

November 11/2010

Aus dem Inhalt

Hermann Wieh „Selig sind die Trauernden; denn sie werden getröstet werden.“ (Mt 5,4)	321
Hans Hermann Henrix Denken Gottes nach der Schoa	323
Patrik C. Höring Firmkatechese zwischen Selbsterfahrungskurs und theologischer Propädeutik	331
Ida Friederike Görres (H.-B. Gerl-Falkovitz, Hrsg.) Ein theologischer Streit unter Brüdern	335
Heinrich Mussinghoff Das Kreuz	345
Thomas Kroll Wie lebt man ein leeres, unerfülltes Leben?	350
Literaturdienst: Christian Wittenberg: Lenke meine Füße, Herr! Dirk Klute: Wovon die Seele zehrt	351

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Pfarrdechant Dr. Hermann Wieh, Johannisfreiheit 12,
49074 Osnabrück | Prof. Dr. h.c. Hans Hermann Henrix,
Klemensstr. 16, 52074 Aachen | Dr. Patrik C. Höring,
Erzb.Generalvikariat, Marzellenstr. 32, 50668 Köln | Prof.
Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Mommsenstr. 13, 01069
Dresden | Bischof Dr. Heinrich Mussinghoff, Klosterplatz 7,
52062 Aachen | Dr. Thomas Kroll, Holsteinische Str. 21,
10717 Berlin

Unter Mitwirkung von Pfarrer Rolf-Peter Cremer, Kloster-
platz 7, 52062 Aachen | Dr. Daniela Engelhard, Domhof 12,
49074 Osnabrück | Weihbischof Dr. Heiner Koch,
Marzellenstr. 32, 50668 Köln | Dompropst Dr. Stefan
Dybowski, Niederwallstr. 8-9, 10117 Berlin | Domkapitular
Adolf Pohner, Domhof 18-21, 31134 Hildesheim |
Weihbischof Franz Vorrath, Zwölfling 16, 45127 Essen

Herausgeber: Die Diözesen Aachen, Essen, Hildesheim,
Köln und Osnabrück

Schriftleitung: Dr. Gunther Fleischer, Postfach 10 11 63,
50606 Köln, Telefon (0221) 1642-7002 od. -7001,
Fax (0221) 1642-7005,
Email: gunther.fleischer@erzbistum-koeln.de

Das „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen,
Hildesheim, Köln und Osnabrück“ erscheint monatlich im
Ritterbach Verlag GmbH, Rudolf-Diesel-Str. 5-7,
50226 Frechen

Der jährliche Bezugspreis beträgt 32,50 Euro incl. MWSt. |
Einzelheft 2,75 Euro zzgl. Porto und Versandkosten

Verantwortlich für die einzelnen Abhandlungen sind deren
Verfasser | Sie geben also nicht ohne weiteres die Auffassung
der kirchlichen Behörden wieder | Abdruck nur mit Erlaubnis
der Schriftleitung | Nicht angeforderte Besprechungsbücher
werden nicht zurückgesandt | Druck: Ritterbach Verlag
GmbH, Rudolf-Diesel-Str. 5-7, 50226 Frechen

ISSN 1865-2832

Hermann Wieh

„Selig sind die Trauernden; denn sie werden getröstet werden.“ (Mt 5,4)

In den Seligpreisungen beschreibt Jesus gelingendes Leben unter der Perspektive der Gottesherrschaft. Die „makarioi“ sind die von Gott erwählten Glaubenden, die in seiner Nähe leben und deshalb das Glück an ihrer Seite haben. Im Urteil der Menschen sind sie oft bedauernswert, aber Gott schenkt ihnen sein Heil als alles verändernde Kraft ihres Lebens. Trägt unsere Arbeit als Seelsorgerinnen/Seelsorger dazu bei, die Menschen im Sinne Gottes selig zu machen? Und vor allem: Macht mich dieser Dienst am Reich Gottes selbst selig/glücklich?

Viele Menschen erleben die augenblickliche Situation der Kirche und der Seelsorge eher als trostlos. Die in den vergangenen Monaten öffentlich gewordenen Missbrauchsskandale wirken bei vielen Gemeindegliedern und Seelsorgern wie ein Katalysator. Jahrelang aufgestauter Frust kocht nach oben und führt – je nach Temperament – zu blankem Zorn oder stummer Resignation. Ist solche pastorale Trauer mitgemeint, wenn Jesus die Trauernden selig preist und ihnen Trost verheißt? Wie vollzieht sich dieser Trost in der Perspektive des Gottesreiches?

„Heiliger Geist, o Tröster mein, kehr in unsre Herzen ein, mit den sieben Gaben dein!“ So wie die Traurigkeit verschiedene Ursachen kennt, so bedarf es auch verschiedener Methoden, um die Trost-

losigkeit zu besiegen. Gemeinsam ist allen die Ausrichtung auf die größere Liebe Gottes, die den niedergebeugten Menschen aufrichtet und neue Perspektiven eröffnet. Welchen Geist gilt es zu erbitten, um die vielfach zunehmende pastorale Traurigkeit bei Haupt- und Ehrenamtlichen zu überwinden? Drei Perspektiven seien als Anregung zu weiterem Nachdenken und Beten genannt.

„Gott umarmt uns mit der Wirklichkeit.“ heißt ein bekanntes Wort des verstorbenen Spirituals und Priesterseelsorgers Georg Mühlenbrock. Nüchtern und angstfrei gilt es die Realitäten in Kirche und Welt zu analysieren. Wer auf den heiligen Geist der Weisheit, des Rates und des Verstandes vertraut, braucht das Schwierige und Leidvolle in der Kirche und im eigenen Leben nicht zu verdrängen. Verdrängung und Beschönigung bieten keinen echten Trost. Die Entdeckung von Missbrauch und Gewalt im Innersten der Kirche hat ihr Ansehen ja gerade deshalb so nachhaltig beschädigt, weil die Leiden der Opfer vergessen und unzählige Menschen in ihrer Trostlosigkeit allein gelassen wurden. Trost in der Perspektive des Gottesreiches beginnt dort, wo Hilflosigkeit, Elend und Armut als Herausforderung zu größerer Liebe und demütiger Dienstbereitschaft umarmt werden. Das Leben der Kirche begann mit der Hingabe Jesu am Kreuz. Jeder Blick auf ein Kruzifix am Wegesrand, in der eigenen Wohnung oder in der Kirche will uns erinnern: Seine ausgebreiteten Arme umfassen bis heute die irdische Wirklichkeit von Sünde und Tod.

Trost vollzieht sich immer ganz persönlich und praktisch. „Wie eine Mutter ihren Sohn tröstet, so tröste ich euch.“ heißt es beim Propheten Jesaja (66,13). Worte helfen meist wenig; wichtig sind Gesten, Aushalten des Schmerzes, Dabei-Bleiben und praktische Hilfen. Repräsentative Umfragen ergeben, dass viele Menschen die Kirche als Institution sehr kritisch

beurteilen, dass aber die in Pastoral und Caritas tätigen Personen in der Regel als glaubwürdig, kompetent und hilfreich erfahren werden. Denn sie gehen auf Menschen zu, helfen unaufdringlich und stehen ihren Nächsten mit Rat und Tat zur Seite. Trösten und Getröstet-Werden gehören dabei eng zusammen. „Wir waren in Lourdes und die Begegnung mit den vielen Kranken dort hat mir gezeigt, dass ich trotz meiner Behinderung noch viel Gutes bewirken kann.“ Dieses Glaubenszeugnis eines getrösteten Menschen schenkt anderen Trost und macht neuen Mut zur Liebe um des Gottesreiches willen.

Trostreich ist schließlich der Blick auf das Ganze und seinen tieferen Sinn. Beeindruckend die Aussage einer evangelischen Pastorin aus Thüringen, die gefragt wurde, warum sie in der oft so trostlosen DDR-Zeit ihre Heimat nicht verlassen habe und wie viele andere in den Westen gezogen sei. „Ich hatte als Seelsorgerin für die Menschen eine sehr sinnvolle Aufgabe, und die wollte ich nicht verlassen.“ Die größere Perspektive der Mitarbeit am Aufbau des Reiches Gottes übergreift die Sorgen, Ängste und Nöte des einzelnen Menschen. Diese Sorgen werden dadurch nicht kleiner, und sie dürfen als Sorgen eines leidenden Menschen nicht relativiert werden. Aber im Blick auf Kreuz und Auferstehung Jesu und die damit schon angebrochene Gottesherrschaft stehen alle unsere Trostlosigkeiten im Licht seiner liebenden Gnade. Nicht die Sorgen werden selig gepriesen, sondern der Mensch, der sich mit seiner Not auf das unbegreifliche Geheimnis der Liebe Gottes einzulassen wagt. „Komm Tröster, der die Herzen lenkt, du Beistand, den der Vater schenkt; aus dir strömt Leben, Licht und Glut, du gibst uns Schwachen Kraft und Mut.“

Liebe Leserinnen und Leser,

das „November-Thema“ Totengedenken findet seine besondere Entfaltung im Beitrag des im christliche-jüdischen Dialog vielfach, auch als Autor engagierten und geehrten Theologen und früheren Aachener Akademieleiters **Prof. Dr. h.c. Hans Hermann Henrix**. Er geht einigen markanten innerjüdischen Antworten auf die Theodizeefrage nach und liest sie als widerständig-produktive Herausforderung für die christliche Rede von der Allmacht Gottes.

Auf der Folie der Sichtung zahlreicher aktueller Firmkurs-Mappen skizziert **Dr. Patrik C. Höring**, Referent in der Jugendseelsorge des Erzbistums Köln, welche Schwerpunkte ein Firmkurs von heute haben sollte und welcher Kompetenzen es zu dessen Durchführung bedarf.

Hervorragend passend zur Seligsprechung Kardinal Newmans im September führt die in Dresden lehrende Religionsphilosophin und –wissenschaftlerin **Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz** in den im Nachlass der Schriftstellerin und Hagiographin **Ida Friederike Görres** gefundenen Briefwechsel zwischen Newman und seinem Bruder Francis ein und stellt sodann die Görres'sche Edition bzw. Darstellung dieser spannungsreichen Korrespondenz mit dem dezidiert sich gegen eine kirchliche Zugehörigkeit sperrenden Bruder dieser Zeitschrift zur Verfügung.

Aus der Feder des Aachener **Bischofs** und Kanonisten **Dr. Heinrich Mussinghoff**

stammt eine Sondierung der Frage nach dem Umgang mit christlichen Symbolen in säkular-postmodernen Zeiten.

Zum Schluss gibt es nach längerer Pause mal wieder einen Filmtipp des Theologen, Cineasten und Pastoralreferenten **Dr. Thomas Kroll** aus Berlin.

Ihr


Gunther Fleischer

Hans Hermann Henrix

Denken Gottes nach der Schoa

Ein Dialog mit jüdischen Denkern*

Hinführende Bemerkungen

Unter den jüdischen Wortmeldungen, die dem Geschehen von Auschwitz Echo gaben und geben, gibt es viele ergreifende Texte. Für den Menschen, der von der Frage umgetrieben wird, wie denn angesichts der Wirklichkeit von Auschwitz überhaupt von Gott zu denken und zu reden sei, erlangen Texte, die im Blick auf die Schoa nach Gott fragen, lebensbestimmende Bedeutung. So hat sich dem einen unvergesslich in das Herz jener Bericht eingebrannt, den Elie Wiesel über den sich hinziehenden Tod des Knaben Pipel am Galgen auf dem Appellplatz von Auschwitz schrieb und der die Frage stellt: „Wo ist Gott?“¹ Andere greifen immer neu zum Text „Jossel Sohn des Jossel Rackower aus Tarnopol spricht zu Gott“, zu jenem – wie Emmanuel Levinas einmal sagte – „schönen und wahren Text, wahr, wie nur Fiktion es sein kann“, der sich als Dokument der letzten Stunden des Widerstands des Warschauer Gettos gibt.² Und wiederum andere, die das Angerührtsein durch literarische Zeugnisse des Gottesringens nach Auschwitz fürchten, suchen vielleicht eher die intellektuelle Auseinandersetzung um die Frage nach Gott. Einen hohen Stellenwert im jüdischen Bewusstsein hat Emil Fackenheim's „gebietende Stimme von Auschwitz“; sie vermittelt dem jüdischen Volk als Befehl von Auschwitz ein neues 614. Gebot – nämlich: das jüdische Volk und den jüdischen Glauben zu bewahren, um Hitler nicht noch einen posthumen Sieg zu verleihen.³

Die Versuche, die Existenz eines vollkommenen Gottes mit dem Leid der Geschöpfe in Einklang zu bringen, haben ein breites Spektrum von jüdischen Positionen hervorgerufen. Ihr grundsätzliches Problem hat Hans Jonas so formuliert: „Nur von einem gänzlich unverstehbaren Gott kann gesagt werden, dass er zugleich gut und absolut mächtig ist und doch die Welt duldet, wie sie ist. Allgemeiner gesagt, die drei Attribute in Frage – absolute Güte, absolute Macht und Verstehbarkeit – stehen in einem solchen Verhältnis, dass jede Verbindung von zweien von ihnen das dritte ausschließt.“⁴ Im Folgenden sollen drei jüdische Stimmen zu Wort kommen, die sehr unterschiedliche Antworten versuchen.

1. Eine Theodizee des Missbrauchs und des Protestes: David R. Blumenthal

David R. Blumenthal, Professor für jüdische Studien in Atlanta/Georgia, ist für christliche Theologie kein bequemer Gesprächspartner. Für ihn erlauben 2000 Jahre einer blutigen Geschichte zwischen Christentum und Judentum es einem traditionellen Juden nicht, auf eine Annäherung zu setzen;⁵ seine Gegenthese: „Gute Zäune garantieren eine gute Nachbarschaft.“⁶ Blumenthal hat mit einem Buch „Angesichts des missbrauchenden Gottes: Eine Theologie des Protestes“ eine heftige Kontroverse ausgelöst.⁷ Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist: Der gesunde Menschenverstand erwartet, dass ein liebender Gott unschuldige Kinder nicht umkommen lässt, treue Anhänger nicht umbringt oder Gerechte nicht bestraft; und doch kämen solche Dinge in einer Welt vor, „die von einem guten Gott geschaffen ist und von ihm gelenkt wird. Die Theodizee ist... der kreative Versuch, diese Dissonanz aufzulösen“ (83).

Bei seiner Auflösung der Spannung trägt er mehrere Argumente vor, wobei ihm als bestes erscheint, „Gottes Güte zu begrenzen; das heißt, geltend zu machen, dass

Gott zwar gewöhnlich und im allgemeinen, aber nicht immer gut sei“ (85). Dieses Argument sieht er in der Unmöglichkeit begründet, im Holocaust irgendetwas Gutes zu sehen (85). Ja, er neigt dazu zu sagen, „dass Gott von Zeit zu Zeit in böser bzw. schlechter Weise handelt; dass er in seiner fortbestehenden Beziehung zu den Menschen zu unvorhersehbaren Zeitpunkten Böses oder Übles tut“ (86). In dieser These sieht er für eine Zeit nach der Schoa das Dilemma, angesichts der Erfahrung von Übel und Leid Gott zu rechtfertigen, aufzulöst.

Blumenthal denkt dabei an biblische Gottesreden wie Dtn 32,39: „Ich bin es, der tötet und lebendig macht. Ich habe verwundet; nur ich werde heilen. Niemand kann retten, wonach meine Hand gegriffen hat.“ Er liest diese und prophetische Texte wie Jes 42,24ff.⁸ von sozialwissenschaftlich formulierten Erfahrungen von Misshandlung und Missbrauch her. So bezeichnet er die biblisch belegte Gewalt Gottes als „Machtmissbrauch“; er schlägt eine „Verehrung Gottes im Aufschrei des Protestes“ als eine legitime Antwort darauf vor (86). Man könne „das Gute und das Böse annehmen, den Lobpreis, wo er hingehört, und den Aufschrei im Protest, wo er angebracht ist“ (93). Blumenthals Theodizeevorschlag hat heftige innerjüdische Proteste hervorgerufen.⁹ Demgegenüber haben die Positionen von Hans Jonas und Emmanuel Levinas viel innerjüdische Zustimmung erfahren und auf christlicher Seite eine ernsthafte Diskussion ausgelöst.

2. Hans Jonas' Verzicht auf Gottes Allmacht

Hans Jonas (1903–1993) nennt seine Wortmeldung „Gottesbegriff nach Auschwitz“¹⁰ „ein Stück unverhüllt spekulativer Theologie“ (7). Es ist Theologie als Theodizee, und dies weniger als Frage und mehr als eine Antwort, mit der Gott von der Anklage freigesprochen scheint, für das Böse in der Welt und darin für Auschwitz

verantwortlich zu sein. Sein „Gottesbegriff nach Auschwitz“, drängte sich ihm auf, weil es Schicksal seiner Mutter war, in Auschwitz ermordet zu werden. Ihrem verhallten Schrei wollte er Echo geben.

„Was hat Auschwitz dem hinzugefügt, was man schon immer wissen konnte vom Ausmaß des Schrecklichen und Entsetzlichen, was Menschen anderen Menschen antun können und seit je getan haben?“ (10). Hans Jonas beantwortet die aufgeworfene Frage indirekt. Er führt aus, dass überlieferte Antworten auf die Gottesfrage nach Auschwitz keinen Bestand mehr haben – von biblischen Aussagen bis zur mittelalterlichen Märtyrerfrömmigkeit der „Heiligung des Namens“ (*Kiddusch-haschem*). „Von alledem wusste Auschwitz nichts, das auch die unmündigen Kinder verschlang“ (12f.). Für ihn stellt Auschwitz „den ganzen überlieferten Gottesbegriff“ in Frage (14). Jonas will aber vom Gottesbegriff nicht lassen und fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Geschichte, in der Auschwitz geschehen konnte. Ein Gott, der „mit starker Hand und ausgestrecktem Arm“ in die Geschehnisse der Geschichte eingreift, zählt nicht dazu. Gott im Angesicht von Auschwitz zu denken, heißt für ihn, bereits Gott den Schöpfer anders zu denken. Dazu greift er zu einem „selbsterdachten Mythos“ (15).

„Im Anfang, aus unerkennbarer Wahl, entschied der göttliche Grund des Seins, sich dem Zufall, dem Wagnis und der endlosen Mannigfaltigkeit des Werdens anheimzugeben. Und zwar gänzlich ... Auf dieser bedingungslosen Immanenz besteht der moderne Geist. Es ist sein Mut und seine Verzweiflung, in jedem Fall seine bittere Ehrlichkeit, unser In-der-Welt-Sein ernst zu nehmen: die Welt als sich selbst überlassen zu sehen, ihre Gesetze als keine Einmischung duldend, und die Strenge unserer Zugehörigkeit als durch keine außerweltliche Vorsehung gemildert. Dasselbe fordert unser Mythos von Gottes In-der-Welt-Sein.... damit Welt sei, und für sich selbst sei, entsagte Gott seinem eigenen Sein; er entkleidete sich seiner Gottheit, um sie

zurückzuempfangen von der Odyssee der Zeit, beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung ... Eben diesen Bedingungen lieferte Gott seine Sache aus, da er sich entäußerte zugunsten der Welt“ (15–17). In seinem Mythos verfolgt Hans Jonas das Geschick des sich in die Welt hinein entäußernden Gottes durch den Lauf der Zeiten. Die Evolution bringt schließlich den Menschen hervor und das zu dem Preis für Gott, dass seine Sache nun „fehlgehen kann“ (20). Geht damit doch das Bild Gottes „in die fragwürdige Verwahrung des Menschen über, um erfüllt, gerettet oder verdorben zu werden durch das, was er mit sich und der Welt tut“ (23). Gottes Geschick vollzieht sich im Bangenden und hoffenden Beobachten, Mitgehen und Verfolgen des menschlichen Tuns.

Hans Jonas' Mythos spricht von einem leidenden Gott und erscheint als mit der jüdischen Tradition vermittelbar. Unvereinbarkeit mit ihr konstatiert Jonas, wenn er die göttliche Omnipotenz verneint. „Der kritischste Punkt in unserem spekulativen Wagnis ist: Dies ist nicht ein allmächtiger Gott!“ (33). Die Güte und die Verstehbarkeit Gottes absprechen zu wollen, hieße für Jonas, einen „nach jüdischer Norm“ ganz unannehmbaren Begriff Gottes zu statuieren (38f.). Zur Disposition ist also der Begriff der Allmacht zu stellen. Anhalt für sein spekulatives Wagnis, den Gottesbegriff so zuzuschärfen, sieht Jonas in der Spekulation jüdischer Kabbala des göttlichen *Zimzum* als „Kontraktion, Rückzug, Selbsteinschränkung“; sie ist Bedingung der Möglichkeit für die Schöpfung der Welt: „Um Raum zu machen für die Welt, musste... der Unendliche sich in sich selbst zusammenziehen und so außer sich die Leere, das Nichts entstehen lassen“ (46).

Die Verstehbarkeit Gottes ist leitendes Kriterium bei Hans Jonas. Vor diesem Kriterium muss sich die Rede von Gott ausweisen: „Der deus absconditus, der verborgene Gott (nicht zu reden vom absurden Gott) ist eine zutiefst unjüdische Vorstellung“ (38). Dass dies innerjüdisch aber durchaus strittig ist, macht der jüdisch-

orthodoxe Philosoph Michael Wyschogrod deutlich, wenn er feststellt: „Der jüdische Glaube ist... von Anbeginn an Glaube, dass Gott tun kann, was menschlich unbegreifbar ist“, und im Blick auf Auschwitz sagen: „In unserer Zeit schließt das den Glauben ein, dass trotz Auschwitz Gott Seine Verheißung erfüllen wird, Israel und die Welt zu erlösen. Kann ich verstehen, wie das möglich ist? Nein.“¹¹

Christliche Theologen der Gegenwart – so etwa Jürgen Moltmann – können wie Jonas von Gottes Selbstbegrenzung reden, die der Schöpfung vorausgeht.¹² Ähnlich wie im Mythos von Jonas, wo Gott mit „angehaltenem Atem, hoffend und werbend“ des Menschen Tun begleitet, findet man in christlicher Theologie heute das Wort vom Werben Gottes gegenüber dem Menschen: Gott bettelt „um unsere Liebe“: Insofern lebt er eine „diskrete Liebe“.¹³

Man möchte freilich an Jonas die Frage stellen, ob seine Bestimmung der Antwort Gottes auf das weltliche Geschehen als ein „eindringlich-stummes Werben“ nicht zu sehr in der Kategorie des Ästhetischen verbleibt, die statt eines Gebots- einen Werbecharakter enthält. „Die Zeit ist das Warten Gottes, der um unsere Liebe bettelt“ – so hat einmal Simone Weil geäußert. Emmanuel Levinas hat – mit Simone Weils Äußerung konfrontiert – spontan korrigiert: „(Die Zeit ist das Warten Gottes,) der unsere Liebe befiehlt.“¹⁴ Statt Werbung Gottes sein Befehl, statt „Lockung“ eine ethische Vorladung vor das Tribunal unendlicher Verantwortung.

Eine andere Anfrage ergibt sich aus der Zuordnung von Immanenz und Transzendenz Gottes bei Hans Jonas. Wenn der göttliche Seinsgrund keinen unergriffenen und immunen „Teil“ für sich behält, sondern völlig und bedingungslos in die Weltgegend eingeht, dann wird Gottes Transzendenz, seine Jenseitigkeit nicht nur unkenntlich, sondern auch aufgelöst. Im Mythos von Hans Jonas bedarf das Denkproblem in der Zuordnung von Transzendenz und Immanenz weiterer Klärung.¹⁵ Dies Problem kehrt auf der Ebene der existentiellen

Redeweise wieder. Jonas stellt im Blick auf Auschwitz einerseits fest: „Kein rettendes Wunder geschah; durch die Jahre des Auschwitz-Wütens schwieg Gott.“ Andererseits fährt er fort: „Die Wunder, die geschahen, kamen von Menschen allein: die Taten jener einzelnen, oft unbekannteren Gerechten unter den Völkern, die selbst das letzte Opfer nicht scheuten“ (41). Hier stehen wir vor einer Spannung zwischen der Abwesenheit des Wunders und dem gleichzeitigen Geschehen der Wunder, zwischen dem Schweigen Gottes und seinem in der Heiligkeit der Gerechten geschehenden Reden.

Der Gottesbegriff von Hans Jonas statuiert einen ohnmächtigen Gott. Es ist ein Gott der Wehrlosigkeit, über den nachzudenken christliche Theologie allen Anlass hat. In einem Gespräch mit Emmanuel Levinas hat Bischof Klaus Hemmerle höchst eindrücklich von Gottes Wehrlosigkeit gesprochen, die darin besteht, dass Gott in seiner Selbstentäußerung bis zu dem Punkt geht, wo er den Menschen nur um seine Liebe bitten kann. Daraufhin entgegnete Levinas: „Die Wehrlosigkeit hier kostet sehr viele leidende Menschen. Darf man das so sagen? Wir sind nicht in einer Disputatio über das Mitleiden Gottes. Wissen Sie, ich verstehe diese Wehrlosigkeit nicht, heute nach Auschwitz. Manchmal scheint mir das, was in Auschwitz passiert ist, einen Sinn zu haben, als ob der liebe Gott eine Liebe verlangt, die ganz ohne Versprechen ist. Das denke ich mir so. Der Sinn von Auschwitz ist ein Leiden, ein Glauben ganz ohne Versprechen. Das heißt: tout-à-fait gratuit. Und dann sage ich mir: aber das kostet doch zuviel – nicht den lieben Gott, sondern die Menschheit. Das ist meine Kritik, mein Unverständnis gegenüber der Wehrlosigkeit. Diese ohnmächtige Kenose kostet den Menschen allzu viel.“¹⁶ Hier äußert sich die Stimme eines jüdischen Philosophen, der das Theodizeeproblem unter einer Überschrift verhandelt, die eine Unerbittlichkeit der Position ankündigt: „Das sinnlose Leiden“.

3. Emmanuel Levinas' Zurückweisung jeder Theodizee

Im Werk von Emmanuel Levinas tritt ein Denken entgegen, das der Bibel ein Mitspracherecht einräumt, ohne um den Charakter der Philosophie besorgt zu sein und das theologisch zu sprechen scheint, ohne damit der Theologie zuzuarbeiten. In ihm erscheint das Sinnhafte als das Ethische, das ihm „Erste Philosophie“ ist. Es versteht die Philosophie weniger vom Wortsinn „Liebe der Weisheit“ und mehr vom Sachsinne als „Weisheit der Liebe“ her, ohne die letzten Fragen von einem Allgemeingültigen her zu beantworten.¹⁸

Levinas kritisiert eine Philosophie, in der das Erkannte dem Mobilisierungsbefehl der Vernunft gehorcht und seinen Sinn der Totalität des Seins verdankt. Er ist auf eine andere Lösung der Grundfrage aus, wie Erkenntnis möglich ist und das Sinnhafte sich zeigt. Er sucht die konkrete Situation, wo so etwas wie das Gute zum Vorschein kommt und sinnhaft wird. Und er findet diese Situation im Verhältnis zum Anderen. Der Andere stellt meinen heiteren Weltbesitz, meinen unbekümmerten Genuss der Dinge und den besorgt-egozentrischen Aufbau meiner Welt in Frage.¹⁹ Solche Aufstörung durch den Anderen, der sich wie in einer Eigenschaft „in einer Dimension der Höhe, des Ideals, des Göttlichen“ befindet²⁰, beschreibt Levinas als „Epiphanie“ des Antlitzes. Epiphanie des Antlitzes geschieht im Schrei des Anderen. Im Schrei des Anderen tritt mir ein doppelter Befehl entgegen: „Töte mich nicht!“ und „Lass mich nicht allein!“.²¹ Hier bin ich vor einem Gerichtshof von unendlicher Bedeutung gerufen. Ich bin gleichsam Angeklagter. Ich bin Geisel für den Anderen. Geisel-Sein-für-den-Anderen ist – wie Levinas auch sagen kann – „ein rauer, ein harter Name für Liebe“.²² Ich bürge mit dem Leben für den Anderen, bin seine Geisel. In der asymmetrischen Verantwortung hat der Andere Vorrang. In Levinas' Worten selbst: „... ich habe für den Anderen verantwortlich zu sein, ohne mich um die Verantwor-

tung des Anderen für mich zu kümmern. Beziehung ohne Wechselbeziehung.“²³ Wenn ich auf den Anderen zugehe, dann passiert nach Levinas authentische Ebenbildlichkeit Gottes. Darin liegt Kritik an einer ästhetisch vermittelten Nähe und Anwesenheit Gottes. Es wird von Levinas aber auch jede seinsmäßig vermittelte Gegenwart Gottes zurückgewiesen.²⁴

Die Möglichkeit einer theologischen Inanspruchnahme seiner Gedanken erschwert Levinas durch immer wiederkehrende Vorbehalte. So kann er fast beschwörend sagen: „Dass ... die Transzendenz des Zu-Gott ... ethisch bedeutet, das heißt *in* der Nähe des anderen Menschen ... das darf nicht als 'neuer Beweis Gottes' aufgefasst werden“.²⁵ Er lehnt es ab, von den Wirkungen in der Erfahrungswelt in einem immer weiter gehenden Rückschlussverfahren auf die jeweilige Ursache und schließlich auf eine letzte Ursache – Gott genannt – zu schließen und diese als letztes Ziel zu verstehen.²⁶ Das Unendliche würde nach Levinas in seiner Existenz angezielt, wenn man im Antlitz des Anderen eine Spur der *Existenz* Gottes sehen würde. Auf diese Lösung kommt Levinas nicht. Er will sie nicht. Deshalb redet er nicht von der *Existenz* Gottes, sondern höchstens von der *Idee* Gottes. Die Idee Gottes verweist auf den Anderen, und diesen Verweis hat Levinas eine göttliche Intrige genannt.²⁷

Ein christlicher Theologe, der Levinas in seinem Anliegen folgt, die Nähe Gottes nicht von der Nähe des Nächsten zu trennen, wird dann bemüht sein, in jedem Grundgehalt seiner Theologie auch eine ethische Dimension aufzuspüren und Gottes Nähe nicht ohne das Ethische zu denken. Dabei wird er dem Darüber-hinaus gegenüber dem Ethischen, nämlich der Anbetung, der Doxologie durchaus einen eigenen Ort und Rang einräumen. Unüberbrückbare Widerständigkeit sieht christliche Theologie freilich in Levinas' strikter Einrede gegen den Gedanken der Inkarnation. Von der Gegenwart Gottes in der Zeit der Welt als Inkarnation hat er gemeint, sie sei „zuviel“ für die Armut Gottes und „zu

wenig“ für seine „Herrlichkeit, ohne die seine Armut keine Erniedrigung ist“.²⁸ Was aber – so die philosophisch wehrlose Rückfrage des christlichen Theologen –, wenn es dem Gott Israels gefallen hat, eine Gegenwart in der Zeit einzugehen, die tatsächlich als ein „zuviel“ für die Armut und ein „zuwenig“ für die Herrlichkeit Gottes erscheint?

Levinas hat in immer neuen Anläufen seine Grundgedanken der Verantwortung für den Anderen entfaltet, so auch in seiner Reflexion über „das sinnlose Leiden“.²⁹ Er beschreibt das Leiden als „das, was die Ordnung stört, und dieses Stören selbst“ oder als „Verleugnung und Verweigerung des Sinns“ bzw. „das Unerträgliche“ (117). „Die Passivität des Leidens“ ist „Verletzlichkeit ... Eben ein Unheil.“ Das Leiden ist „die Blockierung des Lebens und des Seins, es ist deren Absurdität ... Dass das Leiden als reines Phänomen, zutiefst ohne Nutzen, sinnlos sei, dass man ‚für nichts‘ leide, ist also das mindeste, was man darüber sagen kann“ (118f.). Solches Leiden enthält „unverfälschte ... Hilfsappelle, Appelle zur fürsorglichen Unterstützung ... des anderen Ich, dessen Andersheit, dessen Außerhalbstehen Heil versprechen“. In der ethischen Perspektive des Appells durch das Leiden entsteht nach Levinas „ein radikaler Unterschied zwischen dem *Leiden im Anderen*, wo es *für mich* unverzeihlich ist, mich wachrüttelt und aufruft, und dem *Leiden in mir*, meinem eigenen Leidensabenteuer“. Die „angeborene Sinnlosigkeit“ *meines* Leidens nämlich kann einen Sinn erhalten, „den einzigen, der dem Leiden zugesprochen werden darf, indem es ein Leiden wegen des Leidens eines anderen, und sei es auch unausweichlich, wird“.

Hier ist bereits der ganze Einspruch angelegt, den Levinas gegen die Suche „nach dem Sinn des Skandals“ der Grundbosheit des Leidens in der westlichen Menschheit erhebt. Er attackiert die „Versuchung“ eines Denkens, das sich der Theodizee bedient. Sie bestimmte die Gewissen und flöbte einen Triumph von angeblichen Natur- und Geschichtsgesetzen „über Un-

gerechtigkeit, Kriege, Elend und Krankheiten“ ein (124). Damit aber ist es zu einem Ende gekommen: „Das krasse Missverhältnis zwischen dem Leiden und jeder Theodizee zeigte sich in Auschwitz mit einer Klarheit, die in die Augen – sticht. Dass so etwas möglich war, stellt den jahrtausendalten traditionellen Glauben in Frage“ (125).

Das von Levinas festgestellte „Ende der Theodizee“ (124, 126) könnte auf ein Ende des Gottesglaubens hinauslaufen. Aber das ist nicht Zielpunkt der Levinas'schen Zurückweisung der Theodizee. Die Sinnspitze dieser Zurückweisung gilt vielmehr dem „Ursprung aller Unmoral“, den Levinas in der „Rechtfertigung des Schmerzes des Anderen“ sieht. Nach dem Ende der Theodizee haben „Religiosität, aber auch menschliche Morallehre vom Guten“ noch Sinn. Es ist der Sinn, „in einem schwieriger gewordenen Glauben, in einem Glauben ohne Theodizee die Heilige Geschichte fort(zu)setzen“ (127).

4. Möglichkeiten einer theodizeeempfindlichen Gottesrede jenseits der Theodizee?

Enthält nun das Ende der Theodizee oder die Anempfehlung des Leidens des Anderen an mich die Verheißung einer Gerechtigkeit auch für jene, die in Auschwitz umgekommen sind? Eine solche Gerechtigkeit einzuklagen, heißt: einen Platz für die „klagende Rückfrage des Menschen an Gott angesichts der Gräuel in seiner Schöpfung“ zu erstreiten. Das ist etwa die Pointe der Theodizeefrage, wie sie vom christlichen Theologen Johann Baptist Metz so beharrlich hervorgekehrt wird.³⁰ Metz kommt der Pointe der Kritik bei Levinas nahe, wenn er der Forderung seines Kollegen Jürgen Moltmann „Ein Gott, der nicht leidet, kann mich ja gar nicht verstehen“, entgegenhält, dass der Leidende nicht verstanden, sondern gerettet werden will.³¹ Metz will den Apathiegehalt von Theologie überwinden. Wenn eine theodizeeemp-

findliche Gottesrede etwas von der Verheißung einer großen Gerechtigkeit enthalten soll, dann hat sie nach Metz am Klagerecht gegenüber Gott festzuhalten. Es ist das Recht, bei Gott die Gerechtigkeit gegenüber den in Auschwitz Ermordeten einzuklagen. Wirkt hier – so sei nicht ohne Hemmung gefragt – nicht sowohl Hans Jonas' Entwurf wie auch Emmanuel Levinas' Philosophie wie ohne Verheißung?

Jonas' Ruf der Gottesrede vor den Gerichtshof der Verstehbarkeit führt zum Abschied von der Allmacht Gottes. Enthält dieser Abschied nicht auch einen Abschied an Verheißung für die Leidenden der Vergangenheit und die Toten der Schoa? Jonas stellt das Klagerecht gegenüber Gott gleichsam still, um die Güte Gottes zu retten. Jonas schreibt Gott keine Allmacht zu, „weil im Welt- und Geschichtsverlauf zu Grässliches geschieht, als dass wir... ihn dafür verantwortlich machen könnten“.³² Ähnlich erscheint auch bei Levinas das Klagerecht gegenüber Gott still gelegt, weil für ihn Auschwitz Nietzsches Wort vom Tod Gottes die „Bedeutung einer quasi empirischen Tatsache verliehen“ hat.

Müssen wir die Gottesrede und in ihr die Rede von der Allmacht Gottes wirklich verabschieden? Müssen wir der Sehnsucht nach dem mächtigen Gott tatsächlich entsagen? Sagen uns die in Auschwitz als gerecht Bewährten, die Heiligen in der Schoa, dass das Ersehenswerte, d. h. die Allmacht Gottes, nach einem anderen Wort von Emmanuel Levinas, in der Sehnsucht „getrennt bleiben (muss), als ersehenswert – nahe, aber unterschieden – heilig“? Gottes Allmacht weckt unsere Sehnsucht nach ihr, ruft eine Bewegung auf sie hervor und scheint diese Bewegung in dem Augenblick, wo die göttliche Allmacht am notwendigsten wird, abzubiegen auf das Ich – in eine Verantwortung, die bis zur Stellvertretung für den Anderen gehen kann und bei den Heiligen in der Schoa tatsächlich so weit gegangen ist. Es wäre ein Getrenntbleiben der Allmacht Gottes bis zu ihrer Abwesenheit. Es wäre eine „Intrige“ des allmächtigen Gottes, der mir den Nächsten

anbefiehlt und in diesem Anbefehlen seine Macht zeigt. Die „Intrige“ Gottes wäre weniger eine Machtentsagung Gottes und eher seine paradox erscheinende Machtausübung: er ruft in göttlicher Selbstbegrenzung den Menschen in eine unbegrenzte Verantwortung für den Anderen.³³

Das Leiden des Anderen fordert mich unentrinnbar an. Wenn die ethische Anforderung durch das je gegenwärtige Leiden des Anderen für das Ich eingeschränkt bleibt, bleibt ein „Darüber hinaus“ zu bedenken. Ein solches „Darüber hinaus“ meint jene, die meine je gegenwärtige Verantwortung nicht erreichen kann: die Leidenden und die Toten der Geschichte. Die Rede von Gottes Allmacht ist über ihren je gegenwärtigen Sinn hinaus Anruf der Rettermacht Gottes. Sie appelliert an ihn, wirksam und mächtig für jene zu sein. Ein solcher Appell will in ein Geschehen wie das von Auschwitz keinen Sinn eintragen. Aber er will von der Idee Gottes nicht lassen. Ja, er will von der Existenz und der Wirkmacht Gottes nicht lassen und sich zur Sehnsucht nach der Allmacht Gottes bekennen. Es ist eine Sehnsucht, die der Feuerprobe ethischer Anforderungen nicht entraten kann und zugleich vor der Herausforderung steht, sich nicht selbst zu trösten, sondern an der Hoffnung für die Anderen festzuhalten. Eine Garantie, dass ihm das gelingt, hat er nicht. Die Bewährung liegt bleibend vor ihm.

Anmerkungen:

* Bei dem Beitrag handelt es sich um ein Referat bei einem Vortragsabend am 25. November 2009 in der Akademie des Bistums Mainz, Erbacher Hof/Mainz, im Rahmen der Reihe „Die bleibende Bedeutung der Erinnerung an die Shoa“.

¹ Elie Wiesel, *Die Nacht zu begraben*, Elischa. Esslingen o. J., 93f.

² Emmanuel Levinas, *Die Tora mehr zu lieben als Gott* (1955), in: ders., *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*. Frankfurt 1996² (im

Folgenden zitiert als: SF), 109–113. Der Text selbst findet sich u.a.: Zvi Kolitz, *Jossel Rackovers Wendung zu Gott*. Jiddisch – Deutsch, hrsg. von Paul Badde. Zürich 2004, vgl. dazu: Rudolf Pesch, Anna Maria Jokl und der „Jossel Rackower“ von Zvi Kolitz. Trier 2005.

³ Die gebietende Stimme von Auschwitz (1970), in: Michael Brocke/Herbert Jochum (Hg.), *Wolken säule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*. München 1982, 73–100, 98. Fackenheim hat seine Position in seinen weiteren Werken wiederholt, vgl. nur: *Was ist Judentum? Eine Deutung für die Gegenwart*. Berlin 1999. Stellungnahmen zu Fackenheim finden sich vielfach, so: Britta Frede-Wenger, *Glauben und Denken im Angesicht von Auschwitz: Eine Auseinandersetzung mit dem Werk von Emil L. Fackenheim*. Mainz 2005; Norbert Waszek, *Emil Fackenhaims Geschichtsauffassung*, in: Myriam Bienenstock (Hg.), *Der Geschichtsbegriff: eine theologische Erfindung?* Würzburg 2007, 178–198.

⁴ Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme (suhrkamp taschenbuch 1516)*. Frankfurt 1987 (daraus die Seitenangaben im fortlaufenden Text), 37.

⁵ Dies hält er dem Projekt jüdischer Gelehrter entgegen: „‘Dabru Emet’. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum“ (2000), in: Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Band 2: Dokumente von 1986 bis 2000*. Paderborn/Gütersloh 2001, 974–976; Begleitband: Tikva Frymer-Kensky/David Novak/Peter Ochs/David Fox Sandmel/Michael A. Signer (Hg.), *Christianity in Jewish Terms*. Boulder/Oxford 2000.

⁶ David R. Blumenthal, *Tselem: Toward an Anthropopathic Theology of Image*, in: Tikva Frymer-Kensky u.a., a.a.O., 337–347, 347.

⁷ David R. Blumenthal, *Facing the Abusing God: A Theology of Protest*. Louisville 1993; ders., *Theodizee: Dissonanz in Theorie und Praxis. Zwischen Annahme und Protest: Concilium 34* (1998) 83–95, worauf sich die Seitenangabe im fortlaufenden Text beziehen.

⁸ Weitere Belegstellen: ders., „Who is Battering Whom?“, in: www.js.emory.edu/BLUMENTHAL/Battering.html.

⁹ Als abgründig kritisierte christlicherseits Jürgen Werbick, *Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre*. Freiburg 2007, 340 die Position Blumenthals – eine Kritik, die angesichts der aktuellen Offenlegung des Abgrunds der Missbrauchserfahrungen besonders nahe liegt. Blumenthals essayistische Wortmeldungen lassen erzählerische Äußerungen jüdischer Autoren zur Gottesfrage assoziieren, etwa: Etgar Keret, *Pizzeria Kamikaze/Der Busfahrer, der Gott sein wollte*. Erzählungen. München 2002 oder Shalom Auslander,

- Vorsicht, bissiger Gott. Fiese Storys. Berlin 2007.
- ¹⁰ Vgl. als christliche Reaktionen darauf nur: Walter Groß/Karl-Josef Kuschel, „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel?. Mainz 1992, 170–175; Thomas Schieder, Weltabenteuer Gottes. Die Gottesfrage bei Hans Jonas. Paderborn 1982; Christian Wiese, „Weltabenteuer Gottes“ und „Heiligkeit des Lebens“. Theologische Spekulation und ethische Reflexion in der Philosophie von Hans Jonas, in: Ralf Seidel/Meiken Endrueit (Hg.), Prinzip Zukunft: Im Dialog mit Hans Jonas. Paderborn 2007, 71–92; Jürgen Werbick, a.a.O., 340ff.; 367ff.; 402ff.
- ¹¹ Michael Wyschogrod, Gott – ein Gott der Erlösung, in: Michael Brocke/ Herbert Jochum (Hg.), a.a.O., 178–194, 185. Vgl. auch als Beispiel innerjüdischer Auseinandersetzung mit Hans Jonas: Arnold Goldberg, Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums. Gesammelte Studien I, Tübingen 1997, 199–207 (= Ist Gott allmächtig? Was die Rabbinen Hans Jonas antworten könnten).
- ¹² Jürgen Moltmann, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre. München 1980, 124f.
- ¹³ So im Bedenken des Gleichnisses von Lk 15,11–32 Johannes B. Brantschen, Gott ist anders. Theologische Versuche und Besinnungen. Luzern 2005, 22.
- ¹⁴ So laut Manuskript eines Gesprächs, das in gekürzter Form veröffentlicht wurde: Judentum und Christentum nach Franz Rosenzweig. Ein Gespräch, in: Gotthard Fuchs/Hans Hermann Henrix (Hg.), Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig. Frankfurt 1987, 163–183.
- ¹⁵ Vgl. auch Johann Maier, Anthropomorphismen in der jüdischen Gotteserfahrung, in: Walter Strolz (Hg.), Kosmische Dimensionen religiöser Erfahrung. Freiburg-Basel-Wien 1978, 39–99; Jakob J. Petuchowski, Theology and Poetry. Studies in the Medieval Piyyut. London 1978, 84–97. Zur philosophischen Auslegung: Emmanuel Levinas, Judaïsme et Kénose: Archivi di Filosofia LIII (1985) Nr. 2–3 (Ebraismo. Ellenismo. Cristianesimo), 13–28.
- ¹⁶ In: Gotthard Fuchs/Hans Hermann Henrix (Hg.), a.a.O., 170.
- ¹⁷ Emmanuel Levinas, Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München 1995 (im Folgenden zitiert als: Zu), 117–131 (= Das sinnlose Leiden).
- ¹⁸ Vgl. Werner Stegmaier, Levinas (Herder Spektrum 4952). Freiburg 2002, 95 oder Bernhard Casper, Denken im Angesicht des Anderen – Zur Einführung in das Denken von Emmanuel Levinas, in: Hans Hermann Henrix (Hg.), Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinas. Frankfurt 1984 (im Folgenden zitiert als: Henrix, Verantwortung), 17–34, 17. Im Umfeld des 100. Geburtstages von Levinas hat die Diskussion seines Werks eine Intensivierung erfahren; siehe die Hinweise bei: Hans Hermann Henrix, Gott und der Andere bei Emmanuel Levinas: Theologie und Philosophie 81 (2006) 481–502 und Frank Miething/Christoph von Wolzogen (Hg.), Après vous. Denkbuch für Emmanuel Levinas zum 100. Geburtstag Neue Kritik. Frankfurt/M. 2006.
- ¹⁹ Emmanuel Levinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg/München 19932, 150–266.
- ²⁰ SF, 21–37 (= Eine Religion für Erwachsene), 29.
- ²¹ Emmanuel Levinas, Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe. Ein Gespräch: Concordia 4 (1983) 48–62, 49f.
- ²² Zitiert nach Bernhard Casper, Denken im Angesicht des Anderen, a.a.O., 30.
- ²³ WG, 20.
- ²⁴ „Das Prophetische ist das Ethische“. Ein Podiumsgespräch, in: Henrix, Verantwortung, 90.
- ²⁵ WG, 222.
- ²⁶ JdS, 214.
- ²⁷ So vor allem in: Gott und die Philosophie, in: Bernhard Casper (Hg.), Gott nennen, Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg/München 1981, 81–123 (im Folgenden zitiert als: GuPh), 86, 95, 102, 108, 119.
- ²⁸ Zu, 73–82 (= Menschwerdung Gottes?), 77f.
- ²⁹ Die Zitate aus: Zu, 117–131 werden im fortlaufenden Text angegeben.
- ³⁰ Vgl. nur Johann Baptist Metz, Theologie als Theodizee?, in: Willi Oelmlüller (Hg.), Theodizee - Gott vor Gericht?, München 1990, 103–118 und: Leidende schreien nach Rettung: das prisma 16 (2006) 20–27.
- ³¹ Ebenda, 23.
- ³² Hans Jonas, Wissenschaft als persönliches Erlebnis. Göttingen 1987, 67.
- ³³ Der hier auf die Allmacht applizierte Gedanke der „Intrige“ Gottes und seiner Transzendenz bei Emmanuel Levinas: GuPh, 102 u.ö. oder SpA, 247, 282. Weitere Überlegungen des Autors zu den Herausforderungen christlicher Gottesrede durch Hans Jonas und Emmanuel Levinas siehe nur: Machtentsagung Gottes? Eine kritische Würdigung des Gottesverständnisses von Hans Jonas, in: Christian Wiese/Eric Jacobson (Hg.), Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas. Berlin 2003, 184–201 und: Gott und der Andere bei Emmanuel Levinas, a.a.O.

Firmkatechese zwischen Selbsterfahrungskurs und theologischer Propädeutik

Die Vielfalt an Firmkonzepten bzw. sogenannten ‚Firmmappen‘ ist nahezu unüberschaubar. Neben den zahlreichen auf dem Buchmarkt erhältlichen Modellen gibt es eine Fülle an Eigenkreationen, die für den jeweiligen Pfarrverband (Seelsorgeeinheit, Pfarrei) einen eigenen Firmkurs, oft unter Zuhilfenahme vorhandener Elemente, kompilieren.¹ Wo liegen die Unterschiede? Wo liegen Schwerpunkte? Nach einem kritischen Blick auf den derzeitigen Markt sollen Möglichkeiten der Weiterentwicklung angedeutet werden.

Erste Beobachtungen

Bei den Arbeitsformen² derzeit zugänglicher Firmmodelle lassen sich in der Regel zwei Grundkonzepte unterscheiden: (1) ein Prozess von mehreren Monaten, während dem sich wöchentlich zu einem ein- bis zweistündigen Treffen in einer Kleingruppe versammelt wird; (2) mehrere Halbtage, an denen in festen oder wechselnden Kleingruppen gearbeitet wird. Ergänzt werden diese ‚Pflichtveranstaltungen‘ zumeist durch einen ‚Wahlpflichtbereich‘ (die Ähnlichkeit mit der Nomenklatur der Schule kommt nicht von ungefähr): Exkursionen, zumeist als ‚Praktika‘ bezeichnet, bei denen kirchliche Angebote, Einrichtungen oder Gruppen besucht werden, Gespräche

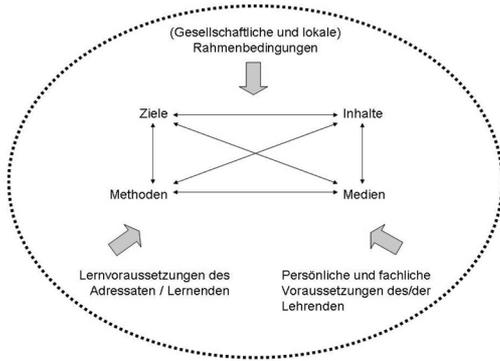
mit zumeist hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern oder Vertretern der Gremien sowie kleinere ‚Events‘ wie die Teilnahme an z.T. überregionalen Wallfahrten, Jugendtreffen u.ä.

Neu hinzugekommen sind in der letzten Zeit vermehrt Konzepte, die die Firmkandidaten in einem kurzen, intensiven Prozess auf die Firmung vorbereiten. Diese Konzepte erwecken zunächst den Eindruck eines kurzfristigen ‚Crash-Kurses‘. Bei genauerem Hinsehen aber werden gerade die gemeinsamen Erlebnisse Ausgangspunkt eines Lernprozesses, wie etwa im Rahmen einer gemeinsamen Rad- oder Fußwallfahrt oder bei einer gemeinsamen „Mitwohnwoche“, während der die Firmbewerber mit ihren Katecheten in Räumlichkeiten der Pfarrei übernachten und ihre Freizeit verbringen.

Kriterien für die Auswahl von Arbeitsformen

Was sind Kriterien für die Auswahl der ‚richtigen‘ Arbeitsform? Verantwortliche beziehen sich in aller Regel auf die ihnen unabweislich erscheinenden Rahmenbedingungen und dort zumeist auf die zeitlichen Möglichkeiten der Adressaten. Diese sind heute in den meisten Fällen Jugendliche im Alter ab 14 Jahren, die einer Vielzahl an Verpflichtungen nachkommen müssen. Neben sportlichen und musikalischen Aktivitäten sind es vor allem schulische Veranstaltungen, die aus der Verkürzung des Gymnasiums („G8“) und der alle Schulformen betreffenden Einrichtung von Ganztagsangeboten resultieren. Inhaltliche Fragestellungen spielen eher weniger eine Rolle, im guten Glauben, dass die Didaktik unabhängig vom Inhalt sei und sich als erstes an den Interessen und Möglichkeiten der Adressaten orientieren müsse. Hier ist ein erster Einwand zu machen: Zumeist nehmen Konzepte in der Praxis Maß an der (z.T. auch nur vermuteten) Realisierbarkeit („Dafür haben die Jugendlichen keine Zeit.“ „Da kommt ja eh keiner.“ „Das

machen meine Jugendlichen nicht mit.“ „Das liegt mir nicht.“). So sehr sich aber eine Didaktik am Adressaten orientieren und Rücksicht auf die Möglichkeiten des bzw. der Lehrenden nehmen muss, so ist gleichzeitig zu beachten, um welche Inhalte es gehen soll.³



Welche Inhalte dominieren in der Firmvorbereitung?

Viele Firmkurse stellen eine Mischung aus Selbsterfahrungskurs und theologischer Propädeutik dar. Da gibt es erlebnispädagogisch orientierte Konzepte, die den Versuch unternehmen, Körper- und Gruppenerfahrungen religiös zu deuten⁴, wie es diakonisch orientierte Konzepte gibt, die das Gleiche anhand der Erlebnisse in der Begegnung mit alten oder kranken Menschen unternehmen⁵. Es gibt biblische Kurse, die ein Evangelium als roten Faden zur persönlichen Auseinandersetzung wählen⁶, und vermittlungsdidaktische Konzepte – sie machen das Gros der auf dem Buchmarkt angebotenen „Firmmappen“ aus –, die wesentliche Teile der christlichen Glaubenslehre anhand des Glaubensbekenntnisses durchführen wollen⁷. Etwas älteren Datums sind zumeist Vorschläge, die sich als ein Kennenlernen oder Wiederentdecken der eigenen Gemeinde verstehen.⁸ Neuere Vorschläge wiederum setzen den Akzent stärker auf die eigene biographische Reflexion als eine Analyse der eigenen Glaubensgeschichte.⁹

Die Bandbreite zwischen den Polen Selbsterfahrung und Vermittlung von Glaubenswissen könnte nicht größer sein. Die Entscheidung, welches Konzept denn nun das passende ist, hängt – neben den schon genannten Realisierungsmöglichkeiten – am allermeisten von den eigenen Zielen ab, die mit der Firmvorbereitung verbunden werden.

Die Auswahl der Inhalte ist abhängig von den Zielsetzungen der Firmvorbereitung

Die Wahl eines bestimmten Firmkurses gibt Auskunft über das jeweilige, oft nicht explizit formulierte Selbstverständnis der Firmvorbereitung. Wer den Firmkurs als ein „update“ in christlichem Glaubenswissen versteht, der wird eher zu einem vermittlungsdidaktischen Konzept greifen, das noch einmal wesentliche Inhalte des christlichen Glaubens – und das durchaus adressatengerecht! – präsentiert. Wer Firmvorbereitung als einen weiteren Schritt bei der Sozialisation in die Ortsgemeinde versteht, wird eher ein gemeindeorientiertes Konzept bevorzugen, das zur (Neu-)Entdeckung der eigenen Gemeinde animiert. Wer Firmvorbereitung als eine Einführung in eine christliche Glaubenspraxis versteht, dem ist vielleicht mit einem diakonisch orientierten Konzept gedient. Kurzum: Vor jeder Entscheidung hinsichtlich eines bestimmten Konzeptes ist die Frage zu beantworten: Was will Firmung und was will eine Firmvorbereitung? Hier ist ein Blick auf die Sakramententheologie notwendig.

Was ist die Firmung?

Die Theologie tut sich schwer, das Spezifische der Firmung zu beschreiben, seit sie als ursprünglich integraler Bestandteil des Taufritus ihren Platz zwischen Wassertaufe und Ersteucharistie verlassen hat und an das Ende der Kindheit gewandert ist.¹⁰ Unter Anwesenheit der ganzen

Gemeinde und des zuständigen Bischofs gefeiert, wird man ihr wohl am ehesten gerecht, wenn sie als bischöflich beglaubigte Sendung verstanden wird.¹¹ Der Christ sagt Ja zu dieser Sendung, zu der der Bischof im Zeichen der Handauflegung beauftragt. Es ist die Sendung zum Apostolat, zum Bezeugen des christlichen Glaubens im eigenen Alltag. Während dies schon in der Taufe grundgelegt ist, stellt die Firmung eine Intensivierung dieser Verpflichtung dar. So formuliert es das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Kirchenkonstitution:

„Durch die Taufe der Kirche eingegliedert, werden die Gläubigen durch das Prägemaß zur christlichen Gottesverehrung bestellt, und, wiedergeboren zu Söhnen Gottes, sind sie gehalten, den von Gott durch die Kirche empfangenen Glauben vor den Menschen zu bekennen. Durch das Sakrament der Firmung werden sie vollkommener der Kirche verbunden [perfectivus vinculantur; P.H.] und mit einer besonderen Kraft des Heiligen Geistes ausgestattet. So sind sie in strengerer Weise verpflichtet [arctius obligantur; P.H.], den Glauben als wahre Zeugen Christi in Wort und Tat zugleich zu verbreiten und zu verteidigen.“ (LG 11; vgl. auch AA 3)

Für diese Sendung wird die lebendige Kraft Gottes erlebt. Nur in diesem Sinne ist die Firmung ein Sakrament des Heiligen Geistes.

Was braucht es dazu?

Wer ein solches Sakrament empfangen will, kann dies nur dann glaubwürdig tun, wenn ihm bewusst ist, was die Kirche mit diesem Sakrament feiert. Denn es ist ja keineswegs so, dass der Empfang der Firmung für den einzelnen heilsnotwendig wäre. Notwendig ist die Feier der Firmung für die Kirche! Denn sie lebt durch die Jahrhunderte fort als Mittel und Werkzeug der Verkündigung Jesu. Jeder und jede, die die Firmung empfängt, wird damit selbst zum Mittel und Werkzeug Jesu. Es setzt voraus,

dass dieser Jesus im eigenen Leben wegweisend ist. Es setzt voraus, dass Gottes Wirken im eigenen Leben schon zu Bewusstsein gekommen ist. Eine solche Erfahrung aber ermöglichen weder ein theologischer Einführungskurs noch eine Gemeinderallye. Begegnungen mit glaubwürdigen Christen mögen eine Ahnung vermitteln, dass dem so sein könnte, und die Teilnahme an kirchlichen Events können das eigene Bild von Kirche vielleicht positiver darstellen als bislang. Doch eine Erfahrung, dass Gott im eigenen Leben spürbar sein kann, wird kaum möglich sein.

Firmexerzitien statt Firmvorbereitung!

Schon in den 1970er Jahren sprach Karl Rahner davon, dass der Christ von morgen „ein ‚Mystiker‘ sein [müsse], einer, der etwas ‚erfahren‘ hat“.¹² Er ruft zu einer „neuen Mystagogie“ auf und bezeichnet damit eine Weise der Seelsorge und auch der Katechese, die zur Erfahrung des Heiligen unter den Bedingungen des Alltags hinführt. Seit Rahners kritischer Analyse, dass es diesbezüglich kaum Literatur gebe, da die vorhandene Literatur entweder „altmodisch“ sei oder in „dogmatische Spekulation“ ausweiche¹³, hat sich eine Menge getan. Der Buchmarkt quillt über vor Titeln, die sich mit Fragen der Spiritualität und des Gebetslebens befassen. Eine Vielzahl an Bildungshäusern bieten Exerzitien an. Die Kirchenraumpädagogik wartet mit „mystagogischen Kirchenführungen“ auf.¹⁴ Und selbst die schulische Religionsdidaktik nimmt stärker als zuvor „mystagogische Elemente“ in ihr Repertoire auf oder lässt gar ihr Selbstverständnis davon prägen.¹⁵

Hiervon kann sich auch die Firmkatechese inspirieren lassen. Weder darf sie bei der Erstverkündigung stehen bleiben, noch muss sie eine grundsätzliche Einführung in die christliche Glaubenslehre sein. Hier darf und muss sie die Arbeitsteilung etwa mit Angeboten der kirchlichen Jugendarbeit und dem schulischen Religionsunterricht ernst nehmen. Sie kann einen eigenen

Akzent setzen, indem sie sich als ein geistlicher Prozess hin zum Empfang des Sakramentes versteht, der auf hinführende Angebote aufbaut und ggf. ergänzt wird durch eher kognitiv ausgerichtete Lernformen sowie gesellige Anlässe. Ausgangspunkt aber ist die Frage: Wo ist Gott in meinem Leben? Und welche Rolle soll er spielen? Die Antwort darauf ist nicht durch Nachdenken zu finden. Sie kann nur aus einer geistlichen Erfahrung heraus aufscheinen.

Viel zu viel?

Wird da nicht etwas zugemutet, was vielleicht für ‚spirituell Begabte‘ zugänglich ist? Mit Karl Rahner lässt sich antworten:

„Es handelt sich bei dieser Frage nicht um die eines sublimeren geistlichen Lebens für wenige, sondern das, was früher einmal die Frage bloß eines höheren geistlichen Lebens war, ist heute eine Frage des Glaubens überhaupt geworden, weil er heute ohne den äußeren Halt der Gesellschaft in einer gott-losen Welt leben muß.“¹⁶

Werden Jugendliche im Alter ab 16/17 Jahren auf die Firmung vorbereitet, wie es in den meisten deutschsprachigen Bistümern heute der Fall ist, dann trifft ein solcher Zugang auf Menschen, deren kindliches Gottesbild zunehmend brüchig wird. Konventionen werden hinterfragt oder abgelehnt, und es entstehen neue Möglichkeiten, Gott als den transzendenten Urgrund des Lebens verstehen zu lernen.¹⁷

Wie soll's gehen? Umrisse einer mystagogischen Firmkatechese

Es wird erkennbar, welche Inhalte und Arbeitsformen der Firmkatechese angemessen wären: mehr Stille, mehr Meditation und weniger intellektuelle Auseinandersetzung; mehr persönliche Zeit für sich und weniger Zeit in der Gruppe; eine individuelle Begleitung statt Arbeiten in Klein- oder Großgruppe; mehr Gelegenheiten,

Gott in der Feier der Liturgie zu spüren; mehr Möglichkeiten, Christus im Dienst am Nächsten wahrzunehmen; häufiger biblische Impulse mit einer Hinführung zur geistlichen Schriftlesung als methodischer Schnickschnack.

Damit wird aber auch erkennbar, welche Kompetenzen in der Katechese tätige Multiplikatoren benötigen. Ist bei der Auswahl der Katecheten heute nicht selten wiederum die Realisierbarkeit leitend („Wer hat überhaupt Zeit dafür?“), müssten noch gezielter Menschen gesucht (und dazu befähigt) werden, die mystagogische Wege gehen können. Es braucht Menschen, die eine wirkliche Mentorenschaft wahrnehmen können, indem sie andere teilhaben lassen an ihrem Alltag, ihrem Leben und ihrem Glauben. Dazu ist nicht jeder automatisch fähig. Und auch eine didaktische Hilfestellung, wie sie fast alle „Firmmappen“ und viele Hauptamtliche ihren ehrenamtlichen Katechetinnen und Katecheten bieten, genügt nicht. Weil Blinde keine Blinden führen können, sind zunächst jene Erfahrungen zu machen, die später Teil der Firmkatechese sein sollen.

Anmerkungen:

- ¹ Eine kommentierte Übersicht findet sich unter www.firmung-feiern.de (→ Materialien).
- ² Unter „Arbeitsform“ wird hier noch vor jeder methodischen Entscheidung die Wahl des zeitlichen Ansatzes (kurze, intensive Lernphasen, längerer Prozess, ...) und der Sozialform (Großgruppe, Kleingruppe, Partnerarbeit, Einzelarbeit, ...) verstanden, in der gelernt werden soll.
- ³ Die Interdependenz der einen Lernprozess beeinflussenden Größen Ziele, Inhalt, Methode, Medium wird im Allgemeinen als „didaktisches Viereck“ bezeichnet.
- ⁴ May, Ch.: Mit dem Rad Glauben erfahren. Firmradkurs. Berlin 2006; Waldau, K.; Betz, H.; Krauß, U.: Abenteuer Firmung. Firmvorbereitung mit Sport, Spiel und Erlebnispädagogik. München 2006.
- ⁵ Arendt-Stein, Ch; Kiefer, Th.: Firmvorbereitung mit Herz. Sozialpraktika im Rahmen der Firmkatechese. München 2006.

- ⁶ Hornstein, Ch. u. H.: Was zählt. Mein biblischer Firmkurs. Stuttgart 2003.
- ⁷ Paus, H.G.; Pietron-Menges, A.: Auf Sendung und Empfang. Handreichung. Düsseldorf 2008; Bistum Essen. Bischöfliches Seelsorgeamt (Hrsg.): Damit der Funke überspringt. Bausteine zur Firmvorbereitung. München 2004; Hofrichter, C.; Färber, E.; Vogelmann, W.: Ich glaube. Handreichung zur Firmvorbereitung. München 2001; Moser, M.; Rimmele, H.; Lüdemann, U.: Mich firmen lassen. Handbuch für Katechetinnen und Katecheten, Freiburg 2001; Reintgen, F.; Vellguth, K.: Menschen-Leben-Träume. Der Firmkurs. Werkbuch für die BegleiterInnen der Jugendlichen. Freiburg i. Brsg. 2001; Spangenberg, I. und H.-G.: Wo meine Sehnsucht ein Zuhause hat. Ein Firmkurs. Handreichungen für Katecheten. München 2000.
- ⁸ Peters, B.: Gemeinde erleben. Werkbuch zur Firmvorbereitung. Limburg 1996; Heinemann, U.; Ruhnau, C.; Vogelmann, W.: Schritte in die Gemeinde. Vorbereitungskurs auf die Firmung. Werkbuch für Kursleiter. München 1988.
- ⁹ Ehebrecht-Zumsande, J.; Kassens, B.: Wie das perlt...! Firmvorbereitung mit den „Perlen des Glaubens“. München 2008.
- ¹⁰ Die Ausnahme ist die Tauffeier von Erwachsenen, die die Firmung unmittelbar nach der Taufe innerhalb eines Gottesdienstes empfangen.
- ¹¹ Vgl. dazu ausführlich: Höring, P.C.: Firmung – Sakrament zwischen Zuspruch und Anspruch. Kevelaer/Düsseldorf 2010 (in Vorbereitung); ders.: Firmung als „Sendung zum Apostolat“ – eine Zumutung, in: ders. (Hrsg.): Firmpastoral heute. Theologischer Anspruch und pastorale Realität. Kevelaer/Düsseldorf 2008, 15–38.
- ¹² Rahner, K.: Frömmigkeit früher und heute, 22, in: ders.: Schriften zur Theologie, Band VII: Zur Theologie des geistlichen Lebens. Einsiedeln 1966, 11–31. An anderer Stelle formuliert er ähnlich: „Der Mensch von heute wird ... nur dann ein Glaubender sein, wenn er eine wirklich echte, persönliche religiöse Erfahrung gemacht hat ...“ [Ders.: Die grundlegenden Imperative für den Selbstvollzug der Kirche in der gegenwärtigen Situation, 269f, in: HPTH II/1 (1966), 256–276.].
- ¹³ Vgl. Rahner, K.: Die grundlegenden Imperative, 270.
- ¹⁴ Vgl. etwa www.mystagogische-kirchenführung.de.
- ¹⁵ Vgl. Schambeck, M.: Mystagogisches Lernen. Zu einer Perspektive religiöser Bildung. Würzburg 2006.
- ¹⁶ Rahner, K.: Die grundlegenden Imperative, 271.
- ¹⁷ Die Stufentheorien religiöser Entwicklung im Überblick vgl. Oser, F.; Bucher, A.A.: Religion – Entwicklung – Jugend, 1048-1052, in: Oerter, R.; Montada, L. (Hrsg.): Entwicklungspsychologie. Ein Lehrbuch. Weinheim 1998, 1045–1055.

Ida Friederike Görres

Ein theologischer Streit unter Brüdern

Francis William versus John Henry Newman.

Aus dem Nachlass Görres
hrsg. v. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

1. Vorbemerkung der Herausgeberin

1.1 Görres' neu entdeckte Newman-Studien 1944–1949

Wenn John Henry Newman selig gesprochen wurde, ist wohl den wenigsten bewusst, dass er zwei jüngere Brüder besaß, die sich im Laufe ihres Lebens weltanschaulich und religiös weit von ihm entfernt hatten. Kaum bekannt ist ferner, dass er in Briefen immer wieder den Versuch unternahm, sie geistig zu erreichen und zustimmen, was letztlich nicht gelang. So sind diese Briefe ein Zeugnis, dass es auch einem Heiligen nicht beschieden sein muss, die Herzen seiner Angehörigen zu beeinflussen.

Überraschend tauchte 1998 ein bisher unbekanntes, aus dem Besitz des Psychologenehepaars Albert und Silvia Görres in München stammendes Manuskript über John Henry Newman auf.¹ Ida Friederike Görres (1901–1971) schrieb in den Jahren während und nach dem Zweiten Weltkrieg an einem Buch über den „Kirchenvater des 20. Jahrhunderts“, wie sie ihn nannte, war Newman doch erst in ihrer Generation, durch Theodor Haecker, Josef Weiger, Romano Guardini und Erich Przywara für

den deutschen intellektuellen Katholizismus entdeckt worden.² Umgekehrt hat die heutige Generation die einst berühmte Autorin des deutschen *renouveau catholique* fast vergessen.

Die nachgelassenen ausgezeichneten Studien von Görres wurden erst kürzlich unter dem Titel veröffentlicht: *Der Geopferte. Ein anderer Blick auf John Henry Newman*, Vallendar (Patris) 22005, 296 S.

Im Zuge dieser Studien arbeitete Görres ein eigenes Kapitel zu dem Briefwechsel zwischen Francis William und John Henry aus. Da der Briefwechsel zwischen den Brüdern aber wegen seines rein dokumentarischen Stils nicht in die sonstigen, mit unerhörter Einfühlung geschriebenen Kapitel über Newman passte, sei Görres' Zusammenstellung an dieser Stelle eigens veröffentlicht: als eine weitere *hommage* an den großen Kardinal, der der Kirche geschenkt worden ist.

Kurz zur Einordnung des Newman-Manuskripts:

Die neu zu erschließende Bedeutung von Ida Friederike Görres liegt – abgesehen von ihrer teilweise berücksichtigenden Sprache und analytischen Schärfe – ohne Zweifel in ihrer hagiographischen Leistung, die ein gleichermaßen festgegründetes wie entwicklungs-offenes Kirchenbild einschließt. Seit den 30er Jahren trat sie durch markante Heiligenbiographien, vor allem über Frauen – Elisabeth von Thüringen, Mary Ward, Radegundis, Hedwig von Schlesien –, in die Öffentlichkeit; unter den Männergestalten beschäftigte sie sich mit Franziskus, Heinrich Seuse und Teilhard de Chardin; ihre Bücher waren Standardbesitz katholischer Bibliotheken.

Mit dem Meisterwerk über Therese von Lisieux³ hatte Görres die Tür einer neuartigen Betrachtung nicht nur der „großen Kleinen“, sondern auch einer vielschichtigen Annäherung an das Phänomen der Heiligkeit geöffnet. Würde sie das Wort „modern“ nicht vermutlich gering schätzen, ließe sich sagen, sie habe die „moderne Hagiographie“ eingeleitet – eine Erfas-

sung des inneren, „menschlichen“ Antlitzes der Heiligen.

Dass sich Ida Görres auch mit Newman beschäftigte, war durch fünf schmale, aber dichte Seiten in ihrem späten Buch *Aus der Welt der Heiligen* (1955) belegt. Der aufmerksame Leser konnte auch in ihren *Nocturnen* (1949), den erhellenden Aufzeichnungen vor allem aus den Kriegsjahren, manche Bemerkungen über die Lektüre Newmans finden.

Zu den Studien fuhr Görres ein einziges Mal im August 1949 nach England, in das Oratorium Birmingham – damals war die Hundertjahrfeier der Gründung. Insgesamt liegt die Hauptarbeitszeit an der Newman-Monographie zwischen 1944 und 1949.

Alle Vorbereitungen schienen gegeben, um das begonnene Werk durchzuführen – dennoch blieb es unveröffentlicht. Dazu lässt sich manches vermuten, nichts aber endgültig erweisen. Als erster Hinderungsgrund wäre zu nennen das ungute, ja kränkende Echo Ende 1946 auf den *Brief über die Kirche*, das den inneren Antrieb, aus dem heraus der Tadel an die Nachkriegs-Geistlichkeit geschrieben wurde, so gründlich missverstanden. Dabei deutet einiges sachlich darauf hin, dass in dem *Brief über die Kirche* das Vorbild des großen englischen Theologen unmittelbar mitspielt⁴, seine spannungsreiche, schwer auszubalancierende Haltung von Tadel und Zustimmung – welche letztere die wahre Quelle gerade des Tadels ist:

„Das Wichtigste an den Newmanbriefen ist mir die Einsicht, wie weit 'unser' Zwiespalt zwischen modernen, irgendwie 'reformistischen' und 'reaktionären' Katholiken zurückreicht: tatsächlich volle hundert Jahre. [...] Newman ist wirklich 'unser' Patron, er hat die einzig mögliche, dabei so schwer vollziehbare Haltung, die zugleich klarste, kühlste kritische Einsicht in die tausend Missstände und Fehlentwicklungen in der Kirche und die absolut unumgängliche Notwendigkeit vieler Reformen - und die leidenschaftliche, den ganzen Menschen ergreifende und durchbebende Hingebung und Loyalität gegen ‚Rom‘ in der ganzen schweren Belastung dieses Begriffs.“ (Nocturnen, 237f)

Eben diese innerste, unerschütterliche Hinneigung zur Kirche ist Ida Görres' Eigenbesitz, in dem sie sich mit Newman widerspruchslos trifft. Auch im Bestehen der sturmartig einsetzenden, als ungerechtfertigt empfundenen Kritik wirkt ein wunderbarer Reflex auf Newman mit:

„Und ich stand allein auf weiter Flur und das Gewitter der Entrüstung prasselte auf mein vermessenes Haupt nieder [...] Für die übrigen <negativen Briefe> nahm ich mir Newman zum Beispiel, der ja auch nie auf Anrempelungen geantwortet hat; halb aus Hochmut, halb aus Indolenz (wie er auch von sich sagt) – und mit ein bisschen guter Absicht dazwischen.“⁵

Ein zweiter Hinderungsgrund lässt sich gleichfalls nur vermuten. Möglicherweise waren die anderen Veröffentlichungen dieser Jahre stoffmäßig klarer zu bewältigen. Zu Newman rollten neue Erkenntnisse in Fülle an; sie wurden etwa durch Werner Becker – der ab 1948 die *Newman-Studien* (zusammen mit Heinrich Fries) herausgab – vermehrt und beschleunigt. *Die leibhaftige Kirche*, 1950 erschienen, zeigt jedoch eindringliche Spuren der vorangegangenen Beschäftigung mit Newman. Über zwanzigmal und an hervorragender Stelle, den Gedanken stützend, wird er angeführt; darunter in wörtlicher Übernahme eines Abschnittes aus dem Manuskript über den Aufbruch der Nachkriegsjahre, in denen das Katholische wieder intellektuelle Geltung erlangte.⁶

Etwa zwanzig Jahre später, noch einmal, versuchte Walter Nigg, der Görres' hagiographische Leistung als bahnbrechend für seine eigenen Arbeiten empfand⁷, sie zur Wiederaufnahme der Studien über Newman zu bewegen – dies gelang jedoch nicht mehr.

Kurz und wunderbar lakonisch schimmert Newman, wie Görres ihn fasst, aus seinem Zitat: „Das Irdische bewundern, indem wir es uns versagen“ – was verarbeitet bei ihr heißt:

„Das Thema dieses Dramas lässt sich vielleicht annähernd so umschreiben: dass eine außerordentliche Natur, von goethe'scher Fülle der Anlagen, die zur siegreichen und erobernden Weltbegeg-

nung und Welterfahrung bestimmt scheint, vom Geist und von der Gnade durchkreuzt, die Weltüberwindung in der Gestalt der Entsagung vollziehen muss und gerade in diesem Bruch, im Schicksal der Nichterfüllung, ihre eigentümliche menschliche und christliche Vollendung erlangt.“⁸

In Görres' klassischer Übertragung von Newmans berühmtem Gedicht *Lead, kindly light* wird ihre außerordentliche Sprachkraft deutlich, in dem Buch über Newman aber ihre analytische Schärfe, ebenso wie der vorsichtig, ja ehrfürchtig sich vorwagende Blick auf das Verschattete, leidvoll Getragene, Unerfüllte dieses reichen Geistes. Solches zu vermögen, ist ein Zeichen von Verwandtschaft.

In der als „Nachklang“ angefügten Skizze aus den 50er Jahren heißt es: „Es wird mir immer klarer, dass ich, wenn überhaupt, ein Buch über *Newman den Heiligen* schreiben.“⁹ Ida Friederike Görres' Instinkt hat sie nicht getrogen.

1.2 Die ungleichen Brüder

John Henry (*22. Februar 1801) war der älteste Sohn des Ehepaares John Newman (1767–1824) und Jemima Fourdrinier (1772–1836), die französisch-hugenottischer Abstammung war; ihm folgten die Geschwister Charles Robert (1803–1884) und Harriett (1803–1852), Francis William (1805–1897), Jemima (1808–1879) und die geliebte, frühverstorbene Mary (1809–1828).

Charles brach früh mit seinem älteren Bruder und schlug den Weg zum konsequenten Atheismus ein. Der ebenfalls hochbegabte Francis William wurde Altphilologe an der Universität London, schloss sich zeitweise den Baptisten an und entwickelte eine Art Privatreligion, unter anderem mit dem Glauben an die Wiedergeburt. Seine Veröffentlichungen weisen in diese Richtung: *Phases of Faith. Passages from My Own Creed*, London 1850, und: *Hebrew Jesus. His True Creed, before Paul of Tarsus was a Christian...*, London 1895. Seinem berühmten Bruder gegenüber behielt er allerdings immer eine gewisse Pietät, schrieb auch nach dessen Tod einige

wichtige und schöne Erinnerungen nieder: *Contributions Chiefly of the Early History of the Late Cardinal Newman*, London 1891. Letzten Endes waren aber die religiösen Entscheidungen der Brüder zu unterschiedlich, als dass sie über einen höflichen Ton des Austausches hinauskommen wären. Dennoch zeigen die Briefe ursprünglich einen großen verbindenden Ernst in der Auseinandersetzung um theologische Fragen. Görres spricht bei Francis von einer „Gefühlsreligion“ im Gegensatz zu John Henrys grundlegender, anstrengender Suche nach Wahrheit. Während Francis am Bruder lange vor dessen Konversion eine römische „Werkgerechtigkeit“ wittert, nimmt dieser umgekehrt einen antikirchlichen Individualismus an ihm wahr, eine schwärmerische Lektüre der Hl. Schrift außerhalb der geprüften und kanonischen Auslegung: ein „Privaturteil“, das dem Denker der Kirche zutiefst verdächtig ist. Doch enthält der vorletzte Brief John Henrys an Francis einen versöhnlichen Akzent.

2. Ida Friederike Görres

*Ein theologischer Streit unter Brüdern.
Francis William versus John Henry Newman*

Die Briefe John Henry Newmans, die im Newmanarchiv in Birmingham mehrere Schränke füllen, sind nach den Korrespondenten geordnet. Im Folgenden werden teils in ausführlicher Inhaltsangabe, teils in wörtlicher deutscher Übersetzung die Briefe dargeboten, die Newman mit seinem Bruder Francis gewechselt hat, soweit sie entweder in Originalen oder in Briefentwürfen Newmans noch vorhanden sind.¹⁰ Im Druck liegt aus seiner Studentenzeit nur einer dieser Briefe vor, Nr. 1 vom *August 1820*¹¹:

„Hier in Oxford geht es mir recht gut. Die Ruhe und Stille überall um mich herum dient dazu, all die Gefühle zu beruhigen und einzuschläfern, die die nahe Aussicht auf mein großes Examen und ein Herz, das

nur allzu bedacht auf den Ruhm ist und allzu ängstlich auf ein (mögliches) Versagen schaut, dauernd in mir erregen wollen. Ich studiere sehr viel, sicherlich, aber Gott hilft mir, ihn mit fröhlichen Lippen zu preisen, wenn ich aufstehe, wenn ich mich niederlege und wenn ich in der Nacht aufwache. Für das ruhige Glück, dessen ich mich freue, kann ich nicht so dankbar sein, wie ich müsste. Wie werde ich in meinem späteren Leben, wenn ich dann noch lebe, mit einem traurigen Lächeln auf diese Tage zurückschauen! Es ist mein tägliches und, wie ich hoffe, herzliches (*heartfelt*) Gebet, dass ich hier auf Erden keine Ehren erlange, wenn sie nur die geringste Ursache zur Sünde für mich sein könnten. Je mehr die Zeit fortschreitet und je länger ich über meinen Büchern gesessen habe, um so größer ist die Prüfung.“

*Nr. 2: Brief von F. W. Newman vom 5. Juli 1826*¹²

Der Brief setzt voraus, dass im Verhältnis des älteren Bruders John Henry zu dem gemeinsamen Lehrer Walter Mayers und seiner Frau eine Entfremdung eingetreten ist, die der jüngere Bruder dem Einfluss des Oriel College zuschreibt. Am 6. Juni hatte Francis Newman ein ausgezeichnetes Examen gemacht.¹³ Kurze Zeit vorher, am 31. März 1826, begann die Freundschaft Newmans mit Hurrell Froude¹⁴. Zur gleichen Zeit hatte Newman seine Aufgabe als Tutor in seinem Kolleg übernommen¹⁵ und sein Pfarramt an St. Clement nach Fertigstellung der Kirche, die er zu erbauen übernommen hatte, aufgegeben.

Francis Newman schreibt: „Eine Stunde in ihrer Gesellschaft (Mrs. Mayers’) hat eine stärkere Wirkung, meinen Geist von dieser Welt abzuziehen und zu Gebet und Betrachtung zu bringen, als Predigten oder Privatlektüre jemals vermochten ... Ich denke, wir verlieren viel, wenn wir so reserviert in den Mitteilungen unserer religiösen Gefühle sind.“

Im Folgenden bekennt Francis, dass er in einer Krisis, in die er im Oktober 1825 geraten ist, nicht bei seinem Bruder, son-

dern bei der Frau des Pfarrers die entscheidende Hilfe erfahren habe. Er schreibt: „Ich kam damals in Oxford nicht mehr zurecht. Du wolltest mir helfen. Aber ich weiß nicht, es war etwas in Deinem Verhalten, das mich entmutigte, und ich kehrte enttäuscht heim. Meine Versuchungen und Sünden hinderten mich zu sprechen ... Seit 5 Jahren und mehr kämpfe ich mit Sünden, die von Zeit zu Zeit all meinen Frieden zerstören und mich fast zur Verzweiflung bringen. Aber ich *liebe* das Gesetz Gottes. Und ich will mich um so mehr ans Kreuz Christi halten, je mehr ich es nötig habe.“ Der Brief schließt mit einer Bitte um das Gebet des Bruders.

Der (nicht mehr erhaltene) Antwortbrief John Henry Newmans befriedigte Francis nicht. Er fand darin wenig Verständnis für seine Gefühlsreligion. Das ergibt sich aus *Nr. 3: Brief von Francis Newman vom 21.8.1826.*

Nr. 5: Am 14.3.1828 übernahm John Henry Newman das Pfarramt der Universitätskirche St. Mary's, mit dem die Seelsorge für das Dorf Littlemore verbunden war. Newman hat sein Amt immer so aufgefaßt, dass er nicht nur Prediger für Studenten und Intellektuelle, sondern Seelsorger für einen Personenkreis aus allen Ständen war. So schreibt er einige Zeit später in einem Brief an seinen Bruder Francis (undatiert): „Nur weniger Pfarrkinder kann man sicher sein – obwohl ich weiß, es ist nicht meine Sache zu urteilen, sondern im Glauben sie als Christen zu sehen und zu versuchen, sie durch ‚Liebe zu gewinnen, wenn ich sie sehe‘¹⁶, und ihnen Gutes zu tun, soviel ich kann und sie dann Gott zu überlassen“ ... „ebendaher kommt meine große Angst für Littlemore.“

Nr. 6: Francis W. Newman an J. H. Newman (1834)

F. Newman beklagt (nach seiner Rückkehr aus Bagdad und seinem Anschluß an die Baptistengemeinde) seines Bruders „second religion“. „Du bist anders geworden.“ „Frü-

her war alles anders, als Du noch an St. Clement warst und wir zusammen beteten.“ F. Newman nimmt diesen Eindruck aus dem eben erschienenen ersten Band der *Pfarrpredigten* J. H. Newmans¹⁷, dessen Widmung (an Pusey) vom 1. März 1834 datiert ist¹⁸. „Deine Lehre ist aufs deutlichste den Lehren der Glaubensartikel Deiner Kirche entgegengesetzt.“ F. Newman meint, sie würde wohl nicht ohne Widerspruch durchgehen, aber die Kontroverse würde den Bruder nur stolzer machen. Die Grundfrage müsse doch sein: „Was ist das Evangelium?“ Und: „Worauf sind Frieden und Freude gegründet?“ F. Newman geht nun <in> seinem langen Brief auf einzelne der Predigten ein und setzt seine Auffassung neben Zitate daraus. Es sind hauptsächlich solche Stellen, hinter denen Francis eine unprotestantische Auffassung von Werkgerechtigkeit vermutet. In der I. Predigt (gehalten 1826) über „Heiligkeit als notwendig für die künftige Seligkeit“ ist J. H. Newmans Frage, ob sich der bekehrte Sünder in einem Tage wirklich ändern kann¹⁹. Ist nicht der Gehorsam, der von ihm gefordert wird, ein „Lebenswerk“? F. Newman antwortet: „Gott gibt doch *alles* denen, die *glauben*“. „Du meinst nicht Heiligkeit, sondern (sittliche) Vollkommenheit.“ „Gott kann uns in einem Tage ändern.“

Zur Predigt Nr. VII „Sünden aus Unwissenheit und Schwäche“: „Sie sind aber vollkommen in Christus, der von Gott zu ihrer Weisheit, Heiligung, Gerechtigkeit und Erlösung gemacht ist.“ In der Predigt Nr. V „Selbstverleugnung als Zeichen des religiösen Ernstes“ hatte J. H. Newman gesagt: „Der Erweis aus der Selbstverleugnung allein gibt uns Sicherheit, zu der Zahl von Gottes treuen Dienern zu gehören²⁰. Francis antwortet: „Ist nicht das Evangelium frohe Botschaft und heißt diese nicht (im Gegensatz zu ihm), auf den eigenen Fortschritt bedacht sein? Aus Selbstverleugnung kommt leicht fleischliches Vertrauen in die Selbstgerechtigkeit und bei zarter Veranlagten Angst des Geistes.“

Predigt Nr. VIII „Gottes Gebote sind nicht schwer“, bei der Schilderung eines behüte-

ten Lebens im Glauben und in der Gnade: „Als Kinder dienten sie Gott im großen und ganzen. Wohl waren sie ungehorsam, aber dann haben sie wieder Fuß gefasst. Sie suchten Gott und wurden von ihm angenommen. Vielleicht versagte ihr junger Glaube eine Zeit lang ganz, aber selbst dann bereuten sie voller Zerknirschung und Abscheu vor der Sünde und mit ernsthaftem Gebet, um die verlorene Zeit wieder aufzuholen.“²¹

Francis antwortet: „Der Sünder soll lieber die Hilfe Christi erwartern.“

Predigt Nr. IX „Der religiöse Nutzen besonderer Gefühle“: „Gewissen und der Verstand in Unterwerfung unter das Gewissen, das sind jene machtvollen Werkzeuge (nächst der Gnade), die einen Menschen ändern. Aber ihr werdet einwenden, dass, wenn auch Gewissen und Vernunft uns zu dem Entschluss und dem Versuch eines neuen Lebens führen, sie doch nicht mit einemmal uns dazu bringen können, dass wir es lieben ... Es gehört lange Übung und Gewohnheit dazu, bis wir die Religion lieb gewinnen.“²² Francis meint dazu: „Die Predigten sprechen von menschlicher Erlösung, bewirkt durch menschliche Anstrengung. Könnte ein heidnischer Moralist weniger gesagt haben?“²³ „Gewissen und Verstand können uns nie die Religion, d. h. Gott lieb machen. Der Autor lässt uns alle Persönlichkeit Gottes verlieren, wenn er sich so ausdrückt, wir sollen ‚die Religion lieben‘. Als Beispiel bringt er die Hausarbeit der Frau, die nicht um ihrer selbst willen geliebt werden kann, sondern die um des Zieles willen auf sich genommen würde.“ Francis erklärt: „Es ist falsch, dass im Anfang Gehorsam selbst für den Gewohnheitssünder etwas Schweres wäre.“ Nicht der Glaube, sondern die Taufe würde in diesen Predigten betont und die Werke unter dem Namen Gehorsam (z.B. in der Predigt: „Versprechen ohne Erfüllung durch die Tat“²⁴). Francis Newman bejaht, dass der Glaube „Sache des Tuns sei, ein Leben, verharrend im Gehorsam“. Aber er wendet diesen Gedanken gegen Newmans Auffassung von der Bedeutung der Taufe.

„Die Kirche beansprucht freigebiger zu sein als Christus und Paulus und sagt: Ich will euch in die Kleider der Gerechtigkeit hüllen, noch bevor ihr Glauben habt. Da ist ein Kind, das nachher schlecht erzogen wird: Wie lange trug es die Gerechtigkeit Christi? Nur während seines animalischen Lebens, als es soviel von Christus wusste wie ein Hund oder ein Stein?“ Nicht die Kirche, sondern das ewige Jerusalem könne „die Mutter der Heiligen sein“. „Der Kirche gehorsam sein heißt richtig, jeder muss jedem dienen in der Liebe Christi. Aber sagen: Wir sollen abhängen von der Kirche, ist absolut unwirklich. Was oder wo ist diese Kirche? Tote Menschen oder lebendige Menschen? ... Gibt es eine, so ist es von tiefer Wichtigkeit. Ist es die existierende Versammlung der Bischöfe? Oder die des letzten Jahrhunderts? des 16.? Warum einige mehr als andere? Oder wenn alle zusammen, muss ich dann erst all ihre Werke lesen, bis ich sagen kann, was ich glauben soll? Wenn sie sich nun unterscheiden? Alle hängen ab von etwas anderem als von dem Wort und Geist Jesu Christi. Wenn die Heiligen voneinander abhängen, so werden sie einander ruinieren.“ „Denn verflucht ist der, der vertraut auf Menschen.“

Nr. 7: Brief J. H. Newmans an F. Newman vom 23. Nov. 1835

„Vor zwei Jahren habe ich auf Deine Erklärung hin Deine Ansichten über die Trinität verteidigt, aber jenes verhexte, ja ich darf sagen verfluchte protestantische Prinzip (nicht ein Prinzip, an dem unsere Kirche Anteil hat, sondern das niedrige, anmaßende ultraprotestantische Prinzip). – Aus welchen Gründen, aus Vernunft oder Schrift sagst Du, dass jeder die wahre Lehre im Evangelium für sich aus der Bibel gewinnen könne? Wo ist Erleuchtung einem Individuum versprochen für diesen Zweck? Wo ist irgend angedeutet, dass die Hilfe von Lehrern überflüssig sei? Wo, dass das universale Zeugnis der Kirche nicht ein Glaubensprinzip ist, ebenso sicher und befriedigend wie das Wort der Schrift? Das ist das *proton pseudos* <die Ur-Lüge>

Deiner Begriffe. Bis Du es aufgibst, bis Du siehst, dass das einmütige Zeugnis der ganzen Kirche, als Zeugnis für eine historische Tatsache, nämlich dass die Apostel so lehrten, wo es zu erlangen ist, soviel ist wie die Stimme Gottes. (Ich sage nicht ebenso heilig und unmittelbar, aber ebenso wirklich wie die Schrift selbst.) Und da ist keine Hoffnung für einen Kopf wie Dich. Du wirst aus dem Netz von selbstgenügsamer Untersuchung Dich nicht mehr herauswickeln können.

Du wirst vielleicht antworten, Du möchtest der Wahrheit folgen, ohne auf die Folgen zu schauen. Aber ich muss Dich dennoch bitten zu schauen, w o h i n Du gehst ... Zwar nicht zum Atheismus von Charles <dem dritten Bruder>, aber was wird Dir außer dem Glauben an Gott übrig bleiben? ... und selbst dieser ist Inkonsequenz. – Warum willst Du Dich weigern, wo Du doch annimmst, dass die Schrift von Gott ist und eine äußere Verpflichtung (etwas äußerlich Verbindliches für Dich), die Lehre der Kirche auch anzunehmen? Welche vorhergehende Wahrscheinlichkeit gibt es dagegen? Du kannst nicht sagen, dass die Schrift unmöglich das sagt, was die Kirche lehrt, dass sie es sage, nur dass es nicht so zu sein braucht. Warum kann es nicht Gottes Absicht gewesen sein, dass die Kirche so wie die Bewahrerin (*interpreter*) so auch die Auslegerin (*keeper*) der Schrift sei?

Wenn Du noch an der Wiedergeburt etc. festhältst, so werte ich das nicht ein bißchen. Solche Lehren haben keine substantielle Existenz. Sie können in Deinem Geist bleiben noch eine Zeitlang, nachdem Du die hohen Mysterien des Glaubens aufgegeben hast – aber sie werden nicht länger bleiben als die Wärme in einem Leichnam.

Ich schreibe in großem Kummer, weiß nicht, was ich sagen soll.

PS: Beachte, ich betone das Zeugnis der Kirche nicht als die M e i n u n g einer Anzahl von Menschen über die Bedeutung der Schrift, sondern als die unabhängige Quelle der Wahrheit, nämlich ein historisches Zeugnis für die Tatsache, dass die

Apostel die und die Theorien gelehrt haben. Ich hoffe, Du verstehst, dass so entschieden, wie ich es ablehne, Dich in einer familiären Weise zu treffen oder mit Dir an einem Tisch zu sitzen, ich doch sehr froh sein würde, wenn Du herkommen willst, um mit mir zu sprechen (nicht zu disputieren), oder ebenso natürlich, mir zu schreiben. Wenn ich Dir irgendwie dienen kann, so dass es nicht Deinen Irrtum aufrechterhält, so kannst Du wirklich über mich verfügen.“

Nr. 8: Brief J. H. Newmans an F. Newman vom 11. April 1840

„Dein Brief weckte die Frage, ob nicht der Grund, der für einige Jahre zu meiner Trennung von Dir geführt hat, für jetzt geändert wäre. Dieser Grund war mein Gefühl, dass Du eine Trennung von der Kirche anführtest, Versammlungen geleitet hast usw. Und ich brauche kaum hinzuzufügen, dass ich einen solchen Grund niemals als einen Grund für eine Unterbrechung anderer als der freundschaftlichen und familiären Beziehungen betrachtet habe,

Nr. 9: Antwort F. Newmans am nächsten Tag, <12. April 1840>

„Ich bin genügend Dir gleich, durch die Gnade Gottes die Verteidigung meiner selbst zu verachten, soweit das Selbst getrennt werden kann von der Wahrheit – von Prinzipien, deren viele wir für mehr wert halten als das Leben. Ich bin niemals der Führer einer Sekte gewesen. Wo ich auch immer war, habe ich mich einer vorhandenen Kirche (*preexisting Church*) zugesellt und in Gemeinschaft mit ihrer existierenden Autorität gehandelt. Du nennst es Sektierertum, irgendeine andere Kirche zu fördern als die Staatskirche (*established Church* <die Anglikanische Hochkirche>). Ich habe nicht die Absicht, Dich zu beleidigen, wenn ich sage, dass ich im Gewissen überzeugt bin: Jede baptistische oder unabhängige Versammlung im Lande ist (gemäßigt gesprochen) ebenso wahr eine Kirche wie Deine und Deine ebenso sehr eine Sekte wie diese ... Es ist

wahr, dass ich viel Sektentum bei den Dissenters sehe, ich sehe aber in der Staatskirche noch mehr. Die ersteren sind es aus Mangel an Information oder aus falsch angelegten Prinzipien, die letztere ... i s t so ein falsches Prinzip. Mein Herz und mein Verstand sehnt sich nach etwas weiterem als beides.“ „Was wir brauchen“, fährt Francis fort, „ist das gegenseitige Verzeihen, ohne welches alles Sektentum ist.“ Auch gegen die kirchliche Partei, die sein Bruder führte, die Oxford-Bewegung, will sich Francis nicht grundsätzlich stellen. „Aber Partei“, schreibt er, „kann dazu gut sein, etwas Besseres, Kommendes vorzubereiten.“ „Ich habe mich immer zu unreif und unernt gefühlt, um Geistlicher zu sein.“

„Sektierertum kann auch bestehen ohne äußere Trennung: wie zwischen Jesuiten und Jansenisten, ja zwischen Nicaenisten²⁵ und Evangelischen, und braucht nicht zu sein zwischen Bischöflichen und Presbyterianern.

Ich habe Dich immer persönlich verteidigt, während ich Deine Prinzipien nicht verteidigen konnte.“

Nr. 10: J. H. Newmans Antwort vom 16. April 1840

„Wir sollten unsere Unterschiede auf einen einfachen Nenner bringen und auf einen oder zwei sehr große und tiefe zurückführen, die gewöhnlich nicht gesehen werden, doch auch dann könnte viel Herzlichkeit in unseren Neigungen über Menschen und Maßnahmen sein“. Im Folgenden bejaht Newman ausdrücklich auch ein Gespräch, das es zwischen Menschen verschiedenen Glaubens geben muss. Er gibt die Ansicht seines Bruders zu, dass Sektierertum auch beim Fehlen der Spaltung möglich ist. „Ich würde zugeben, dass die Staatskirche, um Deinen Ausdruck zu verwenden, innerlich in einem sektenhaften Zustand ist. Ich bin nicht einmal in der Lage zu leugnen, dass die Kirche den Episkopat als durch die Weihe bestimmten Stand abschaffen könnte ... Alles dies würde ich zugeben, und doch, wenn ich

endgültig zu erklären hätte, was ich meinte und auf Herz und Nieren geprüft würde, so würdest Du mich vielleicht noch mehr für den römischen Katholiken ähnlich halten, als Du es vielleicht jetzt schon tust.“ Zum Schluß erwähnt Newman wieder die „schmerzliche Zurückhaltung“ seinem Bruder gegenüber, zu der er sich immer noch gezwungen sieht.

Nr. 11: Francis Newman an John Henry Newman, 29. April 1840

„Es hat schon lange mir klarer als Tageslicht geschienen, dass Dein Unterschied von den Römisch-Katholischen nur untergeordnete Dinge betrifft, dir für mich verhältnismäßig unbedeutend sind. Du hältst alle allgemeinen Prinzipien, um derentwillen ich so viel Aversion gegen die römische Kirche als religiöses System fühle, und obgleich es falsch und absurd ist zu denken, Du wünschtest die Oberherrschaft des Papstes, wünschst Du doch die Suprematie von etwas, das in meinen Augen n i c h t b e s s e r ist als der Papst und allgemeines Konzil. Erst als mein Geist sich so sehr *ausweiten* konnte, mit christlicher Liebe alle Katholiken, Priester und Volk zu umfassen, wußte ich, wie ich für Dich Zulassung finden konnte: Und das ist der Punkt, zu dem ich gebracht worden bin, entweder das Prinzip zu halten, in dem ich erzogen war (und das allgemein ein Axiom ist in England sowohl wie unter den Römischen), nämlich entweder Zustimmung zu einem Glaubensbekenntnis (*demanding agreement to a creed*) zu fordern als wesentlich für den christlichen Glauben, oder unter Aufgabe dieses (Prinzips) nun auf ihre Aufrichtigkeit, ihren ehrfürchtigen Geist, ihrer praktischen Güte und Reinheit hin über Menschen zu urteilen. Ich glaube fest, dass dies der einzige Weg ist, auf dem man vermeidet, dass jeder sein eigener Papst wird ... Es ist vergeblich, mich auf Väter und Konzilien zu verweisen, denn ich sehe auf sie mit ganz anderen Augen: Ich bin völlig überzeugt, dass die Kirche korrupt war schon zu einer viel früheren Zeitperiode, als Du erlauben willst: ich werte

Chrysostomus nicht höher als den Dr. Wiseman, eher niedriger; und ich glaube nicht, dass die apostolische Überlieferung unkorumpiert auch nur durch ein halbes Jahrhundert dauerte, selbst was Glaubensgegenstände angeht. So darf ich also niemand seinen Glauben auferlegen und muss alle gleich für Christen halten und gleich verurteilen.“

Nr. 12: Brief von J. H. Newman an F. W. Newman, 5. Mai 1840

„Bevor Dein Brief kam, hatte ich mir gesagt: Ich sollte niemals gedacht haben, dass Francis mit mir übereinstimmt. Da sind bestimmte Besonderheiten in seinem Geist, die es menschlich gesprochen unmöglich machen. Aber ich denke, er würde sympathisieren mit sehr²⁶ vielen Freunden von mir, wenn er sie kennte, obgleich er von ihnen verschieden wäre ... Das wird nun bestätigt. Ich denke, es würde Dich überraschen zu wissen, aus wieviel verschiedenen Schulen und von wie sehr verschiedenen Geschmacksrichtungen und Meinungen, politischen und religiösen, meine Freunde sind. Wenn es heute eine Partei gibt (wenn man es so nennen soll) von großer Kapazität, von größerer aktueller Breite als irgendeine andere, dann ist es unsere. Sie ist die nächste Annäherung an eine katholische Körperschaft ...²⁷ unter allen Parteien in England. Und ferner, ich bin bereit zuzugeben, dass sie, wie Du sagst, nichts mehr als eine Vorbereitung ist für eine solche; aber wir müssen handeln nach unserm Tag und unserer Erleuchtung.

Ich bin bereit, mir Deinen Beweis (test) für religiöse Wahrheit gefallen zu lassen, obgleich ich glaube, verschiedene Menschen werden in ihrer Wertung derselben ebenso sehr verschieden sein, wie ihre Wertung der verschiedenen Glaubensbekenntnisse; und doch würde ich nicht aufrichtig sein, wenn ich nicht hinzufügen würde, dass ich mit großem Kummer ein Gegner des Sich-Verbrüderens mit den Unitariern bin.²⁸

Wenn ich Oxford diesen Sommer verlasse, bin ich vielleicht einigermaßen verpflich-

tet, nach Derby zu gehen. Du wirst mich kaum verfehlen können, wenn Du einmal vorbeikommst.“

Nr. 13: Brief von J. H. Newman vom 22. Oktober 1840

Auf die von F. W. Newman aufgeworfene Frage, ob auch Unitarier in die protestantische Kirche aufgenommen werden können, antwortet J. H. Newman: „Ja, wie Kinder. Beide haben den Glauben zu lernen.“ Francis hatte von der Autorität der Kirche als von der „Autorität einer unsichtbaren Abstraktion“ gesprochen. Sein Bruder antwortet: „Wenn die Kirche nicht mehr wäre als das, und soweit sie nicht mehr ist, halte ich ihre Autorität nicht aufrecht. Angenommen einer sagt: ‚Die Philosophen sind nun einer Meinung, dass die Erde sich um die Sonne dreht‘ oder ‚Das Parlament hat ein Recht (dazu), Gesetzentwürfe herauszubringen‘, sind nun die Philosophen etwas Ideales und das Parlament eine Abstraktion? Soweit die Kirche solchen Illustrationen nicht entspricht, halte ich ihre Autorität nicht aufrecht.“

Nr. 16: Im nächsten uns erhaltenen Brief vom 15.10.1864 fragt Francis Newman:

„Soll man ein großes Werk schreiben? Nach meinem Glauben warst Du natürlicherweise bestimmt, ein großer Dichter oder Komponist zu sein. Du müsstest und könntest eine hervorragende Katholische Literatur nur in englischer Sprache schaffen. Das würde aber nur einen Teil, und zwar den weniger wertvollen von Deinen Anlagen beschäftigen. Ich kann meine Gründe vollkommen sagen, wenn ich meine, dass Du keinen Erfolg haben wirst, wenn Du ein großes Werk in Theologie, Philosophie oder Geschichte versuchst; aber vielleicht kann man das so erklären: Deine Theologie würde kein Interesse bei den Protestanten finden, und Deine Philosophie und Geschichte würde wesentlich theologisch sein. Die Protestanten (und dies ist der aktivst gerichtete Teil der Welt und die größte Zahl der Leser höherer Gedanken) würden Dein Buch totschwei-

gen. Die Katholiken zerfallen in drei Klassen: Bei den Intellektuellen ist es zweifelhaft, ob sie überhaupt noch Christen sind (ich denke, Du stimmst mir bei); ein zweiter Teil, der bei weitem größte, wie ich annehme, ist anhänglich an die Kirche als Institution, aber wie ein katholischer Baron zu mir sagte: ‚Herr Newman, ich habe genug zu tun, nach meinen Landgütern zu sehen, da kann ich mich um Bücher nicht kümmern.‘ Drittens: Der wirklich ernste Teil der Katholiken ist nun gänzlich ultramontan, zwar froh und stolz, solche Konvertiten wie Dich zu haben, aber erschreckt bei der Neuigkeit und Kühnheit Deiner Argumente und auf Dich schauend wie auf ein *enfant terrible*. Ehe ich es sehe, glaube ich nicht, dass sie ein Werk von Dir als klassisch empfinden werden.“

Nr. 17: Am 27.10.1864 wies ihn sein Bruder Francis auf die *Westminster Review* vom 1.7. und 1.10.1864 hin:

„Beide Nummern zeigen, dass die ‚extrem Liberalen‘ Dich durchwegs höher schätzen und achten als Deine unmittelbaren Opponenten.“

Nr. 22: *Brief J. H. Newmans an F. Newman vom 20. Februar 1878*

„Ich habe immer gewußt und gefühlt, wie sehr wir auch immer getrennt waren, dass Du mich nicht vergessen hast. Ich hatte Deine Gebete, und ich kann wahrhaft sagen, dass ich immer auf solche Gefühle geantwortet und gebetet habe, dass Du aufs Beste belohnt wirst.“

Anmerkungen:

¹ Albert Görres (1918 Berlin-1996 München), Psychologe, war der jüngste Bruder von Carl-Josef Görres (1905–1973), dem Gatten von Ida Friederike Görres; Silvia Görres (*1925 Stuttgart),

ebenfalls Psychologin, berichtete der Herausgeberin, das Newman-Ms. sei ihrem Mann Albert von der Nachläßverwalterin Beatrix Klaiber, Freiburg, zugesandt worden. Das Newman-Ms. wurde mit zugehörigen Karteikarten zunächst 1997 an Heinrich Fries, den Münchner Ökumeniker und Newmanforscher, ausgehändigt, nach dessen Tod 1998 die Blätter an die jetzige Herausgeberin weitergelangten.

² Vgl. H.-B. Gerl-Falkovitz, Die Newman-Rezeption in den 20er Jahren in Deutschland. Edith Stein im Umkreis von Maria Knoepfler, Romano Guardini und Erich Przywara, in: IKZ *Communio* 5 (2001), 434–449.

³ Das verborgene Antlitz. Eine Studie über Therese von Lisieux, Freiburg (Herder) 1943 (diese erste Auflage verbrannte), ²1946; später u. d. T. Das Senfkorn von Lisieux. Neue Deutungen, Freiburg (Herder) 1958.

⁴ Tatsächlich wird Görres' *Brief über die Kirche* eingeleitet mit dem Motto aus Newmans Brief an John Keble vom 6. 9. 1843: „P.S. Sie müssen im Auge behalten, dass, wenn ich an verschiedenen Stellen nachdrücklich gegen den bestehenden Zustand spreche, es nicht leichtfertig geschieht, sondern um zu zeigen, dass ich die Schwierigkeiten fühle, von denen manche Geister geplagt werden.“

⁵ Brief von Görres an Hermann Stenger vom 29. 3. 1955 (Besitz H. Stenger).

⁶ Ida F. Görres, Die leibhaftige Kirche. Gespräch unter Laien, Frankfurt (Josef Knecht) 1950, 111: „The tide will turn.“ Die Flut wird sich wenden. Wir haben es erlebt. Nie kann uns, die wir dabei gewesen sind, der Glanz jener Nachkriegsjahre erlöschen, als die ersten Berichte von der Ulmer Akademikertagung <1923>, von Burg Rothenfels und Maria Laach durchs Land flogen und neue Sterne auf unsern Himmeln aufgingen: Haecker und Guardini, Przywara und Lippert, Abt Ildefons Herwegen, Gertrud von le Fort und Sigrid Undset! Man gehörte nicht mehr zu den Enterbten, man war wieder eingetreten in die abendländische Gemeinschaft des lebendigen Geistes.“

⁷ Vgl. den schönen Nachruf: Walter Nigg, Eine unter tausend: Ida Friederike Görres, in: ders., Heilige und Dichter, Olten/Freiburg 1982, 227–249.

⁸ Handschriftlich im Zettelkasten (Archiv Gerl-Falkovitz).

⁹ Erstdruck unter dem Titel Über J. H. Newman, in: Ida F. Görres, Aus der Welt der Heiligen, Frankfurt am Main (Josef Knecht) ²1955, 54–62; hier: 55.

¹⁰ <Die folgenden Fußnoten stammen von Ida Görres selbst; Hinzufügungen der Hg. sind in <eckiger> Klammer.> Newman pflegte seine Briefe zunächst im Entwurf niederzuschreiben und dann fast immer wörtlich abzuschreiben.

¹¹ <Mittlerweile sind die Briefe ediert.> Anne Mozley (Ed.), *Letters and Correspondence of J. H. Newman During His Life in the English Church, with a Brief Autobiography, Edited at Cardinal Newman's Request*, 2 voll., London 1891, ²1920, I, 38.

¹² Im Juli 1821 bezog Francis Newman ebenfalls die Universität Oxford.

¹³ „*Double first taken with special distinction*“. Noch im November desselben Jahres gewann Francis ein *fellowship* am Balliol College.

¹⁴ Mozley I, 115.

¹⁵ Ebd., 116.

¹⁶ Newman beruft sich hier auf das Verhalten Christi dem reichen Jüngling gegenüber (Mk 10, 21): „Als er ihn anblickte, gewann er ihn lieb.“

¹⁷ Später erschienen als *Parochial and Plain Sermons* =< PPS, 8 voll., London 1920-1924.>

¹⁸ Der Band enthält Predigten, die zwischen 1825 und 1832 gehalten wurden.

¹⁹

²⁰ PPS I, 65. Hier hatte Newman in der Tat die protestantische Auffassung von der Heilsgewißheit verlassen.

²¹

²²

²³ Das Argument Newmans für seine Haltung kommt auch wirklich aus der humanistischen Tradition: „Wir sind moralisch Handelnde, wir haben unseren eigenen freien Willen“ („*for we are moral agents, we have a will of our own, and Christ must be formed in us*“).

²⁴ PPS I, 196f.

²⁵ Anhänger der alten Konzilien.

²⁶ Das Wort „sehr“ ist im Original gestrichen.

²⁷ Die Einschaltung, die hier in Klammern im Text steht: „*I grant long and proxim (?) intervalls*“, soll wohl bedeuten, dass Newman zugibt, dass auch seine Partei dieses Ziel noch lange nicht erreicht hat.

²⁸ Die Unitarier, denen sich F. Newman später angeschlossen hat, leugneten die Dreifaltigkeit Gottes.

Heinrich Mussinghoff

Das Kreuz

Die Verdrängung christlicher Symbole und Werte in einer zunehmend säkularisierten und religiös pluralen Gesellschaft

Kreuze und Kruzifixe werden in unserer zunehmend säkularen und religiös pluralen Gesellschaft aus der Öffentlichkeit verdrängt.

1. Das Straßburger Urteil

Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg hatte am 3.11.2009 die Republik Italien dazu verurteilt, in staatlichen Grundschulen die Kruzifixe abzuhängen und der Klägerin € 5.000,00 zu zahlen. Dem lag ein Rechtsstreit zugrunde, den Frau Lautsi, eine italienische Staatsangehörige finnischer Herkunft, gegen die Republik Italien führt: der Staatsrat, das oberste italienische Verwaltungsgericht, hatte die Klage abgewiesen.

In ihrem Urteil beschrieben die Straßburger Richter Kruzifixe als religiöses Symbol, das auf nichtchristliche Kinder verstörend wirken könne. Das Recht, an keine Religion zu glauben, gehöre zur Religionsfreiheit.

Die Kritik am Urteil bezog sich auf die Tatsache, dass der Menschenrechtsgerichtshof keine Abwägung getroffen habe zwischen Elternrecht- und Religionsfreiheit; es überdehne die so genannte negative Religionsfreiheit, also die Freiheit, sich nicht zu einer Religion zu bekennen und sich nicht zu Glaubenszeichen verhalten zu müssen. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Erzbischof Dr. Zollitsch

hat gerügt, das Gericht verstehe Religionsfreiheit als Freiheit von Religion, damit werde diese Rechtsprechung eine „Religionsverhinderungsrechtsprechung“.

Italien ist in Revision gegangen und stützt sich dabei vornehmlich auf zwei Argumentationslinien. Die eine besagt, dass der Staat zwar die Pflicht habe, Neutralität gegenüber den Religionen zu wahren. Das aber bedeute keine Unparteilichkeit. Denn durch solche Unparteilichkeit werde in Wahrheit Partei ergriffen für die Sache der Nicht- oder Antireligiösen.

Das zweite Argument geht davon aus, dass das Kreuz nicht nur Glaubenssymbol sei, sondern auch identitätstiftende Wirkung für die Werte der italienischen Kultur und Gesellschaft entfalte (vergleichbar der Nationalflagge oder dem Bild des Staatspräsidenten).

Zudem habe der Gerichtshof verkannt, dass den Mitgliedsstaaten der Europäischen Union ein Ermessensspielraum eingeräumt sei, wie sie den Umgang mit den Religionen regelten.

Schließlich sei in keiner Weise bewiesen, dass ein „passives“ Symbol wie ein Kreuz an der Wand einen Schüler in seiner Religionsfreiheit beeinflussen könne. Würde man die Argumentation der Straßburger Richter auf die Spitze treiben, so meinten italienische Juristen, dann müssten auch Kathedralen und Kirchen abgerissen werden, denn ihre massive Präsenz in den Städten könne die jungen Bürger dann ebenfalls emotional verstören. Wenn die Kreuze in den italienischen Schulen abgehängt werden müssten, wäre die Störung des religiösen und sozialen Friedens größer als im umgekehrten Fall, lautet das Fazit Italiens.

Ein aus fünf Richtern bestehendes Gremium des Europäischen Gerichtshofes billigte die Überweisung des Falls an eine Große Kammer (aus 17 Richtern), die ein Endurteil sprechen wird (3.3.2010).

Obwohl das Urteil zunächst nur die Republik Italien betrifft, gab es heftige Proteste in Italien, Polen und Griechenland, wo sich sogar das Parlament und der Hl. Synod damit beschäftigten. In einem Gespräch der Präsidien des Zentralrats der Juden in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz sprachen sich die jüdischen Vertreter für den Verbleib des Kreuzes in den Schulen aus.

2. Zum Verhältnis in Staat und Kirche

In Deutschland war der Widerstand weniger heftig, da das Bundesverfassungsgericht am 16.5.1995 die Vorschrift des Bayrischen Schulgesetzes aufhob, das die Anbringung von Kreuzen in den staatlichen Schulen Bayerns anordnete. Das Bayerische Parlament löste die Frage durch eine „Widerspruchslösung“, d.h. widersprechen Erziehungsberechtigte dem Kreuz im Klassenzimmer, wird die Schulaufsichtsbehörde einen schonenden Ausgleich der widerstreitenden Rechtsposition suchen.

Ohne Zweifel sind Kreuze und Kruzifixe (= Kreuze mit Korpus) Glaubenszeichen, aber sie sind auch Symbole unserer christlich begründeten Kultur, und es ist eine Frage an den Staat nach der Offenheit und Pflege kultureller Traditionen, wie das Anbringen von Kreuzen und Kruzifixen in Klassenräumen, Gerichtssälen, Rathäusern und anderen öffentlichen Gebäuden geregelt wird.

Hier zeigt sich auch, wie aufgrund unterschiedlicher historischer Entwicklung verschiedene Systeme des Staat-Kirche-Verhältnisses bestehen.

In Frankreich, Belgien und in den USA gilt das System der strikten Trennung von Staat und Kirche, der „Laïcité“, obwohl bei näherem Hinsehen in Frankreich z.B. die Kommunen die Baulasten für die Kirchen und die Republik Frankreich die Baulast für die Kathedralen tragen oder in Belgien

der Staat die Gehälter der Pfarrer zahlt, während in den USA, wohin die religiös verfolgten Gruppierungen Europas flohen, zwar keine Unterstützung des Staates erfahren, aber großzügige Absatzmöglichkeiten bei den Steuern für Spenden an die Kirchen bestehen.

In England und in den skandinavischen Ländern haben wir Staatskirchen, wo in England die Königin Oberhaupt auch der anglikanischen Staatskirche ist und das Parlament liturgische Veränderungen per Gesetz verfügt (obwohl das heute weitgehend der Kirche überlassen wird).

In Deutschland und einigen anderen Ländern haben wir das System der „hinkenden“ Trennung (J. Smend), d.h. bei grundsätzlicher Trennung und Unabhängigkeit von Staat und Kirche ein System der Koordination und Kooperation unter Achtung der religiösen Neutralität des Staates und der paritätischen Behandlung der Religionsgemeinschaften. Dieses System hat sich in der Bundesrepublik Deutschland aufs Ganze bewährt.

Das Kreuz in der Schule lässt auch den Oldenburger Kreuzkampf erinnern, den Bischof Johannes Pohlschneider, seit 1940 Offizial von Oldenburg, miterlebt hat. Minister Pauly hatte am 3.11.1936 angeordnet, dass die Kreuze aus den katholischen Schulen und die Lutherbilder aus den evangelischen Schulen zu entfernen seien und an deren Stelle das Führerbild aufgehängt werden müsse. 7.000 Menschen protestierten in der Münsterlandhalle zu Cloppenburg. Minister und Gauleiter mussten den Erlass zurücknehmen.

3. Das Kreuz im Gericht

Ich will noch auf einen Vorgang in Nordrhein-Westfalen hinweisen, wonach die Präsidentin des Oberlandesgerichtes Düsseldorf ankündigte (1.2.2010) und die Präsidenten des Amts- und Landgerichtes

Düsseldorf beschlossen, dass bei dem demnächstigen Umzug dieser Gerichte in neue Gebäude die Kreuze nicht mitgenommen würden. Auch diese Ankündigungen haben Unruhe in der Bevölkerung ausgelöst.

Die bisherige Regelung ist so: Wenn Parteien dem widersprechen, unter dem Kreuz verhandeln zu müssen und eventuell vereidigt zu werden, hat der Vorsitzende des Gerichts nach bisheriger Rechtsprechung die Befugnis, das Kreuz abhängen zu lassen bzw. in einem Gerichtssaal zu verhandeln, in dem kein Kreuz hängt.

Ich meine, das Kreuz in Gerichtssälen habe eine hohe symbolische Bedeutung. Das Kreuz, unter dem die Gerichtsverhandlung geführt wird, erinnert Richter und Parteien, Anwälte und Staatsanwaltschaften an einen der wirkungsmächtigsten Justizmorde der Weltgeschichte und an die Machenschaften, die zum Tod Jesu Christi führten. Es ist eine aufgepeitschte Menschenmenge, die den Tod Jesu fordert. Es gibt die religiösen Autoritäten, die Druck auf den römischen Statthalter Pontius Pilatus als Richter ausüben („Dann bist du kein Freund des Kaisers mehr“) und es gibt den schwachen und unentschiedenen Pilatus, der seine Hände in Unschuld wäscht und die Verantwortung auf andere abschieben will. Das Kreuz wird so zur Mahnung zur Gerechtigkeit in Prozessführung und Urteilsfindung. Und da es in jedem Gericht zu Urteilsfehlern und Fehlerurteilen kommen kann, erinnert das Kreuz daran, dass es über allem menschlichen Entscheiden eine endgültige Gerechtigkeit gibt, die am Ende den Unrecht Leidenden Gerechtigkeit widerfahren lässt: Das Kreuz verweist auf Gott als der letzten Appellationsinstanz über allem menschlichen Richten und Entscheiden. Das Kreuz stellt uns den ungerecht verurteilten, gefolterten und hingerichteten Jesus vor Augen, in dem das christliche Menschenbild aufleuchtet und das an die Achtung vor der Würde jedes Menschen erinnert. Ein solcher Blick auf das Kreuz kann das Gewissen aller im Gerichtssaal schärfen, würdevollen und

gerechtigkeitsorientierten Umgang miteinander zu pflegen. Das Kreuz in Gerichtssälen dient der Gerichtskultur und der Gerechtigkeitspflege in unserem Land, ähnlich, wie das Wort „im Bewusstsein der Verantwortung vor Gott und den Menschen“ in der Präambel unseres Grundgesetzes an eine Instanz erinnert, die über allem Schalten und Walten in Staat und Gesellschaft steht.

4. Religion in Zeiten der Säkularisierung

Es scheint, als ob sich der Trend in unserer Gesellschaft fortsetzen werde, das Christentum aus dem öffentlichen Leben zu verbannen und in die Privatsphäre abzu drängen und dabei den Grundwertekonsens in unserer Gesellschaft immer mehr aufzulösen in die Pluralität von Meinungen, die nicht mehr die jüdisch-christlichen Grundlagen und muslimischen Anteile unserer Kultur beachten.

Angesichts der Pluralisierung von Religionen und Weltanschauungen in unserer Gesellschaft müssen wir neu an der Frage arbeiten: Wie geht die Gleichbehandlung so vieler Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften in unserer Gesellschaft? Nehmen wir das Beispiel des Religionsunterrichtes. Wir haben heute evangelischen und katholischen Religionsunterricht, aber auch orthodoxen und jüdischen Religionsunterricht sowie Modellversuche eines islamischen Religionsunterrichtes in deutscher Sprache und durch deutsche an der Hochschule ausgebildete muslimische Lehrer. Aber auch Buddhisten und Bahai oder die Humanistische Union und andere zivilreligiöse Kräfte könnten mit Forderungen kommen, Religionsunterricht geben zu können. Auf diese Pluralisierung des Religiösen haben ja einige Länder mit einem Fach „Lebenskunde, Ethik, Religionskunde“ geantwortet. Es ist ein Unterricht, der auf Leben, ethisches Verhalten und Religion sozusagen von außen kritisch

schaut, aber keine Wertevermittlung aus der Mitte und dem Mitleben der religiösen Gemeinschaft bietet. Ich erinnere an die Studie „Zukunft der Schule – Zukunft der Bildung“, die der damalige Ministerpräsident Johannes Rau in Auftrag gab (ohne jede Beteiligung der christlichen Kirchen), in denen drei Modelle des Religionsunterrichtes erörtert wurden, bisheriger konfessioneller Religionsunterricht, gemeinsamer Religionsunterricht auf biblischer Grundlage und „Lebenskunde, Ethik, Religionskunde“, wobei das Votum das letzte Modell präferierte.

Ich erinnere an das Gutachten des Wissenschaftsrates zu Theologie und religionsverbundenen Wissenschaften an der Hochschule vom 29.01.2010, das genau diese Frage der wissenschaftlichen Präsenz einer Pluralität von Religionen ordnen möchte: Der Wissenschaftsrat kommt zu guten Ergebnissen für die konfessionellen Theologien, für die Zentren für jüdische bzw. islamische Studien sowie der Religionswissenschaften. Bei dem Versuch, die Islamwissenschaften zu verorten, will der Wissenschaftsrat den Modellversuch eines islamischen Beirats erproben, in dem die Islamverbände sowie Imame und muslimische Persönlichkeiten über die Inhalte des islamischen Glaubens bestimmen und bei der Auswahl des Lehrkörpers der Zentren für islamische Studien mitreden sollen und Beispruchsrechte erhalten. Kirchen haben andere Strukturen als die islamischen Verbände, die nur 20 % der muslimischen Bevölkerung in der Bundesrepublik vertreten. Ungleiches kann man nicht gleich behandeln, dennoch bedarf es intelligenter Modelle, um eine tragfähige Struktur für einen deutschen (und europäischen) Islam zu bilden, der Akzeptanz findet.

In den 80er Jahren gab es eine Grundwertedebatte, in die Bundeskanzler Helmut Schmidt sich sehr eingebracht hat. Welche Werte halten unsere zunehmend säkularisierte und religiös plurale Gesellschaft zusammen? Wie kann man einen größeren Konsens organisieren?

Ich nehme das Beispiel der Medien. In der Vergangenheit bestimmten Zeitungen und Printmedien sowie der staatliche Rundfunk in Hörfunk und Fernsehen mit Nachrichten, Unterhaltung und Kultursendungen die Meinungsbildung der Gesellschaft. Der Rundfunk hatte die gesetzlich zugesprochene Aufgabe, den Zusammenhalt der Gesellschaft durch den Grundwertekonsens zu fördern. Dazu sahen die Rundfunkgesetze für alle gesellschaftlich relevanten Gruppen im Rundfunkrat Delegierte mit Sitz und Stimme vor. Heute haben wir neben dem staatlichen Rundfunk eine Fülle privater Rundfunkanbieter und stellen einen Rückgang der Zeitungen und Printmedien fest. Dazu kommt, dass das Internet die alten Medien immer mehr ersetzt, besonders bei der Jugend. Die Frage, der wir uns stellen müssen, ist: Wo und wie wird Meinung gebildet, die auf Grundwertekonsens und Zusammenhalt der Gesellschaft zielt? Wo geschieht der gesellschaftliche Diskurs dieser Fragen?

Ich erinnere an Ernst-Wolfgang Böckenförde, der gesagt hat: Der freie Staat und die freie Gesellschaft leben von Werten, die sie nicht selbst geschaffen haben (und die sie nicht allein schützen und bewahren können). Wer also schützt die Grundwerte? Wie kann der Staat die Kräfte stärken, die den Zusammenhalt der Gesellschaft und den Konsens in den Grundwerten fördern? Stellen wir nicht alle eine zunehmende Orientierungslosigkeit in unserer Gesellschaft fest?

Ich will noch anfügen, dass ich einen neuen und aggressiven Atheismus in einem Meer wachsenden Agnostizismus feststelle. Er manifestiert sich in der Giordano-Bruno-Gesellschaft und gebraucht die alten Thesen und Argumente ohne neue Antworten. Signifikant dafür ist der Atheistenbus auf der Missionale in Düsseldorf. Der Mensch denkt, aber Gott lenkt. Der Atheistenbus hielt vor dem Dominikanerkloster. Die Patres – nicht faul – malten ein Schild ‚Keine Sorge, Gott existiert‘ und hängten

es in den zweiten Stock über den Bus. Und Kardinal Meisner ergänzt: Vier Patres hätten sich schnell die Kutten übergeworfen und wären in den Bus gestiegen, um Glaubensgespräche zu führen.

Noch einmal: Säkularisierung hat auch einen positiven Sinn, wenn man darunter den Respekt vor den weltlichen Wirklichkeiten versteht, wie das Zweite Vatikanische Konzil lehrt (GS). Notwendig ist aber auch Respekt vor den Religionen.

Jürgen Habermas hat in der bioethischen Debatte gesagt: Die Kirchen bewahren ein Lebenswissen und ethische Grundsätze, derentwegen sie im Diskurs der Gesellschaft eine Stimme haben müssen, damit nichts Wesentliches verloren geht.

Und Professor Dr. Hermann Lübke sagte kürzlich in Münster: „Die großen Feinde des Christentums – wissenschaftlicher Fortschrittsglaube, Marxismus und Nationalsozialismus – haben gezeigt, dass das Zurückdrängen des Religiösen letztlich zu einer ‚Sakralisierung des Säkularen‘ geführt hat.“

5. Fazit

Ich meine daher, es liegen genügend Gestaltungsaufgaben vor uns: die Offenheit und Pflege der kulturellen Traditionen, wozu auch die Präsenz christlicher Symbole wie das Kreuz gehören, und die Ordnung des Verhältnisses des Staates zu den Konfessionen und Religionen, wozu bei gegenseitiger Unabhängigkeit und Freiheit neue Koordination und Kooperation gesucht werden müssen, wobei die staatliche Neutralität und die paritätische Behandlung grundlegend ist bei dem, was gleich ist und gleich zu behandeln ist, und bei dem, was ungleich ist und neue Formen des Miteinanders braucht.

Wie lebt man ein leeres, unerfülltes Leben?

Der argentinische Oscar®-Gewinner „In ihren Augen“ verbindet die Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit mit der Sehnsucht nach Liebe

„Im argentinischen Kino geht es ständig um die Diktatur, aber nie darum, wie sie entstand“, behauptet Juan José Campanella. Mit seinem Oscar®-prämierten Film „In ihren Augen“, der seit dem 28.10. in deutschen Kinos zu sehen ist, blickt der Regisseur phasenweise auch zurück auf die letzten beiden Jahre vor der argentinischen Militärdiktatur in den Jahren 1976 bis 1983.

Skizze des Plots

Buenos Buenos Aires im Jahr 2000: Benjamin Esposito, frisch pensionierter Untersuchungsbeamter am Strafgerichtshof in Buenos Aires will einen Roman schreiben. Als Sujet wählt er einen unbefriedigt gelösten Fall, der ihn immer noch beschäftigt.

Am 21.06.1974 wird eine junge Ehefrau vergewaltigt und bestialisch ermordet. Gemeinsam mit Pablo Sandoval, seinem Kollegen und besten Freund, nimmt Esposito die Ermittlungen auf. In deren Verlauf werden Geständnisse als erzwungene entlarvt sowie der wahre Täter schließlich entdeckt und inhaftiert – doch nur für kurze Zeit, da Isidoro Gomez vom Staatssicherheitsdienst als Informant in Dienst genommen wird. Für Ricardo Morales, den Ehemann der Getöteten, ist dies unerträglich, für Sandoval hat es tödliche Folgen, und Esposito muss ins Exil fliehen.

Vorgesetzte der beiden Ermittler war Irene Menendez Hastings. Sie ist immer noch am Gericht tätig, als Esposito mit den Recherchen für seinen Roman beginnt. 25 Jahre lang haben sich die beiden nicht gesehen. Nun ist esflfl an der Zeit, Gefühle zuzulassen und zu erwidern, die nach wie vor stark sind.

Themen und Cantus firmus

„In Argentinien haben wir ein Problem damit, uns zu erinnern, das ist ganz offensichtlich“, so Campanella. Es scheint daher typisch, dass er beim literarischen Erstversuch seines Protagonisten drei Anläufe vor Augen führt. En passant machen die Romananfänge mit den verschiedenen Ebenen und Stimmungen von „In ihren Augen“ vertraut. Darüber hinaus deutet die filmische Ouvertüre das stete Pendeln des Films zwischen Vergangenheit und Heute an.

„In ihren Augen“ thematisiert Freundschaft und Liebe, Staatsterrorismus, Selbstjustiz und Sühne sowie die Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Exzellente Dialoge machen mit dem alltäglichen Umgangston in Buenos Aires vertraut, bringen Esprit und Leichtigkeit mit sich – und bewahren den Film vor allzu großer Schwere.

Denn die Frage „Wie lebt man ein leeres, unerfülltes Leben?“ durchzieht den Film wie ein Cantus firmus und bringt schließlich Licht ins Dunkle der Geschichte. Am Ende sieht man verstörende Antworten, etwa im Blick auf den verschwunden geglaubten Mörder. Der durchlebt die Hölle auf Erden, eingekerkert von Ricardo Morales. „Sagen Sie ihm, dass er wenigstens mit mir reden soll!“, bittet der „lebenslänglich Verurteilte“ Esposito, der lange Zeit nur den Schmerz des Ehemannes vor Augen hatte.

Im Brennglas von Espositos Recherchen wird die gegenseitige Durchdringung von Wahrheiten und Lügen offensichtlich – auch als Summe seines Lebens. „Die private Geschichte von aufgeschobener Sehnsucht und verpassten Möglichkeiten weitet sich zur Parabel über ein Land, das Schweigen und Wegschauen zum System erhoben hat“ (Paul Ingendaay).

Literaturdienst

Christian Wittenberg: Lenke meine Füße, Herr! Als Pilger zum „wahren Jakob“ und ans „Ende der Welt“. Ein persönliches Tagebuch; Verlag Monika Fuchs, Hildesheim 2008, 256 S., 14,90 Euro.

Der Erfolg, den Hape Kerkeling mit seinem Buch „Ich bin dann mal weg“ hatte, war enorm. Und in der Tat ist es beachtenswert, dass ein Buch, das einen quasi-religiösen Anklang hat, in der säkularen Bücherwelt ein Millionenerfolg wurde. Das hatte sicher auch mit dem Autor zu tun, aber selbst der und sein Verlag waren sich anfangs unsicher. Lange lag das Manuskript in der Schublade, bevor es gedruckt wurde.

Christian Wittenberg hat auch ein Buch über den Jakobsweg geschrieben. Der 61jährige Berater ist weniger bekannt als der Comedian. So wird sein Bericht keine Millionenaufgabe erreichen. Dafür hat das Buch das, was Kerkeling fehlt. Wittenberg hat einen erfahrungssatten Bericht geschrieben. Er ist von seiner bayerischen Heimat aus nach Santiago losgezogen. Aber ihm ging es nicht um den Kick, sondern die wirkliche Suche. 2.500 Kilometer ging seine Reise, die er rückblickend als „das Abenteuer seines Lebens“ bezeichnet. Faszinierend ist, wie Wittenberg die Reise angeht. Er beschreibt seine Erwartungen, seine Begegnungen und seine Erfahrungen. Die gewinnen um so mehr Kontur, als er als evangelischer Christ schreibt, der etwas zutiefst Katholisches wie eine Wallfahrt unternimmt. Seine Spur führt zu einer unmittelbaren und direkten Gottesbegegnung. Der Weg wird von einem reinen Event zu seinem Gottes-Abenteuer. Der Dominikaner Rochus Spieker hat schon in den fünfziger Jahren Christen als die Abenteurer des Ungeheuren bezeichnet. Wo soll man das heute in Mitteleuropa anders erfahren als auf einem langen Weg zum Heiligen Jakobus und zu sich selbst? Den Autor hat der Weg so gefesselt, dass er sich mittlerweile zum Pilgerbegleiter ausbilden ließ.

Ist Wittenbergs Buch ein Anti-Kerkeling? Nein, auf keinen Fall. Und es sollen auch keine direkten Vergleiche angestellt werden. Kerkeling beschreibt den Kontakt mit dem Jakobsweg, das Exotische und, ja auch, einige persönliche Berührungspunkte. Nicht mehr, aber auch nicht weniger. Das Buch von Christian Wittenberg ist geschrieben für die Menschen, die mehr wollen. Wittenbergs Buch ist komplementär zu sehen, es ist nichts für die Bestsellerlisten oder den Massengeschmack. Es ist geschrieben für Menschen, die auf der Suche nach spiritueller Substanz sind, die eigene Erfahrungen gemacht haben auf dem Weg des Lebens und ganz konkret auf dem Jakobsweg. Für Wittenberg ist der Camino ein Reflexionsweg; er läuft

nicht nur mit den Füßen, sondern ganz konkret mit seiner Seele. Dieser Weg führt ihn nicht nach Spanien, sondern zu Gott. Die Lektüre seines Buches ist eine spirituelle Erfahrung für den Leser, vielleicht am ehesten vergleichbar mit Henry Nouwens „Ich hörte auf die Stille“. Der Erfolg seines Buches wird darin liegen, wenn sich Leserinnen und Leser angespornt fühlen, sich selber auf den Weg zu machen, nach Santiago oder sonst wo, auf jeden Fall auf eine Lebensreise, die zu einer tieferen Gottesbeziehung führt.

Martin Lätzel

Dirk Klute: Wovon die Seele zehrt – Andachten für Krise, Krankheit und Genesung. Luther-Verlag, Bielefeld 2008. 216 S.; 14,90 Euro.

Der Verfasser ist promovierter evang. Theologe und Diplom-Psychologe. Er arbeitet als Pfarrer in drei Kliniken in der Nähe von Münster. Man spürt auf jeder Seite seine Erfahrung und Vertrautheit mit Kranken, fragenden und suchenden Menschen. Der Untertitel lässt zunächst vermuten, dass es sich um „Gottesdienst-Modelle“ handelt, wie sie für verschiedene Zielgruppen aus verschiedensten Verlagen immer neu angeboten werden. Aber das Buch bietet zwar reichlich Anregungen, mit denen auch Gottesdienste gestaltet und Predigten konzipiert werden können, doch sie sind, wie der Verf. an einigen Stellen selbst sagt, vor allem zunächst zum Lesen und Betrachten für MitarbeiterInnen in der Pastoral, aber auch für jeden, der „Seelenspeise“ sucht (s. Vorwort, S. 7) gedacht – und sehr geeignet.

Das Buch enthält 29 Impulse mit Worten aus dem Alten Testament und 25 aus dem Neuen Testament, auf jeweils drei bis vier Seiten. Der Aufbau ist zumeist so, dass der Leser, ausgehend von einer alltäglichen Begebenheit, einem Sprichwort oder dgl. zur Schriftstelle hingeführt wird. Es folgt dann eine Auslegung, die sich meist auf einen Aspekt beschränkt und dann in einige Fragen oder Denk- und Handlungsanregungen für den Leser übergeht. Diese Anregungen sind durchgängig originell, konkret, betroffen machend, kurzum „würzige Seelenspeise“. Jeder Impuls endet mit einem Gebet oder Lied.

Es sei noch jeweils ein Beispiel aus dem Alten und dem Neuen Testament genannt:

„Gegen hoffnungslose Fälle“ (zu Jeremia 32) mit Anregungen für den Leser, wo und wie er Hoffnung für sich finden und bewahren kann.

„Was lief schieb im Tempel?“ (zu Lukas 10, 25–37) mit Fragen an den Priester, was alles ihn zu seinem Nicht-Helfen und Vorbeigehen geführt haben könnte.

Ich halte das Buch für eine wahre Fundgrube, aus der wir für uns und zum Weitergeben ansprechende, hilfreiche Impulse entdecken können.

Pfr. Norbert Friebe

Unter uns

Auf ein Wort

„In der Beichte begegnet der Priester den Menschen in der Tiefe ihres Menschseins, er hilft denen auf der anderen Seite des Beichtfensters, tiefer in das christliche Drama ihres einzigartigen Lebens einzudringen.

Wenn die Priester aufhören, Beichte zu hören, werden sie zu Bürovorstehern oder Bürokraten.“

*Karol Wojtyla/Papst Johannes Paul II.
(in: Malinski: Johannes Paul II., S. 110)*

Die kleine Therese lässt grüßen

Am 1. Oktober feiere ich mit der kleinen Kapellengemeinde St. Hedwig im Emsland die Eucharistie. In der ersten Reihe steht ein kleines Mädchen mit ihrem Vater. Ihr Bruder und die Mutter sind als Messdiener und Lektorin aufgestellt. Bei der Verkündigung des Evangeliums lese ich: „In jener Stunde kamen die Jünger zu Jesus und fragten: Wer ist im Himmelreich der Größte?“ Wie aus der Pistole geschossen erschallt es aus der ersten Reihe „Ich!“. Ich antworte: „Genau! – Komm gerne nach vorne in den Altarraum. Komm zu deiner Mutter!“ Ich setze die Verkündigung des Evangeliums anschaulich fort: „Da rief Jesus ein Kind herbei, stellte es in ihre Mitte und sagte: Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen. Wer so klein sein kann wie dieses Kind,“ – dabei zeige ich auf das Kind – „der ist im Himmelreich der Größte. Und wer ein solches Kind um meinetwillen aufnimmt, der nimmt mich auf.“ Danach wende ich mich dem Kind zu

und sage zu ihr: „Danke für die gute Predigt!“ Der Name des vierjährigen Mädchens: Theresa – wie konnte es auch anders sein.

Pfr. Josef Fleddermann, Rhede (Ems)

Heiligenverehrung oder Brauchtum?

„Kennst du das Lied vom Tod?“ – fragt die eine Gans die andere, die aufgeregt antwortet: „Ja, das kenn ich: Sankt Martin, Sahankt Martin ...“

Bernhard Riedl, Brilon

Über Leben und Tod

In einem katholischen Bildungshaus äußerte sich vor Kurzem nach einem Wochenendseminar für Familien spontan ein Fünfjähriger an der Rezeption mit dem Satz: „Wer tot ist, hat auch ein schönes Leben.“

Gunther Fleischer, Köln

Ritterbach Verlag GmbH · Postfach 18 20 · 50208 Frechen
PVSt · Deutsche Post AG · „Entgelt bezahlt“ · G 3212 E