?“; 123) auf einer Ebene nebeneinander gestellt. Jedesmal kommt dabei ein Frage-Antwort-Schema zur Anwendung, meist zuzüglich eines umschreibenden Kommentars. Duktus und Abfolge der 527 Fragen sind geprägt durch die kirchenamtliche Glaubenslehre, die Lebensperspektive junger Menschen kommt allenfalls additiv zur Geltung. Ziel des *Youcat* ist offensichtlich die vollständige Widerspiegelung eines Lehrsystems, nicht aber die Erhellung menschlicher Erfahrungen im Lichte der Glaubens tradition. Dass beispielsweise ein Jugendlicher aus eigenen Stücken nach Auskunft trachtet, was „die ewige Seligkeit“ (166) ist oder warum „nur Priester Sünden vergeben“ (139) können, erscheint höchst unwahrscheinlich.

Welche Sprache spricht der *Youcat*? Und welche Theologie verbirgt sich in diesem seinem Sprechen? An der programmatischen Eingangssequenz des *Youcat* soll beiden Fragen kurz nachgegangen werden:

„*Wozu sind wir auf der Erde?*“

Wir sind auf der Erde, um Gott zu erkennen und zu lieben, nach seinem Willen das Gute zu tun und eines Tages in den Himmel zu kommen.

Mensch sein heißt: von Gott kommen und zu Gott gehen. Wir kommen von weiter her als von unseren Eltern. Wir kommen von Gott, in dem alles Glück des Himmels und der Erde zu Hause ist, und wir werden in seiner ewigen, grenzenlosen Seligkeit erwartet. Dazwischen leben wir auf dieser Erde. Manchmal spüren wir die Nähe unseres Schöpfers, oft spüren wir gar nichts. Damit wir den Weg nach Hause finden, hat Gott uns seinen Sohn geschickt, der uns von der Sünde befreit hat, uns erlöst von allem Bösen und uns unfehlbar ins wahre Leben führt. Er ist ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (Joh 14,6).“ (14)

Bemerkenswert ist zunächst, dass sich der *Youcat* über weite Strecken einer Wir-Perspektive bedient, welche die Leser/innen fraglos in die Überzeugungsgemeinschaft der (katholischen) Kirche hinein nimmt. Dieses ‚Wir‘ signalisiert, dass bevorzugt Jugendliche angesprochen werden sollen, die sich ohnedies in einem Katholizismus beheimatet fühlen, der das Glaubensverständnis des *Youcat* teilt.

An entscheidender Stelle wechselt das Wir-Bekenntnis in nüchterne Feststellungen. „Damit wir den Weg nach Hause fin-

den, hat Gott uns seinen Sohn geschickt, der uns von der Sünde befreit hat, uns erlöst von allem Bösen und uns unfehlbar ins wahre Leben führt.“ In konstatierender Weise wird dargelegt, was geglaubt werden soll. Für jede Frage gibt es auf diese Weise eindeutige Antworten. So wird der Glaube in neuscholastischer Tradition präsent als System satzhafter Wahrheiten, die keinen Interpretationsspielraum offenlassen. Angesichts der Geheimnisse unseres Daseins beansprucht das katholische Lehramt eindeutige Antworten. Für Staunen, Zweifeln und Abwägen bleibt dabei ebensowenig Raum wie für narrative oder poetische Formen der Gottes- und Menschenrede.

Die Terminologie des *Youcat* oszilliert zwischen binnentheologischer Sondersprache und alltagssprachlicher Umschreibung. Was soll, was kann ein Zeitgenosse etwa mit der Aussage anfangen, dass Jesus Christus „uns von der Sünde befreit hat, uns erlöst von allem Bösen und uns unfehlbar ins wahre Leben führt“? In welchen Erfahrungen wurzeln diese – zweifelsohne elementaren – Glaubenssätze? Wo existenzielle Plausibilisierung im Lichte der damaligen und heutigen Zeit dringlich wäre, belässt es der *Youcat* bei bloßer Rezitierung satzhafter Formeln. Offen bleibt, wie ein Mensch des 21. Jahrhunderts die Rede von „der Sünde“, dem „Bösen“ und dem „wahr[e]n Leben“ sinnvoll und bedeutsam verstehen und auf das eigene Leben beziehen kann.

Nicht unerwähnt bleiben kann schließlich, dass der *Youcat* theologische Aussagen monopolisiert, die innerkirchlich keineswegs unstrittig ist. Besonders deutlich wird dies etwa, wenn im Rückgriff auf ein bloßes Lehrschreiben von *Papst Johannes Paul II.* apostrophiert wird, dass die Ablehnung des Weihesakramentes für Frauen „endgültig“ (146) zu akzeptieren sei⁷, da „Jesus bei der Einsetzung des Priestertums im Abendmahl ausschließlich *Männer* wählte“ (146) – eine vermeintliche

Begründung, welche die biblischen Abendmahlperikopen im Sinne einer später entstandenen, androzentrischen Amtstheologie verzweckt.⁸

Abwägende Würdigung

Im Duktus der „Selbstgewissheit“⁹ entspinnt der *Youcat* ein Netz von Begriffen und Sätzen. Über diese Begriffe und Sätze informiert zu sein, kann helfen, ein Lehrsystem zu begreifen, das sich im Laufe der Kirchengeschichte herausgebildet hat und manch wertvolle Anknüpfungspunkte bietet, um den Gott Abrahams und Jesu Christi als Schlüssel des menschlichen Daseins zu entdecken. Solche Entdeckung angemessen in Gang zu setzen und auf Höhe heutiger Lebenserfahrung zu provozieren, vermag der *Youcat* kaum, da er versäumt, den Glauben als Interpretation menschlicher Erfahrungen in sich wandelnden Epochen, Kulturen und Situationen transparent werden zu lassen. Bildende Begegnung mit der Glaubenstradition aber setzt voraus, dass der ererbte Schatz religiöser Erzählungen und Gedichte, Gebete und Argumentationen, Symbole, Bilder und Riten als Deutungsreservoir menschlicher Existenz im Lichte Gottes erkennbar wird, das in heutiger Zeit gewandelte Deutungen freisetzt.

Wenn *Michael Langer* postuliert, dass der *Youcat* „offen und auf Veränderung angelegt“ sei und auf „neue Fragen“ und „andere Antworten“ hin weiterentwickelt werden wolle¹⁰, verkennt er, dass dieses Lehrbuch keinerlei Raum lässt für einen substanziellen Dialog mit neuen Erfahrungen. Ein theologischer Erkenntnisgewinn, der über längst Gesagtes hinausgeht, ist nicht vorgesehen. Wenn die Kirche schon nicht mehr befehlen kann, dass Jugendliche vor der Ehe enthalten leben, dann „bittet“ (222) sie nun eben darum. In der Sache aber bleibt alles beim Alten. Der neue Katechismus schmückt das Altesagte mit

neuen Bildchen¹¹ und umrahmt es mit be-
kennenden Paraphrasen. Letztendlich ist
der *Youcat* ein Dokument theologischer
Selbstbespiegelung. Deshalb bleibt es ihm
verwehrt, den Glauben angesichts heutiger
Erfahrungen verstehbar, hinterfragbar und
erringbar werden zu lassen. Der *Youcat*
wird das Schicksal des *Grünen Katechis-*
mus teilen.

Anmerkungen

¹ *Youcat*. Jugendkatechismus der Katholischen
Kirche (hg. von der Österreichischen Bischofs-
konferenz), München 2011. Im Haupttext des
vorliegenden Beitrags angeführte Seitenzahlen
verweisen auf dieses Buch.

² Vgl. *Katholischer Katechismus der Bistümer
Deutschlands*, Freiburg/Br. 1955.

³ Ein extrinsezistisches Verständnis der Offen-
barung begreift diese als „Ereignis eines rein
von außen kommenden Eingriffes Gottes [...],
der die Menschen anspricht und ihnen [...]
Wahrheiten in Sätzen mitteilt, die für sie sonst
nicht zugänglich sind, und Weisungen sittlicher
und anderer Art erteilt, die der Mensch zu be-
folgen hat.“ (*Karl Rahner / Herbert Vorgrimler*,
Kleines Theologisches Wörterbuch, Frei-
burg/Br. 151985, 305)

⁴ Das Dekret brandmarkt die folgende Formu-
lierung als modernistischen Irrtum: „Lehrsätze,
die die Kirche als geoffenbart anführt, sind
keine vom Himmel gefallenen Wahrheiten, son-
dern sind eine Auslegung religiöser Tatbestände,
die sich der menschliche Geist in mühevoller
Unterfangen zusammengestellt hat.“ (DH 3422)

⁵ *Zentralstelle für Bildung der Deutschen Bi-
schofskonferenz* (Hg.), *Zielfelderplan für den
katholischen Religionsunterricht in der Grund-
schule. Teil I: Grundlegung*, München 1977, 17.
Dass die Bibel nicht „fertig vom Himmel gefal-
len“ ist, räumt der *Youcat* zwar ein (20), be-
zeichnenderweise versäumt er aber, ebendiese
Einsicht auf nachbiblische Lehraussagen der
Kirche auszuweiten.

⁶ *Unitatis redintegratio* (Dekret des II. Vatika-

nums über den Ökumenismus) 11.

⁷ Der Versuch, innerkirchliche Debatten durch
Endgültigkeit beanspruchende Verlautbarungen
des Papstes zum Verstummen zu bringen, wird
umsichtig durchleuchtet in: *Hermann J. Pott-*
meyer, Auf fehlbare Weise unfehlbar? Zu einer
neuen Form päpstlichen Lehrens, in: *Stimmen
der Zeit* 217 (4/1999) 233-242.

⁸ Theologische Argumente, die entgegen der
starrten Position des römischen Lehramtes für
die Priesterweihe von Frauen sprechen, werden
prägnant zusammengefasst in: *Georg Kraus*,
Frauenordination. Ein drängendes Desiderat in
der katholischen Kirche, in: *Stimmen der Zeit*
229 (12/2011) 795-803.

⁹ *Jürgen Werbick*, Fragen an die Antworten des
Youcat, in: *Katechetische Blätter* 136 (5/2011)
366-371, 369.

¹⁰ *Michael Langer*, *Katechismus 2.0. Chancen –
Grenzen – Visionen*, in: *Christoph Kardinal
Schönborn / Michael Langer / Christine Mann*
(Hg.), *Das YOUCAT-Projekt. Bedeutung –
Chancen – Visionen*, München u.a. 2011, 99-
106, 106.

¹¹ Vgl. ebd., 103-105.



Zisterzienserklöster in Brandenburg - Kirchengeschichte vor Ort

Harald Schwillus

Prof. Dr. Harald Schwillus lehrt Katholische Religionspädagogik an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

Die Markgrafschaft Brandenburg konnte erst ab der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts dauerhaft in das christliche Abendland integriert werden. Diese späte Entwicklung kann man auch an den späten Klostergründungen ablesen. Es bestand ein bedeutender Nachholbedarf, der nun zunächst v.a. durch Prämonstratenser und

Zisterzienser gedeckt wurde. Der Zisterzienserorden entstand um 1100 in Burgund als Reformbewegung des benediktinischen Mönchtums und verbreitete sich in knapp 200 Jahren über weite Teile Europas. Bestehende Abteien gründeten neue, so dass im Laufe der Zeit über Mutter-Tochterkloster-Beziehungen ganze Abstammungsketten entstanden. Von dieser Expansion profitierte auch die Mark Brandenburg. 1180 wurde das Zisterzienserkloster Lehnin gestiftet und 1183 vom Mutterkloster Sittenbach bei Eisleben aus besiedelt. Lehnin selbst war Mutterkloster u.a. von Chorin (1260) und Himmelpfort (1300). Die ältesten Zisterzienserklöster im heutigen Brandenburg sind Dobrilugk in der Niederlausitz (um 1160) und Zinna (um 1170); ersteres war eine Gründung des Markgrafen von Meißen, letzteres des Magdeburger Erzbischofs. Kloster Neuzelle wurde 1268 ebenfalls durch einen Markgrafen von Meißen gestiftet.

Die Lebensweise der Zisterzienserkonvente hatte auch für Frauen eine große Anziehungskraft. Die Zisterzienser allerdings nahmen Frauenklöster nur unter bestimm-

ten Bedingungen in den Orden auf. Diese galten dann als inkorporiert. Die Verweigerung einer solchen offiziellen Aufnahme in den Orden hinderte viele Nonnenklöster jedoch nicht daran, trotzdem nach den Gewohnheiten der Zisterzienser zu leben. In Brandenburg gründeten vor allem die Markgrafen aus dem Hause der Askanier Nonnenklöster im zisterziensischen Geist: so Altfriedland (nach 1230), Zehdenick (um 1250), Boitzenburg (um 1271) und Heiligengrabe (1287). Daneben traten der Herzog von Pommern, der Erzbischof von Magdeburg und lokale Adelige als Stifter auf. In diese Reihe gehört auch der Bischof von Brandenburg, der in seiner Residenzstadt Ziesar 1330 ein Zisterzienserinnenkloster errichtete.

Die Mark Brandenburg schloss sich der Reformation spät an, da Kurfürst Joachim I., der Bruder des Mainzer und Magdeburger Erzbischofs Albrecht, dies behinderte. Erst sein Sohn Joachim II. rief nach dem Tod seines Vaters 1535 evangelische Geistliche ins Land und ordnete 1539 eine Visitation der Klöster an, um deren Besitzstand zu erfassen. So konnte die spätere Enteignung vorbereitet werden, die bis 1543 abgeschlossen war. Dies und die 1540 verlangte Einführung des evangelischen Gottesdienstes in den Klöstern besiegelten ihr Ende. Einzelne Frauenklöster konnten jedoch als evangelische Damenstifte weiterbestehen.

Die folgenden Beispiele ehemaliger Zisterzienserklöster in Brandenburg geben einen kurzen Eindruck von der historischen und spirituellen Fülle, die solche Orte für kirchengeschichtliche Themen bieten: So Heiligengrabe durch die Möglichkeit, weibliche evangelische Spiritualität zu erfahren, Lehnin mit seiner zunächst durch Zisterzienser, heute durch Diakonissen geprägten Geschichte und Neuzelle als heute ökumenischer Ort christlicher Spiritualität.

Heiligengrabe: Zisterzienserinnen und Stiftsdamen

Markgraf Otto V. von Brandenburg gründete hier 1287 der Überlieferung nach ein nichtinkorporiertes Zisterzienserinnenkloster. Eine im frühen 16. Jahrhundert nachweisbare und wohl um diese Zeit auch erst entstandene Legende bringt die Entstehung des Klosters mit einem Heiligblut-Wunder in Zusammenhang. Heute noch erinnert daran die wahrscheinlich nach 1519 entstandene spätgotische Blutkapelle. Während der Reformation kämpften die Nonnen mit Unterstützung des lokalen Adels jahrelang gegen die vom Kurfürsten von Brandenburg verfügte Aufhebung ihrer Abtei. 1548 endeten die Auseinandersetzungen mit der Umwandlung in ein evangelisches Stift, dessen Vorsteherin seit 1742 wieder den Titel einer Äbtissin führt. Es besteht bis heute.

Themen regionaler Kirchengeschichte: Die in Heiligengrabe heute lebenden Stiftsdamen stehen in einer langen Tradition von Frauen, die sich entschieden haben, in einer christlichen Gemeinschaft ihr Leben zu führen. Das Stift ist daher ein hervorragender Ort, um weibliches evangelisches Gemeinschaftsleben kennenzulernen, das auf einer jahrhundertealten Tradition beruht.

Lehnin: Zisterzienser und Diakonissen – Christliches Gemeinschaftsleben am historischen Ort

1180 stiftete Markgraf Otto I. das Zisterzienserkloster Lehnin und richtete dort eine Grablege für die Mitglieder seiner Familie ein. Lehnin kann als das bedeutendste Zisterzienserkloster in Brandenburg gelten. Der Mönchskonvent setzte sich lange Zeit aus Angehörigen der wichtigen brandenburgischen Adelshäuser zusammen, seine Äbte waren häufig Ratgeber der Markgrafen und Kurfürsten von Brandenburg. Dieses hohe Ansehen wird nicht zuletzt auch dadurch belegt, dass der letzte Lehniner Abt Valentin im Auftrag des Brandenburger Bischofs 1518 in Wittenberg mit Martin Luther Gespräche führte, um ihn dazu zu bewegen, von der weiteren Veröffentlichung seiner Schriften abzusehen. Bis zu seinem Tod 1542 stand Valentin der Abtei Lehnin vor. Danach verhinderte Kurfürst Joachim II. von Brandenburg die Wahl eines neuen Abtes und leitete so im Zuge der Reformation die Auflösung des Klosters ein. Über die folgenden Jahrhunderte hinweg dienten die Gebäude verschiedenen Zwecken, die Kirche wurde von der evangelischen Gemeinde genutzt. Im 19. Jahrhundert waren viele der Klostergebäude verfallen oder ganz verschwunden, nur noch Teile des halbverfallenen Gotteshauses wurden von der Gemeinde genutzt. Seit 1877 ist die Klosterkirche wieder aufgebaut. Mit der Gründung des Diakonissenmutterhauses Luise-Henrietten-Stift zog 1911 wieder eine geistliche Gemeinschaft in Lehnin ein. Heute befinden sich auf dem Klostergelände vielfältige diakonische und kirchliche Einrichtungen: so u.a. ein Krankenhaus, ein Altenwohn- und Pflegeheim, eine Superintendentur, eine Pflegeschule und ein evangelischer Kindergarten. Die andeskirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz plant hier die Einrichtung eines spirituellen Zentrums. Auf die

Geschichte des Klosters und insbesondere auf seine Nutzung durch die geistlichen Gemeinschaften der Zisterzienser und der Diakonissen weist das Museum im Zisterzienserkloster Lehnin hin.

Themen regionaler Kirchengeschichte: Kloster Lehnin ist geprägt durch seine Nutzung durch die Zisterzienser und Diakonissen. Christentum in Gemeinschaft und kirchliche Diakonie haben hier einen authentischen Ort. Darüber hinaus hat die Geschichte der Reformation in Lehnin einen lokalen Anknüpfungspunkt (Abt Valentin und Martin Luther).

Neuzelle: Barock und Ökumene

1268 unterzeichnete Markgraf Heinrich von Meißen die Gründungsurkunde für das Kloster Neuzelle. Doch erst 1280/81 trafen die ersten Mönche ein, die ihr Kloster zudem schon um 1290 an seinen heutigen Standort verlegten. 1368/70 wurde die Lausitz – und mit ihr das Kloster – böhmisch. 1429 und 1432 überfielen es die Anhänger des auf dem Konzil zu Konstanz hingegerichteten böhmischen Reformators Jan Hus: die Mönche wurden ermordet oder vertrieben, Teile des Klosters zerstört. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts erholte sich die Abtei wieder. Obwohl in der Niederlausitz die Reformation nicht offiziell eingeführt wurde, befand sich Neuzelle gegen 1560 in weitgehend protestantischer Umgebung. Nicht ohne Grund erfolgte daher im 16. und 17. Jahrhundert die Umgestaltung des Klosters, das seit dem Prager Frieden von 1635 zu Sachsen gehörte, in den prächtigen Formen des Barock. 1815 fiel die Niederlausitz an Preußen. Das Schicksal des Klosters war damit besiegelt: Es wurde 1817 als letztes Mönchskloster auf dem Gebiet des heutigen Bundeslandes Brandenburg aufgehoben. Heute wird der Kreuzgang mit seinen Nebenräumen als Museum, die Klosterkir-

che als Gotteshaus der katholischen und die Kreuzkirche als das der evangelischen Gemeinde genutzt.

Themen regionaler Kirchengeschichte: Die barocke Klosteranlage sucht in Brandenburg ihresgleichen und ist daher von großer kultur- und kirchenhistorischer Bedeutung. Die Geschichte und die heutige Nutzung der beiden Kirchen durch evangelische und katholische Christen legen das Thema Ökumene für Neuzelle nahe. Dies wird auch im Museum thematisiert.

Publikumspreis der Salzburger Hochschulwochen für junge Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler

Im Rahmen der Salzburger Hochschulwochen 2012 schreibt das Direktorium der SHW zum siebten Mal einen **Publikumspreis für wissenschaftliche Kommunikation** aus. Graduierte WissenschaftlerInnen aller Fachrichtungen der Jahrgänge 1977 und jünger werden herzlich eingeladen, sich zu bewerben.

Verantworten bildet den Imperativ jeder Zeit. In das 21. Jahrhundert führt er mit eigener Brisanz ein. Er leitet in den arabischen Ländern den Protest gegen die Herrschenden an und bringt die protestierenden Jugendlichen in Spanien auf die Straße. Er übt Druck auf Entscheider-Eliten aus, die unter dem Verdacht stehen, sich auf Kosten der Allgemeinheit zu bereichern. Die Forderung nach Verantwortung gegenüber der Zukunft konfrontiert mit den Schulden, die wir gemacht haben – den ökologischen wie den wirtschaftlichen. Die Salzburger Hochschulwoche 2012 setzt hier an. Sie greift den Imperativ *verantworten* als Motiv unterschiedlicher Ortsbestimmungen auf. Wo stehen wir – als Christinnen und Bürger? Welche Verantwortungsräume tun sich auf – kirchlich, gesellschaftlich? Welche Problemszenarien belasten unsere Zukunftserwartungen – und welches religiöse und wissenschaftliche Kapital können wir einsetzen, sie zu bestehen?

Erbeten werden Texte im Umfang eines 25-minütigen Vortrags zum Thema der Salzburger Hochschulwoche vom 6. bis 12. August 2012: „**verantworten**“. Vortragssprache ist Deutsch. Die Jury, bestehend aus Univ.-Prof. P. MMag. Dr. Emmanuel Bauer, Andreas Geffert, Dipl.-Theol. Andreas Hölscher, Dr. Martin Rötting und Prof. Dr. Andreas-Michael Weiß, wählt drei Beiträge aus. Das Publikum der Salzburger Hochschulwochen wird die PreisträgerInnen am 9. August 2012 bestimmen. Kriterien sind fachwissenschaftliche Qualität, inhaltliche Originalität sowie die kommunikative Transferleistung. Der Preis zielt in besonderem Maße auf die Ver-

mittlung wissenschaftlicher Erkenntnisse an ein breiteres Publikum.

Die Preise werden vom Katholischen Akademikerverband Deutschlands gestiftet.

1. Preis	€ 1.000,—
2. Preis	€ 500,—
3. Preis	€ 300,—

Reisekosten und Unterkunft eines Vortragenden übernimmt das Direktorium der Salzburger Hochschulwochen (Kosten für Bahnfahrten 2. Klasse bis zu einer Gesamthöhe für Hin- und Rückfahrt von maximal 300 Euro). Zugelassen sind ausschließlich Bewerbungen einer Einzelperson. Nicht berücksichtigt werden Beiträge, deren VerfasserInnen ein wissenschaftliches Naheverhältnis zu einem Mitglied der Jury haben (z.B. laufende Begleitung einer Dissertation oder Habilitation). Mit dem Publikumspreis ist der Abdruck des Vortrags im Tagungsband verbunden.

Die Manuskripte müssen bis zum 1. Mai 2012 (Poststempel) eingereicht werden. Um eine unabhängige Jury-Entscheidung zu gewährleisten, muss die Zusendung zwei Umschläge enthalten, die jeweils mit einem identischen Passwort zu versehen sind. Kuvert A enthält alle relevanten Angaben zur Person sowie einen Text-Datenträger, Kuvert B den anonymen Redetext.

Bis zum 1. Juli 2012 werden alle EinsenderInnen benachrichtigt. Die Manuskripte und Unterlagen können nicht zurückgesendet werden.

Weitere Informationen bezüglich des Themas und der Preis-Modalitäten erteilt das Sekretariat der Salzburger Hochschulwochen.

Die Zusendungen sind zu richten an:
Salzburger Hochschulwochen
„Publikumspreis“
Mönchsberg 2A
A-5020 Salzburg



verantworten

Vormittagsvorlesungen

Montag 6.8.	Dienstag 7.8.	Mittwoch 8.8.	Donnerstag 9.8.	Freitag 10.8.	Samstag 11.8.
Univ.Prof. Dr. Dr. h.c. Wilhelm Graf , München	Dr. Hans-Jochen Vogel , München	Dr. Hans-Jochen Vogel , München		Prof. Dr. Markus Vogt , München	
Christian Geyer , Frankfurt		Prof. Dr. Heiner Bielefeldt , Erlangen		Univ.-Prof. Dr. Martina Löw , Darmstadt	

Nachmittagsveranstaltungen

Montag 6.8.	Dienstag 7.8.	Mittwoch 8.8.	Donnerstag 9.8.	Freitag 10.8.	Samstag 11.8.
Prof. Dr. Mark W. Roche , University of Notre Dame <i>Vorträge in englisch</i>				Univ.-Prof. Dr. Kirsten Schmalenbach , Salzburg <i>Vorträge in englisch</i>	
Dr. Rainer Hagencord , Münster				Dr. Martin Gehlen , Kairo	
Prof. Dr. Karin Wilkening , Wolfenbüttel				Prof. Dr. Peter Eigen , Berlin <i>Vorträge in englisch</i>	
Workshop für Studierende: Ass.-Prof. Dr. Regina Polak , Wien				Kristin Frederike Klindworth , Northampton <i>Workshop in englisch</i>	
			Publikumspreis		

Preisverleihung Theologischer Preis: Mittwoch, 8. August
Preissträger: Prof. Dr. José V. Casanova, Georgetown University, Washington D.C.

Akademischer Festtag: Sonntag, 12. August
Festvortrag: Prof. Dr. Hubert Wolf, Münster

AUS DEM KAVD

Auf den Spuren des Geistigen: KAVD-Seminar in Pfaffenwinkel und München vom 24. bis 28. Oktober 2011

Den „Spuren des Geistigen“ folgten wir im Pfaffenwinkel, einem Landstrich in Südbayern, der wegen seiner ungewohnt vielen und dicht beieinander liegenden Klöster und Kirchen seit dem 18. Jahrhundert so bezeichnet wird. Die Klöster zeugen von dem bedeutenden Anteil der Mönche und Nonnen am kirchlichen und kulturellen Leben des Landes. Die meisten Klöster wurden säkularisiert, viele von ihnen jedoch um 1850 auf Veranlassung König Ludwigs wieder neu gegründet. Von St. Ottilien aus starteten wir, die „Spuren des Geistigen“ zu entdecken.

St. Ottilien ist eine Erzabtei mit gut 200 Benediktinern, von denen etwa die Hälfte in 20 Klöstern in aller Welt lebt. Ursprünglich Wallfahrtskirche, Herrensitz und Schloss entstand nach 1887, als Mönche und ein Schwesternzweig angesiedelt wurden, ein inzwischen groß gewordenes Dorf mit eigenem Bahnhof, mit Landwirtschaft, Werk- und Ausbildungsstätten, Gymnasium, Verlag und vielem anderen mehr. Mittelpunkt der Anlage ist die Abteikirche: Das Vermächtnis des Hl. Benedikt (Arbeit/Gebet, Aktion/Kontemplation) wird bewahrt und weitergegeben als wertvolle Anregung und Ermutigung für das tägliche Leben innerhalb und außerhalb des Klosters.

Schon in frühester Zeit Wallfahrtsort, dank besonderer Reliquien aus dem Heili-

gen Land, wurde

1455 das Benediktinerkloster

auf der Burg Andechs gegründet. Nach der Säkularisation entstand um 1850 wieder die bis heute sehr beliebte Wallfahrtsstätte als Teil der Abtei St. Bonifaz in München. Die von den Mönchen geführten Wirtschaftsbetriebe (Brauerei, Gastronomie, Land- und Forstwirtschaft, Brennerei) sind das finanzielle Fundament der Abtei St. Bonifaz.

Dort empfing uns Abt Odilo Lechner sehr herzlich. Er zeigte uns die Klosteranlage und beschrieb die Anliegen der Mönche. Sie sehen ihr Klosterleben als geistlichen Dienst an Kirche und Gesellschaft. Bedingt durch die Lage der Abtei inmitten der Großstadt widmen sie sich der Seelsorge in der Pfarrei St. Bonifaz, der Bildung durch Vortragsveranstaltungen und Kolloquien und einer intensiven Betreuung von Obdachlosen.

In dem 753 gegründeten und 1803 aufgehobenen Benediktinerkloster Wessobrunn leben seit 1913 Missionsbenediktinerinnen. Zwei Begriffe sind mit dem Namen der Abtei untrennbar verbunden. Das „Wessobrunner Gebet“, das als das älteste deutsche Sprachdenkmal mit christlichem Inhalt gilt und die „Wessobrunner



Schule“. Diese umfasst eine Vielzahl von Künstlern und Kunsthandwerkern, die im 16. und 17. Jahrhundert in den Werkstätten des Klosters ausgebildet wurden und deren Tätigkeit sich über Süddeutschland, die Schweiz, Österreich und Italien erstreckte. Bekannteste Vertreter sind die Brüder Zimmermann und die über mehrere Generationen tätigen Mitglieder der Familie Schmuze. Die Stuckarbeiten in den wenigen aus früheren Zeiten erhalten gebliebenen Gebäuden wurden von Schmuze ausgeführt.

Barock und Rokoko bewunderten wir im Marienmünster in Dießen, in Polling, Steingaden und in der Wieskirche. Augustiner Chorherren waren die Begründer der Klöster in Dießen und Polling. Die Stiftskirche Maria Himmelfahrt in Dießen ist ein Kleinod des Spätbarock. Der einfache saalartige Wandpfeilerraum nimmt die vielen Details, Altäre, Skulpturen, Wessobrunner Stuckdekors, wunderbar auf. Von den Deckengemälden ist besonders zu nennen das Fresko in der Altarraumkuppel: „Der Dießener Himmel“. Die Stiftskirche St. Salvator in Polling ist geprägt von der gotischen Halle des Langhauses, dem einheitlichen Wessobrunner Stuck und der großartigen Rokokoausstattung. Der größte Schatz der

ehrwürdigen Wallfahrtskirche ist das „Heilige Kreuz“. Als letzter Höhepunkt in der Tradition dieses Klosters stand der prächtige Bibliothekssaal der heute, phantastisch restauriert, u.a. einem regen Konzertleben dient.

Das Welfenmünster in Steingaden, Teil eines ehemaligen Prämonstratenserklosters, vereint Romanik, Gotik, Frühbarock und Rokoko in großer Harmonie. Auch hier sind die Arbeiten der Wessobrunner Matthäus Schmuze und seines Sohnes Johann zu erwähnen. In Deckengemälden wird dem Gründer des Ordens Norbert von Xanten gehuldigt, der seine und der Mönche Aufgabe in der Seelsorge sah. Ähnlich wie in St. Ottilien zeugt das die Kirche umgebende Gebäudeensemble von dem einst nach außen wirkenden Klosterleben.

„Das Kloster Steingaden ist die würdige Mutter einer schönen Tochter, der Wies“. Die zunehmende Beliebtheit der „Wallfahrt zum geißelten Heiland“, in der Wies, dargestellt in einer in Steingaden erstellten Holzplastik, machte den Bau einer neuen Wallfahrtskirche notwendig. Die Wieskirche ist ein vollendet gelungenes Gesamtkunstwerk, in dem das Rokoko zu einer einmaligen Blüte gereift ist, wiederum dank der Wessobrunner Brüder Zimmermann. Bei scheinbarer Leichtigkeit des Rokoko ist die Wieskirche doch von einer tiefen Innerlichkeit geprägt und von großen theologischen Themen bestimmt. „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit“. (Chorraum)

Unser Weg zum Geistigen, dargestellt in Barock und Rokoko, führte uns durch eine sonnen- durchflutete herbstlich gefärbte



Die Wieskirche in Steingaden.



KZ-Dachau: Die Todesangst-Christi-Kapelle

bayerische Landschaft. Nebel und Nieselregen begleiteten uns bei unserem Besuch der KZ- Gedenkstätte Dachau. Dort widmeten wir uns den religiösen Erinnerungs-orten. Zwischen 1960 und 1967 entstanden an einem „Ort der Meditation“ die katholische „Todesangst-Christi-Kapelle“, die jüdische Gedenkstätte, die evangelische Versöhnungskirche und die russisch orthodoxe Auferstehungskapelle, ergänzt durch das Karmelitinnenkloster „Heilig Blut“. Die durch Lage, Form und Ausstattung mit reicher Symbolik sprechenden religiösen Bauwerke stehen für den gemeinsamen Leidens- und Todesweg der Häftlinge. Bei der heutigen kirchlichen Arbeit geht es dort immer um die Erinnerung an die Opfer und ihre Würde, um die Anregung zu Wachsamkeit gegenüber Missständen und das Eintreten für die Menschenrechte, nicht zuletzt, begründet schon im Lagerleben, um Ökumene.

Beim Besuch des Buchheimmuseums am Starnberger See - wieder bei traumhaftem Herbstwetter - sahen wir eine großartige Sammlung von Werken der Expressionisten und Klassiker der Moderne. Beeindruckend war die Gegenüberstellung von Otto Dix und Georges Rouault mit ihren Radierfolgen „Krieg“ und „Misere“ unter dem Titel „Krieg und Erbarmen“.

Die Tage des Seminars waren angefüllt mit vielen interessanten Erfahrungen und Eindrücken. Wir sind sehr dankbar für die vorzügliche Planung, mit der Herr Peter Burs die Reise vorbereitet hatte, die er leider aus Krankheitsgründen nicht mehr vor Ort begleiten konnte. Herr Dr. Hillen und Herr Dr. Rehlinghaus haben Herrn Burs gut vertreten.

Ilse Kottmann, Essen



Das Buchheimmuseum in Bernried am Starnberger See.

KAVD-Seminar 1. bis 4. November 2012 in Berlin

Thema: Berlin – Brennpunkt deutscher Geschichte und Politik

Ein KAVD-Seminar in Zusammenarbeit mit der Karl-Arnold-Stiftung e.V.

- Tagungsleitung:** Dr. Bernhard M. Hillen und Michael Mohs (vor Ort)
Organisation: U. Steimann
Studienleiterin Karl-Arnold-Stiftung e.V.
Tagungsort: Hotel Winter's Mitte am Checkpoint Charlie,
Hedemannstr. 11/12, 10969 Berlin
Tagungsbeitrag: - Ü/HP im DZ: 260,00 € (EZ-Zuschlag: 75,00 €)
- zzgl. Reiserücktrittsversicherung
(optional für DZ/Person: 5,72 €, für EZ: 7,37 €)
Anmeldeschluss: 30. August 2012



Donnerstag, 1. November 2012

bis 14.00 Uhr: individuelle Anreise und

Zimmerbelegung

14.00 - 15.00 Uhr: Begrüßung und Einführung in das Seminar: Berlin – Vom Vorposten des Kalten Krieges zur europäischen Metropole (Michael Mohs, Berlin)

15.30 - 18.30 Uhr: Berlin: Bundeshauptstadt im Werden. Kommentierte Stadtrundfahrt und Führung zu ausgewählten Plätzen (Dr. Volker Wagner, Berlin; Treffpunkt am Hotel)

19.00 Uhr: Abendessen im Hotel

Freitag, 2. November 2012

08.00 Uhr: Frühstück

09.00 Uhr: Abfahrt zum Reichstagsgebäude (linker Eingang des Westportals, Platz der Republik 1, 11011 Berlin)

Sicherheitskontrolle

10.00 - 12.15 Uhr: Der Deutsche Bundestag: Erläuterungen zu Aufgaben, Arbeitsweise und Zusammensetzung des Parlaments – Informationsbesuch im Deutschen Bundestag und Gelegenheit zum Besuch der Kuppel (N. N., Deutscher Bundestag Besucherdienst)

12.30 Uhr: Mittagessen

14.45 Uhr: Eintreffen am Bundeskanzleramt (Willy-Brandt-Str.1, 10557 Berlin) Sicherheitskontrolle

15.00 - 17.15 Uhr: Das Bundeskanzleramt – Aufgabe und Funktion der Regierungszentrale. Führung und Gespräch im Bundeskanzleramt

(N. N., Bundeskanzleramt Besucherdienst)

anschließend: Zeit zur freien Verfügung

Samstag, 3. November 2012

08.00 Uhr: Frühstück

09.00 Uhr: Abfahrt nach Berlin-Hohenschönhausen (Genslerstr. 66, 13055 Berlin)

09.30 - 11.30 Uhr: Stasi-Terror in der DDR: Das ehemalige Untersuchungsgefängnis Hohenschönhausen. Informationsbesuch in der Gedenkstätte (N. N., Gedenkstätte Hohenschönhausen)

11.30 - 12.12 Uhr: Zwischenauswertung des Seminars (Michael Mohs, Berlin)

anschließend: Abfahrt zum Mittagessen

14.30 - 16.00 Uhr: Zukunftsprojekt Humboldt-Forum: Bauprojekt, Gestaltung des Schlossplatzes und Inhalte des zukünftigen Forums. Erläuterungen und Führung durch die „Humboldt-Box“ (N. N., Humboldt-Box)

anschließend: Zeit zur freien Verfügung

Sonntag, 4. November 2012

08.00 Uhr: Frühstück

09.00 Uhr: Abfahrt zur „Topographie des Terrors“ (Niederkirchnerstr. 8, 10963 Berlin)

09.30 - 11.00 Uhr: Der historische Ort „Topographie des Terrors“: Vom Organisationszentrum der NS-Vernehmungspolitik zum vergessenen Ort nach 1945. Führung über das Gelände und Diskussion über den Umgang mit dem „Täterort“

(N. N., Stiftung der Topographie des Terrors)

11.00 - 11.45 Uhr: Zusammenfassung der Seminarergebnisse und Kritik (Michael Mohs, Berlin)

12.00 Uhr: Ende des Seminars und eigene Abreise

Kleine Programmänderungen sind vorbehalten!



VERBINDLICHES ANMELDEFORMULAR

Hiermit melde ich mich **verbindlich** für das Seminar:

**„Berlin - Brennpunkt deutscher Geschichte und Politik“
vom 1. bis 4. November 2012 in Berlin an.**

Name: _____

Vorname: _____

Straße: _____

PLZ: _____ Ort: _____

Telefon: _____ Fax: _____

E-Mail: _____

Ich benötige ein

Einzelzimmer:

(Kosten: 335,00 €)

Doppelzimmer:

(Kosten: 260,00 €/Person)

Name und Kontaktdaten weitere teilnehmende Person bei Doppelzimmerbelegung:

Ich bin Mitglied im KAVD: Ich möchte Informationen über den KAVD:

Ich möchte eine Reiserücktrittskostenversicherung abschließen:

(Zusatzkosten für Doppelzimmerbuchung/Person: 5,72 €, für Einzelzimmerbelegung: 7,37 €)

sonstige Bemerkungen:

Datum

Unterschrift(en)

Das komplett ausgefüllte und unterschriebene Formular senden Sie bitte bis spätestens
zum **30. August 2012** an:

KAVD-Geschäftsstelle
Postfach 20 01 31, 45757 Marl,
Tel.: 0 23 65/572 90 90, Fax: 0 23 65/572 90 91,
geschaeftsstelle@kavd.de

**Nach Erhalt dieses Formulars werden Ihnen weitere Informationen bezüglich der Zahlungsmodalitäten
etc. schriftlich durch den KAVD zugesendet.**

KIRCHE UND GESELLSCHAFT



Familien müssen nicht arbeitsmarktgerecht funktionieren

Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) weist die Kritik von EU-Sozialkommissar Andor am geplanten Betreuungsgeld in Deutschland zurück.

„Wenn die EU-Kommission darin nur ein Hemmnis für eine hohe Beteiligung von Frauen am Arbeitsmarkt sieht, werden die familienpolitischen Maßstäbe verschoben“, kommentiert die familienpolitische Sprecherin des ZdK den Vorstoß aus Brüssel. „Es darf nicht zum Maßstab der Familienpolitik werden, dass die Familien möglichst arbeitsmarktgerecht funktionieren. Vielmehr müssen die Spielräume der Familien für eine bessere Vereinbarkeit von Familie und Berufstätigkeit erhöht werden. Hier ist es nicht zuletzt die Bringschuld der Unternehmen, mehr familienfreundliche Arbeitsplätze und familienunterstützende Angebote vorzuhalten, zum Beispiel flexible Arbeitszeiten und Betriebskindergärten.“

Bei der konkreten Ausgestaltung des geplanten Betreuungsgelds gebe es sicher noch Verbesserungspotential. Doch das damit verbundene grundlegende Ziel einer stärkeren Anerkennung der Erziehungsleistung von Eltern und einer erhöhten Wahlfreiheit für Väter und Mütter stehe im Zusammenspiel mit dem Ausbau der Betreuungsangebote nicht zu Disposition. Die Bundesregierung solle sich hier nicht beirren lassen, so die ZdK-Sprecherin.

ZdK-Präsident Alois Glück: Kirchen müssen dienende Kirchen sein

Der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), Alois Glück, hat die Kirchen dazu aufgerufen, nicht die

Rolle der Belehrenden und der Besserwissenden einzunehmen, sondern die der Zuhörer.

Beim Internationalen Ökumenischen Forum im Rahmen der Heilig Rock Wallfahrt 2012 in Trier unterstrich Glück am Donnerstag, dem 2. Februar 2012, noch nie seien so viele Menschen suchend nach Sinn und Orientierung für ihr Leben unterwegs gewesen, wie gegenwärtig. Die große Mehrheit dieser suchenden Menschen vermute aber das, was sie suchen, nicht in den christlichen Kirchen.

Das Aufnehmen einer Botschaft, das Ernstnehmen einer inhaltlichen Botschaft sei bei den Menschen immer stark verbunden mit ihrer Beziehung zu einer Person oder Institution, so der ZdK-Präsident. „Wenn zwei dasselbe sagen, ist es in der Wirkung bei uns bekanntlich noch lange nicht dasselbe. Deswegen ist für die Frage, wie Menschen Zugang zur Botschaft des Glaubens und den Zugang zu Christus finden, abhängig davon, wie sie uns persönlich und wie sie unsere Kirche erleben, als eine Kirche mit dem Anspruch auf Regulierung des Lebens mit einem Normensystem und einem Machtanspruch oder als eine Kirche, die dem Menschen dient, deren Repräsentanten zuhören und aufnehmen können.“

Der Reichtum der Kirchen, der Christenheit als Ganzer, sei die Vielfalt der Formen der Frömmigkeit, der Lebenswege, der Gotteserfahrungen, unterstrich Glück. „Das ist im Hinblick auf Ökumene wichtiger als alle Ängste um die eigene Identität. Wo Identitätskrisen und Identitätsfindungen im Vordergrund stehen, steht eben immer auch die Abgrenzung im Vordergrund!“

Er forderte die Kirchen auf, Christus als die gemeinsame Grundlage der Kirchen auch gemeinsam wieder stärker sichtbar werden zu lassen. „Das muss uns mehr beschäftigen und motivieren als das Trennende!“ Hier gebe es zu viel lähmende Angst – ge-

rade auch bei vielen Amtsträgern, kritisierte Glück.

Ehe für gleichgeschlechtliche Paare widerspricht Grundgesetz

Der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), Alois Glück, warnt vor einer Öffnung des Rechtsinstituts der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare, nachdem die SPD-Bundestagsfraktion einen entsprechenden Antrag in den Deutschen Bundestag eingebracht hat.

„Ein solches Vorhaben steht im Widerspruch zum Grundgesetz“, erklärte Glück in Bonn: „In mehreren Urteilen hat das Bundesverfassungsgerichts festgestellt, dass Art. 6 Abs. 1 in Verbindung mit Art. 3 Abs. 2 GG die Ehe schützt, in der Mann und Frau in gleichberechtigter Partnerschaft ihre persönliche und wirtschaftliche Lebensführung in gemeinsamer Verantwortung bestimmen. Es gibt einen grundlegenden und bleibenden Unterschied zwischen einer Ehe und einer eingetragenen Lebenspartnerschaft, da die Ehe von Mann und Frau potentiell auf Nachkommen und damit auf Generativität angelegt ist. Wer diesen Unterschied verwischt, höhlt die Intention des Grundgesetzes aus, Ehe und Familie als in sich nachhaltige Lebensform besonders hervorzuheben“, so der ZdK-Präsident.

Die Relativierung der im Grundgesetz verankerten Sonderstellung von Ehe und Familie habe schon lange begonnen, unterstrich der Präsident des ZdK. Es sei unbestritten, dass auch auf Dauer angelegte gleichgeschlechtliche Partnerschaften als Verantwortungsgemeinschaft gesellschaftliche Anerkennung verdienen. Die verbreitete Skepsis gegenüber den in den vergangenen Jahren vollzogenen Schritte zur rechtlichen Angleichung von eingetragenen Lebenspartnerschaften mit der Ehe habe sich aber nicht zuletzt aus der jetzt bestätigten Vermutung genährt, dass diese Entwicklung letztlich auf die Forderung

nach einer Aufhebung aller Unterschiede hinauslaufen werde.

Katholikentag 2014 in Regensburg

Die Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) hat die Einladung von Bischof Dr. Gerhard Ludwig Müller, den 99. Deutschen Katholikentag im Jahr 2014 in Regensburg zu veranstalten, mit sehr großer Mehrheit angenommen. Ausdrücklich dankte sie Bischof Müller für seine Einladung, die sie als einen Ausdruck der Wertschätzung der gewachsenen Tradition und des Selbstverständnisses der Deutschen Katholikentage versteht. Sie würdigte die Einladung insbesondere im Kontext des Dialogprozesses der katholischen Kirche in Deutschland. Dem Terminvorschlag 28. Mai bis 1. Juni 2014 stimmte die Vollversammlung ebenfalls zu.

ZdK fordert Weiterentwicklung der europäischen Integration

Vor dem Hintergrund der aktuellen Schuldenkrise und den Herausforderungen durch die fortschreitende Globalisierung setzt sich das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) für die Weiterentwicklung einer handlungsfähigen und solidarischen Europäischen Union ein.

In einer Zeit, in der in Folge der Finanz- und Schuldenkrise die Bedeutung und Notwendigkeit der europäischen Integration von manchen gesellschaftlichen Kräften und populistischen Parteien prinzipiell in Frage gestellt wird, bekennt sich das ZdK klar und eindeutig zur europäischen Einigung.

Gerade von vielen jungen Menschen würden die in der Vergangenheit tragenden Begründungen der Notwendigkeit der europäischen Integration, wie Sicherung von Frieden und Freiheit und Wohlstand, als nicht mehr ausreichend verstanden, unter-

strich der Europapolitische Sprecher des ZdK, Hubert Tintelott, in seiner Einführung in die Erklärung. Die Europäische Union stelle aber nicht nur eine Antwort auf den Zweiten Weltkrieg dar, sondern gerade angesichts der zunehmenden Globalisierung sei sie auch eine Antwort auf aktuelle gesellschaftliche und politische Fragen.

In dem vorliegenden Text unterstreicht das ZdK in besonderer Weise die Bedeutung der Europäischen Union als Wertegemeinschaft. Das christliche Menschenbild und die christliche Sozialethik mit ihrer Betonung der Menschenwürde und der Ordnungsprinzipien Personalität – Solidarität – Subsidiarität und Nachhaltigkeit hätten diese Wertegemeinschaft mitgeprägt und bildeten auch das Fundament des europäischen Sozialmodells. Gerade die Christen trügen Verantwortung dafür, dass diese Europa heute prägenden Werte nicht verblasen, sondern immer Maßstab für die Weiterentwicklung der EU bleiben.

Das werde jedoch nur dann möglich sein, wenn von der Politik verantwortungsvolle Wege zur Lösung der aktuellen Krise und zur Schaffung von neuem Vertrauen vorgebracht werden und die Bürger diese Wege mitgehen. Nur knapp zwei Jahre nach Inkrafttreten des Vertrags von Lissabon zeige sich, dass die künftige Aufgabenverteilung zwischen der Europäischen Union und den Mitgliedstaaten neu überdacht werden müsse, dass weitere Integrationsschritte in Politikfeldern, wie der Wirtschafts- und Außenpolitik, notwendig seien. Dies erfordere eine Neubestimmung nationaler Souveränität. Die EU und ihre Mitgliedstaaten dürften hierbei jedoch nicht als Gegenspieler verstanden werden. National souverän handeln heiße heute, nationale Politiken europäisch und international denken und innerhalb eines geeinten Europas nationale, europäische und internationale Politik gestalten. Weitere Integrationsschritte der EU setzten allerdings voraus, dass das Niveau demokratischer Legitimation in Europa weiter vertieft und dabei das Prinzip der Subsidiarität konsequent beachtet werde,

betont das ZdK.

Im Hinblick auf die Bewältigung der aktuellen Schuldenkrise fordert das ZdK Rahmenbedingungen für die Finanzmärkte, die Auswüchse verhindern. In diesem Zusammenhang erneuerte es seine Forderung nach einer globalen Finanztransaktionssteuer. Weiter erwartet es eine Politik des nachhaltigen Wirtschaftens und des Schuldenabbaus, eine Politik also, die die Lasten der nachfolgenden Generation reduziert und so gestaltet ist, dass sie nicht zu Lasten der sozial Schwachen geht. Zur Stabilisierung der Wirtschafts- und Währungsunion plädiert das ZdK für eine stärkere europäische Koordinierung gerade im Bereich Wirtschafts- und Fiskalpolitik.

Die Einigung Europas ist nicht nur ein weltweit einmaliges Projekt, sondern eine bleibende historische Notwendigkeit, so die Botschaft am Schluss der Erklärung.

(Die Erklärung finden Sie auf der Homepage: www.zdk.de)

ZdK-Präsident Glück fordert Wachsamkeit gegen Rechtsradikalismus und Fremdenfeindlichkeit

Zu großer Wachsamkeit gegenüber Menschen und Gruppen mit rechtsradikalen und fremdenfeindlichen Haltungen hat der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), Alois Glück, aufgerufen. Insbesondere Christen seien durch ihr Menschenbild herausgefordert, Menschenverachtung und Hass entschieden entgegenzutreten. „Wir müssen hier nach dem Motto handeln ‚wehret den Anfängen‘, das umfasst auch den Widerspruch gegen die Verwendung eines bestimmten Wortschatzes“, so der ZdK-Präsident wörtlich. „Eine skrupellose Mörderbande hat mit unbegreiflicher Brutalität eine Blutspur durch Deutschland gezogen. Das ist nur möglich, wenn solche Täter aus einem Milieu des Hasses heraus handeln, das sie mit seinem geistigen Klima deckt.“

Dass die Täter über viele Jahre unentdeckt

geblieben seien, gefährde das Vertrauen der Menschen in die Fähigkeit des Staates, die Sicherheit zu garantieren, warnte Glück. Wenn die Sicherheitsbehörden eine undurchsichtige Rolle spielten, verstärke dies die zur Zeit ohnehin große Verunsicherung der Bürger. Glück forderte eine bedingungslose Aufklärung: „Ein anhaltender Vertrauensverlust in die Sicherheitsbehörden und damit den Staat wäre eine innere Katastrophe“.

ZdK-Präsident Glück fordert europäische Debatte über Werte und Leitbilder

Eine einseitige Ausrichtung auf materielle Werte, ein egoistischer Anspruch auf Freiheit ohne Verantwortung und ein kurzfristiges Erfolgsdenken sind nach Überzeugung des Präsidenten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), Alois Glück, die Quellen vieler gegenwärtiger Krisen.

Dies gelte auch für die Schuldenkrise in Europa, betonte Glück vor der Herbstvollversammlung des ZdK am Freitag, dem 18. November 2011. Hier zeige sich besonders drastisch ein Grundübel und eine zunehmende Selbstgefährdung der westlichen Zivilisation. „Wir geben ständig mehr aus als wir erarbeiten und einnehmen“, so der ZdK-Präsident wörtlich. „Wenn wir uns vor Augen halten, dass wir trotz Rekord-einnahmen im Staatshaushalt mit einer höheren Verschuldung für das kommende Jahr planen, haben auch wir auch keinen Grund zu deutscher Selbstgerechtigkeit.“ In diese Situation hinein sei die Eigendynamik der ökonomischen Krise, insbesondere die Verselbständigung der Finanzwirtschaft auch zum politisch kaum mehr beherrschbaren Problem geworden. Die Schuld dafür dürfe man aber nicht allein den Akteuren in den Märkten zuschieben. Die Marktkräfte hätten mit harter Klarheit und Konsequenz erzwungen, was die Politik seit Jahren nicht schafft, nämlich die Folgen der Überschuldung und die damit

verbundenen Konsequenzen offengelegt. Die Herrschaft der Märkte mit dem Maßstab des augenblicklichen Nutzens und der Möglichkeit der strategischen Spekulation auf potenzielle Gewinne sei zu einem zentralen Problem des politischen Handelns und des weiteren Vertrauens in die Demokratie und die politischen Akteure geworden, warnte Glück. Er kritisierte, dass inzwischen die Rating-Agenturen die mächtigsten Bewertungsinstanzen politischer Entscheidungen sind, ohne selber eine Verantwortung zu haben.

Es sei auch nicht hinzunehmen, dass die Gewinne privatisiert und ohne eigene Risiken eingefahren würden, Verluste aber von allen anderen getragen werden müssten. Solche Situationen und Entwicklungen halte auf Dauer kein Gemeinwesen aus.

Der ZdK-Präsident forderte in diesem Zusammenhang dazu auf, eine umfassende öffentliche Debatte über die künftigen Aufgaben der Europäischen Union und die damit verbundenen Konsequenzen zu führen. Zu den Quellen der Krise der Europäischen Union zähle auch, dass das Projekt Europa seit Jahren nur noch in den Kategorien von Binnenmarkt und Handelsplatz diskutiert werde, wobei jeder seinen Vorteil sucht. „Das Fundament der Europäischen Union sind unsere gemeinsamen Werte“, so Glück. „Die Erfahrung lehrt: eine Gemeinschaft ohne starke Werte und Leitbilder ist bald eine schwache Gemeinschaft, die sich in den Verstrickungen unterschiedlicher Interessen lähmt.“

ZdK-Präsident Glück sieht Schutz des ungeborenen Lebens gefährdet

Mit Blick auf den Beschluss des Deutschen Bundestages zur Präimplantationsdiagnostik (PID) und neue Entwicklungen bei der Pränataldiagnostik (PND) hat der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), Alois Glück, erneut gefordert, dass eine mögliche Behinderung des Kin-

des weder der Grund für den Abbruch einer Schwangerschaft noch für das Verwerfen eines Embryos nach der PID sein darf.

Alle Bemühungen und Überzeugungsversuche hätten nicht verhindert, dass der Bundestag in seinem Beschluss bei einem grundsätzlichen Verbot der PID erhebliche Ausnahmen von diesem Verbot zugelassen habe, erinnerte Glück vor der Herbstvollversammlung des ZdK am Freitag, dem 18. November 2011. Er kritisierte, dass das derzeit beim Bundespräsidenten liegende Gesetz Lücken und Widersprüche aufweise. So werde bis heute keine Antwort auf die Frage nach dem künftigen Umgang mit der so genannten „Dreierregel“ gegeben. Weiterhin gebe es einen Wertungswiderspruch zwischen dem geltenden Schwangerschaftskonfliktgesetz und dem neuen PID-Gesetz.

Darüber hinaus geben nach Auffassung des ZdK-Präsidenten auch neue Entwicklungen im Bereich der Pränataldiagnostik Anlass zur Sorge. Hier sei absehbar, dass demnächst auch in diesem Bereich der selektive Blick noch stärker auf die Vermeidung von kranken und behinderten Kindern gerichtet sein werde. Dies können man angesichts der mühsam errungenen Kompromisse im Schwangerschaftskonfliktgesetz und der jüngst erwiesenen parlamentarischen Mehrheitsverhältnisse politisch kaum verhindern. Umso wichtiger werde die Aufgabe der öffentlichen Aufklärung und der Beratung und Begleitung der Betroffenen.

Ausdrücklich dankte Glück dem Europäische Gerichtshof für seine Entscheidung, dass nach EU-Recht die Menschenwürde nicht nur für das geborene Kind, auch nicht nur für das ungeborene Leben im Mutterleib, sondern schon für den menschlichen Körper vom ersten Stadium seiner Entwicklung an, also auch für die befruchtete Eizelle in der Petrischale gilt.

Dieses unmissverständliche Urteil müsse sich auch in der künftigen Forschungsförderung der EU auswirken, forderte Glück. Forschungstätigkeiten, die die Zerstörung

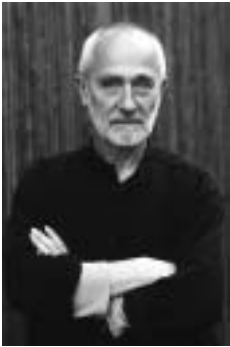
von menschlichen Embryonen beinhalten, als auch die Forschung mit menschlichen embryonalen Stammzellen müssten von der EU-Förderung künftig ausgeschlossen werden.

ZdK sieht Nachbesserungsbedarf im Versorgungsstrukturgesetz

Patientenautonomie im Spannungsfeld zwischen Gesundheits- und Forschungspolitik

Patienten dürfen im Krankenhaus nicht unfreiwillig zu Versuchskaninchen werden. Darauf weist die Sprecherin für gesellschaftliche Grundfragen im ZdK anlässlich der bevorstehenden parlamentarischen Beratung eines Gesetzes zur Verbesserung der Versorgungsstrukturen in der gesetzlichen Krankenversicherung hin. Das Gesetz sei grundsätzlich zu begrüßen. Zu bemängeln sei jedoch, dass der Gesetzentwurf in der vorliegenden Fassung bei stationären Behandlungen keine eindeutige Unterscheidung zwischen Gesundheitsforschung und Anwendung erprobter medizinisch-therapeutischer Verfahren ermögliche, so die ZdK-Sprecherin vor dem Hauptausschuss des Zentralkomitees am Freitag, dem 14. Oktober 2011. Daher müsse die Einführung neuer Verfahren strukturiert zweistufig erfolgen. „Die klinische Erprobung neuer Verfahren muss klar vom Routinebetrieb, für den nur ausreichend erprobte Verfahren in Frage kommen, unterschieden werden. Patientinnen und Patienten sollen innovative Maßnahmen im Krankenhaus selbstverständlich erhalten, jedoch nur unter den schützenden Rahmenbedingungen einer klinischen Studie, mit der dann auch systematisch Erkenntnisse über Chancen und Risiken gewonnen werden. Alles andere verletzt die Patientenschutzrechte und ist mit dem christlichen Menschenbild nicht vereinbar“.

Spirituelle Dimensionen des Bauens Peter Zumthor erhält Kunst- und Kulturpreis der deutschen Katholiken



Der Schweizer Architekt Peter Zumthor (68) hat in Frankfurt am Main den mit 25.000 Euro dotierten „Kunst- und Kulturpreis der deutschen Katholiken“ entgegengenommen. Bei der Festveranstaltung im Architekturdenkmal „Alter Zollamtssaal“ würdigte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz,

Erzbischof Dr. Robert Zollitsch, vor rund 300 Gästen Peter Zumthor als Preisträger, der ein „herausragendes Gesamtwerk im Bereich humanen, nachhaltigen, metaphysisch sensiblen Entwerfens und Bauens“ vorweise.

In ihrer Begründung argumentierte die Jury, Zumthor sei es „in besonderem Maße gelungen, den spirituellen Dimensionen des Bauens Ausdruck zu verleihen.“ Sein Werk sei in seiner Gesamtheit auf Sinnerfahrung durch Architektur angelegt und „in beispielhafter Weise architektonischen Denkfiguren verpflichtet, die in der christlichen Metaphorik ihren eigentlichen Ursprung haben.“ Zumthor gilt als kompromissloser, auf konsequent humanes Bauen bedachter Architekt und genießt hierfür internationale Anerkennung. Mit dem Kölner Diözesanmuseum Kolumba oder seinen Berg- und Feldkapellen in Sumvitg/Schweiz und Wachendorf/Eifel schuf Zumthor geistliche Stätten von seltener Eindringlichkeit. Die Schriftstellerin Ulla Hahn schilderte in ihrer Laudatio persönliche Eindrücke bei ihren Besuchen von Gebäuden Zumthors. Über die Bruder-Klaus-Kapelle in Wachendorf sagte sie: „Großer Gott wir loben

dich – wie leicht kommt uns das in diesem Raum über die Lippen. In diesem Raum, der uns unseren Herzensraum geöffnet hat, nicht anders als ein Gedicht, ein Gebet, dem wir uns anvertraut haben, dem wir uns geöffnet haben. Indem wir uns gefangen nehmen lassen von dem, was besser, größer, beständiger ist als wir selbst, werden wir frei. Der gebaute Raum wird zum Seelenraum.“

Erzbischof Zollitsch wies auch darauf hin, dass trotz vereinzelter Umwidmungen von Kirchen nicht übersehen werden dürfe, dass seit 1995 in Deutschland mehr als 50 katholische Gotteshäuser und mehr als 600 sonstige öffentliche Gebäude der katholischen Kirche neu erbaut wurden. „Mithin bleibt die katholische Kirche weiterhin Bauherrin mit einem hohen Ethos“, so der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz.

Bei der Übergabe der Preisurkunde betonte der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK), Alois Glück, Peter Zumthor schaffe exzeptionelle Bauwerke voller Respekt für die vorgegebene Landschaft und Kultur. Eine solche Inkulturation eröffne auch neue Perspektiven religiöser Erfahrungen. „Dies trifft insbesondere auf die Kapellbauten Peter Zumthors zu, in denen aufscheint, was christliche Spiritualität an den jeweiligen Orten heute ausmachen kann“, so Glück wörtlich.

Der Kunst- und Kulturpreis der deutschen Katholiken wird seit 1990 gemeinsam von Deutscher Bischofskonferenz und ZdK für herausragende künstlerische und kulturelle Leistungen vergeben. Er trägt dazu bei, das kulturelle Bewusstsein in der Kirche zu schärfen und die religiöse Dimension in der pluralistischen Kultur der Gegenwart zu stärken. Vorangegangene Preisträger waren etwa das Ehepaar Tankred Dorst und Ursula Ehler-Dorst, Gerhard Richter und Theo Angelopoulos.

Veranstaltungskalender



Datum	Ort	Referent	Thema	Veranstalter/ Information
6. bis 12.8.2012	Salzburg	SHW	„verantworten“	
1. bis 4.11.2012	Berlin	Tagungsleitung: Dr. Bernhard Hillen (KAVD) und Michael Mohs (Karl-Arnold-Stiftung)	Seminar/Reise	KAVD in Zusammenar- beit mit der Karl- Arnold Stiftung

christlich - kritisch - aktuell:
www.kavd.de

KAVD
Katholischer
Akademikerverband
Deutschlands

Wir veröffentlichen an dieser Stelle Veranstaltungen von überregionaler Bedeutung, die Mitgliedsverbände des KAVD anbieten.

Nutzen Sie die RENOVATIO, um Ihre Veranstaltungen bekannt zu machen.

Schicken Sie Ihre Veranstaltungshinweise an die folgende Adresse:

KAVD-Geschäftsstelle: Postfach 20 01 31, 45757 Marl, Hüsstr. 23, 45772 Marl,

Tel.: 0 23 65/57 29 090, Fax: 0 23 65/57 29 091,

geschaeftsstelle@kavd.de, Internet: www.kavd.de