

Historie und Schuld

Johannes Paul II. auf den Spuren von Lord Acton?

Von VICTOR CONZEMIUS

Dieser Vortrag¹ hat drei Teile. Der erste geht der Problemstellung des englischen Historikers Lord Acton nach; der zweite legt dar, wie Papst Johannes Paul II. Schuld und Sünde in der Geschichte der Kirche sieht; der dritte versucht zu begründen, in welchem Rahmen ein kirchliches Schuldbekennnis einen Sinn hat und welche Fallen oder Irrtümer es zu vermeiden gilt.

1. Lord Acton: die Problematik des moralischen Urteils in der Geschichte

Lord Acton (1834–1902) ist unter den englischen Historikern einer der wenigen, der das 20. Jahrhundert nicht mumifiziert überlebt hat und gute Aussichten besitzt, auch im 21. Jahrhundert anregend zu wirken. Sir Herbert Butterfield, einer seiner Nachfolger als Regius Professor für moderne Geschichte in Cambridge, nennt ihn den inspirierendsten englischen Historiker seiner Zeit. Butterfield und ein weiterer Nachfolger, Sir Owen Chadwick, haben ihm Artikel und Bücher gewidmet². Actons Essays sind seit 1985 in einer neueren dreibändigen Ausgabe in der Reihe der Liberty Classics Indianapolis zugänglich. Seine schon früh beachtete und in Teileditionen publizierte Korrespondenz wurde in den letzten Jahrzehnten neu ediert.

Lord Acton ist nicht der Autor eines klassisch zu nennenden mehrbändigen Geschichtswerkes, sondern der Verfasser zahlreicher Aufsätze und Besprechungen. Sie wurden teils vom Entdeckerrausch historischer Quellenfunde der Mitte des 19. Jahrhunderts angeregt und gehören meist zur Gattung eines hochstehenden zeitgeschichtlichen Journalismus. Greifbar ist sein Werk in diesen Essays, in Korrespondenzen und in einem Vorlesungsband über die Französische Revolution. Gewiss konzipierte er auch die „Cambridge Modern History“, das klassische Vorbild für andere Gemeinschaftswerke internationaler Zusammenarbeit und universalen Zuschnitts. Doch das Lebenswerk, das er plante, die unmögliche „History of Liberty“, wurde nicht geschrieben. In den legendären Zettelkarten der Universitätsbibliothek Cambridge, inmitten seiner sagenhaften Privatbibliothek von 40 000 Bänden, liegen die Exzerpte und Notizen vor, die er zu diesem Zweck sammelte, stets bedacht, die Genealogie einer Idee oder eines politischen Gedankens auf ihr frühestes Auftauchen und ihre späteren Ver-

¹ Vortrag, gehalten am 27. September 1999 auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Potsdam.

² H. BUTTERFIELD, *Man on his past. The study of the history of historical scholarship.* (Cambridge 1955); O. CHADWICK, *Acton and History* (Cambridge 1998)

ästelungen zurückzuführen. In regelmässigen Abständen versuchen Forscher, diese Schätze zu heben und zu entschlüsseln, ein waghalsiges Unternehmen, da die meisten Notizen nicht datiert sind.

In der deutschen Historikerzunft, die von Acton verehrt und mitunter überschätzt wurde, ist höchstens sein Name bekannt – allenfalls auch das Diktum, dass Macht korrumpiert und absolute Macht absolut verdirbt. Ulrich Noacks Acton-Trilogie mit den Titeln „Geschichtswissenschaft und Wahrheit“ (1935), „Katholizität und Geistesfreiheit“ (1936) und „Politik als Sicherung der Freiheit“ (1947) systematisiert ihn als politisch-historischen Denker. Doch werden Chronologie und Kontext in diesen Bänden nicht ausreichend berücksichtigt. Zur Zeit des Nationalsozialismus hatte die Noacksche Darstellung Actons, obwohl völlig konträr zu dessen Postulaten, einen erstaunlichen Erfolg. Nach 1945 empfahl Franz Schnabel seiner Münchener Hörerschaft die Lektüre Actons. Golo Mann zeichnete 1950 mit intuitivem Spürsinn und kongenialer Prägnanz die Bedeutung Actons nach³. Dennoch blieb dieser in Deutschland unbekannt. Alle Versuche, einen Auswahlband aus seinem Schrifttum in deutscher Übertragung herauszubringen, sind bisher gescheitert.

Sir John Emerich Dalberg (seit 1869 1. Lord) Acton, wie er mit vollem Namen hiess, war seiner Herkunft nach nicht vorbestimmt zum Rigoristen und Verfechter eines ethischen Urteils in der Geschichtsschreibung. Sir John Acton, ein Grossvater väterlicherseits, hatte es als Günstling der Königin Maria Carolina geschafft, vom Abenteurer zum Premierminister von Neapel aufzusteigen und ein grosses Vermögen anzuhäufen⁴. Mit päpstlicher Dispens heiratete er 1800 seine um 50 Jahre jüngere Nichte Marie Anne. Von den musisch-ästhetischen Neigungen der späteren rheinischen Dalbergs, den Vorfahren mütterlicherseits, bekam der künftige Historiker wenig mit. Die geistlichen Erzieher, denen der Knabe anvertraut wurde, rühmen übereinstimmend seine Frühreife und intellektuellen Fähigkeiten: „Cet enfant est plein d'intelligence, promet une éducation heureuse, brillante et j'affirme en outre que le travail ne le fatigue pas.“⁵

Nach Aufhalten in Oscott und Edinburg kam Acton 1850 als Privatschüler zum Münchener Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger (1799–1890). Die in Hershheim bei Worms lebende Grossmutter, die verwitwete Herzogin von Dalberg, hatte diesen Mentor für ihren einzigen Enkel gesucht, vielleicht auf den Rat Kettelers, der selber in München studiert hatte. Der Sechzehnjährige war begeistert über die Zusage Döllingers, ihm für die Organisation seines Studiums möglichst viel Freiheit zuzugestehen; allerdings verstand er es, mit diesem Privileg umzugehen. Es war die Absicht des Präzeptors, mit seinem Schüler, der auch Griechischkenntnisse hatte, die bedeutendsten klassischen Autoren durchzunehmen und ihn so zum Studium der Geschichte hinzuführen. Für einen jungen Mann, den Herkunft und Familientradition für eine Laufbahn

³ G. MANN, *Geschichte und Geschichten* (Frankfurt 1963) 85–101.

⁴ P. GUNN, *The Actons. Remarkable People* (London 1978).

⁵ Abbé de Beauvais an Lady Granville, 24. März 1843 (Acton-Nachlass, Cambridge University Library).

in Diplomatie oder Politik vorbestimmte, schien das die beste Berufseinführung zu sein. Sie war mit Lord Granville, Johns Stiefvater, dem Whig Politiker und Aussenminister, abgestimmt. Döllingers Amanuensis Edmund Jörg beschreibt den jungen Engländer als „reich begabten, weit über sein Alter ersten Jüngling“.

Bald genügte dem Studenten Döllingers recht ansehnliche Hausbibliothek nicht mehr. Die Staatsbibliothek, deren Oberbibliothekar mit Actons Mentor Döllinger identisch war, bot die gewünschten Ergänzungen. Neben seinem Tutor erhielt er die stärksten Anregungen vom Religionshistoriker Ernst von Lasaulx, den er hoch schätzte und dessen Bibliothek er später aufkaufte. Die Historiker an der Universität enttäuschten ihn, und er gab es auf, ihre Vorlesungen zu besuchen. Überhaupt lag der Schwerpunkt seiner Interessen in diesen frühen Jahren auf dem Gebiet der Religionsgeschichte und der historischen Theologie. Man darf vermuten, dass er den geistlichen Stand gewählt hätte, wären auf ihn – als den Erben bedeutender Vermögen in England und Deutschland – nicht auch grosse soziale Erwartungen projiziert worden. Die kirchen- und religionsgeschichtliche Gewichtung seiner Münchener Studienjahre wird ihn nicht nur veranlassen, nach den politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen von Religion zu fragen, sondern religiös-ethische Kategorien als letzte und wichtigste Kriterien historischen Urteils anzusehen.

Acton schloss seinen Münchener Aufenthalt 1854 ab und kehrte nach England zurück, ohne universitären Abschluss – der ja auch nicht beabsichtigt worden war – aber mit einem historischen Wissen, das durch den schon früh begonnenen Aufbau seiner Bibliothek auf Schloss Aldenham (Shropshire) à jour gehalten wurde. 1855 liess der 21jährige sich in eine Kontroverse mit einem Korrespondenten der „Dublin Review“ verwickeln, der in einem Aufsatz „Bad popes“ die Auffassung vertreten hatte, es habe keine schlechten Päpste gegeben. Es habe nur schlechte Katholiken gegeben, d. h. schlechte Kaiser und Fürsten, die die Päpste verfolgten und Gerüchte über schlechte Päpste in Umlauf setzten. In einer längeren Kontroverse mit dem Verfasser des Artikels, einem Juristen, begründete Acton, warum dessen Ausführungen in hohem Masse ungeschichtlich, falsch und gefährlich seien. „Sie setzen diejenigen in den Vorteil, die froh sind, einen Vorwand zu finden, um Katholiken anzugreifen und betrügen die, die ehrlich danach streben, den Geist des katholischen Glaubens kennenzulernen. Wir sind in der Tat jenen Geschichtsschreibern zu grösserem Danke verpflichtet, die, obwohl nicht katholisch, dazu beigetragen haben, die Vergangenheit der Kirche aufzuhellen, als denjenigen Apologeten, die kritische Forschung für zweitrangig halten und meinen, der rechte Glaube und die gute Meinung genügen, um einen als Historiker auszuweisen. Es ist gewiss, dass die hervorragenden protestantischen Schriftsteller, die soviel getan haben, um einige der grössten Päpste zu rechtfertigen, es nicht aus Liebe zum Papsttum taten, sondern um der historischen Wahrheit willen. Ist es doch eines der herrlichsten Zeichen des göttlichen Ursprungs der Kirche, dass alle Irrtümer und alle Lasterhaftigkeit ihrer zeitweiligen Lenker die Verheissung ihres Stifters nie zerstören und die Reinheit ihrer Lehre nie beeinträchtigen konnten. Die Päpste, welche den wahren Interessen

der Kirche entgegengearbeitet haben und an die ein Katholik nur mit grösstem Schmerze denken kann, verdienen einen stärkeren Tadel als diejenigen, die nach rein diesseitigen Massstäben beurteilt werden.“⁶

Dieser Brief des Einundzwanzigjährigen enthält ein Programm. Die Grundsätze eines katholischen Historikers, wie Acton ihn sein Leben lang versteht, sind hier ausgesprochen: Anerkennung seriöser Forschung, durch wen auch immer sie betrieben wird; die grundsätzliche Forderung nach kritischer Ausbildung; natürliches Vertrauen in die Durchschlagskraft der historischen Wahrheit bei dem, der sich um sie bemüht; und dann vom Glauben her die Überzeugung, dass der bestellte Hüter des Heiligtums, der zu seiner Verwüstung betrügt, nicht nur der göttlichen Strafe verfällt, sondern und gerade deshalb vom christlichen Historiker mit strengeren Massstäben beurteilt werden darf. Das Verhältnis von Katholizismus und Wahrheit und der Rigorismus des ethischen Urteils sind hier in nuce angedeutet. Unter dem Einfluss verschiedenster Faktoren verdichtet diese Problematik sich im nächsten Lebensjahrzehnt zum Lebenskonflikt.

Die wichtigsten Phasen dieses Konfliktes lassen sich nachzeichnen⁷. 1858 steigt Acton in die Redaktion des „Rambler“ ein, einer vorzüglich von Konvertiten betriebenen Zeitschrift. Aufgrund seiner weitgespannten europäischen Verbindungen und vor allem seiner Ausbildung in Deutschland, soll die Zeitschrift dem römischen Katholizismus in England eine gute Zukunft bereiten. Missionarischer Eifer beseelt ihn, nicht etwa im Sinn einer beabsichtigten Romanisierung, sondern aufgrund der Annahme eines fundamentalen harmonischen Verhältnisses von Kirche und wissenschaftlicher Erkenntnis. Seiner Auffassung nach kann es hier keinen Konflikt geben, weil die Kirche von ihrer Tradition her Anwalt der Wahrheit ist. Als literarischer Associé steht ihm Richard Simpson (1820–76) zur Seite, ein konvertierter anglikanischer Kleriker, vierzehn Jahre älter als er und von seiner Herkunft her mit dem keineswegs schmeichelhaften Bild vertraut, das das protestantische England von der römischen Kirche und dem Papsttum hatte. Entgegen einer in der Acton-Forschung lange verbreiteten Annahme war es Simpson, der radikalere Ansichten als sein jüngerer Kollege vertrat. Er wünschte die Kirche in England weniger triumphalistisch in ihrer Selbstdarstellung und versöhnlicher in ihrem Umgang mit anderen Konfessionen. Simpson überzeugte Acton, dass die Päpste eine fatale Rolle in der Nachreformationszeit spielten, indem sie die Untertanen der englischen Krone von ihrer Gehorsamspflicht entbanden. So begünstigten sie Aufstände und Verschwörungen, aus denen sich eine über Jahrhunderte nachwirkende No-Popery-Mentalität und ein starkes Misstrauen gegenüber der römischen Kirche entwickelte.

⁶ Ignaz von Döllinger. Briefwechsel mit Lord Acton, hg. von V. CONZEMIUS, 3 Bde. (München 1963–71); die Auseinandersetzung mit Finlason in Bd. 3, S. 422–435.

⁷ V. CONZEMIUS, Lord Acton, Ignaz von Döllinger und John Henry Newman. Lebenssituationen und Kirchenkonflikt, in: Christliche Heiligkeit als Lehre und Praxis nach John Henry Newman (= Newman-Studien Bd. 12) (Sigmaringendorf 1988) 83–102.

Kritik an den Päpsten beschäftigt Acton erst zu einer späteren Zeit. Beiläufig taucht aber das Problem des moralischen Urteils in der Geschichtsschreibung auf. In seinem Buch „Kirche und Kirchen“ (1861) hatte Döllinger behauptet, nichts sei irriger, als dem Protestantismus die Entstehung von Gewissensfreiheit und Toleranz zuzuschreiben. Acton nahm dies zum Anlass, um in einem eigenen Artikel die Entstehung des Toleranzgedankens in der Neuzeit nachzuzeichnen. In der mittelalterlichen Gesellschaft – so legte er dar – war es der Staat, der Zwangsmassnahmen gegenüber Abweichlern von der Glaubensnorm einführte. Die Theologen lieferten dafür die theoretische Rechtfertigung. Im Protestantismus dagegen hätten Intoleranz und Verfolgung von Dissidenten zum politischen und religiösen Wesen der Lutheraner, Calvinisten und Zwinglianer gehört. Die eigentlichen Ansätze zur Toleranz seien bei den Humanisten und den protestantischen Randgruppen, den Täufern, den Sozinianern und den Antitrinitariern, zu suchen.

Einige Actonforscher haben gemeint, dieser Artikel, der in seinen grossen Linien von der späteren Forschung bestätigt wurde, passe mit seiner differenzierenden Argumentation wenig in das Bild des stromlinienförmigen Liberalen und Gegners jeglicher religiöser Unduldsamkeit, zu dem Acton sich in späteren Jahren entwickelte. Die Verfasserschaft ist jedoch eindeutig belegt. Ursprünglich hatte er vor, sich eingehender mit der Entstehung der Inquisition im Mittelalter einzulassen. Doch das Problem, wie die Gesetze des kanonischen Rechtes zur Ketzerverfolgung mit dem „Geist der Religion“ zu vereinbaren seien, hielt ihn davor zurück. „Ich werde mich also möglichst an die Protestanten halten“, schrieb er am 27. Dez. 1861 an Döllinger⁸. Der Artikel war nicht aus einem antiprotestantischen Vorurteil geschrieben, sondern reflektierte eher das Tasten nach Massstäben zur Beurteilung der Verfolgung sozialer und religiöser Minderheiten. Gertrud Himmelfarb, die die bisher eingehendste Monographie über Acton schrieb, allerdings vor der Veröffentlichung neuen Quellenmaterials, macht darauf aufmerksam, dass auch an anderen Stellen Urteile auftauchen, die in Widerspruch zu Actons späterem moralischen Rigorismus stehen⁹, so zum Beispiel in einer Besprechung der Biographie des Kardinals Ximenes von Hefele. Was Acton in späteren Jahren peremptorisch und undifferenziert als Mord bezeichnet, ist für ihn zu diesem Zeitpunkt von sekundärer Bedeutung. 1860/61 meint er, das grosse Unrecht der Inquisition habe darin bestanden, Despotismus und intellektuelle Stagnation zu fördern; die Hinrichtung von 20 000 Menschen sei ein „pittoreskes Detail“, das Emotionen schüre und von den wahren Einsätzen ablenke. Er erfasst aber auch das Dilemma: „Zu einem bestimmten Zeitpunkt konnte Toleranz die Gesellschaft zerstören, zu einem anderen Zeitpunkt wurde das Prinzip der Repression fatal für die Freiheit.“

Der 26jährige, der dies schrieb, sollte bald in seinem Glauben an Harmonie von Kirche und Wissenschaft erschüttert werden, mit dem er in den Journalis-

⁸ Conzemius (Anm. 6) Bd. 1, 240.

⁹ G. HIMMELFARB, *Lord Acton. A study in conscience and politics* (London 1952). Auf den neusten Stand gebracht ist die Biographie von R. HILL, *Lord Acton*, Yale (UP) 2000.

mus eingezogen war. Das innerkirchliche Klima der 60er Jahre machte solche Vorstellungen zunichte. Der minoritäre englische Katholizismus mit seiner schwachen intellektuellen Tradition und den grossen sozialen Problemen, die die irische Einwanderung in Schule und Krankenpflege aufwarf, war nicht geeignet, um die Allianz zwischen Kirche und Wissenschaft zu demonstrieren. In der römischen Kirchenzentrale gewannen gerade in diesen Jahren Bestrebungen Oberhand, den Freiraum kirchlich gebundener Theologie einzuengen und die Weisungsberechtigung römischer Kongregationen möglichst auszudehnen. In England war J. Henry Newman das prominenteste Opfer dieser Einschnürung. Ihr sollten auch der „Rambler“ und sein Nachfolgeorgan, die „Home and Foreign Review“ (ab 1862), zum Opfer fallen.

1864 stellte Acton aus eigenem Entschluss die Zeitschrift ein, um einer drohenden kirchlichen Zensur zuvorzukommen und einen Skandal zu vermeiden, den eine solche Massregelung im protestantischen England hervorgerufen hätte. Zeitgenossen wie der Literaturkritiker Matthew Arnold und der Oxforder Indologe Max Müller haben der kurzlebigen Zeitschrift wissenschaftliche Ernsthaftigkeit und „play of mind“ (Ideenreichtum) zugeschrieben. Spätere Historiker urteilen, dass sie an Qualität alle anderen englischen Zeitschriften ihrer Zeit, kirchliche wie politische, weit überragte.

Fairerweise ist aber zu sagen, dass nicht nur das Damoklesschwert einer kirchlichen Verurteilung das hochstehende Experiment zum Abbruch brachte. In ihrer europäischen Öffnung konnte sie sich gegenüber der insularen Tradition englischer Publizistik nicht recht durchsetzen und litt an chronischem Abonnementmangel. Das war auch das Schicksal zweier weiterer Zeitschriften, in die Acton in späteren Jahren als Korrespondent einstieg, des „Chronicle“ (1866/67) und der „North British Review“ (1869/71).

Erst 1865 fand der Dreissigjährige Zeit zu heiraten. Die Reisen zu seiner bayerischen Braut, Gräfin Marie Arco-Valley, und die Aufenthalte auf dem Kontinent benutzte er, um in den grossen Archiven Venedig, Rom und Simancas Kopisten einzustellen, die ihn mit Abschriften und Dokumenten für seine Forschungsschwerpunkte versorgen sollten. Das waren Kardinal Pole, Philipp II., das Konzil von Trient und Jakob II. von England. In dieses Archivmaterial, das zum Teil während Jahrhunderten unter Verschluss gewesen war, setzte er grosse Hoffnungen. Hier dachte er, den Schlüssel zu finden für die Lösung kontroverser Fragen, die eine interessierte Politik besonders kirchlicher Stellen im Dunkeln gelassen hatte.

Diese fast rauschhaft betriebene Ausbeutung der Archive vollzog sich jedoch im Klima eines kirchlichen Zentralismus, der seine Position in Theorie und Praxis ausbaute. Das erste Vatikanische Konzil 1869/70 stand vor der Tür. 1867 wurde der spanische Inquisitor Pedro de Arbues (1441–1485), der beim Chorgebet von Verschwörern umgebracht worden war, heiliggesprochen. Die „Civiltà Cattolica“ und vor allem der französische „Univers“ verteidigten die Inquisition als vorbildliche soziale Einrichtung. Das war kein gutes Omen für das bevorstehende Konzil, von dem angenommen wurde, es werde die Inquisition wenn nicht wieder einführen, so doch zumindest rehabilitieren.

Während Döllinger 1869 in der „Allgemeinen Zeitung“ eine Artikelserie über die Inquisition startete, versuchte Acton in einem Artikel über Paolo Sarpi die Kunstgriffe zu entlarven, mit denen gewisse Katholiken die Inquisition beschönigten: Joseph de Maistre, indem er sie als Instrument des Staates und nicht der Kirche darstellte, und der Theologe der Gregoriana, Giovanni Perrone, mit seiner Beschwichtigung, dass nur wenige Häretiker unter der römischen Inquisition gelitten hätten. Es müsse klar gemacht werden, mit welcher Sorglosigkeit die Kirche mit Menschenleben umgegangen sei. Der Papst und seine Ratgeber hätten zu Morden aufgerufen und die Mörder belohnt. Das seien die gleichen Leute gewesen, die später zu Heiligen erklärt worden seien, Karl Borromäus und Pius V.

Acton ist weit entfernt von den Nuancierungen, mit denen er fünf Jahre vorher die Inquisition behandelt hatte. Klassisches Beispiel für die Verstrickung des Papsttums in Mordkomplotte war die Bartholomäusnacht. Dreimal kommt er zwischen 1867 und 1871 auf dieses Thema zurück, über das er sich durch veröffentlichte Quellen und dem von seinen Kopisten geliefertem Archivmaterial ein neues Bild zu machen versuchte. In einer eingehenden Untersuchung belegt er die These, dass die Anstiftung zum Blutbad nicht das Ergebnis eines plötzlichen Entschlusses, sondern mit Vorbedacht geplant war. Herbert Butterfield hat nachgewiesen, dass Acton das Quellenmaterial dehnte und überzog, um seine These einer zustimmenden Komplizenschaft des Papsttums zu stützen¹⁰.

Diese polemische Geschichtsschreibung richtete sich gegen diejenigen, die aus einer Art falsch verstandener „Kirchenräson“ den Papst und seine Verwaltungsorgane dem allgemeinen Urteil der Geschichtsforschung entziehen wollten und seine Beteiligung an unrühmlichen Taten bestritten oder über Gebühr abschwächten. Dieses Ethos, das einer tiefen Verbundenheit mit der Kirche entsprang, aber auch dem Wahrheitsstreben des Historikers verbunden war, sollte das Erste Vatikanische Konzil auf eine Zerreißprobe stellen.

Neben Döllinger war Acton der schärfste publizistische Gegner der auf dem Konzil vorherrschenden infallibilistischen Tendenz. Beide führten aus völlig verschiedenen Gründen einen gemeinsamen Kampf. Während Döllinger die von Rom betriebene Programmatik als eine Verfälschung der ursprünglichen Kirchenverfassung verurteilte und die Zunahme des kirchlichen Zentralismus auf bewusste Fälschungen zurückführte, sah Acton in der infallibilistischen Richtung das Bestreben, das Papsttum in eine Sphäre dogmatisch abgehobener historischer Exterritorialität zu entrücken, die sich rückwirkend als Verklärung seiner Geschichte auswirken würde. Das konnte der seiner Kirche ebenso wie seinen Grundsätzen als Historiker verpflichtete Forscher nicht zulassen. In seiner Perspektive war die Infallibilität deshalb eine „unmoralische“ Doktrin, mit der kein Kompromiss möglich war.

Im polemischen Kontext des 8. Quirinusbriefes, einer von Acton und Döllinger verfassten Konzilskorrespondenz in der „Allgemeinen Zeitung“, skizziert

¹⁰ BUTTERFIELD (Anm. 1) 171 ff.

Acton 1869/70, wie es zu dieser Kluft zwischen historischer Wahrheit und Kirche gekommen sei¹¹: „Als Heilsanstalt, als Austeilerin der Gnadenmittel hat es die Kirche hauptsächlich mit den Millionen von arbeitenden, leidenden, unwissenden Menschen zu tun. Um diese vor den Angriffen des populären Protestantismus zu bewahren, hat sich nach und nach ein populärer Katholizismus gebildet, eine Kirchenfabel, worin die Kirche in idealem Licht glänzt, alles Schwierige, Unbequeme, Schlechte, alles, was *piarum aurum offensivum* ist, durch Sophismen und Tendenzlügen verheimlicht und verdeckt wird. Der Katholizismus, der auf diese Weise verheimlicht wird, ist ein Scheinkatholizismus; die Kirche ist nur ein Phantom der Kirche. Ihre Verkünder sind bei jedem Schritt gezwungen, zu schlechten Waffen zu greifen, um den Feinden keinen Sieg zu verschaffen, um die Gläubigen in ihrem von Irrtum und Wahrheit künstlich zusammengesetzten Glauben nicht zu stören.“ Nun stand aber das Zeugnis der Geschichte dieser Verherrlichung des Papsttums entgegen. Also musste die Geschichte umgedeutet werden, das Dogma die Geschichte überwinden. „Es entstand ein Kampf, nicht des Dogmas, sondern der theologischen Ansicht gegen die Geschichte, d. h. gegen die Wahrheit; ein Kampf, in welchem das Bewusstsein von Wahrheit und Irrtum, von Gutem und Bösem zerstört wurde.“ Als Folge davon habe ein System doppelter moralischer Bewertung in der Kirche Eingang gefunden: „Man hielt es für erlaubt, um der Kirche zu dienen, also für das Heil der Seelen Dinge zu begehen, die in jeder anderen Sache als Sünde anerkannt werden würden. Man legte den Massstab der christlichen Moral nicht mehr an, wo die Kirche im Spiel war.“ Als Beispiel führte er Pius V. an, der die Tötung gefangener Hugenotten verlangt habe, ferner Karl Borromäus, der den Mord von Protestanten durch Privatpersonen gebilligt habe. Oder man suchte eine moralische Verirrung durch eine andere, d. h. durch die glatte Leugnung des Tatbestandes oder beschwichtigende Entschuldigung wiedergutzumachen. Viele der hervorragendsten kirchlichen Schriftsteller des 19. Jahrhunderts hätten sich angewöhnt zu leugnen, dass Gregor XIII. die Bartholomäusnacht oder Pariser Bluthochzeit von 1572 guthieß und dass jemals Ketzer in Rom hingerichtet wurden. „Es ist dieser Geist das schwerste Gebrechen des heutigen Katholizismus, und er reicht sehr hoch hinauf. Auch diejenigen, die den Namen ‚liberale Katholiken‘ tragen, sind ihm verfallen.“ In der Alternative zwischen einem solchen idealisierten Katholizismus auf Kosten der Wahrheit und der unerbittlichen Forderung der Wahrheit um jeden Preis steht der echte Katholik. „Der echte Katholik, der auch ein guter Christ sein will, kann die Liebe zu seiner Kirche nicht trennen von der Liebe zum Guten und zum Wahren. Er hält sich ebenso fern von der Lüge in der Geschichte wie von der Schmeichelei in der Gegenwart. Er ist durch eine tiefe moralische Kluft getrennt von jenen Verrätern und Heuchlern, die die Kirche durch die Sünde, die religiöse Wahrheit durch die geschichtliche Falschheit zu retten suchen. Der Punkt, an

¹¹ V. CONZEMIUS, Die römischen Briefe vom Konzil. Eine entstehungsgeschichtliche und quellenkritische Untersuchung zum Konzilsjournalismus Ignaz von Döllingers und Lord Actons, in: RQ 59 (1964) 186–229; ebenda 60 (1965) 76–119, bes. 102 ff.

dem dieser Gegensatz am grellsten ans Licht kommt, ist die Frage der Infallibilität. Man erkennt es schon an einem Beispiel. Die Grundsätze der römischen Inquisition sind von den Päpsten in der feierlichsten Weise proklamiert und sanktioniert worden. Wer die Päpste für unfehlbar hält, muss die christliche Moral verleugnen und diese Grundsätze nicht nur entschuldigen, sondern als richtig anerkennen. Da schliesst also das Römische das Katholische aus.“

Der eben zitierte Passus enthält in salopper Form und mit der ihm eigentümlichen Bestimmtheit und Vehemenz des Ausdrucks – ganz besonders, wenn er deutsch schrieb – Actons Verständnis der Unfehlbarkeit. Es unterschied sich völlig von demjenigen Döllingers. Während für Döllinger, wie für die theologischen Gegner der Lehre, die Treue zur überlieferten Kirchenverfassung den Grund ihrer Opposition bildete, ging es Acton um ethische Auswirkungen der Unfehlbarkeitslehre. Die Lehre war deshalb falsch, weil sie die geschichtliche Erscheinung des Papsttums, die keineswegs auf den heilsgeschichtlichen Anspruch des Petrusamtes beschränkt ist, in einem Ausmass sakralisierte, dass sie dem um Gerechtigkeit und Wahrheit bemühten Urteil des Historikers entzogen wurde. Dass er selber in der eifernden Besorgnis, diese Entwicklung zu verhindern, die geschichtliche Wahrheit verletzte – eine Gefahr, der er bisweilen auch später erlag – ist ihm nicht bewusst geworden. Weder Pius V. noch Karl Borromäus haben in der von ihm dargestellten Form den Mord an Protestanten gebilligt; auch bei der Billigung der Inquisition durch Päpste wäre seine zugespitzte Anklage zu hinterfragen.

Der zitierte Text macht zudem deutlich, warum Döllinger nach dem 18. Juli 1870, dem Tag der Verkündigung der vatikanischen Dogmen, sich nicht mit den Konzilsbeschlüssen abfinden konnte. Lehren, die seiner Auffassung nach die geltende Kirchenverfassung fälschten, musste er aus Gewissengründen die Zustimmung verweigern. Das aber war Actons Problem nicht. Die Nach-Juli-Kirche mit ihren explizit verbindlichen Lehren der päpstlichen Unfehlbarkeit und des Jurisdiktionsprimats war für ihn nicht schlimmer als die Vor-Juli-Kirche. Seine ethische Interpretation der Konzilsbeschlüsse machte es ihm möglich, guten Gewissens in der Kirche zu bleiben.

Zu keinem Zeitpunkt hat er gedacht, sich den Altkatholiken anzuschliessen, deren patriotisches Säbelgerassel ihm ohnehin zuwider war. Er war bereit, aus der Kirche herausgeworfen zu werden, aber selber den Hinauswurf nicht zu provozieren. Seine viszerale Verbundenheit mit der Kirche kommt in einem Brief vom 25. November 1874 zum Ausdruck: „Aus langen Unterredungen mit [Premierminister] W. E. Gladstone, dem sein Besuch in München wie eine Offenbarung war, habe ich den Schluss gezogen, dass Sie weniger Hoffnung für die Kirche hegen als ich; oder wenigstens, dass die Hoffnungslosigkeit für sie fester steht und klarer erwiesen ist als mir. Ich will nicht sagen, dass Sie Unrecht haben. Dans le doute, je m'abstiens de désespérer. Ich müsste viel klarer sehen als ich sehe, um die Kirche aufzugeben, die ich gerade durch Sie in ihrer Grösse kennen und lieben lernte.“¹²

¹² Conzemius (Anm.6) Bd. 3, 134f.

Dass Döllinger und er unter gleicher Fahne für verschiedene Ziele gekämpfte hatten, wurde ihm erst Ende der 70er Jahre bewusst. Es kam zu einem erregten Briefwechsel, in dem Acton seinem 80jährigen Lehrer die Prämissen seines ethischen Rigorismus ausführlich darlegte. Diesmal galt sein Verdammungsurteil nicht nur den Urhebern oder Anstiftern ethisch fragwürdiger Handlungen oder Weisungen, sondern schloss auch die Lobredner solcher geschichtlicher Gestalten, die Historiker, in seine Kritik ein. Sein Verdikt galt auch für Martin Luther und die anderen Reformatoren. Das macht deutlich, dass es ihm nicht um blasse Voreingenommenheit gegenüber dem Papsttum ging, sondern um Anprangern einer unter Kirchenmännern verbreiteten apologetischen Tendenz, für ihre Helden eine besondere Nachsicht zu beanspruchen. „Was sehen wir? Dass die Moralität gleich aufgegeben wird, wo Religion im Spiel ist. Ich erwähne ein paar frappierende Beispiele: Der Theologe Dörner, wohl wissend, was Luther von den Bauern, den Juden, der Doppelehe sagte, nennt ihn doch den teuren Gottesmann, als wäre die Rede von Niklaus von Flüe.“¹³

Zusammengefasst: Wenn aus religiösen Gründen ethische Urteilstkriterien ausser Kraft gesetzt werden, verdirbt die Religion an der Quelle. Von hier aus ist die Schärfe seines Urteils zu erklären.

Döllinger vermochte sich diesem Urteil nicht anzuschliessen. Er forderte einerseits mildernde Umstände, das heisst eine stärkere Berücksichtigung des geschichtlichen Kontextes, andererseits warnte er Acton, er stelle sich mit seinem gnadenlosen Rigorismus ausserhalb des allgemeinen Konsenses der Historikerzunft.

Die Diskussion wurde nicht zu Ende geführt. Sie stiess sich an Actons Auffassung, es gäbe einen überzeitlichen, in allen Situationen einsichtigen ethischen Kodex, der im Evangelium seinen reinsten und gültigen Ausdruck gefunden habe und an dem jedes Christentum unvermittelt zu messen sei. Es ging ihm um das richtige Benennen dieser Diskrepanz, bevor ein Bekenntnis von Sünde und Schuld ausgesprochen werden konnte. Wenn auch die Verantwortung kirchlicher Amtsträger wegen ihrer besonderen Stellung am deutlichsten in Erscheinung trat, so waren die anderen Christen nicht von Mitschuld freizusprechen. In jüngeren Jahren war es für ihn ein historiographisches Problem gewesen, wie kirchliche Defizite ohne Vertuschung und Beschönigung zu bezeichnen seien. Im letzten Drittel seines Lebens weitet dieses Problem sich zu einer grundsätzlichen Anfrage an das Christentum aus, dessen ethischen Monopolanspruch er bestreitet. Erst recht besitze es in seiner geschichtlichen Entwicklung keine höhere Moral.

Es war für ihn eine bestürzende Erkenntnis, als er in den Romanen der englischen Schriftstellerin George Eliot die Faszination hoher ethischer Ansprüche ohne erkennliche Rückbindung an das Christentum entdeckte. Weiterhin stellte die seit Jahrhundertmitte sich auswirkende Begegnung mit anderen Weltreligionen klassische Eckpfeiler christlicher Apologetik in Frage: die Grösse und Dauer, die wunderbare Entstehung aus dunklen Anfängen und die reine

¹³ Ebenda, 265f.

Moral, die den Zwang ausschliesst. Vom christlichen Dogma, wie es die Kirche festgelegt hatte, hat er sich nicht losgesagt, weder explizit noch implizit. Zentrale Bedeutung gewannen für ihn jedoch die ethischen Implikationen dieses Dogmas.

2. Das Schuldbekenntnis Johannes Pauls II.

Am 10. November 1994 rief Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben „Tertio Millennio Adveniente“¹⁴ die Christen dazu auf, das Jahr 2000 als Herausforderung und als Chance zu sehen, um gemeinsam Zeugnis für das Wirken des lebendigen Gottes in unserer Welt abzulegen. Der Papst ging davon aus, dass die Zeitenwende des Jahres 2000 ihren zentralen Bezugspunkt in der Geburt Jesu Christi und in der Geschichte Gottes mit den Menschen habe. Leitthema für die Jahre der Vorbereitung seien die Gottesfrage und das Bekenntnis zu einem Gott, der sich in Jesus Christus den Menschen zugewandt hat. Als Schwerpunkte des Jubiläums wurden bezeichnet: das Eintreten für die Würde des Menschen, Schritte auf die Ökumene der Christen, Begegnung mit Juden und Muslimen. Gleichsam als Voraussetzung dieser weitgefächerten Programmatik wurden die Christen zu einer geschichtlichen Gewissensforschung aufgerufen. Sie sollten sich jener Schuld bewusst sein, die Söhne und Töchter der Kirche auf sich geladen haben, indem sie der Welt statt eines an den Werten des Glaubens inspirierten Lebenszeugnisses den Anblick von Denk- und Handlungsweisen boten, die geradezu Formen eines Gegenzeugnisses und Skandals annahmen. Mit den Worten des Papstes: „Sie [die Kirche] kann nicht die Schwelle des Jahrtausends überschreiten, ohne ihre Kinder dazu anzuhalten, sich durch Reue von Irrungen, Treulosigkeiten, Inkonsequenzen und Verspätungen zu reinigen. Das Eingestehen des Versagens von gestern ist ein Akt der Aufrichtigkeit und des Mutes, der uns dadurch unseren Glauben zu stärken hilft, dass er uns aufmerksam und bereit macht, uns mit den Versuchungen und Schwierigkeiten von heute auseinanderzusetzen.“

Zwei Ärgernisse werden explizit angesprochen: die Trennung unter Christen und die Methoden der Intoleranz oder sogar der Gewalt im Dienst an der Wahrheit. Der Papst ist sich durchaus der komplizierten Kontexte bewusst, innerhalb derer ein Klima der Intoleranz reifen konnte. „Doch die Berücksichtigung der mildernden Umstände entbindet die Kirche nicht von der Pflicht, zutiefst die Schwachheit so vieler ihrer Söhne zu bedauern, die das Antlitz der Kirche dadurch entstellten, dass sie sie hinderten, das Abbild ihres gekreuzigten Herrn als eines unübertrefflichen Zeugen geduldiger Liebe und demütiger Sanftmut wiederzuerkennen.“

Das Schreiben geht dann auf die heutigen Aufgaben ein – religiöse Gleichgültigkeit, Zeit der Unsicherheit, theologische Unzulänglichkeit des Glaubens,

¹⁴ Zitiert im folgenden nach der Ausgabe der Deutschen Bischofskonferenz. Zur Diskussion stehen besonders die Absätze 32–37.

schwerwiegende Formen von Ungerechtigkeit und sozialer Ausgrenzung. Mit besonderer Emphase betont das Schreiben die Memoria der eigenen Märtyrer. In ökumenischer Ausrichtung sollten die Ortskirchen alles unternehmen, um die Erinnerung an diejenigen wachzuhalten, die um des Glaubens willen das Martyrium erlitten haben. „Der Ökumenismus der Heiligen, der Märtyrer ist vielleicht am überzeugendsten.“ Es ist klar, dass es Söhne und Töchter der Kirche sind, durch die die Kirche schuldig geworden ist; ferner dass die Kirche ihre heilsgeschichtliche Sendung durch die Anerkennung von Mitverantwortung und Schuld nicht verliert. Das ist für den Papst selbstverständlich, auch wenn die theologische Qualität dieses gegensätzlichen Miteinanders nicht eigens thematisiert wird. Den einschränkenden Hinweis darauf, dass dieses Geständnis das Wesen der Kirche nicht tangiere, sucht man in diesem Dokument vergeblich.

Wir halten einen Augenblick inne und versuchen, diesen kritischen Rückblick zunächst in der Geschichte des Papsttums selber zu orten. An Deutlichkeit geht die Feststellung dieses Schreibens über etwaige Andeutungen seiner Vorgänger hinaus. In der Eröffnungsansprache Johannes XXIII. zum Zweiten Vatikanischen Konzil – die sicher eine dynamische Programmatik, den berühmten Sprung nach vorn wider die Unglückspropheten, enthielt – sucht man vergeblich eine Bitte um Vergebung. Paul VI., der es verstand, symbolische Zeichen der Versöhnung zu setzen, blieb zunächst in seiner öffentlichen Ansprache vom 29. September 1963 auf einer verklausulierten Schiene; beim Empfang der Konzilsbeobachter in seiner Privatbibliothek am 17. Oktober 1963 formulierte er dann eine explizite, reziproke Vergebungsbitte: „Veniam damus, petimusque vicissim.“¹⁵ Bei Johannes Paul II. fallen Verklausulierungen weg. Er geht von der gesicherten Erkenntnis aus, dass Katholiken an ihren nichtkatholischen Brüdern und Schwestern schuldig geworden sind.

Das Bewusstsein, in den Gliedern der Kirche oder gar als Institution versagt zu haben, war bisher kein Thema, das Päpste beschäftigte. Gregor XVI. wies 1832 in der Enzyklika „Mirari nos“ in schroffster Weise zurück, dass die Kirche eine Reform benötige und dass sie in irgendeiner Weise Defizite hinsichtlich der Erfüllung ihres Auftrags aufweise. Man muss bis zum berühmten Schuldbekenntnis Papst Hadrians VI. in seiner Instruktion an den Nuntius Chierigati für den Reichstag in Nürnberg 1522 zurückgehen, um Vorläufer von Johannes Paul II. zu finden¹⁶. Dabei ist zu sagen, dass diese Instruktion ein evangelischer Aufschrei war, etwa im Sinne des 1. Johannesbriefes 1,10: „Wollten wir sagen, wir hätten keine Sünde, so würden wir ihn als Lügner erklären und sein Wort wäre nicht in uns.“ Es finden sich hier Anklänge an eine frühere patristische und mittelalterliche Tradition, in der mit grösster Selbstverständlichkeit und in eingängiger Bildersprache die Treulosigkeit der Kirche angeprangert wurde: Kirche als Prostituierte in allen Variationen alttestamentlicher Frauengestalten. Die

¹⁵ P. HEBBLETHWAITE, Paul VI. The first modern pope (London 1993) 350.

¹⁶ Text u. a. bei H. OBERMAN, Die Kirche im Zeitalter der Reformation. Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen (Neukirchen Vluyn 1985) 92–94.

Annäherung an diese Thematik geschieht bei Johannes Paul II. nicht in metaphorischen Bildern, sondern in der nüchternen Form einer Einladung zu geschichtlicher Erforschung. Zu diesem Zweck setzte er zwei Kommissionen ein, eine theologische und eine historisch-kritische, die zwei besonders sensible Bereiche abklären sollen: die Beziehungen von Christen und Juden die Verstrickung der Kirche mit der Inquisition.

Ausgerechnet ein Philosoph auf dem Stuhl Petri, dazu noch ein Pole, regt ein solches Forschungsprogramm an. Das erzeugt zunächst Verwunderung. Es mag sein, dass der polnische Papst von seiner Herkunft her eine grössere Distanz und Unbefangenheit zu diesen Vorgängen hat als ein italienischer Papst, der am Ende des Jahrtausends Bilanz ziehen möchte. Polen ist von seiner geokirchlichen Lage her nicht beteiligt gewesen an den Vorkommnissen, die die zentraleuropäischen Kirchen belasten: die Kreuzzüge, die grossen Inquisitionen, die Verfolgung der Indianer in Südamerika, der Sklavenhandel. Andererseits gehören die Polen wie die Juden und Iren zu den Völkern mit einem ausgesprochenen Langzeitgedächtnis, dessen Bedeutung ihnen durchaus bewusst ist und das sie bei Gelegenheit wirkungsvoll einzusetzen verstehen. Wenn der polnische Papst bereits 1980 in seinen Ansprachen von der Notwendigkeit einer Reinigung des Gedächtnisses und dem Geständnis eigener Fehler spricht, so weiss er, wovon er redet. Auf seinen zahlreichen Reisen ist er selbstkritisch auf klassische Defizite und mit dem Geist des Evangeliums in Widerspruch stehende Entwicklungen eingegangen: 1980 auf die Spaltung der Kirchen; 1982 auf die Inquisition und auf die Beziehung zum Islam, auf die Verantwortlichkeit der Katholiken für Kriege, auf die Mafia; 1984 auf die Indianer, Afroamerikaner und die Afrikaner, auf die Religionskriege. Der Journalist Luigi Accatoli, der Vatikanist des „Corriere della sera“, zählt in seinem Buch „Quando il papa chiede perdono. Tutti i mea culpa di Giovanni Paolo II.“ 94 Textstellen auf, in denen der Papst historische Fehler der Kirche bekennt. In 25 davon benutzt er den Ausdruck: „Ich bitte um Vergebung.“ Accatoli nennt diese Textstellen und skizziert kurz die historischen Bezüge¹⁷.

Es mag sein, dass die polnische Herkunft von Papst Woityla seinen unbefangenen Umgang mit sperrigen Fakten und Perioden der Kirchengeschichte erklärt. Der religiös-theologische Impetus jedoch kommt von einer anderen Seite. Accatoli macht als Anreger Hans Urs von Balthasar dingfest, einen Theologen, den der Papst hochschätzt und dem er das Kardinalat als Zeichen seiner Anerkennung sozusagen aufdrängte. Balthasar nahm es widerwillig, aber gehorsam an. In seiner Reformschrift „Wer ist ein Christ“ geht Balthasar 1965 auf diese Problematik ein: „Was unter mittelalterlichen Päpsten zulässig, vielleicht sogar geboten schien, erscheint, wenn wir es unmittelbar zwischen das nackte Evangelium und unser heutiges Gewissen stellen, als das völlig Unverzeihliche, sogar als schwere Sünde. Als etwas jedenfalls, was dem Geist und Gebot Jesu Christi

¹⁷ L. ACCATOLI, *Quando il papa chiede perdono. Tutti i mea culpa di Giovanni Paolo II.* (Mailand 1997); deutsch: *Wenn der Papst um Vergebung bittet. Alle mea culpa von Papst Johannes Paul II.* (Innsbruck 1999).

schnurstracks widerspricht. Zwangstaufen, Ketzergerichte und Autodafés, Bartholomäusnächte, Eroberungen fremder Kontinente mit Feuer und Schwert, um anlässlich brutaler Ausbeutung auch die Religion des Kreuzes und der Liebe dorthin zu bringen, unerwünschte und ganz törichte Einmischungen in Probleme der vorrückenden Naturwissenschaft, Ächtung und Bannung durch eine geistliche Autorität, die als politische handelt und anerkannt sein will: Der Peinlichkeiten ist kein Ende. Es ist nicht lustig, zu einem solchen Erbe stehen zu sollen, dessen eklatante Fehler man eindeutig sieht.¹⁸

Ob eine direkte Anregerschaft Balthasars für die Aussagen Johannes Pauls II. nachzuweisen ist, mag dahingestellt bleiben. Der Schweizer Theologe ist nicht der einzige, der solche Gedanken äusserte. Auch er steht in einem veränderten kirchlichen Kontext, in dem die eigenen Defizite nicht mehr ängstlich abwehrend verschwiegen, sondern wahrgenommen, ja manchmal überzeichnet werden. Er selber hat das Problem der Integration des Papsttums in die Gesamtkirche unter Einbezug seiner historischen Defizite in seinem 1974 erschienenen Buch „Der antirömische Affekt“¹⁹ behandelt. Der Titel ist nach Balthasars eigenem späteren Urteil unglücklich gewählt, weil er zu kurz greift und die positive Spannweite des Werkes nicht erahnen lässt. Balthasar geht hier auch auf die Kirchenkritik Actons ein. Zustimmung erwähnt er ihn als einen Grossen des 19. Jahrhunderts, der „Wahrhaftigkeit der offiziellen“, gerade auch der römischen Kirche, zu seinem Lebensanliegen machte. Er hat „das bedingungslose Sündenbekenntnis der Kirche gefordert und darin die bestmögliche Apologetik gesehen.“²⁰

Wenn wir den Einfluss von Balthasar auf Johannes Paul II. als gesichert annehmen, so dürfte das hinter dem Titel meines Vortrags angebrachte Fragezeichen entfallen. Mit Balthasar als Vermittler wird Actons Anliegen der Sache nach vom heutigen Papst aufgegriffen. Allerdings gibt es einen Unterschied zwischen Acton und Papst Johannes Paul II.: Acton ging es zunächst um das in seinen Augen kompromittierte Ethos der Wahrhaftigkeit des katholischen Historikers. An ein offizielles Schuldbekenntnis hat er nicht gedacht und als Historiker sich auch nicht dafür zuständig gehalten.

Auf Balthasar müssen wir nochmals zurückkommen, weil er die besten Bausteine für ein theologisch fundiertes Schuldbekenntnis liefert. Jedenfalls kann es nicht in der Form einer ritualisierten Entschuldigung abgespult werden, wie sie am Ende unseres Jahrhunderts den Staatsmännern von Amerika bis Australien so leicht über die Lippen geht. Es gibt Probleme der geschichtlichen Bewertung der zur Diskussion stehenden Vorgänge, es gibt auch Fragen, wie Schuldgeständnisse mit dem heilsgeschichtlichen Anspruch der Kirche in Einklang zu bringen sind. Auf die Probleme des Historikers, der nur zu relativen Wahrheiten von mehr oder minder grosser Plausibilität gelangen kann, hat Konrad Repgen

¹⁸ H. U. VON BALTHASAR: Wer ist ein Christ? (Einsiedeln 1965) 15 ff.

¹⁹ Der antirömische Effekt. Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren? (Freiburg i. B. 1974, Neuauf.).

²⁰ Ebenda, 261.

hingewiesen²¹. Weder vermag der Papst die Arbeit der Historiker überflüssig zu machen, noch greift er mit einem Schuldbekennnis dem Jüngsten Gericht vor. Dem Historiker obliegt es, die Dinge aus ihrer Zeit zu verstehen oder sie in einen plausiblen Erklärungszusammenhang zu stellen. Zwar hat auch der Theologe sich im Verstehen zu üben. Aber er kommt nicht daran vorbei, die Geschichte der Kirche an der Botschaft des Evangeliums zu messen. Er darf diese Diskrepanz mit den Begriffen seiner eigenen Sprache zum Ausdruck bringen, wohl wissend, dass Sündenregister nur einen Teil der historischen Wirklichkeit darstellen. Ihre negativen Aspekte sind leichter darzustellen als die positiven, weil diese generell eher zu Buche schlagen: *Les peuples heureux n'ont pas d'histoire*.

3. Sinn und Grenzen eines kirchlichen Schuldbekennnisses

Wenn ein Schuldbekennnis ausgesprochen werden soll, ist es wichtig, in welcher Form dies geschieht. Das Schreiben „*Tertio Millennio adveniente*“ zitiert „*Lumen Gentium*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, wo es heisst: „Die Kirche umfasst die Sünde in ihrem eigenen Schosse. Sie ist zugleich heilig und der Reinigung bedürftig; sie geht immerfort den Weg der Busse und der Erneuerung.“ In dieser allgemeinen Formulierung macht ein kirchliches Sünden- und Schuldbekennnis keine Schwierigkeiten. Alle Christen sind Sünder, und die Kirche, auch wenn sie durch ihr Einverleibtsein in Christus heilig ist, sündigt in all ihren Gliedern und muss durch den Mund all ihrer Glieder ihre Schuld bekennen. Das ist eine alte christliche Tradition, die in der Väterzeit und im Mittelalter in drastischer Bildersprache sich ausdrückte. Luther war längst nicht der erste, der die Kirche als babylonische Hure bezeichnete. Das Miteinander von Sünde und Heiligkeit in der Kirche wird als Geheimnis bezeichnet²². Das Problem beginnt dort, wo versucht wird, dieses Geheimnis in Begriffe zu fassen, die Leser, die mit dieser Sprache nicht vertraut sind, nicht nachvollziehen können. So schlich sich in den Text der päpstlichen Kommission für religiöse Beziehungen mit den Juden vom März 1998 ein Satz ein – er wurde nachträglich hinzugefügt – der anstössig wirkt und das Dokument, das auch andere Unzulänglichkeiten aufweist, nahezu um seine Früchte brachte. In Bezug auf irrige und ungerechte Interpretationen des Neuen Testaments erwähnt der Papst, dass er nicht „von der Kirche als solcher“ spreche²³. Zu Recht bemerkt die Kritik, dass diese Einfügung die Kirche aus ihrer Verantwortung herausnimmt und sie per definitionem unangreifbar macht. Was bleibt, wenn die Kirche als

²¹ K. REPGEN, Kirche, Schuld, Geschichte, in: Die neue Ordnung 53 (1999) 293–301.

²² H. U. VON BALTHASAR, Wer ist die Kirche? Skizzen zur Theologie, Bd. 2 (Einsiedeln 1961) 148–202. Leider wird dieser Aspekt nicht thematisiert im Freiburger Symposion „Wer ist die Kirche?“ zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar (Freiburg im Üechtland 1999).

²³ Vgl. *Istina* 43 (1998), Heft 4, La mémoire de la Shoah; Freiburger Rundbrief 5 (1998); vgl. auch Antisemitismus, Shoah und Kirche. Studie eines theologischen Arbeitskreises in: Freiburger Rundbrief 6 (1999) 262–279.

solche nicht fehlbar werden kann? Ihre Fähigkeit der Heilsvermittlung ist unverwüstlich und wird auch dadurch nicht berührt, wenn sie in ihren Amtsträgern, in den Formen ihrer Verkündung hinter der Richtschnur des Evangeliums zurückbleibt, ja das Evangelium selbst kompromittiert. Der Rückgriff auf eine Formulierung, dass die Kirche als solche nicht sündigen kann, würde uns vor das gleiche Problem stellen, das Acton beschäftigte: Dass nämlich die Kirche als solche in eine Sphäre entrückt wird, die sie de facto menschlicher Beurteilung entzieht und dadurch Abschwächungen und Beschwichtigungen von Fehlern begünstigt.

Georges Cottier O.P., der sich als Theologe des päpstlichen Hauses mit der Bitte um Vergebung von Amtes wegen befasst, hat ihre theologischen Prämissen herausgearbeitet²⁴. Er greift auf den Freiburger Theologen Charles Journet zurück, dessen „Eglise du Verbe incarné“ (1941–1969) im französischen Sprachraum eine zeitlang ein hohes Ansehen genoss. Journet unterscheidet drei Ebenen, auf denen von Kirche gesprochen werden kann: Die erste ist die empirisch-historisch-soziologische Ebene der Beschreibung und der äusseren Erscheinung. Die zweite ist diejenige der Tiefendimension, die es erlaubt, die moralischen und metaphysischen Werte wahrzunehmen, die die Kirche vertritt; auf ihr situieren sich die Wahrnehmung der wunderbaren Erscheinung Jesu Christi und seiner Kirche. Die dritte Ebene schliesslich ist die des übernatürlichen Glaubens, sie verschliesst sich jeder menschlichen Wahrnehmung.

Diese drei Ebenen sollten jeweils unterschieden werden. Wenn der Historiker von der Kirche spricht, meint er die erste Ebene. Das Wesen der Kirche begegnet ihm nicht, wohl aber der Anspruch, den sie vertritt und an dem er sie beurteilen kann. Wenn auf dieser Ebene die Forschung und Feststellung von Tatsachen durch den theologischen Vorbehalt der Heiligkeit gelähmt werden, wie das zum Teil in der Erklärung über die Shoa geschah, würde eine Schulderklärung, die sich nur auf die sündigen Menschen in der Kirche bezieht, ins Leere gehen. Es ist nicht annehmbar, eine Soll-Haben-Rechnung der Kirche zu machen, in der das Positive, das moralisch Erhabene auf das Konto der Kirche als solche geschlagen wird, hingegen das Versagen in der Bezeugung des Evangeliums den sündigen Menschen zur Last gelegt wird. Es ist richtig, die Bitte um Vergebung kann nicht aus der Banalität von Entschuldigungen nach Massgabe politischer Korrektheit oder Betroffenheit hergeleitet werden, sondern hat ihre Wurzeln in der im Glauben festgehaltenen Heiligkeit der Kirche, deren Verrat das eigentliche Skandalon darstellt. Diese bleibt dem Historiker völlig unzugänglich. Man wird dazu stehen müssen, dass in Christus ein absoluter Anspruch Gottes auf den Menschen angemeldet wird, der noch hinausgeht über den Anspruch Jahwes an sein Volk. Weil die Kirche in dieser Dimension der Tiefe durch Jesus Christus in Gott verankert ist, darf auch sie auf Vergebung hoffen.

²⁴ G. COTTIER, *Mémoire et repentance. Pourquoi l'Eglise demande pardon* (Saint-Maur 1998).