

David Tracy

Ethnischer Pluralismus und systematische Theologie

I. Einleitung: Definitionen

Eine theologische Diskussion der «Ethnizität» erfordert die Klärung von mindestens drei Begriffen: Ethnizität, Gesellschaft und Theologie. Da weder die umfangreiche Literatur zur Ethnizität noch die zur Theologie gemeingültige Definitionen liefert, scheint es unumgänglich, die in diesem Artikel verwendeten Definitionen klar herauszustellen. Die räumliche Begrenzung nötigt indessen, einen kurzen Überblick über die als Grundlagen für unsere Ausführung gewählten Definitionen zu geben und nicht so sehr auf die für die jeweilige Wahl maßgeblichen Argumente einzugehen.

1. *Ethnizität* kann verstanden werden als religiöse, rassische, nationale, sprachliche und geographische Verschiedenheit innerhalb der amerikanischen Gesellschaft¹. Diese Definition begrenzt die Diskussion von vornherein auf die *amerikanische* Gesellschaft und schließt die «Klasse» betreffende Überlegungen aus. Diese Definition geht ferner von der Annahme aus, daß «Rasse», wengleich nicht auf ethnische Kategorien begrenzt, doch eine ethnische Dimension besitzt. Diese Diskussion der Ethnizität will dabei die Hauptaufmerksamkeit auf die verschiedenen kulturellen Wertorientierungen richten, die bei verschiedenen ethnischen Perspektiven eine Rolle spielen. «Klasse», «Rasse» und Geschlecht (und damit die sozialen Gegebenheiten wie «Klassenkämpfe», «Rassismus», «Sexismus») bleiben dabei durchaus relevante Aspekte für eine Analyse der amerikanischen Gesellschaft, aber sie sind aus unserer Überlegung hier ausgeklammert. Natürlich können diese Faktoren nicht unbegrenzt ausgeklammert bleiben aus einer erschöpfenden Diskussion der amerikanischen Gesellschaft oder der zeitgenössischen Theologie.

2. In relativ wenig theoriebelasteten Begriffen kann *Gesellschaft* als aus drei «Bereichen»² zusammengesetzt verstanden werden:

(a) Der Bereich der *technisch-ökonomischen Struktur* betrifft Organisation und Zuteilung von Gütern und Diensten. Diese Struktur bildet und gestaltet die Systeme von Beschäftigung und Schichtung in der Gesellschaft und verwendet moderne *Technologie* für *instrumentale* Zwecke.

(b) Der Bereich der *Politik* ist befaßt mit den legitimen Sinn- und Zweckbestimmungen der sozialen Gerechtigkeit und des Machtgebrauchs. Das schließt die Kontrolle der *legitimen* Gewaltanwendung und Konfliktregulierung (in freiheitlichen Gesellschaften nach Maßgabe des Gesetzes) ein, mit dem Ziel, die in der Tradition einer Gesellschaft oder ihrer Verfassung verkörperten Vorstellungen von Gerechtigkeit zu verwirklichen.

(c) Der Bereich der *Kultur* (vornehmlich der Kunst und Religion und die Reflexion über beide in Philosophie und Theologie) befaßt sich mit symbolischen Ausdrucksformen. Diese Ausdrucksformen, gleich ob ursprünglich oder reflektiv, suchen Sinn und Werte menschlicher Existenz, sowohl der individuellen Ebene wie der menschlichen Gruppe, wie des Gemeinwesens zu ergründen.

Die Frage nach der Ethnizität ist vor allem erheblich für eine Auseinandersetzung mit dem Bereich «Kultur», und sie impliziert dabei, wie wir nachher noch sehen werden, eine spezielle Auseinandersetzung mit der Frage der «kulturellen Gerechtigkeit.» Eine theologische Erhellung ethnischer Faktoren im Bereich «Kultur» sollte auch von einiger Bedeutung sein für eine Diskussion sozialer und politischer Fragen. Unser Beitrag aber will seine Aufmerksamkeit speziell auf die Frage nach «kultureller Gerechtigkeit» richten und auf die Bedeutung für das Thema «Gerechtigkeit in der Politik» (für gewöhnlich als Fragen der sozialen Gerechtigkeit bezeichnet), soweit sie sich aus dieser Diskussion ergibt.

(3) *Christliche Theologie* in ihrem allgemeinsten Verständnis ist die Disziplin, die sich unter anderem der Reflexion über die in menschlicher Erfahrung und in der christlichen Tradition enthaltenen Sinngehalte widmet³. Jede theologische Reflexion artikuliert sich in einer von drei analogen öffentlichen Formen.

(a) Eine erste Art öffentlicher Theologie (für gewöhnlich bezeichnet als Fundamentaltheologie) widmet sich der Aufgabe, Sinngehalte unserer *gemeinsamen* menschlichen Erfahrung und Sinngehalte der christlichen Tradition – vornehmlich unter philosophischem Aspekt – zu untersuchen und zueinander in Beziehung zu setzen. Diese Form theologischer Betrachtung steht in besonderer Beziehung zu der Gemeinschaft von Forschenden, die man «Akademie» nennt, und zu den Arten wissenschaftlicher Darstellung und Argumentation, die den primären und offensichtlichsten Sinn und Zweck einer «öffentlichen» Diskussion allen vernünftigen Menschen zugänglich hält.

(b) Eine zweite Art «öffentlicher» Theologie (für gewöhnlich systematische Theologie genannt) formuliert die enthüllenden und umgestaltenden Möglich-

keiten einer speziellen religiösen Tradition für ein weiteres Publikum. Die soziale Basis für die Vertreter einer systematischen Theologie ist daher für gewöhnlich eine bestimmte kirchliche Tradition (wobei Kirche hier verstanden ist als Gemeinschaft eines moralischen und religiösen Engagements und Diskurses).

(c) Eine dritte Form «öffentlicher» Theologie (für gewöhnlich «praktische» Theologie genannt) formuliert die enthüllenden und umgestaltenden Möglichkeiten eines bestimmten kulturellen Erbes oder einer bestimmten sozialen, kulturellen, politischen Bewegung für eine größere pluralistische Gesellschaft. Die meisten Formen der Theologien der «Befreiung» und der «ethnischen» Theologien legen offenbar dieses Modell theologischer Aufgabenstellung zugrunde.

Meine eigene Auffassung ist, daß jede spezifisch theologische Reflexion über irgendein bedeutendes kulturelles Phänomen den Theologen mit logischer Notwendigkeit in alle drei Aufgabenbereiche der Theologie hineinzieht und damit in alle drei Ursprungsgemeinschaften: Akademie, Kirche und kulturelles Erbe bzw. kulturelle Bewegung.

Alles in allem erfordert diese Interpretation der Aufgabe der Theologie und der Realität der Ethnizität, daß sich die vorliegenden systematischen Überlegungen aus der Perspektive einer von «fundamentalen» und «praktischen» Anliegen inspirierten «systematischen» Theologie auf den «kulturellen» Bereich ethnischer Werte konzentrieren. Genauer gesagt: Eine derartige theologische Reflexion über kulturelle Werte muß sich mit den folgenden drei streng theologischen Anliegen auseinandersetzen: (1) dem Sinn und der Bedeutung ethnischer «Erfahrung» für Theologie; (2) dem Sinn eines ethnischen «Pluralismus» für Theologie; (3) der Bedeutung und dem Charakter streng christlicher theologischer Prinzipien im Verhältnis zu irgendwelchen bestimmten ethnischen Wertsystemen.

II. Theologie, Ethnizität und Erfahrung

These: Ethnische Erfahrung ist eine legitime Quelle theologischer Reflexion; jeder klassische Ausdruck eines bestimmten ethnischen religiösen Erbes besitzt öffentlichen und nicht privaten Charakter.

Ein Merkmal der meisten Formen heutiger Theologie ist ihr Bestehen auf der Erfahrung als Quelle theologischer Reflexion. Diese Bezugnahme auf Erfahrung ist, wenn sie von philosophisch orientierten Theologen (in der Regel Fundamentaltheologen) ausgeht, meistens eine Bezugnahme auf eine religiöse Dimension unserer *gemeinmenschlichen* Erfahrung, ihre Realität läßt sich auf allgemein philosophischer Grundlage, die

für gewöhnlich phänomenologische und transzendente Momente einschließt, verteidigen.

Erfolgt dieselbe Bezugnahme auf Erfahrung von seiten systematischer und praktischer Theologen, so spricht sie meistens eine explizite und spezifische Reihe religiöser Erfahrungen einer bestimmten christlichen Tradition an. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, kann ethnische Erfahrung als summarischer Ausdruck für eine historisch bewußte Wiederherstellung eines bestimmten kulturellen und religiösen Erbes dienen. Wir können also sagen: Die zwei Konstanten der meisten Formen heutiger Theologie (nämlich eine Bezugnahme auf «Erfahrung» und eine explizite Behauptung modernen historischen Bewußtseins) sind in der ziemlich neuen Bezugnahme auf die ethnische Erfahrung eines Menschen als Quelle für Theologie vorhanden. Denn eine Bezugnahme auf ethnische Erfahrung ist eine Steigerung des Bewußtseins eigener Beziehungen zu einem bestimmten kulturellen – auch religiöse Werte einschließenden – Wertverständnis.

Der meistgehörte Einwand auf die letztgenannte Bezugnahme ist der gebräuchliche Vorwurf, der universale Sinn des Christentums werde in Gefahr gebracht, wenn er auf eine Reihe einzelner religiöser Optionen reduziert werde; christliche Theologie ihrerseits werde auf eine disparate Reihe partikulärer kultureller Ausdrücke reduziert, da jede ethnische Theologie bestenfalls eine geringe innere Beziehung zu den anderen besitze. Kurzum: Christliche Theologie – so heißt es –, die einen öffentlichen und wirklich universalen Charakter besitzen solle, könne sich allzuleicht in ein Gemisch «privater» ethnischer Theologien verwandeln; der Turm von Babel werde neu errichtet unter theologischen Auspizien.

Dieser sehr verbreitete Argwohn mißverstehet das Phänomen «ethnischer Theologien» in zweierlei Hinsicht sehr erheblich. Zunächst einmal reduziert, wie unsere dritte These klarstellen wird, eine theologisch verantwortliche ethnische Theologie «christliche» Erfahrung keineswegs auf ihre ethnisch-kulturelle Verkörperung. Tatsächlich bleiben derart explizit christliche kulturell inkarnierte *und* transzendente Prinzipien wie Gnade–Sünde, Glauben als Geschenk–Glauben als Ereignis, Glaube–Vernunft, Liebe–Gerechtigkeit in allen verantwortlichen ethnischen Theologien gegenwärtig. Diese Prinzipien bilden eine bleibende Herausforderung für jedwede Reduzierung von Christentum auf irgendeine Form ethnischer Selbstbeweihräucherung. Sie verlangen, daß der Einzelne wie die Gruppe über jede Doppeldeutigkeit hinausschreitet, wie sie in *jedem* partikulären kulturellen Ausdruck vorhanden ist.

Zum zweiten ist die Problematik von universal-partikulär oder öffentlich-privat in der christlichen Theo-

logie nur zu oft ohne eine angemessene Berücksichtigung der vollen Alternativen formuliert worden. Praktisch ist das Auftauchen «ethnischer Theologien» (wie der Schwarzen Theologie oder der italoamerikanischen) kein Vorwand für irgendeinen Partikularismus oder eine private Sprache. Vielmehr kann ethnische Theologie durchaus zum Anstoß werden für weitere Reflexionen über die vollere Bedeutung der öffentlichen Sprache selbst.

Als Einzelbeispiel für eine solche vollere Bedeutung sei das Phänomen des «Klassischen» einer Reflexion empfohlen. Intuitiv anerkennen wir alle, daß die großen Klassiker unseres kulturellen Erbes, einschließlich des religiösen, zutiefst partikulär sind nach Ursprung und Ausdrucksform, aber andererseits auch im wahren Sinne öffentlich in ihrer enthüllenden und umgestaltenden Kraft. Tatsächlich birgt jede Klassik ein bedeutungsvolles Paradox: Gerade die Treue jedes Künstlers oder Denkers zu seinem ureigenen konkreten und partikulären persönlichen, sozialen, kulturellen und religiösen Erbe gibt bei ihm den Anstoß für das Auftauchen einer öffentlichen Form der Darstellung und Ausdrucksweise. Jeder Klassiker, so partikulär er in seinem Ursprung und seiner Form sein mag, bietet in einer großen Öffentlichkeit enthüllende und umgestaltende Kraft für alle Menschen. Als Thomas Mann versuchte, einen «universalen» Roman zu schreiben, kam *Joseph und seine Brüder* heraus – das am besten zu charakterisieren ist als novellistisches Museumsstück. Als Mann sein eigenes deutsches Erbe in seinen Tiefen zu ergründen suchte, entstand ein Roman wie der *Doktor Faustus* – ein Werk, das weithin anerkannt ist als ein Werk moderner Klassik, als menschliche Möglichkeit und Begrenzung für alle Menschen enthüllendes literarisches Werk. Man braucht gar nicht einmal persönlich die tiefgreifenden Konflikte, speziell in irischamerikanischen Familienstrukturen, zu erleben, um Eugene O’Neills klassisches Drama *Long Day’s Journey Into Night* als für eine weite Öffentlichkeit enthüllend und aufschlußreich zu empfinden. Man muß nicht Italiener sein, um die ergreifend enthüllende Kraft von Federico Fellinis Filmen richtig einzuschätzen, und nicht Italoamerikaner, um darauf zu kommen, daß Michael Scorseses Filme die allerpersönlichste Erfahrung menschlicher Begrenztheit ansprechen.

Ethnischen Theologien das Wort reden heißt daher nicht, einen Rückzug in «private» Darstellungsweisen unterstützen. Ethnische Theologien sollten vielmehr das Auftauchen zeitgenössischer Klassiker christlicher Theologie provozieren. Jede echte Treue eines Vertreters ethnischer Theologie einem partikulären kulturellen Verständnis religiöser Werte gegenüber sollte sich als enthüllend und umgestaltend – oder mit einem

Wort gesagt «Öffentlichkeit betreffend» – für uns alle erweisen. Als in diesem Sinne «öffentlich» sollten ethnische Theologien jene Treue zu konkreter Erfahrung fördern, die ein kennzeichnendes Merkmal jeder guten zeitgenössischen Theologie ist. Als partikulärer theologischer Ausdruck könnten sie zu jener Bereicherung menschlicher Möglichkeiten beitragen, die die Entstehung eines theologischen Pluralismus begünstigt. Diese Bestätigung des Pluralismus in der Theologie veranlaßt zu einer Überlegung über die Implikationen der Ethnizität für eine Theologie des Pluralismus.

III. Theologie, Ethnizität und Pluralismus

These: Ethnizität kann Theologen helfen, sich gegen die Auferlegung univoker kultureller Vorstellungen zu wehren und die klassische theologische Tradition der Analogie in einer explizit pluralistischen Art und Weise neu zu formulieren.

Der Kern der jüngsten Wiederbelebung ethnischen Selbstbewußtseins im Bereich des amerikanischen Katholizismus ist der Ruf nach kultureller Gerechtigkeit von seiten der Gesellschaft und von seiten der Kirche. Gleich den meisten prophetischen Rufen nach Gerechtigkeit legt die ethnische Forderung auch ihren Anfangston auf Verneinung und Ablehnung. Die berühmte Theorie von Amerika als einem «Schmelztiegel» ist deutlich, kraftvoll und mit Recht abgelehnt worden: zunächst von schwarzen Bevölkerungsteilen Amerikas, dann aber auch in neuerer Zeit von mehreren anderen ethnischen Gruppen. Warum – im Namen amerikanischer und christlicher Ideale und Prinzipien der Gerechtigkeit – sollte irgendein amerikanischer Neger, ein Angehöriger der amerikanischen Eingeborenenbevölkerung, ein Slowakoamerikaner oder ein Italoamerikaner auch wirklich dazu angehalten werden, daß er sein eigenes kulturelles Wertverständnis aufgeben und Angelsachse werden solle, um «Amerikaner» zu werden? Wenn die Theorie, derzufolge Amerika ein «Schmelztiegel» sein soll, jemals einen Sinn gehabt hat (und sie ist eine recht zweifelhafte Aussage), so hat sie sicherlich heute keinen mehr.

In ganz entsprechender Weise ist es ein Verstoß gegen den katholischen Sinn für Gerechtigkeit, wenn man innerhalb der Kirche von einem vorkonziliaren Standpunkt aus allen Katholiken die neuscholastische Theologie einer römischen Schule aufdrängen will⁴. Weder die in der amerikanischen Verfassung und amerikanischen Institutionen verkörperten amerikanischen Ideale, noch die katholischen Ideale sozialer Gerechtigkeit – hier in ihrer Anwendung auf den kulturellen Bereich – können grundsätzlich eine solche kulturelle Vergewaltigung befürworten. Ein vernünftiger

theologischer Standpunkt dagegen ist und bleibt es, daß es für römisch-katholische Christen eine zentrale religiöse und theologische, allen gemeinsame Identität geben sollte. Auch daß für die Vereinigten Staaten eine gemeinsame *Politik* erforderlich ist und selbst daß es ein gemeinsames amerikanisches *kulturelles* Wertverständnis gibt (wie in der «American civil religion»-Debatte herausgestellt worden ist), erscheint gleichfalls als ein vernünftiges Prinzip und eine empirische Tatsache. Doch diese Binsenwahrheiten dürfen nicht zum Vorwand dafür werden, daß man nun allen Amerikanern ein speziell angelsächsisches kulturelles Wertverständnis aufnötigt. Im Bereich der Kirche gestattet dasselbe Prinzip nicht, daß man allen katholischen Christen nun kulturell eine neuscholastische Theologie aufzwingt.

Univoke kulturelle Ideen ablehnen, sowohl in der bürgerlichen Gesellschaft wie in der Kirche, bedeutet ferner eine Bestätigung dessen, daß kulturelle Vielfalt der Gesellschaft wie der Kirche eine wesentliche Bereicherung bringen kann. Doch sollte man sich nicht mit reinen Verneinungen begnügen, allerdings auch nicht mit einer allzu leichtfertigen Befürwortung eines wild wuchernden Pluralismus im gesellschaftlichen und theologischen Raum. Hier kann sich der Theologe auf ein einst sehr geläufiges Theologumenon berufen: die theologische Ausdrucksform der Analogie. Die Analogie wurde bekanntlich von Theologen als «mittlere» Ausdrucksform verwendet, um den beiden extremen Formen der Äquivokität (in unserem thematischen Zusammenhang: das Bestehen auf einem unreflektierten Pluralismus, eingegeben von einem exklusiven kulturellen Partikularismus ohne höhere gemeinsame Bezogenheit) und Univokität (in unserem Zusammenhang: die Aufnötigung *eines einzigen* kulturellen Wertverständnisses allen Alternativen gegenüber) zu entgehen. Wie unsere oben gemachten Ausführungen über «Klassik» zeigen, kann ein Schlüssel für die Lösung der aktuellen Frage nach dem Pluralismus durchaus darin zu finden sein, daß wir die klassische katholische Fertigkeit der analogen Betrachtung der Wirklichkeit erwerben. Denn ein wirklich analog denkender Geist ist, gerade durch sein verantwortliches Engagement für sein eigenes kulturelles Wertverständnis, frei gemacht, andere zu verstehen. Die Methode der Analogie befähigt jeden Betroffenen, alternativen kulturellen Verständnisweisen menschlichen Wertes und menschlicher Möglichkeit innerhalb ihres eigenen Horizontes gegenüber aufgeschlossen zu sein, von ihnen zu lernen und sie sich möglicherweise sogar zum Teil selbst zu eigen zu machen. Analoges Denken lehrt, Analogien zu entwickeln, die es gestatten, eine von der eigenen verschiedene Sicht der Wirklichkeit zu unterscheiden,

sie gelten zu lassen und sie eventuell auch zu integrieren. In dem Maße, wie eine ganze Gemeinschaft diese Fertigkeit analogen Denkens erwirbt, wird für sie ethnischer Pluralismus – einschließlich seines theologischen Ausdruckes – zur Verheißung anstatt zur Bedrohung; zur Verheißung eines reicheren kulturellen Selbstverständnisses für alle; Verheißung, eine die gesamte Gemeinschaft umfassende analoge Sicht zu entwickeln, die die Verschiedenheit mehrerer kultureller Traditionen umfaßt.

IV. Ethnische Theologie und das Suchen nach kulturell transzendenten christlichen Prinzipien

These: Jede ethnische Theologie hat es nötig, kulturell transzendierende christliche Prinzipien zu artikulieren, die für die partikulären Probleme dieser Kultur erheblich sind.

Jede partikuläre Form von Theologie hat ihre eigenen Möglichkeiten und ihre für sie typischen Versuche. So mag etwa ein Theologe, der uninteressiert ist an den empirischen Wurzeln seiner eigenen kulturellen Form von Theologie, nützliche allgemeine Prinzipien aufstellen, ist aber für gewöhnlich nicht gerüstet, eine spezifischere Führung zu bieten. Oder der alternative Fall: Jede ethnische Theologie, die sich auf ein bestimmtes kulturelles Erbe bezieht, wird sich als sehr wertvoll erweisen für die Erhellung und Veranschaulichung des positiven theologischen Sinnes von «Erfahrung» und «Pluralismus». Die typische Versuchung jeder Theologie der Erfahrung und des Pluralismus dagegen sollte ebenfalls aufgezeigt werden: Es ist die Versuchung, die Ansprüche des Christentums auf Umformung jeglichen kulturellen Erbes zu ignorieren⁵.

Man braucht kein Anhänger von Karl Barth zu sein, um diese zentrale christliche theologische Überzeugung anzunehmen. Tatsächlich wird Barths Modell für das Verhältnis zwischen Christentum und Kultur (im Grunde ein Konfrontationsmodell) heute weithin und mit Recht als theologisch inadäquat betrachtet. Doch das direkte Gegenteil des Barthschen Konfrontationsmodells, das «liberale» Identitätsmodell, ist noch weniger angemessen. Zweifellos bleiben Karl Barths tiefste theologische Überzeugungen, wie sie in der Barmer Erklärung der Bekennenden Kirche ihren Ausdruck gefunden haben, eine ergreifende, in der Tat klassische Darstellung von Christentum in der modernen Zeit. Barths Hermeneutik des Argwohns gegen alle Formen von Kulturchristentum, in unserem Falle das allzu «ethnische» der «Deutschen Christen», bleibt gesund.

Das Christentum muß also weiterhin kulturell transzendente Prinzipien artikulieren, die für jeden

kulturellen Ausdruck von Religion (einschließlich Christenheit) eine Herausforderung darstellen. In extremen Situationen, wie im nationalsozialistischen Deutschland, muß das Christentum sich der dämonischen Verzerrung eines partikulären kulturellen Erbes mit seinem Zeugnis für Jesus Christus entgegenstellen. Alle ethnischen Religionen sollten daher versuchen, sich nicht auf die Artikulation enthüllender Möglichkeiten für die Bereiche «Erfahrung» und «Pluralismus» zu beschränken. Sie sollten sich überdies bemühen, theologisch transformative, explizit christliche Forderungen und Möglichkeiten für die kulturelle Situation zu formulieren.

In der katholischen Tradition folgt das Verständnis des Verhältnisses zwischen Christentum und Kultur in der Regel weder einem liberalen «Identitätsmodell» noch einem neo-orthodoxen «Konfrontationsmodell», sondern vielmehr einem spezifisch katholischen «Transformationsmodell»! So implizieren etwa so zentrale katholische theologische Positionen wie das katholische Verständnis des Verhältnisses zwischen Glauben und Vernunft, zwischen Gnade und Natur ganz deutlich ein Transformationsmodell. Als spezifisches Beispiel solcher kulturell transzendenter Prinzipien in der katholischen Tradition kann man das katholische Verständnis von Liebe und Gerechtigkeit nehmen, wie es später durch partikuläre ethnische Traditionen ausgedrückt worden ist.

Liebe ist für den katholischen Christen am besten verstanden als die theologische Tugend der Caritas, wobei das völlig ungeschuldete Geschenk der göttlichen *Agape* in Jesus Christus das ständige Verlangen des menschlichen *Eros* umformt, aber nicht zerstört. Caritas im katholischen Sinne hat darüber hinaus in ihren Forderungen für zwischenmenschliche Beziehungen als besondere Eigentümlichkeit ein *gleiches* Interesse für *jeden* konkreten Nächsten. Auf einer höheren Entwicklungsstufe schließt Caritas im katholischen Sinne zwei weitere Wesensmerkmale ein: das Fehlen der Scheu vor einer sich selbst opfernden Liebe und die erlösenden Möglichkeiten der leidenden Liebe⁶.

Mit diesem theologischen Verständnis christlicher Liebe können wir uns nun gewissen ethnischen kulturellen Ausdrücken von «Caritas» zuwenden, um zu sehen, wie diese *Caritas* als kulturell transzendent und transformativ wirkt. Ein oft genannter Unterschied zwischen den Völkern des «nördlichen» und des «südlichen» Europas (und deren amerikanischen Exponenten) sind Charakter und Rolle der Ausdruckskraft in der Leidenserfahrung. Soweit ich sehen kann, gibt es in der theologischen Tradition nichts, was auf der einen Seite die sich stärker mitteilende Ausdruckskraft in der Reaktion des Südländers aus Italien oder auf der ande-

ren die mehr verhaltene Art der angelsächsischen Völker begründen könnte. Kurzum: Beide Formen des äußeren Ausdrucks können die wahrhaft christliche Haltung eines Liebenden als schmerzlich Betroffenen, aber Hinnehmenden, in ihrer Reaktion auf das tiefe Leid eines persönlichen Verlustes anzeigen. Der Wesensunterschied zwischen diesen verschiedenen Formen des Ausdrucks ist also rein kultureller Art: Das religiös umwandelnde Prinzip der Caritas als leidende Liebe kann in beiden vorhanden sein oder fehlen.

Auf der anderen Seite kann selbst die höchste Form christlicher Caritas, die sich selbst opfernde Liebe, ethnischen Verzerrungen ausgesetzt sein. So kann beispielsweise in der irischamerikanischen Kultur (die mein eigenes hauptsächlich und geschätztes ethnisches Erbe darstellt) «Selbst-Opfer» gelegentlich zum «Code-Wort» werden für etwas, was eine gewisse Bequemlichkeit, ja sogar selbstsüchtige Wünsche einer einzelnen «ausgedehnten Familie» einem Mitglied der Familie, nicht selten einer der älteren Töchter, auferlegt. Doch selbst wenn man (wie ich es tue) zugibt, daß christliche sich selbst aufopfernde Liebe die großmütige Aufgabe eigener Wünsche für eine authentische Selbsterfüllung und eines eigenen Planes für sein Leben bedeuten kann, sollte man all solchen ethnisch bestimmten Ausdrucksformen gegenüber vom streng theologischen Standpunkt aus argwöhnisch bleiben. Denn das kulturell transzendente christliche Prinzip der umgestaltenden, sich selbst opfernden Liebe, kann nicht auf die Mehrdeutigkeiten, noch weniger auf die verschiedenen dämonischen Verzerrungen irgend eines einzelnen ethnischen Erbes reduziert werden.

Die katholische theologische Tradition behauptet überdies, daß nicht allein «Glaube» und «Liebe», sondern auch «Vernunft» und «Gerechtigkeit» die Möglichkeiten bieten, einzelne Kulturen zu transzendieren. Das Eingehen katholischer Theologie auf metaphysische oder transzendente Reflexion im theologischen Bereich gibt den offenkundigsten Beleg für diese Behauptung. Dieselbe Glaubensvorstellung ist deutlich vorhanden in der katholischen Tradition zum Thema der sozialen Gerechtigkeit. In der pluralistischen Gesellschaft Amerikas zum Beispiel glaubt der katholische Theologe, daß im Prinzip die Sache der kulturellen Gerechtigkeit vor dem aus «allen vernünftigen Menschen guten Willens» gebildeten Forum gewonnen werden kann. In derselben Situation kann der katholische Theologe unter derselben Annahme der Kultur transzendierenden Möglichkeiten einer vernünftigen Darlegung, wie sie von solchen Vertretern weltlicher Wissenschaft wie John Rawls in *A Theory of Justice* bestätigt wird, in eine Diskussion über sozialpolitische Fragen eintreten. Bevor – um Rawls Voka-

bular zu gebrauchen – verschiedene «vollständige Theorien über das sozial Gute» vorgetragen worden sind, können alle Diskussionsparteien im Prinzip übereinstimmen in allgemein annehmbaren Prinzipien der Gerechtigkeit. Dieses theologische Eingehen auf die selbst- und gruppentranszendierenden Möglichkeiten authentischer «Vernunft» und auf öffentliche Darlegung, ist eine entscheidende Fähigkeit des katholischen Erbes. Man kann nur hoffen, daß das gesunde Wiederaufleben des Interesses an ethnischen Theologien unter den amerikanischen Katholiken nicht zum Anlaß wird, den ständigen Glauben der katholischen Tradition an die Möglichkeit *gemeinsamen* vernünftigen Redens über Fragen der Gerechtigkeit für die Gesellschaft links liegen zu lassen.

Besonders drängend wird diese Hoffnung, wenn man sich, wie man es tun sollte, nach der Diskussion über Fragen der «kulturellen Gerechtigkeit» aus dem Bereich der Kultur weiter bewegt zu Fragen der «sozialen Gerechtigkeit», die in den Bereich der Politik gehören. So implizieren zum Beispiel Fragen der «Nachbarschaft» und der «Pfarrgemeinde», die von mit ethnischen Fragen befaßten Denkern unter den amerikanischen Katholiken in jüngster Zeit als allzu lange ignorierte primäre soziale Gegebenheiten in unserer Gesellschaft und unserer Kirche ganz richtig betont worden sind, Fragen der Gerechtigkeit – sowohl im Bereich der Kultur als im Bereich der Politik. Diese Fragen zu einer einzigen verschmelzen bedeutet, der Komplexität mehrerer verschiedener die Gerechtigkeit betreffender, den zwei verschiedenen Bereichen angehörender Fragen und überdies noch den zwischen den

Bereichen waltenden verwickelten Beziehungen die Gerechtigkeit verweigern.

Als Einzelbeispiel für die Komplexität von Fragen der sozialen und politischen Gerechtigkeit auf der amerikanischen Bühne nehme man folgenden wohl bekannten Fall: Vergleicht man die soziale Ungerechtigkeit, die der amerikanischen eingeborenen Bevölkerung und den Schwarzen in der amerikanischen Gesellschaft angetan worden ist, mit der sozialen Ungerechtigkeit, wie sie andere, spätere ethnische Gruppen zu erdulden hatten, so muß man einen Unterschied, mehr in der Art als im Grad, feststellen. Es ist – wie ein Kommentator bemerkte – ähnlich wie der Unterschied zwischen einem gebrochenen Rückgrat und einem gebrochenen Arm. Solche qualitativen Unterschiede dürfen nicht zum Vorwand werden, die Ungerechtigkeit zu übersehen, die immer noch von Mitgliedern ethnischer Gruppen und Nachbarschaften in den Vereinigten Staaten erduldet werden, sie müssen vielmehr unbedingt ihr Gewicht behalten für jede die gesamte Gemeinschaft umfassende Diskussion über sozialpolitische Fragen.

Wenn das Wiedererwachen des Interesses an der Ethnizität unter den Theologen eine Gelegenheit für theologische Bereicherung in der Kirche wird und beim Kampf für die kulturelle Gerechtigkeit in der Gesellschaft Hilfe bietet, dann können auch die noch komplexeren Fragen der Sozialpolitik davon erfaßt und vielleicht sogar umgewandelt werden durch eine neu belebte öffentliche Auseinandersetzung, in der christliche Theologie eine partielle, aber vitale Rolle spielen wird.

¹ Diese klare Definition ist die vom Center for the Study of American Pluralism der Universität von Chicago verwendete. Als Beispiel für die Verwendung dieser Definition durch Andrew M. Greeley, siehe sein Buch *The Communal Catholic* (Seabury, New York 1976) 127–151. An repräsentativen Artikeln amerikanischer Katholiken (einschließlich Geno Baroni, Michael Novak und Virgil Elizondo) vgl. *The «Ethnicity in the Church» issue: New Catholic World* (Mai/Juni 1976) 101–143.

² Diese Definition findet sich bei Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism* (Basic, New York 1976), 10–12. Ich habe Professor Bells Definition des Bereiches der «Kultur» in Übereinstimmung mit den Untersuchungen von Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (Basic, New York 1973), namentlich 3–33, 87–126, sowie in Zusammenhang mit meinem eigenen Werk über das Symbol in der Theologie modifiziert.

³ Betr. Argumente für diese Definition vgl. meine Arbeit *Blessed Rage for Order = New Pluralism in Theology* (Seabury, New York 1975).

⁴ Wenn wir ablehnen, daß einerseits die angelsächsische Kultur allen Amerikanern, andererseits die neuscholastische Theologie allen Katholiken in einem univoken Verständnis aufgedrängt wird, so bedeutet das weder eine Bestreitung des außerordentlichen Reichtums der angloamerikanischen Kultur, noch des tatsächlichen Beitrages der Theologie der Neuscholastiker.

⁵ Als noch immer klassische Untersuchung dieses Sachbereichs vgl. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (Harper, New York 1960). Ich gedenke mich ausführlicher zu äußern über Sinn und Begründung meiner eigenen in diesem Werk verwendeten systematischen Kategorien, speziell «Klassik, Analogie, Enthüllungs- und Umwandlungsmodelle – in einem demnächst (1977) unter dem Titel «The Analogical Imagination in Theology» erscheinenden Buch.

⁶ Für eine klare Darlegung dieser Fragen vgl. Gene Outka, *Agape, An Ethical Analysis* (Yale University Press, New Haven 1974).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

DAVID TRACY

geboren 1939 in Yonkers, New York. Er ist Priester der Diözese Bridgeport, Connecticut, und Doktor der Theologie der Gregorianischen Universität Rom. Er wirkt als Professor der philosophischen Theologie an der Divinity School of Chicago University. Er verfaßte die folgenden Bücher: *The Achievement of Bernard Lonergan* (1970) und *Blessed Rage for Order: New Pluralism in Theology* (1975). Er arbeitet mit bei zahlreichen Zeitschriften und ist Herausgeber von *Journal of Religion* und *Journal of the American Academy of Religion*. Anschrift: The University of Chicago, Divinity School, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.