

(die jedoch nicht bewiesen zu sein scheinen) vergiftet wurde (1445–1448); der Steyler Missionar Karl Morschheuser in Neuguinea, 1934 von Eingeborenen getötet (1472–1474); P. Josef Schebesta, ebenfalls SVD, der mit vielen Steyler Schwestern 1944 auf der „Yorishime Maru“ umkam (1519–1521); die Steyler Patres Richard Woitaske (1584–1586) und Bernhard Bonk (1586–1588) sowie 15 Steyler Missionsschwestern (1593–1611) auf den Philippinen; fünf Herz-Jesu-Missionare in Neuguinea, die 1943/1944 ums Leben kamen (die Patres Karl Neuhaus, Johannes Hennig, Karl Borchardt und Franz Utsch, außerdem Br. Heinrich Zumkley: 1629–1635). – Nimmt man hinzu, dass die 18 Steyler Missionsschwestern auf der „Akikaze“, die in den früheren Ausgaben nur kollektiv gewürdigt werden konnten, jetzt alle eine persönliche Biographie erhalten haben (1484–1517), steigt die Zahl der Neuzugänge auf 80.

Hier kann nur wiederholt werden, was der Rez. bereits für die früheren Auflagen, vor allem die erste, bemerkt hat: durchweg hervorragende Recherche und Dokumentierung der Einzelbiographien, reichhaltige Literatur- und Quellenverweise. Auch problematische Seiten und mögliche Fragezeichen, aufgrund deren man im Einzelfall zu einem anderen Gesamturteil oder einem „Non liquet“ kommen mag, werden nicht unterschlagen. Für den „Martyriumsbegriff“ bedarf die bekannte „Grauzone“, die besonders, aber nicht nur, für die NS-Zeit akut wird, einer speziellen Reflexion und Klärung. Faktisch geht der Herausgeber von folgendem Prinzip aus: Ein von seinem Glauben überzeugter, mit der Kirche verbundener und praktizierender Katholik, der infolge einer von seinem Gewissen getroffenen Entscheidung in Konflikt mit dem Regime und dann zu Tode kam, ist als christlicher Märtyrer anzusehen. Persönlich sehe ich auch keine bessere Definition, die vor allem auf Laien anzuwenden wäre. Aber ist sie generalisierbar, ohne dass man in neue Schwierigkeiten gerät, vor allem in politisch problematischen Kontexten, in denen die Betroffenen dennoch guten Gewissens gehandelt haben? Kommt man dann am Ende nicht auf die von den Kreuzzugspredigern propagierte Vorstellung zurück, dass, wer im Kreuzzug falle, als Märtyrer sofort in den Himmel eingehe? Oder muss Gewaltlosigkeit hier eine unbedingte Grenze bilden?

KL. SCHATZ SJ

HOLZBRECHER, SEBASTIAN, *Der Aktionskreis Halle*: postkonziliare Konflikte im Katholizismus der DDR (Erfurter theologische Studien; 106). Würzburg: Echter 2014. 462 S., ISBN 978-3-429-03627-0.

Die Kirchengeschichte, so heißt es in der Einleitung dieser Erfurter theologischen Dissertationsschrift, habe „nicht nur historische Fakten und Entwicklungen“ festzuhalten. Vielmehr sei sie in der Lage, zu „theologisch relevanten Ergebnissen“ vorzudringen (25). Tatsächlich erweist sich der Blick des Verf.s (= H.) in den Spiegel der Vergangenheit als hochbedeutsam für die Gegenwart und Zukunft der katholischen Kirche in der ehemaligen DDR und darüber hinaus. H. lenkt die Aufmerksamkeit auf den „Aktionskreis Halle“ (= AKH), ein fast vergessenes, aber bis heute fortbestehendes ostdeutsches Pendant zu der ungleich breiter aufgestellten und besser erforschten basiskirchlichen „Linken“ im bundesrepublikanischen Katholizismus. H. will vor allem die doppelte Isolation herausarbeiten, in die die an Impulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils orientierte Reformgruppe von Seiten des Staates wie der Kirche geriet. Mehr noch: Er hält den Nachweis für möglich, dass die beidseitigen Ausgrenzungsstrategien teils gewollt, teils ungewollt ineinander griffen. Von einer „unheiligen Allianz“ mag H. zwar nicht sprechen. Unter Rückgriff auf eine Formulierung Karl-Joseph Hummels wagt er am Schluss aber doch zu sagen: „Gestützt auf umfangreiche Quellenrecherchen in staatlichen, geheimpolizeilichen, kirchlichen und privaten Archiven sowie deren kritischer (!) Analyse und Reflexion, erscheint es historisch begründet und notwendig, von einem kooperativen Antagonismus kirchlicher und staatlicher Stellen gegen den Aktionskreis Halle zu sprechen, der geheimdienstliche und staatliche Zersetzungsmaßnahmen in ihrem menschenverachtenden Ausmaß erst ermöglicht hat.“ Ausdrücklich sieht H. damit eine „Mitverantwortung“ kirchlicher Entscheidungsträger „am staatlichen Terror gegen den Aktionskreis Halle und seine Mitglieder“ (411 f.). Kein Zweifel: H. schreibt eine engagierte Opfergeschichte. 25 Jahre nach der friedlichen Revolution ist seine Schrift eine kirchengeschichtspolitische Tat!

H. versteht seine Arbeit als den Versuch, zwei Forschungszweige miteinander zu verbinden: die regionalgeschichtliche Katholizismusforschung und die Rezeptionsgeschichte des Zweiten Vatikanums (vgl. 18–21). Der theologische Rezeptionsbegriff, auf den er sich festlegt, wirkt sich konsequenterweise auf seine gesamte historische Studie aus. Auf Hermann Pottmeyer gestützt, unterscheidet H. eine „Rezeption aus Gehorsam“ und eine „Rezeption aus Wahrheitseinsicht“. Bekanntlich integrierte Pottmeyer diese beiden Modi in ein rezeptionsgeschichtliches Entwicklungsmodell, demzufolge „die Rezeption aus Gehorsam gegenüber dem Lehramt so etwas wie der Beginn eines Lernprozesses [ist], der zur Rezeption aus Einsicht führt“ (H. Pottmeyer, *Rezeption und Gehorsam*, Freiburg i. Br. 1991, 79). H. akzentuiert auffällig anders. Er will Rezeption gerade „nicht als ein[en] Akt des Gehorsams verstanden“ wissen, sondern lediglich „als wechselseitige[n] und ergebnisoffene[n] Prozess der geschichtlichen Wahrheitsvermittlung in einer untereinander verbundenen Bekenntnisgemeinschaft“ (171). Natürlich könnte an dieser Stelle gefragt werden, ob die Alternative von Wahrheit *oder* Gehorsam theologisch wirklich sinnvoll gestellt ist. Spielten nicht etwa, historisch betrachtet, die Wahrheitseinsicht auch schon vor dem Zweiten Vatikanum und der Gehorsam auch danach noch eine gewichtige Rolle in kirchlichen Rezeptionsprozessen? Die Folgen von H.s Rezeptionsbegriff springen sein ganzes Buch hindurch ins Auge. Immer wieder stehen da die basiskirchlichen Wahrheitssucher des AKH bischöflichen Autoritätsmenschen à la Rintelen und Braun in Magdeburg, Bengsch und Meisner in Berlin gegenüber, wobei die einen als „selektive Rezipienten“ (vgl. 416), die anderen aber (mit einer treffenden Formulierung Josef Pilvouseks) als „partielle Nicht-Rezipienten“ des Konzils qualifiziert werden. Ob man nicht aber – wenn man die Sache so ansieht – fast genauso gut auch umgekehrt sagen könnte, also: eine Mischung von Rezeption und Nicht-Rezeption hüben wie drüben? Aufs Ganze gesehen ist sich H. allerdings bewusst: „Eine dualistische Einteilung in eine reformfreundige kirchliche Basis und eine reformresistente Kirchenleitung scheint für die DDR unzulässig zu sein.“ (420)

Seinen Stoff disponiert H., indem er zunächst die Entstehung und Entwicklung des AKH von seiner Gründung im Jahr 1970 an erarbeitet („Der Aktionskreis Halle [AKH]“, 31–156). Anhand dreier „Brennpunkte“ („Dresdner Pastoralsynode“, „Katholische Friedensarbeit“, „Ökumenische Lernprozesse“) stellt er sodann das spezifische Profil des AKH als eines eigenständigen Konzilsrezipienten heraus („Basiskirchliche Entfaltung konziliarer Aufbrüche“, 157–250). Schließlich geht er den Konflikten nach, in die der AKH sowohl mit dem sozialistischen Staat („Konflikte mit der DDR-Diktatur“, 251–340; auf den S. 304–322, werden die konkreten „Zersetzungsmaßnahmen“ am Beispiel der „Operativen Vorgänge“ namens „Tabernakel“, „Akademica“ und „Kanzel“ detailliert geschildert) als auch mit der kirchlichen Obrigkeit geriet („Kirchenpolitische Allianzen gegen den AKH“, 341–412). Dabei bestätigt sich für H. die schon vorab geäußerte These: „Der Aktionskreis Halle ist die exponierteste kirchliche Vereinigung im ostdeutschen Katholizismus, die aus dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils heraus öffentlich und in ökumenischer Verantwortung für den missionarischen Auftrag der Kirche eingetreten ist. Ohne sich dem sozialistischen System anzubiedern, ist sein Versuch, der weitverbreiteten kirchlichen Passivität entgegenzuwirken und katholisches Denken sowie christliches Leben in die konkrete Wirklichkeit der DDR hinein zu übersetzen, als gelungen zu qualifizieren. Trotz einiger Defizite und einem nicht immer quantifizierbaren Wirkungsradius ist er seinem am Konzil abgelesenen Anspruch, das Evangelium als Ruf der Freiheit in Kirche und Welt zu leben, gerecht geworden.“ (178 f.) Seine entscheidenden Erkenntnisse bündelt der Verf. am Ende noch einmal in drei Begriffspaaren. Der AKH stehe, so H., 1.) für eine „autonome Konzilsrezeption“, die er 2.) in „disparater Zeugnisgemeinschaft“ mit einigen reformbereiten Bischöfen (wie Joachim Wanke, der zu dem Buch denn auch ein freundliches Vorwort beigesteuert hat) vertreten habe. Er habe dadurch 3.) einen Beitrag zur Ausbildung einer „katholischen Zivilgesellschaft“ in der DDR geleistet, die „mitverantwortlich“ war „für die Ermöglichung, den Aufbau und die Gestaltung der friedlichen Revolution in der DDR“ (423–425).

So umsichtig H. argumentiert: Es legen sich doch in manchen Punkten mitunter alternative Interpretationsoptionen hinsichtlich des Stoffes nahe, den er ausbreitet. Wie sollte es gerade in einer so sensiblen Materie auch anders sein? Vor allem sei auf den sehr

rücksichtsvollen Umgang hingewiesen, den der Verf. dem AKH angeeignet lässt. Er möge anhand zweier Beispiele verdeutlicht werden.

1.) H. bezeichnet die „Magdeburger Bischofswahl“ als den „Gründungsmythos“ des AKH. Mit Recht! Denn um einen Mythos handelt es sich ja in der Tat: um den Mythos von der innerkirchlichen Demokratisierung. Worum ging es konkret? Im Jahr 1969 vollendete der als Erzbischöflicher Kommissar in Magdeburg residierende Paderborner Weihbischof Friedrich M. Rintelen sein 75. Lebensjahr. Ein Nachfolger musste gefunden werden. Aus Gründen der diplomatischen Klugheit sollte die Rolle, die der kirchlich zuständige Erzbischof von Paderborn, ein Westdeutscher, in dem Verfahren spielte, nach außen hin möglichst verschleiert werden. Papst Paul VI. erfand eigens zu diesem Zweck die bis dahin unbekanntere Rechtskonstruktion eines Koadjutorweihbischofs mit dem Recht der Nachfolge. Unter dem neuen Namen blieb freilich in verfahrenstechnischer Hinsicht alles weitgehend beim Alten. Von Paderborn her, so ließ der Apostolische Nuntius Corrado Bafle den Berliner Prälaten Otto Groß wissen, möge in Rom ein Weihbischof beantragt werden, den dann der Papst zum Koadjutor ernennen werde (vgl. 70 mit Anm. 278; vgl. auch einen Brief von Erzbischof Jaeger an Rintelen: 71 f. mit Anm. 288). Hinter den offiziellen Kulissen hielt Lorenz Kardinal Jaeger also weiterhin die Fäden in der Hand. Als jedoch die im Geheimen zwischen Kirche und Staat ausgehandelte, schließlich aber gescheiterte Nomination eines westdeutschen Kandidaten ruchbar wurde, machte sich im Magdeburger Klerus Unmut breit. In dieser Situation entschloss sich Erzbischof Jaeger zu seinem „legendären“ Schritt. Immer wieder hatte er ja beklagt, dass er zum östlichen Teil seines Bistums keinen Zutritt habe. Nun also entschloss er sich, die Aufgabe der Kandidatenfindung an sein dortiges Presbyterium zu übertragen. Wie wenig dabei an „Demokratisierung“ gedacht war, ging indes schon daraus hervor, dass Rintelen, sein Vertreter vor Ort, das „Wahl“-Verfahren kurzfristig umstoßen konnte und das „Wahl“-Ergebnis vor den „Wählern“ geheim gehalten wurde. Nur Jaeger und Rintelen wussten am Ende über die sieben ermittelten Kandidatenvorschläge Bescheid. Die drei ersten lauteten: 1.) Prälat Johannes Braun (61 Stimmen), 2.) Professor Heinz Schürmann (53 Stimmen), 3. Weihbischof Hugo Aufderbeck (51 Stimmen). Will man nicht einen „Wahl“-Betrug unterstellen, der, da es sich ja um gar keine Wahl handelte, nur schwer justiziabel zu machen sein dürfte, so hatte mithin der konservative Braun als „Wahl“-Sieger zu gelten. Unter den beteiligten Klerikern aber wirkte sich die Ungewissheit über den „Wahl“-Ausgang desaströs aus. In einem durch die Staatssicherheit abgefangenen Brief an Kardinal Jaeger denunzierte Prälat Heinrich Jäger, ein Freund von Braun, den als aussichtsreichen Kandidaten gehandelten Erfurter Weihbischof Aufderbeck. Der Prälat stellte Aufderbeck als den Urheber der innerkirchlichen Unruhe in Magdeburg hin, die dieser zum eigenen Nutzen mit Hilfe einer „fünften Kolonne“, nämlich der sich in Halle sammelnden vorwärtsstrebenden kirchlichen Kräfte, geschürt habe. Einer der von diesem Vorwurf Betroffenen, der Nienburger Pfarrvikar Willi Verstege, machte im Gegenzug das ihm durch die Stasi zugespielte Jäger-Schreiben öffentlich, zusammen mit einem offenen Brief an Prälat Braun. Darin warf er Prälat Jäger eine Verleumdungskampagne gegen Aufderbeck vor und sprach umgekehrt Braun die Qualifikation zum Bischof ab. Ob Verstege mit seinem Brief tatsächlich „dem kirchlichen Leben nach dem Evangelium“ (97) besser diene als Jäger mit dem seinen, darüber wird sich füglich streiten lassen. Machte sich nicht allenthalben, „links“ wie „rechts“, „oben“ wie „unten“, eine beklemmende ekklesiogene Demokratieunfähigkeit bemerkbar? Fest steht: Am 3. März 1970 wurde Braun zum Bischof ernannt, am 18. April 1970 erfolgte die Weihe. Wie es scheint, hatte Erzbischof Jaeger den Vorschlag, den ihm seine Priester unterbreitet hatten, also tatsächlich unverändert nach Rom weitergeleitet. Von einer „Wahl“ aber, von „Demokratisierung“ gar, konnte weder der Absicht noch dem Verlauf noch dem Ergebnis nach die Rede sein. Die „Magdeburger Bischofswahl“, wurde, wie erwähnt, zum „Gründungsmythos“, man könnte auch sagen: zum „Gründungsmissverständnis“ des am 4. April 1970 ins Leben getretenen AKH.

2.) An der These vom „kooperativen Antagonismus“ zwischen Staat und Kirche in Sachen AKH dürfte nach H.s sehr sorgfältiger Untersuchung kaum noch zu rütteln sein. Schon der Magdeburger Bischof Gerhard Feige vertrat ja im Jahr 2010 die Ansicht, „dass der AKH nicht nur unter einer schmerzlichen Ausgrenzung, sondern auch unter

staatlichen Repressionen gelitten hat, die offensichtlich durch entsprechende Äußerungen kirchlicher Verantwortungsträger gegenüber dem Staatsapparat erst möglich geworden sind“ (zit. nach S. 342). Über Feige geht H. vor allem dadurch hinaus, dass er Ross und Reiter benennt. Etwa so: „Aufgrund gezielt verweigerter Schutzzusagen für den AKH haben Bischof Braun und Kardinal Meisner den staatlichen Terror nicht nur nicht verhindert, sie haben ihn mit ihren offiziellen Aussagen erst ermöglicht und insofern eine Mitverantwortung am staatlichen Terror gegen den Aktionskreis Halle und seine Mitglieder.“ (412). Von der Mitverantwortung kirchlicher Funktionsträger an der tragischen Situation, in die der AKH geriet, ist, so wird deutlich, aus gutem Grund sehr viel die Rede, von einer möglichen Mitverantwortung, die der AKH selbst an seiner schwierigen Stellung zu diesen Funktionsträgern haben könnte, dagegen nur sehr wenig. Gehört aber nicht genau hierher z.B. die Frage nach dem kirchenrechtlichen Status des AKH, auf die der Autor eigens eingeht (vgl. 372–378)? Unstrittig ist ja, dass sich einige Bischöfe, wie die Regensburger Kirchenrechtlerin Sabine Demel formuliert, eine Vernachlässigung der „kirchenamtlichen Fürsorgepflicht für die KatholikInnen des AKH“ (zit. nach S. 378) haben zuschulden kommen lassen. Aber wie steht es mit dem AKH selbst qua Verein? Vor dem Inkrafttreten des CIC/1983 war der AKH ein privater Verein, der um die durchaus mögliche Anerkennung als kirchlicher Verein gemäß c. 686 § 1 CIC/1917 aus programmatischen Gründen nicht nachsuchte (vgl. 376 f.). C. 299 § 3 des neuen Kodex regelte dann, dass „[k]ein privater Verein von Gläubigen [...] in der Kirche anerkannt“ werden könne, „wenn seine Statuten nicht von der zuständigen Autorität überprüft sind“. Hätte der AKH nach 1983 tatsächlich darum nachgesucht, dass seine Statuten kirchlich rekonoziiert werden (vgl. in diesem Sinne S. 377 m. Anm. 2092), so müsste die Weigerung, den kirchlichen Schutzmantel über ihn auszubreiten, umso schwerer auf den Gewissen der dafür Verantwortlichen lasten. Hätte er dieses Signal aber weiterhin nicht gesendet (dahin deutet S. 370 mit Anm. 2044), wäre dann nicht tatsächlich nachzuzuvollziehen, dass er es seinen innerkirchlichen Gegnern geradezu leicht machte, ihre Hände in Unschuld zu waschen? Leider scheint sich diese entscheidende Frage nach der vorläufigen Quellenlage weder in der einen noch in der anderen Richtung abschließend beantworten zu lassen. Hier bleibt auf zukünftige Forschungen zu hoffen.

Nicht zuletzt aufgrund der quellengesättigten Darstellungsweise, die den Leser zur eigenständigen Meinungsbildung befähigt, wird sich die von H. vorgelegte eingehende Studie als ein wichtiger Baustein zur kirchlichen Zeitgeschichtsforschung erweisen. Seine Arbeit hat hohes historisches, aber ein mindestens ebenso großes theologisches Gewicht – kann sie doch als Einladung zur innerkirchlichen Gewissenserforschung, ja als Aufruf zur rückhaltlosen „Reinigung der Gewissen“ (Papst Johannes Paul II.) auf allen Seiten gelesen werden. Von Papst Franziskus heißt es, er habe sich mit zwei Ordensbrüdern, die sich bis zuletzt durch ihn an die argentinische Militärdiktatur verraten glaubten, soweit versöhnen können, dass eine gemeinsame Eucharistiefeyer möglich war. Warum sollte dergleichen nicht auch in der deutschen Kirche denkbar sein? Noch ist es nicht zu spät.

G. KLAPCZYNSKI

3. Systematische Theologie

STÜBINGER, THOMAS, *Theologie aufs Ganze*. Zum dreifachen Konstruktionspunkt des theologischen Denkens Joseph Ratzingers (Eichstätter Studien, Neue Folge; 71). Regensburg: Pustet 2014. 294 S., ISBN 978–3–7917–2625–0.

Stübinger (= S.), Regensburger Diözesanpriester, visiert in seiner bei Manfred Gerwing/Eichstätt verfassten Dissertation das Konzept einer „großen Vernunft“ an, die aufs „Ganze geht“, dabei aber ihre Prägungen hat: für Joseph Ratzinger die biblische Theologie Heinrich Schliers und die Philosophie Josef Piepers, wie die Einleitung mit kurzem Blick auf den Forschungsstand zu den genannten Autoren ankündigt (I: 11–38). Schlier wird biographisch und theologisch ausführlich dargestellt (II: 38–96), vor allem im Blick auf S.s. eigentlichen Gegenstand, die Denkform Ratzingers. Schriftauslegung