

Historisch

Der Besuch des Papstes in der römischen Synagoge

Ereignisse „historisch“ zu nennen, wagt man kaum mehr, bedenkt man die inflationäre Verwendung dieses Attributes in einer sensationsverwöhnten Öffentlichkeit wie der heutigen. Wenn es jedoch ein Ereignis verdient, als ein solches bezeichnet zu werden, dann ist es der Besuch von *Johannes Paul II.* in der römischen Synagoge. Petersdom und Synagoge trennt, was die räumliche Entfernung angeht, nicht viel. Was sich jedoch in 2 000 Jahren jüdisch-christlicher Vergangenheit gerade in Rom an Verfehlung und Greuelthaten angesammelt hat, stellt einen Graben dar, der durch den zwischen Vatikanhügel und dem von Paul IV. im 16. Jahrhundert eingerichteten ehemaligen römischen Getto verlaufenden, brückenüberspannten Tiber kaum hinlänglich symbolisiert wird. Dies alles wurde in der überaus eindrucksvollen Feierstunde am frühen Abend des 13. April 1986 nicht einfach ausgelöscht, wie dies eine französische Zeitung meinte. Man ging der Erinnerung daran nicht aus dem Weg. In den Ansprachen des Präsidenten der römischen jüdischen Gemeinde, des Mathematik-Professors *Giacomo Saban*, des Oberrabbiners der Gemeinde, *Elio Toaff*, sowie des Papstes (vgl. ds. Heft, S. 244) war die schmerzliche Vergangenheit der gegenseitigen Beziehungen präsent.

Es war nicht das erste Mal, daß der Papst sich mit Vertretern des Judentums traf – auf vielen seiner Auslandsreisen gehörten solche Begegnungen zum Programm, so auch in Mainz bei seinem Deutschlandbesuch 1980. In der Sache ging Johannes Paul II. auch nicht über das hinaus, was vor gut 20 Jahren gegen Ende des Konzils in dem epochemachenden Konzilsbeschluß „*Nostra aetate*“ grundgelegt wurde (Was „*Nostra aetate*“ in dieser Hinsicht verändert hat, riefen in Rom traditionalistische Gruppen in Erinne-

rung, die das Oberhaupt der katholischen Kirche vor dem Gang in die Synagoge warnten). Und trotzdem setzte der Papst mit diesem Besuch ein *Zeichen*, das weit über das hinausgeht, was bis heute weithin die jüdisch-christliche Wirklichkeit ausmacht. Im übrigen wird man von kaum einem Detail des Pontifikates von Johannes Paul II. mit so viel Berechtigung sagen können, daß es sich um ein ureigenstes Anliegen des früheren Erzbischofs von Krakau, Karol Wojtyła, handelt wie bei diesem Besuch. Dies wurde auch schon deutlich beim Besuch des Papstes in dem zur Erzdiözese Krakau gehörenden ehemaligen Konzentrationslager Auschwitz aus Anlaß seiner ersten Polenreise 1979.

Jedoch gehört es auch zur Realität dieses Pontifikates – und hier wird man eine Parallele zu dem Besuch des Papstes in der evangelisch-lutherischen Kirche in Rom vom Dezember 1983 ziehen können –, daß manche der spektakulären Gesten dieses Papstes mit einem entsprechenden Fortschritt in der Sache nicht immer synchron laufen. Allerdings gehört es zum Wesen von Zeichen, daß sie oft aus eben dieser Tatsache heraus ihre Dynamik entwickeln. Andererseits hätte es so viel gar nicht gegeben, das der Papst über das Zeichen hinaus hätte anstoßen können bei seinem Synagogenbesuch. Daß er in bezug auf die ausstehende Anerkennung des Staates Israel durch den Heiligen Stuhl eine Richtungsänderung vornehmen würde, das war ernsthaft weder für die Juden zu erwarten, noch für die Araber zu befürchten. Daß er zu den jüdisch-christlichen Beziehungen, zur Berücksichtigung des Judentums in Theologie und Verkündigung Neues sagen würde, das war nach der Veröffentlichung der Hinweise der Vatikanischen Kommission für die Beziehungen zum Judentum im vergangenen Jahr (vgl. HK, Oktober 1985, 467–471) auch kaum mehr zu erwarten.

Bleibe noch die Tatsache, daß der Papst in bezug auf die schuldhaftige Verstrickung der Kirche in Antisemitismus und Judenverfolgung sich mit

den Worten von „*Nostra aetate*“ darauf beschränkte zu sagen, daß die Kirche „alle Haßausbrüche und Verfolgungen, alle Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgendeinem gegen die Juden gerichtet haben“, beklage. Auch die Wiederholung des „von wem auch immer“, mit dem er wohl auch seine Vorgänger im Amt meinte, ändert nichts daran, daß er die „jüdischen Freunde und Brüder“ im Namen der durch ihn repräsentierten Kirche nicht eigentlich um Vergebung gebeten hat. Man mag es bedauern. Die Bedeutung dieses Besuches wird dies hingegen kaum schmälern können. nt

Wie positiv?

Die römische Befreiungsinstruktion

Die Instruktion „*Libertatis conscientia*“ der Glaubenskongregation, die deren Präfekt am 5. April auf einer Pressekonferenz der Öffentlichkeit vorstellte (vgl. den Wortlaut in ds. Heft, S. 227), ist *kein Dokument über die Befreiungstheologie*. Der Begriff „Theologie der Befreiung“ findet sich (abgesehen von der Stelle, an der der Titel der Instruktion über einige Aspekte der Befreiungstheologie von 1984 genannt wird) nur ein einziges Mal (Nr. 98) in dem umfangreichen Text, dem mit Abstand längsten übrigens, den die Glaubenskongregation in den letzten beiden Jahrzehnten veröffentlicht hat. Die einzige direkte Anspielung auf die Befreiungstheologie bzw. ihre spezifische Methode enthält die Nr. 70, wo es heißt, eine theologische Reflexion, die sich aus einer partikulären Erfahrung entwickle, könne einen „sehr positiven Beitrag darstellen“.

Es handelt sich bei der Instruktion auch nicht einfach um das „positive“ Dokument, als das sie in der Absage an „gewisse Formen“ der Befreiungstheologie vom Herbst 1984 (vgl. HK, Oktober 1984, 464–475) in Aussicht gestellt worden war. Schließlich spart auch die neue Instruktion nicht mit

Warnungen und *Mahnungen* und betont überdies gleich zu Anfang, die im ersten Dokument ausgesprochenen Warnungen erschienen immer mehr angebracht und zutreffend.

Zwar werden in dem neuen Dokument an verschiedenen Stellen Anliegen, Motive, Begriffe *positiv aufgenommen*, die zum Standardrepertoire der befreiungstheologischen Ansätze gehören: Die Rede vom „erwachten Bewußtsein des Volkes“, das ein Leben in Würde und Gerechtigkeit ersehne und bereit sei, für seine Freiheit zu kämpfen; der Rückgriff auf den Exodus als grundlegende Befreiungstat Gottes; die Erwähnung der Basisgemeinschaften; das Stichwort von der „ganzheitlichen“ Befreiung; der Hinweis auf die Notwendigkeit, ungerechte Strukturen zu verändern. Es kommt dem Text, der in einem langwierigen Arbeits- und Redaktionsprozeß entstanden ist, aber vor allem darauf an, einige Grundpositionen klarzustellen, die auch die Befreiungstheologie, aber bei weitem nicht nur sie allein betreffen. Dazu gehört die Unterscheidung zwischen der soteriologischen und der davon abgeleiteten ethischen bzw. sozialetischen Dimension von Befreiung. Dazu gehört die Rückführung aller Erscheinungsformen und Spielarten von Ungerechtigkeit, Unterdrückung und menschlichem Elend auf die Sünde des Menschen, verstanden als Abwendung von Gott und daraus folgender Vergötzung des Geschaffenen. Zu nennen ist ebenso das Bemühen, den Primat von Evangelisierung und Heilsverkündigung im Sendungsauftrag der Kirche herauszustellen.

Das Dokument fällt in der Darstellung seiner Grundoptionen auf Ganze gesehen nicht in falsche Dualismen und einseitige Trennungen zwischen Wohl und Heil, persönlicher Bekehrung, Freiheit und Befreiung, irdischem Auftrag und Heilssendung der Kirche zurück. Insofern steckt es einen Rahmen ab, in dem die meisten Intentionen und Aussagen der Befreiungstheologie durchaus Platz haben, zumal dort ja nicht einfach der Einebnung und Verkürzung des Glaubens auf politische Praxis

und der Erlösung auf das Resultat gesellschaftlich-geschichtlicher Befreiungsprozesse das Wort geredet wird. Man hätte nur gern aus der Instruktion Genaueres darüber erfahren, wie das kirchliche Lehramt jetzt jenseits der scharfen Zurückweisung von Irrwegen im Text von 1984 die Befreiungstheologie, deren Methoden und Konsequenzen beurteilt.

Offensichtlich ging es der Glaubenskongregation mit ihrem Dokument vor allem darum, so etwas wie die „wahre“ Befreiungstheologie zu skizzieren, die an der kirchlichen Lehrtradition orientiert ist und sich von ideologischen Versuchungen fernhält. Die *Schwachstellen* dieses Versuchs sind allerdings nicht zu übersehen: Die positiven Errungenschaften der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte werden zu wenig gewürdigt, die Rolle der Kirche wird zu beschönigend dargestellt, die Darstellung der „Option für die Armen“ hat einen spiritualisierenden Einschlag. Schon deshalb wird und muß das Ringen um die richtigen Wege kirchlichen Handelns angesichts von Unrecht und Not und der theologischen Reflexion darüber weitergehen, nicht nur in Lateinamerika. Im übrigen bietet der Text vor allem in seinem ersten Teil instruktive Belege dafür, daß sich das Lehramt mit der Analyse und Bewertung der Moderne immer noch schwertut. ru

Friedenskonzil

Eine gutgemeinte, aber undurchführbare Idee

Seitdem *Carl Friedrich von Weizsäcker* auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag in Düsseldorf (vgl. HK, Juli 1985, 300 f.) im vorigen Jahr den Plan eines Friedenskonzils der christlichen Kirchen lancierte, ist die Idee geradezu zu einem Selbstläufer geworden. Verschiedene evangelische Landessynoden haben den Vorschlag zustimmend aufgegriffen. Auch diverse katholische Gremien – von mit der Friedensfrage besonders beschäftigten Verbänden bis zu einzelnen

Pfarrgemeinderäten – beschäftigen sich inzwischen mit dem Plan.

In den offiziellen kirchlichen Gremien herrscht allerdings mehr Verlegenheit als spontane Zustimmung. Die EKD hat eine eigene Arbeitsgruppe zur Prüfung der Frage eingesetzt, die ihre Aufgabe wohl auch mehr darin sieht, die nun einmal im Raum stehende Idee auf eine vernünftige Ebene zu bringen, als an kurzfristige Verwirklichung zu denken. Die Deutsche Bischofskonferenz hat sich bisher dazu nicht geäußert. Der Weltkirchenrat, innerhalb dessen einzelne Gruppen den Plan bereits vor dem Kirchentag in Düsseldorf diskutierten, dürfte ohnehin mit der für 1988 vorgesehenen „Weltkonferenz für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“ ausgelastet sein. Und der Papst hat mit der Einladung der christlichen Kirchen und nichtchristlichen Religionen zu einem Weltgebetstag für den Frieden am 27. Oktober in Assisi (vgl. HK, März 1986, 109) seinerseits der Konzilsidee den Stachel genommen.

In dieser, für den „Konzilsplan“ und die Sache, um die es dabei geht, etwas ambivalenten Situation hat sich der Vorsitzende des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Professor *Hans Maier*, in einem Brief an die Mitglieder des Zentralkomitees gewandt und – sich um Klärung bemühend – auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die ein solches Friedenskonzil innerkirchlich und gesamtchristlich aufwirft. Maier lehnt nicht die Idee als solche ab, verlangt aber eine andere, theologisch weniger mißverständliche Bezeichnung für das Unternehmen und bittet um Konzentration auf die einzelnen Klärungsschritte, die einer solchen Veranstaltung vorausgehen müßten. Der Brief macht sehr deutlich, daß es dem Präsidenten des Zentralkomitees und wohl auch der Mehrheit seiner Mitglieder nicht nur um Bedenken kirchenverfassungsrechtlicher Art geht. Er deutet auch auf klare politische Befürchtungen hin.

Von Weizsäcker selbst stellte fest: das Konzil würde von vorneherein zur