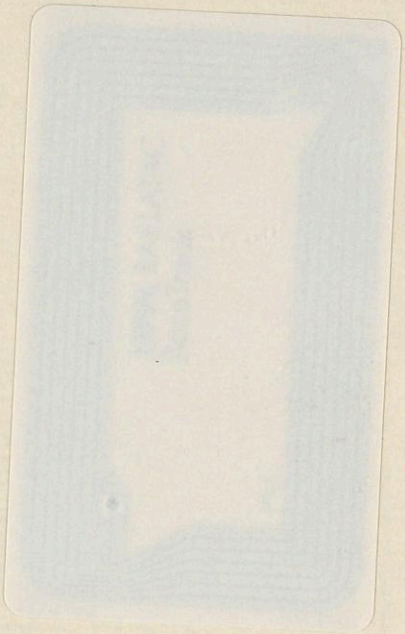


N12<519337398 021

ubTÜBINGEN

Internationale Zeitschrift für Theologie
Februar 1984
20. Jahrgang
Heft 1

CONCILIUM

Verschiedene Theologien, gemeinsame Verantwortung: Babel oder Pfingsten?

P. Eicher	Die Würde der Theologie im Streit um ihren Pluralismus
J. B. Metz	Theologie im Angesicht und vor dem Ende der Moderne
V. Elizondo	Voraussetzungen und Kriterien für einen authentischen interkulturellen theologischen Dialog
G. Gutiérrez	Wie man über Gott reden kann. Ein Versuch aus dem Blickwinkel der Theologie der Befreiung
E. Schüssler Fiorenza	Für Frauen in Männerwelten. Eine kritische feministische Befreiungstheologie
J. Bracken	Ein Beispiel, wie die westliche Theologie die Modernität ernst nehmen kann: die «Prozeßtheologie»
M. Hebga	Die Verallgemeinerung eines Besonderen siegt über die Suche nach der Universalität
E. Käsemann	Verschiedenheit und Einheit im Neuen Testament
J.-M. Tillard	Theologischer Pluralismus und Geheimnis der Kirche
N. Lash	Theologien im Dienst einer gemeinsamen Tradition
E. Dussel	Theologien der «Peripherie» und des «Zentrums»: Begegnung oder Konfrontation

Benziger/Grünewald

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie
20. Jahrgang · Heft 1 · Februar 1984

INHALT

VORWORT

Claude Geffré / Gustavo Gutiérrez / Virgil Elizondo, Verschiedene Theologien, gemeinsame Verantwortung: Babel oder Pfingsten? . . . . . .

DIAGNOSE

Peter Eicher, Die Würde der Theologie im Streit um ihren Pluralismus . . . . . .
Johann Baptist Metz, Theologie im Angesicht und vor dem Ende der Moderne 14
Virgil Elizondo, Voraussetzungen und Kriterien für einen authentischen interkulturellen theologischen Dialog 1

WAS DIE BESONDEREN THEOLOGIEN DER GESAMTKIRCHE ZU SAGEN HABEN

Gustavo Gutiérrez, Wie man über Gott reden kann. Ein Versuch aus dem Blickwinkel der Theologie der Befreiung 2
Elisabeth Schüssler Fiorenza, Für Frauen in Männerwelten. Eine kritische feministische Befreiungstheologie 3
Joseph Bracken, Ein Beispiel, wie westliche Theologie die Modernität ernst nehmen kann: die «Prozeßtheologie» 3
Meinrad Hebga, Die Verallgemeinerung eines Besonderen siegt über die Suche nach der Universalität 4

DIE PLURALITÄT DER THEOLOGIEN ALS THEOLOGISCHE FRAGE

Ernst Käsemann, Verschiedenheit und Einheit im Neuen Testament 5
Jean-Marie Tillard, Theologischer Pluralismus und Geheimnis der Kirche 5
Nicholas Lash, Theologien im Dienst einer gemeinsamen Tradition 6

BERICHT

Enrique Dussel, Theologien der «Peripherie» und des «Zentrums»: Begegnung oder Konfrontation? 7

REDAKTIONSKOMITEE

Sektionsleitung für Fundamentaltheologie
Claude Geffré, Paris. Jean-Pierre Jossua, Paris.

Mitglieder der Sektion
A. Alvarez Bolado, Madrid. P. Blanquart, Paris. B. de Clercq, Löwen. J. Comblin, Recife E. Cornélis, Nimwegen. R. Cote, Brighton, Ma. I. Fetscher, Frankfurt. F. Fiorenza, Hyattsville J. Fondevila, Barcelona. H. Fries, München. G. Girardi, Turin. M. Lamb, Milwaukee. B. Laure Paris. I. Mancini, Urbino. A. van Melsen, Nimwegen. J. B. Metz, Münster. C. Moeller, Brüsse C. Mooney, Fairfield. F. O'Farrell, Rom. R. Panikkar, Santa Barbara. H. Rolfes, Bielefeld. L. Rütt Lengerich. J.-C. Scannone, San Miguel. N. Schiffers, Regensburg. H. R. Schlette, Bonr R. Spaemann, Stuttgart-Botnang. D. Tracy, Chicago. R. Tucci, Vatikanstadt. J. Walgrave, Löwer B. Welte, Freiburg i. B.

Internationale Zeitschrift für Theologie

CONCILIUM

20. Jahrgang 1984

DIREKTIONSKOMITEE

Giuseppe Alberigo, Bologna. Gregory Baum, Toronto. Leonardo Boff, Petrópolis. Antoine van den Boogaard, Nimwegen. Paul Brand, Ankeveen. Marie-Dominique Chenu, Paris. John Coleman, Berkeley. Mary Collins, Washington. Yves Congar, Paris. Mariasusai Dhavamony, Rom. Christian Duquoc, Lyon. Virgil Elizondo, San Antonio. Casiano Floristán, Madrid. Claude Geffré, Paris. Norbert Greinacher, Tübingen. Gustavo Gutiérrez, Lima. Peter Huizing, Nimwegen. Bas van Iersel, Nimwegen. Jean-Pierre Jossua, Paris. Hans Küng, Tübingen. Nicholas Lash, Cambridge. René Laurentin, Paris. Johann Baptist Metz, Münster. Dietmar Mieth, Tübingen. Jürgen Moltmann, Tübingen. Roland Murphy, Durham. Jacques Pohier, Paris. David Power, Washington. Karl Rahner†, Innsbruck. Luigi Sartori, Padua. Edward Schillebeeckx, Nimwegen. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Notre Dame. David Tracy, Chicago. Knut Walf, Nimwegen. Anton Weiler, Nimwegen. John Zizioulas, Glasgow.

REDAKTIONSKOMITEE

Die Sektionsleitungen

Claude Geffré, Paris/Jean-Pierre Jossua, Paris (Fundamentaltheologie). Dietmar Mieth, Tübingen/Jacques Pohier, Paris (Moraltheologie). Gregory Baum, Toronto/John Coleman, Berkeley (Religionssoziologie). Virgil Elizondo, San Antonio/Norbert Greinacher, Tübingen (Praktische Theologie). Roland Murphy, Durham/Elisabeth Schüssler Fiorenza, Notre Dame (Biblische Theologie). Leonardo Boff, Petrópolis/Virgil Elizondo, San Antonio (Theologie der Dritten Welt).

GENERALSEKRETARIAT

Prins Bernhardstraat 2, NL-6521 AB Nijmegen, Niederlande.

REDAKTIONELLE VERANTWORTUNG FÜR DIE DEUTSCHE FASSUNG

Ansgar Ahlbrecht, Saarbrücken

THEMEN UND ERKLÄRUNGEN DER HERAUSGEBER

Heft 1: Verschiedene Theologien, gemeinsame Verantwortung: Babel oder Pfingsten?
Geffré Claude/Gutiérrez Gustavo/Elizondo Virgil, Vorwort 1–4

Heft 2: Ethik vor dem Anspruch auf Befreiung
Mieth Dietmar/Pohier Jacques, Vorwort 87–88

Heft 3: Die sexuelle Revolution
Baum Gregory/Coleman John, Vorwort 178–181
Stiftung CONCILIUM, In Memoriam Karl Rahner 177

Heft 4: Die Tradierung des Glaubens an die nächste Generation
Elizondo Virgil/Greinacher Norbert, Vorwort 271
Aus aktuellem Anlaß: Bedrohung der neuen Wege in der Kirche. Erklärung der in Nijmegen versammelten Theologen von CONCILIUM zu den neuen Angriffen auf die Theologie der Befreiung, 17. Juni 1984, 359–360

Heft 5: Der Holocaust als Kontinuitätsbruch
Schüssler Fiorenza Elisabeth/Tracy David, Vorwort 361–362
Dies., Der Holocaust als Kontinuitätsbruch und die Rückkehr der Christen in die Geschichte 431–435

Heft 6: Volk Gottes inmitten der Armen
Boff Leonardo/Elizondo Virgil, Vorwort 437–439
Elizondo Virgil/Boff Leonardo, Nachwort 531–532

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich
Matthias Grünewald Verlag Mainz

BEITRÄGE[1]

(Die Autorenkurzbiographien finden sich jeweils auf der letzten Seite der Beiträge)

Acquaviva Sabino, Sexualverhalten und gesellschaftlicher Wandel in einer Übergangsgesellschaft. Dargestellt am Beispiel Italien (3) 197–204

Alberigo Giuseppe, Das Volk Gottes in der Glaubenserfahrung (6) 458–468

Althammer Andreas, Weitergabe des Glaubens in der Deutschen Demokratischen Republik (4) 347–352

Andolsen Barbara, Loyaler Dissens der Gläubigen. Ein Bericht aus den Vereinigten Staaten von Amerika (3) 257–261

Bartholomäus Wolfgang, Christsein in Kirche und Welt von morgen (4) 335–341

Baum Gregory, Der Holocaust und die politische Theologie (5) 390–398

Beozzo Oscar, Probleme der Glaubensvermittlung inmitten einer sich wandelnden Gesellschaft (4) 279–288

Bitter Gottfried, Welchen Glauben sollen wir weitergeben? Möglichkeiten einer kerygmatischen Elementarisierung (4) 304–308

Boff Leonardo, Was bedeuten theologisch «Volk Gottes» und «Volkskirche»? (6) 512–521

Bracken Joseph, Ein Beispiel, wie westliche Theologie die Modernität ernst nehmen kann: die Prozeßtheologie (1) 38–43

Cenzon Carlito, Glaubensvermittlung auf den Philippinen (4) 342–346

Chopp Rebecca, Der Einbruch der Vergessenen (5) 376–382

Cohen Arthur, In unserem schrecklichen Zeitalter: Das Tremendum der Juden (5) 369–375

Coleman John, Die homosexuelle Revolution und die Hermeneutik (3) 228–237

Dussel Enrique, Theologie der «Peripherie» und des «Zentrums»: Begegnung oder Konfrontation? (1) 77–85

Ders., Befreiungsethik. Grundlegende Hypothesen (2) 133–141

Ders., «Populus Dei» in populo pauperum. Vom Zweiten Vatikanum zu Medellín und Puebla (6) 469–476

Eicher Peter, Die Würde der Theologie im Streit um ihren Pluralismus (1) 5–13

Eid Volker, Die sozialethische Relevanz des Autonomiekonzepts (2) 108–114

Elizondo Virgil, Voraussetzungen und Kriterien für einen authentischen interkulturellen theologischen Dialog (1) 18–25

Ders., Glaubensvermittlung in den Vereinigten Staaten von Amerika (4) 352–358

Floristán Casiano, Die Liturgie, Ort der Erziehung zum Gebet (4) 316–323

Ders., Die dem pastoralen Handeln zugrunde liegenden Kirchenmodelle (6) 499–504

Fourez Gérard, Die sexuelle Revolution. Ein kulturgeschichtlicher Überblick (3) 182–188

Fowler, James, Eine stufenweise geschehende Einführung in den Glauben (4) 309–315

Gagnon John, Anmerkungen zu einem Verständnis der Veränderung sexuellen Verhaltens (3) 189–197

Gerhart Mary, Die Holocaust-Schriften – eine literarische Gattung? (5) 426–430

Godin André, «Christen von Geburt»: Psychologische Entfremdungen oder Befreiung kraft des Geistes? (4) 272–279

Grecco Richard, Jüngste kirchliche Lehräußerungen zum Thema Sexualität (3) 244–250

Gutiérrez Gustavo, Wie man über Gott reden kann. Ein Versuch aus dem Blickwinkel der Theologie der Befreiung (1) 26–30

Ders., Theologische Arbeit und kirchliche Erfahrung (6) 490–493

Hanks Susan, Die sexuelle Revolution und Gewalt gegen Frauen: die Grenze zwischen Befreiung und Ausbeutung (3) 215–223

Hebga Meinrad, Die Verallgemeinerung eines Besonderen siegt über die Suche nach der Universalität (1) 43–49

Hilpert Konrad, Die theologische Rezeption des Autonomiegedankens und ihre Kritik (2) 95–100

Hortelano Antonio, Die sexuelle Revolution und die Familie (3) 223–228

Käsemann Ernst, Verschiedenheit und Einheit im Neuen Testament (1) 50–56

Knutsen Mary, Der Holocaust in Theologie und Philosophie (5) 417–425

Lash Nicholas, Theologien im Dienst einer gemeinsamen Tradition (1) 67–76

Lazure Jacques, Jugend, Sexualität und politischer Protest (3) 238–243

Lorscheider Aloisio, Die Neudefinition der Gestalt des Bischofs inmitten des armen und gläubigen Volkes (6) 477–479

Mette Norbert, Die Aufgaben der kirchlichen Gemeinde im religiösen Lernprozeß (4) 329–334

Metz Johann Baptist, Theologie im Angesicht und vor dem Ende der Moderne (1) 14–18

Ders., Im Angesicht der Juden. Christliche Theologie nach Auschwitz (5) 382–389

Mieth Dietmar, Autonomie oder Befreiung – zwei Paradigmen christlicher Ethik? (2) 160–166

Mifsud Tony, Die Entwicklung der Ethik der Befreiung in den kirchlichen Dokumenten seit dem Zweiten Vatikanum (2) 127–132

Mölina Oliú Uriel, Vom Aufbau und Wirken einer christlichen Volksgemeinde (6) 440–445

Moreno Rejón Francisco, Auf der Suche nach dem Reich und seiner Gerechtigkeit. Die Entwicklung der Ethik der Befreiung (2) 115–120

Moser Antônio, Die Vorstellung Gottes in der Ethik der Befreiung (2) 121–126

Mutiso Mbinda John, Der Presbyter (Priester) (6) 480–485

[1] Zahl in Klammern = Heftnummer, folgende Zahl = Seitenzahl

ZB 191

UNIVERSITÄTSBIBL. TÜBINGEN

Ordensleben inmitten des Volkes. Zwei Zeugnisse aus Brasilien (6) 486–490

Pawlikowski John, Der Holocaust und eine Christologie für unsere Zeit (5) 399–405
Pixley Jorge, Das Volk Gottes in der biblischen Tradition (6) 452–457

Quelquejeu Bernard, Ethische Autonomie und Gottesfrage (2) 101–107

Richard Pablo, Die Kirche der Armen innerhalb der Volksbewegung (6) 446–451
Ribeiro de Oliveira Pedro, Was bedeutet analytisch betrachtet «Volk»? (6) 505–512
Rossi Philip, Die Grundlegung des philosophischen Autonomiebegriffs durch Kant und ihre Folgen (2) 89–94

Schillebeeckx Edward, Ämter in der Kirche der Armen (6) 522–530
Schottroff Luise, Befreiungserfahrungen. Freiheit und Befreiung nach dem Zeugnis der Bibel (2) 142–147
Dies., Antijudaismus im Neuen Testament (5) 406–412
Schüssler Fiorenza Elisabeth, Für Frauen in Männerwelten. Eine kritische feministische Befreiungstheologie (1) 31–38
Shapiro Susan, Vom Hören auf das Zeugnis totaler Verneinung (5) 363–369
Siebert Rudolf, Aufklärung und Sexualität (3) 204–214
Siegele-Wenschkewitz Leonore, Der Beitrag der Kirchengeschichte zu einer Theologie nach dem Holocaust. Christlicher Antijudaismus als Wurzel des Antisemitismus (5) 413–416
Stein Dominique, Ist das Erlebnis einer Psychoanalyse eine Erfahrung der Autonomie? (2) 148–153

Tillard Jean-Marie, Theologischer Pluralismus und Geheimnis der Kirche (1) 57–66
Thévenot Xavier, Neue Entwicklungen in der Sexualethik (3) 250–256

van der Ven Johannes, Die Zukunft der Kirche als intergeneratives Problem (4) 296–303
Vidal Mariano, Läßt sich die Autonomie als Moralgrundlage mit der Befreiungsethik vereinbaren? Der notwendige Dialog zwischen «Autonomie» und «Befreiung» (2) 154–159
Vogeleisen Gerard, Glaubensüberlieferung heute (4) 289–295

Westerhoff John, Über das Wissen: Der Zweikammerverstand (4) 324–329

Zarco Mera Carlos / Tellería Leonor / Sánchez Carlos Manuel, Das Amt der Koordinatoren in der christlichen Volksgemeinde (6) 494–498

DOKUMENTATIONEN

Bondolfi Alberto, «Autonomie» und «autonome Moral». Untersuchungen zu einem Schlüsselbegriff (2) 167–173
Morkowsky Mary Christine, Bibliographie für eine Befreiungsethik (2) 173–176
Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Sexualethik (3) 262–270

SACHVERZEICHNIS[2]

Afrika, sein «christlicher Infantilismus» (1) 46
Amt
– Auskristallisierung des allgemeinen Geistcharismas (6) 526
– seine Mystifizierung (6) 527
Antijudaismus, christlicher (5) 369, 406, 413
– bei Paulus? (5) 411
Arme als Ort der Theophanie (2) 136
Aufklärung und Befreiungstheologie (2) 154
Autonomie
– als Gegensatz zu jeder Fremdbestimmung (2) 102
– als Theonomie bei Tillich (2) 96
– als «richtige A. der irdischen Wirklichkeiten» und der einzelnen Kulturgebiete (2) 96
Autonomiekonzept und Normfindung (2) 109

Basisgemeinden
– in Afrika (6) 481
– und Erwachsenenkatechese (4) 281
– ihr Gottesdienst (6) 510
– in Lateinamerika (6) 503
Befreiung von der Sünde bei Paulus (2) 145
Befreiungspraxis und Fundamentaltheologie (2) 137
Befreiungstheologie und Juden (5) 392

Christentum als Praxis der Solidarität (5) 377
comprehensiveness (1) 61
consecratio mundi (6) 464

Einheit, christliche
– als Solidarität der Verschiedenen (1) 50
Einheit der Menschheit (1) 70
Einheitskatechismus, französischer (4) 290
Ehe bei Horkheimer (3) 209
Ehescheidung (3) 226
Elternschaft, verantwortete (3) 226
Eros und Tod (3) 202
Ethos der Menschenrechte (2) 165

Familie
– im Industriezeitalter (3) 184
– und sexuelle Revolution (3) 225
Fundamentalismus in USA (4) 357

Gebet (4) 276
Geburtenkontrolle (3) 258
Gemeindekirche und Volkskirche (4) 337
Gewissen, bestimmend für sexuelles Verhalten (3) 200
Glaube, seine politische Dimension (4) 280
Glaubensbekenntnis (4) 292
Glaubensvermittlung
– und Ästhetik (4) 326
– nach Anpassungsmodell (4) 297

[2] Das Sachverzeichnis erfaßt vornehmlich solche Stichworte, die nicht schon aus dem Verzeichnis der Titel der Beiträge zu erschließen sind.

– nach Eingliederungsmodell (4) 296
– und Entwicklung (4) 310
– und Erwachsene (4) 340, 350
– und Familie (4) 296
– nach Konfliktmodell (4) 301
– nach Reformmodell (4) 298
– nach Revolutionsmodell (4) 302
Gott
– in Auschwitz (5) 385
– der befreiende (2) 123
– der gekreuzigte (5) 400
– in Geschichte gegenwärtig (2) 124
– für Kind in Familie (4) 274
– als Liebe (4) 277
– Partei ergreifend (2) 124
– seine Verwundbarkeit (5) 402
– Zentrum des Überich (4) 274
Gottesherrschaft in Jesusbewegung
– als Prozeß der Befreiung (2) 143
Gruppenkatechese (4) 283

Heiligkeit, politische (6) 519
Homosexualität (3) 191, 228, 259
– und Gesetzgebung (3) 231
– und Religion (3) 232
– und Seelsorge (3) 265

Inkulturation in Afrika (1) 47, 62
Inzest (3) 220
Israel aus Bauernbewegung entstanden (6) 452

Katechetische Formeln (4) 336
Katholische Aktion
– ihre Abhängigkeit vom Klerus (6) 463
– als «Reserveklerus» (6) 465
Keuschheit (3) 252, 267
Kirche
– als «communio» (1) 21, (6) 513
– als Großinstitution (6) 501
– als Netz von Gemeinden (6) 501
– polyzentrische (1) 16
«Kleine Gemeinschaften» von Ordensfrauen (6) 486, 488
Klerus, vom NT her kein Sonderstand (6) 458, 523
Konsumismus, erotischer (3) 225
Körperauffassung
– in der Bourgeoisie (3) 183
– im Mittelalter (3) 182

Laie
– als bloßer Adressat klerikaler Dienste (6) 516
– als «Mann der Welt» (6) 522
– ursprünglich nicht vom sakramentalen Handeln ausgeschlossen (6) 458

Masturbation (3) 192
– und Seelsorge (3) 265
Massenkatechese (4) 283
Medellín 1968 (6) 471
Moral, autonome, und christlicher Glaube (2) 98, 113

Nikaragua
– Volkskirche und Hierarchie (6) 443
– Revolution in N. als Herausforderung an Kirche (6) 444, 448

Ökumene, mit den Juden (5) 389

Patriarchat und Vergewaltigung (3) 216
Perversion, sexuelle (3) 210
Pharisäer und Jesus (5) 406
Pluralismus im NT (1) 50, 63
Populismus (6) 505
Pornographie (3) 221
Praktische Theologie als existentielle Theologie (6) 499
Puebla 1979 (6) 473

Revolution
– als Herausforderung der Kirche in Nikaragua (6) 444, 448
– als Ursprung des Volkes Israel (6) 452, 457

Sexualität
– ihre Darstellung in der Öffentlichkeit (3) 191
– als Geschichte (3) 253
– ihre gesellschaftlich-kulturelle Dimension (3) 254
– und Gewissen (3) 200
– und schwere Sünde (3) 266
– ihre «Vergeschwisterlichung» (3) 227
Sexuelle Beziehungen, außereheliche (3) 226, 264
– voreheliche (3) 225
Sozialisation, patriarchalische (3) 216
Spiritualität der Volkskirche (6) 449
Sünde, strukturelle (1) 79
Systemdifferenzierung, ekklesiale (6) 524

Theodizeefrage und Auschwitz (5) 385
Theologie
– nach Auschwitz (5) 382, 417
– der Befreiung (1) 26
  – aus Erfahrungen der Basisgemeinden lebend (6) 492
  – und Juden (5) 392
– feministische (1) 31
– ihre Freiheit (1) 11
– ganzheitliche (1) 34
– klassische (1) 68
– kritische (5) 380
– des Laienstandes (6) 465
– liberale (1) 69
– mit Praxis verknüpfte (1) 81
– politische (5) 380
– polyzentrische (1) 17
– als Prophetie (2) 116
– ihre scholastische Rationalisierung (1) 5
– und Utopie (2) 116
Tod und Eros (3) 202

Verhaltensmuster, sexuelle (3) 193
Volk und Masse (6) 508, 509, 517
Volkskatechese und Lied (4) 285
Volkskirche – Gemeindekirche (4) 337

Zuneigung und Partnerwahl (3) 207

© Copyright by Stichting CONCILIUM, Nijmegen

Vorwort

Claude Geffré/Gustavo Gutiérrez/
Virgil Elizondo

Verschiedene Theologien, gemeinsame Verantwortung: Babel oder Pfingsten?

Das Thema, das für dieses erste Heft der neuen Folge von CONCILIUM vorgesehen ist, verrät schon viel über das gemeinsame Vorhaben des gesamten Direktionskomitees unserer Zeitschrift. Wir wollen versuchen, innerhalb der Kirche mehr und mehr den Männern und Frauen das Wort zu erteilen, welche Theologien vertreten, die, an der herrschenden Theologie gemessen, noch ein Dasein am Rande fristen. Ein konkretes Zeichen für diesen unseren erklärten Willen ist die Bildung zweier neuer Sektionen: einer Sektion für die *Theologie der Dritten Welt* und einer weiteren Sektion für die *feministische Theologie*. Aber entgegen einer oft geäußerten Furcht führt uns diese neue Aufwertung verschiedener Theologien keineswegs zu einem Nachlassen in unserer theologischen Verantwortung für den Dienst an der Einheit des Glaubens und an der Einheit der Kirche.

Der Leser, der bereit ist, die verschiedenen Beiträge zu diesem Heft ohne Voreingenommenheit zur Kenntnis zu nehmen und auf sich wirken zu lassen, wird zwei Arten von Konvergenz entdecken, die sich – ungeachtet der äußersten Verschiedenheit der Autoren – durch das ganze Heft hindurch bemerkbar machen. Zunächst zeigt sich: Der theologische Pluralismus ist nur dann echt, wenn er sich auf eine Praxis lebendiger Communio und der Einheit stützt. Zweitens: Die wirkliche «katholische» Einheit der Kirche empfängt aus der Pluralität der Praktiken und aus der Pluralität verschiedener Gestalten der Lehre Nahrung und Bereicherung.

In einem früheren Heft der Sektion Fundamentaltheologie (CONCILIUM 16, 1980/5), haben wir versucht, eine falsche Universalität des Christentums zu brandmarken, die nur noch eine abstrakte Universalität darstellen würde. Im Unterschied zum Imperialismus eines abstrakten Allgemeinbegriffs von Universalität ist das christliche Universale eine Universalität der *Gabe* und der *Sendung*. Man muß hier sogar von einer *österlichen* Universalität sprechen: Unaufhörlich ist die Kirche aufgefordert, ihre Partikularität in den Tod zu geben, um *in* diesem und *aus* diesem Tod neugeboren zu werden...

Die europäische Theologie, die innerhalb der katholischen Kirche bis zum Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils die herrschende Theologie war, ist aufgefordert, sich einer österlichen Prüfung von genau dieser Art auszusetzen. Man kann heute schon nicht mehr von einer nichtwestlichen Kirche der Dritten Welt innerhalb der großen Gesamtkirche reden. Man muß vielmehr schon von einer Kirche der Dritten Welt mit einer ursprünglich westlichen Vorgeschichte sprechen. Muß man denn noch daran erinnern, daß allein aus demographischem Blickwinkel betrachtet die Zukunft der Kirche sich schon heute weniger im Westen (in Europa und Nordamerika) als vielmehr in Lateinamerika, in Asien und in Afrika abspielt? Dies trifft zeitlich zusammen mit dem Ende der kolonialen Epoche; und entsprechend der Linie der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums wird den Ortskirchen heute ihre eigene kulturelle Identität viel mehr bewußt, und dies in einem Augenblick, da der Westen sich seiner kulturellen Überlegenheit viel weniger sicher ist als je.

Während die modernen Gesellschaften seit der Aufklärung unter dem Zeichen der Ideologie des Pluralismus standen, hat die römische Kirche als Reaktion darauf nichts anderes getan, als das zu verstärken, was man eine *Einheitsideologie* nennen könnte und dessen typische Ausdrucksform die Verkündigung des Dogmas der päpstlichen Unfehlbarkeit war. Die antipluralistische Haltung der Kirche, die sich zunächst nach außen gegen die verschiedenen Formen des modernen Liberalismus richtete, wirkte sich dann mehr und

mehr im Inneren der Kirche selbst aus. Indem das römische Lehramt immer engere Regeln der Rechtgläubigkeit aufstellte, wurde es ihm immer schwerer, einen gewissen Lehrpluralismus zu ertragen.

Heute dagegen akzeptiert man nur ungern die Uniformität einer monolithischen Theologie mit universalem Anspruch, da diese in Wirklichkeit typisch europäozentrisch und androzentrisch ist, und so pocht man auf das Recht eines legitimen Pluralismus – sowohl in der Theologie wie auch in der christlichen Praxis und der liturgischen Ausdrucksformen. Konkret gesehen ist dieser Pluralismus in der katholischen Kirche schon lebendige Wirklichkeit geworden, wenn er auch in den offiziellen Texten erst zaghaft anerkannt wird. Dieser Pluralismus ist ein Ausdruck der Spannung zwischen dem immer gleichen Wort Gottes, das alle Gläubigen betrifft, einerseits und dem Gewicht der historischen Wirklichkeit der christlichen Gemeinschaften, die über die ganze Erde verstreut sind, andererseits. Wir können uns hier nicht auf ein unterschiedliche Inhalte umfassendes Evangelium berufen. Aber das Wort Gottes ist immer nur aktuell in der unterschiedlichen Vielfalt seiner Rezeption. Letzten Endes ist der theologische Pluralismus eine Konsequenz der echten *Inkulturation* des Christentums, verstanden als «Verlängerung» des Geheimnisses der Inkarnation sowie des Geheimnisses der Verbindung zwischen der Partikularität Jesu mit der Universalität Christi.

Unsere Zeitschrift hat die Frage des theologischen Pluralismus schon mehrere Male direkt oder indirekt angesprochen. Hier aber haben wir nun die Absicht, einen Schritt weiter zu gehen. Worauf es uns bei der Gestaltung dieses Heftes eigentlich ankommt, ist zu zeigen, daß man schließlich einem falschen Dilemma entgehen kann und muß: entweder Uniformität der Theologie oder aber Zusammenbruch des Glaubens. Wie mehrere Beiträge von historischen Beispielen ausgehend zeigen, ist die Kirche zu allen Zeiten sowohl auf dem Gebiet der Praxis wie auf dem Gebiet der Lehre *plural* gewesen. Man würde aber ein unverantwortliches Verhalten an den Tag legen, wenn man gegen das Monopol einer westlichen Theologie mit universalem Anspruch kämpfte, wenn man nicht gleichzeitig wachsam bliebe gegen eine *Balkanisierung* der Theologie, die damit dem Druck unterschiedlicher Nationalismen oder vielfältiger Ideologien ausgeliefert würde.

Genau zwischen diesen beiden Extremen, nämlich dem *Totalitarismus* der Einheit einerseits und dem *Babel* der Versprengtheit ist der Ort des Pfingstereignisses als der Gemeinschaft in der Verschiedenheit. Unter dem Titel «Verschiedene Theologien, gemeinsame Verantwortung: Babel oder Pfingsten?» wollten wir bei der Gestaltung dieses Heftes alle unsere Kraft daran setzen, zu zeigen, daß das Geltenlassen des theologischen Pluralismus und die theologische Arbeitsteilung unsere gemeinsame Verantwortung in der wechselseitigen Anerkennung unserer unterschiedlichen Positionen im Dienst an der Einheit des Glaubens nur stärken können. Mit anderen Worten: Die Art und Weise, wie jede partikuläre Theologie die Sprache des Glaubens an Christus zu inkarnieren sucht, hat eine prophetische Bedeutung für die ganze Kirche. Nur im wechselseitigen Hören auf diese vielfältigen vom Geist des Herrn durch alle Zeiten hin und an allen Orten geweckten Stimmen wird die Kirche ihrer im eigentlichsten Sinne des Wortes «katholischen» Berufung gerecht.

In einem *ersten Teil* dieses Heftes versuchen wir eine Diagnose zu stellen im Blick auf die heutige Situation des theologischen Pluralismus in der Kirche und seine unmittelbarsten historischen Ursachen. Selbst wenn die Stimmen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas sich dort erst zaghaft zu Wort gemeldet haben, so stellt das Zweite Vatikanische Konzil doch einen Bruch mit dem bis dahin herrschenden Modell der scholastischen Theologie der römischen Kirche dar. Dies entspricht ganz der neuen Selbständigkeit der Teilkirchen in Reaktion auf den römischen Zentralismus. Peter Eicher weist nachdrücklich darauf hin, daß wir derzeit einen «Exodus» der Theologie weg von den gebahnten Wegen der akademischen Theologie sowohl in den reichen Ländern der Ersten Welt (Bundesrepublik Deutschland und USA) wie in den Ländern der Dritten Welt erleben.

Das entscheidende Phänomen aber ist nicht das Auftreten neuer Formen der Universitätstheologie wie der Transzendentaltheologie, der Geschichtstheologie oder der hermeneutischen Theologie, sonder vielmehr die Wandlung der Strukturen der Theologie aufgrund ihrer Entklerikalisierung. Die Theologie schlägt Wurzeln in der besonderen Erfahrung eines Volkes, das für seine Befreiung kämpft, wie dies der Fall ist bei den verschiedenen Theologien der Befreiung. Oder aber die Theologie schlägt Wurzeln in der

geschichtlichen Erfahrung einer langen Marginalisierung, wie es bei der feministischen Theologie der Fall ist.

Letzten Endes ist die Diskussion über den theologischen Pluralismus nicht etwas, was nur von besonderen Zeitumständen bedingt ist. Sie hat vielmehr zu tun mit der Authentizität einer christlichen Theologie, welche die Tatsache ernst nimmt, daß die Treue zum Evangelium sich nur in der vielfältigen Verschiedenheit der jeweiligen historischen Situationen der Hörer des Wortes verwirklichen kann.

Man kann den theologischen Pluralismus nicht behandeln, ohne auf die Konfrontation der traditionellen Theologie mit dem modernen Denken, das mit der *Aufklärung* beginnt, zu sprechen zu kommen. Johann Baptist Metz ist es gelungen, dazu auf wenigen Seiten das Wesentliche zu sagen. Das Los der modernen Theologie ist unausweichlich verknüpft mit dem Los des modernen Denkens, auf das sich die westliche Zivilisation nach wie vor beruft. Aber dabei genügt es nicht, ein weiteres Mal an die Krise zu erinnern, in welche die Theologie durch die Aufklärung geriet, die das Ende der religiösen und metaphysischen Weltvorstellung bedeutete und solch typische Prozesse auslöste wie die Säkularisierung, die Emanzipationsbewegung und die Entmythologisierung.

In einer positiven dialektischen Konfrontation mit der modernen Welt muß sich die heutige Theologie zwei anderen Krisen zuwenden, die eher das Ende einer gewissen europäozentrischen und von Stolz auf sich selbst erfüllten Modernität markieren. Zunächst geht es hier darum, die wirksame Erinnerung an die Katastrophe von Auschwitz lebendig zu halten, die ein vernichtendes Urteil darstellt über jede Art von Idealismus (den theologischen Idealismus eingeschlossen), das heißt über jedes Denksystem, das den leidenden Subjekten der Geschichte keine Rechnung trägt. Andererseits gilt es, die Konsequenzen zu ziehen aus dem Ende des kulturellen Monozentrismus des Westens und aus dem Übergang der Kirche zu einem Polyzentrismus. Das Auftreten neuer Theologien in den Kirchen der Dritten Welt, besonders der Theologien der Befreiung in Lateinamerika, stellt eine Chance für die gesamte christliche Theologie dar, insofern diese uns helfen, die Einheit zwischen Heilserfahrung und Befreiungserfahrung neu zu überdenken und einen neuen Begriffsrahmen für die Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft, zwischen Mystik und Politik zu erarbeiten.

Am Vorabend des dritten Jahrtausends ist die Kirche auf der Suche nach einer Einheit, welche das Ergebnis der Communio zwischen den Ortskirchen ist. Als Präsident des Mexikanischen Kulturzentrums von San Antonio in Texas ist Virgil Elizondo ein guter Beobachter des Dialogs zwischen den alten Kirchen der nördlichen Hemisphäre und den jungen Kirchen der Dritten Welt. In seinem Beitrag definiert er die Bedingungen und Kriterien eines echten interkulturellen theologischen Dialogs. Demnach muß man alle Konsequenzen aus der zunehmenden Wandlung der Beziehungen zwischen den traditionellen Kirchen und den jungen Kirchen ziehen. Es gibt heute nicht mehr Mutterkirchen, die angeblich universal wären, und Tochterkirchen, die angeblich rein lokal wären. Es gibt nur noch Schwesterkirchen, die samt und sonders Ortskirchen sind. Und es ist die Aufgabe der Theologen, dem Glauben Ausdruck zu verleihen in Treue zum besonderen Genius ihrer Kultur, aber zugleich im Dialog mit den anderen Theologien.

In einem *zweiten Teil* haben wir uns bemüht, qualifizierten Vertretern einiger besonderer Theologien das Wort zu erteilen, wobei wir die Autoren jedesmal gebeten haben, die Bedeutung ihrer Theologie für die Gesamtkirche zu unterstreichen.

Beginnen wollten wir damit, auf die Stimme der *Theologie der Befreiung* zu hören: Gustavo Gutiérrez sucht in seinem Beitrag deren ursprüngliche und grundlegende Intention und ihre prophetische Bedeutung für jede andere Theologie in der Kirche wieder zur Geltung zu bringen. Elisabeth Schüssler Fiorenza ihrerseits definiert ihre eigene *feministische Theologie* als eine kritische Befreiungstheologie: Es ist dies eine Theologie, welche sich die Aufgabe gestellt hat, für die Befreiung der Frau in Gesellschaft und Kirche zu kämpfen. Sie prangert die Grenzen einer ausschließlich männlichen Theologie an, die sich zur Komplizin der immer noch patriarchalischen Struktur der Kirche und der Gesellschaft macht.

Um ein weiteres Beispiel einer besonderen Theologie vorzustellen, haben wir Joseph A. Bracken das Wort erteilt. Er zeigt uns, unter welchen Bedingungen die *Prozeßtheologie* in der Artikulation einer christlichen Theologie für unsere Zeit die Stelle der traditionellen Ontotheologie einnehmen könnte.

Anschließend hören wir die Anfrage von im eigentlichen Sinne andersartigen Theologien, in dem Sinne nämlich andersartig, daß sie in der historischen und kulturellen Erfahrung einer anderen Zivilisation als der des Westens wurzeln. Meinrad Hebga spricht zu uns über Schwierigkeiten und Chancen der afrikanischen Theologie. Wir hatten außerdem Duraisamy Amalorpavadass gebeten, uns die indische Theologie vorzustellen, aber wir haben seinen Beitrag leider nicht termingerecht erhalten.

Aus dem Blickwinkel dieser andersartigen Theologie ist es eher die westliche Tradition, die als eine Partikulärtradition erscheint, selbst wenn sie praktisch bis in unsere Tage die vorherrschende Tradition war. Dennoch wäre es jedenfalls ein Mißgriff, wenn man die westliche Theologie mit der neuscholastischen Theologie gleichsetzen würde. Vor allem seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs hat die europäische Theologie sich unablässig bereichern lassen von Themen, die aus der östlichen Tradition kommen. Deswegen wollten wir eigentlich in diesem Heft auch einen Beitrag aus dem Blickwinkel eines orthodoxen Theologen bringen, aber leider ist dieser Beitrag bisher nicht bei uns eingetroffen.

Mit dem *dritten Teil* nehmen wir schließlich die von der Fundamentaltheologie selbst zu leistende Reflexion über den theologischen Pluralismus, die im ersten Teil schon in Angriff genommen worden war, wieder auf. Man könnte hier beginnen mit der Lektüre des Textes von Professor Ernst Käsemann, der uns aus seiner langen Vertrautheit mit den Texten des Neuen Testamentes sagt, wie schwer es ist, dessen unterschiedliche theologische Traditionen zu harmonisieren. Seiner Überzeugung nach bleibt die Einheit des Neuen Testaments eine historisch und theologisch offene Frage. Und er zeigt in beeindruckender Weise, wie die Botschaft des Paulus, die die innerste Mitte des Evangeliums sichtbar macht, schon von Beginn der Geschichte der Kirche an sehr schnell nivelliert und moralisiert wurde.

Wir haben schon gesagt, wie schwer es ist, dem falschen Dilemma der Uniformität einerseits und der Fragmentierung andererseits zu entkommen. Besonders wertvoll ist hier der Beitrag von Jean-Marie Tillard, denn er bezeugt ausgehend von genauen Beispielen, wie die Kirche immer schon plural, mehrgestaltig, war und wie sie es verstanden hat, die Einheit des Glaubens trotz einer Vielfalt von liturgischen Praktiken und Gestaltungsformen der Lehre zu wahren. Nach Jahrhunderten des Monolithismus und des Zentralismus scheint es heute, daß die römische Kirche wieder vom Nullpunkt her neubeginnen muß. In dieser Hinsicht müßte sie vieles lernen von der anglikanischen Tradition und ihrer Praxis der *comprehensiveness*.

Schließlich hat sich ein letzter Beitrag die Aufgabe gestellt, aufzuzeigen, wie die Pluralität der Theologien im Dienste einer der ganzen Kirche gemeinsamen Tradition steht. Nicholas Lash ist überzeugt, daß wir sowohl die *klassische* wie auch die *liberale* Mentalität überwinden müssen, wenn wir verstehen wollen, auf welche Weise der Pluralismus zum Aufbau und zur Weiterentwicklung der Einheit des christlichen Glaubens beiträgt. Es bedarf wohl vielmehr eines tieferen Eindringens in das Geheimnis der Kirche – nicht nur als des Sakramentes der Einheit mit Gott, sondern auch als des Sakramentes der Einheit aller Menschen untereinander. Wenn man die Einheit des Credo preisgibt, dann ist seine universale Geltung gefährdet. Wenn man jedoch die vielfältige Verschiedenheit der Theologien zunichte macht, dann ist schließlich die Glaubensrede nicht mehr Ausdruck jener besonderen Geschichte, die jeder einzelne Teil des Volkes Gottes in seinem Leben verkörpert.

In einem abschließenden *Bericht* bietet uns Enrique Dussel eine detaillierte Chronik der «Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt». Ihre Treffen verfolgen das Ziel, die Kluft zwischen einer Theologie des «Zentrums» (d. h. der «Ersten Welt») und einer Theologie der Peripherie (d. h. der «Dritten Welt») zu überbrücken, und tragen so dazu bei, die Schaffung einer künftigen Theologie vorzubereiten, die wahrhaft *weltumfassend* sein würde.

So klingen in diesem Heft vielfältige Stimmen zusammen. Babel oder Pfingsten? Selbst wenn dies hier noch sehr zaghaft geschieht, so haben wir doch versucht, *verschiedenartige* Theologien zu Gehör zu bringen. Aber wir hoffen, daß der Leser danach sensibler geworden ist für ihre Polyphonie. Unser einziger Ehrgeiz war es, aufzuzeigen, daß die wechselseitige Anerkennung unserer vielfältigen Verschiedenheit in der Kirche unserer Zeit mehr und mehr zum Ansporn wird für die gemeinsame Verantwortung von Theologen für den Dienst an dem einen und selben Evangelium.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Diagnose

Peter Eicher

Die Würde der Theologie im Streit um ihren Pluralismus

«Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist aus Gott, damit wir wissen, was uns von Gott geschenkt wurde.»

1 Kor 2,12

I. Das geschlossene Haus

1855 wurde Augustin Bonnetty von der Index-Kongregation gezwungen, die Behauptung zu unterschreiben, daß die theologische Methodik von Thomas von Aquin, Bonaventura und der späteren Scholastiker «nicht zum Rationalismus führt»[1]. Trotz dieses erzwungenen Geständnisses kann die katholische Theologiegeschichte der vier Jahrhunderte vom Tridentinum bis zum II. Vatikanum in ihren wesentlichen Zügen der neuzeitlichen Scholastik als eine umfassende *Rationalisierung* der hochmittelalterlichen Theologie verstanden werden. «Rationalisierung» heißt aber psychologisch die permanente Verarbeitung von verdrängten Schuldgefühlen, Wünschen und schmerzlichen Realitätserfahrungen im Sinne einer stark verinnerlichten Zensur; sozialwissenschaftlich meint «Rationalisierung» die umgreifende Verzweckung der kulturellen Alltagswelt, der wissenschaftlichen Erkenntnis und der sozialen Institutionen im Dienste ihrer zunehmenden administrativen Beherrschung. Sowohl im psychologischen als auch im sozialwissenschaftlichen Sinne wurde die Scholastik in der Neuzeit zum Hauptinstrument einer permanenten kirchlichen Rationalisierung. Stand an ihrem Anfang noch die im Tridentinum festgehaltene «Reinheit des Evangeliums selbst... als Quelle aller Heils*wahrheit* und Sittenordnung», so stand an ihrem Ende die kirchliche Glaubensdoktrin, die «nicht wegen der inneren Wahrheit ihrer Sache..., sondern wegen der Autorität des sich offenbarenden Gottes selbst» für wahr zu halten war[2]: Aus dem kirchlichen Zeugnis von der Wahrheit des Evangeliums wurde das religiöse Herrschaftswissen einer zentralistischen Kirchenleitung. Die scholastische Rationalisierung der hochmittelalterlichen Schriftauslegung wirkte dabei ebenso erfolgreich zur Verdrängung der elementaren Anfragen der Reformation und der neuzeitlichen Religionskritik wie zur kirchlichen Bürokratisierung des biblischen Zeugnisses[3]:

Gegen die Reformation argumentierte die lehramtlich autorisierte Kontroverstheologie gerade nicht – wie Luther in seinem entscheidenden Durchbruch forderte[4] – auf dem hermeneutischen Boden der Schrift selbst. Vielmehr fixierte sie sich jetzt erst recht auf jene thomistischen, skotistischen und ockhamistischen Begründungszusammenhänge, welche die Reformatoren als nicht schriftgemäß verworfen hatten.

Gegen den Anspruch der neuzeitlichen Naturwissenschaften und der religionsphilosophischen Kritik der Aufklärung bezog sich die scholastische Apologetik nicht auf eine eigenständige Auslegung der soteriologischen Wahrheit der Schrift, sie verschanzte sich vielmehr in einer subtilen Formalisierung des metaphysischen Lehrgehaltes, den das Hochmittelalter in seiner *sacra scriptura* sich einst eigenständig und in offener Auseinandersetzung mit den Zeitfragen erarbeitet hatte. Aus der wesentlichen Unzeitgemäßheit des Evangeliums war so eine bloße Ungleichzeitigkeit geworden. Es ist bekannt, wie dabei die eschatologische Grundspannung der thomanischen Theologie, die in allen ihren Teilen der Schriftauslegung diente, zu einem selbständigen System von Natur und Übernatur verkam. Mit der abstrakt gefaßten «Natur» konnte der wissenschaftlichen und der philosophischen Aufklärung ihr partielles Recht gegeben werden; mit der davon unabhängig gedachten Gnaden- und Erkenntnisordnung der «Übernatur» schien gleichzeitig die höhere Weisheit und der höhere soziale Machtanspruch der römisch-katholischen Kirche gesichert.

Gegen die demokratische Emanzipation der Moderne schließlich, die durch die Vertragstheorien und durch die Lehre von der Volkssouveränität nicht mehr nur ihre Legitimität bewies, sondern auch faktische Legalität erlangte, konnte die hierarchische Struktur der hochmittelalterlichen Denkform als wirksames Instrument zur Verteidigung einer zunehmend zentralistischen und päpstlich-absolutistischen Kirchenleitung mißbraucht werden. Die scholastische Einheitstheologie trug so nach dem Tridentinum nicht wenig dazu bei, das demokratisch verfaßte Synodalwesen der alten Kirche zum Erliegen zu bringen.

Kurz: die scholastische Rationalisierung der hochmittelalterlichen Theologie zeigte sich als gefügiges Instrument für das defensive Arrangement, das die katholische Kirche in ihrem Verhältnis zur Moderne auszeichnete[5]. Aus der Wahrheit des biblischen Evangeliums von Gottes frei und gnadenhaft gewährtem Wort, das zu seiner Verkündigung und zu seiner glaubenden Annahme selbst die Anerkennung der formellen Freiheit aller seiner Adressaten voraussetzt, wurde eine religiöse Weltanschauung, die gleichsam als metaphysisches Gesetz von der Kirche zu verordnen war. Theologisch diskussionswürdig und theologisch diskussionsfähig blieben deshalb in einer solchen religiösen Einheitsmetaphysik nur noch die unbedeutenden Ränder des Systems, das *de fide* jede Theologie auf sich selbst verpflichtet.

Für eine selbstkritische Theorie der Theologie werden heute im Rückblick auf die neuzeitliche Scholastik zwei Einsichten entscheidend. Erstens ist der *Zusammenhang* dieser innereuropäischen Rationalisierung der Theologie mit dem universalen Unterdrückungsprozeß zu sehen, mit dem seit dem Ende des 15. Jahrhunderts das katholische Spanien, Portugal und Italien begannen, die überseeischen Kulturen Mittel- und Südamerikas, die Randzonen Afrikas und Teilgebiete Indiens nicht nur wirtschaftlich auszubeuten, sondern auch kulturell von sich abhängig zu machen. Die scholastische Lehrform des katholischen Glaubens wurde ja nicht nur zur Voraussetzung der Inquisition, sondern auch zur Legitimation der außereuropäischen Kulturzerstörung.

Zweitens aber darf diese Rationalisierung zur katholischen Einheitstheologie nicht unabhängig vom neuzeitlichen Prozeß der Entzauberung der Welt gesehen werden[6]. In der (vor allem jesuitischen) Scholastik wird die noch im Hochmittelalter wirksame Brüderlichkeitsethik in eine kasuistische Lebensbeherrschung verwandelt; der prophetisch, kontemplativ und kultisch angeeignete Glaube wird zu einer religiösen Alltagsmetaphysik verdinglicht; die eschatologische Vision der Geschichte zwischen Schöpfung, Erlösung und Gericht wird absorbiert durch eine zeitlose und doch auf die Gegenwart der Kirche konzentrierte Theologie; die Weisheit wird zum System, die substantielle Wahrheit zur funktionalisierten Doktrin, die Wahrheit der Verkündigung zur Lehre über die Verkündigung.

Als Ertrag dieser uniformen Parteiwissenschaft der Kirche zeigt sich im I. Vatikanum eine theistische Gotteslehre (ohne Trinität), eine autoritär veräußerlichte Offenbarungs- und Glaubenslehre (ohne Theologie des Wortes Gottes) und eine lehramtspositivistische Kirchendoktrin (ohne christologische und pneumatologische Vermittlung). Die mannigfach unterdrückten Erneuerungsbestrebungen der katholischen Theologie in der Neuzeit (historisch-kritische Exegese, Aufklärungstheologie, Geschichtstheologie, Ökumene) mußten gleichsam unter der Asche der Zeit warten, bis ihre Glut im Umkreis des II. Vatikanums die eigenständige theologische Verantwortung des Glaubens neu zu entzünden vermochte.

II. Die vorsichtige Öffnung

Auf mühsamen Umwegen hat die katholische Kirchenleitung im 20. Jahrhundert zur mehr *indirekten* Anerkennung jener Theologien zurückgefunden, welche sich nicht über eine schon kirchlich sanktionierte Doktrin, sondern in eigener denkerischer Verantwortung auf das biblische Zeugnis von Gottes lebendigem Wort beziehen. Auf einem *mühevollen Umweg*: denn die prinzipielle Anerkennung der eigenständigen Aufgabe der Theologie entsprang auch noch im II. Vatikanum nicht der Anerkennung ihrer unersetzbaren Wahrheitswürde, sondern der Einsicht in die Notwendigkeit ihrer relativen Freiheit zur Verteidigung der kirchlichen Lehre. Das päpstliche Lehramt hatte ja auch die Menschenrechte, die Religionsfreiheit und das Recht zur öffentlichen Meinung solange bekämpft, bis die Kirche diese Garantien der Liberalität selber in Anspruch zu nehmen gezwungen war, um in den faschistischen und stalinistischen Herrschaftsbereichen selber noch überleben zu können. *Indi-*

rekt aber war der Weg zur Freigabe einer relativen theologischen Vielfalt in der katholischen Kirche, weil für die Kirchenleitung nicht die *Vielfalt der geschichtlichen Anerkennung* von Gottes Wort entscheidend war, sondern *die Sorge um die Einheit* einer nach dem Zweiten Weltkrieg revolutionär sich ausdifferenzierenden Weltkirche:

► Erst nachdem der große Krieg und die große Front der problemlos atheistischen Industriegesellschaft die christlichen Kirchen einander nähergebracht hatten, wurde das biblische Zeugnis von Gottes eigenem Wort als Grundlage und auch als Gericht aller kirchlichen Theologien von der katholischen Kirche wahrgenommen (vgl. Dei Verbum 24; Presb. ord. 19) und den Disziplinen der Theologie von daher eine «gebührende Freiheit» (Unit. red. 4) zuerkannt.

► Bis zur endgültigen Konsolidierung der Sowjetherrschaft hatte die vatikanische Diplomatie (Benedikt XV. 1914–1922 und Pius XI. 1922–1939) noch gehofft, angesichts der mit der russischen Oktoberrevolution von 1917 vollzogenen Trennung von orthodoxer Kirche und zaristischem Staat die Christen des Ostens für die päpstlich-römische Kirche «missionieren»[7] zu können. Spätestens seit dem stalinistischen Terror mit seiner erheblichen Verschärfung der Kirchenverfolgung, die unterschiedslos die russisch-orthodoxe und die römisch-katholische Kirche traf, spätestens seit 1929 also kam es in der lateinischen Kirche zur verstärkten Wahrnehmung der ostkirchlich-patristischen Theologie als einer gemeinsamen Grundlage der Schriftauslegung (vgl. LG 23; Unit. red. 14), welche die westkirchlich-scholastischen Grenzen zu sprengen vermochte. Gegen den faktischen Pluralismus der Christenheit führt heute gerade die Einigungsbemühung zur inneren Erweiterung der römisch-katholischen Theologie.

► Nach dem umfassenden Verlust der öffentlichen Geltung aller religiöse Metaphysik mußte die Kirchenleitung, wenn sie an ihrem weltanschaulichen Anspruch festhalten wollte, auf Dauer eine neue Vermittlung von Glaubenszeugnis und wissenschaftlicher Welt suchen. Jetzt wird ihr die relative Autonomie der Theologie zum Instrument, um das kirchlich ausgelegte Evangelium auf die strukturell gottlose Gegenwart zu beziehen. Deshalb ermahnt sie die Theologie nicht mehr nur zu «neuen Untersuchungen», sondern auch dazu, «die Verbindung mit der eigenen Zeit nicht zu vernachlässigen» (Gaudium et spes 62). Wie die Lehrzuchtverfahren auf allen Ebenen von Theologie und Verkündigung inzwischen zeigten, war damit jedoch noch nicht die prinzipielle Anerkennung der Wahrheitswürde der Theologie, sondern ihre relative Brauchbarkeit für die unabhängig von ihr feststehende Doktrin der Kirchenleitung gemeint. So gesteht auch Johannes Paul II. der Theologie zwar eine eigenständige *Funktion* gegenüber dem Lehramt zu, nimmt aber der von ihr herausgearbeiteten Wahrheit der Schrift im gleichen Atemzug wiederum jede Verbindlichkeit für die Entscheidungen des Lehramtes selbst[8].

► Entscheidend wurde im II. Vatikanum für einen theologischen «Pluralismus» in der Kirche, daß sich der kulturelle Reichtum der von Europa kolonialpolitisch, missionarisch und eben auch theologisch unterdrückten Länder nicht mehr absorbieren ließ in den Kategorien der römisch-scholastischen Herrschaftsvernunft: Alle von der römischen Schule vorbereiteten Konzilsdekrete wurden vom Geist der Weltkirche problemlos vom Tisch gefegt. Sehr weit ging trotzdem das wirkliche Hören auf die Stimmen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas im Konzil noch nicht; denn noch immer beherrschte das Denkmodell der bloßen Erweiterung und Anpassung der traditionellen Theologie an den Geist und die Eigenart jeder Kultur die Köpfe der Konzilsväter. Aber die Tür zur Wahrnehmung einer ganz und gar nicht mehr scholastischen Theologie war nun einmal einen Spalt weit aufgetan. Da das Konzil im Gegenzug zum römischen Zentralismus die relative Eigenständigkeit der Bistümer und der regionalen Kirchen anerkannte, konnte auch erwartet werden, daß die Theologien dieser Kirchen der vielfältigen Anerkennung der einen Glaubenswahrheit eine mannigfache Sprache verleihen würden.

III. Der Exodus aus der akademischen Theologie

Weil die Theologie nichts anderes sein kann und auch nichts anderes zu sein braucht als Auslegung der Schrift für das Leben der Kirche in der Gesellschaft, deshalb bleibt sie in der beständigen Spannung zwischen dem biblisch verheißenden Worte Gottes und der geschichtlichen Realität der Gemeinden. Auch wenn die jeweilige Gegenwart den Zeitgenossen jeweils wie ein Tohuwabohu erscheinen mag, so kann doch die später von ihr erzählte Geschichte Grundlinien

einer verstehbaren Entwicklung anzeigen. Für die kurze Zeit seit dem Zweiten Weltkrieg läßt sich eine zweifache Entwicklungslinie für die katholische Theologie nachzeichnen, die den Sinn der gegenwärtig aufbrechenden Vielfalt von Theologien verstehen läßt.

Die erste Linie kann die theologische «Rekapitulation der Neuzeit» oder schlicht die «Befriedigung des Nachholbedarfs an Modernität» genannt werden. Sie prägt die akademischen Theologien in den reichen Industriezentren besonders Deutschlands und der USA.

Diese Rekapitulation betrifft insbesondere die Exegese, die kaum etwas nicht wiederholt, was historisch-kritisch seit dreihundert Jahren in den evangelischen Kirchen schon durchgearbeitet worden war, wenn auch zumeist ohne die Berücksichtigung der ausweglosen Situation, in welche die religionsgeschichtliche Schule diese historisch-kritische Forschung schließlich geführt hatte.

Die systematische Theologie holt gleichzeitig Stück für Stück das Erbe der Neuzeit in den alten Kosmos des katholischen Bewußtseins zurück: Die transzendentale Theologie vermittelt die Scholastik mit der neuzeitlichen Metaphysik bis zu Kant und Fichte, die phänomenologische Theologie der Herrlichkeit und die Geschichtstheologie verarbeiten idealistische und spätkantianistische Traditionen, die theologische Hermeneutik und die historische Schule führen den Historismus und die Hermeneutik des 19. Jahrhunderts eigenständig weiter[9] usw.

Alle diese Theologien verbleiben jedoch innerhalb des universitären Bildungsbürgertums, welchem es auf den Konsens der Forschenden über die Lehre ankommt und nicht auf das eigene Bewußtsein des von ihr belehrten Volkes. Es braucht nicht eigens betont zu werden, wie stark die katholischen Theologien dabei heute als reich beschenkte Bettler vor dem großen Haus der evangelischen Theologien stehen.

Der entscheidende Umbruch, der heute in der katholischen Theologie stattfindet, bezieht sich jedoch nicht auf eine nochmals neue akademische Theologie, sondern auf die Veränderung der Grundstrukturen von Theologie überhaupt. Galt bisher nur der geschulte, männliche und dem Klerikerstand zugehörige Spezialist als theologisch kompetent, so bricht nun weltweit eine theologische Emanzipation des Volkes selber auf: Theologische Kompetenz kommt jedem Christen zu, der innerhalb seiner Gemeinde den Anspruch des Evangeliums für die eigene Situation kommunikativ zur Sprache zu bringen vermag. Theologie wird zur alltäglich praktizierten Prophetie. Die veröffentlichte «Theologie der Befreiung» gibt davon nur wiederum einen zumeist noch akademisch mitbestimmten Reflex. Während für die akademische Reflexion die möglichst universale Vermittlung das Anliegen ist, wird für die *Theologie des Volkes* gerade das partikulare Zeugnis zum Anliegen. Aus der Perspektive der Theologie des Volkes erscheint jedoch die akademische Theologie gerade als Teil jenes Herrschaftssystems, welches das ökonomische, politische und intellektuelle Elend mit zu verantworten hat.

Für die *Theologie der Basis* werden auch in den Zentren der ökonomischen und politischen Macht deshalb ganz andere Unterscheidungen leitend als für die akademische Reflexionskultur. So zeigt die Kritik der männlichen Herrschaftsvernunft durch die *feministische Theologie* eine Entfremdung in den Glaubenszeugnissen selbst, die keine Spekulation männlicher Theologen sich bisher hätte träumen lassen, während die Laientheologie für die klerikale Entmündigung der Glaubenden gerade durch ihre permanente Zurücksetzung von seiten der Klerus-Theologen sensibilisiert wird. Die *politische Theologie* versucht in dieser Situation, die kritische Basiskommunikation der Glaubenden auch für die akademische Elite der Kirche reflektiert zu vermitteln, um eine solidarische Praxis des eschatologisch orientierten Glaubens zu ermöglichen.

Ist dies alles als ein «theologischer Pluralismus» zu verstehen und zu rechtfertigen? Oder verlangt diese Vielfalt ein noch ganz anderes Verständnis von der Würde der Theologie in der Kirche?

IV. Was heißt «Pluralismus»?

«Pluralismus» meint nicht irgendeine Vielheit von Gruppen, Theorien und Interessen. Das Wort bezeichnet vielmehr eine Gruppe von Theorien zur Beschreibung und zur Rechtfertigung jener liberalen Demokratien, die ökonomisch nach dem Prinzip der freien Marktwirtschaft und politisch nach dem Mehrparteiensystem der souveränen Volksvertretung organisiert sind[10]. Die Theorie des «Pluralismus» legitimiert für die bürgerliche Gesellschaft den ökonomischen, sozialen und politischen Konkurrenzkampf von innerstaatlichen Gruppen, die einan-

der formal als gleichberechtigt anerkennen und sich auf der Grundlage von gemeinsamen Interessen und Vereinbarungen gegenseitig kontrollieren. Historisch setzt dieses liberale Ideal eines gesellschaftlichen *Konsenses* über die größtmöglichen Chancen zum *Dissens* die Entwicklung einer eigenständigen bürgerlichen Gesellschaft innerhalb der modernen Nationalstaaten voraus[11].

Die Theorie des «Pluralismus» beschreibt nun nicht nur soziologisch wertfrei den für die bürgerliche Gesellschaft konstitutiven Interessenkampf um «life, liberty and pursuit of happiness», sondern sie verteidigt politologisch auch durchaus normativ die spezifischen Freiheiten der offenen Gesellschaften: die Toleranz gegenüber allen Weltanschauungen (mit Ausnahme der antipluralistischen), das Leistungsprinzip, das jedem gleichermaßen den Erwerb von politischer, wirtschaftlicher und sozialer Macht verheißt (und faktisch die Starken rechtfertigt, die Schwächeren benachteiligt), den Zwang zur Konfliktbewältigung durch Kompromiß und öffentliche Diskussion (welche von den Konfliktfähigen beherrscht wird) und das Recht zur föderativen Verschiedenheit (das die Solidarität mit schwächeren Gruppen und Regionen noch nicht begründen kann). Im Blick auf den von vielen befürchteten, von vielen ersehnten Pluralismus in der Kirche sind gerade die inneren Schwierigkeiten der einzelnen Theoreme aufschlußreich:

Die amerikanischen Pluralismustheorien hatten sich seit Alexis de Tocquevilles Rechtfertigung der Demokratie in Amerika[12] nicht wie die liberalen Staatslehren in Europa gegen eine autoritäre Feudalgesellschaft durchzusetzen, sondern gegen die inhumanen Konsequenzen des eigenen Systems. Im *Laissez-faire-Liberalismus* führte das Modell einer angeblich freien Marktwirtschaft, welche den Staat nurmehr zum Regulator ihrer eigenen Interessen brauchte, mit Notwendigkeit zur politischen Herrschaft starker Interessenverbände, die gerade die eigene Voraussetzung, nämlich die Freiheit zum Wettbewerb aller Bürger, zerstören. Der diesem Konkurrenzkampf gegenüber kritische *korporative Pluralismus* wollte deshalb feste Interessengruppen institutionalisiert sehen, welche auch die benachteiligten Gruppen politisch vertreten könnten. Aber auch er konnte bisher den Egoismus der *pressure-groups* nicht verhindern, um den von der Konkurrenz Unterdrückten und um den nicht konfliktfähigen Gruppen eine Stimme zu geben. Und so entwickelte sich schließlich das für die gegenwärtige Situation bezeichnende Konzept eines «öffentlichen Pluralismus» (Kelso)[13], nach welchem wiederum die starke Leitung des Staates selbst (Kongreß, Supreme Court, Präsident) die Interessen marginaler Gruppen zu verteidigen hätte, so als ob Regierungspersonen im pluralistisch konzipierten Staat nicht *per definitionem* Interessenvertreter von starken Gruppen zu sein hätten. Es ist nicht schwer, sich vorzustellen, was solche Konkurrenzmodelle für die innerkirchliche Entwicklung langfristig zu bedeuten hätten... Die innere Ausweglosigkeit der pluralistischen Theorien zeigt sich auch für die neoliberale Politologie in der Bundesrepublik Deutschland: Sie kann das freie Spiel der Kräfte nur auf der Grundlage von verfassungsmäßig vorgegebenen *Grundwerten* und von einer starken *Regierung* fordern, welche die Feinde des Pluralismus selbst von der Konkurrenz um die Macht durch den Verfassungsschutz ausschließen[14]. Demokratie läßt sich ganz offensichtlich nicht pluralistisch begründen, sondern nur durch die Teilnahme an Grundwerten, die den Inhalt des Grundkonsenses bezeichnen.

Die gegenwärtig wohl einflußreichste Theorie der Sozialwissenschaften (vgl. Jürgen Habermas) entspricht der pluralistischen Begründung der deutschen Nachkriegsgesellschaft: Sie versteht alles wissenschaftliche Tun als ein kommunikatives Handeln, das seine Geltung in der Konkurrenzgesellschaft der Forschenden durch Argumente durchzusetzen hat[15]. Dabei haben Theorien Geltung, solange sie im Konsens der Forschenden nicht bestritten sind. Auch wenn es nach dieser Wissenschaftstheorie für alle Teilnehmer am wissenschaftlichen Diskurs notwendig ist, sich den Willen und die Fähigkeit zur Wahrheit und zur Gerechtigkeit gegenseitig zu unterstellen, so führt doch auch diese Theorie in die Schwierigkeit jeder Pluralismustheorie. Sie kann weder begründen, warum ein faktisch geltender Konsens wahr sein soll, noch kann sie universale Kriterien für eine gelungene Übereinstimmung formulieren. Es entspricht deshalb der pluralistischen Wissenschaftstheorie, daß für sie theologische Argumente keine Geltung beanspruchen können, weil die Wahrheit des Glaubens, auf die sich Theologie bezieht, evolutiv überholt sei, d. h. nicht mehr öffentlich gelte. Hier wird vollendet, was die Aufklärung angesichts der staatsbedrohenden Konfessionskriege

schon grundlegte: Die dogmatischen Gehalte der Religion werden im Interesse des öffentlichen Handelns neutralisiert. Die Vorstellungen des Glaubens erscheinen im pluralistischen Staat als beliebig, das Glauben selbst kann deshalb nur noch pragmatisch, d. h. durch seine praktische Solidarität «bewahrheitet» werden.

Wenn sie sich nicht gründlich mißverstehen will, so kann die Theologie die ihr eigene Wahrheit nicht im pluralistischen Sinn der Konkurrenz um Geltung und öffentliche Macht und auch nicht im pragmatischen Sinn der Beliebigkeit ihrer theoretischen Aussagen begründen. Wohl aber kann sie vom Pluralismus lernen, wie schwer es ist, Freiheit und Wahrheit, Vielfalt und Einheit, Toleranz und Achtung vor der schwächeren Stimme zusammenzuhalten. Diese befreiende Vielfalt der einen Wahrheit kann die Theologie nur erreichen, wenn sie sich innerhalb der Kirche und vor der Gesellschaft der Würde des ihr eigenen Themas bewußt wird: der Würde des Geschichte gewordenen Wortes Gottes selbst. Weil dieses eine Wort die vielfältige Anerkennung seiner erlösenden Wahrheit sucht, deshalb darf ihm die Theologie auf durchaus verschiedene Weise dienen. Weil sie aber *dieser* Wahrheit dient, geht sie im pluralistischen Konkurrenzbetrieb der Wissenschaft und der öffentlichen Meinung nicht auf. Die von der Kirchenleitung zu achtende Würde der vielen Theologien ist deshalb allein vom biblisch bezeugten Handeln des Wortes Gottes her zu begründen. Und diese Begründung verhält sich kritisch zum pluralistischen Wahrheitsverständnis.

V. Die Vollmacht der Lehre

Die Verkündigung des alt- und neutestamentlichen Evangeliums fordert keine blinde Unterwerfung, sondern ruft zum «Gehorsam gegen die Wahrheit» (1 Petr 1,22). Diese Einladung zum Leben aus Gottes lebendigem Wort will freilich nicht als ein Appell zur philosophischen Existenz und noch weniger als eine frühe Aufforderung zur Autonomie der Wissenschaft verstanden sein. Denn ein solches Leben gründet sich nicht auf die argumentativ erworbene Sicherheit im Umgang mit den mannigfaltigen Angeboten von menschlicher Weisheit; es verdankt sich vielmehr der einladenden Kraft des Wortes Gottes allein: «Seid ihr doch neu geboren nicht aus vergänglichem, sondern unvergänglichem Samen: durch das lebendige Wort Gottes, das bleibt» (1 Petr 1,23).

Die Theologie, die sich auf dieses biblische Zeugnis von Gottes handelndem Wort bezieht, wird durch dieses ihr Thema in dreifachem Sinn an den Gehorsam zur Wahrheit erinnert:

▸ Im realen Verblendungszusammenhang der Geschichte macht die Verkündigung von Gottes gerechtem, barmherzigem und treuem Evangelium evident, wie sehr alle menschliche Vernunft im Interesse an sich selbst gefangen genommen ist von den Mächten dieser Weltzeit und also vom Ungehorsam gegenüber Gottes eigener Herrlichkeit (vgl. Röm 1,18–24). «Die Schrift», schreibt Paulus selbst, «hat alles der Sünde verfallen erklärt» (Gal 3,22; vgl. Röm 11,32). Nach diesem Zeugnis kann sich die Theologie nicht auf einen Konsens über das vielfältige Gott-Denken der Religionsgeschichte stützen, um die ihr gemäße Wahrheit für alle zur Geltung zu bringen. Theologie beginnt vielmehr mit dem «Wort der Versöhnung», nach welchem «Gott uns mit sich selber versöhnt durch Christus und uns das Amt gegeben, das die Versöhnung predigt» (2 Kor 5,18f). Weil sich alle Theologien auf das soteriologische Bekenntnis beziehen, können sie ihre Weisheiten letztlich nur in der Form der Bitte – «laßt euch versöhnen mit Gott» (2 Kor 5,20) – und in der Form der Dankbarkeit vor dem Forum der Öffentlichkeit verantworten: «Auf daß die überschwengliche Gnade durch den Dank vieler Gott mächtig preise» (2 Kor 4,15). Die Bitte um Vergebung und der Dank für die Versöhnung überwinden in der Wurzel den falschen Streit um die rechte Theologie: in *diesem* kommunikativen Handeln des Glaubens ereignet sich die rechte Einheit der kirchlichen Wahrheit.

▸ Wenn die Theologie von Gottes Handeln redet, wie es die Schrift bezeugt, dann ist damit jedoch nicht die mythologische Vorstellung gemeint, nach welcher Gott in empirisch faßbarer Kausalität in das Geschehen der Welt eingreift. Gott handelt vielmehr durch sein Wort schöpferisch, richtend, verheißend und erlösend. Wenn Gott jedoch nicht ohne sein Wort handelt, dann kommt er selbst nur zur Erfahrung, wo er in seinem Wort gehört und anerkannt wird. Was schon im alttestamentlichen Evangelium gegenüber dem unsichtbaren Worte Gottes gilt, das gilt erst recht von der Verkündigung des Mensch gewordenen Wortes: Den verkündigten Jesus Christus hören, anerkennen und auf seinem Wege gehen, ermöglicht das glaubende Handeln der

Gemeinden, die aus dem Geist des Wortes Christi geschaffen sind: «Wer sein Wort tut, in dem ist in Wahrheit die Liebe Gottes vollendet. Daran erkennen wir, daß wir in ihm sind. Wer behauptet, er bleibe in ihm, muß so, wie jener gewandelt ist, auch selber wandeln» (1 Joh 2,5f). Das Wort, das durch den ihm eigenen Geist das Handeln der Glaubensgemeinschaft bestimmt, redet jedoch nicht an den verschiedenen Gemeinden und darin an allen einzelnen vorbei, und es kommt auch nicht ohne ihre eigene Auffassung zur Sprache. So wie es zu seiner Wahrnehmung des bekennenden und einleuchtenden Handelns jener Gemeinschaft bedarf, die sich durch dieses Wort versöhnen läßt, so bedarf jeder einzelne in dieser Gemeinschaft der selbständigen An-Erkenntnis seiner Wahrheit, um glauben zu können.

▸ Schon im Evangelium selbst wird aber unterschieden zwischen diesem *prophetischen Zeugnis* von Gottes Geschichte gewordenem Wort und der Lehre über dieses Wort[16]. Zwar wird die missionarische *Verkündigung* (*kérygma*) von der von ihr unterschiedenen Lehre (*didaskalía*) nirgends getrennt, aber es bahnt sich doch zunehmend eine Differenzierung dieser beiden Grundfunktionen von Gemeinde an: Schon Paulus, der sich nicht nur als Apostel und Prophet, sondern offenbar auch als Lehrer verstand (vgl. Röm 6,17; 16,17), unterscheidet die verschiedenen Geistesgaben der Lehre – also das «Wort der Weisheit» und das «Wort der Erkenntnis» sowie die «Unterscheidung der Geister» (1 Kor 12,8.10) – von den Charismen der Prophetie, der Heilung und des Zungenredens. Der eine Geist gibt jedem «nach seiner Eigenart» zum Nutzen aller (aaO. 11,8). Dies will aber auch schon besagen, daß nicht nur der eine Geist Jesu Christi auf sehr verschiedene Weise wirkt und auf sehr verschiedene Weise aufgefaßt wird, sondern daß in der Vielfalt der Gemeinde auch die eine «Analogie des Glaubens» (Röm 12,6), d. h. die *eine* Glaubensregel, recht gelehrt sein will. Sie erlaubt erst zu sagen, was den Geist Christi von der Weisheit dieser Welt unterscheidet. Wenn Matthäus dabei den Lehrern seiner Gemeinde einschärft, sie sollten sich gerade nicht «Rabbi» nennen lassen, «weil einer euer Lehrer ist, ihr alle aber Brüder seid» (Mt 23,8), so wird deutlich, wie um die rechte Lehre des einen Meisters in der Gemeinde gerungen wird: Die vier Evangelien sind (immerhin 20 Jahre nach dem corpus paulinum) selber Ausdruck des Bemühens um die *eine* wahre Lehre in der Vielfalt ihrer Wirkungen und Auffassungen. Auf *verschiedene* Weise kommt der *eine* Lehrer zur Sprache, weil er ja nicht an der Anerkennung der Glaubenden vorbei sie zur Wahrheit ihres Lebens in der Gemeinschaft mit Gott führen kann und will, sondern für seine Botschaft auf die *Zustimmung* des Glaubens wartet. Die Zustimmung des Glaubens geschieht aber notwendigerweise in der äußerst vielfältigen Situation der Hörer des Wortes. Das Evangelium ist ja nicht nur von Gott gegeben, sondern es kommt auch beim Menschen an. Und so wie es unverfügbar gegeben ist, so trifft es in seiner Ankunft auf Menschen, die in der äußersten Mannigfaltigkeit der Geschichte voneinander verschieden sind. Die *eine Lehre* des Evangeliums kann nur in ihrer Verschiedenheit Lehre des *Evangeliums* sein.

VI. Die Freiheit der Theologie

Gottes Wort hat seine eigene Würde. Wo es zum Objekt der Wissenschaft oder zum Mittel für kirchliche und gesellschaftliche Zwecke gemacht wird, da hört es auf, der Weg zu sein, der die Wahrheit des Lebens ist (vgl. Joh 14,6f). Weil Gottes Wort im glaubend erschlossenen Zeugnis der Schrift allen, die es anerkennen, Anteil an seinem eigenen Leben gibt, kann es niemals Mittel für geschichtliche Zwecke werden: Ihm entspricht nicht die instrumentelle Vernunft (das *uti*), sondern die Freude an der Wahrheit (das *frui*), die ja auch die Seligkeit einschließt, um dieser Wahrheit willen verfolgt zu werden (vgl. Mt 5,10). Um keinen Preis kann die Theologie diese ihre Selbstachtung, die der Würde ihres Themas entspricht, preisgeben, nicht aus kirchlichen, nicht aus wissenschaftlichen und nicht aus gesellschaftlichen Gründen.

▸ Die Verantwortung für die Gemeindeleitung und das pastorale Lehramt ist vom Charisma der Theologie selber prinzipiell zu unterscheiden. Denn es ist etwas anderes, argumentative Begründungszusammenhänge für die Erkenntnis der Glaubens*wahrheit* vorzutragen, und etwas anderes, über die *Konsensfähigkeit* solcher argumentativer Wahrheit in der Glaubensgemeinschaft zu entscheiden. Es ist etwas anderes, den Gehalt des geltenden Kirchenglaubens theologisch-kritisch auf seine Entsprechung zur Wahrheit von Gottes Wort zu prüfen, und etwas anderes, den überkommenen Glauben zu verkünden und zu lehren. Theologie kann nicht befohlen oder durch einen amtlichen Auftrag

erzeugt werden: Sie ist ganz und gar ein Charisma, eine unverfügbare Gabe des Geistes, die vom kirchlichen Theologen letztlich nur selbständig wahrgenommen werden kann. Die Aberkennung dieses Charismas durch Lehrzuchtverfahren löscht diese besondere Gabe des Geistes nicht aus, aber sie beschränkt seine Wirkung für die Gemeinde.

▸ Die Würde der Theologie verdankt sich nicht nur ihrem Thema, sondern auch der ihr eigenen Verantwortung als Wissenschaft. Auch wenn heute, nach fast einem Jahrhundert Wissenschaftstheorie, ein materialer Konsens über das, was Wissenschaft heißt, definitiv nicht mehr zu finden ist, können doch formale Kennzeichen der Wissenschaftlichkeit genannt werden, welche als Charakteristika auch für die eigene Würde allen wissenschaftlichen Tuns geltend gemacht werden müssen.

Zentral für alle Wissenschaften bleibt dabei ihre negative Ausgrenzung gegenüber jedem administrativen Zwang: Wissenschaftliche Aussagen und Techniken können allein durch Begründungen, niemals aber durch äußere Sanktionen Geltung erlangen oder verändert werden. Selbst der Konsens, den die Wissenschaftler suchen und den das Lehramt festhält, kann nicht der formale Grund der wissenschaftlichen Wahrheit sein; vielmehr bleibt die Wahrheitsintention die Voraussetzung für jeden Konsens. Die Erkenntnis der Wahrheit von Aussagen bleibt letztlich der einzige Grund, weshalb ihm wissenschaftlich zugestimmt werden kann, werde «Wahrheit» auch ontologisch, pragmatisch oder kommunikationstheoretisch ausgelegt. Die Theologie kann dabei ihre frei zugemutete Wahrheit nicht kontrafaktisch unterstellen, vielmehr lebt sie aus der *Teilnahme* an der im Glauben eschatologisch offenbaren Wahrheit.

Der Anspruch auf Wahrheit macht jedoch vor keiner institutionellen Beschränkung halt: Er sucht vielmehr von sich selber her die unbeschränkte Öffentlichkeit. Die Wissenschaften suchen diese Öffentlichkeit nicht nur, um sich zur Geltung zu bringen, sondern wegen der ihr eigenen Fehlbarkeit, die der ständigen Revision ihrer Urteile bedarf. Was also schlechthin nicht kritisierbar formuliert wird, kann kein wahrer Satz im Sinne der Wissenschaft sein.

Es gibt keinen Grund, die Theologie von dieser Wahrheitswürde der Wissenschaften auszunehmen, im Gegenteil: Ihr Thema, Gottes Wort, duldet keine institutionellen Zwänge, es macht sich nicht abhängig vom Konsens, sondern fordert frei zur Konsensbildung über die Glaubens*wahrheit* von Gottes Wort heraus. So verpönt in der katholischen Kirche der Rekurs auf die öffentliche Meinung auch noch sein mag: Die Scheu vor der öffentlichen Argumentation spricht niemals für die Wahrheit, sondern bloß für die Angst vor ihr.

▸ Es liegt unter der Würde der Theologie, von der Gesellschaft und von der Kirchenleitung nur für sich selbst Toleranz zu verlangen. Wenn sie dem für sich selbst sprechenden Worte Gottes Raum geben will, dann hat die Theologie für die Lehrfreiheit *aller* einzutreten, also auch jener, die dieses Wort nach ihrer Einsicht mißverstehen oder energisch kritisieren zu müssen glauben (Katholiken, die prinzipiell gegen die Lehrfreiheit von Marxisten kämpfen, bestreiten die Voraussetzung ihres eigenen Tuns). Im Kampf um die Wahrheit des Evangeliums entspricht der Würde der Theologie allein das öffentlich vorgetragene Argumentieren, das auf die Selbstevidenz des frei sich durchsetzenden Wortes Gottes vertraut.

▸ Schließlich «pflegen sich viele über die Frage zu wundern...: Warum gibt es so viele Neuheiten in der Kirche Gottes? Warum entstehen in ihr so viele Gruppen?» Darauf gab Anselm von Havelberg 1145 eine Antwort, die auch für die Pluralität der akademischen und ganz und gar nicht mehr akademischen Formen der Theologie heute zu hören sich lohnt: «Der Körper der Kirche, der wahrhaft vom Heiligen Geist belebt wird..., bleibt immer einer in einem Glauben, aber er ist auf vielfältige Weise zu unterscheiden in der mannigfaltigen Verschiedenheit des Lebens»[17]. Von dieser *«multiplex vivendi varietas»* im Aufbruch der Basistheologien haben jedenfalls die akademischen Einheitstheologien erst noch alles zu lernen; denn nicht nur Kirchenleitungen, sondern auch Theologien sind *«semper reformandae»*.

[1] DS 2814.

[2] Vgl. DS 1501 und 15265 mit DS 3008.

[3] Vgl. P. Eicher, Offenbarung – Prinzip neuzeitlicher Theologie (München 1977) 73–164, 483–547; ders., Theologie. Eine Einführung in das Studium (München 1980) 90–102, 178–183; La théologie comme science pratique (Paris 1982) 105–120, 212–218.

[4] Vgl. H.O. Pesch, Hinführung zu Luther (Mainz 1982) 38,48–79.

[5] Vgl. K. Gabriel, F.X. Kaufmann, Zur Soziologie des Katholizismus (Mainz 1980); P. Eicher, Von den Schwierigkeiten bürgerlicher Theologie mit den katholischen Kirchenstrukturen: K. Rahner / H. Fries (Hg.), Theologie in Freiheit und Verantwortung (München 1981) 96–137.

[6] Vgl. M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I (Tübingen ^{6}1972) 536–573 (Zwischenbetrachtung); J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1978); P. Eicher, Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik (München 1983).

[7] Vgl. H. Stehle, Die Ostpolitik des Vatikans, 1917–1975 (München 1975).

[8] Zur Anerkennung einer relativen Selbständigkeit der Theologie vgl. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 25A, Sekr. d. Deutschen Bischofskonf. (Hg.), Papst Johannes Paul II. in Deutschland, 15–19. Nov. 1980 26–34, 169–174; Zur Ansprache vor der Internat. Theologenkommission vgl. Oss. Rom. vom 7.10.81.

[9] Zum Versuch eines Überblicks vgl. P. Eicher, Theologie, aaO. 169–210; Théologie, 201–252. Zur Weiterführung der Hermeneutik vgl. bes. C. Geffré, Le christianisme au risque de l'interprétation (Paris 1983).

[10] Zur Einführung vgl. J. Wahl, The Pluralistic Philosophies of England and America (London 1925); H. Kariel, The Decline of American Pluralism (Stanford 1961); K. Rahner, Schriften zur Theologie X (Einsiedeln 1970) 11–160; Internationale Theologenkommission (Hg.), Die Einheit des Glaubens und der theologischen Pluralismus (Einsiedeln 1973); H. Kremendahl, Pluralismustheorie in Deutschland (Leverkusen 1977); G. Lindgens, Katholische Kirche und moderner Pluralismus (Stuttgart 1980); H. Oberreuter (Hg.), Pluralismus, Grundlegung und Diskussion (Opladen 1980).

[11] Zum Begriff der bürgerlichen Gesellschaft vgl. M. Riedel, Gesellschaft, bürgerliche: Geschichtliche Grundbegriffe II (Stuttgart 1973) 719–800; CONCILIUM 15 (1979/5); W. Conze, Bürgertum, Neuzeit: Theologische Realenzyklopädie VII (Berlin/New York 1980) 346–354; W. Müller, Bürgertum und Christentum: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 18 (Freiburg/Basel/Wien 1982) 5–58; P. Eicher, Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik (München 1983).

[12] Vgl. W. Steffani, Vom Pluralismus zum Neopluralismus: H. Oberreuter, aaO. 37–108, 41f.

[13] W.A. Kelso, American Democratic Theory – Pluralism and its Critics (Westport, Connect. USA, London 1978) endet mit dem Fazit: «The pluralistic interplay of groups may not be self-sustaining, but if it is properly regulated, it may be far superior to the alternatives...» (270).

[14] Dies rechnet die konservative Kritik auch der liberal-christlichen Pluralismustheorie vor; vgl. B.v.Greiff, Pluralismustheorie und Status quo, Kritik an A. Schwan: Merkur 33 (1979) 1063–1077; A. Schwan, Pluralismus und Wahrheit: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 19 (Freiburg/Basel/Wien 1981) 143–211.

[15] Vgl. H. Peukert, Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie (Frankfurt a.M. ^{2}1978); J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde. (Frankfurt a.M. 1981); zur theologischen Kritik vgl. P. Eicher, Bürgerliche Religion, aaO. Studie VII.

[16] Vgl. H. Schürmann, Orientierungen am Neuen Testament (Düsseldorf 1978) 116–156; F. Hahn, Urchristliche Lehre und neutestamentliche Theologie: W. Kern (Hg.) Die Theologie und das Lehramt (Freiburg/Basel/Wien 1982) 63–115).

[17] «Solent plerique mirari et in quaestionem ponere: ...Quare tot novitates in Ecclesia Dei fiunt? Quare tot ordines in ea surgunt?» (Dialogi I, PL 188, 1141 C). Diese Frage nach der Vielfalt der neuen Orden beantwortet er pneumatologisch: «Quod unum corpus Ecclesiae uno Spiritu Sancto regitur et gubernatur... Verum hoc corpus Ecclesiae Spiritu Sancto vivificatum... semper unum una fide, sed multiformiter distinctum multiplici vivendi varietate» (ibid. 1143 D/1144 C); vgl. Y. Congar, Die Lehre von der Kirche: Handbuch der Dogmengeschichte III, 3 c (Freiburg/Basel/Wien 1971) 81.

PETER EICHER

1943 in Winterthur (Schweiz) geboren. Studien in Philosophie, Literaturwissenschaft, Geschichte und Theologie in Freiburg (Schweiz) und Tübingen; 1969 Promotion zum Dr. phil., 1976 Promotion zum Dr. theol.; seit 1977 o. Prof. für systematische Theologie an der Universität Paderborn. Verheiratet; 5 Kinder. Wichtigste Publikationen: Die anthropologische Wende (Freiburg i. Ue. 1970); Solidarischer Glaube (Düsseldorf 1975); Offenbarung – Prinzip neuzeitlicher Theologie (München 1977); Im Verborgenen offenbar (Essen 1978); Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung (Hg.) (München 1979); Der Herr gibts den Seinen im Schlaf (München 1980); Theologie. Eine Einführung in das Studium (München 1980) – La théologie comme science pratique (Paris 1982); Das Evangelium des Friedens (Hg.) (München 1982); Bürgerliche Religion, Eine theologische Kritik (München 1983); zahlreiche Aufsätze zu religionswissenschaftlichen, philosophischen, zeitgeschichtlichen und theologischen Fragen. Anschrift: Friedrich-Ebert-Straße 28, D–4790 Paderborn.

Johann Baptist Metz

Theologie im Angesicht und vor dem Ende der Moderne

Wer das Schicksal der Theologie angesichts der Moderne zu bestimmen sucht, kann nicht nur ein Stück Geschichte der Theologie referieren; er muß vielmehr ein Stück Geschichtstheologie wagen.

1. Inzwischen ist man auch in der Theologie weithin davon abgekommen, mit dem traditionellen Schema «Altertum-Mittelalter-Neuzeit» zur Gliederung der Theologie- und Kirchengeschichte zu arbeiten. Zumindest wird inzwischen der Begriff «Neuzeit» differenzierter gefaßt. Die mit *«Moderne»* gekennzeichnete Epoche beginnt nicht mehr einfach mit den religiös-profanen Zäsuren im 16. Jahrhundert (samt ihren Vorspielen), sondern mit den Prozessen der *Aufklärung*, die den Bereich der Wissenschaften und des politischen Lebens (durch die Französische Revolution und durch die Amerikanische) folgenreich verändert haben – auch für das Selbstverständnis der Theologie.

Diese Aufklärung gilt nicht nur als ein historischer, sondern als ein immer noch präsentischer Prozeß, und dies vor allem dann, wenn man zwei Gesichtspunkte im Auge behält: einmal die Tatsache, daß sich auch der Sozialismus als Kind und Erbe der Aufklärung versteht, und daß sich deshalb die beiden großen ideologischen Weltblöcke heute als nachaufklärerisch interpretieren – auch wenn für die sozialistische Revolution das Problem bleibt, daß sie selbst in einer vorbürgerlichen, in einer feudalistischen Gesellschaft ansetzte und sich bisher auch nur in solchen Gesellschaften erfolgreich festsetzen konnte. Zum anderen darf nicht übersehen werden, daß auch die fundamentalen Krisen der Aufklärung, die z. B. zur Formulierung von der «Dialektik der Aufklärung» geführt haben, nochmals als Momente an eben diesen Aufklärungsprozessen verstanden werden.

2. Diese Aufklärungsprozesse, durch die die Moderne nachhaltig und anhaltend bestimmt ist, gelten als strikt *abendländisch-eurozentrisch* orientierte Prozesse, wenn wir hier einmal Europa und Nordamerika zusammennehmen. Max Weber hat für sie das Wort von der «okzidentalen Rationalität» geprägt, die inzwischen über die Ausbreitung der Technik und der ihr immanenten Ideologien bzw. über die instrumentelle Vernunft der Wissenschaften eine Art Weltherrschaft angetreten hat.

3. Diese Prozesse haben zu einer fundamentalen Krise der christlichen Theologie geführt. Allseits bekannte Stichworte hierfür sind die Prozesse der Säkularisierung und der Emanzipation (der Klassen und Rassen, ansatzhaft der Frauen), der Entmythologisierung usw. Der Versuch, diese Krisen an ihrer Wurzel wahrzunehmen und theologisch zu verarbeiten, hat die klassische Einheit der Theologie aufgelöst und zu pluralen Gestalten der theologischen «Verantwortung der Hoffnung» geführt. Ich nenne einige Krisen, deren Wahrnehmung und produktive Verarbeitung die Gestalt des Theologietreibens bis in ihre Wurzeln betreffen.

a) Hierher gehört zunächst der Zerfall der religiös-metaphysischen Weltbilder in diesen Prozessen der Aufklärung. Die durch diesen Zerfall bedingte Krise der Theologie gilt auch für die Reformation und ihre Theologien, denn die Reformation fand selbst noch im Horizont eines umfassenden christlichen Weltverständnisses statt. Dieser Zerfall hat das Stadium der kognitiven Unschuld der Theologie beendet. Seitdem muß sich die Theologie mit den Bestreitungen ihrer geschichtlichen Unschuld durch den sog. Historismus und mit den Bestreitungen ihrer gesellschaftlichen Unschuld durch die bürgerlichen und marxistischen Versionen der Ideologiekritik auseinandersetzen. Sie kann die damit verbundenen Fragen nicht mehr aus ihrem Zentrum an die apologetischen Randzonen der Theologie abschieben und, abgesichert durch eine solche «Apologetik», das Unternehmen der Theologie ungestört weiter betreiben. Der Logos der Theo-logie ist von dieser Krise selbst betroffen. Er kann sich aus diesen Bestreitungen nicht auf ein allseits abgesichertes metaphysisches Fundament zurückziehen. Geschichtliche Fragestellungen ebenso wie gesellschaftliche drängen in die Mitte der Theologie und verlangen eine höchst differenzierte Bearbeitung, die vom einzelnen theologischen Subjekt gar nicht mehr zu leisten ist. Das theologische Wissen wird von nun an von einer in sich pluralen Kommunikationsgemeinschaft getragen – oder es fällt ins

Leere bzw., was schließlich auf dasselbe hinauskommt, es fällt zurück ins klassische Systemwissen.

Die Verarbeitung dieser Krisen erzwang so eine innere Pluralisierung der theologischen Ansätze: in die Ansätze z.B. sog. liberaler Theologie, die sich speziell den Problemen des Historismus widmete, in die Ansätze einer dialektischen Theologie, die sich der Identifizierung bürgerlicher und messianischer Religion zu entziehen suchte, in die Ansätze neuer politischer Theologien, die sich vor allem den Problemen zu stellen suchten, die sich aus einer nachidealistischen Religionskritik ergeben und die ihrerseits gegen die Identifizierung des Christentums mit den politischen Religionen bzw. Legitimationsmythen aufgeklärter Gesellschaften (*civil religion*, bürgerliche Religion) kämpfen.

b) Durch die Prozesse der Aufklärung ist die Theologie selbst von einer *zweifachen Reduktion* bedroht, die gleichzeitig so etwas wie eine konstitutionelle Dauerkrise der Theologie darstellt. Einmal läßt sich von einer privatistischen Reduktion der Theologie sprechen, in der sich der Logos der Theologie auf die «Privatsache» Religion konzentriert und gerade so in der Gefahr steht, die Kontinuität mit der messianischen Sache des Christentums zu verlieren. Zum anderen kann man offensichtlich von der Gefahr einer rationalistischen Reduktion der Theologie sprechen, d.h. von einer wachsenden Entsinnlichung, einem radikalen Symbol- und Mythenverzicht unter dem kognitiven Überdruck der abstrakten modernen Welt der Wissenschaften. Nun wurde gewiß durch die Prozesse der Aufklärung weder die Gesellschaft völlig säkularisiert noch die Religion und mit ihr die Theologie völlig privatisiert. Es gehört gerade zu den gesellschaftskritischen Aufgaben der Theologie in den Prozessen der Aufklärung, die Vorstellung einer völlig säkularisierten und in diesem Sinne durchrationalisierten Gesellschaft als den eigentlichen Mythos zu entlarven, den eine undialektische Verabsolutierung von Aufklärung immer wieder hervortreibt. Gewiß wird diese gesellschaftskritische Aufgabe der Theologie unterschiedlich ausfallen je nach den unterschiedlichen politischen Kulturen, denen die Theologie hier konfrontiert ist[1].

c) Auch haben die Prozesse der Aufklärung, speziell in den verschiedenen Formen der Ideologiekritik, der Theologie in neuer Weise *die Frage nach den Subjekten und Orten* und nach den *Interessen* des Theologietreibens aufgedrängt und durch die Entwicklung der Dialektik von Theorie und Praxis die Theologie auf das praktische Fundament ihrer Weisheit und ihrer Theoriebildung «zurückgeworfen». Dieser Gesichtspunkt enthält weittragende Konsequenzen. Die Frage taucht auf, ob sich Theologie allein in der vorgegebenen kirchlichen und gesellschaftlichen Arbeitsteilung verstehen kann, d.h. praktisch als akademische Ausbildungstheologie, gelehrt von professionellen Theologen an den von Gesellschaft und Kirche eingerichteten Ausbildungsstätten (Universitäten, Seminare). Gegenwärtig tritt neben diese (indispensable) Form des Theologietreibens eine andere Form, die sich nicht unmißverständlich als Basistheologie kennzeichnen läßt und über die ansatzhaft in unserer Zeitschrift im Heft 5/1978 berichtet wurde. Produktive Beispiele hierfür finden sich vor allem in den Befreiungstheologien – auch in der Gestalt der Schwarzen Theologien und auch in Ansätzen der Feministischen Theologie.

d) Hinzu kommt dies: Die schwerwiegenden, ja *katastrophischen Krisen*, die im Prozeß der Aufklärung auftauchen (und sich ihrer undialektischen Verabsolutierung verdanken mögen), haben zu einer zusätzlichen Krise der Theologie geführt. Ich möchte dies hier nur an der Katastrophe von *Auschwitz* andeuten. Will die Theologie nicht mit dem Rücken zu solchen Katastrophen sie selbst bleiben und ihre geschichtliche Verantwortung nicht verraten, dann muß sie jede Form eines subjektlosen theologischen Idealismus, mit dem gerade die deutsche Theologie die christliche Welt versorgt hat, als beendet ansehen. Eine Theologie im Angesicht solcher Katastrophen kann nicht mehr Theologie in Systembegriffen sein, sie muß zu einer Theologie in Subjektbegriffen mit einem praktischen Fundament werden. Angesichts solcher Katastrophen wird die Theologie vom Singular «der Geschichte» an den Plural der Leidensgeschichten verwiesen, die niemals idealistisch erklärt, sondern allein in praktischer Absicht erinnert werden können.

Theologie muß in diesem Sinne zur Ideologiekritik ihrer selbst werden, d.h. sie muß lernen, den hohen Apathiegehalt des theologischen Idealismus zu durchschauen und seine mangelnde Sensibilität für den Unterbrechungscharakter geschichtlicher und politischer Katastrophen zu entlarven. Auch das führt wiederum, gerade um das Evangelium im Angesichte der Moderne und

ihrer Katastrophen theologisch zu verantworten, in einen inneren Pluralismus der Theologie.

4. Aufmerksam zu machen ist auf ein speziell *katholisches Dilemma angesichts der Moderne* und der in ihr veranstalteten Prozesse der wissenschaftlichen und politischen Aufklärung. Bekanntlich hat die katholische Kirche und der Hauptstrom ihrer Theologie die europäische Geschichte der Moderne mehr oder minder defensiv begleitet. Sie hat sich an der sog. Freiheitsgeschichte der Moderne, speziell an den Prozessen der bürgerlichen und nachbürgerlichen Aufklärung, nicht eigentlich produktiv beteiligt, sondern sich zumeist gegen sie gesperrt. Die sog. «katholischen Zeiten» innerhalb der Neuzeit und speziell seit der Aufklärung waren im wesentlichen immer Zeiten des «Gegen»: die Zeiten der Gegenreformation, die Zeiten der Gegenaufklärung, die Zeiten der Gegenrevolution, die Zeiten der politischen Restauration und der Romantik.

Nun kann man darin gewiß auch viel Sensibilität für die inneren Widersprüche dieser europäischen Moderne und ihrer Freiheitsgeschichte sehen, man kann darin ein zumindest latentes Gespür für deren innere Dialektik erkennen. Muß man darin aber nicht auch historische Versäumnisse sehen, die es gerade der katholischen Kirche und ihrer Theologie so schwer gemacht haben, Religionsgeschichte und Freiheitsgeschichte schöpferisch zu konjugieren? Ist es zufällig, wenn gerade Katholiken als notorische Spätentwickler, sozusagen als Legastheniker in der Schule der Freiheit gelten? Wie aber könnte das damit geschilderte Dilemma überwunden werden? Können sich katholische Christen und katholische Theologie auf eine Freiheitsgeschichte berufen, die nicht nur ohne sie, sondern zu einem beträchtlichen Teil gegen sie erkämpft und erlitten wurde? Ist da überhaupt ein glaubwürdiger Weg, um dieses Dilemma zu überwinden, ein Dilemma, das sowohl die Glaubwürdigkeit wie die allemal praktische Vernunft der Theologie betrifft?

5. Die Perspektive, die ich in der folgenden Erwägung einführen will, mag manchem angesichts der akkumulierten Probleme verdächtig erscheinen. Sie kann gegenwärtig auch noch als trickreiche Flucht aus den Schwierigkeiten und Dilemmata der Theologie im Angesicht der Moderne erscheinen. Ich selbst sehe darin freilich einen authentischen Weg der Kirche und der Theologie. Ich würde ihn nicht nennen, wenn es ihn in Spuren und Ansätzen nicht schon gäbe – im Leben der Kirche, im Aufbruch der Theologie. Es geht um die Frage, ob die zutiefst eurozentrisch geprägte Moderne für die Kirche und für die Theologie nicht keimhaft überwunden ist, und ob sich auf diesen neuen Wegen nicht auch eine Auflösung des geschilderten Dilemmas und eine Inspiration für die produktive Bearbeitung der geschilderten Herausforderungen der Theologie durch die Moderne zeigen.

Wir sehen hier davon ab, daß es auch im kulturell-politischen Lebensraum eine Rede von diesem «Ende» gibt. In dem Kulturraum, aus dem ich komme, gibt es jedenfalls eine Fülle solcher End-Kennzeichnungen[2], und jüngst taucht vor allem die Frage nach einem neuen Verhältnis von «Mythos und Moderne» bei uns wieder auf[3]. Ich gestehe, daß mich – angesichts der jüngsten Geschichte meines Landes – die affirmative Rede vom Mythos (im nichttheologischen Raum) nicht wenig erschreckt. Ich gehe davon aus, daß «Mythos» hier als Name für jenes unbegriffene Ganze eines Umbruchs im Denken und Verhalten steht, vor den uns die globalen Probleme, die inzwischen zu alltäglichen geworden sind, immer neu stellen: das Verhältnis von Arm und Reich in dieser Welt, die sog. Ökologiefrage und in allem auch die Friedensfrage. Akzeptabel bleibt diese Rede von «Mythos und Moderne», wenn «Mythos» hier nicht für eine gefährliche regressive Entdifferenzierung all dieser Lebensfragen steht, sondern für das Gespür einer «Wende», die ich im folgenden nur im Bereich des kirchlich-theologischen Lebens andeuten möchte.

a) So ist heute z. B. davon auszugehen, daß die Kirche nicht mehr einfach eine außereuropäische Dritte-Welt-Kirche «hat», sondern eine Dritte-Welt-Kirche mit einer abendländisch-europäischen Ursprungsgeschichte «ist». Anders ausgedrückt: Die Kirche ist heute auf dem Weg von einer kulturell mehr oder weniger monozentrischen Kirche Europas und Nordamerikas zu einer *kulturell polyzentrischen Weltkirche*. Sie steht also in diesem Sinne am End- und Scheidepunkt einer ausschließlich eurozentrisch geprägten Moderne. Und dies ist nicht nur für das kirchliche Leben, sondern auch für das Schicksal der Theologie von großem Belang, denn die Sozialgeschichte der Kirche prägt die Geistesgeschichte der Theologie[4].

Um den *theologischen Rang* dieser neuen Situation zu verdeutlichen, möchte ich die bisherige Kirchen- und Theologiegeschichte in drei

Epochen gliedern[5]; in die zeitlich relativ kurze, aber für die Identität von Kirche und Theologie fundamentale Epoche des Judenchristentums; dann in die sehr lange Epoche innerhalb einer (wenn auch äußerst vielschichtigen) Kultur, nämlich in die Epoche des Hellenismus und der europäischen Kultur und Zivilisation bis in unsere Tage; und schließlich in die Epoche einer kulturell polyzentrischen realen Weltkirche, die sich in ersten Spuren und Ansätzen im II. Vatikanum zeigt.

Gewiß bedeutet das Ende des kulturellen Monozentrismus nicht den Zerfall in einen beliebigen kontextuellen Pluralismus der Theologie, mit dem sich die abendländisch-europäische Theologie schadlos hält gegenüber diesen nichteuropäischen Kulturen und Kirchen. Die abendländische Ursprungsgeschichte, die konkret immer auch eine Schuldgeschichte (im Blick auf die nichteuropäischen Kulturen) war, bleibt diesem kulturellen Polyzentrismus immanent. Doch geht es jetzt um gegenseitige Inspiration und gegenseitige produktive Assimilation.

b) Freilich muß ich bei diesem Vorschlag vieles voraussetzen, was hier nicht im einzelnen erörtert und begründet werden kann. So z. B., daß es in der heutigen Welt tatsächlich (noch) einen solchen kulturellen Polyzentrismus gibt, d. h. daß er nicht schon keimhaft zersetzt ist durch jene profane Europäisierung der Welt, die wir Technik oder technologische Zivilisation nennen, also durch die Weltherrschaft der okzidentalen Rationalität, in der natürlich weit mehr Geschichte, Anthropologie und Politik Europas versteckt sind, als uns die Technokraten aller Schattierungen glauben machen wollen. Dann muß hier vorausgesetzt werden, was in modernen Kulturtheorien[6] durchaus vertreten wird: daß es nämlich so etwas wie eine gegenseitig inspirierende produktive Assimilation unterschiedlicher Kulturen gibt.

Wenn gleichwohl diese Rahmendiagnose – als geschichtstheologische Hypothese – akzeptabel bleibt, so hat dies weittragende Konsequenzen für die hier erörterten Fragen. Um das zu erläutern, beziehe ich mich in diesem Zusammenhang ausschließlich auf das Verhältnis zur *lateinamerikanischen Kirche*. Man mag vielleicht einwenden, daß gerade dies zur Erläuterung des kirchlich-theologischen Polyzentrismus der sog. Nachmoderne kein geeignetes Beispiel sei, weil gerade die lateinamerikanischen Kulturen von Europa sozusagen überprojiziert sind. Wenn wir jedoch einmal davon ausgehen, daß uns aus den religiösen und politischen Kulturen Lateinamerikas nicht nur (!) ein projiziertes Europa anblickt, dann ist gerade der Blick auf die Kirche und die Theologie dieser Länder verheißungsvoll. Denn zu einer gegenseitigen Inspiration und produktiven Assimilation kommt es zwischen einzelnen Kulturräumen nur dann, wenn sie einander nicht total fremd und beziehungslos gegenüberstehen.

c) Nun kommt uns tatsächlich aus diesem Kulturbereich ein kirchliches und theologisches Leben entgegen, von dem wir – im kulturell polyzentrischen Lernraum der einen Kirche – Anstöße bekommen können für die produktive Verarbeitung jener Probleme und die Überwindung jenes katholischen Dilemmas, von denen ich oben gesprochen habe. In diesem Aufbruch der sog. armen Kirchen, der sich bei uns ziemlich abstrakt mit Begriffen wie Basiskirche, Befreiungstheologien usw. verbindet, begegnet uns der Versuch, die Gnade Gottes als ganzheitliche Befreiung des Menschen anzurufen, und die Bereitschaft, den Preis für diese geschichtliche Konjugation von Gnade und Freiheit zu bezahlen. Die Reduktionen der Theologie, ihre privatistische Version ebenso wie ihre rationalistische, werden hier im Ansatz überwunden: Es geht um eine neue Einheit von Erlösungs- und Befreiungserfahrung, um eine kirchliche Gemeinschaft, die – verbunden mit ihren Bischöfen und so eingegliedert in die apostolische Sukzession – um ein neues, gewiß nicht konfliktfreies Verhältnis von Religion und Gesellschaft, von Mystik und Politik ringt.

Dies mag für uns, für unsere überkomplexe Situation im späten Abendland, oft zu vereinfachend erscheinen, sozusagen zu vortheologisch, zu vorhermeneutisch, zu unkritisch. Es geschieht jedoch, genauer besehen, mit jener Hermeneutik der Wahrnehmung von Gefahr, in der es ernst wird um die Sache des Glaubens und der Theologie, und die deshalb in einer neuen Weise zusammendrängt, was bei uns abstrakt geschieden und arbeitsteilig getrennt ist: Theorie und Praxis, Logik und Mystik, Gnade und Leiden, Geist und Widerstand. Hier wird eine «Reduktion» sichtbar, die alles andere ist als schlechte und trügerische Verharmlosung der Verhältnisse der Theologie und des Glaubens. Ihre Impulse müssen in geradezu reformatorischer Weise zurückwirken auf die spätabendländische Situation der Kirche und der Theologie, damit wir in unserer Situation die Verletzungen, die geradezu

traumatischen Verwundungen durch die sog. Moderne überstehen[7]. Dies ist gewiß nicht die ganze Antwort auf die Frage nach dem Schicksal der Theologie angesichts der Moderne, aber, so hoffe ich, eine Perspektive.

[1] Vgl. hierzu F. Fiorenza, Religion und Politik, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 27 (Freiburg 1982). Zu einer aktuellen Kontroverse in diesem Zusammenhang: J. Moltmann, Das Gespenst einer Zivilreligion, in: Evangelische Kommentare, März 1983.

[2] Vgl. dazu J.B. Metz, Jenseits bürgerlicher Religion ([3]1983).

[3] Vgl. jetzt den gleichnamigen Band, hg. v. K.H. Bohrer (Frankfurt 1983).

[4] Zur sozialen Konstitution theologischer Vernunft vgl. W. Kroh, Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch (München 1982).

[5] Übrigens mit K. Rahner: vgl. Schriften zur Theologie XIV 287ff.

[6] Z. B. eines Lévi-Strauss.

[7] Zu dieser gegenseitigen produktiven Assimilation vgl. J. B. Metz, Jenseits bürgerlicher Religion ([3]1983); M. Lamb, Solidarity with Victims (New York 1982).

JOHANN BAPTIST METZ

geboren 1928 in Welluck bei Auerbach (Bayern). 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Innsbruck und München, ist Doktor der Philosophie und der Theologie, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster und Gründungsbeauftragter für die Universität Bielefeld. Er veröffentlichte u.a.: Christliche Anthropozentrik (München 1962); Zur Theologie der Welt (Mainz 1968); Reform und Gegenreformation heute (Mainz 1969); Kirche im Prozeß der Aufklärung (1970); Die Theologie in der interdisziplinären Forschung (1971); Leidensgeschichte (1973); Unsere Hoffnung (1975); Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge (1977); Glaube in Geschichte und Gesellschaft (1977); Jenseits bürgerlicher Religion (1980); Unterbrechungen (1981). Anschrift: Kapitelstraße 14, D–4400 Münster.

Virgil Elizondo

Voraussetzungen und Kriterien für einen authentischen interkulturellen theologischen Dialog

I. Einführung

Am Pfingstmorgen waren Leute «aus allen Völkern unter dem Himmel» zusammengeströmt. Als sie die Galiläer reden hörten, gerieten sie außer sich vor Staunen, weil jeder von ihnen sie «in seiner Muttersprache» hörte (Apg 2,8). Diese Pfingsterzählung ist sowohl ein Symbol für das, was die neue Versammlung der Christen sein wird, als auch eine Norm für alle Anstrengungen der Christen, die Einheit der Welt zu verwirklichen.

Die Einheit von Pfingsten vernichtete die unterschiedlichen Sprachen und Kulturen nicht, sondern bejahte vielmehr jede von ihnen in ihrer je eigenen Identität, während sie sie gleichzeitig durch das Prinzip der universalen Liebe, das jetzt in ihnen wirksam war, für das Anderssein der anderen öffnete. Diese universale Liebe zerstört nicht die örtliche Identität einer menschlichen Gruppe, sondern vernichtet ihre natürliche Gettoisierung. Schon im ersten Jahrhundert wagte es die kleine Gruppe der gesellschaftlich wenig angesehenen Gläubigen nach einem kurzen und schmerzvollen Kampf gegen die Versuche, sie zur Uniformität zu zwingen, sich selbst als eine universale Gruppe zu verstehen, nicht weil sie schon tatsächlich alle Völker umfaßte, sondern weil sie wegen des Prinzips der universalen Liebe bereit waren, alle soziokulturellen Trennwände zu durchbrechen, um alle in ihren Kreis als Gleiche aufzunehmen: Herren oder Sklaven, Juden oder Heiden, Männer oder Frauen, angesehene Persönlichkeiten oder gesellschaftlich unbedeutende Leute.

Man sollte deshalb nicht verwundert sein, wenn man entdeckt, wie verschieden die Kirchen waren, die unmittelbar im ersten Jahrhundert der christlichen Bewegung entstanden und sich fruchtbar entwickelten, und welche große Frei-

heit und Kreativität der theologischen Reflexion auch noch später in den frühen Kirchen bestand, wie wir es bei den Kirchenvätern feststellen können. Die neue Bewegung kämpfte darum, die verschiedenen Grenzen zu überwinden, die Personen und Völker voneinander getrennt hielten, um so die neue Einheit der menschlichen Familie aufzubauen. Damit wollten sie den Völkern nicht ihre Identität nehmen, sondern sie im Rahmen ihres eigenen soziokulturellen Kontextes einer neuen Lebensweise zuführen. Sie konnten also Judenchristen, jüdisch-hellenistische Christen oder griechische Christen werden. Nicht ihre kulturelle Identität wurde vernichtet, wohl aber der Alleinanspruch einer bestimmten Kultur.

Babel ist synonym mit Teilung, Trennung und Verwirrung, während Pfingsten Synonym ist für Gemeinsamkeit, Einheit und Verständnis. Ziemlich oft durchbrechen wir im Namen der Einheit von Pfingsten die imperialistischen Trennungen, so wie wir auch leider ziemlich oft im Namen der Zwangseinheit von Babel die Einheit von Pfingsten fürchten und bekämpfen.

«Daß alle eins seien», war und bleibt die Bitte der Christen. Die Einheit der Familie der Menschheit war eines der ursprünglichsten und bleibenden Merkmale des Christentums. Sicherlich hat sich die Weise, wie diese Einheit verstanden und angestrebt wurde, im Lauf der Geschichte geändert. Mit dem Anfang des dritten Jahrtausends scheint heute die Einheit der einen universalen *communio*, die das Leben in den Ortskirchen umgreift, anzubrechen. Einheit und Universalität sind zwei wichtige Charakteristika der Kirche: Das eine Verständnis dieser Einheit und Universalität kann aber von dem anderen so verschieden sein wie der Tag von der Nacht.

Seit Johannes XXIII. und dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird die Suche nach der Einheit durch den Dialog auf verschiedenen Ebenen fortgesetzt und bekommt immer größeres Gewicht. Man denke hier auch an den ökumenischen Dialog, das Gespräch zwischen den Religionen, den Austausch mit anderen Gruppen. All diese Formen des Dialogs waren durch eine tiefe gegenseitige Ehrfurcht füreinander, durch den Glauben an den grundsätzlichen guten Willen und die grundsätzliche Güte des anderen und durch eine ernsthafte Anstrengung, sehr sorgfältig auf das zu hören, was der andere zu sagen versucht, gekennzeichnet. Niemand legte es darauf an, den anderen zu bekehren, sondern alle kämpften zusammen, um in der gegenseitigen Anerkennung des Guten im anderen zu wachsen.

Wir wollen uns nun einer anderen Dimension des Dialogs zuwenden: *dem innerkirchlichen interkulturellen Dialog*. Weil das Gebäude der Kirche, so wie es sich heute mit seinen Dogmen, Gesetzen, moralischen Vorstellungen, Theologien und Formen des Rituals darstellt, Jahrhunderte lang durch westliche symbolische Systeme und durch westliche intellektualistische Denkmuster gestaltet worden ist, wird diese neue Form des Dialogs schwieriger, aber auch faszinierender sein. Ein authentischer interkultureller Dialog in der Kirche wird auch Aspekte des kirchlichen Lebens berühren, die bisher unumstritten und sakrosankt waren. Zudem werden nicht nur aus der Perspektive der Beziehung anderer zur Kirche Fragen gestellt werden, sondern im Namen der Einheit und der Katholizität der Kirche selbst wird manches hinterfragt werden müssen. Hier werden Meinungsverschiedenheiten unvermeidlich sein, die auf den ersten Blick die Kirche zu trennen scheinen, die aber schließlich zu einer wahreren, authentischeren Einheit führen können.

Damit die Kirche tatsächlich zu einem lebendigen und sichtbaren Sakrament der Einheit von Pfingsten werde, sind drei Voraussetzungen unabdingbar.

II. Kirchliche Voraussetzungen

Die grundsätzliche Voraussetzung, damit ein authentischer, interkultureller Dialog möglich werde, ist eine von Herzen kommende, aufrichtige Bejahung der Authentizität der Ortskirchen. Das fällt den jungen Kirchen[1], die als das Ergebnis der missionarischen Anstrengungen der letzten vierhundert Jahre entstanden sind, leichter, ist aber für die alten Kirchen[2] der nordatlantischen Länder ziemlich schwer, weil diese sich selbst noch als «die Kirche» überhaupt betrachten, während sie die anderen Kirchen der Welt als reine Ortskirchen einschätzen. Und auch wenn sie wohl grundsätzlich die Authentizität der jungen Kirchen anerkennen wollen, wird es sie dennoch Mühe kosten, die Folgen daraus zu ziehen.

1. Voraussetzungen für die jungen Kirchen

Die jungen Kirchen werden in Übereinstimmung mit dem Dekret des Zweiten Vatikanischen Kon-

zils über die Missionstätigkeit der Kirche ihren eigenen Weg finden müssen:

«Aus Brauchtum und Tradition ihrer Völker, aus Weisheit und Wissen, aus Kunststil und Fertigkeit entlehnen sie alles, was beitragen kann, die Ehre des Schöpfers zu preisen, die Gnade des Erlösers zu verherrlichen, das Christenleben recht zu gestalten. Um dieses Ziel zu verwirklichen, muß in jedem soziokulturellen Großraum die theologische Besinnung angespornt werden, die im Licht der Tradition der Gesamtkirche die von Gott geoffenbarten Taten und Worte, die in der Schrift aufgezeichnet sind und von Kirchenvätern und Lehramt erläutert werden, aufs neue durchforscht. So wird man klarer erfassen, auf welchen Wegen der Glaube, unter Benutzung der Philosophie und Weisheit der Völker, dem Verstehen näher kommen kann ...»[3]

Weil aber das Gewicht der übernommenen und verinnerlichten «christlichen» Kultur des Westens zu stark ist, wird es für die jungen Kirchen oft schwer sein, zwischen dem Kern der christlichen Botschaft und der soziokulturellen Weise, wie diese Botschaft formuliert und zum Ausdruck gebracht wird, zu unterscheiden. Johannes XXIII. hat dies bei der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils so formuliert: «Die Substanz des Depositum fidei ist *eine* Sache, die Weise, auf die dieses Depositum dargestellt wird, eine *andere*.»

Durch die Verkündigung des Evangeliums sind neue Kirchen gepflanzt worden, die ihre eigene Vitalität und ihre eigenen soziokulturellen Merkmale besitzen. Bei der Entwicklung dieser Kirchen handelt es sich nicht darum, daß sie die nordatlantischen Theologien einfach in die jeweilige Muttersprache übersetzen oder sie oberflächlich an die eigene Situation anpassen (Adaptation), sondern darum, daß die neue Gemeinschaft der Gläubigen im christlichen Glauben, der in ihnen lebt, wachsen und sich entwickeln kann.

In dieser neuen Wirklichkeit, die uns an die Zeit der Kirchenväter erinnert[4], wird niemand daran denken, unabhängig von der glaubenden Gemeinschaft seine Theologie zu produzieren. Die theologischen Fragen werden aus den gemeinsamen Bedürfnissen und Kämpfen, aus den Fragen der Gemeinschaft und den Spannungen in ihr hervorgehen. Die wichtigsten Bücher, die hier nachzuschlagen sind, sind die Fragen und Spannungen im Leben der Gemeinschaft selbst. Die Sprache, auf die man zurückgreifen wird, wird die von der geschichtlich-kulturellen Identität des Volkes geprägte Sprache des Volkes sein. Die Theologen sind in diesem Kontext diejenigen, die die Aufgabe der Analyse, der Stimulierung des gemeinsamen Dialogs und der kreativen (prophetischen) Verkündigung auf sich nehmen.

Die *Analyse* soll dabei der Gemeinschaft helfen, die aktuelle Wirklichkeit ihres lebendigen Glaubens klar zu erkennen und zu vertiefen; der *Dialog* mit und in der örtlichen Gemeinschaft steht dieser darin bei, daß sie die eigene Situation im Licht der Tradition der Kirche, besonders der grundlegenden Traditionen des Neuen Testaments versteht und würdigt; eine *kreative Verkündigung* unterstützt sie darin, für ihre jeweilige Gegenwart die neuen Glaubensalternativen zu finden und zu formulieren.

Eine solche kreative Verkündigung wird auch eine prophetische Verkündigung sein, da sie auf das in jener Situation verborgene Unrecht und Übel hinweist und neue, vorher ungeahnte Herausforderungen und Möglichkeiten offenlegt und ankündigt. Gerade im Kontext der konkreten Lebenssituation der glaubenden Gemeinschaft muß immer neu über das sakramentale und lehrende Leben der Kirche nachgedacht werden, und diese Sakramente und Lehren müssen neu formuliert werden, so daß der Kern erhalten bleibt, während sich die Weise, wie dieser Kern zum Ausdruck gebracht wird, und seine Konsequenzen und Implikationen für die örtliche Gemeinschaft mit den sich verändernden Situationen ändern können.

Es ist wichtig, daß die Theologen der jungen Kirchen sich nicht verpflichtet fühlen, sich an die kulturellen Muster Europas zu halten. Einige interessante Durchbrüche zeichnen sich schon in Lateinamerika, Afrika, Indien und Japan ab. Es handelt sich allerdings nur um einen Anfang. Die neuen Theologen sollten nicht unter dem Druck stehen, daß sie «den europäischen Meistern gegenüber» etwas beweisen müssen, sondern sie sollten vielmehr darum besorgt sein, zusammen mit ihrer Ortskirche und für sie ihren Dienst des theologischen Nachdenkens zu versehen, denn auf dieser Ebene muß sich erweisen, ob ihr Werk gültig ist und Sinn hat.

Denn es wird die Versuchung der Theologen der jungen Kirchen sein, die Weise des Denkens, das Vokabular und die theologischen Methoden der alten Mutterkirchen nachzuahmen. Eben in der Anstrengung, zu einem theologischen Nach-

denken zu gelangen, das der eigenen Kultur gegenüber die Treue hält, werden sie oft dadurch gehindert werden, daß sie meinen, dauernd auf die theologischen und philosophischen Werke der alten Kirchen verweisen zu müssen. Zwar gibt es keinen Grund, das Denken und Tun der alten Kirchen einfach deshalb zu verwerfen, weil sie alt oder europäisch sind; es gibt aber genauso wenig einen Grund, daß alle Theologen sich auf sie beziehen müßten oder sie als normative Modelle betrachten sollten. Für die alten Kirchen mögen jene herkömmlichen Wege der Theologie auch heute noch verbindlich und wahr sein: das müssen sie selber herausfinden; aber für die neuen Kirchen sind sie es nicht notwendigerweise. Theologen wie Amalorpavadass aus Indien, Pieris aus Sri Lanka, Boff und Gutiérrez in Lateinamerika sind sicherlich Beispiele des Theologentyps der neuen Kirchen.

In diesem Zeitpunkt der Geschichte der Menschheit ist es die Aufgabe der jungen Kirchen, mit einer neuen Kreativität hervorzutreten, die nicht nur für die jeweilige Ortskirche selbst, sondern für die ganze *Communio* der Kirchen eine Bereicherung ist. Sie sollten ihre Zeit nicht mit mit der Anstrengung vergeuden, die Anerkennung und Legitimation durch die Theologen der alten Kirche zu suchen, sondern statt dessen sollten sie danach streben, etwas wahrhaft Neues hervorzubringen, das sowohl dem Kern der christlichen Botschaft entspricht, als auch «dem Geist und der Eigenart einer jeden Kultur» (*Ad gentes* 22) treu bleibt. Nur von einem solchen Standpunkt aus werden die jungen Kirchen sich darauf vorbereiten, in einen authentischen brüderlichen Dialog mit den anderen Kirchen der Welt einzutreten.

2. *Voraussetzungen für die alten Kirchen*

Ich habe den Verdacht, daß es für die alten Kirchen weit schwieriger sein wird, ihre eigene Realität als Ortskirche ernstzunehmen und zu sehen. Hier sind sie vorbelastet durch eine jahrhundertealte Tradition, in der sie sich selbst als *die* Kirche betrachtet haben und ihre Missionare ihr Modell von Kirche in viele Teile der Welt hinaustrugen, so als ob es das einzige Modell von Kirche wäre. Diese Blindheit war einfach die Folge einer von der Kirche verinnerlichten Kultur, nach der diese sich aus der Perspektive des Reiches bzw. der des gesellschaftlichen Modells der Monarchie verstand.

Für die alten Kirchen wird es nicht leicht sein anzuerkennen, daß die jungen Kirchen ihre Aufgabe auch für ihre jeweiligen eigenen Mitglieder erfüllen müssen. In dieser Hinsicht müssen die «Mutterkirchen» – die alten Kirchen, die durch das Aussenden ihrer Missionare die jungen Kirchen entstehen ließen – anfangen, von ihren Tochterkirchen zu lernen, die inzwischen erwachsen geworden und als gleichwertige Partner der *Communio* der Kirchen beigetreten sind. So lange die alten Kirchen nicht wirklich und auch auf praktischer Ebene zu einer solchen neuen Haltung gefunden haben, werden sie weiterhin die Kirchen der Dritten Welt als «Ortskirchen» einschätzen und sich selbst als die «universale Kirche» sehen.

Dort, wo in der Vergangenheit der Theologie in den Ländern Westeuropas und Nordamerikas oft nur im Bereich der Universität eine Aufgabe zugewiesen wurde, kann die Theologie der Dritten Welt in ihrer Frische den alten Kirchen einen neuen Weg weisen, so daß auch dort die Theologie als Dienst an der Pastoral ihren legitimen Platz mitten in der glaubenden Gemeinschaft wiederfindet. Die Theologen der Dritten Welt hatten hier keine Wahl: Wegen der Armut in ihrer Umwelt waren sie auf providentielle Weise dazu gezwungen, dem Fragen und Kämpfen ihres Volkes sehr nahe zu bleiben und die Solidarität mit ihm zu bewahren. Für die Theologen der alten Kirchen dagegen, die durch Jahrhunderte akademischer Theologie kulturell geprägt sind, wird es nicht leicht sein, zu den Stilen des Theologietreibens zu finden, die die der frühen Kirchenväter waren und die heute in Randgebieten der christlichen Welt zu neuer Blüte gelangen[5].

3. *Voraussetzungen für die Kirche von Rom*

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß Rom in seinen offiziellen Erklärungen die Entwicklung der Ortskirchen mit ihren Theologien fördert. So schreibt Rahner, daß der Apostolische Stuhl auch in seinen ausdrücklichen Erklärungen die Überzeugung zum Ausdruck bringt, nach der die künftige Einheit der Kirche keine nach der heutigen römischen Kirche des Westens modellierte Einförmigkeit beinhaltet, sondern nach der die in Einheit mit Petrus stehenden Ortskirchen so weit wie möglich ihre eigenen Gesetze und ihre Treue zu der eigenen Tradition und Geschichte bewahren sollten[6].

Ebenso deutlich aber ist, daß, wenn eine solche Entwicklung tatsächlich stattzufinden anfängt, seitens Roms Befürchtungen geäußert, Schwierigkeiten gesehen und Warnungen vorgebracht werden. Es fällt dem Führungszentrum der Kirche, das Jahrhunderte lang absolute Kontrolle ausgeübt und Vorschriften gemacht hatte, nicht leicht, die besonderen Entwicklungen beim Wachsen und Reifen der neuen Ortskirchen zu akzeptieren. Der Geist der Offenheit und Ehrfurcht, der sich im Dialog mit Nichtkatholiken zeigt, ist nicht immer im Dialog im Schoß der katholischen Familie selbst gegeben.

Es werden neue Aspekte des theologischen Ausdrucks, des kirchlichen Lebens und der liturgischen Feier sichtbar werden, bei denen es für Rom nicht leichter sein wird, deren konkrete und praktische Folgen einzuschätzen, als es für Petrus war, die praktischen Folgen aus der von ihm selbst bezeugten Katholizität des Glaubens zu ziehen (Gal 2). In einem wahren Austausch des Lehrens und Lernens, bei dem die Gefahren eines kirchlichen Nationalismus vermieden werden, wird die wahre Katholizität der Kirche weiterhin wachsen, tiefer und weiter werden. In einer so verstandenen Nachfolge Christi wird die Aufgabe Roms, Diener der Einheit zu sein, nicht kleiner, wohl aber in ihrer konkreten Durchführung und Funktion sicherlich anders werden.

Zusammenfassend können wir drei wesentliche, unabdingbare kirchliche Voraussetzungen für einen authentischen interkulturellen Dialog nennen: *Erstens* sollten die jungen Kirchen in ihrer Identität und in ihrem Stil des Theologietreibens gefestigt und gesichert sein. *Zweitens* müssen die alten Kirchen der nördlichen Hemisphäre zu der Einsicht finden, daß auch sie Ortskirchen sind und sich also «entuniversalisieren» müssen, um so den eigenen Status als einmalige und unverwechselbare Ortskirchen kennenlernen und würdigen zu können. *Drittens* muß die Ortskirche Rom, statt Zentrum der Kontrolle, Befehlszentrale und Vorschriftenquelle zu sein, auch praktisch entdecken, was es heißt, Mitte der Einheit zu sein.

III. Voraussetzungen bei den einzelnen

Es gibt verschiedene persönliche Verhaltensweisen, die wesentlich sind, damit ein aufrichtiger Dialog möglich wird.

1. Umkehr

Die erste Bedingung dafür, daß ein Dialog innerhalb der Kirche stattfinden kann, ist eine dauernde Bekehrung von der Absolutsetzung bestimmter Elemente der eigenen gesellschaftlichen und kulturellen Umwelt, um zu dem Weg Jesu zu finden. Man kann nur darüber staunen, wieviele Hausgötter sich jeder von uns hält. Die Umkehr zum Weg Jesu, durch den alles außer Gott relativiert wird, ist eine wesentliche Voraussetzung dafür, daß ein wirklicher Dialog unter gleichwertigen Partnern stattfinden kann. Ohne diese Voraussetzung spielen wir eher Gott, als daß wir gemeinsam Gottes Weg für alle suchen. Damit der Dialog stattfinden kann, ist die erste Voraussetzung bei jedem einzelnen Theologen die Erkenntnis, daß er kein Monopol auf die Wahrheit besitzt und daß wir nur in Jesus zu der Fülle der Wahrheit gelangen, die eher eschatologischer Natur ist, als daß sie in der Zeit verwirklicht würde.

Durch unsere Umkehr werden wir in eine Welt der radikalen Liebe für die anderen, besonders die Armen, Marginalisierten, Ausgebeuteten und öffentlichen Sünder der Welt eintreten. Weil Armut und Leiden universal sind, transzendieren sie die Kirche, ihre Lehre und Theologie und können zur Grundlage eines authentischen Dialogs werden, in dem jeder zum gemeinsamen christlichen Kampf aufgefordert wird. Weil wir lieben, fühlen wir uns dazu gedrängt, neue, vorher ungeahnte Aspekte des Lebens und Seins von Völkern und Nationen zu entdecken und kennenzulernen.

Diese Liebe zu den anderen wird uns aus unserer gewohnten, auf uns selbst konzentrierten Existenz zu einer «auf den anderen ausgerichteten» Existenz führen, die in uns das Verlangen hervorruft, mehr und Tieferes über den anderen zu wissen. Diese auf den anderen ausgerichtete Existenz wird uns dazu ein Ansporn sein, daß wir die anderen nicht nach unseren eigenen Kriterien, sondern so, wie sie in Wahrheit sind und sich selbst sehen, zu verstehen suchen. Wir werden erstaunt sein, wie sehr wir in dieser Bemühung, den anderen, so wie er ist, kennenzulernen, anfangen, Aspekte unseres eigenen Lebens und des Lebens unseres Volkes zu entdecken und zu verstehen, für die wir vorher überhaupt keine Augen hatten. Je mehr wir auf diese Weise zu unserer eigenen historischen und kulturellen Identität finden und in ihr gesichert sein werden,

desto weniger werden wir uns durch das Anderssein der anderen bedroht fühlen. Diese Kenntnis und Bejahung unserer selbst, so wie wir sind, ohne den Versuch zu unternehmen, irgend jemandem gegenüber etwas beweisen zu wollen, ist dann auch wieder Voraussetzung und Anfang dafür, daß wir uns dem Anderssein der anderen öffnen können, denn oft sind es diejenigen, die sich selbst nicht kennen, die sich durch das Anderssein der anderen bedroht fühlen und sich deshalb hinter einer Haltung der Verteidigung der eigenen kulturellen Identität und der eigenen Lebensweise verschanzen.

2. Demut

Eine andere wesentliche Voraussetzung für einen interkulturellen theologischen Dialog ist ein tiefes Wissen um die eigene Bedeutungslosigkeit: «Tut nichts aus Ehrgeiz und nichts aus Prahlerei, sondern in Demut schätze einer den anderen höher ein als sich selbst.» Diese Demut ist sehr wichtig. Sie besteht nicht darin, daß man sich selbst herabsetzt, als ob man nichts wert wäre, sondern darin zu wissen, daß man einer Gemeinschaft angehört. Die biblische Demut beinhaltet, daß wir uns selbst annehmen, so wie wir sind. Das schließt auch die Annahme der eigenen historischen und kulturellen Konditioniertheit mit ein, die sowohl unsere jeweilige Originalität als unsere Begrenztheit bedingt. Wegen unserer Originalität haben wir viel zu bieten, wegen unserer Begrenztheit haben wir viel zu lernen. Weder als Untergebene noch als Unterlegene, weder als Meister noch als Schüler, sondern in jenem Geist des Austausches nehmen wir alle anderen an. Das ist die Demut, die uns die spontane Bereitschaft schenkt, den anderen ohne Entschuldigungen und Erklärungen das zu bieten, was wir haben, und auch ohne Scham von ihnen das zu empfangen, was sie uns reichen. Wir sind sowohl verschieden als auch gleichzeitig in der gemeinsamen Anstrengung auf dem Weg zum Reich vereint.

In dieser Demut fordern wir nicht von den anderen, daß sie unseren Normen oder unseren Erwartungen entsprechen, damit der Dialog anfangen kann, sondern wir versuchen vielmehr, sie so zu verstehen, wie sie sind. Wir wollen nicht urteilen und werten, sondern kennen und schätzen lernen. Es stimmt, daß ein solch intensives Hören auf andere uns dazu herausfordert, daß wir uns selbst auf eine bisher unvermutete Weise zu sehen beginnen, was aber zur erlösenden und befreienden Eigenart eines authentischen Dialogs gehört. Denn in einem solchen Dialog fängt jeder der Gesprächspartner an, neue, bisher unbekannte Aspekte der Wahrheit zu entdecken, ohne daß er dazu gezwungen oder überredet wird.

Der Dialog ist also mehr als ein schönes Gefühl des Zusammenseins: Er beinhaltet das Wagnis, daß man vor neue Herausforderungen gestellt wird, daß man verletzbar wird, weil die anderen einen mit seinen Schwächen kennenlernen, und daß man möglicherweise entdeckt, sich geirrt zu haben. Der Dialog ist keine Diskussion und *von sich aus* auch keine Konfrontation, sondern er ist die gemeinsame Anstrengung, zur Wahrheit zu gelangen.

3. Geduldige Hoffnung

Je kleiner die Welt wird – sie wird sozusagen zu einem großen Dorf –, desto mehr wird man sich in den kulturell und sprachlich verschiedenen Gebieten der Erde bewußt, daß es verschiedene Wege zur Wahrheit gibt. Der Westen scheint hier das Rationale vorzuziehen, der Osten das Kontemplative, der Norden pragmatisches Denken und der Süden das Bildhafte und die Phantasie, die religiöse Symbolik und die politische Aktivität. Es handelt sich hier nicht um widersprüchliche Aspekte des Menscheins, sondern um solche, die sich ergänzen und die zusammen den ganzen Menschen ausmachen.

In der heutigen Welt, die sehr stark durch die große westliche Expansion der letzten vierhundert Jahre geprägt ist, kann man nicht an den Problemen und Fragen vorübergehen, die durch wirtschaftliche, technologische, kulturelle und religiöse Herrschaft aufgeworfen werden. Man darf die von den nordatlantischen Ländern stammenden und überall sonst auf der Welt übernommenen und verinnerlichten Modelle nicht als solche übersehen. Die zu einem authentischen Dialog notwendige Demut aller wird nur dann gegeben sein, wenn auch alle eine starke Erfahrung von Befreiung erleben.

Dieser Dialog wird langsam verlaufen und oft auch schmerzlich sein, weil das Verhältnis zwischen den verschiedenen kulturellen Gebieten der Welt notwendigerweise sehr komplex ist und noch zusätzlich durch die wirtschaftlichen Unterschiede zwischen den reichen und armen Ländern der Welt und durch die Unterschiede zwi-

schen Reich und Arm in den einzelnen Ländern kompliziert wird. Von all denjenigen, die sich auf das packende Wagnis des Dialogs einzulassen anfangen, werden Hoffnung und Geduld gefordert. Es ist niemals leicht, die eigenen Wertvorstellungen und Denkweisen zu relativieren. Sie sind so tief in unserer Persönlichkeit verwurzelt, daß wir spontan annehmen, daß jedes andere menschliche Wesen sie teilen müsse. Deshalb bedeutet es ein echtes, eigenes Sterben, sich dessen bewußt zu werden, daß es andere, legitime Wertvorstellungen und Denkweisen geben kann. Nur durch ein geduldiges Hören, das bereit ist, die von unseren eigenen fest verwurzelten Wertvorstellungen stammenden Vorurteile aufzugeben, werden wir fähig, in die Welt des anderen einzutreten.

Diese geduldige Anstrengung wird von der Hoffnung belebt werden, daß wir allmählich zu einem vielfarbigen Einverständnis über unser Glaubensverständnis und über den konkreten Ausdruck dieses Glaubens gelangen können. Ich spreche hier von einem «vielfarbigen» Einverständnis, weil keine Denkmuster und Ausdrucksweisen irgendeines Volkes und irgendeiner Kultur und Nation die Wahrheit Gottes und die Wahrheit der menschlichen Person ausschöpfen können, und dennoch hat jeder hier etwas beizutragen, das für die anderen eine Bereicherung sein kann – so wie die verschiedenen Farben sich zu einem schönen Gemälde verbinden.

Durch diesen Dialog wird jeder der Teilnehmer sich der eigenen kulturellen Identität tiefer bewußt, und gleichzeitig hat er mehr und mehr an der Welt der anderen teil. Niemand wird aufhören, das zu sein, was er ist, und dennoch werden alle mehr Mensch werden: In die Welt der anderen einzutreten, vernichtet nicht die eigene Persönlichkeit, das eigene *Ego* eines jeden, wohl aber den Egoismus.

IV. Strukturen für den Dialog

Neben dem neuen ekklesiologischen Selbstverständnis der Ortskirchen und den erneuerten persönlichen Verhaltensweisen, die zum Dialog notwendig sind, müssen auch Strukturen entwickelt werden, die es erlauben, daß dieser Dialog nicht nur auf der zwischenpersönlichen Ebene einzelner Theologen, sondern auf der der Gemeinschaft der Kirchen stattfindet. In einem bestimmten Sinn ist das schon geschehen, denn das Zweite Vatikanum und die folgenden Bischofssynoden schufen günstige Voraussetzungen für den Anfang eines interkulturellen theologischen Dialogs. Auch die Bischofskonferenzen und andere kirchliche Zusammenkünfte in Asien, Afrika und Lateinamerika trugen in begrenztem Maße zu einem solchen Dialog bei. Diese Zeitschrift selbst, CONCILIUM, gibt Theologen aus verschiedenen Teilen der Welt die Möglichkeit, ihre Gedanken mit Kollegen überall auf der Welt auszutauschen und dabei sowohl zu lehren als auch zu lernen. Die «Vereinigung von Theologen der Dritten Welt» erlaubte es diesen Theologen, untereinander in einen solchen Dialog einzutreten, und ihre verschiedenen Zusammenkünfte waren für sie eine sehr große Bereicherung. Auch waren die allgemeinen Zusammenkünfte großer internationaler Gruppen in der Kirche wie zum Beispiel auch Ordenskapitel günstige Gelegenheiten, jenen Dialog zu führen.

Dennoch muß sich ein neues Verhalten theologischen Reflektierens auf den untersten Ebenen jeder diözesanen Ortskirche entwickeln, damit ein authentischer interkultureller Dialog stattfinden kann. Es muß einen andauernden Dialog geben zwischen dem Evangelium und jeder in der eigenen Geschichte und Gesellschaft tief verwurzelten Glaubensgemeinschaft. Nur durch einen solchen geduldigen Dialog wird das authentische theologische Denken einer jeden örtlichen Glaubensgemeinschaft hervortreten können. Ausgehend von dieser Bewegung an der Basis müssen günstige Möglichkeiten für den diözesanen, regionalen, nationalen und internationalen Dialog geschaffen werden. Zentren und Institute theologischer Forschung auf sowohl regionaler als auch internationaler Ebene können dazu beitragen, und auch die Begegnungen zwischen Theologen, die sich schon mit diesem Typ der theologischen Reflexion beschäftigen, zeigen sich hier als sehr nützlich.

Das Ziel eines authentischen interkulturellen theologischen Dialogs besteht nicht darin, daß man seine eigene Meinung für die eines anderen preisgibt, sondern darin, daß die gesamte katholische Kirche in Einheit und Universalität wachsen kann. Es handelt sich dabei um die Einheit eines sich allmählich entwickelnden Einverständnisses, das aus den vielen Aspekten der einen Wahrheit, die von den verschiedenen Kirchen entdeckt und den anderen dargestellt worden sind, hervorgeht, und um eine Universalität, die sich deshalb entfaltet, weil in diesem Prozeß

des Dialogs niemand zerstört wird, sondern alle reicher werden. Durch die nie nachlassende Liebe zueinander und durch die andauernde Suche einer authentischen christlichen Einheit werden wir alle unsere Katholizität höher schätzen und uns ihrer tiefer bewußt werden.

[1] Als «junge Kirchen» bezeichne ich die Kirchen der Dritten Welt, die aus der Missionsbewegung bzw. der Kolonialisierung der letzten vierhundert Jahre entstanden sind.

[2] «Alte Kirchen» sind hier die Kirchen Europas und auch die Kirchen der USA und Kanadas, weil diese nicht die Frucht missionarischer Anstrengung, sondern einfach das Ergebnis der Tatsache sind, daß die Immigranten das kirchliche Leben ihrer europäischen Kirchen auf amerikanischem Boden weiterführten.

[3] Ad gentes 22.

[4] C. Kannengiesser, Avenir des traditions fondatrices: Recherches de Science Religieuse 65 (1977).

[5] AaO.

[6] Die betreffende Äußerung Rahners findet sich bei M. Azevedo, Inculturation and the Challenges of Modernity (Rom 1982) 55.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

VIRGIL ELIZONDO

Geboren in San Antonio, Texas. Studierte an der Ateneo University, Manila, am East Asian Pastoral Institute, Manila, und am Institut Catholique in Paris. Promotion zum Doktor der Philosophie und zum Doktor der Theologie. Seit 1971 Präsident des Mexican American Cultural Center in San Antonio, Texas. Veröffentlichungen u.a.: Christianity and Culture (Huntington 1975); Hombres en Marcha (1975); Mestizaje: The dialectic of cultural birth and the gospel (San Antonio 1978); La Morenita, Evangelizer of the Americas (San Antonio 1980). Mitglied des Direktionskomitees bzw. der Herausgebergremien von CONCILIUM, Catequesis Latinoamericana und God With Us Catechetical Series (Sadlier Publishers, Inc., USA). Viele seiner Arbeiten befassen sich mit der Arbeit von Basisgruppen in den Armenvierteln von Städten in den USA. Anschrift: Mexican American Cultural Center, 3019 W. French Pl., P.O.Box 28185, San Antonio, Texas 78228, USA.

Was die besonderen Theologien der Gesamtkirche zu sagen haben

Gustavo Gutiérrez

Wie man über Gott reden kann

Ein Versuch aus dem Blickwinkel der Theologie der Befreiung

Das Nachdenken über das Wort Gottes hängt mit der Art und Weise zusammen, wie dieses in der christlichen Gemeinde gelebt und verkündigt wird. Wenn eine Theologie sich mit Ernsthaftigkeit und Mut der Situation annimmt, die die Kirche zu einem bestimmten Zeitpunkt ihrer Geschichte erlebt, bleibt sie auch dann noch bedeutsam, wenn der Kontext, in dem sie entstand, überholt ist. Die bleibende Aussagekraft, was das Wesentliche betrifft, ist das Ergebnis der Fähigkeit, sich in den wirklichen Problemen seiner Zeit und in der Glaubenserfahrung einer bestimmten Gemeinschaft von Jüngern Jesu verwurzeln zu können. Hierin liegt sicherlich der Grund für die Herausforderung, die Gedanken wie die des Augustinus von Hippo und des Thomas von Aquin noch heute bedeuten, um nur zwei große Namen zu nennen.

In den letzten Jahrhunderten hatte die in den großen klassischen Reflexionszentren entwickelte Theologie sich mit den Umständen auseinanderzusetzen, die sich aus dem mit dem Begriff der modernen Geisteshaltung Gemeinten ergaben. Diese entwickelte sich im Laufe eines langen Prozesses und erhielt entscheidende Impulse von den industriellen und sozialen Revolutionen des 18. Jahrhunderts sowie dem intellektuellen Bewußtsein dieser Vorgänge, das wir als Aufklärung kennen. Die Kirche lebte damals in gesellschaftlichen und geistigen Zusammenhängen, die den christlichen Glauben und Lebensstil einer harten Kritik unterwarfen. Diese Zeit ist noch nicht vorüber. Wenn einige Ecken und Kanten mit der Zeit abgeschliffen sind, so sind andere dafür um so schärfer geworden,. Die theologische Reflexion setzt sich also weiterhin mit diesem Problem auseinander, um der Verkündigung des Wortes des Herrn in der modernen Welt neue Kraft zu verleihen.

Gleichzeitig aber beginnt sich eine neue, durch die moderne Zeit selbst hervorgerufene Situation zu ergeben. Es handelt sich um die immer energischere und größere historische Präsenz der Armen und Unterdrückten dieser Welt. Dies ist oft plötzlich und in unvorhergesehenen Bahnen geschehen. Für die christliche Gemeinde sind auf diese Weise neue Lebensbedingungen entstanden. Man hat daher in diesem Zusammenhang von einem regelrechten Einbruch der Armen in die heutige Gesellschaft und Kirche gesprochen. Doch wenn wir versuchen, tiefer in den Prozeß einzudringen, werden wir leicht feststellen, daß der Eindruck des Plötzlichen eher Schein als Wirklichkeit ist. Die geschichtlichen Wurzeln liegen in der Tat tief; sie gewährleisten im übrigen die Dauerhaftigkeit dieser Geschichtstatsache und lassen erkennen, daß man sie nicht als vorübergehende Erscheinung betrachten darf.

Die theologischen Anstrengungen, die im Kontext der Länder der sogenannten Dritten Welt von rassischen und kulturellen Minderheiten der reichen Nationen unternommen werden, und diejenigen, die aus der Perspektive der Frau entwickelt werden, sind Ausdruck der neuen Gegenwart der bisher in der Geschichte «Abwesenden». Diese Versuche stammen aus menschlichen Bereichen, die bis heute – theologisch gesprochen – unergiebig waren, aber in denen der christliche Glaube alte, tiefe Wurzeln hat. Daher sind sie gegenwärtig so fruchtbar.

Eine Ausdrucksform dieser Versuche ist unter anderem der Diskurs über den Glauben im lateinamerikanischen Kontext, der unter dem Namen Theologie der Befreiung bekannt ist. Auf diese müssen wir uns auf diesen Seiten beschränken. Zwei Forschungsgegenstände und ein Hauptanliegen waren und sind in dieser Hinsicht zentral. Es geht zum einen um die Methodenfrage in der Theologie und um die Einnahme des

Standpunktes des Armen bei unserer Reflexion und zum anderen um die Notwendigkeit der Verkündigung des Evangeliums durch die christliche Gemeinde in unserem Lebensbereich. Diese Punkte werden den Aufbau dieser Seiten bestimmen. Sie waren in der Theologie der Befreiung die ersten in chronologischer Hinsicht, aber sie sind auch *grundlegend* in dem Sinn, daß sie ihre Gültigkeit und ihre Fähigkeit zur Integration neuer Beiträge behalten.

I. Einen Weg finden ...

1. Jede Theologie ist ein Wort über Gott. Letzten Endes ist er ihr einziges Thema. Der Gott Jesu Christi stellt sich als ein Geheimnis dar. Eine vernünftige Theologie ist sich deshalb bewußt, daß sie etwas sehr Schwieriges, wenn nicht gar Unmögliches versucht, will sie über dieses Geheimnis nachdenken und sprechen. Daher der berühmte Ausspruch von Thomas von Aquin: «Was wir nicht von Gott wissen, ist mehr als das, was wir von ihm kennen.» Es ist wichtig, daß wir uns darüber vor Beginn jeden Diskurses über den Glauben im klaren sind. Denselben Gedanken brachte in einem nicht streng theologischen Zusammenhang der peruanische Schriftsteller José María Arguedas zum Ausdruck: «Was wir wissen, ist viel weniger als die große Hoffnung, die wir fühlen.» In der Tat ist Gott eher Gegenstand einer das Geheimnis wahrenden Hoffnung als ein Gegenstand des Wissens.

Wie aber soll man dann einen Weg finden, um von Gott zu sprechen? Aus der Sicht der Theologie der Befreiung wird gesagt, daß man Gott betrachtet und in die Tat umsetzt und erst dann über ihn nachdenkt. Was wir mit dieser Äußerung meinen: Die Verehrung Gottes und die Verwirklichung seines Willens sind eine unabdingbare Voraussetzung für die Reflexion über ihn. Nur vom Boden der Mystik und der Praxis aus ist es möglich, einen wirklichen und respektvollen Diskurs über Gott zu entwickeln. In der Praxis, genauer gesagt im Handeln gegenüber dem Armen, begegnen wir dem Herrn, aber gleichzeitig macht diese Begegnung unsere Solidarität mit dem Armen tiefer und echter. Kontemplation und geschichtliches Engagement sind unverzichtbare und wechselseitig aufeinander bezogene Dimensionen der christlichen Existenz. Das Geheimnis offenbart sich in der Kontemplation und in der Solidarität mit den Armen; dies bezeichnen wir als den *ersten Akt*, das christliche Leben; erst danach kann dieses Leben zu einem Nachdenken inspirieren, und dies ist der *zweite Akt*.

Betrachten und Praktizieren machen zusammen gewissermaßen die Zeit des *Schweigens* vor Gott aus. Der theologische Diskurs bedeutet ein *Sprechen* über Gott. Schweigen ist die Voraussetzung für die liebevolle Begegnung mit Gott, die sich in Gebet und Engagement vollzieht. Die Erfahrung, daß Worte unser tiefes Erleben nur ungenügend zum Ausdruck zu bringen vermögen, kann unsere Sprache reicher und bescheidener machen. Die Theologie ist ein durch ein Schweigen bereichertes Sprechen. Ein kleines Schema mag dies veranschaulichen:[1]

Erster Akt	*Zweiter Akt*
Kontemplation Praxis	Theo-logie
Schweigen	*Sprechen*

2. Die Unterscheidung zwischen diesen beiden Zeiten hat eine Schlüsselstellung in der theologischen Methode, das heißt in der Vorgehensweise (Methode von *hodós* = der Weg), um zu einer Reflexion im Licht des Glaubens zu gelangen. Sicher ist dieser Punkt sehr viel traditioneller als viele meinen, aber hier geht es uns darum, zu betonen, daß das Problem sich nicht auf eine Frage der theologischen Methodologie beschränkt, sondern einen Lebensstil bedeutet, eine Art und Weise, Jünger Jesu zu sein und zu werden.

In dem Buch, das die *Geschichte* (*Práxeis, Acta* = Taten) der ersten christlichen Gemeinde erzählt, wird diese in besonderer und ursprünglicher Weise «der Weg» genannt. In den meisten Fällen wird der Begriff in absoluter Form, ohne Attribut, gebraucht. Dem *Weg* folgen heißt, einen *Lebenswandel* zu haben: Der griechische Begriff meint tatsächlich beides zugleich. Die Christen werden durch eine Verhaltensweise, einen Lebensstil gekennzeichnet. Daran erkennt man die christliche Gemeinde in der jüdischen und heidnischen Welt, in der sie lebt und Zeugnis ablegt. Dieser Lebenswandel ist eine Denk- und Handlungsweise, ein Weg, «nach dem Geist zu leben» (Röm 8,4).

Der Weg, den man gehen muß, um Christ *zu sein*, ist die Grundlage für den Weg, den es zu beschreiten gilt, *um* Theologie *zu treiben*. Unse-

re Methodologie ist unsere Spiritualität (das heißt, eine Art und Weise, Christ zu sein). Das Nachdenken über das Geheimnis Gottes kann nur von der Nachfolge Jesu her geschehen. Allein aufgrund eines Lebens nach dem Geist ist es möglich, das Geschenk der Liebe des Vaters an jeden Menschen zu denken und zu verkündigen. Vielleicht ist diese Beziehung zwischen christlichem Leben und theologischer Methode die Ursache dafür, daß die kirchlichen Basisgemeinden Lateinamerikas zu Trägern dieser theologischen Entwicklung werden.

Jedes christliche Leben beginnt mit der Bekehrung. Sie bedeutet den Bruch mit der persönlichen und gesellschaftlichen Sünde und das Einschlagen eines neuen Weges. Dies ist die Bedingung und Forderung, die zu erfüllen ist, um das Reich Gottes empfangen zu können (vgl. Mk 1,15). Die Bekehrung bedeutet, unseren eigenen Weg zu verlassen (vgl. Lk 10,33 f) und den Weg des anderen, des Nächsten, besonders des Armen, einzuschlagen. Dies ist auch die Bedingung für eine fruchtbare theologische Arbeit. In die Welt des Armen einzutreten ist ein langer und manchmal mühseliger Prozeß, aber dort begegnen wir jenem, über den zu sprechen die Theologie berufen ist. Abgesehen davon, daß dieser Prozeß schwierig ist, erweist er sich auch als gefährlich; darum ist dies Wort oft ein Reden über den Gott des Lebens.

II. ... vom Armen her ...

1. Die lateinamerikanische Wirklichkeit ist durch die Armut gekennzeichnet, die Puebla als «unmenschlich» (Nr. 29) und «gegen den Geist des Evangeliums gerichtet» (Nr. 1159) bezeichnet. Sie stellt nach der bekannten Ausdrucksweise von Medellín eine Situation «institutionalisierter Gewalt» dar (Frieden Nr. 16).

Heute erkennen wir immer deutlicher, was es mit dieser Situation auf sich hat: Die Armut bedeutet Tod. Einen Tod, der durch Hunger oder Krankheit oder durch die Unterdrückungsmethoden derjenigen verursacht wird, die bei jedem Versuch der Befreiung der Unterdrückten ihre Privilegien in Gefahr sehen; einen physischen Tod, zu dem ein kultureller Tod hinzukommt, denn der Unterdrücker strebt nach der Vernichtung all dessen, was den Besitzlosen dieser Welt Einheit und Kraft verleiht, um sie so zu einer leichten Beute für die Unterdrückungsmaschinerie zu machen. Hier hat die Gesellschaftsanalyse ihren Platz in diesem theologischen Versuch, sie hilft uns, die konkreten Formen zu verstehen, die diese Wirklichkeit des Todes in Lateinamerika annimmt.

Darum geht es, wenn wir von der Armut, der Zerstörung von Menschen und Völkern, Kulturen und Traditionen sprechen; insbesondere von der Armut der am meisten Beraubten: der Indios, der Schwarzen und der in doppelter Weise an den Rand gedrängten und unterdrückten Frauen dieser Gruppen. Wir stehen hier nicht, wie man oft meint, vor der Herausforderung durch eine «soziale Situation», so als ob es um etwas ginge, das mit den Grundforderungen der Botschaft des Evangeliums nichts zu tun hätte. Vielmehr sind wir hier mit etwas konfrontiert, das im Gegensatz zu dem vom Herrn verkündigten Reich des Lebens steht.

2. Die Erfahrung des ungerechten Todes so vieler Menschen in Lateinamerika verhilft uns zu einem besseren Verständnis des Unrechts, das Jesu Tod bedeutet. Das «Ärgernis des Kreuzes» wiederum erhellt unsere Wirklichkeit und läßt den Gegensatz zwischen dieser Situation des Todes und dem Geschenk des Lebens in Christus schärfer hervortreten.

In dem dramatischen Bericht von seinem Prozeß, den das Johannesevangelium bringt, erleben wir, wie Jesus vom Angeklagten zum Richter wird. Die Großen seines Volkes gehen sogar bis zum Verrat ihrer eigenen nationalistischen Überzeugungen («Wir haben keinen König außer dem Kaiser.» Joh 19,15). Das Kreuz verwandelt sich in der johanneischen Theologie in den Thron dieses mit den Armen dieser Welt eins gewordenen «Menschen» (Mt 25,31–46), der zugleich König ist, König eines Reiches des Lebens, der sich ausgerechnet im Kreuzestod oder genauer im Sieg über diesen Tod, in der Auferstehung, offenbart.

Im Licht dieses Lebens, das durch den Tod hindurchgeht, müssen wir die Situation beurteilen, die durch den vorzeitigen und ungerechten Tod der großen Mehrheiten unseres Subkontinents gekennzeichnet ist. Diese Beurteilung wird uns zeigen, daß der tiefe Sinn dessen, was wir umfassende Befreiung nennen – ein klassisches und altes Thema in der Theologie der Befreiung –, im Grunde die Annahme des Geschenks des Reiches des Lebens meint. Eines Lebens, das nach dem umfassenden Willen Gottes alle menschlichen Dimensionen einbezieht und darum der Situation des ungerechten Todes der

Armen und Unterdrückten widerspricht; einem Zustand, der daher aus theologischer Sicht in Medellín und Puebla als «eine Situation der Sünde» bezeichnet wird.

3. Genau aus dem Grund, weil das Geschenk des Lebens uns zur Ablehnung des Unrechtstodes führt, liegt das letzte Motiv für die Solidarität mit dem Armen in dem Gott, an den wir glauben. Es mag andere berechtigte Gründe geben und gibt sie: die Leiden des Armen heute, die Gesellschaftsanalyse dieser Situation – die unumgänglich ist, um die geschichtlichen Ursachen dieses Zustands erkennen zu können –, die Anerkennung des Armen als Subjekt seiner eigenen Geschichte. Aber letzten Endes ist die Grundlage dieses Engagements für den Christen theozentrisch; es beruht auf unserem Glauben an Gott, den Gott des Lebens, der sich in Jesus Christus offenbart. Diese Entscheidung hängt mit dem Kern unseres Glaubens an Gott und unserer Hoffnung auf das Kommen seines Reiches zusammen. Der Herr im Zentrum unseres Lebens – alles übrige ist Beigabe.

III. ...um von der Auferstehung Zeugnis abzulegen

Alle Völker zu Jüngern zu machen (vgl. Mt 28,19) ist die Aufgabe, mit der die Jünger in Galiläa, dem Ort auch der Verkündigung Jesu, vom Auferstandenen betraut worden sind. Die Universalität der Botschaft trägt so den Stempel dieser vergessenen und verachteten Landschaft Galiläa[2].

1. Unsere Sprache über Gott in der Welt der Armut und und Unterdrückung zu verwurzeln ist keine leichte Aufgabe. In dieser Welt gibt es große Freuden und eine enorme schöpferische Begabung neben schwerem Leid und der ständig drohenden Enttäuschung und Verzweiflung. Darum ist man in Lateinamerika auch unter denen, die versuchen, gegen das bestehende Unrecht zu kämpfen, mit Herausforderungen aus verschiedenen Richtungen konfrontiert. Die Situation, die wir erleben, steckt voller Schwierigkeiten und Möglichkeiten, falscher Rezepte und verzweifelter Lösungsversuche, aber sie zeigt auch viele Wege, welche die tiefsten menschlichen Werte respektieren; sie zeugt vom Aufkommen unglaublicher Egoismen und aller möglichen Anmaßungen und gleichzeitig von bescheidener und grenzenloser Großmut, von dem Wunsch, alles umzukrempeln, ebenso wie von schöpferischen Initiativen, die für die wertvollsten Traditionen des lateinamerikanischen Volkes empfänglich sind.

Diese brodelnde Welt stellt unsere Art, Christ zu sein, in Frage und verlangt politisches und geistliches Unterscheidungsvermögen. Wir müssen auf diese Fragen achten, wenn wir für das aufmerksam sein wollen, was der Herr uns von unserer eigenen Geschichte her zu sagen hat.

2. Die Herausforderung, mit der man von der theologischen Reflexion her in Lateinamerika konfrontiert wird, besteht darin, wie man eine Sprache über Gott finden kann, die aus der von der ungerechten Armut hervorgerufenen Situation erwächst, der Armut, in der die großen Mehrheiten leben (verachtete Rassen, ausgebeutete Gesellschaftsklassen, an den Rand gedrängte Kulturen, diskriminierte Frauen). Aber eine solche Sprache muß zugleich auch ein Diskurs sein, der von der Hoffnung getragen ist, die ein um seine Befreiung kämpfendes Volk nährt. In diesem Zusammenhang von Leid und Freude, Ungewißheit und Gewißheit, großer Opferbereitschaft und zweifelhaften Verhaltensweisen muß die Einsicht unseres Glaubens immer gegenwärtig sein.

Wir glauben sagen zu können, daß eine prophetische Sprache und eine mystische Sprache über Gott in diesen Ländern der Ausplünderung und Hoffnung im Entstehen sind. Die Sprache der Kontemplation erkennt, daß alles aus der frei geschenkten Liebe des Vaters kommt. Die Sprache der Prophetie prangert die Unrechts- und Ausbeutungssituation – und deren strukturelle Ursachen – an, in der die Armen Lateinamerikas leben. In diesem Sinn spricht Puebla davon, «das Leidensantlitz Christi, unseres Herrn, in den vom Schmerz gezeichneten Gesichtern eines unterdrückten Volkes erkennen zu können» (Nr. 31–39).

Ohne die Prophetie steht die Sprache der Kontemplation in der Gefahr, an der Situation vorbeizugehen, in der Gott handelt und wir ihm begegnen. Ohne die mystische Dimension kann die prophetische Sprache ihren Blick verengen und die Wahrnehmung dessen erschweren, der alles neu macht. «*Singt* dem Herrn; denn er hat den Armen aus der Hand der Übeltäter *befreit*» (Jer 20,13). Singen und Befreien, eine Äußerung des Dankes und eine Forderung der Gerechtigkeit: Dies ist die Herausforderung eines christlichen Lebens, das, fern von möglichen spirituali-

stischen Fluchttendenzen und politischen Verkürzungen, dem Gott Jesu Christi treu sein will.

3. Diese beiden Sprachen wollen das Geschenk des Reiches Gottes mitteilen, das sich in Leben, Tod und Auferstehung Jesu geoffenbart hat. Dies ist der Kern der Botschaft, die wir von unserer Wirklichkeit her wiederentdecken und die uns als Gemeinde, als *ekklesía* zusammenruft, in deren Mitte wir versuchen, unseren Glauben zu reflektieren. Die Theologie ist eine kirchliche Aufgabe. Sie wird in einer Kirche verwirklicht, die in der Geschichte das Zeugnis eines Lebens ablegt, das den Tod besiegt. Zeuge der Auferstehung sein bedeutet, sich für das Leben zu entscheiden, mit allen Äußerungen seines Lebens, denn der Ganzheitlichkeit des Reiches Gottes entgeht nichts. Dieses Zeugnis des Lebens (materiellen und spirituellen, persönlichen und gesellschaftlichen, gegenwärtigen und zukünftigen Lebens) erhält besondere Bedeutung in einem Subkontinent, der durch vorzeitigen, durch Unrecht herbeigeführten Tod geprägt, aber auch durch die Anstrengungen, sich von der Unterdrückung zu befreien, gekennzeichnet ist. Diese Wirklichkeit des Todes und der Sünde ist eine Verleugnung der Auferstehung. Zeuge der Auferstehung wird darum immer derjenige sein, der spöttisch fragen kann: «Tod, wo ist dein Sieg?» Diese Frage ergibt sich in der Tat aus einem Zeugnis wie beispielsweise dem des Erzbischofs Romero.

Um dieses Leben geht es in der Feier der Eucharistie, der ersten Aufgabe der kirchlichen Gemeinschaft. Im Brechen des Brotes erinnern wir uns an die Liebe und Treue Jesu, die ihn zum Tod führen, und an die Bestätigung seiner Sendung zugunsten des Armen durch die Auferstehung. Das Brotbrechen ist der Ausgangspunkt und zugleich das Ziel der christlichen Gemeinde. In ihm kommt die tiefe Gemeinschaft im menschlichen Leid zum Ausdruck – das oft durch den Mangel an Brot hervorgerufen wird –, und an ihm ist, in der Freude, der Auferstandene zu erkennen, der das Leben gibt und die Hoffnung des Volkes nährt, das sich um seine Taten und sein Wort versammelt hat.

Die Theologie der Befreiung bemüht sich, eine Sprache über Gott zu sein. Sie ist ein Versuch, in einer Welt der Unterdrückung, des Unrechts und des Todes das Wort des Lebens gegenwärtig zu machen.

[1] Die Fähigkeit des armen gläubigen Volkes zur Kontemplation, seine spontane Großmut, sein Geschick, Symbole zu schaffen und Gefühle zu äußern, sind sicherlich Möglichkeiten, die jeder Mensch besitzt (und die oft durch bestimmte kulturelle Verhaltensmuster gehemmt und unterdrückt werden). Für die Armen jedoch sind sie manchmal die einzigen Ausdrucksmöglichkeiten. Wir denken dabei zum Beispiel an die religiöse Musik, die bei den Negersklaven in Nordamerika und an anderen Orten entstanden ist, ein besonders schöner Ausdruck einer Fähigkeit, der wir auch in den verschiedenen indianischen Kulturen Lateinamerikas begegnen.

[2] Dies ist eine Sache, auf die uns die mexikanisch-amerikanische Theologie in jüngster Zeit nachdrücklich aufmerksam gemacht hat.

Aus dem Span. übers. von Victoria M. Drasen-Segbers

GUSTAVO GUTIÉRREZ

1928 in Lima, Peru, geboren. Lizentiat in Psychologie an der Universität Löwen. Lizentiat in Theologie in Lyon. Nationalbeirat der Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC) von Peru und Professor der Abteilungen für Theologie und für Sozialwissenschaften der Katholischen Universität Lima. Veröffentlichungen: La pastoral de la Iglesia latinoamericana (Montevideo 1968); Theologie der Befreiung. Mit einem Vorwort von J.B. Metz (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz / Chr. Kaiser Verlag, München ^{6}1982). Anschrift: Apartado 3090, Lima, Peru.

Elisabeth Schüssler Fiorenza

Für Frauen in Männerwelten

Eine kritische feministische Befreiungstheologie

Dies ist ein Gedicht für mich und für Frauen wie mich
wir, die wir in Männerwelten leben
wie der freie Geist von Vögeln im Himmel...[1]

Feministische Schriftstellerinnen und Dichterinnen befassen sich mit den Erfahrungen von Frauen in androzentrischen Kulturen und patriarchalischen Gesellschaften. Sie suchen nach einer neuen Stimme, einer «gemeinsamen Sprache», welche fähig sein könnte, den Sinn und die Bedeutung des Lebens der Frauen zum Ausdruck zu bringen, und welche die religiöse Erfahrung des «Versuchs, in unserer Seele zu sein»[2] artikulieren könnte. Im Jahre 1896 verglich Alice Meynell, die eine der bedeutendsten englischen Dichterinnen ihrer Zeit war, aber heute praktisch vergessen ist, solch eine Denkerin mit der biblischen Figur des guten Hirten: «Sie geht einher – die Herrin meiner Freude – eine Hirtin von Schafen.» Sie behütet die Herde ihrer Gedanken «so umsichtig und recht: sie muß ihre Seele erhalten»[3]. In einer ähnlichen Ausdrucksweise beendet die schwarze Dichterin Ntozake Shange ihr Tanzgedicht *«für farbige Mädchen, die sich mit Selbstmordgedanken tragen / wenn der Regenbogen genug ist»* mit der Versicherung, die aus ihrer Erforschung des Schmerzes und der Unterdrückung hervorgeht: «ich fand gott in mir selber & ich liebte sie heftig.»[4]

Ebenso wie feministische Dichterinnen versuchen auch feministische Theologinnen auszudrücken, was es bedeutet, daß Frauen Gott in unserer Seele finden – Seele wird nicht als über und gegen Körper und Welt verstanden, sondern als religiöses und spirituelles Selbst, als die feministische Vision von Selbstbehauptung und Freiheit, die in Männerwelten gelebt wird und in der Sprache des Unterdrückers zum Ausdruck gebracht wird. Innerhalb des patriarchalischen Kontextes der christlichen Religion ist der Geist der Frauen immer wieder einmal von Zeit zu Zeit mit der Verkündigung von Wahrheit und Gerechtigkeit ausgebrochen. Der größte Teil solcher Artikulationen spiritueller Erfahrungen von Frauen wurde jedoch von der geschichtlichen Vergeßlichkeit verschluckt und durch androzentrische Sprache zugedeckt.

Zum ersten Mal in der Geschichte des Christentums versuchen Frauen nun nicht mehr ihre Erfahrungen vom Geiste Gottes innerhalb des Rahmens androzentrischer Spiritualität auszudrücken, sondern sie versuchen zu artikulieren, daß wir Gott auf solch eine Art und Weise in unserer Seele gefunden haben, daß die Erfahrung von Ihrer Gegenwart den traditionellen Rahmen der androzentrischen Theologie und patriarchalischen Kirche zu verändern und zu durchbrechen vermag. Zum ersten Mal in der Geschichte des Christentums haben Frauen nun eine ausreichende theologische Bildung und eine wirtschaftlich-institutionelle Unabhängigkeit erreicht, daß sie es jetzt ablehnen können, nur Objekte männlichen Theologisierens zu sein. Nun können sie in Theologie und Spiritualität als Subjekte die Initiative ergreifen.

Christliche Frauen haben begonnen, unsere eigenen theologischen Fragen zu formulieren, unsere eigene christliche Geschichte zu erforschen und unsere eigenen spirituellen Visionen darzustellen. Die Theologie, die wir gelernt haben, hat uns bisher ausgelassen, die Kirchengeschichte wurde nicht als Frauengeschichte geschrieben, und die klerikal-patriarchalischen Strukturen der Kirche identifizieren sie als Männerkirche[5]. In ihrem Artikel «Im Schatten des Vaters» bringt Hildegunde Wöller diese Entfremdungserfahrung weiblicher Theologiestudenten zum Ausdruck: «Die Theologie und das Leben blieben unvermittelt in mir. Jahrelang plagte mich ein Traum, immer und immer wieder derselbe Traum: Ich kam nach Hause und fand ein Kind in meinem Bett, von dessen Existenz ich nichts gewußt hatte, und das ich vergessen hatte. Es war verhungert und erfroren. Niemand hatte es schreien hören. Ich fühlte mich unschuldig.»[6] Erst als sie, um dem verlorenen Kind zu helfen, die Reise nach innen versuchte, erkannte sie, daß das Evangelium ihr Selbst ansprach. Als sie aber begann, diese Erfahrung mitzuteilen, verstanden diejenigen, die sie ihre «theologischen Väter» genannt hatte, sie nicht und bezeichneten ihre

religiöse Erfahrung des Selbst als «gefährlich, subjektiv oder irrelevant».

Feministische Theologie

Feministische Theologie wird oft als Genetiv-Theologie mißverstanden, als Theologie *der Frau*. Sie wird fälschlicherweise als «feminine» Theologie ausgelegt, als eine Theologie, die die kulturell-religiösen Stereotypen von Weiblichkeit und Männlichkeit verfestigt. Theologen der etablierten Kirche qualifizieren feministische Theologie mit dem Wörtchen «sogenannt» als ein etwas zweifelhaftes, akademisch verdächtiges Unterfangen. Solche weitverbreiteten und häufig ganz bewußten Interpretationen feministischer Theologie sind gewiß kein Zufall. Indem feministische Theologie als «Frauentheologie» oder «feminine Theologie» abqualifiziert wird, wird sie auf Frauen beschränkt, die an den Rand gedrängt und trivialisiert werden, und die man in einer patriarchalischen Kirche und Gesellschaft für unbedeutend hält. Während man die «neo-femininen» Ausdrücke in der Theologie bejubelt, wird die Charakterisierung «feministisch» als «radikal, abgeschliffen, fanatisch oder unfraulich» etikettiert. Natürlich lädt solch eine falsche Darstellung feministischer Theologie geradezu dazu ein, sie als «partikularistische» Theologie abzulehnen, die sich auf eine winzige Minderheit in Gesellschaft und Kirche beschränkt – auf militante Frauen –, und keine «wirkliche» Frau sollte es wünschen, mit ihnen in Verbindung gebracht zu werden.

Die frühen Feministinnen nahmen an, daß der intellektuelle Rahmen sowie der Inhalt einer akademischen Ausbildung und wissenschaftliche Kenntnisse, die Männern, nicht aber Frauen zur Verfügung stehen, wahr, humanistisch und objektiv seien. Sie meinten, Frauen könnten vollkommen an der Produktion menschlicher Erkenntnisse und Kunst teilhaben, wenn sie nur ihren Ausschluß von akademischen Institutionen und Berufen überwinden könnten. Eine der ersten, die diese Annahme in Frage stellte, war Virginia Woolf, die in *Three Guineas* darauf bestand, daß Frauen die Frage, ob sie sich den «Prozessionen gebildeter Männer» anschließen könnten, aufwerfen sollten. Sie müßten entscheiden, unter welchen Bedingungen Frauen sich ihnen anschließen sollten und fragen, wohin sie die Prozessionen gebildeter Männer führen würden[7]. Im Rahmen der Bestrebungen der Frauen, zum Studium zugelassen zu werden, die innerhalb der zweiten Welle der Frauenbewegung stattfanden, wurden diese Fragen explizit ausgesprochen.

Das Wiederaufleben der Bewegung zur Befreiung der Frau hat nicht nur den politischen Kampf der Frauen für gleiche Rechte und den ungehinderten Zugang zu akademischen Institutionen wiederbelebt, sondern auch eine intellektuelle Revolution ins Leben gerufen, die zu einer Paradigmenverschiebung[8] führt von einer androzentrischen Weltsicht und einem entsprechenden intellektuellen Unterbau zu einem feministischen Verständnis der Welt, der menschlichen Geschichte und der christlichen Religion. Während die androzentrische Gelehrsamkeit den *Mann* als paradigmatisches menschliches Wesen ansieht, besteht die feministische Gelehrsamkeit[9] auf der Schaffung neuer Konzepte unseres intellektuellen Überbaus, so daß diese neuen Konzepte die Frauen einerseits als Subjekte menschlicher Gelehrsamkeit und menschlichen Wissens einbeziehen und andererseits männliche Erfahrungen und Einsichten als eine bestimmte Erfahrung und Wahrnehmung der Wirklichkeit ansprechen.

Daher stellt die feministische Gelehrsamkeit den herrschenden kulturellen Gedankenraster in Frage, der sich in männlicher Sprache, klassischen Männertexten, wissenschaftlichen Strukturen und Theorien von Männern äußert, welche Frauen unsichtbar machen, sie an den Rand drängen und trivialisieren. Solch eine androzentrische Weltanschauung verfestigt ein weitverbreitetes und wissenschaftliches Bewußtsein, welches die Erfahrung von Frauen, ihre kulturellen Beiträge, ihre wissenschaftlichen Kenntnisse und ihre künstlerischen oder religiösen Ausdrucksformen für weniger wertvoll erklärt, für weniger bedeutsam oder weniger ehrenvoll als die von Männern. Feministische Studien fordern männliche symbolische Darstellung, historische Interpretationen und unser gewohnheitsmäßiges Bewußtsein von Sexismus heraus als eine Klassifikation, die in unserer Sprache und in unserer Gedankenwelt besteht. Sie zeigen auf die Interaktion zwischen Sprache und Gesellschaft, sexuellen Stereotypen und wirtschaftlicher Ausbeutung, Geschlecht und Rasse als soziale Konstrukte und politische Unterdrückung, sie zeigen auf die Verbindung von Sexismus, Rassismus, Kolonialismus und Militarismus in der westlichen Gesellschaft. Sexismus, Rassismus, Kolo-

nialismus und Militarismus werden somit als konstitutiv für die Sprache der Unterdrückung in unserer Gesellschaft demaskiert[10], eine Sprache, die man in akademischen Gesprächen für wertneutral und objektiv erklärt.

Es muß jedoch festgehalten werden, daß die feministischen Studien die feministischen Paradigmen auf verschiedene Art und Weise zum Ausdruck bringen und unterschiedliche philosophische und sozialpolitische Analysen zur Hilfe heranziehen[11]. Während z. B. der liberale Feminismus auf der Autonomie und auf gleichen Rechten für jeden einzelnen besteht, sehen sozialistische oder marxistische Feministinnen die Beziehungen zwischen Gesellschaftsschicht und Geschlecht innerhalb des westlichen Kapitalismus als entscheidend für die gesellschaftliche Unterdrückung der Frau an. Feministinnen der Dritten Welt bestehen wiederum darauf, daß das Zusammenwirken von Rassismus, Kolonialismus und Sexismus die Unterdrückung der Frau und ihr Ringen um Befreiung bestimmen[12]. Solch eine Vielfalt von Analysen und theoretischen Sichtweisen führt zu verschiedenen Auffassungen von Feminismus, von der Befreiung der Frau und von ihrem Dasein als menschliches Wesen in dieser Welt.

Solch eine Verschiedenartigkeit der Ansätze und eine Polyphonie der Äußerungen von Feministinnen findet sich auch im Bereich feministischer Theologie und in feministischen Religionsstudien[13]. Daher ist es irreführend, von einer feministischen Theologie als solcher zu sprechen oder auch von *der* feministischen Theologie, ohne viele verschiedene Ausdrucksformen und Analysen von feministischen Theologien zu erkennen[14]. Diese Ausdrucksweisen haben nicht nur die diversen Voraussetzungen und theoretischen Analysen von Frauenerfahrungen gemeinsam, sondern sie arbeiten auch innerhalb verschiedener theologischer Ansätze wie z. B. der Neoorthodoxie, der liberalen Theologie, Prozeßtheologie, evangelikalen Theologie oder Befreiungstheologie. Als theologische Ausdrucksformen entstammen sie verschiedenen Kirchenvorstellungen und politisch-religiösen Kontexten. Meinen eigenen theologischen Ansatz definiere ich als kritische feministische Befreiungstheologie, die den Analysen der historisch-kritischen, kritisch-politischen Theologie und der Theologie der Befreiung verpflichtet ist und die ihre Wurzeln in meinen Erfahrungen und meinem Einsatz als katholische Christin hat[15].

Eine kritische feministische Befreiungstheologie

Solch eine feministische Theologie bildet sich eine Vorstellung von Feminismus, die diesen nicht nur als theoretische Weltanschauung und Analyse sieht, sondern als Bewegung zur Befreiung der Frau für den sozialen und kirchlichen Wandel. Bei dem Patriarchat handelt es sich nicht nur um eine «dualistische Ideologie» oder ein androzentrisches Konstrukt in der Sprache, nicht nur um die Herrschaft aller Männer über alle Frauen, sondern um ein sozial-kulturell-politisches System von abgestuften Unterwerfungen und Beherrschungen. Sexismus, Rassismus und militärischer Kolonialismus sind die Wurzeln und Tragpfeiler des Patriarchats. Obwohl dieses patriarchalische System im Laufe seiner Geschichte einen bedeutsamen Wandel durchlaufen hat, überlebt es als «kapitalistisches Patriarchat»[16] in modernen Gesellschaften. In der aristotelischen Philosophie hat es seine klassische westliche Definition erhalten, welche nicht nur die westliche politische Philosophie und die Rechtsprechungssysteme der westlichen Welt entscheidend beeinflußt hat, sondern auch die christliche Theologie[17].

Das Patriarchat definiert nicht nur Frauen als «die anderen», sondern auch unterdrückte Völker und Rassen werden als «die anderen» definiert, die ausgebeutet und beherrscht werden sollen im Dienste der mächtigen Männer. Es bestimmt Frauen nicht nur als «die anderen» gegenüber den Männern überhaupt, sondern auch als den *besitzenden* Männern untergeordnet und unterworfen. Das Patriarchat versteht die «Natur» von Frauen und farbigen Völkern im Sinne ihrer «Funktion» für die patriarchalische Gesellschaft, welche ebenso wie der patriarchalische Haushalt der Antike durch die Arbeit von Frauen und Sklaven getragen und erhalten wird. Farbige oder arme Frauen werden im kapitalistischen Patriarchat doppelt und dreifach unterdrückt.

Das Patriarchat bestimmt jedoch nicht allein die gesellschaftlichen Strukturen, sondern auch die hierarchischen männlichen Strukturen der Kirche[18], welche die patriarchalischen Strukturen der Gesellschaft oft unterstützt und erhält. Diese Gesellschaftsstrukturen spezifizieren die Unterdrückung der Frauen nicht nur im Hinblick auf Rasse und Schicht, sondern auch unter den Gesichtspunkten der Heterosexualität und Mutterschaft. Der Rückschlag gegen die Frauen-

bewegung in der Gesellschaft, der vom rechten Flügel her kommt, wird von einer patriarchalischen Kirche und Theologie legitimiert und angetrieben. Die feministische Theologie besteht gegen und über ein kapitalistisches Patriarchat in Gesellschaft und Kirche hinweg darauf, daß die Opferung und Entmenschlichung der «ärmsten und verachtetsten Frauen der Erde» die mit dem Tode handelnden Mächte des patriarchalischen Übels offenlegt, während das Ringen der armen Frauen und derjenigen aus der Dritten Welt um das Überleben und um Befreiung die vollkommenste Erfahrung von Gottes Gnade und Macht in unserer Mitte zum Ausdruck bringt.

Die feministische Theologie fordert daher alle Formen der Befreiungstheologie dazu heraus, ihre bevorzugte Entscheidung für die Armen und Unterdrückten ernst zu nehmen als die Entscheidung für die armen Frauen und für die Frauen der Dritten Welt, weil die Mehrheit derjenigen, die heute arm und unterdrückt sind, Frauen und Kinder sind, die von Frauen abhängen, um zu überleben. Wie der afrikanische Theologe Amba Oduyoye deutlich macht, ist es «nicht einfach eine Herausforderung der herrschenden Theologie des kapitalistischen Westens. Es ist eine Herausforderung der weltweiten Männlichkeit der christlichen Theologie ebenso wie der patriarchalischen Voraussetzungen, die alle unsere Beziehungen bestimmen wie auch die traditionelle Situation, in der Männer im Namen der ganzen Gemeinschaft von Frauen und Männern, jung und alt, über das Ganze des Lebens nachdachten»[19].

Insofern feministische Theologie nicht mit Äußerungen über Gott und Offenbarung beginnt, sondern mit der Erfahrung von Frauen, die um die Befreiung von patriarchalischer Unterdrückung ringen, tritt ihr universaler Charakter in den Stimmen von Frauen verschiedener Rassen, Schichten, Kulturen und Nationen in den Vordergrund[20]. Insofern die primäre theologische Frage für die Befreiungstheologie nicht die Frage «Wie können wir an Gott glauben» ist, sondern «Wie können die Armen Würde erringen», muß das hermeneutische Privileg der Armen als hermeneutisches Privileg armer Frauen artikuliert werden. Die Befreiungstheologie muß die patriarchalische Herrschaft und die sexuelle Ausbeutung der Frauen ansprechen[21]. Mehr noch muß eine kritische feministische Theologie der Befreiung die Suche nach der Würde und Befreiung der Frau letztendlich als Suche nach Gott zum Ausdruck bringen.

Schritte auf dem Weg zu einer ganzheitlichen Theologie

Die feministische Theologie in den Vereinigten Staaten besteht auf der Bedeutung der «Ganzheitlichkeit» als einer grundlegenden Kategorie in der Theologie[22]: Das bedeutet die Integration von Körper und Seele, Welt und Kirche, Erde und Himmel, Immanenz und Transzendenz, Frauen und Männern, Natur und menschlicher Technologie. Elisabeth Moltmann-Wendel macht deutlich, daß die Kategorie der Ganzheit in der deutschen akademischen Theologie keine Rolle spielt, daß sie sich aber sehr wohl in den religiösen Ausdrucksformen der Frauen in den letzten hundert Jahren findet[23]. Eine feministische Befreiungstheologie ist um die Überwindung von theologischem Dualismus bemüht, aber gleichzeitig wird darauf bestanden, daß eine «ganzheitliche Theologie» nur dann möglich ist, wenn die hierarchischen Herrschaftsstrukturen in Theologie und Kirche überwunden werden.

Solange die Frauen unter der Ungerechtigkeit und Entmenschlichung eines gesellschaftlichen und religiösen Patriarchats zu leiden haben, muß eine feministische Theologie zuerst und vor allem eine kritische Theologie bleiben. Sie muß die Entfremdung, den Ärger, den Schmerz und die Entmenschlichung der Frauen theologisch benennen, die von einer patriarchalischen Religion verursacht werden. Gleichzeitig muß sie eine alternative Sicht von Ganzheitlichkeit zur Sprache bringen, indem sie, die feministische Theologie, die Überlebens- und Erlösungserfahrungen von Frauen erforscht und indem sie christliche Texte, Lehrtraditionen, moraltheologische Weisungen, kirchliche Verlautbarungen und kirchliche Strukturen im Hinblick auf die Befreiung der Frau von der patriarchalischen Ausbeutung und Unterdrückung bewertet. Eine ganzheitliche Theologie wird nur dann möglich werden, wenn die Wurzel der dualistischen Theologie überwunden wird, welche aus dem Widerspruch zwischen der die Befreiung beinhaltenden Vorstellung des Evangeliums und den kulturellen patriarchalischen Strukturen der hierarchischen Kirche besteht.

Wie schwierig es für Frauen ist, diese Hoffnung des Evangeliums weiterhin und trotz ihrer

eigenen Erfahrung der patriarchalischen Unterdrückung aufrechtzuerhalten, wird in den folgenden Zeilen eines Gedichts ausgedrückt, das von einer katholischen Feministin während einer Arbeitstagung über feministische Theologie geschrieben wurde:

Meine Mutter Maria war in vielerlei Hinsicht
wie die ursprüngliche Maria.
Als sie gerade ein kleines Mädchen war
ließ sie es über sich ergehen, von ihrem Vater
vergewaltigt zu werden
Als sie verheiratet war
ließ sie es über sich ergehen von meinem
Vater geschlagen zu werden
Als sie emotionale Probleme hatte
ließ sie die Schockbehandlung ihres Psychiaters über sich ergehen
Als sie physisch krank war
ließ sie die Behandlung ihres Arztes über sich ergehen.
Nun ist sie tot – Ich hoffe, Gott ist kein Vater.
.....
Maria starb im Jahre 1979 als sie 70 war.
Ich hielt ihre Hand und erzählte ihr daß sie frei sein würde,
wenn sie aufhören würde, die Luft unseres Vaters zu atmen
Ihr letzter Atemzug war ein langes Keuchen –
gefolgt von einem Ausdruck des Friedens
Die Art, wie sie geschaut hatte, als sie mich wiegte.
Nun weiß sie, daß ihr Herz nicht lügt.
Sie ist unseren Vätern entkommen.
Bitte, Gott, laß es wahr sein[24].

Der Schmerz und die Qual, die patriarchalische Liturgien und androzentrische Gott-Sprache den Frauen zufügen, können nur dann verstanden werden, wenn Theologen und Geistliche die Entmenschlichung der Frauen in unserer Gesellschaft und Kirche erkennen.

Daher muß eine feministische Theologie, die sich als kritische Befreiungstheologie versteht, eine kreative, aber häufig schmerzhafte Spannung aushalten. Um feministisch zu bleiben und um den Erfahrungen der Frauen weiterhin zu entsprechen, muß die feministische Theologie nachdrücklich betonen, daß die christliche Theologie, die biblische Tradition und die christlichen Kirchen der strukturellen Sünde des sexistisch-rassistischen Patriarchats schuldig sind, welche die gesellschaftliche Ausbeutung der Frauen und die Gewalt gegen sie verfestigt und legitimiert. Die patriarchalische Religion und Theologie verfestigt und legitimiert Vergewaltigung, tätliche Angriffe auf Ehefrauen, Kindesmißhandlung, sexuelle Ausbeutung von Frauen, die Bürgerschaft zweiter Klasse und noch viele Ungerechtigkeiten mehr, die gegenüber Frauen bestehen.

Gleichzeitig muß eine kritische feministische Theologie der Befreiung, wenn sie eine christliche Theologie bleiben will, in der Lage sein aufzuzeigen, daß der christliche Glaube, die Tradition und die Kirche *nicht* an sich sexistisch oder rassistisch sind. Um diese kreative Spannung aushalten zu können, muß sich solch eine feministische Theologie kritisch über androzentrische Texte, traditionelle Lehren von Männern und patriarchalische Strukturen hinausbewegen, indem sie sich auf den geschichtlichen Kampf eigenidentifizierter Frauen und frauenidentifizierter Männer gegen ein sexistisch-rassistisch-militaristisches Patriarchat und für die Befreiung in der Macht des Geistes konzentriert.

Solch eine feministische Theologie will weder die Integration der Frauen in patriarchalische Kirchenstrukturen noch vertritt sie eine separatistische Theologie, sondern sie setzt sich vielmehr für die Umwandlung christlicher Symbole, Tradition und Gesellschaft ein ebenso wie für die Umwandlung der Frauen. Sie leitet ihre Vorstellung von der Befreiung weder aus einer speziell weiblichen Natur ab noch aus einem metaphysischen weiblichen Prinzip oder aus einer Göttlichkeit. Indem die verinnerlichte Sünde des Sexismus ausgetrieben wird und indem die gesamte christliche Kirche zur Umkehr aufgerufen wird, fordert die feministische Theologie das «Geburtsrecht» weiblicher Christen, Kirche zu sein zurück, sie beansprucht, daß christliche Frauen voll begnadete und verantwortliche Mitglieder des «Leibes Christi» sind, die die Macht haben, unsere eigene Theologie zum Ausdruck zu bringen, unsere eigene Spiritualität zurückzubeanspruchen und unser eigenes religiöses Leben und das unserer Schwestern zu bestimmen. Als Frauen-Kirche feiern wir unsere Vorstellung und Macht für den Wandel, wir ritualisieren unser Ringen, wir artikulieren unsere eigenen theologischen Einsichten und teilen unsere Kraft, indem wir uns gegenseitig intellektuell und spirituell nähren. Gleichzeitig bleibt uns vollkommen bewußt, daß die Kirche der Frauen immer auch die *ecclesia reformanda* ist, die der Umwandlung und «revolutionären Geduld» mit unseren eige-

ner Fehlschlägen wie auch mit denen unserer Schwestern bedarf.

Als das «hermeneutische Zentrum»[25] für eine feministische kritische Theologie der Befreiung und für den Befreiungskampf der Frauen in Gesellschaft und Religion aufzutreten und von der *ekklesía* der Frauen zu sprechen bedeutet nicht, eine separatistische Vorgehensweise zu befürworten oder Frauen zu mythologisieren. Es bedeutet schlicht und einfach, Frauen als aktive Teilnehmer und Führer in der Kirche sichtbar zu machen, die Beiträge der Frauen und ihre Leiden während der Kirchengeschichte herauszustellen und die Autonomie und Freiheit der Frauen vor den spirituell-theologischen patriarchalischen Kontrollen zu schützen. Ebenso wie wir von der Kirche der Armen sprechen, den Kirchen Afrikas oder Asiens, von der presbyterianischen, anglikanischen oder römisch-katholischen Kirche, ohne dabei unsere theologische Vorstellung von der universalen katholischen christlichen Kirche aufzugeben, so ist es auch gerechtfertigt, von der Frauen-Kirche als einer Manifestation der universalen Kirche zu sprechen. Da alle christlichen Kirchen unter dem strukturellen Übel des sexistisch-rassistischen Patriarchats in unterschiedlichen Ausmaßen leiden, ist die Kirche der Frauen eine wirklich ökumenische Bewegung, welche die traditionellen, «von Männern gemachten» konfessionellen Grenzen überschreitet. Als eine feministische Bewegung selbstidentifizierter Frauen und frauenidentifizierter Männer bestimmt sich die Frauen-Kirche als in und durch Solidarität mit Frauen verpflichtet, die unter der dreifachen Unterdrückung des Rassismus, Sexismus und der Armut leiden und dennoch für das Überleben und die menschliche Würde kämpfen.

Ich sehe in diesem Artikel davon ab, die feministische Theologie im Sinne traditioneller *tópoi* der Theologie (wie Gott, Christus, Kirche, Sakramente, Anthropologie, Moral, Theologie usw.)[26] zu definieren oder auch im Sinne eines Ansatzes akademischer religiöser Studien. Beide Ansätze sind zwar wertvoll und notwendig, aber sie unternehmen den Versuch, neue Vorstellungen und Wege mit Hilfe alter Karten der kirchlichen oder akademischen Theologie zu zeichnen. Sicherlich hätte die feministische Theologie niemals ohne die Frauenbewegung, die sich für die Integration von Frauen ins kirchliche Amt und in die akademische Theologie einsetzt, entstehen können noch ohne den Pluralismus und die Autonomie der liberalen Theologie. Nichtsdestoweniger kann eine kritische feministische Theologie der Befreiung nicht innerhalb des Paradigmas der Bewegung für Gleichberechtigung oder des Paradigmas der liberalen Theologie verbleiben, sondern sie muß einen Paradigmenwechsel in Theologie und kirchlichem Selbstverständnis fordern.

Als eine Theologie von und für Frauen, die dem feministischen Befreiungskampf verpflichtet ist, muß sie ihre theoretischen Analysen und methodischen Ansätze kritisch bewerten im Hinblick darauf, inwieweit sie es vermögen, religiöse Vorstellungen zur Sprache zu bringen, und inwieweit sie theologisch-spirituell-institutionelle Quellen für den Befreiungskampf der Frauen in Gesellschaft und Kirche verfügbar machen kann. Daher bestimmt sich die feministische Theologie primär nicht im Sinne der traditionellen Theologie oder kirchlichen Spiritualität, sondern im Sinne des Kampfes der Frau gegen das gesellschaftliche, kulturelle und religiöse Patriarchat. Als eine kritische Theologie der Befreiung fordert die feministische Theologie daher alle androzentrischen Formen von Befreiungstheologie dazu heraus, in ihrer «Entscheidung für die Unterdrückten» konsequenter und universaler zu werden, da die Mehrzahl der Unterdrückten Frauen sind. Zur gleichen Zeit wie die Theologie der Befreiung demaskiert die feministische Theologie den falschen Anspruch der etablierten akademischen Theologie auf Universalität, Objektivität und Wertneutralität. Als eine Theologie, die sich der *ekklesía* der Frauen als Zusammenkunft freier und voll verantwortlicher «Bürger» verpflichtet, fordert die feministische Theologie schließlich die kirchliche Theologie der Seminare und theologischen Institute dazu heraus, von ihrem klerikalen partikularistischen Selbstverständnis abzusehen und zu einer Theologie für die ganze Kirche zu werden.

Kurz gesagt beschränkt sich solch eine feministische Theologie nicht auf Interessen und Fragen von Frauen, sondern sie versteht sich als einen anderen Zugang zur und als eine alternative Perspektive für das Betreiben von Theologie. Gleichzeitig betont sie, daß die androzentrisch-klerikale Theologie, die an westlichen Universitäten und Seminaren produziert wird, nicht mehr den Anspruch erheben kann, eine katholische Theologie zu sein, wenn sie nicht zu einer Theologie wird, die die Erfahrungen aller Kirchenmitglieder einschließt, die Erfahrungen von Frauen

und Männern, Laien und dem Klerus. Schließlich kann sie nicht behaupten, eine Befreiungstheologie zu sein, die die «frohe Botschaft» der Erlösung verkündet, wenn sie nicht ihren Ruf ernst nimmt, eine Theologie für die Armen zu werden – Männer, Frauen und Kinder – eine Theologie, die alle Formen eines sexistisch-rassistisch-kapitalistischen Patriarchats unterminiert. Die feministische katholische Dichterin und Sozialaktivistin Renny Golden drückt diese Herausforderung der gesamten Einrichtung Kirche und Theologie gut auf folgende Weise aus:

... Unsere Freiheit ist dein einziger Ausweg.
In dem unterirdischen Zug
kannst du mit uns fahren, oder du wirst der Gefängniswärter.
Harriet Tubman verlor niemals einen, der ihr anvertraut war,
noch werden wir einen verlieren[27].

[1] Aus Sandra Maria Esteves, For Tulani: Ordinary Women: An Anthology of Poetry by New York City Women (New York 1978) 44.

[2] Carol P. Christ, Diving Deep and Surfacing. Women Writers on Spiritual Quest (Boston 1980).

[3] Beverly Ann Schlack, The Poetess of Poets: Alice Meynell rediscovered: Women's Studies 7 (1980) 111–126, 113 f.

[4] New York 1976, 63. Vgl. auch Carol P. Christ, Diving Deep and Surfacing, 97–117.

[5] Vgl. die Artikel in B. Brooten/N. Greinacher (Hg.), Frauen in der Männerkirche (München/Mainz 1982).

[6] Hildegunde Wöller, Im Schatten des Vaters: Elisabeth Moltmann-Wendel (Hg.), Frau und Religion. Gotteserfahrungen im Patriarchat (Frankfurt 1983) 174–177, 176.

[7] V. Woolf, Three Guineas (New York/London 1966) 60–63.

[8] Vgl. Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions (Chicago 1962); Elizabeth Janeway, Who is Sylvia? On the Loss of Sexual Paradigms: Signs 5 (1980) 573–89.

[9] Vgl. z.B. S. Harding/M.B. Hintikka, Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science: Studies in Epistemology Bd. 161 (Boston 1983); L.F. Pusch, Feminismus: Inspektion der Herrenkultur (Frankfurt 1983).

[10] Vgl. H. Bosmajian, The Language of Oppression (Washington 1974); S. Tromel-Plötz, Frauensprache – Sprache der Veränderung (Frankfurt 1982).

[11] Vgl. D. Griffin Crowder, Amazons and Mothers? Monique Wittig, Hélène Cixous and Theories of Women's Writing: Contemporary Literature 24/2 (1983) 117–144, die diese Unterschiede in ihrer Besprechung des französischen und amerikanischen Feminismus unterstreicht.

[12] Vgl. z.B. S.A. Gonzales, La Chicana: Guadalupe or Malinche: B. Lindsay (Hg.), Comparative Perspective of Third World Women: The Impact of Race, Sex and Class (New York 1980) 229–250.

[13] Vgl. A. Barstow Driver, Review Essay: Religion: Signs 2 (1976) 434–442; C.P. Christ, The New Feminist Theology: A Review of the Literature: Religious Studies Review 3 (1977) 203–12; C.P. Christ/J. Plaskow (Hg.), Womanspirit Rising: A Feminist reader in Religion (San Francisco 1979) 1–17.

[14] Vgl. C. Halkes, Gott hat nicht nur starke Söhne: Grundzüge einer feministischen Theologie (Gütersloh 1980); E. Gössmann, Die streitbaren Schwestern: Was will die feministische Theologie? (Freiburg 1981).

[15] Vgl. meine Artikel Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation: Theological Studies 36 (1975) 605–626; Für eine befreite und befreiende Theologie. Frauen in der Theologie und feministische Theologie in den USA: CONCILIUM 14 (1978/5) 287–294; To Comfort or to Challenge?: M. Dwyer (Hg.), New Woman, New Church, New Priestly Ministry (Rochester 1980) 43–60 und meinen demnächst erscheinenden Artikel Claiming the Center: Womanspirit Bonding.

[16] Vgl. Z.R. Eisenstein, The Radical Future of Liberal Feminism (New York 1981) zu einer Analyse des «kapitalistischen Patriarchats».

[17] Vgl. meinen Artikel Discipleship and Patriarchy: Early Christian Ethos and Christian Ethics in a Feminist Perspective: L. Rasmussen (Hg.), The American Society of Christian Ethics: Selected Papers (Waterloo 1982) 131–72 für eine Revision der Literatur.

[18] Vgl. meinen Artikel We Are Still Invisible: Theological Analysis of ‹Women and Ministry›: D. Gottemoeller/R. Hofbauer (Hg.), Women and Ministry: Present Experience and Future Hopes (Washington 1981) 29–43 und «Emanzipation aus der Bibel»: Evangelische Kommentare 16 (1983) 195–198.

[19] Reflections from a Third World Woman's Perspective: Women's Experience and Liberation Theologies. Irruption from the Third World (New York 1983) 246–255, 250.

[20] Vgl. besonders M. Katoppo, Compassionate and Free: An Asian Woman's Theology (New York 1980); E. Tamez, The Bible of the Oppressed (New York 1979).

[21] Vgl. besonders auch J. Grant, Die schwarze Theologie und die schwarze Frau: Brooten / Greinacher (Hg.), Frauen in der Männerkirche, 212–234.

[22] Vgl. besonders Nelle Morton, Towards a whole Theology: Sexism in the 1970s (Genf 1975) 56–65.

[23] E. Moltmann-Wendel (Hg.), Frau und Religion, 31 ff.

[24] Aus einem unveröffentlichten Gedicht «My Mother Mary» von Joan Wyzenbeek, vorgetragen anläßlich einer Arbeitstagung «Womanspirit Bonding» in Grailville 1982.

[25] Für eine weiterreichende Entwicklung solch einer feministischen Hermeneutik vgl. mein Buch «In Memory of Her. A Feminist Reconstruction of Christian Origins» (New York 1983), besonders die Seiten 3–95, 343–51.

[26] Für solch einen Ansatz vgl. C.J.M. Halkes, Feministische Theologie: Eine Zwischenbilanz: Brooten/Greinacher (Hg.), Frauen in der Männerkirche, 158–174 und die ausge-

zeichnete neue Arbeit von R.R. Ruether, Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology (Boston 1983).

[27] Aus einem Gedicht mit dem Titel «Women Behind Walls for the Women in Cook County Jail and Dwight Prison» von Renny Golden: Golden/Collins, Struggle is a Name for Hope. Poetry (Worker Writer Series 3) (Minneapolis 1982).

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Walker

ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA

Lizentiat in Pastoraltheologie und Doktorat in Neutestamentlicher Theologie. Derzeit Professor für Theologie und Neues Testament an der Universität Notre Dame, Indiana. Veröffentlichte zahlreiche Bücher und Zeitschriftenartikel zu Themen der neutestamentlichen Theologie und der feministischen Theologie. Aktiv in der Frauenbefreiungsbewegung in Kirche und akademischem Leben. Arbeitete mit in verschiedenen Arbeitsgruppen zu den Themen «Frauen in der Kirche», «Frauen in der Bibel», «Frauen in der Theologie»; war Mitglied in der Zentralkommission der «Women's Ordination Conference». Zusammen mit Prof. Dr. Judith Plaskow Gründerin und Herausgeberin des Journal of Feminist Studies in Religion. Neuestes Buch: In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins (Crossroad Publishing Co., New York). Anschrift: University of Notre Dame, Department of Theology, Notre Dame, Ind. 46556, USA.

Joseph Bracken

Ein Beispiel, wie westliche Theologie die Modernität ernst nehmen kann: die «Prozeßtheologie»

Der heutige Mensch lebt in einer sich rasch verändernden Welt. Gleichzeitig sehnt er sich, bewußt oder unbewußt, nach einer Weltsicht oder nach einem übergreifenden Bezugsrahmen, worin der Sinn und Zweck all dieser Veränderungen sich beurteilen ließe. Die Prozeßtheologie, die auf der Philosophie von Alfred North Whitehead gründet, ist offensichtlich ein Versuch, diesem verspürten Bedürfnis zu entsprechen. Doch ist das Prozeßdenken im Lauf seiner verhältnismäßig noch kurzen Geschichte von Vertretern der scholastischen Philosophie und Theologie scharf kritisiert worden: Das Denkschema Whiteheads reiche zu einer Welterklärung nicht hin und tauge erst recht nicht zu einem philosophischen Rahmen für die Formulierung der christlichen Glaubenslehre. In den letzten Jahren hingegen kam es zu einem freundschaftlicheren Dialog zwischen den Anhängern der beiden Systeme, und die Ergebnisse sind sehr verheißungsvoll. So sagt z. B. W. Norris Clarke, der langjährige Herausgeber der Zeitschrift «International Philosophical Quarterly»: «Das Prozeßdenken enthält eine Anzahl grundlegender Einsichten, die sich der christliche Theismus fruchtbar zu eigen machen könnte und sollte», obwohl er auch behauptet, als System sei die Prozeßphilosophie «in verschiedenen entscheidenden Punkten immer noch in einer ernstlichen Spannung, wenn nicht Unvereinbarkeit mit dem herkömmlichen christlichen Theismus.»[1].

In diesem Aufsatz beabsichtige ich zunächst, eine knappe Zusammenfassung dessen vorzulegen, was W.N. Clarke als diejenigen Grunderkenntnisse der Prozeßtheologie ansieht, die der herkömmliche christliche Theismus sich zu eigen machen sollte. Sodann möchte ich auf diejenigen Punkte aufmerksam machen, in denen die Prozeßtheologie mit der traditionellen christlichen Gotteslehre unvereinbar erscheint. Vielleicht läßt sich ein Weg finden, um diese Schwierigkeiten zu umgehen und es so zu erleichtern, eine abgeänderte Form des Prozeßdenkens als eine gangbare Alternative zu der klassischen Metaphysik für die Formulierung des christlichen Glaubens zu verwenden. Wie Clarke bemerkt, wäre es ja «unklug, irgendeine unüberbrückbare, grundsätzliche Unvereinbarkeit mit möglichen künftigen Entwicklungen des Stroms des Pro-

zeßdenkens festzulegen, da dieses selbst sich in einem vollen Evolutionsprozeß befindet, zu dem es prinzipiell verpflichtet ist»[2].

Kurz, Clarke meint, der klassische Theismus müsse einen Weg finden, um in den Rahmen der aristotelisch-thomistischen Metaphysik folgende Grundprinzipien des Prozeßdenkens einzufügen: a) Gott ist auf die Welt endlicher Wesen wirklich bezogen; b) er ist kontingent anders, vielleicht sogar veränderlich infolge dessen, was in der geschaffenen Ordnung vor sich geht, und schließlich c) er wird demzufolge seinem eigenen Sein nach bereichert durch die Antwort, die seine (vernunftbegabten) Geschöpfe auf sein liebendes Wirken in ihrer Mitte geben. Wie Clarke urteilt, kann dies geschehen, ohne daß man die Grundansichten der aristotelisch-thomistischen Metaphysik zurückzuweisen braucht, vorausgesetzt, daß man sorgfältig unterscheidet zwischen dem relationalen Bewußtsein Gottes, d. h. den Inhalten des göttlichen Bewußtseinsfeldes, insofern diese auf die Geschöpfe bezogen sind, und dem inneren Sein und der Vollkommenheit, die Gott innewohnt. Dann nämlich kann man sagen, daß Gott in bezug auf seine innere Vollkommenheit «nicht zu einem mehr oder minder vollkommenen Wesen wird infolge der Liebe, die wir ihm zurückschenken, und der Freude, die er darüber empfindet (oder deren Nichtvorhandensein)»[3]. Gleichzeitig läßt sich auch behaupten, daß Gott in seinem intentionalen Bewußtsein von der Antwort seiner Geschöpfe tief beeindruckt wird, will sagen, daß er im Verlauf seiner Beziehung zu ihnen echte Freude oder so etwas wie Traurigkeit empfindet.

Wenn man den Aufsatz von Clarke aufmerksam liest, tritt sein Gedankengang noch detaillierter hervor, doch dürfte schon das bis anhin Vorgelegte klar machen, daß die traditionelle christliche Theologie durch die Erkenntnisse des Prozeßdenkens bereichert werden kann.

Was ist über das umgekehrte Vorgehen zu sagen? Lassen sich die Grundgedanken des herkömmlichen christlichen Theismus mit dem System von Whitehead auf eine solche Weise verbinden, daß sie dessen Kategorien erweitern und somit zu einer Bereicherung seiner grundlegenden Weltsicht führen? Clarke weist auf zwei Grundlehren des christlichen Glaubens hin, die eine direkte Herausforderung der Philosophie Whiteheads mit sich bringen, nämlich die, daß Gott der transzendente Schöpfer des Himmels und der Erde ist, und die, daß Gott seinen Geschöpfen gegenüber nicht nur – wie im System Whiteheads – potentiell, sondern wirklich unendlich ist. Ich glaube, daß sich das System Whiteheads, wenn man daran gewisse Berichtigungen anbringt, dazu verwenden läßt, eine philosophische Rechtfertigung für eben diese christlichen Glaubenslehren zu verschaffen. Selbstverständlich wird sich die Art und Weise, wie man diese Glaubensauffassungen versteht, entsprechend dem Prozeßverständnis, das Whitehead von der Wirklichkeit hat, zwangsläufig ändern, doch sollte dies an und für sich eine Bereicherung für die christliche Theologie sein, d. h. einen anderen Weg darstellen, um die Glaubensmysterien darzulegen.

Ich will mit der Lehre über Gott als den Schöpfer beginnen und mich dem zuwenden, was Clarke als das zentrale Problem im Schema Whiteheads ansieht, falls man bei dieser Lehre am Glauben festhalten will. Whitehead zufolge ist Gott eine «Momentanisierung» *(instantiation)*, wenn auch die Urmomentanisierung eines ontologischen Seinsprinzips, nämlich der Kreativität[4]. Von Augenblick zu Augenblick erhält also die Kreativität sowohl Gott als auch die Welt endlicher Wesen am Dasein. Doch ist, wie Clarke sagt, die Kreativität lediglich ein Prinzip für die Vielfalt des (endlichen und unendlichen) Seienden; sie ist nicht der Grund für die ontologische Einheit des Seienden, die nach der herkömmlichen Ansicht in Gott als dem höchsten Sein und dem Erschaffer aller endlichen Wesen gründet[5]. Während der traditionelle christliche Theismus eindeutig an der «absoluten Priorität des Einen gegenüber dem Vielen»[6] festhält, behauptet die Metaphysik Whiteheads implizit die ontologische Priorität des Vielen gegenüber dem Einen.

Um auf diesen Punkt richtig zu antworten, werde ich die ausdrückliche Lehre Whiteheads über die Kreativität etwas erweitern müssen, doch meines Erachtens auf eine Weise, die mit seiner durchgängigen Weltsicht im Grunde übereinstimmt und zudem den Vorteil aufweist, sein Denken in ein Gespräch mit der klassischen Metaphysik und mit der Kritik Heideggers gegenüber dieser metaphysischen Tradition zu bringen. Bekanntlich behauptet Heidegger in «Identität und Differenz», die klassische Ontologie sei in Wirklichkeit «Onto-Theo-Logie», also eine Reflexion, die weniger die Natur des Seienden als solchen als die Natur des höchsten Seins in seiner Beziehung zu seinen Geschöpfen

betreffe[7]. Daraus schloß Heidegger, es sei notwendig, mit dem Metaphysiktreiben aufzuhören, um auf das Gegenwärtigwerden des Seins in all dem Seienden zu achten, das Gegenstand menschlicher Erfahrung ist[8]. Ich möchte behaupten, daß Heidegger in seiner Kritik der klassischen Metaphysik im Grunde recht hatte, weil Philosophen dieser Denkrichtung in ihrem Verlangen, das empirisch Viele im transzendenten Einen grundzulegen, voreilig die Einheit des Seienden mit dem höchsten Sein, nämlich mit Gott, identifiziert haben. Im Gegensatz hierzu sollte die Einheit des Seienden durch das Sein selbst gegeben sein im Sinn eines ontologischen Prinzips, kraft dessen Gott und die Welt endlicher Wesen hier und jetzt existieren. Dann kommt die Einheit des Seins nicht durch die Beziehung aller endlichen Wesen zu Gott als dem höchsten Sein zustande, sondern durch die Teilhabe alles Seienden (einschließlich Gottes als des höchsten Seins) an einem gemeinsamen Existenzakt. So verstanden stimmt das Sein als ein ontologisches Prinzip des Daseins und der Tätigkeit für das Seiende bemerkenswert mit dem überein, was Whitehead unter Kreativität versteht[9].

Gewiß richtet Whitehead in seinen Ausführungen über die Kreativität seine Aufmerksamkeit in erster Linie auf deren Rolle in der Selbstkonstituierung eines wirklichen Einzelwesens, will sagen eines momentanen Erfahrungssubjekts, das eine Einigung aller Faktoren in seiner Welt zustande bringt, bevor es sich objektiviert, und das, was es erhalten hat, im Prozeß oder «Verlauf» der wirklichen Einzelwesen dem auf es folgenden wirklichen Einzelwesen weitergibt. In diesem Kontext ist die Kreativität das elementare Prinzip, aufgrund dessen «die vielen, die das Universum als trennendes verkörpern, zu dem *einen* wirklichen Ereignis» werden, «in dem sich das Universum als verbindendes darstellt»[10]. Einige Zeilen danach fügt Whitehead hinzu: «Die vielen werden» (kraft der Kreativität) «eins und werden um eins vermehrt»[11]. Texte wie diese lassen natürlich darauf schließen, daß Clarke mit Recht denkt, Kreativität sei lediglich ein Prinzip für die Vielfalt und Verschiedenheit des Seienden, während die Philosophie Whiteheads eines entscheidenden Prinzips für die Einheit des Seienden entbehre.

Meines Erachtens besteht der einzige Weg, um auf die von Clarke vorgebrachte Kritik zu antworten, wie oben bemerkt, darin, das im Kreativitätsverständnis Whiteheads implizit Vorhandene zu explizieren. Beispielsweise ist Whitehead der Ansicht, daß wirkliche Einzelwesen normalerweise nicht einzeln für sich existieren, sondern miteinander verbunden sind in räumlich und zeitlich organisierten «Gesellschaften», die von einem «gemeinsamen Formelement» beherrscht werden. Zudem wird dieses gemeinsame Formelement von Augenblick zu Augenblick durch die Art und Weise konstituiert, wie die zusammengehörenden wirklichen Einzelwesen von einem Moment an ihre Einheit als eine Gruppe «erfassen»[12].

Auch dies ist, ohne daß er darauf aufmerksam macht, in Whiteheads Schema der Dinge das Werk der Kreativität. Die Kreativität ist also nicht nur für die Selbstkonstituierung der wirklichen Einzelwesen verantwortlich, sondern auch für die gleichzeitige Konstituierung der Gesellschaften, denen sie angehören. Folglich ist in der Philosophie Whiteheads die Kreativität nicht lediglich das Prinzip der Mannigfaltigkeit, sondern ebenfalls Einheitsprinzip, wenn auch ein dynamisches Einheitsprinzip, insofern die Einheit im und durch das Aufeinanderbezogensein der verschiedenen Bestandteile oder Glieder einer gegebenen Gesellschaft zustande kommt.

Wenn man den Ausspruch Whiteheads berücksichtigt: «Jedes wirkliche Einzelwesen... wiederholt im Mikrokosmos, was das Universum im Makrokosmos ist»[13], daß also jedes wirkliche Einzelwesen von einem Moment an das «gemeinsame Formelement», die Grundkonfiguration des Universums als einen Teil seiner Selbstkonstituierung aufweist, folgt ferner, daß jedes wirkliche Einzelwesen, wie isoliert von seinen Zeitgenossen es auch erscheinen mag, kraft des Kreativitätsprinzips in Wirklichkeit in diesem jeweiligen Zeitpunkt mit diesen zusammen eine allumfassende Gesellschaft existierender Wesen bildet. Somit ist die Kreativität im System Whiteheads fraglos das ontologische Einheitsprinzip wie auch sein gleichzeitiges Prinzip von Vielfalt und Verschiedenheit. Kraft des Kreativitätsprinzips gibt es nämlich von Augenblick zu Augenblick ein Universum, d. h. eine geordnete Gesellschaft von wirklichen Einzelwesen; diese wird von einem gemeinsamen Formelement bestimmt, das der Selbstkonstituierung jedes wirklichen Einzelwesens innewohnt[14].

Freilich ist der Einheitstypus, den Clarke nahelegt, nicht der gleiche wie der, der seit Platon für die Geschichte der westlichen Philosophie

wegleitend war, nämlich der asymmetrische Bezug des Vielen auf das Eine, wobei das Viele seine Einheit nicht aus dem gegenseitigen Bezug erhält, sondern aus dem gemeinsamen Bezug auf das transzendierende Eine. Doch eine solche rudimentäre Modellverschiebung im Verständnis des Bezugs des Einen auf das Viele ist vielleicht notwendig, um die neue, wirklich heutige Weltsicht herzustellen, von der im ersten Abschnitt dieses Aufsatzes die Rede war. Auf jeden Fall ist es eine Ironie, daß Whitehead selbst die Auswirkung seiner Kreativitätslehre in ihrer Anwendung auf die Bildung von Gesellschaften nicht voll erfaßt zu haben scheint. In seiner Beschreibung der Beziehung zwischen Gott und der Welt in «Prozeß und Realität» scheint Whitehead nämlich zum klassischen Muster für den Bezug des Einen auf das Viele zurückgekehrt zu sein, hat er doch, wie es scheint, die Einheit des Vielen (der begrenzten wirklichen Einzelwesen, die in einem gegebenen Moment existieren) als das übergeordnete Eine verstanden (Gott als das transzendente wirkliche Einzelwesen, der alles, was existiert, als seine «Folgenatur», d. h. als seine eigene Wirklichkeit in diesem besonderen Augenblick auffaßt)[15].

Dies geht, wie es ganz gut möglich ist, darauf zurück, daß Whiteheads Gottesbegriff streng monotheistisch, nicht trinitarisch war. Ein trinitarisches Gottesverständnis hätte seine Aufmerksamkeit zwangsläufig auf die Rolle der Kreativität bei der Bildung von Gesellschaften gerichtet. Wenn nämlich (wie Whitehead betont) Gott die «Urmomentanisierung» der Kreativität ist, und wenn (in der Linie der trinitarischen Hypothese) Gott in jedem gegebenen Zeitpunkt nicht ein vereinzeltes wirkliches Einzelwesen ist, sondern eine Gesellschaft von drei aufeinander bezogenen wirklichen Einzelwesen, dann scheint daraus zu folgen, daß die Funktion der Kreativität in erster Linie die ist, Gesellschaften von wirklichen Einzelwesen ins Dasein zu bringen. Mit anderen Worten: Individuelle wirkliche Einzelwesen existieren nicht in und für sich selbst, sondern einzig als Glied mannigfaltiger Gesellschaften (bis zu und einschließlich der allumfassenden Gesellschaft wirklicher Einzelwesen, die in einem gegebenen Zeitpunkt das Universum bilden). Die drei göttlichen Personen stellen keine Ausnahme von dieser Regel dar, sondern sie bilden, wie wir weiter unten sehen werden, in ihren innertrinitarischen Beziehungen zueinander das unveränderliche Strukturmodell für diese globale Gesellschaft von all dem, was überhaupt existiert.

Folglich läßt sich das Kategorienschema Whiteheads, wenn man einige Änderungen daran anbringt, mit einem trinitarischen Gottesverständnis vereinbaren. Und ein derartiges trinitarisches Gottesverständnis bietet beträchtliche Vorteile. Erstens einmal trifft auf das Schema Whiteheads, falls so überarbeitet, die von Martin Heidegger vorgebrachte Kritik der klassischen Metaphysik nicht zu. Die Ontologie ist dann nämlich keine Onto-Theo-Logie mehr. Die Einheit des Seins ist dann nicht Gott, sondern das Sein selbst (d. h. die Kreativität) als Prinzip der Existenz und Tätigkeit für alles, was überhaupt existiert, einschließlich der drei göttlichen Personen. Zweitens aber, und dies ist für die Grenzfläche zwischen dem traditionellen christlichen Theismus und der Prozeßtheologie noch wichtiger, ermöglicht eine prozeßorientierte Trinitätslehre ein neues Verständnis Gottes als des Schöpfers des Himmels und der Erde und als eines wirklich unendlichen Wesens.

Clarke z. B. beklagt, daß der entscheidende metaphysische Begriff Teilhabe im Prozeßdenken fehle[16]. Doch dem oben dargelegten revidierten Whiteheadschen Schema entsprechend, wonach die drei göttlichen Personen und alle begrenzten wirklichen Einzelwesen an einem *gemeinsamen* Existenzakt teilhaben, liegt eine Teilhabe in noch umfassenderem Sinn vor als in der klassischen Metaphysik, wo gesagt wird, daß begrenzte Einzelwesen an der Fülle des *göttlichen* Seins teilhaben. Ferner ist meines Erachtens das revidierte Whiteheadsche Schema logisch sauberer, da es sich vor der Doppeldeutigkeit hütet, die in der klassischen Metaphysik liegt, wonach begrenzte Wesen an der Fülle des göttlichen Seins teilhaben und doch selbständig existieren können. Dem Denkansatz Whiteheads entsprechend gehört ja die Kreativität nicht den drei göttlichen Personen an, sondern diese sind ihre Urmomentanisierungen. Wie ich anderswo eingehender ausführe[17], strukturieren die drei göttlichen Personen durch ihre innertrinitarischen Beziehungen das Wirken der Kreativität genau so, wie sie selbst dank ihrer lebenverleihenden Kraft existieren. Zudem legen sie dabei die Grundlagen für die Existenz und Tätigkeit aller begrenzten wirklichen Einzelwesen. Um bestimmt zu formulieren: Gleich wie der Vater kraft des Geistes dem Sohn beständig Sein und Leben mitteilt, so ist der Vater auch der Ur-

sprung der göttlichen Intentionen, aus denen Gott die Initiative zu allen endlichen wirklichen Einzelwesen ergreift, wobei diese, wie Clarke bemerkt[18], die Kraft erhalten, zu existieren und somit dem, was der Vater mit ihnen vorhat, zu entsprechen. Und so wie der Sohn, wiederum in der Kraft des Geistes, der Initiative des Vaters in Liebe entspricht, so entsprechen endlich wirkliche Einzelwesen unter der Inspiration desselben Heiligen Geistes auf selbstschöpferische Weise den die Initiative ergreifenden Intentionen des Vaters und richten sich so mehr oder weniger nach der Antwort des Sohnes an den Vater (wobei sich die Möglichkeit ergibt, daß in der Schöpfung Gutes wie Schlechtes vorhanden ist). Daraus ergibt sich ein neues Verständnis der Lehre von der Erschaffung und Vorsehung, wonach die göttlichen Personen und alle ihre Geschöpfe gemeinsam am Daseinsabenteuer teilhaben, wobei jedoch die göttlichen Personen für Ordnung und Leitung im gesamten Prozeß sorgen.

Desgleichen scheint die Trinitätslehre der Schlüssel zu einem neuen, prozeßorientierten Verständnis der göttlichen Unendlichkeit zu sein[19]. In der klassischen Whiteheadschen Metaphysik werden Gott und die Welt als polare Gegensätze gesehen, die voneinander begrenzt und bedingt werden[20]. Doch falls man annimmt, daß Gott dreieinig ist, was in der Sprache Whiteheads eine «strukturierte Gesellschaft» dreier «personal geordneter Gesellschaften» besagt, welche die göttlichen Personen repräsentieren[21], dann erfreuen sich diese Personen über ihre und oberhalb ihrer Beziehung zu ihren Geschöpfen eines eigenständigen Lebens. Wie oben bemerkt, nehmen sie ihre Geschöpfe in den vor sich gehenden Prozeß ihres göttlichen Lebens hinein, doch nicht so, daß deren Grundstruktur oder der Charakter ihrer Grundbeziehung zueinander geändert würde. Deshalb ist ihre Teilhabe am Seinsakt oder an der Kreativitätsmacht unendlich, d. h. unbegrenzt, mit Ausnahme dessen, was ihre von ihnen selbst auferlegten innertrinitarischen Beziehungen betrifft. Andererseits haben alle Geschöpfe am Seinsakt und an der Kreativitätsmacht begrenzt Anteil, da ihre Teilhabeweise schon durch die Beziehungen der drei göttlichen Personen zueinander fixiert ist. Somit haben sämtliche Einzelwesen, die endlichen und die unendlichen, am vor sich gehenden Prozeß teil, der von Augenblick zu Augenblick der Seinsakt, die Kreativitätsmacht ist, doch nicht alle im gleichen Maß und auf dieselbe Weise.

Zugegeben, diese Bemerkungen sind immer noch zu skizzenhaft und provisorisch, als daß sie es einem erlauben würden, über die Vorzüge der Prozeßphilosophie für die Rechtfertigung der herkömmlichen christlichen Glaubensansichten ein ausgewogenes Urteil zu fällen. Doch sollten sie dem Leser wenigstens die Möglichkeit bieten, diese Glaubensanschauungen innerhalb eines Prozeß-Bezugsrahmens zu deuten. Wie Clarke in der schon angeführten Stelle bemerkt, steht das Prozeßdenken selbst «in einem vollen Evolutionsprozeß..., zu dem es prinzipiell verpflichtet ist». Darum besteht aller Grund, zu glauben, daß die Prozeßmetaphysik sich im Laufe der Zeit zu einer philosophischen Standard- (wenn nicht Vorzugs-)Begrifflichkeit für die Artikulierung des christlichen Glaubens entwickeln wird. Auf jeden Fall sollte sich für die Christengemeinde eine neue Verständnistiefe und ein neuer Gebrauch von symbolischem Bezug bei der Übermittlung der Wahrheit des Evangeliums ergeben.

[1] W. Norris Clarke S.J., The Philosophical Approach to God (Winston-Salem, North Carolina 1979) 66.

[2] Ebd.

[3] AaO. 92.

[4] Alfred North Whitehead, Process and Reality (Ed. D. Griffin & D. Sherburne, New York 1978) 88. 225 = Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie, übers. v. H.-G. Holl (Frankfurt a.M. 1979) 79f. 174f.

[5] W.N. Clarke, aaO. 72.

[6] AaO. 74.

[7] Martin Heidegger, Identität und Differenz (Pfullingen ^{2}1957) 51.

[8] Vgl. z. B. Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens: Zur Sache des Denkens (Tübingen ^{2}1976) 61–80.

[9] Vgl. W.N. Clarke, aaO. 83: «Die Ähnlichkeit (des Kreativitätsbegriffs Whiteheads) mit dem thomistischen Daseinsakt springt in die Augen, obwohl von anderen Gesichtspunkten aus die beiden Begriffe nicht identisch sind.» Ich hingegen würde behaupten, daß es sich bloß um zwei verschiedene Bezeichnungen für die gleiche Wirklichkeit handelt, obwohl ich gegenüber Clarke ohne weiteres zugebe, daß die Kreativität in der Philosophie von Whitehead eine andere Rolle spielt als in der thomistischen Philosophie.

[10] A.N. Whitehead, aaO. 21 bzw. (deutsche Ausg.) 62.

[11] AaO. 21, bzw. 63.

[12] AaO. 34, bzw. 84. Vgl. auch meinen Aufsatz «Dependent Co-Origination, the Trinity and the God-World-Relationship», erhältlich beim Center for Process Studies, Claremont, California (91711).

[13] A.N. Whitehead, aaO. 215, bzw. 397.

[14] Vgl. zu diesem Punkt Ervin Laszlo, The Systems View of the World (New York 1972) 67–75. Laszlos «natural

system» gleicht, wenn man es auf das Universum als ganzes anwendet, irgendwie meiner hier dargelegten Vorstellung einer allumfassenden Whiteheadschen «Gesellschaft».

[15] A.N. Whitehead, aaO. 344–351, bzw. 616–626.

[16] W.N. Clarke, aaO. 78–83.

[17] Vgl. Process Philosophy and Trinitarian Theology-II: Process Studies 11 (1981) 85–91; vgl. auch einen im Erscheinen begriffenen Aufsatz über das gleiche Thema in: Journal of Religion (April 1984).

[18] W.N. Clarke, aaO. 78–83.

[19] AaO. 102.

[20] Vgl. A.N. Whitehead, aaO. 348, bzw. 621.

[21] Vgl. meinen Aufsatz «Process Philosophy and Trinitarian Theology»: Process Studies 8 (1978) 224–226.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

JOSEPH A. BRACKEN

Studium der Philosophie und Abschluß mit dem Doktorat bei Prof. Eugen Fink an der Universität Freiburg i.B. 1968. Dann zunächst Lehrtätigkeit am Saint Mary of the Lake Seminary in Mundelein, Illinois, und an der Marquette University in Milwaukee, Wisconsin. Derzeit Professor für Theologie an der Xavier University in Cincinnati, Ohio, USA, und Vorsitzender der Abteilung für Theologie dieser Universität. Veröffentlichungen: Freiheit und Kausalität bei Schelling: Symposion Nr. 38 (Freiburg i.B. 1972); außerdem zahlreiche Zeitschriftenartikel in Heythrop Journal, Journal of the History of Philosophy, New Scholasticism, Process Studies und Theological Studies. Anschrift: Xavier University, Department of Theology, 3800 Victory Parkway, Cincinnati, Ohio 45207–1096, USA.

Meinrad Hebga

Die Verallgemeinerung eines Besonderen siegt über die Suche nach der Universalität

Einleitung

Es gibt eine Art, von der Einheit und von der Universalität der Kirche zu sprechen, die eher parteiliche Ideologie als elementarste Objektivität ist. Wenn ich sage: «Ich glaube die eine und allgemeine Kirche», um welche Einheit und um welche Universalität handelt es sich?

Es ist eine offenkundige Tatsache, daß es vielfältige Christentümer gibt, geschichtliche und in Hunderten von unabhängigen Kirchen institutionalisierte: katholische, orthodoxe, protestantische. Die meisten von ihnen haben sich zu kohärenten, durchkonstruierten Systemen organisiert, wobei jedes auf seine Weise die Synthese der Beiträge aus dem europäischen oder asiatischen Heidentum, aus dem Judentum und dem Neuen Testament vollzog. So finden wir uns mehreren konkurrierenden, auseinanderstrebenden und gegensätzlichen Synthesen gegenüber, die künftig die friedliche Koexistenz ersetzen, wenn nicht gar die Versuche ökumenischer Konvergenz zum Manichäismus, der kaum noch gültig war und der gegenüber der Barbarei der Religionskriege schon ein Fortschritt war.

Es gibt also keine lehrmäßige Synthese auf der Ebene des Gesamtchristentums. Anders gesagt, die universale christliche Sprache ist noch nicht gegeben. Sie ist vielmehr im Kommen. Und selbst wenn sie zwischen den heutigen Konfessionskirchen gegeben wäre, hätten wir erst eine Universalität «sui generis». Denn der größere Teil der Menschheit befindet sich außerhalb der Kirche Christi: Muslime, Juden, Buddhisten, Anhänger der verschiedenen Naturreligionen, Atheisten, religiös Indifferente. Was wäre dieses Universale, das nur einen kleinen Teil des Ganzen umfassen würde?

Gehen wir noch weiter: Wenn sich eines Tages die Verhältnisse umkehren würden und sozusagen die Gesamtheit der Menschen in die Kirche einträte, hätten wir, solange die theologische Ausdrucksweise und die Organisation von Recht und Disziplin Erbe ausschließlich des Abendlandes, der griechisch-byzantinischen und der slawischen Welt blieben, noch keine wirkliche Universalität, sondern ein glückliches und siegrei-

ches Besonderes, das mißbräuchlich versucht, sich als universal aufzudrängen. Wenn ich also sage: «Ich glaube die allgemeine Kirche», dann verstehe ich mein Glaubensbekenntnis wie dieses Senfkorn, das Christus gesät hat und das dazu bestimmt ist, in die Dimensionen der Menschheit und der Geschichte zu wachsen. Ich glaube die eine Kirche mit der universalen Sendung, die aber wahrscheinlich bis zur Parusie «der kleine Rest» bleiben wird, der für immer zur Bescheidenheit verurteilt ist, wenn er vom Hochmut triumphalistischer Statistiken geheilt sein wird und von der utopischen Hoffnung, die ganze Menschheit zu gewinnen, um sie in eine sichtbare Institution einzuschließen, in einen theokratischen und autoritären Superstaat.

I. Partikularismus der katholiké

1. Universalität der Glaubensregel

Nach dem Apostel «gibt es nur einen einzigen Herrn, einen einzigen Glauben, eine einzige Taufe» (Eph 4,5). Die Formulierung der dogmatischen Aussage darf also nicht der Initiative jedermanns überlassen werden, sondern die Einheit von Sinn und die Universalität von Zweck sind nicht denkbar, wenn man nicht eine verpflichtende Bezugsnorm annimmt, die Regel des vom Lehramt definierten und vorgelegten Glaubens. Die Modalitäten dieser Definition und «Vorlegung» sind veränderlich, und man könnte über ihre jeweilige Verpflichtungsstärke endlos diskutieren, oder auch über die Beziehungen gegenseitiger Abhängigkeit der Instanzen, die sie erarbeiten: konziliare und päpstliche Definitionen; ordentliches Lehramt der durch den Heiligen Geist eingesetzten Hirten; verbindlicher Charakter der Stellungnahmen des hierarchischen Lehramtes, um die theologische Forschung zu leiten, aber auch Notwendigkeit für dieses Lehramt, von der wissenschaftlichen Exegese, von der Theologie und von verwandten Wissenschaften Erleuchtung zu erhalten.

2. Ihr Ausdruck: Stein des Anstoßes

Der Grundsatz der Notwendigkeit und der Existenz einer allgemeinen Glaubensregel steht außer Diskussion, erklärte mit einer seltenen Strenge Papst Paul VI. 1969 vor dem Symposium der Bischofskonferenzen Afrikas und Madagaskars (SCEAM). Wenn die brennende Frage gestellt wird, sagte er, ob der Glaube in Afrika lateinisch, griechisch oder afrikanisch sein müsse, lautet die Antwort, daß er afrikanisch sein muß. Vor allem aber muß er ganz katholisch sein, derselbe, den die Apostel, die Märtyrer, die frühen Väter, die Missionare bekannt haben:

«Ihr wißt», fügte der Papst bei, «daß die Kirche in dieser Hinsicht besonders streng, wir könnten sogar sagen: konservativ ist. Um sicher zu gehen, daß die Botschaft der offenbarten Lehre nicht verfälscht wird, hat die Kirche ihren Schatz an Wahrheit in bestimmte begriffliche und sprachliche Formeln eingefaßt. Selbst wenn diese Formeln zuweilen schwierig sind, verpflichtet sie uns, sie wörtlich zu bewahren: wir sind nicht die Erfinder, sondern die Hüter unseres Glaubens.»[1]

Die Kommentatoren denken, daß der Papst hier auf Kontroversen anspielt, die damals die katholische Welt erschütterten. Schon 1965 bestand er in «Mysterium fidei» darauf, daß die alten dogmatischen Formulierungen ständig geeignet seien, den katholischen Glauben auszudrücken. So ist es überhaupt nicht notwendig, «Transsubstantiation» durch «Transsignifikation» zu ersetzen. Später, 1973, veröffentlichte die Glaubenskongregation die Erklärung «Mysterium Ecclesiae» mit dem Ziel, das wirklich katholische Verständnis der Dogmenentwicklung zu präzisieren. Sie bezog sich auf gewisse Vorkämpfer der Inkulturation der Glaubenssprache, das heißt ihrer Übersetzung in Begriffe der gegenwärtigen europäischen Kultur, um sie dem heutigen westlichen Menschen verständlich zu machen. Das hier zwischen dem obersten katholischen Lehramt und gewissen Theologen aufgeworfene Problem ist äußerst komplex. Jedermann kann die Abneigung eines Papstes verstehen, die durch berühmte allgemeine Konzile definierten Glaubensformeln feierlich als überlebt und überholt zu erklären: Nicaea, Chalcedon, Konstantinopel, Ephesus, Trient, Erstes Vatikanum, oder auch jene durch Päpste definierten Glaubensformeln: unbefleckte Empfängnis, päpstliche Unfehlbarkeit, leibliche Aufnahme Marias in den Himmel usw. Man kann aber auch die Angst verstehen, die Theologen und zugleich Seelsorger bedrückt, die die zunehmende Gleichgültigkeit der europäischen und amerikanischen Intelligenz gegenüber einer christlichen Sprache feststellen, deren Sinn sie überhaupt nicht mehr versteht, weil sie durch den Jargon der aristotelisch-thomistischen Philoso-

phie oder die byzantinischen Feinheiten von Nicaea oder Chalcedon abgeschreckt wird. Nach Paul VI. darf man die Begriffe «ousía, homooúsios, Natur, Person, Substanz, Akzidens usw.» nicht anrühren, weil sie den Kern der geoffenbarten Wahrheit übermitteln. Hans Küng, Edward Schillebeeckx und noch andere nehmen im Gegenteil ein Aggiornamento der Begriffe und der Worte vor, was nach ihnen eine wesentliche Bedingung der Treue zum Sinn der Glaubensformeln ist. Der Papst verlangt ein unwiderrufbares Festhalten an einer selbst in ihrer Form unwandelbaren Aussage; sie dagegen denken, daß kein menschlicher Ausdruck – sei er biblisch oder dogmatisch – die göttliche Wahrheit auf adäquate Weise wiedergeben kann; er spiegelt davon etwas wider, aber er ist durch seine geographische, ideologische, philosophische, kulturelle und zeitliche Bedingtheit immer begrenzt. Sobald man diesen genau bestimmten Rahmen verläßt, muß man die Sprache, die man führt, überprüfen. Sehr gut! Wenn sich aber so viele westliche Christen in einer begrifflichen Welt, die immerhin die ihre ist, so unwohl fühlen, was müßten dann die Afrikaner sagen und so viele andere, die dazu verurteilt sind, sich zu verwestlichen, um gerettet zu werden?

2. *West-östliches Monopol des philosophischen Unterbaus des Glaubens*

Selbst am Vorabend des dritten Jahrtausends bleibt die Haltung des offiziellen Christentums zwiespältig: In Worten sehr universalistisch, zeigt es sich in den Taten von einem engen und unbeugsamen monopolistischen Partikularismus bestimmt. Die erzwungene Judaisierung wurde vom Heiligen Geist und den Aposteln machtvoll abgewiesen. Wer wird uns von der philosophischen, rechtlichen und kulturellen Verwestlichung befreien, die zum einzigen Weg der Vorsehung zum Heil in Jesus Christus erhoben wurde? Weder Jesus Christus noch seine Gefährten, nicht einmal Paulus und Lukas, die auf ihre Weise Hellenisten waren, haben es für unverzichtbar gehalten, die christliche Lehre in der Sprache der griechischen Philosophie auszudrücken. Heute nun muß selbst ein Jude, der das Christentum übernimmt, auf die rabbbinische Kultur, in die das Neue Testament eingetaucht ist, verzichten und sich das westliche Denken aneignen. Die Väter haben ihre Theologie in den Kategorien der Philosophie vor allem des Neuplatonismus erarbeitet. Thomas hat sich des Aristotelismus bedient. Konzilien und Päpste haben in Zukunft nur noch dem abgesteckten Weg zu folgen. Inskünftig drückt sich der katholische Glaube in griechisch-scholastischen Begriffen aus, und außerhalb dieser ist seine Rechtgläubigkeit überhaupt nicht gesichert. Die Protestanten ihrerseits drücken sich vor allem in germanischen Philosophien aus, und die Hegelsche Dialektik ist das Werkzeug, dessen sich der große Theologe Karl Barth bedient: Als ob sich außerhalb der schlichten Gegebenheit des Neuen Testaments der christliche Glaube notwendigerweise in Begriffen des westlichen Denkens ausdrückte. Hat Gott denn die Masse unserer Mitchristen wirklich dazu verurteilt, Worte und Formeln mechanisch zu wiederholen, die ihrer Denkwelt fremd sind und die – stellvertretend für sie – nur die wenigen Theologen verstehen würden, die die Kultur gewechselt haben und verwestlicht sind? Ist das denn eine Gute Nachricht?

3. *Die westliche Kultur als Norm des Lehrfortschritts*

Als Beispiel wählen wir die Ehe. Das Verständnis des Ehesakramentes in der katholischen Kirche hat eine lange Entwicklung durchgemacht, die ausschließlich durch die Dynamik der europäischen und westlichen Kultur im allgemeinen ausgerichtet wurde, abgesehen selbstverständlich vom Beistand des Heiligen Geistes. Hier ist der Kontrast auffallend: Die römische Kirche hat sich in der europäischen Welt den Heiratsgesetzen und -bräuchen der Völker angepaßt, indem sie die Regel der Toleranz und der Abstufung während Jahrhunderten weise angewendet hat. In Schwarzafrika zeigt sie sich untolerant, hart und unnachgiebig, insofern sie es ablehnt, die Institutionen unserer Vorfahren in Betracht zu ziehen.

In Europa

Während langer Zeit wurde die Verlobung als der Beginn der Ehe betrachtet, ein vielleicht vom jüdischen Recht übernommener Brauch[2]. Die ehelichen Beziehungen konnten irgendwann beginnen, denn die kanonische Form (Erklärung des Ehewillens vor einem offiziellen Zeugen der Kirche) wurde erst durch das Dekret «Tametsi» des Konzils von Trient 1563 verbindlich. Zudem mußte man auf das Dekret «Ne temere» des Hl.

Offiziums von 1908 warten, bis das erste, das während mehr als drei Jahrhunderten toter Buchstabe geblieben war, wirklich auch zur Anwendung kam. Waren die «heimlichen Ehen» dieses Zeitabschnittes alle nichtig?

Nach Edward Schillebeeckx betrachtete die Kirche die persönliche Zustimmung der Verlobten, vor allem der Frau und dies namentlich im germanischen Bereich, nicht immer als Bedingung für die Gültigkeit des Sakramentes[3].

Andererseits war der Zweck der Ehe zunächst ausschließlich die Zeugung von Kindern. Augustinus (*De bono conjugali, De matrimonio et concupiscentia*) und andere Väter, die über Plato, Diogenes, Philo von Alexandrien und den Neuplatonismus von einer orphischen Bewegung beeinflußt waren, sind die Hauptverantwortlichen für den Schuldkomplex, der in der katholischen Kirche jedes Reden über die Sexualität krampfhaft macht. Thomas von Aquin lehrt, daß die ehelichen Beziehungen von Sünde befleckt sind, sobald die Eheleute über die Fortpflanzung hinaus das Vergnügen suchen[4]. Pius XI. allerdings (*Casti connubii,* 1930) läßt eine Unterscheidung zwischen primärem Zweck (Fortpflanzung und Erziehung) und sekundärem Zweck (gegenseitige Liebe und Mittel gegen die Begierde) zu. Mit dem Fortschritt der Psychologie und vor allem der Psychoanalyse, die die westliche Einstellung zur Sexualität umgeformt haben, kommt die Kirche schließlich dazu, durch den Mund Pius' XII. zu erklären, daß es keine Sünde, auch keine läßliche sei, die ehelichen Beziehungen korrekt zu genießen. Gewiß sind Paul VI. und Johannes Paul II. fest gegenüber der Hedonismuswelle, die die Welt überspült, indem sie mit einer verdienstvollen Hartnäckigkeit Empfängnisverhütung, Schwangerschaftsabbruch, Scheidung und Homosexualität verurteilen, die nachgiebige Theologen ohne zu zögern verteidigen. Könnte man aber im Blick auf den Weg, den das Lehramt selbst gegangen ist, nicht mit P.E. Hillman die Hypothese aufstellen, daß im Falle eines nuklearen Holocaustes und wenn im Westen das männliche Element auf drastische Weise vermindert wäre, man Theologen finden würde, um die Legitimität der Polygamie auf die Bibel abzustützen?[5]

In Afrika

Die traditionelle stufenweise verlaufende Eheschließung wurde von den Missionaren verurteilt. Bei uns wurden die Verlobten in der Tat stufenweise Eheleute, und zwar in dem Maße, in dem die Mitgift ausgehändigt wurde und das Einverständnis der Familien zunahm.

Die Zählung der Verwandtschaftsgrade kannte bei den verschiedenen Völkern Unterschiede. Die Kirche ließ zunächst alle jene von Europa zu, und nachdem sie vergeblich versucht hatte, im 7. Jahrhundert das römische System vorzuschreiben, schrieb sie schließlich im kanonischen Recht can. 1065 die germanische Zählung fest. Und P. Van Driessche SJ fragt, warum man den Afrikanern nicht ihre eigenen gelassen habe[6].

Was die polygame Ehe betrifft, so hat sie die Kirche mit Brutalität behandelt, indem sie sich auf neutestamentliche Texte berief, deren Beweiskraft nicht einmal von den westlichen Exegeten eingesehen wird, die sonst «diese primitiven Sitten» verachten[7]. Paul III. stützt sich in der Apostolischen Konstitution «Altitudo» (1537) auf 1 Kor 7, 12: Er entscheidet, daß sich ein Polygamer, wenn er sich bei seiner Bekehrung nicht mehr erinnert, welche seiner Frauen die erste war, mit jener seiner Wahl taufen lassen kann. Der hl. Pius V. erweitert in seiner Apostolischen Konstitution «Romani Pontificis» von 1571 das Paulinische Privileg zum Petrinischen, indem er entscheidet, daß selbst dann, wenn ein Mann mit einem kurzen Gedächtnis sich erinnert, daß eine andere die erste gewesen ist, die «christliche Ehe», die durch eine einseitige Scheidung die natürliche Ehe gebrochen und ersetzt hat, aufrechterhalten werden muß. Die angeblich an Gedächtnisschwund Leidenden nutzten dies aus, um ihr Heim zu verjüngen; und um ihre kostbare männliche Seele für die Ewigkeit zu retten, verurteilte man die «überzähligen Ehefrauen» zur Prostitution oder zu einer anderen polygamen Verbindung. Warum hat man nicht auch in Afrika Toleranz geübt und Gradualität angewandt? Weil der Fortschritt in der Lehre von einer einzigen Variablen abhängig gemacht wird: von der Entwicklung des westlichen Bewußtseins.

II. Für ein erwachsenes afrikanisches Christentum

Man sagt zuweilen, die Afrikaner seien die armen Verwandten in der Kirche. Das ist richtig, und um es zu belegen, wird dieser Abschnitt des Beitrages, der sie betrifft, sehr kurz sein. Man muß sogar präzisieren, daß sie wie Säuglinge

betrachtet werden, die man mit Brei ernährt, das heißt mit einer von anderen vorgekauten Nahrung (1 Kor 3,2 und Hebr 5,12–14).

1. Das Kindesalter des Glaubens

Es ist unvermeidlich, daß eine Gemeinschaft, die die Botschaft aufnimmt, durch eine mehr oder weniger lange Zeit des Nachplapperns und des Anpassens geht. Das Glaubensbekenntnis beschränkt sich dann auf das korrekte Aufsagen auswendig gelernter Formeln, die mit (griechischen, lateinischen, französischen, englischen, spanischen usw.) Fremdwörtern durchsetzt sind. Ganz bestimmt ist das wörtliche Aufsagen durch eine vage Zustimmung zu dem von der Kirche gelehrten Wort Gottes unterfangen. Diese Zeit entspricht im großen und ganzen der ersten Verkündigung des Wortes Gottes und der ersten Katechese. Ihre Dauer kann nicht zum vornherein festgelegt werden. Zu oft verlängert sie sich unbegrenzt, indem das katechetische Nachplappern sich zu einem höheren Nachplappern verklärt, jenem der Klerikerausbildung. In ihren Anfängen sind die Theologischen Schulen Höhere Schulen der Assimilation, wo man den einheimischen Studenten die Anfangsgründe, auf katholischer Seite der scholastischen Philosophie und des Thomismus, bei den getrennten Brüdern einer anderen europäischen Philosophie und einer der protestantischen Theologien eintrichtert. Die Schüler mit genügend Persönlichkeit, um dem Mechanismus, der aus ihnen bloße Übermittler eines mitnahmebereiten Christentums machen würde, zu entgehen, sind selten: Öfter finden wir Priester und Bischöfe, katholischer als der Papst, oder Pastoren, protestantischer als Luther und Calvin, die es übernehmen, unter dem Vorwand von Treue und Einheit den Infantilismus des Glaubens ihrer Volksgenossen zu verewigen.

2. Das Wachstum durch die Inkulturation der Theologie

Und dennoch muß man im Glauben wachsen, Jesus Christus persönlich anhangen, über das Zeugnis der Samariterin hinaus (Joh 4,42). Christus muß in jeder Kultur Mensch werden, er muß in allen Sprachen bekannt werden, das heißt in allen Mundarten, allen Denkformen, allen ethischen Traditionen. Wir müssen die Themen, die die klassischen Theologien geringgeschätzt oder zu behandeln nicht gewagt haben, in aller evangelischen Freiheit selber behandeln. Unter anderen: Was rechtfertigt unser Christsein? Wie muß man im Lichte der Offenbarung eine Weltordnung beurteilen, die für uns eine strukturelle Situation wirtschaftlicher, politischer, kultureller und religiöser Abhängigkeit mit sich bringt? Was denkt Jesus Christus, und nicht etwa die christliche Zivilisation, von unseren alten Religionen, unseren sozialen Institutionen? Welche Erhellung bringt uns das Evangelium in die Welt der Zauberei und Hexerei, und welche Hilfe ist vom mächtigen Wort Jesu Christi für die Heilung zu erwarten, wenn einmal die fremden Hirngespinste über den Animismus und den Primitivismus entmystifiziert sind? Welchen Nutzen können wir aus den Interpretationen des Christentums ziehen, die die verschiedenen unabhängigen afrikanischen Kirchen vorlegen? Und andere Probleme, die für uns noch dringender sind als die Konstruktion gelehrter Christologien.

Dabei sind wir im übrigen nicht mehr bei der bloßen Erarbeitung von Theorien: Aufsätze und Bücher sind in großer Zahl erschienen[8]. Indes ist ein Hauptproblem für uns jenes der Sprache oder des theologischen Ausdrucks. Unter anderen haben Bischof Anselme Titianma Sanon und Rimwenyi Kweshi gezeigt, daß die ganze christliche Gemeinschaft, die von der Botschaft ergriffen ist, theologisch ist, das heißt lebensmäßig auf diese Botschaft reagiert, indem sie Christus gegenüber Stellung nimmt, der in ihre Gesellschaft einbricht. Die Berufstheologen haben anschließend dieses verschiedenartige Material zu kritisieren und zu organisieren: die liturgischen Gesänge und Verhaltensweisen, den mehr oder weniger vorangetriebenen Synkretismus zwischen dem Evangelium und den aus den traditionellen Religionen übernommenen Elementen. Dies setzt voraus, daß sie die Interpretation der evangelischen Botschaft, die sie der Gemeinschaft auferlegen, ihren Gliedern zur Bewertung unterbreiten, und daß sie infolgedessen eine dem Volk und zugleich ihren ausländischen Kollegen zugängliche Sprache sprechen. Das kann kein scholastischer, Hegelscher oder Heideggerscher Gedankengang sein. Was tun? Wir müssen zu den Kommunikationsmitteln Zuflucht nehmen, die die von anderen erarbeiteten Sprachen sind, aber mit Anpassungsfähigkeit und indem wir ihren Konzepten und Begriffen zuweilen ein Verständnis und einen Umfang geben, die ihr

Maß an unserer eigenen semantischen Welt nehmen.

Die katholische afrikanische und madagassische Hierarchie als ganze ermutigt eher die Anstrengung zu theologischer Inkulturation. Das geht beispielsweise aus der Erklärung des Symposiums der Bischofskonferenzen Afrikas und Madagaskars (SCEAM) am Ende der 4. Bischofssynode in Rom (Oktober 1974) hervor.

1977 lancierte das Kolloquium von Abidjan die Idee, ein afrikanisches Konzil zu veranstalten, ohne Datum und ohne genaue Tagesordnung, um zur Bewußtseinsbildung der afrikanischen Kirchen beizutragen und sie zur Klärung ihrer Zustimmung zu Christus zu führen. Durch Bischöfe ermutigt vertrauten dies hervorragende afrikanische Laien, unter ihnen der allzufrüh verstorbene Alioune Diop, Präsident der SAC (Afrikanische Kulturgesellschaft), Paul VI. an, der sie nicht entmutigte. Der bedeutende zaïrische Episkopat (fast fünfzig Bischöfe) sprach seinerseits in Kinshasa mit Johannes Paul II. darüber. Der Papst soll sich eher gewogen gezeigt haben. Man muß allerdings zugeben, daß die Mehrheit unserer Bischöfe auf den Appell von Abidjan nicht reagiert hat. Deshalb bedienten sich unter dem Patronat der SAC drei afrikanische Theologen, auch in Europa, der mächtigen Massenmedien, um die Idee noch einmal zu lancieren. Während ihres Aufenthaltes in Frankreich und Belgien erhielten sie offizielle Ermutigungsschreiben von seiten der Behörden des SCEAM. Aber wie immer kamen die hinterlistigsten Drohungen gegen die afrikanischen Initiativen von Afrikanern selber, von jenen einheimischen Apparatschiks, die vorzüglich geschult sind, bei ihren Volksgenossen jeden Versuch, neue Wege zu erforschen, abzubrechen. Ausländische Journalisten bauschten die schroffen Kritiken einiger unserer Priester und Bischöfe auf, die die Repräsentativität der drei Konzilspilger oder die Opportunität, den Appell von europäischem Boden aus zu lancieren, bestritten. Als ein französischer Theologe und Journalist uns unverblümt fragte: «Welche von Ihren Bischöfen sind gegen das Projekt?», war die Antwort: «Jene, die lieber Ausländer als Volksgenossen zu theologischen Beratern wählen!»

Schlußüberlegungen

Wenn das Kolloquium von Accra eine ursprüngliche theologische Methode empfohlen hat, die von den hauptsächlichen klassischen Theologien abweicht, dann nur, weil diese partikulär sind, eingeschlossen in das europäische philosophische und kulturelle Universum, in ein falsches Universales, das in Wirklichkeit nur ein Partikulares ist, das Glück hatte und siegreich war. Es ist die Überzeugung der westlichen Philosophen und Theologen, daß dieses Denken dank seiner Anpassungsfähigkeit und Strenge die Oberhand über jedes andere gewonnen hat. Die einen sind mit den Scholastikern der Ansicht, eine «philosophia perennis», Grundlage des menschlichen Denkens im allgemeinen erarbeitet zu haben. Andere, modernere stellen die angeblichen Möglichkeiten einer Philosophie und einer Sprache heraus, die die Entwicklung von Wissenschaft und Technik erlaubt haben. Nichtsdestoweniger handelt es sich lediglich um ein menschliches Denken, und nicht um ein utopisch universales Denken. Man hat es bei der unglaublichen Beschlagnahme des Lehrfortschritts schon gesehen, insofern dieser ausschließlich an die Entwicklung des europäischen Bewußtseins gebunden war. Die klassischen Theologien sind nicht genügend offen, um unsere typischen Fragestellungen zu begreifen. Wir möchten von unserer Seite schlicht dazu beitragen, daß die wirklich universale Kirche kommt. Petrus, der erste Papst, hat das mutige Beispiel der Bekehrung von einem judaisierenden Christentum zum Christentum schlechthin hinterlassen (Apg 10 und 11). Der Heilige Geist kann die gleiche Bekehrung bei jenen bewirken, die der ganzen Menschheit ein westliches oder östliches Christentum auferlegen wollen. Wenn sich die Herren des Spiels bekehren lassen, hat die *katoliké* begonnen, das zu werden, was sie ist: wirklich universal.

[1] AAS vom 30. September 1969, S. 576ff.

[2] George H. Joyce, Christian Marriage (Sheed and Ward, London, 1948).

[3] Marriage, Secular Reality and Saving Mystery, ins Englische übersetzt von N. D. Smith (Sheed and Ward, London, 1965) 33ff.

[4] Summa Theologiae I, q. 98, a. 3; Suppl. q. 49, a. 6.

[5] E. Hillman, Polygamy Reconsidered (Orbis Books, New York, 1975) 12.

[6] L'Empêchement de parenté en Droit Coutumier Africain (Desclée, 1959) 113ff. 271.

[7] E. Hillman, aaO. 139–169. Der Verfasser stellt die Arbeiten von anerkannten katholischen und protestantischen Exegeten und Theologen zu jenen Texten zusammen, die

gegen das angeführt werden, was er «the plural marriage» nennt.

[8] Telema (Kinshasa), Bulletin de l'AOTA (Kinshasa), African Theological Journal (Tansania) bieten gute Bibliographien.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

MEINRAD HEBGA

1931 in Kamerun geboren. Theologische Studien an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom; Studium der Philosophie und Psychologie an der Sorbonne in Paris; dort auch Promotion zum Doktor der Philosophie. Dann Professor für Anthropologie und Theologie an der Loyola University in Chicago und Harvard (1975–1976), an der Universität Gregoriana in Rom (seit 1977) und am Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest in Abidjan (seit mehreren Jahren). Lizentiat ès-Lettres und der Sozialwissenschaften. Er treibt Forschungen über Zauberei und versieht das Amt des Heilens durch Gebet in mehreren Ländern Afrikas. Veröffentlichungen u.a.: Les Etapes des Regroupements africains (Dakar 1968); Croyance et Guérison (Ed. CLE, Yaoundé 1973); Emancipation d'Eglises sous tutelle (Ed. Présence africaine, Paris 1976); Dépassements (Ed. Présence africaine, Paris 1977); Sorcellerie, Chimère dangereuse? (Ed. INADES, Abidjan 1979); Sorcellerie et Prière de délivrance (Présence africaine/INADES, Paris/Abidjan 1982); außerdem zahlreiche Aufsätze über Philosophie, Humanwissenschaften, Anthropologie und Theologie in verschiedenen Zeitschriften. Anschrift: Collège Liberman, B.P. 5351 Douala-Akwa, Kamerun.

Die Pluralität der Theologien als theologische Frage

Ernst Käsemann

Verschiedenheit und Einheit im Neuen Testament

Historisch und theologisch ist die Einheit des Neuen Testamentes ein Problem. In etwa 100 Jahren erwuchs aus verschiedenen Räumen ein Konglomerat von literarischen Gattungen und theologischen Konzeptionen, welche über die urchristliche Geschichte sehr fragmentarisch informieren. Wichtige Ereignisse sind legendär übermalt, unscharf, andeutend, einseitig überliefert. Von führenden Personen erfahren wir kaum mehr als den Namen. Die Organisation der Gemeinden, die bestenfalls provinziell verbunden sind, differiert je nach Tradition, vorhandenen Möglichkeiten, lokalen Bedürfnissen. Eine übergreifende und hierarchische Ordnung setzt sich erst durch, als Schwärmertum abgewehrt werden muß. Von Anfang an gibt es Nonkonformisten, keineswegs nur an der Peripherie. Über den Alltag und Gottesdienst erfahren wir meist erst dann, wenn Kontroversen erörtert werden.

Die Sprünge in der geschichtlichen Entwicklung sind evident. Kritische Rekonstruktion stößt überall auf Lücken und eine fast unbegreifliche Mannigfaltigkeit. So kann die Vierzahl der kanonischen Evangelien nur Indiz einer breiteren, für uns verlorenen Überlieferung sein. Ihre sachlichen Unterschiede und Widersprüche lassen sich nicht harmonisieren. Noch verwunderlicher erscheint, daß ein im strengen Sinne «apostolisches» Erbe uns nur von Paulus und seinen Schülern hinterlassen wurde, obgleich Pseudepigraphen das verdecken. Zweifellos hatte dabei der Häretiker Marcion seine Hand im Spiele. Nicht klar zu entscheiden ist aber, ob sein «Kanon» eine Auswahl aus großkirchlich im Gottesdienst gebrauchten Texten war oder durch solche Texte «katholisierend» erweitert wurde. Jedenfalls kam es zur heutigen Gestalt des Neuen Testaments nicht ohne innerkirchlichen Streit und kirchenpolitische Kompromisse. «Überall, immer, von allen geglaubt» ist mindestens hier keine passende Devise. Theologisch mag man manche apokryph gebliebenen Texte den angeblichen Briefen des Jakobus oder dem 2. Petrusbrief vorziehen.

Eine solche Vorbemerkung stellt fest, daß auch biblische Geschichte nicht logisch verrechenbar ist, nicht organisch verlief. Mit dogmatischen Postulaten läßt sich nicht überspringen, was aus ihr verloren und vergessen oder verschwiegen wurde, in ihr unstimmig und konträr blieb. Uniformität gibt es einzig, wo soziale Verhältnisse vergewaltigt werden, man gegenüber der Fülle aller Wirklichkeit bis hin zur Dummheit und vielleicht sogar frommen Täuschung nicht offen ist. Einheit im menschlichen und also auch im christlichen Bereich gibt es nur als Solidarität der Verschiedenen. Sie begegnet jedoch selbst im Neuen Testament nicht so durchgängig, wie Apologetik es gern sähe.

Irdisch ist Wahrheit immer an die Dimensionen von Raum und Zeit, an den Kairos ihrer Zeugen und Gegner gebunden. Sie will unter wechselndem Horizont, in konkreter Relation, perspektivisch erblickt werden, ist nicht ohne Trübung der Atmosphäre, zu berücksichtigende Subjektivität ihrer Verkünder, also nicht objektiv und permanent verifizierbar. Nur verzerrt wird das Evangelium zur Konserve. Zur Fleischwerdung des Wortes gehört auch die ständig neue Erfahrung der Wahrheit, und theologische Umbrüche sind ihre Spiegelung in der kirchlichen Geschichte.

Wahrscheinlich katechetische Tauftradition formuliert in 1 Kor 15,3 ff das christliche Grundbekenntnis: «Er wurde (als Auferweckter) gesehen». Man hat das ganze Neue Testament als Interpretation dieser Aussage für jeweils neue Generationen zu betrachten. In ihren Variationen wird für wechselnde Zeiten, Räume und Fragen die Einheit der Kirche als Botschafterin des Evangeliums bekundet. Wenn der Vorgang der Auferweckung nicht als solcher beschrieben

wird, so zeigt schon dies, daß ursprünglich die Offenbarung des bereits Erhöhten, seine Gemeinde wie in Mt 28,18ff in ihre Sendung Berufenden den ganzen Ton trägt. Dem entspricht, daß es anders als etwa in den evangelischen Erzählungen vom Essen und Trinken des Auferweckten mit seinen Jüngern nicht primär um Jesu individuelles Geschick und die leibliche Realität des dem Grab Entstiegenen geht.

Vielleicht erklärt sich von da das fast unbegreifliche Rätsel, daß in den Evangelien weder Jakobus noch die 500 als Osterzeugen erscheinen, der Primat des Petrus nur undeutlich von seiner grundlegenden Begegnung mit dem Erhöhten abgeleitet wird und legendäre Berichte bevorzugt werden. Die historisch unbezweifelbaren Daten von 1 Kor 15 mochten der späteren Gemeinde nicht scharf genug von visionären Erlebnissen abgehoben sein. Ihr Interesse war schon nicht mehr konstitutiv der durch Auferweckung vom Tode eingeleitete Einbruch der Endzeit, wie es liturgisch in Röm 1,3f oder Kol 1,18 und 1 Tim 3,16 zutage tritt und Paulus in 1 Kor 15,25 die österliche Botschaft interpretieren läßt: «Er muß herrschen, bis daß er alle seine Feinde unter seine Füße lege.» Hier ist der geöffnete Himmel und die neue Erde proklamiert, welche in der aus göttlichem Frieden lebenden Kirche initiiert ist, so daß deren Glieder wie die Engel «im Angesichte Gottes» stehen und als Zeugen der letzten Schöpfung in alle Welt gesandt sind. Der Osterglaube ist hier am endzeitlichen Reiche orientiert. Der erhöhte Herr charakterisiert dieses Reich und wird seinerseits nur von ihm aus definiert. Die urchristliche Geschichte ist von den Veränderungen dieser Korrelation her zu analysieren, will man ihre Phasen erkennen.

Unverkennbar spiegelt bereits die paulinische Anschauung ein fortgeschrittenes Stadium. Die Urgemeinde hat Ostern im Kontext des göttlichen Bundes mit Israel begriffen, der mit dem Auftreten des Messias und der öffentlichen Manifestation seiner Herrlichkeit erneuert wird. Nun werden die Jünger ausgesandt, das restaurierte Zwölfstämmevolk als das Reich des Messias zu sammeln. Wie er selber das Gesetz des Mose «im Geist und in der Wahrheit» erfüllte und mit «Zeichen und Wundern» den Anbruch der Heilszeit manifestierte, so hat er den Seinen das «neue Gesetz» hinterlassen, das durch Seligpreisungen eingeleitet wird, das alte auf das vollkommene Gebot der Liebe ausrichtet und damit radikalisiert. Der «heilige Rest» ruft zur Bekehrung des ganzen Israel und wartet in leidender Nachfolge auf die Wiederkunft des Menschensohnes und der damit verbundenen Vollendung.

Allerdings droht schon bald nach Ostern der organisatorische Bruch. Wie sich um Petrus und die Zwölf die Jünger hauptsächlich palästinischer Herkunft scharen, so gruppieren sich die Abkömmlinge jüdischer Diaspora um die Sieben, besonders um Stephanus. Diakonische Probleme mögen die Trennung mitveranlaßt haben. Der Prozeß gegen Stephanus mit der wohl zutreffenden Anklage weist aber auf entscheidend theologische Differenzen. Die «Hellenisten» erklären wie später der Hebräerbrief das Ritualgesetz des Alten Bundes für abgelöst. Der erhöhte Herr, der ihnen seinen Geist verliehen hat, ist mehr als Tempel und Tora. Erstmals in der Geschichte der Kirche werden die Losungen «Christus allein» und «allein aus Glauben» zum Gegenstand des Streites. Kennzeichnend ist, daß die Gruppe um Jakobus von der anschließenden Verfolgung durch die Juden nicht betroffen wird. Für diese ist die Gemeinde messiasgläubiges Judentum. Zugang zu ihr gibt es für Heiden nur über Beschneidung und Annahme des Gesetzes, also letztlich nur für Proselyten.

Im Gegensatz dazu bestimmen die «Hellenisten» die Ekklesiologie radikal von der Christologie her: Mit Jesu Erhöhung hat jenes Reich begonnen, zu dem nicht nur Israel und Proselyten eingeladen sind, sondern, wie alttestamentlich verheißen, auch die gottesfürchtigen Heiden wallfahren. Wie der Erzählung von Pfingsten die jüdische Legende zugrundeliegt, daß der Schall der Tora vom Sinai aus zu allen Völkern drang, so führt der Geist der Endzeit aus dem nationalen Getto in eine neue Schöpfung. Als solche wird die Ökumene nun Ziel und Träger des neuen Bundes. Die Mission der Heiden ist das Merkmal der nachösterlichen Kirche.

Man hat für diese Einsicht einen schweren Preis zahlen müssen, wie exemplarisch das Geschick des Petrus beweist. Der Apostelfürst war nach der Apostelgeschichte grundsätzlich bereit, den neuen Weg mitzugehen. Apg 10 mag mit der Geschichte vom bekehrten Centurio Kornelius und zumal mit der in 10,9ff eingeflochtenen Vision den Durchbruch dahin spiegeln. Damit beginnt jedoch seine Autorität zu schwinden. Im Apostelkonzil opponieren gesetzesstrenge Judenchristen faktisch auch gegen seine Einstel-

lung. Die entscheidende Rolle ist bereits dem Herrenbruder Jakobus zugefallen, der dann ebenso die Leitung in Jerusalem übernimmt. 1 Kor 9,5 zeigt Petrus schon als Missionar, von seiner Frau unterstützt, der die Frauengemächer leichter offen stehen. In Antiochien wird er dann von Spionen der Jakobuspartei überwacht und öffentlich wegen seiner Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen als Brecher des Gesetzes angeklagt. Offensichtlich kann er sich im Streit nicht mehr durchsetzen. Daß er sich deshalb mit Barnabas aus der Mahlfeier mit den Heidenchristen löst, hat ihm den heftigen Zorn des Paulus eingetragen, der bemerkenswerterweise Antiochien nicht mehr erwähnt und fortan seine eigene Mission betreibt.

Die Zeit der Kompromisse zwischen der Gemeinde in Jerusalem – mit ihrem Ableger in Antiochien? – und der immer selbständiger werdenden Heidenkirche näherte sich ihrem Ende. Selbst die intensiv von Paulus betriebene Sammlung der Kollekte für die Urgemeinde, deren Erfolg ihm selber nach Röm 15,25 ff schon fragwürdig erscheint, hat das kaum noch zu ändern vermocht. Das erste Schisma in der Geschichte der Kirche bahnt sich an, als Jerusalem die Kontrolle über die dauernd wachsende Christenheit aus den Heiden verliert. Röm 11,13 ff und Eph 2,11 ff deuten an, daß die Urgemeinde aus dem Zentrum verdrängt wird. Zu einer häretischen Sekte geworden, geht das Judenchristentum schließlich im Islam unter. Petrus aber ist als Exulant wohl in Rom zum Märtyrer geworden. Erst sein Grab hat ihn rehabilitiert. Mit der apostolischen Sukzession geht es wunderlich zu.

Die Trennung von Jerusalem hat aber auch die Kirche aus den Heiden folgenschwer belastet, und zwar längst, ehe griechische Philosophie das jüdische Erbe dogmatisch verkümmerte. Der 1. Korintherbrief beweist am deutlichsten, daß die Mission auch in das Umfeld hellenistischer Mysterienreligionen führte und daß Neubekehrte das Christentum als deren Spielart verstehen konnten. Seither prägen immer wieder Askese, Mystik und Ekstase, schließlich Emanzipationsversuche die Realität der Kirche. Aus der Fülle des Details muß Exemplarisches ausgewählt werden. Enthusiasmus beherrscht die junge Gemeinde. Einbruch des himmlischen Reiches in das Irdische vollzieht sich beim Einzelnen in der als Initiationsritus verstandenen Taufe. Sie durchdringt ihn mit dem Geist als Macht der Auferweckung, so daß nicht nur die Häretiker von 2 Tim 2,18, sondern auch liturgische Texte wie Kol 1,13 bereits geschehene Auferstehung und Teilhabe am himmlischen Wesen behaupten. Die korinthischen Schwärmer erklären wohl deshalb die zukünftige Auferweckung für überflüssig. Das körperliche Gewand fällt im Tode ab. Das ist die allein ausstehende Vollendung. In der Eucharistie feiert man vorwegnehmend das Mahl der Seligen, in der besonders geschätzten Glossolalie ertönt die Sprache der Engel. Der Leib Christi ist die Gegenwelt, in welcher irdische Ordnungen völlige Freiheit und Gleichberechtigung nicht mehr einschränken. Ungeniert besucht man Freunde in heidnischen Tempeln und schrickt auch vor dem Opferfleisch nicht zurück.

«Alles ist euer» nimmt Paulus in 1 Kor 3,22 f die Parole der von ihrer Freiheit Berauschten auf. Zugleich setzt er dem hart die unüberschreitbare Grenze entgegen: «Ihr aber seid Christi.» Über dem Reich der Himmel kommt bei ihnen der Herr zu kurz und deshalb notwendig auch der Bruder und die Welt. Hier schlägt das Herz der paulinischen Theologie. Sie mag uns heute in der Tiefe ihrer Reflexion und in der typisch jüdischen Art ihres Denkens und Argumentierens vielfach fremd sein. Gleichwohl nimmt sie, von der Sache her geurteilt, ihren Platz in der Mitte des Kanons zu Recht ein.

Auf ihr, die so ursprünglich und eigenwillig aus vielen einzelnen Äußerungen zu aktuellen Anlässen sich zusammenfügt, ruht nicht nur die gesamte abendländische Dogmatik. Sie vermittelt auch zwischen den Gegensätzen, die zur Zeit des Apostels auseinanderzubrechen drohten. Selbst ihm gelang es nicht, organisatorisch zusammenzuhalten, was damals aufeinanderprallte, obgleich er sich bis zum Tode darum bemüht hat. Theologisch hat er jedoch unentwegt auf die Mitte hingewiesen, von der aus Einheit des Disparaten zu gewinnen war. Er radikalisierte die Botschaft der «Hellenisten», indem er das «Christus allein» auf Jesu Kreuz hinweisen ließ und das «allein aus Glauben» mit der These von der Rechtfertigung der Gottlosen verschärfte. Diese These ist eben keine Spekulation eines wilden Extremisten, obgleich das die überwiegende Meinung in den Kirchen ist. Sie ist vielmehr einfacher Ausdruck der apostolischen Arbeit, welche Heiden mit dem Evangelium das nicht einzig den Frommen geltende Heil bringt. Von Rechtfertigung wird gesprochen, weil der Schöpfer ein Anrecht auf alle seine Geschöpfe hat und verlorene, rebellische, sündige Kreatur al-

lein zum himmlischen Vater und zu ihrem ewigen Heil zurückfindet, wenn sie erneut aus seinem Rechte und seiner Herrschaft heraus leben lernt, statt den Mächten und Gewalten dieser Welt zu dienen.

Paradox ist an dieser Botschaft einzig, daß Gott sein Recht auf seine Geschöpfe endzeitlich am Kreuz von Golgatha geoffenbart und unser Heil auf die Herrschaft des gekreuzigten Christus gegründet hat, in ihr, konkret also im Leibe Christi, erhält und vollendet. Hinter dem Paradox steht jedoch die Einsicht, daß allein Liebe den Sünder überwinden kann, während überlegene Macht ihn in Trotz oder Verzweiflung treiben würde. Der Sterbende wird unser Bruder, holt in das Reich der Gnade statt der Furcht, befreit von den ämonien des Eigenwillens, der Besessenheit und daraus erwachsender Unmenschlichkeit. Zugleich mit dem Bilde des Vaters, der uns nicht aufgegeben hat und sich zu uns erniedrigt, zeigt er uns unser eigenes wahres, von Illusion gereinigtes Bild. Er zeigt es auch den vermeintlichen Frommen etwa am Beispiel der dem Gesetz treuen Juden, welche das Kreuz Jesu miterrichten und akklamieren. Gottlos sind auch die, welche Gott mit ihren Leistungen imponieren und aus guten Werken heraus sich selbst retten wollen. Der Gekreuzigte schaltet das Gesetz zwischen Gott und Mensch, zwischen Juden und Heiden aus, sofern es unser Heil auf das eigene Tun gründet. Er verbindet liebend alles Getrennte, und seine Herrschaft ruft allein in den gegenseitigen Dienst der Liebe.

Es ist zu fragen, ob der Wille und das Werk des Nazareners jemals angemessener interpretiert worden sind als durch Paulus, welcher den irdischen Jesus nie gesehen hat und sich ganz auf den Gekreuzigten konzentriert, wenn er die Herrschaft des Auferweckten charakterisieren will. Gerade solche Konzentration verhindert, den Bringer des Heils zum Modell eines moralischen Verhaltens werden zu lassen. Alle Geschichte kann nun als Zeit im Zeichen des gekreuzigten Herrn und seines Anspruches auf jeden Menschen gedeutet werden. «Christus muß herrschen» ist ihre verborgene Mitte und ihr endzeitliches Ziel.

Die paulinische Theologie entfaltet nicht zufällig stärker, als es sonst im Neuen Testament geschieht, eine konturierte Lehre vom Menschen und läßt in ihr sich spiegeln, was Heils- und Weltgeschichte universal bestimmt. So wird die jüdische Botschaft vom Bunde mit Israel nun auf die gesamte Schöpfung ausgeweitet. Gott schafft kein Getto frommer Weltanschauung, und seine Gnade verleiht nicht Privilegien. Christliche Theologie ist ökumenisch orientiert oder ist nicht evangelisch. Sie wird zugleich jedoch von Ideologien getrennt, in welche Kirchen sich so oft flüchten. Sie hat es mit der Realität, also mit dem Alltag jedes Einzelnen zu tun. Der Realismus scheidet den Apostel von den Enthusiasten, obgleich er den Raum mit ihnen teilt. Das Heil ist gegenwärtig, segnet und beansprucht die Welt und die Einzelnen. Umgekehrt lebt christlicher Alltag im Widerstand gegen verlockende und bedrohende dämonische Mächte. Christus herrscht. Gott muß aber noch alles in allen werden. Die Taufe begründet, die Eucharistie bestätigt zugeeignete Gnade. Beide garantieren aber nach 1 Kor 10,1–13 nicht irdische Sicherheit. Wer in Christi Leib eingegliedert wurde, kann doch mit der Bruderschaft auch den Herrn verleugnen. Irdische Nachfolge vollzieht sich leiblich, in Kommunikation und Konfrontation.

Am schärfsten tritt das in der paulinischen Lehre von den Charismen heraus, welche in ökumenischer Weite und zugleich individueller Konkretion Kirche als allgemeines Priestertum aller Gläubigen im Alltag verstehen lehrt. Jeder Christ ist persönlich von seinem Herrn berufen, begabt, ausgesandt, um gleichsam das Bild dieses Herrn irdisch lebendig, provokativ, unverwechselbar zu halten. Hier gibt es weder Privilegien noch Passivität. Jeder ist auf seine besondere Weise unersetzbar und an seinem Platze Träger des Wortes und Stellvertreter Christi in der einzig wahrhaften apostolisch zu nennenden Sukzession und in dem sakramental durch die Taufe begründeten Amte, das in allen andern Ämtern nur konkretisiert wird. Kirche ist hier von Christologie her bestimmt. Das darf nicht relativiert oder umgekehrt werden.

Diese Theologie ist faktisch immer nur in Krisenzeiten und kritisch gegenüber bestehenden Zuständen aufgenommen worden. Selbst wo das Erbe des Apostels nicht völlig vergessen, von dem wuchernden Schwärmertum, judenchristlichen Traditionen und den Strömungen des Ausgleichs zwischen den großkirchlichen Zentren verdrängt wurde, erschien den Späteren, wie 2 Petr 3,16 offen sagt, seine Denkweise zu kompliziert, seine Radikalität zu gefährlich, sein Interesse an der Organisation zu schwach. Man nivellierte und moralisierte zugunsten des frommen Hausgebrauchs. Man schuf mit der Übernahme

von Ordination, Presbyterat und monarchischem Episkopat nach judenchristlichem Vorbild, in den Pastoralbriefen deutlich betont, einen Schutzwall für die «Familie Gottes». Das Schwergewicht fällt jetzt auf die Ekklesiologie, der im Eph ein eigener theologischer Traktat gewidmet wird. Bewahrung und Erziehung der Frommen wird statt der Rechtfertigung der Gottlosen zur neuen Perspektive des Denkens und Handelns. Es bildet sich eine neue Religion.

Die Ansätze dieses Vorganges zeichnen sich im Geschichtswerk des Lukas ab. Kleine Sammlungen von Sprüchen oder Wundern Jesu, Berichte über die Passion, die Urgemeinde und die Anfänge der Mission hat es schon vorher gegeben. Sie sind teilweise sogar als Quellen neutestamentlicher Texte noch erkennbar. Geschichtliche Erinnerung ist also schon in der ältesten Gemeinde gepflegt worden, wenngleich die Normen moderner Tradition oder auch nur griechischer Historiographie im allgemeinen dabei nicht maßgeblich waren. Legendäres Wachstum ist unbestreitbar. Erbauliche und liturgische Interessen motivierten.

Im Unterschied dazu hat Lukas ein festes und umfassendes Programm, das er mit dem Fleiß des eifrigen Sammlers, einem im Neuen Testament nicht mehr erreichten rhetorischen Geschick und in bewundernswerter Rationalität der Komposition verwirklicht: Er rekapituliert die christliche Heilsgeschichte von der Geburt des Täufers bis zur Ankunft des Evangeliums in Rom als der Mitte der Welt. Es gilt zu sehen, daß dieser historische Entwurf eine ganz bestimmte Theologie bekundet, in welcher sowohl die glühende Naherwartung der Urgemeinde wie die schwärmerische Verkündung gegenwärtig schon sichtbarer Vollendung nur noch am Rande erwähnt wird. Kennzeichnend ist bereits, daß in diesem Konzept das irdische Leben Jesu notwendig zur Vorgeschichte der Herrschaft des Geistes in der Zeit der missionierenden Kirche, Jesus selber zum Anfänger und Stifter des die Welt erobernden Christentums wird und dieses als die Erfüllung und Ablösung des göttlichen Heilsweges mit Israel gelten muß. Das schließt ein, worüber man sich stärker wundern sollte, daß die Kirche die Prolongation der Offenbarung darstellt, was den Erhöhten gleichsam zum himmlischen Dirigenten bei der Verwirklichung des Heilsplanes macht.

Alle Berichte von Wundern und überraschenden Eingriffen des Geistes können nicht verdekken, daß hier eine weltgeschichtliche Entwicklung skizziert wird, welche ungeachtet unvermeidlicher Zwischenfälle und sogar Martyrien gradlinig nach der Absicht der Vorsehung verläuft. Die geschickte Reduktion auf das Leben der Urgemeinde und die Durchführung des auf dem Apostelkonzil beschlossenen missionarischen Programms durch Paulus als delegierten Bahnbrecher der christlichen Ökumene ist genau so einprägsam, wie die jeweils der Situation entsprechenden Reden der Apg und die Fülle exemplarischer Szenen, welche wie Bilder den unaufhaltsamen Siegeszug des Evangeliums in genialer Einfachheit schildern, es immer wieder geworden sind. An Tatsachen wird man hier orientiert, die, übernatürlich verursacht, im Irdischen festen Platz behalten. Psychologische Einfühlung, eine weitgehende Stilisierung der Sprache vor allem in Anlehnung an das Alte Testament, moralische Erbauung im Stil der Heiligenlegende erhöhen die Wirkung bei den Hörern, die hier für die große Sendung des Christentums geworben werden sollen. Bis in die Gegenwart fasziniert so die Apg als unübertreffliches Urbild missionarischer Propaganda der triumphierenden Kirche.

Am schwierigsten ist die Frage nach der Theologie der drei ersten Evangelien, also der «Synoptiker», zu beantworten. Nur selten stößt man auf unzweifelhaft authentisches Material über Jesus. Augenzeugen kommen nicht zu Wort, und Quellen aus erster Hand liegen auch dem Text nicht zugrunde. Die Evangelisten haben vielmehr eine Unzahl von Fragmenten verschiedenster Herkunft verbunden, so gut sie es vermochten. Eine einheitliche Theologie ist deshalb nicht zu erwarten. Man muß jedes einzelne Stück auf seine Meinung, seinen ursprünglichen Zusammenhang, seine Veränderungen im Lauf der Tradition und sein Verhältnis zum heutigen Kontext hin untersuchen. Zu beachten ist ebenso, daß den Evangelien bereits neben der Überlieferung zur Passion und zu Ostern kleine liturgische Formulare etwa des Vaterunsers oder zur Eucharistie, Sammlungen von Wundergeschichten und Ansätze zu einer Ordnung des Gemeindelebens vorgelegen haben, Mt und Lk dazu Erzählungen zu Geburt und Kindheit Jesu bieten, vor allem aber eine gemeinsame Spruchquelle benutzt haben. All das variiert in Auswahl, konkreten Angaben und Art der Verwendung.

Wie es bei den Evangelien selber keine Harmonie gibt, so auch nicht bei ihrem Detail, nicht

einmal bei ihrem liturgischen Gut. Unüberwindbare Kontraste und nachweisbare Verschiebungen im Verständnis der Tradition, divergierende theologische Tendenzen der Evangelisten lassen sich nicht leugnen. Sie wollten – gegen eine berühmte These! – nicht bloß Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung bieten, sondern, freilich je auf ihre Weise, ein «Leben Jesu» erzählen. Das taten sie jedoch als Boten des Heils, Authentisches und legendäre Interpretation vermischend. Das Interesse am Faktischen wurde durch die Aufgabe der Predigt und die den Evangelisten jeweils charakterisierende Perspektive überlagert.

Mk schildert den Überwinder dämonischer Gewalten, welcher mit Wort und Tat den Gefangenen Freiheit bringt, dazu aber selber den Weg zum Kreuze gehen muß und seine Nachfolger unter die gleiche Notwendigkeit stellt. Christliche Freiheit gibt es nur vom Gekreuzigten her und durch die, welche ihrem Herrn das Kreuz nachtragen.

Mt kennzeichnet durch seine großen Kompositionen von Reden und Gleichnissen sowie durch die Auseinandersetzung mit dem Judentum Jesus als den endzeitlichen Lehrer der Gerechtigkeit. Die Seligpreisungen trennen von bloßer Moral. Zum Reiche Gottes wird eingeladen, und allein Liebe, die auch den Feind umfängt, erfüllt das Gesetz.

Lk sammelt alles Gut, dessen er habhaft werden kann, und ordnet es temporal, lokal und in thematischer Steigerung. Vergebung ruft in die Pflicht, und Pflicht wird der Überwindung des Irdischen auf den Spuren des Meisters teilhaftig. Kirche ist die gegenwärtige Gestalt des Reiches Gottes.

Joh hebt sich von den Synoptikern schon äußerlich ab durch die langen Monologe Jesu, die Aufnahme krasser Wunder wohl aus einer besonderen Quelle, die scharfe Gliederung der Auseinandersetzung mit der von den Juden repräsentierten Welt, den Abschiedsreden an die Jünger und der als Sieg über das Irdische verherrlichten Passion.

Dem entspricht sachlich, daß das Evangelium nur ein Thema kennt, nämlich Jesu Herrlichkeit. Er ist eins mit dem Vater, in dessen Schoß auch der Irdische als der wahre «Exeget» Gottes liegt. Von ihm ging er aus. Sein Tod ist als Rückkehr zum Vater der endgültige Sieg über die Welt. Alles, was Menschen benötigen, weist auf ihn hin, wie auch das Alte Testament es tut. Isoliert wird es mißverstanden. Denn allein er ist die Wahrheit und das Leben. In Sünde und Tod bleibt, wer um eines andern Gutes willen an ihm vorbeigeht. Sogar die Abschiedsreden, die vordergründig von der bedrängten Lage der Gemeinde nach dem Tode Jesu sprechen, verkünden gegenwärtig bleibendes Heil: Als Paraklet kommt der Herr zu den Seinen zurück. Wie er der Logos ist, der des Vaters Stimme hört und weitergibt, hält er die Erwählten in göttlicher Einheit und Liebe, indem er sie immer neu das prophetische Wort vernehmen läßt. So wird denn auch sein Reich vollendet, in welchem alle zerstreuten Kinder Gottes sich sammeln. Die Auferweckung der Toten hat mit Jesus nicht nur begonnen. Sie setzt sich fort, wo immer das Licht in die Finsternis scheint und vorher Blinde erleuchtet, Feinde zu Jüngern und Freunden werden, Wiedergeburt mitten im Irdischen stattfindet.

Wie Redestil und Eigenständigkeit des Denkens die Gemeinde des Evangelisten außerhalb der vorherrschenden kirchlichen Strömung suchen, abweichende Motive in den Briefen und die harte Auseinandersetzung im 3. Johannesbrief auf einen schulartigen Verband am Rande der entstehenden Großkirche schließen lassen, setzt der Anhang in Joh 21 einen Konflikt mit Verteidigern des apostolischen Primats voraus. Ergänzungen eines Redaktors scheinen eine Anpassung an die traditionellen Anschauungen zur Eucharistie und zur Erwartung der Endzeit zu bezwecken. Die starke Betonung der Inkarnation im 1. Johannesbrief soll vermutlich doketistischem Mißverständnis wehren. An der Theologie des Evangelisten dürfte Kritik geübt worden sein, und der Kreis seiner Schüler reagiert darauf, indem er die Angriffsflächen verringert. Daß zu Ende des 1. Jahrhunderts jedoch radikal an der Begabung mit dem Geist für alle Christen, damit an dem unmittelbaren Verhältnis jedes einzelnen zum erhöhten Herrn festgehalten und das Priestertum der Gläubigen gegen das ordinierte Amt ausgespielt wird, ist besonders bemerkenswert. Hier wird dem Trend der Zeit widerstanden.

Offensichtlich hat nun aber die Phase begonnen, in welcher bestimmte dogmatische Probleme kirchliche Unruhe in weiterem Horizont wecken, soziale Unterschiede in den Gemeinden und das Vordringen gnostischer Häresie der jungen Christenheit zu schaffen machen. Sie antwortet darauf mit dem Rückzug auf vorhan-

dene Überlieferung und dem Postulat der apostolischen Sukzession eines durch Ordination herausgehobenen Lehramtes. Die Pastoralbriefe und die katholischen Briefe geben Einblick in diesen Prozeß. Aus der Fülle des unerwähnten Details ist wenigstens noch herauszustellen, daß in der Offenbarung des Johannes sich erstmals leidenschaftlich der radikale Bruch mit dem römischen Imperium bekundet. Die politische Dimension, die das Evangelium im ganzen hat, kann revolutionärer nicht sichtbar werden. Röm 13 sollte nicht ohne dieses Pendant erörtert werden. Neben dem Gehorsam gegen die Obrigkeit wird mindestens hier die legitime christliche und kirchliche Rebellion proklamiert.

Die Einheit des Neuen Testamentes bleibt eine offene Frage. Man muß definieren, was Evangelium Jesu Christi bedeutet, um die Mitte des Kanons und, darin vorgezeichnet, ökumenische Solidarität zu identifizieren.

ERNST KÄSEMANN

1906 in Bochum-Dahlhausen geboren. 1912–1925 Volksschule und Gymnasium in Essen/Ruhr. 1925–29 Studium der evangelischen Theologie in Bonn, Marburg, Tübingen. 1929 erstes, 1931 zweites theologisches Examen. 1931 Promotion unter Rudolf Bultmann in Marburg. 1929 Vikar in Bergheim/Rheinland, 1930–1931 Predigerseminar Soest, 1931–1933 Hilfsprediger in Wuppertal-Barmen. 1933–1946 Pfarrer der Evangelischen Gemeinde Gelsenkirchen-Rotthausen. 1946 Ordinarius für Neues Testament Universität Mainz, 1951 in Göttingen, 1959 in Tübingen. 1971 emeritiert. Theologischer Ehrendoktor der Universität Marburg/Lahn (1947), Durham, England (1967), Edinburgh (1967), Oslo (1969). Bücher: Leib und Leib Christi (1933); Das wandernde Gottesvolk (1939, ^{4}1961); Exegetische Versuche und Besinnungen I (1960, ^{6}1970), II (1964, ^{3}1971); Jesu letzter Wille nach Joh 17 (1966, ^{4}1980); Der Ruf der Freiheit (1968, ^{6}1981); Paulinische Perspektiven (1969, ^{2}1972); An die Römer (1973, ^{4}1980); Kirchliche Konflikte I (1982). Herausgeber von: Das Neue Testament als Kanon (1970). Anschrift: Eduard-Haber-Straße 13, D–7400 Tübingen-Lustnau.

Jean-Marie Tillard

Theologischer Pluralismus und Geheimnis der Kirche

Eines der wertvollsten Ergebnisse der ökumenischen Bewegung, so hat jemand gesagt, sei die Tatsache gewesen, «ein neues Licht auf das schwierige Problem der Beziehung zwischen Einheit und Verschiedenheit in der Kirche Christi zu werfen.» Man muß hinzufügen, daß der Ökumenismus auf diese Weise zur Entdeckung einer der grundlegendsten Schichten des kirchlichen Lebens führt. Die Katholizität gewinnt neue Bedeutung.

Es ist tatsächlich interessant zu beobachten, daß die Gemeinschaft der Christen im Verlauf ihrer langen Geschichte – und wenn man einigen hervorragenden Fachleuten glauben darf, schon seit den apostolischen Zeiten[1] – immer in einer Spannung zwischen Einheit und Verschiedenheit gelebt hat. Das Geschick der Christengemeinschaft hängt zum großen Teil davon ab, wie sie diese Spannung durchhält. Ist nicht die Schwierigkeit, die unterschiedlichen Verstehensweisen und die verschiedenen konkreten Verwirklichungen der einzigen christlichen Offenbarung in Harmonie gelten zu lassen, einer der Schlüssel zum Verständnis der Schismen, die das Volk Gottes in regelmäßiger Folge erschüttern? Die Universalität eines Heils, das sich auf die Zustimmung zu einem, wie man sagt, ein für allemal gegebenen und in seiner Reinheit zu bewahrenden Wort gründet, schließt *quasi de se* das Risiko so unterschiedlicher konkreter Auslegungen oder Übertragungen ein, daß man sie schließlich für unvereinbar hält. Nicht so sehr die Böswilligkeit der Menschen, sondern eher die kulturellen, gesellschaftlichen und nationalen Bedingtheiten jener Landstriche, in denen die Kirche Fuß faßt, sind Ursache von Zusammenstößen, gegenseitigem Unverständnis und letzten Endes des Bruches[2]. Die ökumenischen Dokumente sprechen hier in etwas vager Form von «nichttheologischen Faktoren der Spaltung».

Diese Feststellung wirft ein schwieriges Problem auf. Denn eine Universalität bliebe bloße Abstraktion, wollte sie sich nicht in das konkrete Leben selbst, in das «Fleisch» der Menschen inkarnieren. Sie hätte nichts Christliches mehr an sich. Die Herausforderung des Evangeliums, der sich die verschiedensten Schismen und Spaltungen in einer Art Versagen verweigern, besteht gerade in der Ermöglichung einer Einheit der Gemeinschaft *(koinonía)*, in der Verschiedenheit und Pluralismen nicht als Gefahr, sondern als Bereicherung erscheinen[3].

I. Eine geschichtliche Situation

Durchforscht man die konkrete «Praxis» der Kirchen im Verlauf der Jahrhunderte, so drängt sich einem der Schluß auf, daß diese Praxis niemals überall dieselbe war, auch nicht vor der großen Spaltung zwischen Morgenland und Abendland und ebenso nicht vor der innerwestlichen Spaltung, die unter dem Schock der Reformation erfolgte. Die Kirche Gottes war stets eine plurale Gemeinschaft, auch in den großen Zeiten ihrer Einheit. Sie war es sowohl im praktischen als auch im lehrhaften Bereich.

1. Um diese Behauptung zu belegen, genügt nicht der Hinweis auf die Vielfalt der liturgischen Traditionen; diese ist offenkundig und gründlich genug untersucht, als daß man sich hier von neuem dabei aufhalten müßte. Vielmehr ist an die tiefen Verschiedenheiten des Verhaltens gegenüber zentralen Gegebenheiten der Offenbarung gedacht.

Der klarste Fall berührt das Geheimnis der Versöhnung. Der zur Zeit der novatianischen Krise auflodernde Taufstreit, bei dem das Eingreifen Cyprians und Stephans, des Bischofs von Rom, dominiert, zeigt, was dabei auf dem Spiele stand. Es ist gut, sich daran zu erinnern, daß Cyprian auf der Synode von 256 die Gesamtheit der afrikanischen Kirchen hinter sich hat. Es handelt sich also nicht um eine rein persönliche Angelegenheit zwischen ihm (und seinen Meinungen) und dem Bischof von Rom[4]. Und diese Verschiedenheit in einem so grundlegenden Punkt findet ihren Widerhall im Verhalten der verschiedenen Kirchen im Blick auf die Bußdisziplin und auf die Schuld, die eine Bußdisziplin nach sich zog[5]. Immerhin kann Augustinus mit Recht erklären, daß diese Meinungsverschiedenheit die Gemeinschaft doch nicht gespalten hat.

Ebenso bezeichnend für diese Unterschiede in der Praxis und ihre Wirkung auf die Glaubenseinsicht ist die Angelegenheit mit dem Osterter-

min. Sie beschränkt sich nicht auf die durch die Festlegung des Termins hervorgerufenen Spannungen, sondern erstreckt sich in erster Linie auf den Sinn, den man diesem Fest zuschreibt. Bereits auf dieser Ebene erweisen sich die syrischen, griechischen und lateinischen Überlieferungen als nicht voll übereinstimmend[6]. Die syrische Tradition sieht im christlichen Osterfest vor allem die *Pascha-passio* Christi, des neuen Osterlamms, während die griechische Überlieferung auf dem *Pascha-transitus* als Übergang, als Exodus, als Ausgang in das Land der Verheißung insistiert. Augustinus versucht eine Synthese, die das Abendland prägen wird. Der Bischof von Hippo versteht Ostern als den Gang von dieser Welt zum Vater durch die Passion. Denn «durch seine Passion ist der Herr vom Tod zum Leben übergegangen und hat uns den Weg aufgetan, uns, die wir an seine Auferstehung glauben, damit auch wir vom Tod zum Leben übergehen»[7]. Dieses unterschiedliche Verständnis des gleichen Geheimnisses nun ist bedingt durch die geographische, geschichtliche und kulturelle Einwurzelung der betreffenden Christengemeinden, und es erstreckt sich nicht einfach nur auf Osterfesttheorien. Es umfaßt ein ganzes Spektrum von Verhaltensweisen, von Gesetzen und aus dem Milieu ererbten asketischen Lebensformen.

Der sehr oft untersuchte und zitierte schwierige Konflikt der Quartodezimaner zeigt gut diese Osmose von Ort, Lehrverständnis und praktischem Verhalten. Wir wollen im Blick auf unser Thema das Wesentliche in Erinnerung rufen.

Die Quartodezimaner stammen aus Kleinasien und stehen der Geschichte, dem Land und der Überlieferung der Juden nahe. Sie feiern Ostern am selben Tag, an dem Jesus in Übereinstimmung mit dem Brauch seines Volkes das Osterlamm aß, also am 14. Nisan, «auf welchen Tag der Woche auch immer dieses Datum fiel». An diesem Tag hören sie auf zu fasten. Anderswo ist alles auf den Sonntag verlegt. Gegen 155 entdekken nun in Rom der römische Bischof Aniketos und der Bischof Polykarpos von Smyrna, daß sie aus verschiedenen Traditionen kommen; trotzdem geraten sie sich nicht in die Haare, obwohl es ihnen klar ist, daß sich die Verschiedenheit nicht bloß auf die Liturgie erstreckt, sondern sehr wohl auch, wie Eirenaios betont, auf die Weise des Fastens selber. In seinem Brief an Papst Victor, einen weniger toleranten Mann als Aniketos (in seinen Streitereien mit Polykrates von Ephesos sogar so maßlos, daß er ihm mit der Exkommunikation droht), arbeitet Eirenaios tiefschürfend heraus, was wirklich auf dem Spiele steht. Seiner Auffassung nach kann der Pluralismus der Praktiken die Glaubensgemeinschaft nicht in Frage stellen; «die Verschiedenheit des Fastens bekräftigt die Übereinstimmung des Glaubens.» Er stützt seinen Gedanken durch das Zeugnis einer langen kirchlichen Praxis. Die «Presbyter», die vor Papst Victor die Kirche von Rom leiteten, haben sich nie intolerant gezeigt gegen Gläubige anderer Glaubensgemeinschaften, die zu ihnen kamen; «nie wurde jemand wegen dieses Verhaltens zurückgewiesen.» Sie schickten ihnen sogar die Eucharistie! Aniketos und Polykarpos haben die Anhänglichkeit einer jeden ihrer Kirchen an die Gebräuche ihrer Vorväter geachtet, wobei sich die Kirche des Polykarpos auf eine johanneische Überlieferung berief. Und Eirenaios notiert: «Da es so stand, kommunizierten sie einer nach dem anderen, und in der Kirche überließ Aniketos Polykarpos den Vorsitz in der Eucharistie, natürlich aus Ehrerbietung. Sie trennten sich voneinander in Frieden; und in der ganzen Kirche hatte man Frieden, ob man nun den vierzehnten Tag beobachtete oder nicht.»[8]

Es handelte sich also um eine Verschiedenheit in der Praxis in Abhängigkeit vom kulturellen Umfeld und verbunden mit einer Verschiedenheit in der Lehre, wobei die eine die andere stärkte. Die Verschiedenheit in der Lehre scheint sich auf die Beziehung zwischen Altem und Neuem Bund zu erstrecken. Feierte man das Osterfest des Herrn am 14. Nisan und beendete man damit das Fasten, so bekundete man seine Verbindung mit dem mosaischen Bund; feierte man es erst «am ersten Tag der Woche», so verkündete man die Transzendenz des Neuen Bundes. Die vom «Gedächtnis» der Geschichte Israels durchtränkten Orte bestimmten gewiß die Praxis, doch verbirgt sich unter ihr eine Theologie. Sie läßt sich vom geschichtlichen Umfeld nicht trennen. Übrigens betonen mehrere den Gehorsam Jesu dem jüdischen Brauch des Osterlamms gegenüber, indes andere (wie Hippolytos) sich um den Nachweis bemühen, daß «der Herr das Pascha nicht aß, sondern erlitt», daß er das gesetzliche Pascha ablehnte, um das wahre Pascha zu werden[9]. Man sieht, hier treten aus der Vergangenheit aufsteigende Traditionen und christliche Lehrauffassungen in Osmose. Um so mehr, als die verschiedenen Verständnis-

weisen des Ostergeheimnisses, die sich im Neuen Testament selbst finden, sich dazwischenschieben. Wenn nun aber die johanneische Auslegung versucht zu zeigen, daß die Hinrichtung des Herrn mit der Schlachtung des Osterlammes zusammenfällt, weil sie dessen Intention «erfüllt» *(teleioũn)*[10], ist sie dann nicht selbst wieder abhängig vom Milieu, vom geschichtlichen Boden jener Gemeinden, die dem Zeugnis ihres Glaubens an Jesus diese Form gegeben haben? Sie bleibt aber durch ihren Glauben in Gemeinschaft mit den anderen evangelischen Überlieferungen.

Das Festhalten an einer Gemeinschaft mit der ganzen Kirche läßt sich also mit einer großen Flexibilität darin vereinbaren, wie der Glaube gelebt und zur Aussage gebracht wird. Ein Auseinanderstreben der Gefühle, der Bräuche und der Lehrauffassungen läßt, wie Augustinus bemerkt, nicht notwendigerweise den Ausschluß «vom Recht zur Gemeinschaft»[11] zu. Da wir gerade Augustinus erwähnten, möchten wir daran erinnern, wie er in seiner Schrift *De Baptismo* Cyprian von jedem Gedanken an ein Schisma dadurch reinzuwaschen unternimmt, daß er auf diese mögliche Koexistenz von echter Gemeinschaft mit weitausgreifender Verschiedenheit setzt (Cyprian und Papst Stephan!). Er bewundert Cyprian, weil sich dieser in einer Zeit der Krise weigerte, die Gemeinschaft mit denen aufzuheben, die nicht handelten wie er und auch aus Beweggründen heraus, die er nicht billigte.

Den gleichen Geist finden wir zweifellos bei Leo dem Großen. Er läßt in seiner eigenen Ortskirche eine Vielfalt von Riten, Traditionen und Vorrechten eingewanderter orientalischer Gruppen Heimatrecht genießen. Der Ritus des *fermentum* – das Stückchen vom Bischof konsekrierten Brotes, das jeder Priester in den Kelch seiner eigenen Sonntagsmesse mischt – genügt ihm zum Aufweis der ungebrochenen Gemeinschaft, einer «Communio», die alle Differenzen übersteigt, weil sie von Gott kommt. Etwas mehr als ein Jahrhundert später (gegen 579) denkt, so Beda Venerabilis, der römische Bischof Gregor auch nicht anders. Diesmal handelt es sich um die abendländische Kirche allein. Der Missionar der Angelsachsen, Augustinus von Canterbury, teilt ihm seine Wahl zum Bischof mit und stellt eine Frage: «Wie soll man erklären, daß sich in den verschiedenen Kirchen unterschiedliche Verhaltensweisen finden, obwohl der Glaube überall nur einer ist? Warum der eine Brauch in der heiligen Kirche von Rom und der andere in der Kirche der Gallier?» Gregor antwortet: «Du kennst den Brauch der römischen Kirche, in der du groß geworden bist. Erinnerst Du dich, Bruder? Es ist mir allerdings recht, wenn Du Sorge trägst, alles, was Du dem Allmächtigen Angenehmes in der römischen oder in der gallischen oder in irgendwelcher anderen Kirche findest, festzuhalten, und wenn Du darauf achtest, die im Glauben noch junge Kirche der Angeln alles das zu lehren, was Du auch in anderen Kirchen übernehmen kannst.»

Der Bischof von Canterbury sah sich vor die Aufgabe gestellt, alles, was er an Frömmigkeit, an religiösem Ausdruck und an Ehrenwertem zusammentragen konnte, in ein einheitliches Gefüge von Brauchtum und Lehre zu bringen, und zwar für diese eben erst entstehende Kirche[12].

2. Es ist also offenkundig, daß sich in den ersten Jahrhunderten der großen Tradition die Ausbreitung des Christentums in der Sorge vollzieht, Einheit im Glauben und Vielfalt in Praxis und Lehrform in Anbetracht der unterschiedlichen Einwurzelung des Evangeliums miteinander zu verbinden. Man ist von vornherein katholisch im Vollsinn des Wortes. Morgenland und Abendland bilden nicht nur ihrer Eigenart entsprechende Weisen kirchlichen Lebens heraus; sie öffnen sich auch in ihrem eigenen Kulturbereich einem gesunden Pluralismus.

Die orientalischen Kirchen Syriens, Ägyptens, Kappadokiens und Mesopotamiens etwa kennen weder die gleiche Auffassung von Askese noch das gleiche Verständnis der mystischen Vereinigung noch die gleiche Liturgie noch die gleiche Christologie. Johannes von Antiocheia reagiert nicht auf gleiche Weise wie Kyrillos von Alexandrien, obwohl sie schließlich ihre Gemeinschaft im Glauben entdecken. Wenn es (um im Sinne der üblichen, freilich einer Nuancierung bedürftigen Einteilung zu sprechen) eine alexandrinische und eine antiochenische Schule gab, so deswegen, weil im Grunde zwei Weisen kirchlichen Gespürs bestanden, die sich selbst von ihrer je eigenen Geschichte, ihrer je eigenen Kultur, ja sogar ihrer je eigenen geographischen Einwurzelung her erklären. Übrigens trug bereits das Judentum diese Spannung zwischen der Diaspora und dem Heiligen Land in sich.

Im Abendland haben die Kirchen von Rom, von Mailand und Lyon, von Afrika, Spanien, Irland und dem Land der Angelsachsen ihr je eigentümliches Büßen, Beten und Bedenken.

Das irische Mönchtum gleicht kaum dem eines Martin von Tours und eines Benedikt von Nursia. Unter dem Einfluß dieser beiden Männer sollte das Mönchtum dann den Kontinent mit Klöstern überziehen. Im einen und selben Land leben unterschiedliche liturgische Gebräuche nachbarlich beieinander; so zelebriert man etwa in den englischen Kirchen von Bangor, Salisbury und Lincoln nicht nach dem genau gleichen Ritus[13]. In einem anderen Bereich erwecken Charismatiker geistliche und religiöse Familien von oft sehr ausgeprägter Eigenart. Was wir schon im Morgenland festgestellt haben, bestätigt sich auch hier. Die nationalen, örtlichen und kulturellen Eigenheiten wie auch die im Gedächtnis der Menschen verwurzelten uralten Überlieferungen spielen in diesen unzählbaren Neuaufbrüchen eine Schlüsselrolle. Der tiefe Sinn des Glaubens wird übertragen und aktualisiert, indem das aus dem menschlichen Mutterboden beigetragene Material integriert wird. Manche Pioniere der liturgischen Erneuerung haben vielleicht nicht genügend begriffen, daß es sich hier um mehr handelt als um eine Angelegenheit der Sprache. Es geht um die Übertragung des Glaubens und der Aussage seines Inhalts in eine andere Denk- und Daseinsweise hinein. Das aber ist doch wohl etwas sehr viel anderes.

Nach der Trennung vom Orient wird sich das Abendland allmählich vereinheitlichen; es läßt sich vom Geist Roms durchdringen und von dessen zentralistischen Bestrebungen beherrschen; der Orient hingegen wird sich eine größere Mannigfaltigkeit bewahren. Obwohl die Autokephalie sehr bald ihre negativen Seiten offenbaren wird, gestattet sie doch den Besonderheiten ihr Eigenleben, solange nur die dadurch bereicherte Gemeinschaft im Glauben unangefochten bleibt. Ein wichtiges Anzeichen dafür ist das erwachende slavische Christentum inmitten der europäischen Orthodoxie sowie sein starker Einfluß auf das gesamte kirchliche Leben[14]. Trotz der oft schmerzhaften Reibungen verstanden es die orthodoxen Kirchen, in Gemeinschaft zu bleiben. Die neuerliche Tragödie der Beziehungen zur amerikanischen Kirche (= «Russisch-orthodoxe Kirche im Ausland» mit Sitz in Jordanville, USA; Anmerkung der Redaktion) vermag diese Behauptung nicht zu entkräften.

Im Abendland verlief die Entwicklung anders, vor allem seit der Reformation. Es ist zum Verständnis unserer Fragestellung von höchster Bedeutung, zu sehen, wie stark hier die nationalen und kulturellen Eigenheiten im Spiele waren. In vielen Fällen haben sich nämlich die die Lehre betreffenden Probleme nur deshalb so verschärft oder sind gar nur deshalb überhaupt erst aufgetreten, weil sie mit dem politischen Willen, eine die örtlichen Bestrebungen erstickende Situation der Abhängigkeit aufzubrechen oder eine als entfremdend erachtete Praxis zu erschüttern, in Symbiose standen. Das scheint zum Beispiel in England der Fall gewesen zu sein. Hier folgte auf den *Act of Supremacy* Heinrichs VIII. – ein gewiß nicht sehr theologisch motiviertes Dekret – unter Eduard VI. und Elisabeth die doktrinale Trennung von Rom. Mehrere Kapitel der anglikanischen Theologie und bestimmte Auslassungen des *Common Prayer Book* erklären sich eher durch die Sorge, einer gegebenen Situation Stütze zu sein, als durch eine theologisch begründete Entscheidung.

Wir haben in unserer ökumenischen Arbeit zunehmend den Eindruck, daß das Auseinanderbrechen von Morgenland und Abendland bei all seinen vielfältigen Ursachen doch zu einem großen Teil einer Ungeschicklichkeit der römischen Kirche zu verdanken ist. Es war ihr nicht gelungen, die Gemeinschaft im Glauben mit der aus der gesellschaftlich-kulturellen Einwurzelung des Evangeliums notwendigerweise erwachsenden Verschiedenheit zur Harmonie zu bringen. Sie hat es fast soweit getrieben, zusammen mit dem Glauben eine «Zivilisation» aufzudrängen. Ihre Reaktion in der Gegenreformation (deren reife Frucht der Einfluß des römischen Kollegs auf dem Ersten Vatikanischen Konzil sein wird) und in Trient bleibt immer noch einseitig im Sinne einer zu großen Gleichsetzung von Einheit und Einförmigkeit. Diese Geisteshaltung wird die Missionstätigkeit im vergangenen Jahrhundert prägen. Die Verschiedenheit ist nur am Rande des kirchlichen Lebens, sozusagen nebenher zugelassen. Im als «lateinisch» bezeichneten Abendland – zu dem damals zuinnerst so wenig lateinische Kontinente zählen wie Afrika, Asien und Ozeanien – wird in der Übertragung und Aktualisierung der zentralen Glaubensaussagen keinerlei Verschiedenheit geduldet[15]. Das europäische, das heißt römische Schema wird in einer etwas ortsentsprechenden Verpackung einfach exportiert.

Heute meldet sich eine neue Epoche an. Zwar verkünden die afrikanischen und asiatischen Kirchen und die lateinamerikanischen Gemeinden laut ihren festen Willen, in der Glaubensgemein-

schaft mit der römischen Kirche zu verbleiben; sie beanspruchen aber das Recht auf eine eigene Praxis und einen ihnen eigentümlichen Ausdruck des Glaubens. Das Zweite Vatikanische Konzil hat hierzu eine Tür aufgetan. Die Aufgabe scheint die Kräfte zu übersteigen[16]. Man fühlt immerhin, daß sich der Kreis wieder schließt und die Periode der Zentralisierung mit dem zeitlichen Abstand eher als ein Einschiebsel erscheint (erfordert vielleicht durch das Bedürfnis nach Festigung der Einheitsgrundlagen). Wie dem auch sei, man weiß nicht, wie man die Symbiose von Einheit und Verschiedenheit zu Wege bringen soll. Es sei bemerkt, daß daraus eine neue pastorale und theologische Sorge entspringt. Sie möchte hinhorchen auf das Verlangen und die Erfahrung der Gemeinden in der Absicht, den kulturellen Werten zum Recht zu verhelfen.

Billigerweise muß gesagt werden, daß sich die katholische Kirche diesem Problem nicht allein gegenübersieht. Fast alle missionarischen Kirchen befinden sich in der gleichen Lage[17]. Auch darf man nicht übersehen, daß seit dem Zweiten Vatikanum mehrere katholische Gemeinschaften im Bemühen um Übersetzung und Einwurzelung ihres Glaubens bahnbrechend wirkten. Trotzdem muß zugegeben werden, daß die katholische Kirche für diese Aufgabe weniger zugerüstet ist. Jahrhundertelang hat sie weniger Erfahrung in einem gesunden Pluralismus gesammelt als andere. Sie muß fast ganz von vorne anfangen. Gewiß, auf dem theologischen Gebiet hütete sie in ihrem Schoß Schulen entgegengesetzter Richtungen, wie etwa die der Thomisten und der Molinisten (oder ihrer Ableger) über die Gnade, diesen fundamentalen Artikel des christlichen Geheimnisses. Doch ist der Pluralismus noch keineswegs in die Struktur der katholischen Kirche eingedrungen. Mehrere Anzeichen, wie etwa die manchmal den Uniaten bereiteten Scherereien, weisen darauf hin, daß sie dem Pluralismus abhold ist. Sie fürchtet, die Glaubensgemeinschaft könne darunter leiden.

Die Lage der anglikanischen Kirche ist – um dieses Beispiel herauszugreifen – eine ganz andere. Nicht nur vereinigt sie auf universaler Ebene Kirchen mit von Land zu Land unterschiedlichen synodalen Gebräuchen; sie ist auch gekennzeichnet vom Geist der *comprehensiveness*. Er offenbart sich durch das Vorhandensein einer mehr katholischen und einer mehr protestantischen Tradition in derselben Gemeinschaft. Man ist sich einig in den grundlegenden Wahrheiten, der *regula fidei*, den wesentlichen Dogmen, dem also, das man nicht aufgeben kann, ohne daß man aufhört, Christ zu sein. Dem übrigen gegenüber aber will man tolerant bleiben in der Gewißheit, daß die Differenzen auf diesem Gebiet keinen Bruch der Gemeinschaft bedeuten[18]. Man erlaubt sich also einen ziemlich großen Freiheitsraum sowohl in der Liturgie und der Lehre als auch im pastoralen Bereich. Gerade die Praxis dieser *comprehensiveness* hat es der anglikanischen Tradition als solcher ermöglicht, sich eine Theologie der Einheit zu geben, die die anglikanische Kirche zu einer der wertvollsten Kräfte im ökumenischen Dialog, zu einer Brückenkirche hat werden lassen. Die anglikanische Gemeinschaft hat der ökumenischen Bewegung geholfen, eine gemeinsame Wiederentdeckung der grundlegenden Glaubensartikel zu ihrem Hauptanliegen zu machen, eben weil diese Kirche ständig in ihrem eigenen Inneren sich um das Wesentliche scharen, dabei aber zugleich einer Pluralität der Ansichten und der Praktiken Raum lassen mußte.

3. Aus diesem raschen Überfliegen – der begrenzte Raum dieser Untersuchung läßt nicht mehr zu – kann eine für das Wesen der theologischen Überlegung wichtige Schlußfolgerung gezogen werden. Ein theologischer Pluralismus besteht deshalb, weil in der kirchlichen Katholizität im Grunde eine Vielfalt von Kulturen, verschiedenen Umweltbedingungen und konkreten Lebensweisen vorhanden ist. Das Normale ist also nicht – wir haben das an einigen Beispielen aus der großen Tradition aufgezeigt –, daß sich die Theologie von außen aufdrängt und die Werte einer Umwelt in dieses anderswoher kommende Modell hineinzwängt. Das Normale ist im Gegenteil, daß sich die Theologie als Instrument der Übersetzung des gemeinsamen Glaubenserbes erweist, einer Übersetzung, deren Treue die Theologie zu beweisen hat und deren Dasein im konkreten Geflecht einer menschlichen Gemeinschaft in keiner Weise deren eigene, mit berechtigtem Stolz festgehaltene Züge antastet. Übrigens ist diese Übersetzung nicht rein intellektueller Art. Sie umfaßt ebenso einen ganzen Schatz vom *sensus fidelium* durchtränkter und getragener Haltungen, Zeichen, Neuaufbrüchen und Intuitionen.

Zu bemerken ist auch, daß hier – um die so treffende Unterscheidung Pascals anzuwenden – die Sprache des Herzens («das Gott erfühlt»)

genauso bedeutsam ist wie die des Verstandes. Gewiß ist die Theologie ihrem Wesen nach ein intellektuelles Unternehmen. Sie ist jedoch erst dann im vollen Sinne sie selbst, wenn sie den Widerhall des Wortes Gottes in der «Herzensbildung» mit einbezieht, genauso wie sie es tut mit der des Verstandes. Denn es gibt eine Bildung, eine Kultur des Herzens. Sie ist gefügt aus Wünschen, Leiden, geheimem Verlangen nach «Anerkennung», aus jenem Mitfühlen auch, das Miguel de Unamuno so gut beschrieben hat. Sie ist allüberall durchtränkt von dem aus dem Mutterboden in sie aufsteigenden Leben bis hin zu einer geheimnisvollen Übereinstimmung mit der Natur selbst: ein Nichts genügt, um ein Gedicht oder ein (oft trauriges) Lied zum Blühen zu bringen. In dieser Herzenskultur vor allem will das Evangelium Fleisch werden, eins werden mit der Dichte menschlichen Daseins. Nun ist es aber gerade diese Herzenskultur, die der Inkarnation des Glaubens ihre volle Wahrheit verleiht. Daher sind ein Franz von Assisi außerhalb Umbriens, ein Dietrich Bonhoeffer außerhalb der Tragödie Hitlerdeutschlands, ein Martin Luther King außerhalb des Gettos der Schwarzen Nordamerikas und ein Oscar Romero außerhalb der dramatischen Verhältnisse in Lateinamerika unvorstellbar. Solange die Theologie nicht versucht, die Herzenskultur unter ihre bevorzugten «Materialien» aufzunehmen, wird sie ihren Gegenstand nicht voll erfassen. Denn sie muß auch das «einsammeln», was in der Mächtigkeit des Geistes, im Herzen des Afrikaners, des Peruaners, der indischen Frau, was im Herzen des Unterdrückten, des reichen oder armen in seine Schuld verstrickten Sünders nach Evangelium «riecht».

Erinnern wir uns an den in einer freilich ganz anderen Sicht dem Bischof von Canterbury erteilten Rat Gregors des Großen. Die überlegende Vernunft soll den tiefliegenden *sensus fidelium* ins Gespräch bringen mit dem, was sie vom objektiven *Sinn* der Heiligen Schrift, vom *Sinn*, den die Tradition (unter Mithilfe derer, die in ihr ein Lehramt innehaben) unaufhörlich und unter allen Himmelsstrichen verkündet hat, von der Homogenität der Offenbarung verstehen kann. Die überlegende Vernunft wird daraus einen gegliederten und zusammenhängenden Ausdruck des allgemeinen Glaubens schaffen, wobei sie die Echtheit seiner Übertragung in die Seele eines bestimmten Volkes, einer bestimmten Menschengruppe beachtet, und zwar in Gemeinschaft mit dem Glauben aller Christengemeinden.

Vielleicht meint man, ein solches Vorgehen stelle die Gemeinschaft im Glauben auf eine harte Probe. Tatsächlich ist es ja denkbar, daß die Nachbarschaft zwangsläufig so verschiedener Übertragungen eine derartige Stärkung der Pluralität zur Folge hat, daß nach und nach das Eigentümliche über das Allgemeine die Oberhand gewinnt. Und sobald dann keine tiefe Einheit mehr besteht, gibt es auch eben keine wahre Katholizität mehr – alles ist verloren. Die Befürchtung ist ernstzunehmen. Man regelt nicht eine Übertreibung (die Uniformität), indem man eine andere (die Zersplitterung) schafft. Sind wir in einer Sackgasse?

Von neuem ist es gut, zur Weisheit der großen Tradition zurückzukehren. Theologie und Dienst jener, die (auf allen Ebenen) das Lehramt innehaben, müssen *gemeinsam* und nicht gegeneinander das gleichzeitige Festhalten an der Einheit im Glauben und an der Verschiedenheit seiner Übertragungen sichern, müssen darüber wachen, daß die Spannung zwischen Einheit und Katholizität nicht zerreißt. Wir haben hier einen typischen Fall einander ergänzender Dienste inmitten des Gottesvolkes. Ein lehrreiches Beispiel dafür ist Chalkedon. Das Konzil schützte das Daseinsrecht der antiochenischen Theologie, denn es integrierte deren schärfsten Ausdruck und legitimierte sie so angesichts einer erdrükkenden Gegnerschaft. Anstatt sie zu verdammen oder zurückzuweisen, hält es sie fest als mögliche Aussage dort, wo sie die im eigentlichen Sinn göttliche Dimension des Geheimnisses Christi nicht in Frage stellt[19]. Die Definition von 451 wurzelt, wie feinsinnig bemerkt wurde[20], in der Überzeugung, daß sich unter der Verschiedenheit der beiden rivalisierenden Theologien ein tiefer Glaubenskonsens verbarg. Das Konzil weigerte sich, die eine oder andere dieser Theologien zu verwerfen; es legte so eine breitere Basis, die einerseits die Orthodoxie dieser Theologien garantierte und ihnen andererseits erlaubte, sich im Schoß der Katholizität zu behaupten. Das Konzil war im «katholischen» Sinn tätig.

II. Einwurzeln im Glauben

Wenn sich also der theologische Pluralismus im Rahmen der Katholizität der Kirche Gottes entfaltet, so ist zu erwarten, daß er sich auch im

Wesen des Glaubensaktes selbst verwurzelt, mit dessen Wesen selbst zusammenstimmt. Das hat übrigens seinen Ursprung in der Definition jeder Theologie als *fides quaerens intellectum.*

1. Glauben im biblischen Sinn des Wortes heißt ja, den sich in Jesus Christus offenbarenden Gott frei aufzunehmen. Nun entdeckt aber eine aufmerksame Analyse dieser einzigen Aufnahme so etwas wie ein doppeltes, ineinandergefügtes und doch unterschiedenes «Ja». Das eine inkarniert sich, es transzendierend, im anderen.

Das erste dieser beiden «Ja» läßt sich umschreiben als Aufnahme der Selbstaussage *Gottes* (seines *Evangeliums* oder seiner Frohen Botschaft), Kern des Kerygmas. Man sagt «Ja» zum Plan Gottes (Eph 1,11), wie ihn die ersten Zeugen des auferstandenen Herrn bekannten. Man sagt «Ja» zum Heil, das einem geschenkt ist. Petrus rät dies seinen Zuhörern an (Apg 2,40). Was Gott in Jesus Christus zum Wohl der Menschheit vollbracht hat, das wird einem durch die «Aufnahme» der «Liebe Gottes» selbst zuteil. So wird der Mensch Glied am einzigen und unteilbaren Leib Christi, in dem durch das Blut am Kreuz die Spaltungen überwunden sind, denn er «riß durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft nieder» (Eph 2,14).

Bereits auf diesem Niveau der apostolischen Verkündigung zeigt sich ein Pluralismus. Die verschiedenen, im Neuen Testament zusammengeschlossenen evangelischen Botschaften sehen nämlich das zentrale, von Gott angebotene Heilsgeheimnis nicht auf gleiche Weise. Sie verkünden nach einem glücklichen Ausdruck «einen Jesus, mehrere Christusse»[21] («one Jesus, many Christs»). Auch in den Adressaten der Frohbotschaft stimmen die Verkünder zweifellos nicht überein. Petrus predigt an Pfingsten von der Frohen Botschaft als Erfüllung einer an das heilige Volk ergangenen Verheißung., Paulus in Athen als Antwort auf das Suchen der religiösen Menschen. Alle aber beabsichtigen, ein «Ja» zu erwecken, weniger als Zusage zu einer Rede *über* Gott denn als Annahme eines Vorgehens Gottes selbst. Denn dieses «Ja» soll zum Geschenk des Heils gesprochen werden, das Gott anbietet.

Als Heilsannahme gesehen hat dieses «Ja» bei allen, die, vom Evangelium berührt, sich entschließen, eben dieses angebotene Heil in sich aufzunehmen, dieselbe Blickrichtung, und hat grundsätzlich auch dieselbe Wirklichkeit im Auge. Es bedeutet so den radikalen Grund der Einheit im Glauben, der Gemeinschaft, die Gott selbst, stiftet. *Wegen Gott*, das heißt aufgrund seiner selbst treten hier Verschiedenheit und Einheit nicht in Konflikt.

2. Obwohl nun aber der Glaubende in seinem «Ja» bei der Taufe nicht als ausdrückliches und erstrangiges Ziel aussagen möchte, etwas *über* Gott kennenlernen zu wollen, erfordert doch die Natur der menschlichen Person, daß sie wisse, wer dieser Gott sei, der ein solches Heil anbietet, und welches Handeln die von ihr gesetzte Tat in sich schließe. Ohne diese Offenheit auf die Einsicht in den Sinn würde das «Ja» der Taufe ans Absurde streifen, würde es zu einem rein voluntaristischen Vorgang oder zu einem Anfall von illuministischer Begeisterung verwischen. Der nach dem Bild Gottes geschaffene Mensch hat instinktiv das Bedürfnis nach Erkenntnis. Er versucht, den Sinn dessen, dem er zustimmt, zu erschließen, also etwas *über* Gott und sein Heil zu wissen, das Wesen dessen, was sich in Jesus verwirklicht hat, genauer zu umschreiben, die Jesus mit seinem Vater einenden Bande freizulegen und den Inhalt des Heils aufzuhellen. Diese Suche nach dem Sinn gewährleistet den Ernst des «Ja» zur verkündeten Botschaft. Übrigens verknüpft Petrus an Pfingsten diese Verkündigung ausdrücklich mit dem, was das Volk vom Bundesgott *weiß*. Und Paulus ist in Athen sorgfältig bemüht, sich auf die Suche der Vernunft nach Gott zu berufen.

So öffnet sich das «Ja» *zu* Gott einem «Ja» *über* Gott. Während aber das erstere vor allem aus dem Herzen kommt, hat das zweite seinen Ursprung in dem vom Geiste Gottes erleuchteten Verstand. Es ist daher wesentlich erkenntnishafter Art. Sein Formalobjekt ist nicht die *Setzung Gottes*, sondern die *Sätze über Gott*, die man entsprechend Theologie, Lehre, Dogma, Glaubensdefinition oder einfach Lehrüberlieferung nennt.

Es ist klar, daß in der Ausarbeitung des – wie man sagen könnte – materiellen Inhalts dieses erkenntnishaften[22] «Ja» die Glaubensgemeinde eine Hauptrolle spielt. Und zwar dergestalt, daß sich alles, was wir über die Rolle der Kultur, der Umwelt, der geschichtlichen Verwurzelung, der unterschiedlichen Empfindsamkeit und Praxis dargelegt haben, sich schon auf dieser Ebene bewahrheitet. Dies erklärt, warum die ersten apostolischen Gemeinden, deren Zeugnis uns die Schrift übermittelt, einen so unterschiedlichen Blick auf die Person Jesu und die von ihr gesprochenen Worte bekunden, obwohl doch die ge-

samte neutestamentliche Verkündigung von der einen und selben Person Jesu von Nazaret (von dem, den Johannes im Jordan taufte und der «unter uns weilte, Gutes tuend») spricht, von ihm, der tot war, auferstand und zur Rechten Gottes erhöht wurde.

Ganz offensichtlich entspricht das erkenntnishafte Verständnis der johanneischen Gemeinden nicht genau dem jener anderen Gemeinden, deren «Tradition» sich im Matthäusevangelium widerspiegelt, obgleich alle von der Identität des vor seinem Tod gekannten Jesus mit dem Herrn Christus, wie er in der unterschiedlichen Botschaft verkündet wird, überzeugt sind. So birgt das «Ja» der Glieder dieser Kirchen zu den Worten oder Katechesen *über* Gott, Christus und das Heil ein unterschiedliches Verständnis. Indessen liegt diese Verschiedenheit innerhalb eines «Ja» *zu* Gott und zur Setzung Gottes, worin sich alle einig sind und auf das sich ihre tiefe Gemeinschaft gründet. Der Glaube offenbart sich also vom apostolischen Zeitalter an sofort als «katholisch». Er ist es durch Osmose des «Ja» zum Angebot Gottes und des «Ja» zur Einsicht oder zum Verständnis (unterschiedlich gemäß den «Traditionen») dessen, was dieser Heilsplan *über* Gott offenbart und was sein Heil in sich birgt.

Nachdem einmal die ersten Gemeinden feste Form gefunden haben, werden die Gläubigen durch diese so geformten Gemeinden «evangelisiert». Bei der Taufe werden sie zwangsläufig Mitglied einer dieser Gemeinden. Dann ist es aber auch klar, daß sie dem von dieser bestimmten Gemeinde dargelegten und dargelebten Evangelium anhängen. Nun konnte aber diese Gemeinde das Evangelium nicht verkünden und bezeugen, ohne daß es durch die überkommene, aber auch weitergegebene, in Sätzen oder Lehre ausgestaltete Tradition geprägt, ja zuweilen überprägt wurde. Die Christen sagen also zu Gott das «Ja» der Taufe, das sie in den einzigen Leib Christi einfügt, nur auf dem Weg über ein «Ja» aus der Sicht einer bestimmten Gemeinde, einer bestimmten Überlieferung. Dieses letztere «Ja» – es gilt dem, was die Gemeinde *über* Gott und seinen Heilsplan ins Bekenntnis bringt – ist Träger jenes «Ja», das *zu* Gott gesagt wird und das die Gemeinschaft begründet.

So wird der Glaube eines jeden Getauften zum wirksamen Bestandteil des von seiner Gemeinde erworbenen Verständnisses des *gemeinsamen* Glaubenserbes und der ihm eigenen Weise, das Ein-für-allemal des Ereignisses Jesus Christus zu verstehen und auszulegen und dann dementsprechend zu leben. Denn es geht auch um die Praxis. Der in Antiochien Getaufte wird denselben und einzigen Glauben verkünden wie sein in Alexandrien oder Mailand getaufter Bruder in Christo. Er wird an denselben wesentlichen Wahrheiten festhalten. Er wird zu denselben Wahrheiten stehen, die feierlich in den Glaubensbekenntnissen und «Definitionen» der ökumenischen Konzilien bestätigt worden sind, Konzilien, die Kirchen aller Traditionen vereinigten. Diese zentralen Wahrheiten zeigen ihm die Grundausrichtung an, aus der er nicht ausscheren darf, weil sie gerade mit dem «Weg des Heils» identisch ist. Er wird das gleiche evangelische Leben des Gnadenbundes führen. Aber er wird es auf andere Weise tun. Das umfassende «Ja» seines Glaubens schließt untrennbar mit dem «Ja» zur Gnadensetzung *von* Gott ein «Ja» zu dem ein, was man sehr früh schon als Lehrüberlieferung seiner Gemeinde bezeichnen wird, also zur satzhaften Aussage dieser Gemeinde *über* Gott.

3. Hier tritt das Katholische, wie wir es verstehen, voll an den Tag. Einheit und Katholizität haben ihren letzten, tiefsten Grund im Geheimnis des Glaubens. Darum geht es schon auf der Ebene des gelebten Glaubens, des Glaubensaktes selbst – dieser Fleischwerdung des «Ja» *zu* Gott (besonders mit dem Herzen) in einem mehr erkenntnishaften und die Lehre *über* Gott, Jesus Christus und das Heil betreffenden «Ja» – um das Problem der einen *und* katholischen Kirche.

Gewiß, jenseits einer bestimmten Schwelle kann die Vielfalt der Lehrüberlieferungen zur Zersplitterung oder zum Schisma verderben, wenn da eine der Auffassungen einen wesentlichen Punkt des Gegebenen schwer verfälscht oder andere Auffassungen solcher Verfälschung beschuldigt. Der Pluralismus der Lehre erfordert demnach, auf beiden Seiten an dem für die Gemeinschaft Unerläßlichen festzuhalten. Wenn einerseits die Einheit im Glauben nicht auf eine Praxis der Lehrunterschiede verzichten kann, so verlangt diese andererseits nach einer Praxis der Einheit. Möglicherweise trat dieses Problem bereits in den johanneischen Kirchen auf, wo manche Gemeinden die anderen apostolischen Kirchen für weniger rechtgläubig und wahrscheinlich dem Irrtum nahe glaubten[23]. Vielleicht ist das 17. Kapitel des Johannesevangeliums ein letzter Versuch, die *koinonía* zu retten entweder vor einer Einförmigkeit, die den wesentlichen

Keim des Katholischen unfruchtbar machen könnte, oder vor einem Auseinanderbrechen, das die Einheit zerstörte. Wir haben gesehen, daß dies auf dem Konzil von Chalkedon zur Hauptsorge wurde.

Das Problem bleibt. Gemäß der Art und Weise, wie meine Gemeinde durch ihre Lehrtradition das einigende Band zwischen dem Heiligen Geist und dem Sohn versteht, bin ich katholisch oder «orthodox». Gemäß der Art und Weise, wie sie die Eucharistie versteht, bin ich anglikanisch oder katholisch. Das Problem liegt in der Frage, ob dieser Pluralismus der Lehre einem Bruch der Gemeinschaft im Glauben gleichkommt. Die Meinungsverschiedenheiten in den Lehrüberlieferungen und die Technik ihrer Ausdrucksformen könnten ja eine tiefliegende Übereinstimmung darin in sich bergen, was da zu erklären ist. Man muß also über die formulierten Aussagen hinausgehen. Bekannt ist das Beispiel des heiligen Basileios[24]. Zwar versteht er es, die technisch ausgefeilte Sprache einer theologischen Tradition zu gebrauchen, wenn er dazu genötigt wird; für gewöhnlich aber zieht er es vor, sich zur Aussage des gemeinsamen Glaubens an den Buchstaben der Heiligen Schrift zu halten, in der Furcht, «denen, die gerettet werden wollen, wegen der Strenge (seiner) Lehraussagen» ein Hindernis zu sein. Man muß es verstehen, unter den Besonderheiten den gemeinsamen Fels fühlbar zu machen.

4. Zwei wichtige Wahrheiten ergeben sich aus alledem für die theologische Überlegung. Die erste berührt die Rolle dessen, was wir erkenntnishaftes oder lehrhaftes Verständnis in der Dynamik der Glaubenszusage innerhalb einer ganz bestimmten Gemeinde genannt haben. Denn die theologische Reflexion bedeutet zweifellos eines der Hauptelemente im langsamen Prozeß der Geburt einer kirchlichen Tradition.

Was wir nämlich als Ausdruck der Einwurzelung des Evangeliums in eine Kultur oder in eine gesellschaftliche Umwelt beschrieben – es ging da um den Pluralismus –, das macht auch die Glaubensverkündigung für je dieses Milieu annehmbar, weil sie dann mit seinen Erwartungen, seinem Geist, seinem geschichtlichen «Gedächtnis», seiner Vergangenheit und seinen Dramen übereinstimmt. Man verkündet das Evangelium nicht auf dieselbe Weise in Jerusalem und in Athen, vor einer Vollversammlung der UNO (wie Paul VI.) und vor einer Zusammenkunft armer brasilianischer Landarbeiter. Darum sieht sich der (theologische, die Lehre betreffende) Pluralismus nicht nur an die kulturelle Einwurzelung des Glaubens gebunden, sondern auch schon an seine Darlegung, an das, was auf die Glaubenserweckung «in der ganzen Welt» abzielt. Mit anderen Worten: Der Pluralismus ist überaus wichtig. Die theologische Forschung ist sowohl Mittel der Evangelisierung als auch der «Fleischwerdung» kirchlichen Wesens. Sie fügt sich dort, wo es ihr zusteht, in jenes Dasein ein, aus dem das «Ja» zur Zusage Gottes Gestalt annimmt, ein «Ja», das sich aus einem auf die wirklichen Bestrebungen auftreffenden Lehrverständnis der Glaubensgegebenheiten herausbildet. Die theologische Forschung ist weit davon entfernt, eine bloße «science luxueuse», eine Luxuswissenschaft zu sein, auf die man verzichten könnte; sie ist vielmehr ein durchschlagendes Element der Mission. Es sei noch erwähnt, daß es in der Hauptsache von ihr abhängt, ob sich die neutestamentliche Botschaft von einer leeren und für den Glauben entehrenden Apologetik beherrschen läßt oder nicht.

Der zweite, vielleicht eher vergessene, aber nicht weniger wichtige Punkt ist folgender: der theologische Pluralismus ist nur dann echt, wenn und in dem Maße wie er sich auf eine Praxis der Gemeinschaft und der Einheit stützt. Dieses Gemeinschaftsleben trägt ihm nicht nur die gegenseitige Kenntnis zu, ohne welche sich rasch trennende Mauern erheben; sie verleiht auch jeder Tradition oder Schule ein Gefühl für die Grenze, jenseits derer die Treue zur Glaubenswahrheit verraten wird, auch und gerade dort, wo man sich bemüht, die «Fleischwerdung» des Glaubens in den Eigentümlichkeiten einer bestimmten Umwelt oder einer Kultur bis ans Äußerste voranzutreiben. Denn sobald die anderen Gruppen Mühe haben, ihren eigenen Glauben in dem, was man da lebt und bekennt, wiederzuerkennen, ist das ein Anzeichen dafür, daß ein Bruch mit dem gemeinsamen Glauben, so wie ihn das geoffenbarte Wort begründet, in bedrohliche Nähe kommt. Nun ist es aber gerade die Aufgabe der Theologie, im Gespräch mit dem Lehramt und im Hören auf den *sensus fidelium* allezeit die Überlieferung der einen Gemeinschaft im Licht des Glaubens und der Praxis der anderen zu beurteilen, besonders dort, wo diese Überlieferung, wie heute in Afrika und Lateinamerika, gerade daran ist, feste Formen anzunehmen. Hier ist die Gemeinschaft im Glauben von allererster Bedeutung. In der Tat ist jenes Urteil nur möglich und glaubhaft, wenn unter

den Gruppen der Geist des *cor unum et anima una* lebt. Die Objektivität des Urteils hängt davon ab.

Andererseits laufen die Theologien oder partikulären Überlieferungen ohne einen aufmerksamen Bezug auf die Rechte der Communio Gefahr, die nationalen Gefühle oder das willentliche Festhalten an den eigenen Werten sich über den Glaubensinhalt hinaus entwickeln zu lassen, ja sogar ihn zu verschlingen. Die Geschichte beweist, daß diese Befürchtung keineswegs eine Einbildung ist. Eine ortsgebundene Theologie, die sich nicht um die Communio mit allen anderen Gläubigen kümmert, kann soweit kommen, eine Gemeinde von Getauften mehr in den Dienst eines politischen Systems zu stellen als in den Dienst unseres Gottes und Vaters Jesu Christi.

Schlußbemerkung

Wir konnten die tiefe Frage nur ein wenig sondieren und einige eher gefühlte Einsichten darlegen, ohne weiter auszugreifen. Doch genügen – so scheint uns – diese Überlegungen schon, deutlich zu machen, wie sehr die Frage des theologischen und doktrinalen Pluralismus heute an den Lebensnerv der Kirche Gottes greift.

[1] Vgl. Raymond E. Brown, The Community of the Beloved Disciple (New York 1979); James D. Dunn, Unity and Diversity in the New Testament (London 1979).

[2] Vgl. S. L. Greenslade, Schism in the Early Church (London 1953), vor allem 55–73.

[3] Vgl. hierzu Y. Congar, Diversités et communion (Paris 1982).

[4] Vgl. die Sententiae episcoporum numero LXXXIII, Hg. Hartel in: CSEL 3/1, 435–461.

[5] Für die ersten Jahrhunderte vgl. H. Karpp, La Pénitence, textes et commentaires des origines de l'ordre pénitentiel de l'Eglise ancienne (Neuchâtel 1970).

[6] Vgl. R. Cantalamessa, La Pasqua nella Chiesa antica (Turin 1978).

[7] Enarrationes in Psalmos 120, 6 in: CC 40, 1791.

[8] Eusebius, Hist. Eccl. V, 24, 1–18.

[9] Hippolytos, vgl. PG 81. Die erste Gruppe geht über die syrischen Kirchen hinaus. Johanneische Tradition und synoptische Traditionen sind hier im Spiel. Die Frage schlägt tiefe Wurzeln.

[10] Nach Annie Jaubert geht es hier um mehr als um eine bloße Kalenderfrage.

[11] De Baptismo III, 3,5.

[12] Vgl. Philip McShane, La Romanitas et le Pape Léon le Grand (Paris 1979) 306.

[13] Beda, Hist. Eccl. Kap. 27.

[14] Vgl. N. Zernov, Three Russian Prophets, Khomyakov, Dostoievsky and Soloview (New York 1944); A. Gratieux, Le mouvement slavophile à la veille de la Révolution (Paris 1953); ders., A.S. Khomiakov et le mouvement slavophile (Paris 1959).

[15] Man denke an die Bemühungen um Latinisierung der doch dem römischen Stuhl treu ergebenen Kirchen maronitischer Tradition.

[16] Aus einer langen Liste uns wertvoll erscheinender Arbeiten seien die folgenden erwähnt: A. Hastings, Christian Marriage in Africa (London 1973); L.V. Thomas u. R. Luneau, La terre africaine et ses religions (Paris 1975); Vincent Mulago, Simbolismo religioso africano (BAC, Madrid 1979); in Gemeinschaftsarbeit: Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge (Paris 1979); J.M. Ela, Le cri de l'Homme africain. Questions aux chrétiens et aux églises d'Afrique (Paris 1980); J.M. Ela, R. Luneau, Chr. Ngendakuriyo, Voici le temps des hérétiers, églises d'Afrique et voies nouvelles (Paris 1981); A. Scarin, Chiesa locale, incarnazione e missione. Il principio di incarnazione nella evangelizzazione secondo il pensiero dell' episcopato africano (Bologna 1981); E. Uzukwu, Christian Liturgical Rites and African Rites, in: Bulletin de théologie africaine 4, 1982, 87–110; Richard W. Taylor, Hg., Religion and Society, the First Twenty-five Years (1953–1978) (Madras 1982).

[17] Welcher Unterschied besteht zwischen einer anglikanischen Eucharistiefeier in Lincoln und einer in Bangalore?

[18] Zu «comprehensiveness» vgl. S.W. Sykes, The Integrity of Anglicanism (London 1978) 8–15, 128–131; Stephan Neill, Anglicanism (London 1977); Emmanuel Amand de Mendieta, Anglican Vision (London 1971).

[19] Henry Chadwick zeigt es klar in seiner Definitionsanalyse: Vorwort zur André-Jean Festugière, Actes du Concile de Chalcédoine, Sessions III–VI (La Définition de la Foi) (Genf 1983) 3–12, bes. 6–12.

[20] AaO. 12.

[21] James D. Dunn, aaO. 216.

[22] Wir verwenden dieses Beiwort im weiten Sinn von «Frucht einer Überlegung». Es schließt demnach alle Denkschritte ein, die zu dem ganzen das Glaubensleben betreffenden Lehrinhalt (Theologie, Dogma, Glaubensdefinition) führen.

[23] Vgl. Raymond E. Brown, aaO.

[24] Vgl. Emmanuel Lanne, Le comportement de Saint Basile et ses exigences pour le rétablissement de la communion, in: Nicolaus 5, 1982, 303–313.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

JEAN-MARIE TILLARD

1927 in Saint Pierre et Miquelon, Frankreich, geboren. 1950 Eintritt in den Dominikanerorden. Studium der Philosophie in Rom und der Theologie an der Ordenshochschule von Le

Saulchoir in Paris. Während des Zweiten Vatikanischen Konzils Mitarbeit als Peritus. Dann außer seiner regulären Lehrtätigkeit an der Fakultät der Dominikaner in Ottawa intensive Beteiligung an ökumenischen Aktivitäten: Anglikanisch/römisch-katholische Internationale Kommission (ARCIC); Orthodox-katholische Dialogkommission; Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Vizepräsident). Veröffentlichungen, die in ökumenischen Kreisen viel Beachtung fanden: L'Eucharistie Pâque de l'Eglise (Paris 1964); Devant Dieu et pour le monde: Le projet des religieux (Paris 1974); Il y a charisme et charisme (Brüssel 1977); L'évêque de Rome (Paris 1982). Mitarbeit bei den Zeitschriften Irénikon, Lumen Vitae, Nouvelle Revue Théologique, Proche-Orient chrétien, One in Christ, Midway. Anschrift: Avenue Empress 96, Ottawa 4 (Ontario) K1R 7G2, Kanada.

Nicholas Lash

Theologien im Dienst einer gemeinsamen Tradition

I. Einführung

Alle Äußerungen des Menschen geschehen in einem bestimmten Kontext, der auch ihre Bedeutung beeinflußt. Da ich dazu eingeladen wurde, darüber nachzudenken, wie ein Pluralismus verschiedener Theologien, die sich nicht auf einen Nenner bringen lassen, zu der Neuentdeckung, Wahrung und Vertiefung der Einheit im Glauben beitragen kann, kann es deshalb nützlich sein, auf einige Aspekte des Kontextes, in dem ich diesen Aufsatz schrieb, hinzuweisen.

Der allgemeine Kontext ist der einer nicht bekenntnisgebundenen theologischen Fakultät an einer weltlichen Universität. Die meisten unserer Kollegen und unsere meisten Studenten sind Christen. Die Lehrer an dieser Fakultät, die wegen ihrer Kompetenz in ihrer theologischen Fachrichtung ohne Berücksichtigung ihrer konfessionellen Zugehörigkeit ernannt worden sind, kommen, wie es so der Zufall ergab, aus acht verschiedenen Bekenntnissen. Unter uns gibt es Baptisten und Lutheraner, Anglikaner und Katholiken, Methodisten und Presbyterianer.

Unter solchen Voraussetzungen sprechen bestimmte Gegebenheiten für sich. *Erstens* bereichern die verschiedenen Erfahrungen, die wir zu unserer Arbeit mitbringen, die «Katholizität» unseres Gespräches.

Zweitens führt unsere Arbeit in einer weltlichen Universität, in der keine Kirche etwas bei unseren Berufungsverfahren zu sagen hat, dazu, daß unsere kirchliche Verantwortung viel weniger unmittelbar deutlich ist, als es der Fall sein würde, wenn wir an einer «katholischen» oder «protestantischen» Fakultät lehrten. In Wirklichkeit sind sich die meisten meiner Kollegen sehr wohl ihrer kirchlichen Verantwortung bewußt, aber wir sind dabei viel weniger «Sprecher» bestimmter Traditionen als «Interpreten», die eine gemeinsame Tradition vermitteln.

Drittens: Insoweit wir entdecken, daß wir einen gemeinsamen Glauben teilen – und wir machen oft diese Entdeckung –, geschieht dies nicht trotz, sondern gerade wegen der Verschiedenheit unserer Glaubenssprachen, unserer Erfahrungen, Erinnerungen und Denkweisen, die wir zur Arbeit einbringen. Es zeigt sich, daß die Verschiedenheit überhaupt kein Hindernis für das Bestehen einer gemeinsamen Überzeugung sein muß, sondern daß sie eine wichtige Voraussetzung dafür sein kann, damit eine solche Überzeugung an Tiefe und Qualität gewinnt.

Viertens entdecken wir aber auch, wie zerbrechlich unsere Einheit ist und wie tief die Glaubenstrennung zwischen uns sein kann. Aber fast immer verlaufen diese Trennungslinien anders als die Konfessionsgrenzen zwischen uns. Sie gehen auch tiefer als die Spaltungen, die im sechzehnten und im neunzehnten Jahrhundert stattfanden, und die heute allmählich rückgängig gemacht werden. Sie wurzeln in dem verschiedenen Grundverständnis der Beziehungen zwi-

schen Theologie und Kultur, zwischen dem christlichen Glauben und menschlichen Streben, zwischen dem eschatologischen Reich Gottes und besonderen Formen menschlicher Anstrengungen und Verwirklichungen in Kultur und Politik.

Diese Überlegungen führen zu dem zweiten, weniger allgemeinen Kontext, in dem ich diesen Text schreibe. Während ich schreibe – im März 1983 –, hat der Papst gerade einen Besuch in Mittelamerika beendet. Wenn es eine Lektion gibt, die europäische Theologen aus den Kämpfen und dem vielen Leid in jenem Teil der Welt lernen können, besteht diese sicherlich darin, daß die Fragen, die die Beziehungen zwischen Einheit im Glauben und theologischer Verschiedenheit berühren, in verwickelte praktische Probleme der Kultur und Politik, der Macht und der wirtschaftlichen Verhältnisse, des Leidens und der Suche nach Menschenwürde und Brüderlichkeit eingebettet sind.

Die Theologie hat bei der Klärung und Lösung dieser Probleme eine Rolle, vielleicht sogar eine unverzichtbare Rolle zu spielen. Aber alle Theologen, die aus dem Auge verlieren, wie *bescheiden* ihr Beitrag nur sein kann, die von der Annahme ausgehen, daß schon die Klärung der theologischen Aspekte ein wichtiger, den Lauf der Ereignisse bestimmender Faktor sein kann, verfallen der Versuchung einer Art idealistischer, akademischer *Hybris*, unter der die Christenheit in der modernen Zeit schon genug zu leiden hatte.

Mit solchen Überlegungen im Kopf entschloß ich mich, die besonderen Themen, um deren Behandlung man mich gebeten hatte, in einem breiten Kontext der Problematik der Einheit der Menschheit und der Christenheit zu situieren. Das Ergebnis ist unvermeidlicherweise, daß ich statt der sorgfältigen, detaillierten und von der Thematik her zweifelsohne gebotenen Analyse nur eine schnelle Skizze des Vorgehens und des breiteren Rahmens einer solch detaillierten Analyse bieten kann.

II. Ungeeignete Modelle

1. Die klassische Theologie

«Der Klassizismus nimmt an, daß es nur *eine* Kultur gibt. Diese Kultur wird von den einfachen Gläubigen, den Leuten des Volkes, den Eingeborenen und Barbaren nicht erreicht. Dennoch steht den Begabten der Weg dahin immer offen. Man macht sich auf diesen Weg durch ein gewissenhaftes Studium der alten lateinischen und griechischen Autoren. Man kommt auf ihm voran, indem man scholastische Philosophie und Theologie lernt. Dadurch, daß man sich im Kirchenrecht ausbildet, zielt man auf das Erreichen hoher Ämter, und man hat Erfolg dabei, wenn man die Gunst und die Bestätigung der richtigen Personen gewinnt. Unter solchen Voraussetzungen ist die Einheit des Glaubens eine Angelegenheit eines jeden, der die richtigen Formeln unterschreibt.»[1]

Der in diesem Sinn klassizistisch Denkende kann aus katechetischen oder apologetischen Gründen eine Verschiedenheit im theologischen Ausdruck tolerieren. Nicht tolerieren oder auch nur verstehen kann er die Vermutung, daß eine echte, nicht aufzuhebende Verschiedenheit in Methoden und Argumenten, in Gedankengängen, die sich nicht restlos auf einen gemeinsamen Nenner bringen lassen, etwas anderes als eine Bedrohung des gemeinsamen Glaubens sein kann.

Dieses «klassizistische», normative Verständnis von Kultur wurde von einem «empirischen» Verständnis verdrängt. Demnach ist Kultur «eine Gesamtheit von Bedeutungsinhalten und Wertvorstellungen, die zu einer gemeinsamen Lebensweise (der Teilhabenden an dieser Kultur, der Übers.) führt. Es gibt so viele Kulturen, wie es mehrere solche Gesamtheiten von Bedeutungsinhalten und Wertvorstellungen gibt.»[2] Demnach findet die Einheit des Glaubens nicht in einem gemeinsamen Unterschreiben bestimmter Formeln durch eine betreffende Gruppe, sondern in einer gemeinsamen Lebensweise ihren Ausdruck.

Wenn wir sagen, daß das klassizistische Verständnis von Kultur verdrängt wurde, heißt das nicht, daß es dieses Verständnis nicht mehr gibt, wohl aber, daß die Annahmen, auf denen es beruht, historisch, soziologisch und philosophisch entkräftet worden sind. Nicht jeder vermag diesen Wandel anzuerkennen, und deshalb überleben auch noch heute klassizistische Annahmen wie Wale, die an den Küsten der heutigen Kultur angespült worden sind. Aber auch an Land angespülte Wale besitzen eine Kraft, die man nicht übersehen darf. Der Schmerz und das Mißverständnis in der heutigen theologischen Auseinandersetzung gehen zu einem nicht geringen Teil darauf zurück, daß wir es nicht nur mit der verwirrenden Vielfalt der heutigen Theologie

zu tun haben, sondern mit der Weiterexistenz – übrigens nicht nur in «Rom»! – der klassizistischen Mentalität, für die allein schon die Tatsache, daß es bedeutsame Unterschiede in der Theologie gibt, *prima facie* auf Irrtum und Uneinigkeit hinweist und den gemeinsamen Glauben bedroht.

Für Vertreter eines nichtklassizistischen Standpunktes gilt die Annahme, daß keine Einzelperson, keine Gruppe, keine Institution *außerhalb* jenes komplexen und oft konfliktreichen Prozesses der Erinnerung und Interpretation, der Unterscheidung, der Hoffnung und des Suchens steht, in dem Bedeutungsinhalte und Wertvorstellungen gesucht werden, ihre Bestätigung finden und aufrecht erhalten werden. Das heißt nicht, daß es dort keine Normen, keine Kriterien für Wahrheit und Güte gibt, sondern, daß die diesbezügliche Prüfung und Klärung *(arbitration)*, d. h. das Treffen von Entscheidungen in Sachen Wahrheit, Sinn und Wert, eine bleibende Aufgabe und ein Prozeß sind, von denen eine strukturierte Gemeinschaft unaufhörlich berührt wird. Diese Klärung wird nicht mehr «gnostisch» interpretiert und kann auch nicht mehr interpretiert werden als das exklusive Vorrecht einer Gruppe von «Autoritäten» oder «Experten», die allein «im Bilde sind» und die selbst außerhalb dieses eine solche Klärung brauchenden Prozesses stehen[3].

2. *Die «liberale» Theologie*

Für die Mehrheit der Theologen, die an den Universitäten der westlichen Welt arbeiten, besteht die «Einheit des Glaubens» sicherlich nicht darin, daß «jeder die richtigen Formeln unterschreibt». Man würde im Gegenteil eine solche Art der Übereinstimmung für fragwürdig halten. Stattdessen ermutigt man zum Pluralismus und fördert die Verschiedenheit. Die Kraft dieser «liberalen», vorwärtsdrängenden Tradition liegt in der Anerkennung der Tatsache, daß Meinungsverschiedenheit und Vielfalt auf die nicht reduzierbare Komplexität der Erfahrungsmuster und so auf die Begrenztheit und Partialität aller menschlichen Erkenntnis und allen menschlichen Verstehens hinweisen.

In dieser Richtung stellt man sich das Leben der Kirche – so wie das der gesamten Gesellschaft – wie die Diskussion in einem nie enden wollenden akademischen Seminar vor. Diejenigen aber, die an diesem Seminar teilnehmen, sind sich oft nicht der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Privilegien bewußt, die ihre Art von Beschäftigung ermöglichen, und pflegen oft zu übersehen, wie sehr die theoretischen Meinungsverschiedenheiten nur ein abstrakter, allein im Bereich der Konzepte angesiedelter Ausdruck von Konflikten ist, die oft außerhalb des Seminarraumes oder des «Intellektuellensalons» in einer viel schrofferen und konkreteren Gestalt gegeben sind. Mit anderen Worten: Die Schwäche sowohl der liberalen Theologie als der liberalen Politik liegt in der Vernachlässigung von Machtverhältnissen und -kalkülen und in der Unzulänglichkeit der liberalen Analysen der Quellen und Gründe der Gegensätze und Konflikte.

Eine gemeinsame Tradition und eine gemeinsame Lebensweise werden nicht nur durch Diskussion allein erhalten, sondern dazu sind auch die Strukturierung der gemeinsamen Erfahrung und das Streben in einem gemeinsamen Handeln nach Nah- und Fernzielen, über die Einverständnis herrscht, notwendig. Jede Bewegung bzw. jede durch eine bestimmte Lebensweise zusammengehaltene Gruppe, die *als* Bewegung ihre Identität und Lebendigkeit erhalten will, muß dazu fähig sein, darüber zu entscheiden, was sie vertreten will, und muß diese Entscheidung auch verbalisieren können. Und wenn eine solche Bewegung oder Gruppe mit Sinninhalten und Werten zu tun hat, die menschliche Grundbedürfnisse und das Wohlergehen der Menschen berühren, dann kann sie in dem Maße, in dem sie die Legitimität und das Handeln der «herrschenden Mächte» in Frage stellt, nicht nur damit rechnen, auf andere Meinungen zu stoßen, sondern sie hat auch andere, praktisch wirksamere Formen der Gegenwehr zu erwarten.

Weder das «klassizistische» Modell noch das «liberale» kann uns also überzeugend darlegen, wie eine in ihrem Wesen unaufhebbar pluralistische Theologie die Einheit des christlichen Glaubens fördern und bewahren kann: Der «Klassizismus» kann sich keine legitime und wahre Verschiedenheit vorstellen, und der «Liberalismus» versteht eine solche Verschiedenheit zu abstrakt bzw. zu «idealistisch». Für eine alternative Erklärung der Beziehung zwischen Pluralismus in der Theologie und Einheit des Glaubens müssen wir also weitersuchen.

III. Die Einheit der Menschheit

Die Problematik der «Einheit des Glaubens» gehört zu der der Einheit der Kirche, die ihrer-

seits Teil der Problematik bezüglich der Einheit der Menschheit ist. Wir müssen unsere Suche in diesem breiteren Rahmen beginnen und dabei nach dem Inhalt, dem Sinn und den Kriterien des Konzeptes einer «gemeinsamen menschlichen Natur» fragen.

Die Einheit der Menschheit mag vielleicht eine biologische Tatsache sein: Es ist die Aufgabe der Wissenschaftler, zu prüfen, ob es so ist. Aber auch wenn diese Einheit eine biologische Tatsache wäre und auch wenn wir einige Lebewesen – und nur diese – als «Menschen» bezeichnen können, da sie ja alle einer ganz bestimmten der höheren biologischen Tierarten angehören, erklärt das alles nur einen kleinen Teil dessen, was gemeint ist, wenn davon geredet wird, daß die Menschen an einer «gemeinsamen menschlichen Natur» teilhaben. Wie dem auch sein mag, wenn es sich um andere Tierarten handelt, bei den Menschen jedenfalls reicht die «genetische Brüderlichkeit» nicht, um die Behauptung zu beweisen, daß wir an einer gemeinsamen Natur teilhaben. Der Grund dafür ist, daß wir ziemlich ausgefallene Tiere sind, die sich nicht nur fortpflanzen und ernähren und auch bestimmte Regeln des gemeinsamen Zusammenlebens haben – auch viele andere Tierarten haben solche Regeln. Sondern darüber hinaus sprechen und überlegen wir, erzählen Geschichten, machen Politik und planen. Unsere Kulturen, die Sinninhalte und Werte, die unsere Lebensweisen prägen, sind *Teil* unserer Natur. Mit anderen Worten: Für alle Angehörigen jener biologischen Tierart würde aus ihrer Teilhabe an einer gemeinsamen *menschlichen* Natur folgen, daß sie auch eine gemeinsame Lebensweise, eine gemeinsame Hoffnung und eine gemeinsame Sprache, d. h. eine gemeinsame Tradition, teilen. Das aber ist in hohem Maß nicht der Fall. Daraus folgt, daß das Konzept der «menschlichen» Natur neben einer biologischen auch eine ethische und politische Komponente besitzt. Die «Einheit der Menschheit» ist weit davon entfernt, eine schon rein biologisch fundierte Tatsache zu sein, sondern sie bleibt eine immerwährende Aufgabe und Verantwortung.

Zudem haben vom Standpunkt einer christlichen Sicht dieser Thematik aus die Menschen nicht nur als Geschöpfe, die nach dem Bild und dem Gleichnis Gottes geschaffen worden sind, einen gemeinsamen Ursprung, sondern sie haben auch kraft der Verheißung Gottes, der nach dem christlichen Bekenntnis nicht nur der Schöpfer, sondern auch der Erlöser der Welt ist, eine gemeinsame Bestimmung. So hat das Konzept einer «gemeinsamen menschlichen Natur» bzw. der «Einheit der Menschheit» nicht nur eine biologische, eine ethische und eine politische Komponente, sondern auch eine eschatologische. Demnach ist die Erlösung der Menschheit für alle Menschen, die toten, die lebenden und die noch ungeborenen, die Errichtung jener unzerstörbaren gemeinsamen Menschlichkeit, die uns heute auf so vielfache Weise offensichtlich noch fehlt. So ist die Einheit der Menschheit zur gleichen Zeit eine Gegebenheit, eine Aufgabe und der Gegenstand unserer Hoffnung.

IV. Die Kirche und die Einheit der Menschheit

Das Zweite Vatikanum nennt die Kirche «das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit»[4]. Die Kirche aber entspricht ihrer Berufung nicht einfach durch eine Erklärung, jenes sei ihr Wesen und ihre Bestimmung, sondern die Kirche muß unaufhörlich zu werden suchen, was sie zu sein behauptet.

Die praktischen und politischen Folgen der Berufung der Kirche, Sakrament zu sein, wird sich unter unterschiedlichen Umständen anders auswirken. Es gibt keine feste Gruppe solcher Folgen, die aus der Lehre von *Lumen Gentium* für alle Zeiten, ohne Rücksicht auf die Geschichte, abgeleitet werden könnte[5]. Dennoch gibt es einige sehr allgemeine oder formale Überlegungen, die der Mühe wert sind, im Auge behalten zu werden. Die wichtigsten berühren das, was wir den «positiven» und den «negativen» Aspekt der Berufung und Verantwortung der Kirche nennen könnten. Der positive Aspekt beruht auf der Tatsache, daß die Kirche in dieser Welt berufen ist, Sakrament von Gottes Reich zu sein, und der negative Aspekt ist die Folge davon, daß Gottes Reich nicht mit irgendeinem Stand der Dinge in der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft identifiziert werden kann. Betrachten wir nacheinander jeden dieser beiden Aspekte:

Wie die anderen Symbole müssen auch die Sakramente «leserlich» sein. Ein nicht lesbares Symbol ist eine *contradictio in terminis* genauso wie eine Sprache, die unverständlich wäre. Wenn nur die Christen vermögen, die Kirche als Symbol der Einheit der gesamten Menschheit zu

«lesen», dann ist diese Kirche kein richtiges Symbol jener Einheit. Zu jeder Zeit und an jedem Ort steht der Kirche ein ererbtes symbolisches Vokabular der Kunst und der Architektur, der Musik und der Lyrik, des Erzählens und theoretischen Denkens zur Verfügung. Die Christen schöpfen aus den Quellen dieses Vokabulars, wenn sie zu zeigen suchen, was der Glaube über die Entstehung, die Aufgabe und die Bestimmung der Menschheit zu sagen hat.

In dem Maße, in dem die Christen in ihrem *Handeln* dem widersprechen, wofür sie in der Sprache, die sie aus ihrem Symbolvorrat konstruierten, einzutreten vorgaben, ist die «Leserlichkeit» der Kirche als Symbol (und also auch ihre Sakramentalität) in Gefahr. Wie wichtig und dringend diese Problematik der ethischen Dimension der Sakramentalität auch sei, so ist sie dennoch nicht das erste Anliegen dieses Aufsatzes.

Denn auch dann, wenn Handeln und Reden, Taten und Worte einander stark entsprechen, kann es immer noch geschehen, daß die eingesetzten Symbole im großen und ganzen nur die Geschichte und Erfahrung einer bestimmten Klasse oder Interessengruppe, einer bestimmten Rasse oder Kultur, eines bestimmten Geschlechtes oder einer bestimmten Nation zum Ausdruck bringen. Auch in diesem Fall wäre eine Kirche, die in einem solch beschränkten Sinn auf ihre Quellen zurückgreift, ein verarmtes Symbol, ein abgeschwächter und «einseitiger» sakramentaler Ausdruck der Einheit der Menschheit im Geheimnis Gottes.

In der Welt, so wie sie in der Gegenwart ist und wie sie auch immer war, gibt es nicht so etwas wie eine «universale» Erinnerung oder «universale» Sprache, sondern nur viele Einzelerinnerungen und Einzelsprachen. Daraus folgt, daß, wenn die Kirche nur ausgehend von einer bestimmten besonderen Situation und Zeit und einem bestimmten gegebenen Ort redet, es ihr nicht gelingt, auf verständliche und zugängliche Weise zu denen zu reden, bei denen die Umstände und die Erfahrung, die Sprache und die Erinnerung verschieden sind von denen, die die Kirche sich zu eigen machte. Eine Kirche, die sich nun einer «Sprache» oder eines Symbolvorrats bedient, welche sich nur ein Teil der Menschheit – handle es sich dabei um den indoeuropäischen oder den männlichen, den ländlichen oder industrialisierten, den reichen oder den armen – zu eigen machen kann, kann nur ein geschwächtes und verarmtes Symbol der Einheit der *gesamten* Menschheit sein.

(Es sollte nicht nötig sein, hier hervorzuheben, daß es sich nicht darum handelt, ob man überall mit der Botschaft des Evangeliums, wie sie in einer besonderen Sprache und in besonderen Symbolsystemen «kodiert» ist, «einverstanden» sein kann, sondern ob sie überall zugänglich ist. Wir müssen uns für jede besondere menschliche Gruppe in ihrer jeweiligen konkreten Situation fragen: Welche Botschaft kann diese Gruppe tatsächlich *von jenem Ort her* hören, an dem Christen reden und handeln, auf welche Weise sie das auch tun mögen?)

Seit den ersten Anfängen, seit jener Vision des Petrus in Joppe und dem Apostelkonzil in Jerusalem[6] hat die Christenheit ihre Berufung zur Katholizität *im Prinzip* anerkannt. Aber der Wandel vom «klassizistischen» zum heutigen Verständnis von Kultur bringt auch einen qualitativen Wandel in unserer Wahrnehmung der Folgen jener Berufung mit sich: Die Kirche ist verpflichtet, sich anzustrengen, «katholisch» zu werden, aber die Suche dieser Katholizität wird dann zunichte gemacht, wenn entweder absichtlich oder zufällig eine der vielen verschiedenen Sprachen, die sich nicht vereinheitlichen lassen, die das Gedächtnis der Menschheit konstituieren und ihre Erfahrung interpretieren, vom Zugang zu jenem Vorrat an Symbolen ausgeschlossen ist.

Wir können also zusammenfassen, daß der positive Aspekt der Berufung der Kirche in ihrer Verantwortung besteht, auch in der Wirklichkeit dieser Welt, in dieser ganzen vielfältigen Welt, das Sakrament des Gottesreiches zu werden.

Der negative Aspekt rührt daher, daß die von uns angestrebte Einheit, jene «gemeinsame menschliche Natur», deren Verwirklichung die Fülle des Reiches von Gottes Gnade sein wird, im Rahmen des Prozesses der menschlichen Geschichte unerreichbar ist. Es gibt keinen konkreten Stand der Dinge in dieser Welt, weder in der Vergangenheit, der Gegenwart oder in der Zukunft, der mit Gottes Reich *identisch* gesetzt werden kann. Die Berufung zur Katholizität beinhaltet deshalb die Verantwortung, jeder Verabsolutierung konkreter historischer Gegebenheiten, seien es Personen, Umstände, Sprachen, Symbole und Institutionen, entgegenzutreten. Der Gott, der in der Geschichte handelt, sich zeigt und spricht, bleibt trotzdem der verborgene Gott, der niemals mit besonderen Formen seiner Erscheinung identifiziert werden darf[7].

Jede Absolutsetzung, komme sie von «rechts» oder «links», sei sie weltlich oder kirchlich, geschehe sie sprachlich oder geschehe sie in bestimmten Formen der Organisation, ist immer Götzendienst.

Unter den Umständen, unter denen eine solche Idololatrie vorherrscht oder wenigstens droht, muß der sakramentale Ausdruck der eschatologischen Hoffnung auf die Einheit der *gesamten* Menschheit negative, d. h. verneinende Gestalt annehmen, indem sie für diejenigen Widerstand leistet, deren Erfahrung und Identität verdrängt und unterdrückt, vergessen und aus der Definition dessen, was Menschheit ist, aus dem menschlichen Erzählen und Gedenken gestrichen wird.

V. Die Einheit des Glaubens und die Einheit der Kirche

1. Aspekte der Einheit

Nachdem wir kurz das Konzept der «Einheit der Menschheit» und die Verantwortung der Kirche kommentiert haben, unaufhörlich danach zu streben, das zu werden, wozu sie durch Gottes Gnade berufen und befähigt worden ist, nämlich im Geheimnis Gottes Sakrament der menschlichen Einheit zu sein, werden wir uns nun der Frage zuwenden, was mit dem Ausdruck «Einheit des Glaubens» gemeint sein kann. (Wir engen also bei jedem neuen Schritt unserer Untersuchung den Bereich unseres Interesses weiter ein.)

Als allererstes muß hier gesagt werden, daß das christliche Bekenntnis, es gebe nur *einen* Herrn und nur *einen* Glauben, weit davon entfernt ist, Ausdruck sektiererischer Arroganz oder ethnozentrischen Imperialismus' zu sein («Wir haben recht, und der Rest der Welt irrt»), sondern ein Bekenntnis unseres Vertrauens in die Einmaligkeit und Stetigkeit von Gottes Gnade ist. Die christliche Lehre über Gott, die Lehre über die Gnade Gottes und die Erlösung des Menschen durch diese Gnade, sucht die Geschichte *jeder* menschlichen Erfahrung und *allen* menschlichen Strebens nicht nur als die Geschichte der nichtaufhebbaren Verschiedenheit der menschlichen Zugangswege zu Gott, sondern noch grundsätzlicher als die Geschichte der unterschiedlichen Formen von Gottes andauernder Hinwendung zum Menschen zu erzählen. In der Mitte der christlichen Wahrnehmung von Gottes Geheimnis steht die Überzeugung, daß die Geschichte der gesamten Natur und aller Ereignisse im Leben der Menschen letztendlich die Geschichte eines einzigen Prozesses von Gottes Selbstmitteilung, eine einzige «Ökonomie» der Schöpfung und Erlösung ist. Die Einheit des erlösenden Glaubens ist die Einheit einer einzigen konstitutiven und transformativen Selbstschenkung Gottes.

Wie zeigt sich diese Einheit in Gottes Selbstmitteilung in der Verschiedenheit menschlicher Erfahrung, Wahrnehmung und Reaktion, wie findet sie dort ihren Ausdruck? Traditionell unterscheiden wir hier drei Aspekte dieser einzigen Selbstschenkung Gottes, nämlich die Aspekte, denen wir den Namen der «theologischen» Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe geben.

Bezüglich der *Liebe* findet die Einheit von Gottes Selbstmitteilung entweder ihren Ausdruck in Versöhnung und Friedensstiftung oder ihr fehlt ein solcher Ausdruck. Es handelt sich hier nicht um einen trügerischen Frieden, der aus Erschöpfung, Furcht oder gewaltsam aufgedrängter Ruhe und Ordnung hervorgeht, sondern um einen Frieden, den die Welt nicht geben kann und den sie innerhalb einer Geschichte der Sünde, des Suchens und Strebens, des Leidens auch nie endgültig erlangen kann: So lange auf dieser Erde noch Blut vergossen wird, haftet auch dem «am Kreuz, durch sein Blut gestifteten Frieden» noch Unvollständigkeit an.

In der Einmaligkeit und Einzigkeit und in der Stetigkeit von Gottes Handeln besitzt Gottes Selbstmitteilung eine Einheit, die auch nie verloren geht. Dagegen ist die den Menschen als solchen konstituierende Annahme[8] dieser Gabe Gottes eine bleibende Aufgabe und Verantwortlichkeit der Menschheit, die nur eschatologisch ihre Erfüllung finden wird. Weil die Einheit in der Liebe, der Friede Christi, eine Gabe Gottes ist, darf ein Versagen gegenüber dieser Liebe, darf die Zerstörung der Beziehungen zwischen Individuen und Gruppen niemals einfach resignierend als eine unüberwindliche tragische Tatsache, als der nicht zu verhindernde Ausgang der Dinge, so wie sie halt sind, *hingenommen* werden – obwohl man gelegentlich nicht anders kann, als solches durchzustehen. Es wäre also Verzweiflung, sich damit abzufinden, daß das Versagen als endgültig erscheint[9]. Weil die unumstößliche Verwirklichung der Einheit in Liebe nur eschatologisch gegeben sein wird, ist jedes Gerede von einer «vollkommenen» oder «vol-

len» Einheit schon in der Geschichte selbst gefährlich und irreführend.

Alles was wir bisher über die Einheit in der Liebe gesagt haben – daß sie Gottes Gabe, die Aufgabe und Verantwortung des Menschen und Gegenstand eschatologischer Hoffnung ist –, gilt auch für die *Einheit im Glauben* (außer daß der Glaube im Reich dem klaren Schauen Platz macht, während die Liebe in geläuterter Gestalt fortdauert). Für die Einheit im Glauben gibt es wie für die Einheit in der Liebe unendlich viele Stufen: Sie kann wachsen und nachlassen, stärker oder schwächer sein und kann gelegentlich gespalten und zerstört werden. Wie wir schon sagten, ist es irreführend und gefährlich, von einer «vollkommenen» oder «vollen» Einheit im Glauben schon in der menschlichen Geschichte selbst zu reden.

Dieser Parallelismus zwischen der Einheit im Glauben und der Einheit in der Liebe wird unter Einfluß der klassizistischen Annahme, daß die Einheit im Glauben mit der Übereinstimmung aller im gemeinsamen Unterschreiben der richtigen (Glaubens-)Formeln zu tun hat, aus den Augen verloren. Wenn man diese klassizistische Annahme aufgibt, muß auch die Frage, wie die Einheit im Glauben richtig wahrgenommen, aufrechterhalten, gesucht und neu hergestellt wird, ganz neu erörtert werden.

Bevor wir eine solche neue Erörterung und Beschreibung der Einheit im Glauben kurz darstellen, müssen wir – der Vollständigkeit wegen – auch etwas über die *Einheit in der Hoffnung* sagen. Welche Beziehung gibt es zwischen einer gemeinsamen Hoffnung, einem gemeinsamen Glauben und gemeinsamer Liebe? Ich möchte hier die Meinung vortragen, daß die Einheit in der Hoffnung, das Teilhaben an einer gemeinsamen Hoffnung, eine Brücke zwischen der Einheit im Glauben und der Einheit in der Liebe ist. So hilft die Teilhabe an einer gemeinsamen Hoffnung einerseits denjenigen, die in einem gemeinsamen Glauben, einer gemeinsamen Überzeugung vereint sind, zusammen auch in der Liebe, im Zusammenleben und in der gemeinsamen Verantwortung zu wachsen. Andererseits aber hilft die Teilhabe an einer gemeinsamen Hoffnung auch denjenigen, die Leben und Verantwortung teilen, auch zusammen in einer gemeinsamen Überzeugung zu wachsen. Wo die Einheit in der Hoffnung fehlt, wird das Streben nach Solidarität und nach Einheit des Lebens und der Liebe zum Aktivismus und Pragmatismus, während die Suche nach einem gemeinsamen Glauben zu einer intellektualistischen Suche nach möglichen Formeln der Übereinstimmung entartet.

2. *Gegenseitige Anerkennung*

Oben habe ich schon darauf hingewiesen, daß die Einheit des Glaubens vom nichtklassizistischen Standpunkt her nicht in einem gemeinsamen Unterschreiben von Formeln, sondern in einer gemeinsamen Lebensweise ihren Ausdruck findet. Weil es sich hier aber um eine gemeinsame Lebensweise von *Menschen* handelt, folgt daraus sicherlich nicht, daß «Worte hier nicht von Bedeutung sind». Die Einheit des Glaubens*bekenntnisses*, des Credos, gehört wesentlich zur Einheit des Glaubens, da eine gemeinsame Lebensweise, die sich nicht auch in einer gemeinsamen Sprache ausdrücken kann, noch keine wirkliche Einheit von Menschen ist. Gemeinsame Übereinstimmung, d. h. eine Übereinstimmung, die in *Sprache* ihren Audruck findet, ist eine notwendige, wenn auch nicht hinreichende Voraussetzung zur Einheit jeder Bewegung von Menschen bzw. jeder menschlichen Lebensweise.

Wenn aber eine solche Übereinstimmung nicht notwendigerweise darin besteht, daß alle bestimmte Formeln unterschreiben, worin besteht sie dann und mit welchen Kriterien kann man ihr tatsächliches Gegebensein feststellen? Wir können eine Antwort auf diese Fragen suchen, indem wir erstens die Bemerkung machen, daß die paradigmatischen bzw. zentralen Formen der christlichen (und der jüdischen) Rede narrativ sind. Präziser gesagt: Sie sind «autobiographisch» sowohl in dem Sinn, daß sie «das Selbst miteinbeziehen» (dies nicht notwendigerweise in ihrer grammatischen Form, als vielmehr in der konkreten Verwendung und dem konkreten Kontext [*performance*] dieser Texte), als auch in dem Sinn, daß sie aufgrund dieser Miteinbeziehung des Selbst den jeweiligen Sprecher bzw. die Gruppe, für die er spricht, in einer besonderen historischen und kulturellen Tradition situieren: «Mein Vater war ein umherirrender Aramäer.» Der Christ erzählt eine Geschichte, und er erzählt sie als seine Geschichte. Seine Erzählung ist auch ein Bekenntnis: das Bekenntnis, selbst einer der Beteiligten zu sein. In diesem Sinn sind die christlichen Glaubensbekenntnisse die kondensierte Darstellung einer Geschichte,

welche als die Autobiographie derjenigen, die sie ursprünglich erzählten, und des Christus, «in dem» sie ihre Geschichte weiterzuerzählen suchen, immer eine *besondere* Geschichte ist, die aber gleichzeitig als die Geschichte des Ursprungs, des Laufes und der Bestimmung der Welt auch das, was *universal* gilt, zum Ausdruck bringen will.

Wer die Einheit des christlichen Glaubensbekenntnisses aufgibt, bedroht seine universale Bedeutung oder verneint sie implizit. Wird diesem Bekenntnis andererseits seine Partikularität genommen, hört es auf, irgendeine besondere Geschichte wirklich zum Ausdruck zu bringen.

In einer Kultur, die mehr oder weniger homogen ist bzw. von der man das wenigstens annimmt, ist es möglich, daß diese Spannung zwischen jenen beiden Funktionen des Glaubensbekenntnisses nicht in Erscheinung tritt. Wenn man aber die unaufhebbare Verschiedenheit in Kultur und angespeichertem Gedächtnis, in Geschichte und Erfahrung, in Sprache und Denkweise ernstnimmt, dann muß man Karl Rahner zustimmen, wenn er schreibt: «Eine der ganzen Kirche, und zwar als autoritativ verpflichtend vorgeschriebene Grundformel des christlichen Glaubens als einzige und allgemeine wird es nicht mehr geben.»[10]

In diesem Fall wird die Einheit des Glaubensbekenntnisses nicht mehr durch eine gemeinsam unterschriebene Formel, sondern durch ein andauerndes Streben nach *gegenseitiger Anerkennung* aufrechterhalten werden[11]. Die Geschichten, die auf unterschiedliche Weise verschiedene Erfahrungen zum Ausdruck bringen, werden nicht verbal identisch sein. Wenn aber jedes Glaubensbekenntnis, jede «zusammenfassende Bekundung» des Glaubens, die das beinhaltet, was man für die wesentlichen Elemente des christlichen Erzählens hält, ein *christliches*, ein «katholisches» (allgemeines) und «orthodoxes» (rechtgläubiges) Glaubensbekenntnis und nicht ein narzißtisches Feiern nationalistischer, sektiererischer und anderer Egoismen und Eigeninteressen sein will, darf es nicht als eine von den anderen Glaubensbekenntnissen verschiedene Geschichte vorgetragen werden, sondern es muß als eine andere Version derselben Geschichte dargeboten werden und so auch von den anderen angenommen werden können.

Hier besteht die Versuchung, davon auszugehen, daß eine solche gegenseitige Anerkennung nur dann möglich ist, wenn es irgendwo eine neutrale «Norm» als Maßstab gibt, mit dem man die Richtigkeit und Angemessenheit der unterschiedlichen Glaubensbekenntnisse feststellen kann. Aber von einem nichtklassizistischen Standpunkt her gibt es keine solche Norm, und es kann sie auch nicht geben. Nicht einmal die Schrift kann diese Aufgabe übernehmen, denn es handelt sich hier gerade um die Frage, ob die betreffenden Glaubensbekenntnisse auf richtige und angemessene Weise diese Schrift «lesen».

Wie schwer es von einem theoretischen Standpunkt aus auch erscheinen mag, die Einheit des Glaubens mit der Verschiedenheit der Glaubensbekenntnisse als unterschiedlichen «Versionen» dieses Glaubens zu versöhnen und zu unterscheiden zwischen verschiedenen Geschichten und verschiedenen Versionen derselben Geschichte, kann dennoch ein einfacher Vergleich deutlich machen: Englisch ist meine Muttersprache, und ich spreche redlich fließend Französisch. Es wäre jetzt nicht zu weit hergeholt, sich vorzustellen, daß im Gespräch mit jemandem, der Französisch als Muttersprache hat und auch ziemlich fließend Englisch spricht, wir beide die Erfahrung machen, daß wir uns nicht nur verstehen würden, sondern daß sich zwischen uns auch ein *Einverständnis* über bestimmte Dinge einstellen würde, wobei wir zugestehen müßten, daß diese Dinge sich in unseren beiden Sprachen nicht weitgehend auf dieselbe Weise sagen lassen.

Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, daß es auch in solchen Situationen *notwendig* ist, daß die sprachliche Verschiedenheit gewahrt bleibt, damit Einverständnis sich einstellen und einen Ausdruck finden kann – es sei denn natürlich, daß einer von uns beiden den anderen zwingt, auf seine Muttersprache zu verzichten. Eine solche weitere Verschiedenheit der Sprachen ist dann überhaupt kein Zeichen dafür, daß die erreichte Übereinstimmung unvollkommen oder unvollständig ist. Zudem würde der Prozeß eines bewußt geführten und schließlich das Einverständnis herstellenden Dialogs das Selbstverständnis eines jeden Teilnehmers reinigen und zur größeren Genauigkeit seiner Sprache beitragen. Mit diesem Vergleich habe ich aber damit angefangen, die Frage nach den Aufgaben der Theologie zum Aufbau, zur Wahrung und zur Vertiefung der Einheit im Glauben zu berühren.

VI. Die Aufgaben der Theologie

Die Beziehung zwischen der Theologie und der Glaubenspraxis nahm, so können wir sagen, in

der Geschichte des Christentums vor allem drei verschiedene Formen an.

Bis zum siebzehnten Jahrhundert war die Theologie an erster Stelle und vor allem «glaubendes Suchen»: *fides quaerens intellectum*. So lange sich in diesem Fall die Einheit des Glaubens in der gesellschaftlichen Wirklichkeit aufrecht erhalten ließ – in einer ziemlich homogenen Kultur und gesellschaftlichen Ordnung, in denen auch aus einem gemeinsamen Vorrat an Symbolen geschöpft wurde –, war eine theologische Verschiedenheit und Uneinigkeit, die oft heftige Gestalt annahm, keine unmittelbare Bedrohung der Einheit im Glauben. (Erst dann, als die Einheit der Kultur und der gesellschaftlichen Praxis ausgehöhlt war, fingen die Theologien – z. B. die westliche und die östliche – an, sich gegenseitig nicht mehr zu verstehen.)

Seit dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts[12], als die Kirche mehr «Zitadelle» als Sakrament wurde, verlagerte sich die Aufgabe der Theologie: Statt eine Aufgabe der Suche und Erforschung zu sein, wurde sie zu einer Aufgabe der *Verteidigung*, der Apologie und des «Beweises». Der Theologe hatte für die Lehren der Kirche zu werben, und man sah in einem theologischen Pluralismus nur eine Bedrohung der Fundamente jener einzigartigen, gutgeordneten Zitadelle.

Für die protestantische Theologie seit dem frühen neunzehnten und für die katholische seit der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts wurde die Aufgabe der Theologie in zunehmendem Maße zu einer Aufgabe der *Vermittlung* zwischen der Glaubenspraxis und den verschiedenen, in ihrer Verschiedenheit nicht auf einen Nenner zu bringenden Sprachen und gesellschaftlichen Bräuche und Gewohnheiten im Arbeitsleben, in der Kunst, in der Überlieferung und der Literatur und in der gesellschaftlichen Organisation, in denen das Selbstverständnis der Menschen seinen wichtigsten Ausdruck findet.

In diesem Fall ist eine Vielfalt mehrerer Theologien eine notwendige, wenn auch nicht hinreichende Voraussetzung für die Verwirklichung, Wiedergewinnung und Vertiefung der Einheit im Glauben. Heute besteht die Aufgabe des Theologen zu einem nicht geringen Teil darin, als «vermittelnder Interpret» verschiedenen Gruppen von Christen zu helfen, zu jenem «Einverständnis», jener «gegenseitigen Anerkennung», in denen die Einheit im Glauben verwirklicht und gestärkt wird, zu gelangen und sie zu bewahren.

Jene allgemeine Feststellung ist hier durch vier weitere Bemerkungen zu ergänzen. *Erstens* müssen die Theologen ihrer Verantwortung als «vermittelnde Interpreten» nicht nur dadurch entsprechen, daß sie zwischen den verschiedenen Formen von menschlicher Gegenwart heute, sondern auch zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit vermitteln. Sie müssen uns «das Gedächtnis zurückgewinnen» und sich der Mittel der historischen Wissenschaft bedienen, um die selektiven Vorstellungen und Schablonen zu kritisieren, in die wir die Vergangenheit hineinzwingen, damit sie besser zu dem paßt, was wir heute bevorzugen.

Zweitens ist es nicht die Aufgabe des Theologen, als «vermittelnder Interpret» für eine Übereinstimmung «um jeden Preis» zu arbeiten. Die Trennungen und schmerzlichen Konflikte, die zwischen den Christen (so wie zwischen allen anderen Menschen) bestehen, werden nicht einfach durch ein «Tapezieren über die Risse hinweg zugekleistert», d. h. überwunden und ausgesöhnt. Trotzdem wird der Theologe als vermittelnder Interpret und Diener der Einheit kritisch über die ideologischen Verzerrungen bei der *eigenen* Gruppe, Klasse, Nation und im eigenen kulturellen Bewußtsein zu reflektieren suchen.

Drittens gibt es nirgendwo eine große Synthese, eine «globale Theologie» und es kann sie auch nicht geben. Pseudouniversale Theologien dienen in ihrer exzessiven Abstraktheit und in der Allgemeinheit ihrer Darstellungen der Einheit im Glauben weniger gut als die Theologien, die versuchen, jene Besonderheiten der eigenen Kultur, wie sie im Erzählen und in der Dichtung besonders zum Ausdruck kommen, getreu wiederzugeben. (Es ist kein Zufall, daß solche Texte wie die Psalmen, die Erzählungen des Evangeliums, ja die Stücke Shakespeares «universaler und allgemeiner zugänglich» sind als irgendein abstraktes begriffliches System.)

Viertens sollte die Betonung der unaufhebbaren Verschiedenheit der Kulturen und Kontexte, der Überlieferungen und Erfahrungen nicht dazu führen, daß man fälschlicherweise meint, diese Kulturen und Kontexte seien sich gegenseitig verschlossen und unverständlich. Nicht nur gibt es Konstanten wie die des Leidens und der Freude, der Arbeit und der Hoffnung in der menschlichen Erfahrung, wie verschieden deren konkrete Gestalten und Ausdrucksformen auch sein mögen, sondern das wirtschaftlich und politisch, durch die Touristik und die Massenmedien

bedingte Kleinerwerden unseres Planeten birgt in sich sowohl Chancen als auch Gefahren für eine gemeinsame Tradition und einen gemeinsamen Dienst der Sakramentalität.

Zum Schluß können wir uns fragen, was die Voraussetzungen für jede besondere Theologie sind, damit sie der Kirche in ihrer Suche nach Katholizität eine Hilfe sei. *Erstens* und an erster Stelle muß jede Theologie auf wahre und echte Weise eine «besondere» Theologie sein, die einen bestimmten besonderen Kontext und bestimmte konkrete Umstände zum Ausdruck bringt und dabei zwischen diesem Kontext und anderen besonderen «Orten» bzw. wenigstens einem anderen besonderen Ort der Erfahrung, des Sinnempfindens und der Wertvorstellung zu vermitteln sucht. Diese notwendige Besonderheit der Kontexte des Dialogs ist ein anderer Grund dafür, daß die einzelnen Theologen bzw. theologischen Schulen äußerst bescheiden werden bezüglich dessen, was sie anzustreben vorgeben und tatsächlich leisten.

Zweitens gibt es insoweit einen weiteren Aspekt theologischer Bescheidenheit, als der Theologe in seiner Förderung der gegenseitigen Anerkennung *im Dienst* der Suche der Kirche nach Katholizität arbeitet. Es ist nicht die Aufgabe des Theologen, anderen vorzuschreiben, was oder wie sie zu glauben haben, sondern einfach zu jenem Wachstum im gegenseitigen Verstehen beizutragen, das ihn und seine Brüder nah und fern dazu befähigt, eine gemeinsame Lebensweise, eine gemeinsame Arbeit, eine gemeinsame Überzeugung und eine gemeinsame Hoffnung zu entdecken, zu erhalten und zu vertiefen. Die vielen Theologien bestehen und stehen im Dienst an einer gemeinsamen Tradition.

Denn alle Äußerungen der Menschen stehen in einem bestimmten Kontext. Und dieser Kontext beeinflußt auch ihre Bedeutung.

[1] B.J.F. Lonergan, Method in Theology (London 1972) 326–327.

[2] AaO. 301.

[3] Vgl. N.L.A. Lash, Voices of Authority (London 1976) 84–100.

[4] Lumen gentium 1.

[5] Vgl. N.L.A. Lash, A Matter of Hope. A Theologian's Reflections on the Thought of Karl Marx (London 1981) 237.252.

[6] Vgl. die Kapitel 11 und 15 der Apostelgeschichte.

[7] Jeder, der meint, daß die Fleischwerdung des Wortes eine Ausnahme von dieser Regel sei, hat die sorgfältigen Unterscheidungen der ersten Konzilien übersehen.

[8] Vgl. R. Panikkar, Faith, a Constitutive Dimension of Man: Journal of Ecumenical Studies 8 (1971) 223–254.

[9] In einem Klima relativen Wohlstandes und politischer Stabilität lassen sich, auch «im Schatten der Bombe», diese Dinge leichter als sonstwo sagen. Trotzdem würde in jeder Situation der Verzicht darauf, sie zu sagen, auch die Weigerung bedeuten anzuerkennen, wie sehr man auch *selbst* auf Vergebung angewiesen ist.

[10] K. Rahner, Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens: Schriften zur Theologie IX (Einsiedeln/Zürich/Köln 1970) 242–256, hier 244. Siehe für diese Thematik im allgemeinen: K. Rahner, Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche: Schriften IX 11–33; K. Rahner, Glaubensbegründung heute: Schriften XII (1975) 17–40.

[11] Vgl. N.L.A. Lash, Credal Affirmation as a Criterion of Church Membership: J. Kent/R. Murray: Church Membership and Intercommunion (London 1973) 51–73.

[12] Vgl. B.J.F. Lonergan, Theology in its New Context: B.J.F. Lonergan, A Second Collection (London 1974) 55–67.

[13] Vgl. K. Rahner, Philosophieren in der Theologie: Schriften zur Theologie VIII (1968) 66–87.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

NICHOLAS LASH

1934 in Indien geboren. Als römisch-katholischer Christ seit 1978 Inhaber der Norris-Hulse-Professur für Theologie an der Universität Cambridge, England. Veröffentlichungen u.a.: His Presence in the World (1968); Change in Focus (1973); Newman on Development (1975); Voices of Authority (1976); Theology on Dover Beach (1979); A Matter of Hope: A Theologian's Reflections on the Thought of Karl Marx (1981). Anschrift: University of Cambridge, Faculty of Divinity, The Divinity School, St. John's Street, Cambridge CB2 1TW, England.

Bericht

Enrique Dussel

Theologien der «Peripherie» und des «Zentrums»: Begegnung oder Konfrontation?

Die «Ökumenische Vereinigung von Theologen der Dritten Welt» (EATWOT) hat soeben ihre erste Etappe hinter sich gebracht (1974–1983). Es wäre darum gut, in eine theologische Diskussion über ihre Bedeutung einzutreten.

I. Vorgeschichte

Im Oktober 1974 sprach ich mit François Houtart über die Möglichkeit, einen Dialog zwischen Theologen aus zur Peripherie gehörenden Ländern Asiens, Afrikas und Amerikas herbeizuführen[1]. Am 6. Januar 1975 schrieb er mir: «Ich habe mich mit einem afrikanischen und einem asiatischen Theologen in Verbindung gesetzt, um das Vorhaben zu erörtern.»[2] Gemeinsam mit Stan Lourdusami (Indien) und Bimwenyi K. verfaßten wir den Rundbrief Nr. 1, der im April 1983 zehn Theologen aus jedem Kontinent zugeschickt wurde. In diesem Rundbrief hieß es zu Afrika: «Les évêques d'Afrique et de Madagascar considèrent comme tout à fait dépassée une certaine théologie de l'adaptation en faveur d'une théologie de l'incarnation... Les jeunes Eglises d'Afrique doivent encourager, par tous les moyens, la recherche d'une théologie africaine.» «Die Bischöfe Afrikas und Madagaskars halten eine gewisse Theologie der Anpassung für gänzlich überholt und sprechen sich demgegenüber für eine Theologie der Inkarnation aus... Die jungen Kirchen Afrikas müssen die Suche nach einer afrikanischen Theologie nach Kräften unterstützen.»[3]

Für Asien übernahmen wir die Erklärung von Kardinal J. Paracattil aus Indien: «It is imperative that a new orientation is given to evangelical work... Theology should reformulate its theses in intelligible native idioms and indigenous philosophical terms.» «Es ist dringend geboten, die Evangelisierung neu zu orientieren... Die Theologie sollte ihre Thesen in verständliche Wendungen der einheimischen Sprache und einheimische philosophische Begriffe umformulieren.»[4]

Aus Lateinamerika wählten wir einen Text der II. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats: «Es ist unmöglich, vorgegebene, allgemeingültige Modelle durchsetzen zu wollen... Besonderer Wert ist auf die Untersuchung und Erforschung unserer lateinamerikanischen Realität in ihrem religiösen, gesellschaftlichen, anthropologischen und soziologischen Aspekt zu legen.»[5]

Die Antwort der befragten Theologen war einhellige Begeisterung. «Die Zeit ist reif, um die Begegnung der in der Peripherie zerstreuten Theologen Wirklichkeit werden zu lassen.»[6] Es war notwendig, ein wissenschaftliches Gespräch, einen Dialog, einen «Bund» – im spirituellen und politischen Sinn des Wortes – zwischen den militanten Theologen der Peripherie zustande zu bringen, und zwar *unmittelbar* zwischen ihnen selbst, *ohne* die Gefahr einer Spaltung durch die Anwesenheit, die Problematik und das Interesse der Theologen des «Zentrums» (der sogenannten «Ersten Welt») – das vom Folkloristischen bis zum Anthropologischen oder dem Bedürfnis, seinen «guten Willen» zu beweisen, reicht. Das war praktisch ein unmögliches Vorhaben, denn wie soll man eine Begegnung einer solchen Größenordnung herbeiführen, wenn man ohne finanzielle Unterstützung durch das Zentrum auskommen will, um völlige Unabhängigkeit gegenüber möglichen von ihm gestellten Bedingungen zu behalten? Es sollte ein *direkter* Dialog *ohne Einbeziehung des Zentrums* sein.

Seit der auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962) begonnenen Erneuerung und der Versammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu Delhi (1961) hatte sich in den ersten der siebziger Jahre vieles verändert[7]. In *Asien* hatte

man einen neuen Weg eingeschlagen, seit die protestantischen Kirchen in Bangkok begannen, über die soziale Revolution nachzudenken[8], bis hin zu der Asiatischen Ökumenischen Konferenz von Tokio (Juli 1969), zur I. Panasiatischen Bischofskonferenz im November 1970, zur VI. CCA-Versammlung oder der All-Asia Theological Consultation in Manila 1977[9]. In ihrer Beratung in Neu Delhi im Februar 1970 hatten die Bischöfe erklärt: «Wir haben uns vor allen Dingen vorgenommen, die Kirche der Armen echter zu vertreten.»[10] In der Synode rief Kardinal J. Paracattil aus: «The catholic church is neither Latin nor Greek nor Slav, but universal. Unless the church can show herself Indian in India, and Chinese in China, and Japanese in Japan, she will never reveal her authentically catholic caracter.» «Die katholische Kirche ist weder lateinisch noch griechisch noch slawisch, sondern universal. Solange die Kirche sich in Indien nicht indisch, in China nicht chinesisch und in Japan nicht japanisch zu geben vermag, wird sie niemals ihren wirklich katholischen Charakter zeigen.»[11]

In *Afrika* nahm die Erneuerung bereits seit 1956 ihren Anfang, als das Werk «Des prêtres noirs s'interrogent»[12] erschien, bis zur Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz 1969 in Ibadan unter der Leitung von Burgess Carr[13] oder dem Symposium der Bischofskonferenzen Afrikas vom 28. bis 31. Juli 1969, wo erklärt wurde: «Das gegenwärtig vordringliche Problem ist der Kampf um die Entwicklung der Völker und um den Frieden. Die Kirche kann das Elend, den Hunger, die Krankheit, die Unwissenheit und die Angriffe auf die Freiheit nicht ignorieren, ohne ihren Sendungsauftrag zu verraten.» Bei der III. Versammlung der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz vom 12. bis 21. Mai 1974 diskutierte man noch über die von John Gatu aufgeworfene Frage des *Moratoriums*[14], und die Position der Bischöfe auf ihrer Synode in Rom 1974 bestand darin, es auszusprechen[15].

In *Lateinamerika* beginnt seit Sucre (XIV. Versammlung des CELAM 1972) die Verfolgung der Theologie der Befreiung[16] und der Christen, die für eine wissenschaftliche Analyse der Wirklichkeit eintreten. Die Werke von J. Comblin (*Fracaso de la Acción Católica*, 1957), Juan Luis Segundo (*Situación de la Iglesia en el Río de la Plata*, 1959), die Treffen von Rio oder Montevideo 1964, an denen Gustavo Gutiérrez teilnahm, oder die Zusammenkunft von Paris zum Thema «Lateinamerika und christliches Bewußtsein»[17] liegen bereits weit zurück. Die Theologie der Befreiung, die in expliziter Form 1968 erschien, wollte man unter dem Gewicht des Militarismus zum Ersticken bringen (Staatsstreiche in Brasilien im Jahre 1964, aber erst 1968 tatsächlich wirksam, in Bolivien 1971, in Chile 1973 usw.), und daher war es notwendig, eine «Front» zu bilden und Kräfte zu vereinen. 1975 organisierten wir mit Enrique Ruiz Maldonado das Treffen von Mexiko, um die theologische Arbeit des Kontinents auszuwerten[18]. «Finstere Nacht» lag über Lateinamerika, und wir brauchten die Verbindung zu unseren Brüdern in Afrika und Asien.

Serio Torres seinerseits, der «Theology in the Americas» organisierte, übernahm seit der Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 die Leitung dessen, was später EATWOT sein sollte.

II. Die fünf Begegnungen der Theologen der Peripherieländer

Das erste Treffen fand vom 5. bis 12. August 1976 in Daressalam (Tansania) statt[19], an dem zweiundzwanzig Theologen aus Asien, Afrika und Lateinamerika und eine Minderheit aus Ländern des Zentrums teilnahmen. Dort wurde der interkontinentale Dialog eröffnet. Das zweite Treffen fand in Akkra (Ghana) vom 17. bis 23. Dezember 1977 statt[20] und beschäftigte sich speziell mit Afrika. Wir waren 102 Teilnehmer, denn man hatte auch einige Theologen aus anderen Erdteilen eingeladen. Wir vertieften uns in die afrikanischen theologischen Strömungen, angefangen von der allerklassischsten und antirassistischsten in Südafrika bis zu der äußerst kulturalistischen, national geprägten Richtung anderer Regionen. Bei der dritten Begegnung von Wennappuwa (Sri Lanka) vom 7. bis 20. Januar 1979[21], die Asien gewidmet war und mehr als achtzig Teilnehmer umfaßte, bewiesen die asiatischen Theologen eine ausgewogene Offenheit für die ökonomisch-politischen und religiös-kulturellen Probleme eines Minderheitenchristentums inmitten gewaltiger Armut. Das vierte Treffen in Saõ Paulo (Brasilien) vom 20. Februar bis 2. März 1980[22] behandelte das Thema der Basisgemeinden, anwesend waren 104 Teilnehmer aus 42 Nationen. Zuletzt trafen wir uns vom 17. bis 29. August 1981 in Neu Delhi[23], wo wir fünfzig Teilnehmer aus siebenundzwanzig Ländern waren, um «nach fünf Jahren theologischer

Forschung zusammenzukommen, um unsere Arbeit auszuwerten, uns über Kriterien und Methoden einig zu werden und so eine neue Richtung für unsere künftige Arbeit zu finden»[24].

III. Grundkonsens: Die internationale strukturelle Sünde («vertikaler» Herrschaftstyp)

Die einmütigste Übereinstimmung zwischen den Theologen der Peripherie des Weltkapitalismus als Abhängigen und vom Produktiv- und Finanzkapital in seiner Transnationalisierungsphase Unterdrückten betraf folgende Aussage: «Die Analyse der Situation der Länder der Dritten Welt ... ergab eine allgemeine Übereinstimmung im Hinblick darauf, daß *Armut* und *Unterdrükkung* die deutlichsten Kennzeichen der Dritten Welt sind ... Die Massenarmut nimmt zu ... Aber diese Armut ist keine zufällige Tatsache. Sie ist das Ergebnis von *Ausbeutungs-* und *Herrschaftsstrukturen*, sie stammt aus jahrhundertelanger *Kolonialherrschaft* und wird durch das gegenwärtige internationale *Wirtschaftssystem* verstärkt.»[25]

Es gibt demnach eine internationale «strukturelle Sünde», die Herrschaft der Länder des Zentrums mit hochentwickelter Wissenschaft und Technologie als wesentlichem Moment der organischen Zusammensetzung des Kapitals[26]; dieses negative Moment der Analyse nimmt in jeder Reflexion der Theologien der Peripherieländer einen *beherrschenden* Platz ein. Die Sünde hat einen Namen (die kapitalistische Ausbeutung: «das Weltkapital»)[27]. Es handelt sich um eine deutliche Theologie; sie ist nicht reformistisch, sozialdemokratisch, bloß liberal – im nordamerikanischen oder europäischen Sinn.

Diese «vertikale» Herrschaft reproduziert sich auf der Ebene der Nation der Peripherie in einer weiteren «vertikalen» Herrschaft: «Das Volk wird auch von einer lokalen Elite in der Dritten Welt unterdrückt, so daß die Massen auf doppelte Weise ausgebeutet werden: auf nationaler und internationaler Ebene.»[28]

So vermeidet man die populistische Zweideutigkeit, die darin besteht, den ausländischen Mächten die Schuld an allen Übeln zuzuweisen und die nationalen Obligarchien oder Bourgeoisien freizusprechen. Ebenso gilt für die Kultur: Es gibt eine «vertikale» Herrschaft der einen über die andere Kultur: «Die *Kultur* ist die Grundlage der Kreativität und Lebensart eines Volkes. Sie bringt seine Weltanschauung, seine Auffassungen vom Sinn der menschlichen Existenz und seines Schicksals und seine Gottesvorstellung zum Ausdruck.»[29] «Die abendländische Herrschaft hat auch die einheimischen Kulturen und die *religiösen* Kulturen beeinträchtigt. Der Wandel in der Produktionsweise hat die Gesellschaftsmodelle und die religiösen Werte negativ beeinflußt, die unsere Gemeinschaften jahrhundertelang getragen haben.»[30]

Eine «vertikale» Herrschaft einer Kultur über die andere (ausgeübt vom Zentrum oder der herrschenden Klasse) oder einer Religion über die andere, wo der «missionarische» Geist als Kreuzzug zur Unterdrückung anderer Religionen doch überwunden sein sollte[31]!

FORMEN «VERTIKALER» HERRSCHAFT			
Nation des Zentrums	herrschende Klasse	unterdrükkende Kultur	hegemoniale Religion
Peripherie	beherrschte Klasse	unterdrückte Kultur	bekämpfte Religion

IV. Andere («horizontale») Arten von Herrschaft oder Sünde

Zu diesen Arten von wirtschaftlicher, politischer, ideologischer Herrschaft treten andere Formen der Herrschaft eines Geschlechts über das andere, einer ethnischen Gruppe über die andere, einer Rasse über die andere usw.:

«Die *Frauen* leiden auf der ganzen Welt und auf allen Ebenen in ungeheurem Maße unter den Modellen männlicher Herrschaft in der Organisation der Gesellschaft und der Kultur.»[32] «Der *Rassismus* ist ein noch in vielen Gesellschaften der Welt anzutreffendes Übel, das sich in verschiedenen Formen der Entmenschlichung und Rassentrennung äußert.»[33] «In Indien ist das *Kastensystem* eine mächtige Institution der Unterdrückung.»[34] «Wir stellen in jedem Land die Existenz *ethnischer* Minderheiten fest ...»[35]

FORMEN «HORIZONTALER» HERRSCHAFT	
männliches Geschlecht	weibliches Geschlecht
weiße Rasse	schwarze Rasse
Kaste 1	Kaste 2
ethnische Gruppe 1	ethnische Gruppe 2

Die Formen der Sünde sind also vielfältig und schwerwiegend, dabei immer strukturell, geschichtlich, unbeachtet. Diese «horizontalen» Herrschaftstypen werden von den «vertikalen» bestimmt, aber sie bestimmen ihrerseits auch die letzteren. So ist das Problem der Frau oder das der schwarzen Rasse im Zentrum anders als in der Peripherie, innerhalb einer herrschenden Klasse anders als in einer des Volkes; aber der sexistische Patriarchalismus oder der Rassismus bestimmt auch das Verhältnis Zentrum – Peripherie oder die Herrschaft einer Klasse über die andere Klasse. Es ist ein wechselseitiger Einfluß, allerdings nicht mit gleichem Inhalt.

V. Mobilisierung der Unterdrückten oder Befreiung

Eine von allen Theologen der Peripherieländer geteilte Entdeckung bestand in der Feststellung einer zunehmenden Befreiungspraxis der Unterdrückten – auf allen Ebenen:

«Das wachsende Bewußtsein von der tragischen Wirklichkeit der Dritten Welt hat dazu geführt, daß die ausgebeuteten *Klassen* und die gedemütigten *Rassen* plötzlich und machtvoll in Erscheinung treten ... Die Dritte Welt tritt in der Welt mit eigener Stimme auf und fordert Gerechtigkeit und Gleichheit.»[36] «Diese plötzliche, machtvolle Präsenz äußert sich in revolutionären Kämpfen, politischen Aufständen und Befreiungsbewegungen. Es handelt sich um das Auftreten *religiöser* und *ethnischer* Gruppen, die versuchen, ihre eigene Identität zu behaupten, das Auftreten der Frauen, die Anerkennung verlangen, und der jungen Leute, die gegen das herrschende Wertesystem protestieren.»[37]

Der *negativen* Situation der Unterdrückung stellt sich die *Positivität* einer Praxis entgegen, die sogleich die Frage der «Alternative» oder des «unterscheidenden Erkennens der Utopien» aufwirft: «Gegenüber diesem düsteren Bild von der kapitalistischen Welt scheint der Sozialismus die einzige Alternative zu bieten. Doch den sozialistischen Ländern sowohl in der Zweiten als auch in der Dritten Welt bleiben noch Probleme zu lösen... Der Kampf um die politischen Rechte und die Bürgerrechte, die Forderung nach mehr Beteiligung ...»[38]

Eine Theologie der Arbeit (bei der der Besitz des Produktes der Bedürfnisbefriedigung dienen müßte und kein Machtinstrument wäre), eine Klärung der Widersprüche der «realen» Sozialismen waren Themen von der Art, die immer angesprochen wurden[39]. Einig war man sich über die allgemeine Strategie«: «Wir lehnen den Kapitalismus ab, der für die meisten inneren und äußeren Mißstände unserer Gesellschaften verantwortlich ist.»[40] Aber die Überwindung des Kapitalismus in der Peripherie muß «die wirtschaftliche Entwicklung zusammen mit der *Respektierung der Religionen*, der Kulturen und der menschlichen Freiheit» erstreben[41].

VI. Irrelevanz der Theologie des Zentrums für die Peripherie

Die Theologien der Peripherie haben ein neues Paradigma, eine neue Verknüpfung der theologischen *Theorie* mit der *Praxis* der Unterdrückten. Die hegemonialen Theologen in Europa und den Vereinigten Staaten bagatellisieren die einschneidende Bedeutung dieser Theologien noch (und räumen diesen in den letzten Kapiteln ihrer «Systematiken» einen Platz ein: Sozialethik, Theologie der Kultur... also Folklore, Mode, Oberflächlichkeiten). Doch das Urteil über sie ist klar:

«Die traditionelle (die bestehende) Theologie (des Zentrums) ... hat keine Motivation gefunden, um sich den Übeln des Rassismus, des Sexismus, des Kapitalismus, des Kolonialismus und Neokolonialismus zu widersetzen ... Die Instrumente und Kategorien der traditionellen Theologie (des Zentrums) sind ungeeignet, um eine kontextuelle Theologie zu treiben. Sie ist noch sehr eng mit der westlichen Kultur und dem kapitalistischen System verbunden ... Sie ist äußerst akademisch, spekulativ und individualistisch geblieben, ohne die gesellschaftlichen und strukturellen Aspekte der Sünde zu sehen.»[42]

Es ist oft eine *Herrschaftstheologie*, weil sie eine Kirche zum Ausdruck bringt, die sich durch das Modell der *Christenheit* (die, wie Kierkegaard deutlich machte, nicht das gleiche ist wie das Christentum) mit den herrschenden Ländern, Klassen, Rassen, dem herrschenden Geschlecht ... identifiziert hat[43]. Es geht um die Krise des Traums von einer angeblichen theologischen *Universalität*, die nichts anderes war als die Erhebung der *Partikularität* des Zentrums zur Universalität, die anderen Ländern durch die Macht seiner Wirtschaft, Technologie – sogar auf der Ebene der theologischen Bibliotheken, Veröffentlichungen, Verwaltungsstrukturen – aufgezwungen werden konnte und kann. Einige

Theologen des Zentrums dagegen «antworten auf die Fragen ihrer eigenen Ortsbestimmung im Zentrum des Weltkapitalismus und in einem Raum, in dem viele unterdrückte Minderheiten leben»[44]. Es ist daher erforderlich, an eine «internationale theologische Arbeitsteilung» zu denken, bei der die Theologen in aller Bescheidenheit ihre begrenzten, auf ihren Kontinent bezogenen, situationsbezogenen Aufgaben wahrnehmen und sich dabei der Einflüsse bewußt sind, denen sie ausgesetzt sind.

VII. Ein neues Paradigma. Eine durch ein kämpferisches Engagement mit der Praxis verknüpfte Theologie

Allgemeine Einigkeit gab es hinsichtlich der Art der Verknüpfung von Theorie und Praxis in der Theologie: «Die Theologie ist keine rein akademische Beschäftigung.»[45] «Die auf den Glauben gestützten Deutungen des Lebens der Menschen an der Basis, die sich in ihren eigenen kulturellen Ausdrucksformen wie Liturgie, Gebeten, Erzählungen, Drama, Gesang und Dichtung ausdrücken, stellen echte Theologie dar. In formalem Sinn, als Wissenschaft, ist die Theologie eine Disziplin, die akademische und technische Kompetenz verlangt; aber *beide Formen* von Theologie sind nur dann relevant, wenn sie aus dem Engagement für die Unterdrückten und aus einem befreienden Bewußtsein hervorgehen.»[46]

Die Theorie oder Theologie ist ein zweiter Akt, der sich aus der Praxis, aus dem «Engagement» («compromiso»), dem kämpferischen Einsatz, der organischen Verbindung mit den Unterdrückten als Person, Geschlecht, Rasse, ethnische Gruppe, Klasse, Nation ergibt. Sie ist Theologie der Unterdrückten oder Theologie der Befreiung der vom Kapitalismus abhängigen Länder:

«Der Ausgangspunkt der Theologien der Dritten Welt ist der Kampf der Armen und Unterdrückten gegen alle Formen von Ungerechtigkeit und Herrschaft. Die Teilnahme der Christen an diesen Kämpfen bietet der Reflexion einen neuen *theologischen Ort*.»[47] Der «theologische Ort» besagt, *«von wo aus»* ich denke und *«an* wen» ich denke, das heißt: das Subjekt eines theologischen Diskurses ist mit dem «Subjekt schlechthin» der Theologie verbunden, dem Unterdrückten: «Um wirklich befreiend zu sein, ist diese Theologie ... mit der unterdrückten Gemeinschaft verbunden und bringt diese zum Ausdruck mit Hilfe des Instrumentariums der Exegeten, Soziologen, Psychologen, Anthropologen und anderer ... Jede Theologie wird von der Klassenzugehörigkeit und dem Klassenbewußtsein des Theologen beeinflußt.»[48]

Jede Theologie – auch die der Peripherie – besitzt ein ideologisches «Statut»: Es taucht auf, nimmt feste Formen an und dient einer bestimmten Praxis. Es ist ein relatives (nicht absolutes) «Wissen» im Hinblick auf eine Praxis: «Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun» (Lk 23,34). Es handelt sich um einen wirklichen «erkenntnistheoretischen Bruch»[49], denn «die Theologie ist nicht neutral»[50]; entweder dient sie ausdrücklich dem Unterdrückten, oder sie ist zumindest implizit Herrschaftstheologie. Dies bedeutet eine neue Systematisierung der Theologie, eine neue Universalgeschichte der Kirche und der Dogmen, eine neue biblische Theologie (einschließlich der jeweiligen Wörterbücher) und Exegese, eine neue Pastoral, eine neue Ethik ... Dies verändert die Fundamentaltheologie, aber auch die Traktate über die Schöpfung und die Trinität, die Christologie und die Ekklesiologie ... die ganze Theologie.

Darüber hinaus ist es jedoch eine nachökumenische Theologie: Wir *sind bereits geeint*, weil die Ursachen für die Spaltungen nur im Zentrum bestanden und bestehen: «Wir, die verschiedenen katholischen und protestantischen christlichen Gemeinschaften, haben einen gemeinsamen geschichtlichen und eschatologischen Plan... Wenn es stimmt, daß die Armen uns evangelisieren, so ist es auch wahr, daß sie uns den Weg zu unserer Einheit öffnen.»[51]

In unserer Theologie der Länder der Peripherie gibt es keinerlei Meinungsverschiedenheiten aufgrund von Überlegungen, die aus unseren Herkunftsgemeinschaften stammen. Unsere Problematik schließt die Fragen aus, die die Christen des Zentrums voneinander trennen.

VIII. Zusammenkünfte zwischen Theologen der Peripherie und des Zentrums

Wir haben bereits auf eine notwendige Unterscheidung zwischen Theologie der Befreiung (der Unterdrückten, die auch solche des Zentrums sein können wie im Falle der «Black theology») und Theologie der Peripherieländer (die keine Befreiungstheologie zu sein braucht, wie etwa die hervorragende Ethnotheologie von John Mbiti) hingewiesen[52]. Zwischen den Theo-

logen des Zentrums und denen der Peripherie hat es zahlreiche Begegnungen gegeben. Wir wollen nur an *einige* erinnern.

Vor der VI. Begegnung in Genf gab es drei Arten von «Begegnungen» zwischen Theologen des Zentrums und Theologen der Peripherie. Zu der ersten Art gehören die Begegnungen, die ich *«besondere»* nennen will, zur zweiten «allgemeine, vorwiegend innerhalb der *kapitalistischen* Welt» und zur dritten «allgemeine, vorwiegend innerhalb der *sozialistischen* Welt».

Was die erste Kategorie anbelangt, so organisierte die «Black theology» der Vereinigten Staaten Begegnungen mit afrikanischen Theologen (Akkra 1973)[53], und fortschrittliche spanische Theologen setzten sich für einen Dialog mit lateinamerikanischen Befreiungstheologen ein (Escorial 1972)[54]. 1973 in Akkra hatte das Gespräch die Aufgabe, Brücken zu schlagen, aber die Schwierigkeit bestand darin, daß in diesem Fall der Theologe des Zentrums ein Vertreter der Befreiungstheologie war (der «Black theology» der Vereinigten Staaten). In El Escorial 1972 war die Aufnahme durch die mehr als vierhundert europäischen Teilnehmer von Begeisterung gekennzeichnet, denn der «neue Wind» in der Theologie unterstützte sie in dem antifranquistischen Kampf, in dem sie engagiert waren. Die Begegnungen unter dem Motto «Theology in the Americas» (Detroit 1975 und 1981)[55] dienten eher der Verständigung der Befreiungstheologen des amerikanischen Kontinents untereinander (Zentrum – Peripherie).

Die erste *allgemeine*, aber überwiegend auf die kapitalistische Welt beschränkte Begegnung mit den bedeutendsten europäischen Theologen des Zentrums (liberalen, progressiven und konservativen), Theologen der Peripherie (Eduardo Bodispo-Malumba aus Afrika, Paulo Freire und Hugo Assmann aus Lateinamerika) und einer Minderheit von Befreiungstheologen des Zentrums (James Cone) fand im Mai 1973 in Genf statt[56]. Es waren «drei Tage Herausforderung, Konfrontation, Zorn, Enttäuschung und Resignation», sagte Mernie Mellblom[57].

Gemeinsam mit Jorge Pixley organisierten wir vom 8. bis 10. Oktober 1977 in Mexiko ein Treffen zwischen Theologen der Vereinigten Staaten und Europa und lateinamerikanischen Befreiungstheologen und dem Kubaner Sergio Arce[58]. Das Gespräch diente der Vorbereitung des Treffens in Matanzas (Kuba) vom 25. Februar bis 2. März 1979 über «Evangelisierung und Politik», an dem siebzig Theologen aus entwikkelten sozialistischen Ländern (UdSSR, Polen, Tschechoslowakei, Jugoslawien), unterentwikkelten (Angola usw.), kapitalistischen des Zentrums (Europa und Vereinigte Staaten) und lateinamerikanischen, vom Kapitalismus abhängigen Ländern teilnahmen. Es war eine Begegnung, die eine völlig neue Perspektive brachte und erahnen ließ, daß ein allgemeiner Nord-Süd- und Ost-West-Dialog möglich wäre. Im *Schlußdokument* erkennt man deutlich die «vertikale» (wirtschaftliche, politische, ideologische) Herrschaft des Imperialismus und der abhängigen Länder («Heute kommt die Evangelisierung von der Peripherie»)[59] und die «horizontale» (sexistische, rassistische usw.) Herrschaft («Evangelisierung, Rassismus und Sexismus»)[60]. Diese Begegnung ist bis heute die verständnisvollste und umfassendste gewesen, aber Afrika und Asien waren nur schwach vertreten.

Bei dem VI. EATWOT-Treffen in Genf vom 5. bis 13. Januar 1983, das 81 Teilnehmer zählte, bestand das Neue in der wichtigen Präsenz militanter feministischer Befreiungstheologien mit akademischem Anspruch, die zu der Präsenz der Theologien hinzukam, die aus der Unterdrükkung von Rassen, Kulturen, Religionen und Klassen hervorgehen. Der fast völlige Ausschluß der europäischen Berufstheologen – aufgrund der Entscheidung der europäischen Gruppen, die die Theologen des Zentrums einluden – verlieh dem Gespräch einen besonderen Charakter; eine mögliche, eher fachtheologische Begegnung wich einem Dialog militanter Theologien, die bisweilen keine Erfahrung im Gespräch mit dem Zentrum und fast keine auf der Ebene der Peripherie besaßen. Deshalb war es manchmal schwierig, den Unterschied klar zu definieren, der sich aus der Tatsache ergab, daß es sich um eine feministische, antirassistische, klassenbestimmte usw. Theologie des Zentrums oder der Peripherie handelte. Manchmal brachten zum Beispiel die feministischen Theologien ihre Thesen in homogener Weise zum Ausdruck, ohne daß erkennbar wurde, welcher Art von Dialog zwischen der feministischen Theologie des Zentrums und der der Peripherie geführt werden sollte. Es war ein militantes Treffen von Befreiungstheologien mit viel Zwiespältigkeit, bei dem die Festlegung Zentrum – Peripherie (mit der einzigen Ausnahme der Darlegung von Julio de Santana über die kritische Lage der Weltwirtschaft) dem Gespräch zwischen Zentrum und

Peripherie kein Profil zu geben vermochte. Es war damals aber ein Anfang und als solcher außerordentlich nützlich – mit der notwendigen Geduld, die man bei diesen sich über Jahre hinziehenden Prozessen braucht.

IX. Erfolge. Begegnung oder Konfrontation?

Die Theologen der Peripherie lehnen die Theologien des Zentrums nicht ab, sie haben nur begonnen, auf Distanz zu gehen: «Die europäischen und nordamerikanischen Theologien dominieren in unseren Kirchen; sie stellen eine Art kultureller Herrschaft dar. Sie müssen als Antworten auf *besondere* Situationen dieser Länder angesehen werden; sie dürfen also nicht *kritiklos* übernommen werden oder ohne daß wir uns die Frage stellen, ob sie im Kontext unserer Länder relevant sind.»[61]

Es handelt sich nicht um Ablehnung, sondern um ihre Aufnahme, um den Umgang mit ihnen von einem *anderen* theologischen Ort aus. Dies bedeutet am Anfang zwangsläufig eine gewisse *Negation* (unsere Theologie *ist nicht* die Theologie des Zentrums). Dann einen langsamen, tastenden, schöpferischen Beginn, der noch keine reifen Früchte bringt, ausgehend von der Bewußtwerdung, die sich als Konfrontation darstellt (Genf 1973?). Schließlich wird dann mit festem Schritt ein langer Weg in Angriff genommen, der der Unterscheidung, des Aufbaus einer *neuen analogischen Theologie*. Die entwickelten europäischen oder nordamerikanischen Theologien mögen sie ignorieren oder für unwissenschaftlich erklären, aber ebenso, wie die Geschichte mit der «modernistischen Krise» konfrontierte und danach niemand mehr darum herumkam, historisch zu denken, ebenso konfrontiert die Theologie der Befreiung mit dem Problem der Bedingtheit durch objektive Faktoren, und in naher Zukunft wird niemand mehr darauf verzichten können, von den Bedingtheiten durch Klasse, Nation, Geschlecht, Rasse her zu denken, und dies nicht im Sinne eines Kapitels der Theologie, sondern im Sinne einer *vollständigen, umfassenden* Revision *der gesamten Theologie*.

In den Gesprächen der Peripherie sind die Unterschiede zwischen Afrika, Asien und Lateinamerika und die zwischen Zentrum und Peripherie hervorgetreten. Abgezeichnet haben sich aber auch die Brücken, die zu Lösungen führen könnten, um zuerst einmal die Position des anderen zu verstehen und dann Methoden und Begriffe (ein Paradigma) zu finden, die für eine künftige *weltumspannende* Theologie offen sein könnten, eine neue analogische Totalität, die im 21. Jahrhundert aus den bejahten und entwickelten Partikularitäten (darunter als *partikuläre* Kräfte Europa und die Vereinigten Staaten) aufzubauen sein wird.

[1] Vgl. EATWOT, The Emergent Gospel (Orbis Books, New York 1976) 1 f., französische Ausgabe: Théologies du Tiers-Monde (Harmattan, Paris 1977), spanische Ausgabe: Sígueme, Salamanca; O.K. Bimvenyi, A l'origine de l'Association œcuménique de théologiens du Tiers-Monde: Bulletin de théologie africaine II, 3 (1980) 41–53.

[2] Korrespondenz im Archiv der Vereinigung.

[3] Vgl. Documentation Catholique 1664 (vom 17. Nov. 1974) 995. Erklärung auf der Römischen Bischofssynode 1974.

[4] Vierseitiger Sonderdruck (S. 3) mit dem Titel «Indigenisation and Evangelisation», Römische Synode, Ansprache vom 30. September 1974, entnommen aus Ernakulam Missam, Nov. 1974.

[5] Schlußdokument Medellín 1968.

[6] Siehe einige von Bimwenyi veröffentlichte Antworten in dem in Anm. 1 zitierten Artikel, 42–46.

[7] Zu der Entwicklung in diesem Jahrzehnt siehe meine Werke A history of the Church in Latin America. Colonialism to Libaration (Grand Rapids, Michigan 1981) 125 ff. sowie De Medellín a Puebla (Loyola, São Paulo 1982–1983) Bd. I–III; Aylward Shorter, African Christian Theology (Orbis, N.Y. 1977); Gerald Anderson, Asian Voices in Christian Theology (Orbis, N.Y. 1976) 6 ff...

[8] Vgl. EATWOT, Asia's struggle for full humanity (Orbis, N.Y. 1980) 4 ff. (III. Treffen in Wennappuwa, Sri Lanka) frz. Ausgabe: Dieu en Asie, Chrétiens et théologiens du Tiers-Monde (Katthala, Paris 1982) 9 ff.

[9] Vgl. Preman Niles, Toward a framework of doing theology in Asia: Asian Theological Reflections on Suffering and Hope (CCA, Singapur 1977).

[10] Eglise et développement: Nos évêques parlent, Nr. 6, Komitee Justitia et Pax (Rom 1971) 9.

[11] Bede Griffiths, The Christian Ashram, 54.

[12] Présence Africaine (Paris 1956). Vgl. T. Tshibangu, The task of african theologian: EATWOT, African theology in route (Orbis, New York 1979) 73–79; Ngindu Mushete, The history of theology in Africa, aaO. 23–35, frz. Übers.: Libération ou adaption? (Harmattan, Paris 1979). Anläßlich des II. Vatikanischen Konzils fand in Rom eine Begegnung

statt [vgl. Personnalité africaine et catholicisme (Paris 1963)], und die theologische Fakultät von Kinshasa organisierte von 1959 bis 1967 Treffen über afrikanische Theologie, veröffentlicht in Cahiers de Religions Africaines (CERA).

[13] Vgl. Pour une théologie africaine (Clé, Jaundé 1969).

[14] Vgl. Bulletin der All-African Conference of Churches 7 (1974) Nr. 1–3.

[15] Vgl. P.A. Kalilombe, Self-reliance of the African Church: II 46ff.

[16] Vgl. die in Anm. 7 zitierten Werke.

[17] Vgl. Chrétientés latino-américaines: Esprit (Juli 1965) 2–20 (Veröffentlichung über die «Semana latinoamericana», die wir damals veranstalteten).

[18] Vgl. Liberación y cautiverio. Ed. del Encuentro (Mexiko 1976).

[19] EATWOT, The Emergent Gospel (im folgenden = EG) siehe Anm. 1.

[20] EATWOT, African theology in route (im folgenden = AT) siehe Anm. 12.

[21] EATWOT, Asian's struggle for full humanity (im folgenden = AS) siehe Anm. 8.

[22] EATWOT, The challenge of Basic Christian Communities (im folgenden = BC) (Orbis, N.Y. 1981), französische und spanische Ausgabe in Vorbereitung.

[23] Englische Ausgabe für 1983 bei Orbis Books, New York, geplant (im folgenden = ND).

[24] Schlußdokument Nr. 5: Teología desde el Tercer Mundo. Documentos finales (DEI, San José 1982) 77.

[25] ND Nr. 9–10 S. 78. Vgl. meinen Artikel Puebla: Beziehungen zwischen christlicher Ethik und Wirtschaft: CONCILIUM 16 (1980) 740–747. Zum Vergleich ziehe man andere Abschlußerklärungen heran: EG Nr. 6–8 S. 260–263; AT Nr. 9 S. 190; AS Nr. 5 S. 152f.; BC Nr. 6, 12–13 S. 232f.

[26] «Die Technologie ist ein für unsere Entwicklung wesentliches Element, und sie wird von den reichen Nationen beherrscht, was unsere Abhängigkeit verstärkt» (ND Nr. 12 S. 78).

[27] AaO. Nr. 11 S 78.

[28] Ebd.; vgl. EG Nr. 12 S. 264; AT Nr. 14 S. 191; AS Nr. 13–14 S. 154; BC Nr. 12–13 S. 232ff.

[29] EG Nr. 53 S. 91.

[30] AaO. Nr. 20 S. 80; EG Nr. 8h S. 262f.; AT Nr. 21 S. 192; AS Nr. 8, 32 S. 153,157; BC Nr. 7,14 S. 232f.

[31] «Wir haben festgestellt, daß die alten Missionsstrategien ihre Gültigkeit verloren haben... Die missionierende Kirche... hat das Erziehungswesen als Mittel der Domestizierung benutzt» (AT Nr. 17,18 S. 191). Vgl. EG Nr. 19–21 S. 265f.; AS Nr. 25 S. 156; BC Nr. 45 S. 238f.

[32] ND Nr. 17 S. 79. Vgl. EG Nr. 8g S.262; AS Nr. 21 S. 155. «Die Frau aus dem Volk wird seit Jahrhunderten und auch heute noch in doppelter Weise unterdrückt, aber sie kämpft mehr als in der Vergangenheit um ihre Befreiung»: BC Nr. 16 S. 234; vgl. Nr. 45, 87 S. 239,245. Das Thema des Feminismus spielte beim VI. Treffen in Genf 1983 eine große Rolle.

[33] ND Nr. 16 S. 79; EG Nr. 8g, 36 S. 262, 271; ganz besonders AT Nr. 10-12 S. 190f.; BC Nr. 7, 16 S. 232, 234.

[34] ND Nr. 15 S. 79.

[35] AS Nr. 22 S. 155; BC Nr. 10 S. 233. Die «ethnische Gruppe» ist weder Kaste noch Rasse, sondern kommt eher dem Begriff «Nation» oder Geschichtsgemeinschaft, Gesellschaftsformation nahe.

[36] ND Nr. 26–27 S. 82f.

[37] Ebd. «Die Befreiungskämpfe in der Geschichte sind keine isolierten oder zufälligen Ereignisse; vielmehr sind sie Teil eines dialektischen Prozesses. Sie sind eine Reaktion auf die schwere Unterdrückung«: aaO. Nr. 28. Vgl. BC Nr. 7–11, 19–26 S. 232–235.

[38] ND Nr. 24 S. 81.

[39] Vgl. EG Nr. 9–11 S. 263: «Der Sozialismus hat ebenfalls Probleme zu lösen, vor allem was die Wahrung der menschlichen Freiheit und den tatsächlichen Preis des revolutionären Prozesses in Gestalt von Menschenleben anbelangt.» Dies bedeutet nicht, daß man sich für den Weg des Reformismus oder den «Dritten Weg» entscheidet: «Wir glauben, daß die Grundüberzeugung des Sozialismus den Lehren des Evangeliums viel näher steht als die Postulate des Kapitalismus. Dennoch nehmen wir eine kritische Haltung gegenüber den Fehlern in bestimmten geschichtlichen Erfahrungen des Sozialismus ein... Der Sozialismus muß sich mit diesen Schwächen auseinandersetzen, die einer ernsthaften Analyse und Bewertung bedürfen»: ND Nr. 30 S. 84.

[40] ND Nr. 31 S. 84.

[41] Ebd.

[42] AaO. Nr. 32–33 S. 85.

[43] Vgl. EG Nr. 15–25 S. 264–267. Das, was in Neu Delhi als «traditionelle» Theologie bezeichnet wird, versteht man in Daressalam sowohl unter «konservativer» als auch unter «liberaler» Theologie; es gibt keinen Bezug auf den «Neokonservatismus» des Zentrums, der der Theologie der Peripherieländer am meisten entgegengesetzt ist.

[44] ND Nr. 37 S. 86. «Manche europäischen Theologen sprechen von europäischer Theologie, um sie von der alten theologischen Vorstellung von einer universalen Theologie abzuheben.» Ebd. Die Theologie wird «analogisch»: vgl. meinen Artikel Historical and philosophical presuppositions for Latin American Theology: Frontiers of theology in Latin America (Orbis, N.Y. 1979) 185–212; italienische Ausgabe bei Queriniana, Brescia, spanisch bei Sígueme, Salamanca.

[45] ND Nr. 40 S. 87. «Wegen ihrer geringen Aussagekraft lehnen wir eine akademische, vom Handeln losgelöste Theologie ab»: EG Nr. 31 S. 269. Vgl. AT Nr. 21–23 S. 192ff; AS Nr. 26–35 S. 156ff.

[46] ND Nr. 41 S. 87.

[47] AaO. Nr. 45 S. 88.

[48] AS Nr. 29–30 S. 156f.

[49] EG Nr. 31 S. 269.

[50] AaO. Nr. 35 S. 270.

[51] BC Nr. 77 S. 244.

[52] Kein anderer hat eine Theologie der Befreiung so sehr mit Bezug auf die Theologien der Peripherie entwickelt wie James Cone. In seiner monumentalen Black theology: A documentary history (herausgegeben zusammen mit Gayraud Wilmore, Orbis, New York 1979) widmet er den gesamten Teil IV (445ff) dem Dialog mit Theologien der Peripherieländer: mit der afrikanischen Theologie (463ff), mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie (510ff), mit dem marxistischen Denken (543ff).

[53] Aufgrund von 1969 ergriffenen Initiativen der Black Church der Vereinigten Staaten und der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz – Verhältnis Zentrum-Peripherie, Minderheiten in den USA und Afrika – gelang es, das erste Treffen in Daressalam vom 22. bis 28. August 1971 über «Black Faith and Black Solidarity» durchzuführen (Ed. P. Massie, Friendship Press, New York 1973); vgl. Black Theology: A Documentary History, Doc. 42 S. 463ff.

[54] Vgl. Fe cristiana y cambio social en América Latina (Sígueme, Salamanca 1973), auch in englischer, französischer und italienischer Ausgabe vorhanden. Dieses Treffen fand im August 1972 in El Escorial statt.

[55] Vgl. Theology in the Americas (Orbis, New York 1976). «Theology in the Americas II» steht einem Fotokopierdienst bei Orbis (New York 1982) zur Verfügung. Diesen von Sergio Torres veranstalteten Begegnungen kommt das Verdienst zu, in den Vereinigten Staaten verschiedene Ebenen von Befreiungstheologie propagiert zu haben.

[56] Vgl. P. Freire, H. Assmann. E. Bodipo-Malumba, J. Cone, Teología negra, teología de la liberación (Sígueme, Salamanca 1974), die einzige umfassendere Veröffentlichung über das Treffen; vgl. auch Risk Bd. IX 2 (1973).

[57] AaO. 135.

[58] Vgl. Praxis cristiana y producción teológica (Sígueme, Salamanca 1979), teilweise auf Englisch veröffentlicht bei Foundations (Arlington 1980) XXIII 4. An diesem äußerst fruchtbaren Treffen, bei dem die Theologie der Hoffnung, die «Prozeßtheologie», die Black Theology, die Befreiungstheologie usw. einander gegenübertraten, nahmen u.a. J. Moltmann, H. Cox, J. Cone, D. Griffin, R. Vidales, H. Assmann, E. Dussel, O. Costas u.a. teil.

[59] Vgl. das «Schlußdokument» des Treffens in Black Theology. A Documentary History 543–551.

[60] AaO. 547.

[61] EG Nr. 31 S. 269.

Aus dem Span. übers. von Victoria M. Drasen-Segbers

ENRIQUE DUSSEL

1934 in Mendoza, Argentinien, geboren. Lizentiat in Philosophie (Mendoza 1957); Doktorat in Philosophie (Madrid 1959) mit einer Dissertation über das Gemeinwohl; Doktorat in den Geschichtswissenschaften (an der Pariser Sorbonne 1967) mit einer Dissertation über ein ethisch-historisches Thema: El episcopado latinoamericano y la defensa del indio (1504–1620). 1981 Dr. theol. h.c. der Universität Freiburg i. Ue. Derzeit Professor für Ethik an der Universidad Autónoma Nacional de México (UNAM). Veröffentlichungen zu Fragen der Ethik: Para una ética de la liberación latinoamericana, Bd. I–II (Ed. Siglo XXI, Buenos Aires 1973); Bd. III (Edicol, Mexiko 1977); Bd. IV–V (USTA, Bogotá 1979–1980); Para una destrucción de la historia de la ética (Universidad Nacional, Santa Fe 1972); El humanismo semita (Endeba, Buenos Aires 1969); Les évêques hispanoaméricains défenseurs de l'Indien (Steiner-Verlag, Wiesbaden 1972); América Latina, dependencia y liberación (G. Cambeiro, Buenos Aires 1973); El dualismo en la antropología de la cristiandad (Guadalupe, Buenos Aires 1974); Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas (Bonum, Buenos Aires 1975); Ethic and Theology of liberation (Orbis Books, New York 1976). Anschrift: Celaya 21 – 402, 06100 México D.F., Mexiko.

Concilium-Einbanddecken

Dunkelgraue Ganzleinendecke mit Prägung auf Vorderseite und Rücken
19. Jahrgang 1983
1. und 2. Halbjahr je 7,00 DM

Wir erbitten Ihre Bestellung am besten «zur Fortsetzung». Auch die Einbanddecken für frühere Jahrgänge sind noch lieferbar.
Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080, D-6500 Mainz

Herbert Donner
Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen

Teil 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit
(Grundrisse zum Alten Testament, Band 4/1). 1984. 232 Seiten,
3 Landkarten, kart. DM 29,80; bei Subskription der Reihe DM 26,80

Dieser Grundriß der Geschichte Israels setzt als erster konsequent bei der Kritik der neuen alttestamentlichen Forschung an den beherrschenden großen Hypothesen der Vorgängergeneration an. So entsteht in sorgfältiger Analyse und aus reicher Kenntnis auch der außerbiblischen Quellen ein Bild der Erzväterzeit, der Zeit Moses und des Auszugs aus Ägypten, der sogenannten Landnahme, der Richterzeit und der Zeit der Könige bis Salomo, in dem zwar viele Fragen offenbleiben, aber auch überraschende neue Erkenntnisse erscheinen, z. B. über altorientalische Siedlungsvorgänge, das Zusammenleben verschiedener Völker, die Anfänge des Jahwe-Glaubens und frühe politische und religiöse Auseinandersetzungen.

Ausgewählte Psalmen

Übersetzt und erklärt von Claus Westermann
1984. 210 Seiten, kart. ca. DM 24,–

Der Verfasser läßt die Psalmen aus der fremden Welt, der Atmosphäre und Sprache des Alten Testaments zu uns sprechen. Weil die Psalmen nicht Gebete in einer abgesonderten frommen Sprache sind, sondern weil in ihnen das Leben in seiner Fülle pulsiert, sprechen sie ohne Mühe über den Abstand der Zeit, der Sprache und der Kultur zu jeder neuen Generation.

Diese Auslegung bemüht sich, das Wesentliche herauszustellen, ohne die Einzeldiskussion der wissenschaftlichen Vorarbeiten des Verfassers zu wiederholen. Besonders geht er auch auf die Wandlungen ein, die aus dem Werk Christi für das Beten der Psalmen folgen.

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

Vorwort

Dietmar Mieth / Jacques Pohier

Ethik vor dem Anspruch auf Befreiung

Wer in der neuzeitlichen Ethik nach dem Anspruch auf Befreiung fragt, stößt zunächst auf den Begriff der Autonomie: Autonomie ist die fundamentale Perspektive der philosophischen Anthropologie und Ethik seit Aufklärung und Säkularisation. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist Autonomie auch eine fundamentale christliche Option. Die Fragen nach der Relevanz der Autonomie im christlichen Kontext sind freilich umstritten. Die Bemühungen um eine theologische Rezeption begegnen dabei den philosophischen Bemühungen um die Gottesfrage. Ist Freiheit «eine Möglichkeit, Gott zu denken» (H. Krings)?

Der Begriff Autonomie ist vielen Mißverständnissen ausgesetzt. Die einen verbinden mit ihm den Verdacht des Atheismus, die anderen die Verneinung der kirchlichen Autorität, wieder andere eine hedonistische Ideologie für die Welt der Konsumenten, und schließlich erscheint manchen Autonomie als ein Schlagwort des europäisch-nordamerikanischen Individualismus. Schließlich hat die autonome Ethik Ausbeutung und Elend an der Peripherie nicht verhindert. Ist Autonomie nur eine Ideologie des Zentrums der Macht?

Damit stellen sich die Fragen: Welche existentiellen und politischen Erfahrungen sind mit der Autonomie gemacht worden? Wie kann man zwischen einer authentischen Ethik der Autonomie und ihrem Mißbrauch unterscheiden? Ist eine auf Autonomie begründete Ethik nicht zu abstrakt? Begründet sie nicht eine Spannung zwischen Freiheitsbegriff und Freiheitserfahrung? Ist nicht die politische Befreiung eine Bedingung, ethische Autonomie zu erfahren und zu realisieren?

Wenn man die Entwicklung der christlichen Sozialethik in den letzten zwanzig Jahren übersieht – auch in den Dokumenten des Lehramtes –, dann erscheint als fundamentale anthropologische und ethische Option immer mehr das Wort «Befreiung». Die Erfahrung der Befreiung erscheint als ein christliches Erbe in der Situation der Unterdrückten, in der gesellschaftlichen Praxis christlicher Basisgruppen, im Verständnis der Evangelisierung, im Konzept einer neuen Ekklesiologie und schließlich in der Idee der sozialen Gerechtigkeit. Die Option für Befreiung ist freilich ebenfalls vielen Mißverständnissen ausgesetzt. Die einen halten sie für ein Resultat der politischen Emanzipationsbewegung, die auf die gleiche Quelle zurückgeht wie der Begriff Autonomie. Sie befürchten eine Vermischung von Evangelium und Politik. Die anderen sorgen sich um eine Revolution der kirchlichen Tradition. Wieder andere befürchten von der Parteilichkeit der Praxis der Befreiung einen Bruch mit der Universalität der Liebe. Schließlich betrachten einige sie als eschatologische Tröstung für einen militanten Einsatz.

Auch hier stellen sich die Fragen: Welche existentiellen und politischen Erfahrungen sind mit der Befreiung gemacht worden? Wie kann man zwischen einer authentischen Ethik der Befreiung und ihrem Mißbrauch unterscheiden? Verspricht eine auf ganzheitliche Befreiung gegründete Ethik nicht mehr, als sie halten kann?

Aus all diesen Fragen wird deutlich, daß ein Dialog zwischen autonomer Ethik (mit dem Schwerpunkt in der Ersten Welt) und einer Ethik der Befreiung (mit dem Schwerpunkt in der Befreiungstheologie der Dritten Welt) absolut notwendig geworden ist: Ohne diesen Dialog ist eine Verständigung der Christen über die Ethik, vor allem über das Christliche in der Ethik, nicht möglich. Die Basis dieses Dialogs sind die Schriften des Alten und Neuen Testamentes, aber auch die lebendige Überlieferung der Freiheitsbewegungen in der Kirche. Wichtig ist aber auch für diesen Dialog die philosophisch-ethische Reflexion. Wichtig sind die Erfahrungen, die in der Praxis gemacht wurden. Ein letztes Kriterium

schließlich sind die Folgen, die sich für die Lebenspraxis und für die sozialen Institutionen, d. h. für den ganzen Bereich der ethischen Normen aus diesen Konzeptionen ergeben.

Es erscheint unmöglich, in einem Heft von CONCILIUM alle Perspektiven gründlich zu behandeln. Die folgenden Themen sind ein Versuch, den Dialog wenigstens in Grundzügen zu eröffnen. Der erste Teil beschäftigt sich mit dem Konzept der *Autonomie* und seiner Rezeption in der christlichen Ethik. Ph. Rossi versucht, Mißverständnisse einer liberalistischen Rezeption der Kantschen Autonomie abzubauen. K. Hilpert beschreibt Typen der theologischen Rezeption und diskutiert ihre Reichweite. B. Quelquejeu zeigt, wie das Problem der Gottesfrage in der französischen Reflexionsphilosophie gelöst wurde. V. Eid behandelt die methodologische Bedeutung des Autonomie-Konzepts für die Behandlung konkreter ethischer Fragen.

Der zweite Teil versucht, Entstehung (F. Moreno Rejón) und Gehalt (E. Dussel) einer christlichen Ethik der *Befreiung* zu beschreiben. A. Moser zeigt, wie sich die Frage nach dem Gottesbild im Kontext der Befreiungsethik verändert. Die Auswirkung der Perspektive der Befreiung auf sozialethische und pastorale kirchliche Texte stellt T. Mifsud dar.

Im dritten Teil geht es um den *Dialog zwischen Autonomie und Befreiung*. Die Basis dieses Dialogs ist das Zeugnis der Schrift (L. Schottroff). Freiheit und Unfreiheit sind in der Bibel konkret. Freiheitserfahrung ist immer Erfahrung der Befreiten. D. Stein macht auf die Schwierigkeiten aufmerksam, Autonomie als Ziel psychoanalytischer Befreiung angesichts einer Vielfalt von sozialen Bindungen exakt zu beschreiben. (Leider fehlen uns an dieser Stelle die Erfahrungen aus der politischen Praxis der Befreiung. Dies ist ein weiteres Zeichen dafür, wie schwierig es ist, aus der Dritten Welt Beiträge von kompetenten Autorinnen und Autoren, die in der praktischen, politischen und pastoralen Erfahrung stehen, zu erhalten. Wir haben uns sehr darum bemüht.)

M. Vidal versucht, den Dialog zwischen Autonomie und Befreiung zum Konzept einer Ethik der solidarischen Emanzipation auszubauen. D. Mieth möchte zeigen, wie eine autonome Ethik im christlichen Kontext zugleich ihren Anspruch auf die analytische Reflexion des sittlichen Urteils aufrechterhalten kann und doch in einen Lernprozeß mit dem christlichen Ethos der Befreiung eintritt.

Dieses Heft von CONCILIUM enthält notwendigerweise viel Information und die Anstrengung der Theorie. Unsere Absicht war auch, daß man mit diesem Heft als einer Art Basisinformation und als Anstoß zum Dialog weiterarbeiten kann. Deshalb folgt (neben den Literaturhinweisen der Artikel) abschließend eine Dokumentation in der Art von kommentierten Auswahlbibliographien zur autonomen Ethik (A. Bondolfi) und zur Befreiungsethik (M. Ch. Morkovsky). Wir freuen uns besonders darüber, daß die Autoren dieses Heftes, ohne die anderen Beiträge zu kennen, einander in die Hand arbeiten und oft die gleichen Problemstellungen haben. Möge dies dazu beitragen, das Selbstverständnis der christlichen Ethik tiefer zu erfassen!

Christliche Ethik:
Eine Ethik der Autonomie?

Philip Rossi

Die Grundlegung des philosophischen Autonomiebegriffs durch Kant und ihre geschichtlichen Folgen

I.

Die 1785 veröffentlichte «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»[1] von Immanuel Kant gilt allgemein als ein klassischer Text der westlichen Moralphilosophie. Wie die meisten klassischen Texte enthält sie einen solchen Gedankenreichtum, daß sie von selbst zu einer Vielfalt von Deutungen Anlaß bietet. Doch hat eine der Interpretationslinien sogar bis heute eine besonders wichtige Rolle gespielt, indem sie Erörterungen über die Moraltheorie und die Praxis des sittlichen Lebens in Europa und in der englischen Sprachwelt bestimmte. Diese Deutung kreist um den Autonomiebegriff, der, wie schon die Etymologie des Wortes (*auto* = selbst; *nomos* = Gesetz) nahelegt, die Macht des menschlichen rationalen Willens bezeichnet, sich selbst Gesetz zu sein.

Kant selbst – daran ist kaum zu zweifeln – sah die Autonomie als für seine Auffassung des sittlichen Lebens zentral an; in der «Grundlegung» bezeichnet er die «Autonomie des Willens als oberstes Prinzip der Sittlichkeit»[2]. Doch Kants Autorität ist keineswegs der entscheidende Grund für die überaus wichtige Rolle, welche die Autonomie – ebenso wie verwandte Begriffe, die um das Vermögen der menschlichen Person kreisen, Prinzipien des Handelns zu formulieren und zu befolgen – in den darauf folgenden philosophischen Erörterungen und bei der Bestimmung der Gestalt der sittlichen Praxis spielte. In diesem weiteren Kulturkontext läßt sich die Formulierung des Autonomiebegriffs durch Kant als die philosophische Konkretisierung eines Anliegens ansehen, dem die Aufklärung in ihrem Programm eine zentrale Rolle zuwies und das Kant selbst als einen «Hang und Beruf» bezeichnete, nämlich die menschliche Freiheit im Denken und Handeln[3].

Ich werde in diesem Aufsatz so vorgehen, daß ich zwei Ansichten über die Autonomie darlege, die von der neueren Forschung aufgebracht worden sind. Die eine, die ich zuerst umreiße, kreist um die Rolle, welche der Autonomiebegriff bei der Ausarbeitung der Moraltheorie seit der Zeit Kants gespielt hat. Dieser Sicht zufolge – die meines Erachtens in «After Virtue» von Alasdair MacIntyre[4] höchst eindrucksvoll und überzeugend vorgelegt worden ist – können Personen, die durch die politische Kultur des Liberalismus nach dem Bild der Autonomie geschaffen worden sind, nicht eine gemeinsame Moralwelt aufrechterhalten, in der man wohnen kann. Nach dieser Auffassung hat die Autonomie uns in der Moral in eine Sackgasse gebracht, wo eine Rhetorik eines vermeintlich rationalen Moraldiskurses darüber hinwegtäuscht, daß es dabei um die willkürlichen Sonderinteressen unseres je individuellen Willens in einem nie endenden Kampf um die Herrschaft geht. Einzig ein paar kühne Denker – wie Kafka und Nietzsche – haben klar erfaßt, welche Folgen sich daraus ergeben, daß wir in diese Sackgasse geraten sind.

Der Mensch, den diese Sicht schildert, ist zweifellos ein Mensch, der von einem die ganze Kultur durchdringenden Autonomiebegriff geformt worden ist. Wie ich hoffe, wird jedoch meine Darstellung der zweiten Sicht nahelegen, daß ein Autonomiebegriff, welcher einen Menschen formt, der nicht eine gemeinsame Moralwelt aufrechtzuerhalten vermag, nicht der Autonomiebegriff Kants ist. Wie eine Reihe neuerer Forschungsarbeiten zu bemerken begonnen haben[5], stellt seine Auffassung der Autonomie diese in einen Kontext, der erfordert, daß die Menschen als Träger des sittlichen Handelns zur Verständlichkeit und zur richtigen Ausführung des Gesetzes, das über ihren rationalen

Willen gebietet, eine gemeinsame Moralwelt aufrechterhalten.

Bei der Darlegung dieser beiden Auffassungen verfolge ich ein doppeltes Anliegen. Erstens möchte ich nachweisen, daß MacIntyre und andere in ihrer Kritik einer von der gesellschaftlichen und geschichtlichen menschlichen Realität isolierten Autonomie ein grundlegendes Mißverständnis eingebaut haben, das sich in das moralische Selbstverständnis vieler Menschen von heute tief und zerstörerisch eingewurzelt hat. Dieses Mißverständnis besteht darin, daß man annimmt, die menschliche Freiheit, wie sie in den Entschlüssen und Entscheiden von sittlich autonom Handelnden ausgeübt werde, stehe im Gegensatz zu den für den Entschluß und Entscheid geltenden Einschränkungen, die sich aus der gegenseitigen Abhängigkeit, aus dem Aufeinander-Angewiesensein und aus der Zeitgebundenheit der Menschen ergeben.

Zweitens möchte ich einen Ort vorschlagen, von dem die Berichtigung dieses Mißverständnisses ausgehen kann. Im Blick darauf, daß man Kant für gewöhnlich als den Ahnen dieser falschen Auffassung ansieht, wird der von mir vorgeschlagene Ausgangspunkt paradox erscheinen, da er Kants eigene Autonomieauffassung ist. Kants Auffassung selbst zu diesem Ausgangspunkt zu nehmen, schlage ich infolge der Ergebnisse der neueren Forschung vor. Einige Kommentatoren Kants haben an dessen Werk Züge wahrzunehmen begonnen, die man früher oft übersehen hat und die diejenigen Autonomieauffassungen in Frage stellen, die um den Willen des einzelnen Menschen kreisen, der, um beim Fällen sittlicher Entscheidungen rational zu sein, von den Zeitbedingungen und der gegenseitigen Abhängigkeit absehen müsse. Zudem legt die neuere Forschung nahe, daß ein Autonomieverständnis, das sich getreu an die Konturen der Auffassung Kants selbst hält, erweisen wird, daß eine gemeinsame Moralwelt den Ausgangspunkt und auch den Endpunkt der Betätigung der begrenzten menschlichen Vernunft bildet, die Kant als «Autonomie» bezeichnet.

Dadurch, daß dieses neue Verständnis der Autonomieauffassung Kants wiederum den grundlegenden Bezug aufdeckt, den diese Auffassung zu einer Welt der gegenseitigen Abhängigkeit und des Aufeinander-Angewiesenseins der Menschen hat, bietet es meines Erachtens einen geeigneten Ort für den Dialog zwischen der Autonomieethik und der Befreiungsethik, den dieses Heft anzubahnen sucht. Einen geeigneten Ort bildet es insofern, als es eine Möglichkeit eröffnet, eine wechselseitige Beziehung zwischen den Grundanliegen – menschliche Freiheit und menschliche Solidarität – herzustellen, von denen das eine die Autonomieethik und das andere die Befreiungsethik aus sich hervorgehen ließ.

II.

Es liegt viel Wahres in der Erkenntnis, daß die Deutungen, die wir klassischen Werken der Literatur, Philosophie oder Religion geben, uns ebensoviel über uns selbst, die Interpreten, sagen wie über die Texte, die wir interpretieren. So hat es sich auch im Falle Kants verhalten. Darin, daß Kant den Akzent auf die Autonomie legte, erblicken wir unschwer die Linien der politischen Kultur, die im nordatlantischen Raum den Großteil der vergangenen zwei Jahrhunderte bestimmte, der Kultur, wie sie sich in den gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Institutionen der liberalen Demokratie verkörpert hat.

Wir halten die Autonomieauffassung Kants für einen geeigneten Anhaltspunkt, denn durch ihn scheint uns ein klares Bild des Menschen in den Blick zu kommen, der darauf angelegt ist, unter derartigen Institutionen zu leben und zu gedeihen. Iris Murdoch hat uns das Bild, das wir erblicken, höchst treffend geschildert:

«Wie leicht zu erkennen, wie vertraut ist uns der in der ‹Grundlegung› so herrlich proträtierte Mensch, der selbst dann, wenn er Christus gegenübersteht, sich wegwendet, um auf das Urteil seines eigenen Gewissens zu achten und auf die Stimme seiner eigenen Vernunft zu hören... Dieser Mensch ist immer noch unter uns, frei, unabhängig, allein, mächtig, vernünftig, verantwortlich, tapfer, der Held so mancher Romane und Bücher der Moralphilosophie... Er ist der ideale Bürger des liberalen Staates, eine warnende Abschreckung für Tyrannen...»[6]

Im Blick auf dieses Bild vermerkt Murdoch überdies ein Detail, das die meisten von uns, die wir Erben dieser Kultur sind, zu übersehen pflegen: «Der Mensch Kants hat schon fast ein Jahrhundert zuvor im Werk Miltons eine glänzende Verkörperung erhalten: Sein richtiger Name ist Luzifer.»[7]

Wir sind zumeist geneigt, die Freiheit als das Charakteristikum zu bezeichnen, das den nach diesem Bild geformten Menschen dazu herrich-

tet, in der Kultur der liberalen Demokratie zu leben und zu gedeihen. Von der Freiheit in diesem Sinn nimmt man zudem an, daß sie im Vermögen der rationalen Einzelmenschen bestehe, autonom Entscheide zu treffen. Die Analysen von Klassikern wie MacIntyre, Murdoch und Stanley Hauerwas[8] halfen ans Licht zu bringen, weshalb man dieses Charakteristikum für so zutreffend auf den idealen Bürger des liberalen Staates halten kann: Durch das Vermögen, autonom zu entscheiden, bringt der Mensch in seinem sittlichen Handeln die Unabhängigkeit von fremder Hilfe zum Ausdruck, was den innern, unaufgebbaren Kern dessen ausmacht, was MacIntyre treffend als eine moderne «Erfindung» bezeichnet hat, nämlich des Individuums[9].

Obwohl bei dieser Erfindung des Individuums eine Reihe von Faktoren mitgespielt haben, brauchen wir in diesem Aufsatz nur einen davon zu besehen. Der moderne Begriff des Individuums wird möglich, sobald wir annehmen, daß wir das Ich als unabhängig von den besonderen Umständen der Geschichte und der menschlichen Gemeinschaft auffassen können. Sobald diese Auffassung uns in ihrem Griff hat, verwandelt sich das Vermögen des menschlichen rationalen Willens, sich selbst Gesetz zu sein, in die Möglichkeit des menschlichen Willens, sein eigenes Gesetz zu sein. Die Autonomie wird zur Anarchie. Darin liegt eine bemerkenswerte Ironie. Die Autonomie, die nach der Absicht Kants die Art und Weise darstellen sollte, wie das Ich die inhärente Rationalität der sittlichen Ordnung zum Ausdruck bringt und wo das Ich sich für diese Ordnung verantwortlich hält, entartet und wird statt dessen zur paradigmatischen Ausübung einer Willkür, die sich der rationalen Verantwortung enthoben wähnt.

Diese Ironie blieb jedoch nicht auf die begriffliche Ordnung beschränkt. Sie wirkte sich auch aus auf verschiedene Bereiche des öffentlichen Lebens unserer Kultur. Am meisten macht sie zu schaffen als das Problem, wie man sich eine treffende, stimmige Vorstellung auch nur schon von der Möglichkeit des öffentlichen Lebens für ein Gemeinwesen machen soll, das durch und als eine Ansammlung von Individuen konstituiert wird, von denen schon aufgrund der Definition der politischen Ordnung anzunehmen ist, daß sie gewillt sind, ihre eigenen Interessen zu verfolgen und zu befriedigen. Parker Palmer hat das Problem treffend dargelegt:

«Die Hauptströmung unseres politischen Denkens hat angenommen, daß das Individuum von Natur aus hauptsächlich durch das Selbstinteresse motiviert sei. Falls dies stimmt, ist eine öffentliche Gesellschaft nur dann möglich, wenn Wege gefunden werden, um die breite Vielfalt der Eigeninteressen aufeinander zu beziehen und unter Kontrolle zu halten. Die Regierung hat dann zur Aufgabe, einen Rahmen von Regeln und Strafmaßnahmen bereitzustellen, in dem sich eine Gemeinschaft aufbauen läßt aus der Konvergenz von Eigeninteressen mit den Interessen, die nicht ohne weiteres auf die Seite geschoben oder einfach abgelehnt werden. In dieser Strömung der politischen Theorie ist die öffentliche Gesellschaft nur noch eine Arena, in der die einzelnen Menschen wetteifern, unter der Regierung als der Schiedsrichterin möglichst viel für sich herauszuholen.»[10]

Die Autonomie scheint also eine Welt hervorgebracht zu haben, in der wir einander als Fremde ansehen müssen. Und wie Palmer bemerkt hat, können wir nicht in eine solche Welt eintreten, «ohne daß wir (buchstäblich und bildlich) gut gewappnet sind»[11]. Wir sehen einander als Fremde an infolge der Art und Weise, wie wir die Autonomie in die Praxis umgesetzt haben. Wir haben sie dazu benutzt, um das Individuum als die einzige Quelle moralischer Autorität anzusehen und so für die sittliche Integrität unserer Entscheide zu verlangen, daß sie unabhängig von den Forderungen getroffen werden, welche die besonderen Umstände der Geschichte und der menschlichen Gemeinschaft an uns stellen.

Die Welt von einander Fremden, die unsere Autonomiepraxis geschaffen hat, läßt sich mit Fug und Recht als ein höchst offensichtliches Anzeichen für ein fundamentales Mißverständnis einer Grundwirklichkeit ansehen, die uns in unsere Identität als Glieder ein und derselben menschlichen Spezies setzt: der begrenzten rationalen Freiheit. Gerade die Freiheit, die wir als Grundlage unserer Identität miteinander anerkennen sollten, scheint uns statt dessen voneinander weg und in Gegensatz zueinander gebracht zu haben.

III.

Das im vorhergehenden Abschnitt Skizzierte weist zweifellos darauf hin, daß das unter dem Titel Autonomie auf uns gekommene Vermächtnis sich für unser Bewußtsein, an einem gemein-

samen Menschsein teilzuhaben, als zerstörerisch erwiesen hat. In diesem Schlußabschnitt hoffe ich aufzeigen zu können, daß Kants eigener Autonomieauffassung diese Zersetzungsmacht nicht innewohnt. Nicht das Vermächtnis selbst, sondern die Art und Weise, wie wir es verwendet haben – in Gegensatz zu dem, was Kant selbst damit intendierte –, hat uns dazu verleitet, die Autonomie zu der moralischen Selbstherrlichkeit zu machen, die einander Fremde benötigen, um miteinander verkehren zu können. Ich hoffe zu zeigen, daß nach der Auffassung Kants die Ausübung der Autonomie uns einander nicht zu Fremden macht, sondern einem Engagement Ausdruck gibt, in einer gemeinsamen Moralwelt zu leben. Einer der bemerkenswertesten Sätze, die Kant braucht, um das menschliche sittliche Dasein zu charakterisieren – daß nämlich alle rationalen Handlungsträger Mitglieder «eines Reiches der Zwecke» sind[12] –, bildet mehr als einen bloßen Hinweis auf ein dementsprechendes Verhalten, doch ist dieser Hinweis von den Kommentaren zur Moralphilosophie Kants selten aufgegriffen oder ausgefaltet worden, und noch seltener hat er die Praktiken beeinflußt, durch die es dazu kam, daß man die Autonomie als einen höchst individualistischen Begriff ansah.

Es gibt viele Gründe, weshalb dieses Engagement in einer gemeinsamen Moralwelt in den Interpretationen der Ethik Kants meist keine wichtige Rolle spielte und damit auch nicht bei der Bestimmung des Verhaltens, in dem sich die «Autonomie» beispielhaft darstellen könnte. Einer der Gründe ist sicherlich der, daß Kant, zumal in seinem am meisten verbreiteten Werk über die Moralphilosophie, in der «Grundlegung», keine thematisch ausdrückliche oder systematisch entwickelte Abhandlung über dieses Verhalten bietet. Und wenn er die Gemeinschaft der moralisch Handelnden ausdrücklich zum Thema seiner Erörterung macht – beispielsweise in Stück 3 der «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft»[13] –, führt er nicht alle ihre systematischen Zusammenhänge mit der Autonomieausübung eines jeden Handlungsträgers klar an.

Dennoch braucht man Kant nicht die gesamte Verantwortung für das Übersehen dieser Seite seines Autonomiebegriffs aufzubürden. Es kam dazu auch infolge der vor allem in der philosophischen Welt englischer Sprache herrschenden Tendenz, das in der «Kritik der reinen Vernunft» zum Ausdruck gebrachte Anliegen Kants, die Grenzen für den spekulativen Gebrauch der Vernunft abzustecken, zum Hauptdeutungsschlüssel auch für seine Auffassung über Moralität und Religion zu machen. Eine Reihe neuerer Forschungsarbeiten über das Werk Kants haben jedoch Möglichkeiten eröffnet, bei der Deutung des Projekts Kants, eine kritische Philosophie aufzubauen, und der Rolle, die seine Auffassungen über Moralität und Religion in diesem kritischen Vorhaben spielen, einen anderen Standpunkt einzunehmen.

Der zentrale Ort zu dieser Interpretation ist die Antwort, die Kant im Verlauf des Aufbaus seiner kritischen Philosophie auf die letzte der drei berühmten Fragen ausarbeitete, die er stellte, um seinem Forschen nach dem Zweck und der Funktion der menschlichen Vernunft das Ziel zu setzen: «Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?»[14] Die Frage nach der Hoffnung ist für das kritische Projekt Kants insofern entscheidend, als er selbst sie als eine Frage nach der Einheit der zwei Verwendungszwecke – für die Theorie und für die Praxis – auffaßte, auf die die Dynamik der menschlichen Vernunft ihre Ausübung hinordnet. Insbesondere ist die Hoffnungsfrage eine Frage nach der Grundeinheit des menschlichen Daseins. Dieses steht an der Nahtstelle zwischen der Welt der Natur, deren Ordnung entsprechend Prinzipien, die in der naturwissenschaftlichen Forschung erarbeitet werden, Gestalt annimmt, und der Welt der Freiheit, deren Ordnung Gestalt annimmt entsprechend Prinzipien, die in und durch die sittliche Lenkung des menschlichen Handelns vorgelegt werden.

Kant arbeitet seine Antwort auf die Hoffnungsfrage in Form des Begriffs «höchstes Gut» aus. Zwar stellt sich in bezug auf die Begriffe und Argumente, die Kant bei der Abgrenzung dieses Begriffs verwendet, eine Reihe schwieriger Probleme, doch kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß er ihn als eine notwendige Ergänzung zu seinem Verständnis der menschlichen Autonomie auffaßt. So bezieht er sich denn auch in der «Kritik der praktischen Vernunft» auf das höchste Gut, weil dieses notwendigerweise «das ganze Objekt der reinen praktischen Vernunft», d. h. der Autonomie, sei[15]. Der von Kant hergestellte Zusammenhang zwischen dem Begriff «höchstes Gut» und dem Autonomiebegriff ist von ganz besonderer Bedeutung, um zu bemessen, wie weit unser landläufiger Autonomiebe-

griff und seine Verkörperung in verschiedenen Praktiken unserer Kultur dem Denken von Kant selbst treu geblieben ist. Die Bedeutung dieses Zusammenhangs zwischen dem höchsten Gut und der Autonomie liegt darin, daß nach der Auffassung Kants das höchste Gut als eine im Grund gesellschaftliche Realität Gestalt annimmt. Kant bekräftigt diese Auffassung besonders ausdrücklich in «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft»:

«Hier haben wir nun eine Pflicht von ihrer eigenen Art nicht der Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst. Jede Gattung vernünftiger Wesen ist nämlich objektiv, in der Idee der Vernunft, zu einem gemeinschaftlichen Zwecke, nämlich der Beförderung des höchsten als eines gemeinschaftlichen Gutes, bestimmt.»[16]

Im Blick darauf, daß das höchste Gut eine gesellschaftliche Form besitzt, läßt sich die Behauptung Kants, daß die Erreichung des höchsten Guts notwendigerweise das Objekt der Ausübung der menschlichen Autonomie sei, somit auch als Bekräftigung verstehen, daß das Vermögen des menschlichen rationalen Willens, sich selbst Gesetz zu sein, eine im Grunde genommen soziale Dimension aufweist. Die Tatsache, daß Kant selbst das höchste Gut als gesellschaftlich charakterisiert, macht folglich diejenigen Autonomieauffassungen problematisch, die – wie die in der landläufigen Diskussion und Praxis oft vorherrschenden – es unterlassen, der Autonomie eine inhärente soziale Form und Ausrichtung zu geben.

Drei weitere Aspekte des Begriffs «höchstes Gut» im Sinne Kants leisten einen zusätzlichen Beitrag zu einer Deutung der Autonomie, die dieser eine inhärente soziale Form und Ausrichtung geben. Die beiden ersten – daß unser menschliches Streben nach Erreichung des höchsten Guts öffentliche und gesellschaftliche Form annimmt – werden ausdrücklich dargestellt und entwickelt in Kants Bild eines «ethischen gemeinen Wesens»[17]. Der dritte Aspekt – daß die der Vernunftausübung innewohnende soziale Form und Ausrichtung sich auf das «Interesse» der Vernunft zurückführen läßt – liegt weniger ausdrücklich vor, doch verspricht er eine besonders wichtige Grundlage zur Diskussion zwischen der Autonomieethik und der Befreiungsethik zu sein. Eine kurze Erwägung über die Funktion des Vernunftinteresses in der Autonomieauffassung Kants und der Möglichkeiten, die es für einen solchen Dialog bietet, macht diesen Aspekt infolgedessen zu einem geeigneten Thema, um diesen Aufsatz abzuschließen.

Wenn Kant auf das Interesse der Vernunft Bezug nimmt, spricht er für gewöhnlich von unseren menschlichen Bemühungen, so etwas wie eine allumfassende Totalität zu repräsentieren[18]. Da die Autonomie nach Ansicht Kants die Form ist, welche die Vernunft bei der Leitung des menschlichen sittlichen Verhaltens annimmt, steht zu erwarten, daß die Ausübung der Autonomie dieses Vernunftinteresse in Erscheinung treten läßt. Insbesondere bekundet sich dieses zuerst in der universal bindenden Form des menschlichen Urteils, das Kant als den «kategorischen Imperativ» bezeichnet. Auch bekundet es sich im höchsten Gut, das notwendigerweise das Objekt der Autonomie darstellt. Diese beiden Bekundungen des Vernunftinteresses dienen dazu, die menschlichen Träger des sittlichen Handelns in einen Kontext zu versetzen, den wir treffend als eine «Welt» bezeichnen könnten.

Die von Kant gebrauchten Bilder eines «Reiches der Zwecke» und eines «ethischen gemeinen Wesens» legen überdies den Gedanken nahe, daß die Welt, in die uns das Vernunftinteresse versetzt, von unseren Beziehungen zueinander und von uns allen zusammen als Subjekten des sittlichen Handelns gebildet wird. Diese Bilder bieten ein Gemälde der sittlichen Welt und der Personen, die in dieser Welt leben, das in scharfem Gegensatz steht zu der Vorstellung, die wir heutzutage mit der Autonomie verbinden. Eine Welt, die gemäß den von Kant verwendeten Bildern gestaltet wird, ist nicht eine Welt, in der wir vorerst einander fremd gegenüberstehen und dann erst auf dem Verhandlungsweg gewillt werden, wenigstens in bezug auf gewisse Angelegenheiten die Möglichkeit eines gemeinsamen Strebens nach dem Guten einzuräumen. Sondern sie ist eine Welt, in der wir zuerst unsere Ähnlichkeit miteinander gerade als die Vorbedingung dafür anerkennen, daß wir Subjekte des sittlichen Handelns sind.

Gewiß gibt Kant der Ähnlichkeit, die wir als die Grundlage dafür anerkennen, daß wir in einer gemeinsamen Moralwelt leben, eine abstrakte Charakterisierung: Rationalität. Doch sollte die Abstraktheit der Charakterisierung, die Kant von dieser Ähnlichkeit gibt, nicht die viel grundlegendere Aussage verdunkeln, die die Bilder machen, in denen das Vernunftinteresse konkret dargestellt wird. Schon die Verständlichkeit un-

serer sittlichen Autonomie beruht darauf, daß wir vorerst die menschliche Gemeinsamkeit und Gemeinschaftlichkeit anerkennen.

In den beiden Jahrhunderten, die seit der Veröffentlichung der «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» verflossen sind, ist der Autonomiebegriff zu vielen Verwendungen gebracht worden, die nicht an diesen höchst grundlegenden Sachverhalt in bezug auf das Vermögen des menschlichen Willens, sich selbst Gesetz zu sein, dachten: daß nämlich dieses Vermögen nicht nur in der Vernunft selbst gründet, sondern daß es geradezu das Vermögen ist, durch das der inhärente öffentliche und soziale Charakter der Vernunft – ihr «Interesse» – in Erscheinung tritt. Weil man dies nicht beachtete, brachte man die Autonomie mit Haltungen, Verhaltensweisen und Praktiken in Zusammenhang, die, insofern sie einen unsozialen Individualismus ausdrükken, aus der Sicht einer Ethik, die – wie die Befreiungsethik – die menschliche Solidarität zum Ausgangspunkt der moralischen Reflexion nimmt, mit Recht kritisiert werden.

Ich hoffe, daß die von mir hier gebotene kurze Darstellung des Autonomiebegriffs Kants dadurch, daß sie ihn in den Kontext einer gemeinsamen Moralwelt hineinstellte, darauf hingewiesen hat, daß solche Haltungen, Verhaltensweisen und Praktiken auch aus der Sicht einer Autonomieethik verwerflich sind, einer Autonomieethik, die sich an Kants eigene Einsichten hält, wonach die Vernunft einen sozialen Charakter hat und die Autonomie in unserer Anerkennung eines gemeinsamen Menschseins mit dem Ziel einer gemeinsamen Teilhabe am Guten gründet.

[1] Die Verweise auf Werke Kants betreffen Kants Gesammelte Schriften, Band 1–8 (Berlin 1902–1938) (Hier = KGS); die Verweise auf die «Kritik der reinen Vernunft» betreffen mit A die erste Ausgabe und mit B die zweite.

[2] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: KGS Bd. 4 (Berlin 1903) 440.

[3] Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?: KGS, Bd. 8 (Berlin 1912) 41.

[4] Notre Dame, Indiana 1981.

[5] Beispielsweise James Collins, The Emergence of Philosophy of Religion (New Haven, Connecticut 1967): Michel Despland, Kant on History and Religion (Montréal 1973); Philip Rossi, Moral Autonomy, Divine Transcendence and Human Destiny: The Thomist 46 (1982) 441–458; Allen W. Wood, Kant's Moral Religion (Ithaca, New York 1970); Yirmiahu Yovel, Kant and the Philosophy of History (Princeton, New Jersey 1980).

[6] The Sovereignty of Good (New York 1971) 80.

[7] AaO.

[8] Vgl. Stanley Hauerwas, A Community of Character (Notre Dame, Indiana 1981).

[9] After Virtue, 59.

[10] The Company of Strangers (New York 1981) 36.

[11] AaO.

[12] Grundlegung...: KGS, Bd. 4, 433–434.

[13] Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft: KGS, Bd. Vernunft: KGS, Bd. 6 (Berlin 1907) 93–124.

[14] Kritk der reinen Vernunft: KGS, Bd. 3–4 (Berlin 1903–1904) A 805/B 833.

[15] Kritik der praktischen Vernunft: KGS, Bd. 5 (Berlin 1908) 119.

[16] AaO.: KGS, Bd. 6 (Berlin 1907) 97.

[17] Ebd. 95–102.

[18] Zu diesem Punkt vgl. Philip Rossi, Kant's Doctrine of Hope: Reason's Interest and the Things of Faith: The New Scholasticism 52 (1982) 228–238.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

PHILIP ROSSI

1943 in New York geboren. 1962 Eintritt in den Jesuitenorden. 1971 Priesterweihe. 1975 Promotion zum Doktor der Philosophie an der University of Texas in Austin. Seit 1975 Lehrtätigkeit an der Abteilung für Theologie der Marquette University in Milwaukee, Wisconsin (USA), derzeit als Associate Professor. Veröffentlichungen u.a.: Together Toward Hope: A Journey to Moral Theology (Notre Dame 1983); außerdem Zeitschriftenbeiträge in Journal of Religious Ethics, The Modern Schoolman, The New Scholasticism, Renascence und The Thomist. Anschrift: Marquette University, Dept. of Theology, Milwaukee, Wisc. 53233, USA.

Konrad Hilpert

Die theologische Rezeption des Autonomiegedankens und ihre Kritk

Der Begriff Autonomie ist erst auf Umwegen in die Theologie gekommen. Daß die theologische Rezeption sekundär ist, macht sie zum Problem. Denn es nötigt dazu, jene primäre Rezeption in den Blick zu nehmen, auf die sie inhaltlich, genetisch oder auch bloß terminologisch Bezug nimmt. Die primäre Übernahme geschah in der Philosophie und Ethik und ist vor allem mit dem Namen Kants und mit seiner Wirkungsgeschichte verbunden. Ursprünglich war «Autonomie» eine politisch-rechtliche Kategorie, was sie auch noch geblieben ist, nachdem sie Eingang in die Fachsprache zahlreicher anthropologischer Wissenschaften gefunden hat. Ihre Übernahme in die philosophische Ethik empfahl sich vor allem dadurch, daß sie die doppelte Stoßrichtung des Kantischen Entwurfs – nämlich die Erklärung des vernünftigen Willens zum obersten Richtmaß der Sittlichkeit und die Abwendung von den auf Erfolgskalkül, Neigungen oder Autorität gründenden Moralprinzipien der Vergangenheit – zum Ausdruck bringen und zugleich dem naheliegenden Mißverständnis wehren konnte, damit sei die Moralität der subjektiven Willkür ausgeliefert.

I. Fünf Typen theologischer Rezeption

Die Art und Weise, wie die Theologie auf das philosophische Konzept Autonomie Bezug genommen hat und nimmt, ist freilich sehr unterschiedlich. Das liegt zum einen daran, daß der philosophische Autonomiegedanke im Laufe der neuzeitlichen Denkgeschichte selbst erheblichen Weiterentwicklungen, Akzentuierungen und Umdeutungen unterliegt[1]. Es hängt aber auch und vor allem mit den Stellungnahmen und Absichten zusammen, durch die eine theologische Strömung ihr Verhältnis zu der zeitgenössischen Gesellschaft, die als nicht mehr christlich geprägt erfahren wird, und zur eigenen Herkunft bestimmen möchte.

1. Geht man den Stellungnahmen zum Autonomiegedanken in den traditionellen Lehrbüchern der Moraltheologie bis in die Zeit des II. Vatikanums hinein nach, trifft man allenthalben auf entschiedene Ablehnung. Begriff und Anliegen der Autonomie dienen nahezu ausschließlich der *Abwehr*. Mit ihrer Hilfe läßt sich beschreiben, was nicht mehr als katholisch gelten kann. Typisch für diese apologetische Rezeption ist die Behauptung von V. Cathrein, die Kantische Autonomie zerstöre die wahre sittliche Ordnung, indem sie den Menschen aus der ihm gebührenden Stellung herausreiße[2]. Autonome Moral erscheint als grundsätzlicher Widerpart der christlichen.

Dabei geht es freilich nicht eigentlich in erster Linie um Kant, sondern um jene liberalen und positivistischen Kreise, die auf eine völlige Trennung von Staat und Kirche, besonders im Erziehungswesen, hinarbeiteten und die Kantische Ethik lediglich zum Kronzeugen für ihre Behauptung machten, eine sittliche Ordnung ließe sich «rein diesseitig» begründen.

Die von den meisten damaligen Moraltheologen vertretene Gegenthese, die die Gesellschaft tragende Moral müsse ohne theistische Grundlegung und ohne Rückbindung an die christliche Offenbarung nach und nach zerfallen, findet sich auch noch ein halbes Jahrhundert später und auch bei Theologen, die sich den innerkirchlichen Erneuerungsbewegungen verpflichtet wußten. Sie wird sogar durch die komplementäre Aussage weitergeführt, die Katastrophe der europäischen Kultur in Gewaltherrschaft und Weltkriegen sei letztlich Ergebnis des bürgerlichen Gedankens vom autonomen Subjekt und seiner sich ihre eigene Norm gebenden Daseinsgestaltung. In diesem Sinn schreibt R. Guardini 1950, «all die unfaßlichen Systeme der Entehrung und Zerstörung» der zurückliegenden Jahrzehnte gingen «doch nicht nur auf Rechnung entarteter einzelner oder kleiner Gruppen, sondern kommen aus Verstörungen und Vergiftungen, die seit langem am Werk sind. Was sittliche Norm, Verantwortung, Ehre, Wachheit des Gewissens heißt, verschwindet nicht in solcher Weise aus dem Verhalten eines Gesamtlebens, wenn es nicht schon längst entwertet war[3]. Was aber diese Entwertung betrieben hat, war die durch den «Empörungsglauben des Autonomismus» verursachte «Blindheit»[4].

2. Wird bei dem eben vorgestellten Typ von Rezeption Autonomie als konkurrierender Anspruch erfahren und für mit dem theologischen Selbstverständnis unvereinbar erklärt, so ver-

sucht ein zweiter Typ gerade das Entgegengesetzte. Er anerkennt nämlich den neuzeitlichen Autonomiegedanken voll an und interpretiert ihn als Verwirklichung dessen, was christliche Theologie letztlich auch will. Die Aufnahme des Begriffs Autonomie dient der Darstellung der *Einheit* zwischen christlicher Moral und der neuzeitlichen Ethik bzw. dem Selbstverständnis der modernen Lebenswelt insgesamt.

Es wäre freilich wenig sachgerecht, wollte man sich diese Identität nur nach dem Modell einer restlosen Deckungsgleichheit zweier Flächen vorstellen; es geht dabei vielmehr um das Bewußtmachen einer dritten, ganz anderen Dimension, um die – mit einer Metapher P. Tillichs gesprochen – «Vertiefung der Autonomie in sich selbst bis zu dem Punkt, wo sie über sich selbst hinausweist»[5]. Die in ihrer Tiefe erschlossene Autonomie bekommt einen eigenen Namen: Theonomie, um einerseits ihr Mehr gegenüber einer sich selbst überlassenen Autonomie, die sich gegen inhumane Indienstnahme nicht wehren kann, zum Ausdruck zu bringen und andererseits gegen Heteronomie durch «Verzicht auf Autonomie etwa im Sinne des katholischen Autoritätsdenken»[6] abgrenzen zu können. Diese Differenzierung zwischen Autonomie und Theonomie ändert gleichwohl nichts daran, daß beide so untrennbar zusammengehören, daß die autonome Kultur gegen die Religion von vornherein im Recht ist[7]. Die Kultur ist zwar nicht der Intention, aber der Substanz nach stets religiös[8]. Die für ihre eigene Abgründigkeit blinde Autonomie ist immer nur die Reaktion auf eine Religion, der Gott verloren gegangen ist, die aber die Kultur in Heteronomie halten will[9]. Konsequenterweise darf es eine theologische Ethik *neben* der autonom-philosophischen nicht geben[10]. Ihre höchste Aufgabe besteht darin, ihre Einheit mit letzterer darzustellen und ihre Eigenständigkeit aufzuheben und im Rahmen einer alle Gebiete umfassenden «Theologie der Kultur» dem Unbedingten im Bedingten nachzuspüren.

3. Damit sind freilich erst die beiden markantesten Möglichkeiten theologischer Rezeption vorgestellt. Trotz entgegengesetzter Bewertung sind beide darin einig, daß sie stark kulturpolitisch akzentuiert sind. Darin schließt der Gebrauch, den das II. Vatikanum von «Autonomie» gemacht hat, an sie an. Allerdings hat er eine andere Zielrichtung: es geht ihm weder um Abwehr noch um Identität, sondern um die Beschreibung einer Kompetenzlinie zwischen theologisch-pastoralen Anliegen und irdischer Ordnung vor dem Hintergrund eines als skandalös empfundenen Hiatus zwischen Kultur und Kirche. Die Dynamik der Begriffsrezeption richtet sich zunächst in den kirchlichen Binnenraum und dient der *Selbstbescheidung*, das heißt der ausdrücklichen Zurücknahme einer Allzuständigkeit.

Diese Selbstbescheidung hat freilich den Charakter eines Bekenntnisses und richtet sich insofern «nach außen», um der «Welt von heute» Bereitschaft und Wille zum partnerschaftlichen Dialog zu signalisieren. Wahrheit gemeinsam zu finden, erscheint möglich, auch jene praktische Wahrheit, die zur Lösung der Antinomien der modernen Kultur führt – freilich weder mittels trotziger Selbstbehauptung noch durch Vergleichgültigung des Eigenen, sondern nur als Ergebnis gewaltloser und lernbereiter Anstrengung im Dialog. Daß sich dabei genauso Korrekturen an der eigenen Tradition als notwendig herausstellen können wie das Abrücken von einer rein innerweltlichen Humanität, tritt einerseits zutage in dem Bedauern über «gewisse Geisteshaltungen, die einst auch unter Christen wegen eines unzulänglichen Verständnisses für die legitime Autonomie der Wissenschaft vorkamen», andererseits in der Abgrenzung der «richtigen Autonomie der irdischen Wirklichkeit» von einer falschen, die meint, «daß die geschaffenen Dinge nicht von Gott abhängen und der Mensch sie ohne Bezug auf den Schöpfer gebrauchen könne»[11].

4. Diesen umfassenden Gebrauch von «Autonomie» im Sinne der Eigengesetzlichkeit der einzelnen Kulturgebiete hat die nachkonziliare moraltheologische Diskussion aufgenommen und versucht, für die in der Pastoralkonstitution nicht eigens genannte theologische Ethik methodologisch umzusetzen. Am nachdrücklichsten ist das in Alfons Auers Buch «Autonome Moral und christlicher Glaube» aus dem Jahr 1971 geschehen. Sein grundlegender Ausgangspunkt ist die Überzeugung, «daß es eine der Wirklichkeit innewohnende Wahrheit oder Vernünftigkeit gibt und daß dies [...] wenigstens soweit erkennbar, aussagbar und mitteilbar ist, wie es für menschliches Handeln unverzichtbar ist. [...] Sittliche Erkenntnis wird ermöglicht, insofern die Erkenntnisse der Human- und Sozialwissenschaften über die Bedingungen menschlichen Handelns und die Einsichten der philosophischen Anthropologie über den Sinn des Mensch-

seins zusammengesehen und die dabei sichtbar werdenden menschlichen Notwendigkeiten und Dringlichkeiten geglückten Menschseins in die Sprache der sittlichen Verbindlichkeit übersetzt werden.»[12]

Die Findung konkreter ethischer Orientierungshilfen für das Handeln in der Welt wird der authentischen Kompetenz der menschlichen Vernunft zugesprochen. Indem jedoch gleichzeitig an einer vom kirchlichen Lehramt wahrzunehmenden eigenständigen Aufgabe der Bestätigung, Kritik und Stimulation festgehalten wird, besteht auch in der autonomen Moral grundsätzlich die Möglichkeit, bestimmte Phänomene als Ausdruck einer illegitimen Autonomie[13] zu beurteilen. Die Aufnahme des Autonomiegedankens dient in diesem Neuentwurf vor allem der *Integration*. Die theologische Ethik, deren Berechtigung als selbständige Disziplin im Unterschied zu Tillich nicht angefochten wird, stellt sich die Aufgabe, im Sinnhorizont der christlichen Botschaft sich als autonom zu erweisen und so ihre theologische Wahrheit «auf eine dem gegenwärtigen Menschen zugängliche Weise zu erschließen»[14].

5. Für die Rechtfertigung beruft sich Auer u.a. auf jene Entwürfe, die um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert von einzelnen Moraltheologen vorgelegt wurden. Die unter 1. referierte negative Einschätzung des Autonomiegedankens ist nämlich erst ein verfestigter Zustand. Entsprechende Urteile begegnen zwar schon in der Aufklärung selber, aber es sind bis zur Wende zur Neuscholastik eben auch andere Stimmen da. Theologen wie S. Mutschelle (1749–1800) und J. Geishüttner (1763–1805) beziehen sich ausdrücklich auf Kants Ethik der Autonomie. Sie sind fest davon überzeugt, daß diese «mit der Lehre Christi und der reinen christlichen Tugend übereinstimme»[15]. An die Übernahme des Autonomiegedankens knüpfen sie die Erwartung, die Mängel der herkömmlichen Moraltheologie, vor allem die fehlende spekulative Grundlegung und systematische Durchdringung sowie die kasuistische Ausrichtung beheben zu können. Die Rezeption bzweckt hier also die strukturelle und materiale *Reparatur der Theorie*, so daß diese vor dem Forum kritischer Vernunft bestehen kann. Sie kann unproblematisch vollzogen werden, weil die Vernunft selbst als «Wort Gottes»[16] gilt und umgekehrt die positive Offenbarung nur bestätigende und antizipierende Bedeutung hat.

Eine über Bestätigung und Antizipation hinausgehende Funktion von Offenbarung, wie sie bei Auer im «kritisierenden Effekt» festgehalten ist, steht hier außer Betracht. Von Auers integrativer Autonomierezeption unterscheidet sich die der Aufklärungstheologen auch darin, daß sie die Möglichkeit, die sittlichen Dringlichkeiten auf empirischem Weg, also über die sogenannten Humanwissenschaften, zu bestimmen, strikte ablehnt und dies der reinen Vernunft allein vorbehält.

II. Autonomie als Kategorie der praktischen Hermeneutik von Neuzeit und neuzeitlicher Ethik

Auf ihrem Weg durch die Theologie haftet der Rezeption des Autonomiegedankens stets ein starkes Bewertungsmoment an. Sieht man einmal von diesen Stellungnahmen ab, so treffen sich die unterschiedlichen Rezeptionen in der Absicht, das Verhältnis von christlichem Glauben bzw. christlichem Ethos und zeitgenössischer Gesellschaft zu bestimmen. Gemeinsam ist ihnen ferner, daß sie den Offenbarungsanspruch des in der theologischen Rede zur Sprache Gebrachten, die Reichweite der menschlichen Vernunft und vor allem die Freiheit im Sinn der auf sich selbst angewiesenen sittlichen Kompetenz des einzelnen Subjekts aufgreifen.

Das aber sind unbestreitbar die programmatischen Themen der Aufklärung, die nicht nur in der philosophischen Ethik, in der Metaphysik, Erkenntnistheorie und in den Geisteswissenschaften insgesamt durchschlagen, sondern bis hinein in die politische, ökonomische und kulturelle Gestaltung eine fundamentale Rolle spielen. Indem das Verhältnis von christlicher Moral und theologischer Ethik zur gegenwärtigen Gesellschaft unter diesen Fragestellungen erörtert und bestimmt wird, wird die durch sie aufgegebene Problemlage selbst als neuzeitliche geortet und begriffen. Die von den theologischen Rezeptionen artikulierten Fragestellungen bestätigen also, was die Begriffsgeschichte selbst nur andeuten kann: «Autonomie» gilt der theologisch-ethischen Reflexion als spezifische Signatur, *als umfassendes Interpretament neuzeitlicher philosophischer Ethik*. Das schließt keineswegs aus, daß der Herkunftsgeschichte darin enthaltener Ideen und Fragestellungen über die Neuzeit hinaus in erklärender, rechtfertigender oder auch kritischer Absicht nachgegangen werden kann; wohl aber verbietet es den unmittelbaren, das soll

heißen: den normativen und identifikatorischen Rekurs auf die im Rückblick als ebenfalls autonom klassifizierten Ethiken des Mittelalters und des christlichen Altertums, weil dieser die Problemstellung verwischen müßte, die ihm selbst zugrundeliegt.

Hinsichtlich der Qualität der Aufgabe, den Ort des christlichen Ethos in der modernen Gesellschaft zu bestimmen, haben die fünf vorgestellten Rezeptionstypen noch ein weiteres gemein: Die Bezugnahme auf den Autonomiegedanken in der Theologie ist von ihren Anfängen bis zur Gegenwart *mit der Selbstdiagnose einer Krise verbunden.* Auch dort, wo selbstsichere Abwehr dominiert, geschieht sie im Bewußtsein nicht bloß äußerer, sondern auch innerer Angefochtenheit. Lassen sich die als reformbedürftig eingestandenen Punkte aus der Sicht der neuscholastischen Apologeten mit den Stichwörtern Verrechtlichung, Kasuistik, Übergewicht der Sündenlehre, fehlende Behandlung sozialethischer Probleme benennen, so ist in den letzten zwei Jahrzehnten mit «Krise der Moral» deutlicher der Wandel des gesellschaftlichen Ethos und seine Diskrepanz zu den von Kirche und Theologie vertretenen Handlungsbewertungen angesprochen, wie sie exemplarisch in den Reaktionen auf die Enzyklika «Humanae vitae» sichtbar geworden ist.

Einer zusätzlichen Verschärfung des Problemdrucks sieht sich die Moraltheologie durch jene ethischen Fragen gegenübergestellt, die im Zusammenhang des wissenschaftlich-technischen Fortschritts neu entstehen und die zum erheblichen Teil von menschheitlicher Größenordnung sind, ohne daß ihnen bislang ein ausreichendes globales Verantwortungsbewußtsein korrespondieren würde. Sie machen es für den theologischen Ethiker dringlich, gemeinsam mit allen um die Zukunft einer menschlichen Gesellschaft Besorgten – seien sie nun Christen, Anders- oder Nichtglaubende – nach Lösungen zu suchen; dazu aber bedarf es einer gemeinsamen Basis, die in der rationalen Argumentation gefunden scheint.

III. Nähe und Distanz von christlicher Ethik und neuzeitlicher praktischer Vernunft[17]

Es ist keine Frage, daß die christliche Botschaft von dem in Jesus Christus eröffneten Heil und der in seiner Nachfolge stehenden Sittlichkeit *in den Verhältnissen der Neuzeit artikuliert und verantwortet werden muß.* Selbst wenn sich die neuzeitliche Philosophie und Ethik als Bestreitung der Berechtigung einer religiös fundierten Morallehre herausstellen sollte und deshalb von der Theologie als mit dem eigenen Selbstverständnis unvereinbar angesehen werden müßte, wäre sie noch aussagekräftig hinsichtlich der Bedingungen, unter denen auf weite Strecken und in großen Teilen der modernen Gesellschaft gedacht und gehandelt wird, Wahrheit gesucht und geprüft wird, Überzeugungen und Zustimmungen aufgebaut, moralische Ansprüche gerechtfertigt werden und auf Anerkennung treffen können. Diese Situation wahrzunehmen, sich den kritischen Anfragen und konkurrierenden Ansätzen selbstkritisch zu stellen, ohne sie vorab unter den Kategorien der Verblendung oder der Verweigerung zu bewerten, ist das berechtigte Anliegen jener moraltheologischen Neuansätze, die das Wort «Autonomie» programmatisch zur Kennzeichnung ihres Selbstverständnisses und als Prinzip ihres methodologischen Vorgehens aufgenommen haben. Abwehr allein vermag die prekäre Situation, in die das christliche Ethos in der Neuzeit faktisch geraten ist, nicht aufzulösen; Moraltheologie, die sich damit begnügte, würde es sich zu einfach machen.

Nicht einfach für suspekt erklären kann die Theologie das in «Autonomie» zur Sprache gebrachte Verständnis von Mensch, Welt, Geschichte und Verbindlichkeit im neuzeitlichen Denken auch deshalb, weil es mit der *christlichen Vorstellung von der Geschöpflichkeit* in eine sowohl entstehungsgeschichtliche wie auch sachliche Verbindung gebracht werden kann. Der in Freiheit sich selbst bestimmende Mensch und die ihren Gesetzmäßigkeiten folgende Welt verdanken sich Gott und stehen zu seiner alle Wirklichkeit tragenden Freiheit nicht in Konkurrenz.

Freilich kann gerade an dieser Stelle das Bedenken aufkommen, ob die kreatürliche Freiheit, die sich von ihrem Ursprung und Garanten losgelöst oder auch nur das Bewußtsein ihrer Angewiesenheit auf ihn verloren hat, nicht doch zu Realisationen führt, die als inhuman erfahren werden. Wenn man die moderne Gesellschaft berechtigterweise vom Leitgedanken Autonomie her interpretieren darf, kehrt die durch Lessing formulierte grundlegende Anfrage der Neuzeit an das Christentum, wie es seine Wahrheit auf Historisches gründen und ewige Bedeutung daran knüpfen könne, gleichsam von der anderen

Seite des «garstigen breiten Grabens», zu ihrem Urheber zurück: Bedroht das, was aus dem Gedanken reiner Vernünftigkeit geschichtlich geworden ist, nicht dessen für übergeschichtlich und universal gehaltenen Wahrheitsgehalt? Ohne die enormen Verbesserungen, auf die niemand ernsthaft mehr verzichten möchte, zu schmälern, kann diese Frage angesichts der erfahrenen und heute sichtbar werdenden Aporien der neuzeitlichen Entwicklung nicht ohne weiteres verneint werden. Anthropologisch zugespitzt stellt sich für die Theologie also die Frage, ob es nicht gerade zur Geschöpflichkeit des Menschen gehöre, über seine Freiheit hinauszureichen.

Solche Transzendenz des Menschen wird in den zentralen Inhalten des christlichen Glaubens ausgesagt und heilsgeschichtlich begründet. Am dichtesten und in praktischer Absicht ist sie in der Formel von der *Menschen- (bzw. Personen-) würde* zur Sprache gebracht. Diese Würde beinhaltet nämlich, daß jedem Menschen als solchem ein innerer Wert und ein Achtungsanspruch zukommt, der mit nichts anderem verrechenbar ist, nicht einmal mit der Realisierung des sittlichen Anspruchs selbst. In normativer Hinsicht entzieht sie die Existenz des anderen, aber auch die eigene, der Verfügbarkeit der eigenen Freiheit. Diese Würde kann zwar auch ohne ausdrückliches Bekenntnis verbürgt werden, aber nur dann, wenn wenigstens in der Weise einer negativen Anthropologie der Transzendenzbezug offengehalten wird, doch ist dies ein Grenzfall, dessen Plausibilität vom Vorhandensein religiöser Begründungsmöglichkeiten oder von geschichtlichen Erfahrungen des Gegenteils abhängen dürfte.

Die Würde des Menschen gründet heilsgeschichtlich auch in der *eschatologischen Hoffnung*. Damit ist ein Horizont in den Blick genommen, in dem jedes Individuum seinen Platz hat und in dem das gelungene Tun von heute vor dem Absinken ins Nichts gerettet, alles Böse, Beziehungsfeindliche und Vernichtende aber endgültig unwirksam gemacht wird. Damit ist aber auch gesagt, daß das Menschsein und die Gestaltung des Miteinanders in der Gegenwart seinen Zielpunkt noch nicht erreicht hat. Freiheit, die im Sinnn neuzeitlicher Autonomie nur die Selbstverwirklichung des Individuums anstrebt, ohne sich zurückzubinden an das Gelingen der Gemeinschaft, muß zu Defiziten im Zusammenleben führen, weil sie aus dem Autonomiegedanken selbst kein Prinzip entnehmen kann, nach dem die *Gemeinschaft* aufgebaut und das Unvermögen der Schwächeren kompensiert werden kann.

Von dem generellen Vorbehalt ist nun aber auch die *Vernunft als Basis der Verständigung betroffen*. Zwar ist Wahrheitserkenntnis grundsätzlich schon im Raum des noch nicht vollendeten Eschaton möglich (vgl. Röm 1, 19ff. 2,14ff.), ob sie aber jeweils auch erreicht wird, ist zweifelhaft. Jener Zustand, in dem das Gesetz Gottes in den Herzen der Menschen aufgeschrieben ist, so daß die Belehrung von außen sich erübrigt (Jer 31,33f), ist Verheißung, die mit Jesus begonnen hat in Erfüllung zu gehen, keine Deskription. Es ist das große Verdienst der Lehre vom natürlichen Sittengesetz, den Gedanken bewahrt und geschärft zu haben, daß grundlegende Wertüberzeugungen den verschiedensten Menschen und Gruppen gemeinsam sein können, aber wir wissen heute mehr denn je, daß die durchgängige Universalität keine empirische Faktizität, sondern ein Konstrukt bzw. theologisch gesprochen eine normativ-eschatologische Annahme ist, die die Christen dazu verpflichtet, auf diese Universalität hinzuarbeiten und sie in ihrer Gemeinschaft zeichenhaft vorzuleben.

«Die» Vernunft, auf die sich theologisch-autónome Moral bezieht, stimmt nicht nur mit dem Erkenntnisanspruch des Glaubens nicht einfach überein, sondern zeigt sich in der geschichtlich-gesellschaftlichen Realität selbst als uneinheitlich. Eine Pluralität von Vernunftsansprüchen steht zwar dem Ziel der Universalität entgegen, aber Theologie muß mit ihr rechnen. Deshalb darf sich Moraltheologie noch lange nicht der Irrationalität oder einem dezisionistischem Positivismus ausliefern, aber sie wird von dem Zwang entlastet, abweichende Wertstellungnahmen, die Vernünftigkeit reklamieren, als unvernünftig zu diagnostizieren und solche, denen man von der eigenen Tradition her zustimmen kann, kryptotheologisch zu vereinnahmen. Das erste ist anmaßend, während das zweite oft als strategischer Schachzug empfunden wird, der dann die kritische Frage provoziert, wozu theologische Reflexion des Handelns überhaupt gut sei. Die Anerkennung von Pluralität bedeutet auch nicht, daß der, der sich vom christlichen Glauben distanziert, nicht zu gleichen sittlichen Schlußfolgerungen kommen könnte wie die Glaubenden; aber sie bedeutet wohl, daß die theologische Ethik angesichts konkurrierender Wertstellungnahmen ihre eigene Orientierung nicht als die vor

der Vernunft einzig vertretbare erweisen können muß.

Bleibt das Moment der Nichterzwingbarkeit hingegen unberücksichtigt, führt das leicht zur normativen theologischen Definition, was vernünftig sein darf, oder aber zur vorschnellen Verabschiedung eigener Tradition. Kommunikabilität muß gesucht und erarbeitet werden, aber sie darf nicht als schon realisiert vorausgesetzt werden.

Schließlich ist der Mensch theologisch gesehen auch dadurch über sich hinaus, daß er *in eine soteriologische Beziehung zu Jesus gestellt* ist. Unter ethischem Blickwinkel hat er in ihm ein Vorbild und Beispiel, wie ein Leben in Freiheit *und* Solidarität, Vernunft *und* Hoffnung gelingen kann. Freilich wird auch sichtbar, daß solches Leben *Kreuz* und Ärgernis nicht von vornherein ausschließt; damit sind jene Konzepte kritisiert, die Freiheit nur an der Glückserwartung des einzelnen oder am Eigeninteresse einer Gruppe festmachen.

Methodologisch hat dies zur Folge, daß christliche Ethik die unerläßliche Bewährung im Heute in Anknüpfung an die durch Jesus in Gang gekommene Erfahrungsgeschichte und in Rückbindung an die Gemeinde derer, in denen diese Wirkungsgeschichte als Ethos lebt, suchen muß. Es kann nicht ausgeschlossen werden, daß dieser Ansatz bei der konkreten Durchführung auch hier und da zu Differenzen mit dem führt, was von einem autonomen Standpunkt aus als vernünftig vertreten werden kann. Derartige Bruchstellen scheinen heute in der Bewertung der Abtreibung, in der Forderung nach einem Recht auf den Tod und in der Praktizierung nichtehelicher Lebensgemeinschaften deutlich zu werden. Die unverzichtbare Anstrengung, neuzeitliche Ethik und christliche Moral aus der gegenseitigen Abwehr zu einer fruchtbaren Begegnung zu führen, verbürgt nicht schon, daß am Ende dieser Anstrengung eine spannungsfreie Vermittlung stehen kann.

[1] Diese Entwicklung habe ich anhand wichtiger philosophisch-ethischer Konzeptionen in meinem Buch «Ethik und Rationalität» (Düsseldorf 1980) aufzuzeigen versucht. Die dort dargestellten Modelle erheben allerdings weder Anspruch auf Vollständigkeit noch wollen sie eine systemgeschichtliche Zwangsläufigkeit unterstellen.

[2] Moralphilosophie, Bd. 1 (Freiburg ^{2}1904) 216.

[3] Das Ende der Neuzeit (Basel 1950) 103, vgl. 70f. 72f. 93–105. 114f. 120. 124f. Diese Diagnose bezweckt bei Guardini keine kulturkritische Restauration, sondern wird weitergeführt zur These von einer strukturell neuen Epoche, die ansatzweise bereits zu beobachten sei.

[4] Ders., aaO. 101, vgl. 120–124.

[5] Theonomie: Relig. i. Gesch. u. Gegenw. VI, 2. Aufl., 1128.

[6] Ebd.

[7] Tillich, Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie: ders., Gesammelte Werke, Bd. 1 (Stuttgart 1959) 387.

[8] Ders., Religionsphilosophie: aaO. 347, vgl. 330f.

[9] Vgl. ders., Die Überwindung, aaO. 386f.; Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden: aaO. 272f. 274–276; Religionsphilosophie: aaO. 330f.

[10] Ders., Über die Idee einer Theologie der Kultur: ders., Gesammelte Werke, Bd. 9 (Stuttgart 1967) 15–19. 25; Das System der Wissenschaften: aaO. Bd. 1, 273f.

[11] Gaudium et spes Nr. 36; vgl. Nr. 41 u. 55f.

[12] A. Auer, Zur Rezeption der Autonomie-Vorstellung durch die katholisch-theologische Ethik: Theol. Quartalschr. 161 (1981) 4f.

[13] Auer spricht in diesem Zusammenhang von «absoluter Autonomie» oder auch von «radikal autonomistischer Moral».

[14] Auer, aaO. 4, vgl. 6.

[15] Mutschelle, Vermischte Schriften oder philosophische Gedanken und Abhandlungen, Bd. 1 (München ^{2}1979) 216.

[16] Ders., aaO. Bd. 4, 127–146.

[17] Diesem Verhältnis wird hier von seiten der Theologie nachgegangen. Es kann selbstverständlich auch von seiten der philosophischen Ethik untersucht werden; dann dürfte es vor allem darum gehen, wieweit theologische Ethik, die sich dem Autonomiegedanken verpflichtet weiß, die durch die neuzeitliche Ethik aufgeworfenen Problemstellungen aufarbeitet. Für eine mögliche Strukturierung dieser Problemstellungen vgl. mein oben genanntes Buch Ethik und Rationalität, 455–530.

KONRAD HILPERT

1947 in Bad Säckingen geboren. Studium der Theologie und Philosophie in Freiburg i.B. und München. Promotion in Moraltheologie. Religionslehrer, danach Assistent in Neuß. Derzeit Hochschulassistent an der Universität Duisburg. Veröffentlichungen: Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik (Düsseldorf 1980); mehrere Lexikonartikel im Wörterbuch Christlicher Ethik (Hg. B. Stoeckle, Freiburg ^{2}1980); zahlreiche Aufsätze in Münchener Theologische Zeitschrift, Nietzsche-Studien, Religionsunterricht an Höheren Schulen, Religionspädagogische Beiträge, Katechetische Blätter, Geist und Leben. Anschrift: Steinstr. 47, D–4040 Neuss 1.

Bernard Quelquejeu

Ethische Autonomie und Gottesfrage

Sobald man versucht, in einer möglichst einheitlichen Gesamtschau die komplexe Verkettung der intellektuellen, moralischen, wirtschaftlichen und politischen Umwälzungen, aus denen unsere «moderne Welt» hervorging, in den Griff zu bekommen, stellt man mit Erstaunen das Auftauchen neuer Wirklichkeitserfahrungen fest, die neue sittliche Verhaltensweisen und bisher nicht gekannte Wertnormen mit sich bringen. Es lassen sich zum Beispiel nennen: der Wille zur technischen Beherrschung sowohl der äußeren als auch der eigenen menschlichen Natur zusammen mit dem Willen, alle Bereiche des Lebens verstandesmäßig zu durchdringen; der Wille zu unbedingter Freiheit in einem umfassenden Streben nach Selbstbestimmung; der grundsätzliche Wille des Menschen zu politischer Gleichheit im weitesten Sinne des Wortes als Gleichheit der für das menschliche Dasein in der Welt entscheidenden Bedingungen; ein lebendiges Bewußtsein von der geschichtlichen Veränderlichkeit der menschlichen Existenz und aller ihrer Ordnungen, oft mit ausdrücklicher oder stillschweigender Fortschrittsgläubigkeit verbunden[1].

Diese an neuen ethischen und normativen Verhaltensweisen reichen neuen Wirklichkeiten deuten ein ebenso neues anthropologisches Bewußtsein an. Seine Schlüsselbegriffe sind – darüber besteht kein Zweifel – das Verlangen nach *Freiheit* und die Anerkenntnis der *Würde* des Menschen.

Unschwer läßt sich inmitten all der verschiedenen, überall in den Menschenrechten zum Ausdruck gelangenden Ansprüche zuerst das Verlangen nach *Freiheit* erkennen. Es ist analysierbar als Recht auf Selbstbestimmung, handle es sich nun um die Individualexistenz oder um die verantwortliche Teilnahme an den Entscheidungen und am Schicksal der Gemeinschaft. Man darf sich hier nicht täuschen: nicht die subjektive Wahlfreiheit belebt ursprünglich diese neue anthropologische Sicht, sondern vielmehr die der vernünftigen und verantwortlichen Autonomie des Menschen entspringende Freiheit. Demnach scheint der gemeinsame wesentliche Punkt dieser verschiedenen Forderungen tatsächlich im Anspruch auf «Autonomie» zu liegen, im Anspruch, sich selbst Gesetz zu sein. Ethisch und politisch gesehen bestimmt die Autonomie, von der hier die Rede ist, ein Mensch-werden als freies Subjekt in einer freien Gesellschaft.

Gerade auf der Grundlage dieser verantwortlichen Freiheit als des ethischen Autonomieprinzips nun eignet sich der moderne Mensch eine unveräußerliche und unverletzliche *Würde* zu. Man darf sicher nicht übersehen, daß diese Würde den verschiedenen Religionen oder großen Ideologien entsprechend unterschiedlich verstanden wird (als Bild Gottes, Kind Gottes, vernünftiges Lebewesen, autonome Persönlichkeit, Schnittpunkt gesellschaftlicher Beziehungen usw.). Diese Verschiedenheit drückt nichtsdestoweniger die gemeinsame und unveränderliche Einsicht aus, daß in dieser Würde ein absoluter, sich jeder Relativierung verweigernder Wert erfahren wird. In dieser Würde liegt der unmittelbare Grund für alle ethischen und politischen Bewertungen wie auch für alle Normsysteme, auf denen die modernen Gesellschaftsgebilde aufruhen.

Die vorausgehenden Beiträge haben die kulturellen und philosophischen Quellen des *Autonomie*begriffs untersucht, Autonomie im Sinne einer Grundlage für die unantastbare Würde des Menschen und sein radikales Freiheitsverlangen; sie haben die Art und Weise erörtert, wie dieser Begriff im Christentum Gegenstand einer theologischen «Rezeption» hat werden können, mit begeisterter Zustimmung, scharfer Absage oder auch kritischer Unterscheidung im Gefolge. Absicht unseres Beitrags ist zu untersuchen, in welchem Maß «die Freiheit eine Möglichkeit darstellt, Gott zu denken», wie H. Krings sich ausdrückt. Das heißt, wir wollen dem nachgehen, was aus der traditionellen «Gottesfrage» geworden ist in einer Welt, die sich aus der Aufklärung und der Säkularisation herausgeformt hat, sich die anthropologische Sicht, von der wir gesprochen haben, zu eigen zu machen verlangt und die mindestens als Gemeinschaft keine andere Ethik mehr zuläßt als die der Autonomie.

Wir waren der Auffassung, es sei besser, sich an tatsächlich von Philosophen durchgeführte

Versuche zu halten, um dann in diesem Umfeld die Gottesfrage zu stellen, anstatt sich in allgemeinen, in kurzen Beiträgen stets enttäuschenden Erwägungen zu ergehen. Aus persönlicher Neigung und Kompetenz und auch weil wir den Eindruck haben, nicht wenige Leser dieser Zeitschrift seien diesbezüglich in Unkenntnis, haben wir uns willentlich auf eine Geistesfamilie beschränkt, die man gewöhnlich als «Philosophies de la réflexion» (Philosophien des Denkens) bezeichnet. Vom geschichtlichen Ursprung her stehen diese philosophischen Systeme in der Linie der Gottesbetrachtung Kants sowie der intellektuellen und moralischen Revolution, die sie in diesem Bereich vollzogen hat. Darum ist es notwendig, mit einer gedrängten Betrachtung des Kantschen «moralischen Gottesbeweises» zu beginnen.

I. Moralische Autonomie und religiöse Frage nach Kant

Die frühen Philosophen vor Kant hatten das Moralproblem in seiner Beziehung zur theologischen Frage zumeist als das einer Bestimmung des «höchsten Gutes» angegangen. Kant hat dann in der Grundsicht seiner Philosophie – Prüfung des rechtmäßigen Gebrauchs unserer Fähigkeiten vor dem Gericht der Vernunft – die Problemstellung verschoben und aufgezeigt, daß für die philosophische Vernunft das wahre Problem nicht darin bestehen kann zu bestimmen, was das «höchste Gut» in sich selbser sei, sondern was man unter dem rechten Tun verstehen müsse, jenem Tun, das von einem guten *Willen* getätigt wird. Die Untersuchung des guten Willens[2] ermöglicht den Aufweis, daß die einzige bestimmbare Vorstellung eines dem Wollen vorstehenden absoluten Gutes die einer bedingungslosen Bereitschaft des Willens ist, das heißt der Beziehung, die der Wille zwischen sich selbst und dem Moralgesetz schafft: Das absolute Gut liegt in einem Willen, der aus reiner «Ehrfurcht» vor dem moralischen Gesetz handeln will und aus keinem anderen Grund sonst.

Diese Verlagerung der Moralfrage hatte zur hauptsächlichen Folge die Anerkenntnis des Grundsatzes von der *Autonomie* des Willens im vollen Gegensatz zu jeder Fremdgesetzlichkeit. Es ist nicht übertrieben, im Hinblick auf alle Lehrsysteme, die die sittliche Ordnung auf die Existenz eines Höchsten Gesetzgebers gründeten, von einer Revolution der Moralphilosophie zu sprechen. Was wir hier hervorheben müssen, das sind die Folgen dieser Revolution für die Stellung der Gottesfrage.

Die von Kant in seiner Dialektik der «Kritik der praktischen Vernunft» über die Vorstellung vom höchsten Gut geführte Analyse zwang den Philosophen zu dem Schluß, es sei unvernünftig, dieses Gut, das Ziel der Empfindung, das Glück also, und jenes Gut des Willens, nämlich die reine Bereitschaft zum Gehorsam gegenüber dem moralischen Gesetz aus Ehrfurcht vor ihm, in einer einzigen Idee bestehen zu lassen. Wenn es aber auch nicht möglich ist, von diesem Grundsatz der Autonomie des freien Willens auch nur ein wenig abzuweichen, so folgt daraus doch nicht – bewundernswerte Strenge der Überlegung Kants! –, daß der Aussicht auf das Glück in der Idee vom höchsten Gut als «dem ganzen Gegenstand»[3] des Willens überhaupt kein Platz zukommen dürfe. Warum? Weil wir nicht umhin können zu denken, daß dem moralisch Handelnden gerechterweise im Glück der Lohn für seine Tugend zuteil wird.

Das ist ein gerechtes und vernünftiges Verlangen. Wir werden ja nicht nur und auch nicht zuerst durch ein Verlangen unseres Empfindens zum Glauben gebracht, das Glück müsse für uns Wirklichkeit werden; das ist vor allem ein von der Vernunft getragenes und gefordertes Urteil. Im Tun, darin ich in Gehorsam zum moralischen Gesetz meine Pflicht erfülle, liegt nach Kant nicht bloß die intellektuelle Überzeugung von der Verpflichtung des Sollens eingeschlossen, sondern auch der Glaube, daß die Ordnung der Dinge dieser Pflicht nicht widerspricht. Wäre die Pflicht nicht eine unsinnige Illusion, wenn wir nicht glauben dürften, daß unser jetziges Dasein unabgeschlossen und die Heiligkeit selbst (die ständige Bereitschaft für die reine Ehrfurcht vor dem moralischen Gesetz) nicht gegen die Natur ist?

Es ist also ein Verlangen nach Sinn, einerseits von der Vernunft und andererseits von dem Wissen her, daß solches Verlangen von jeher in der Idee vom höchsten Gut enthalten ist, da wir uns vorstellen könnten – ohne übrigens zu wissen, wie dies möglich sei –, daß wir die Aussicht einer unbegrenzten Entwicklung unseres sittlichen Verhaltens vor uns haben und daß es in dieser Zukunft ein gerechtes Verhältnis zwischen der Sittlichkeit und dem Glück geben wird. Das zuerst genannte Verlangen bestimmt in uns den vernünftigen Glauben – nicht im Sinne der spekulativen Erkenntnis, sondern der «praktischen»

Notwendigkeit – an die Unsterblichkeit der Seele; das zweite den vernünftigen Glauben an die Existenz Gottes. Das eine wie das andere ist so im sittlichen Tun mit eingeschlossen.

Gewiß, wir können uns nicht vorstellen, daß diese Übereinstimmung von Tugend und Glück einzig auf dem Weg über die Natur, wie wir sie kennen, verwirklicht wird; und wir können auch nicht meinen, daß unser Wollen aus eigenen Kräften das Glück mit der Tugend zu verbinden vermag. Aber das willentliche Tun bliebe sinnlos, könnten wir nicht glauben, daß Gott, die intelligente Erstursache und der heilige Wille, die sichtbare Welt so organisiert hat, daß sie die unbegrenzte Entwicklung der Sittlichkeit ermöglicht und der Tugend durch das Glück den angemessenen Lohn verleiht. Der Glaube an die Existenz Gottes, der das «Reich der Zwecke», wie Kant sagt, oder das «Reich Gottes», wie sich die christliche Religion ausdrückt, vorbereitet hat, ist keine Pflicht, ja nicht einmal ein einfaches «Bedürfnis»: Er ist ein vernünftiges Verlangen, eine «Gläubigkeit» aus praktischer Vernunft heraus, ein Postulat, dessen Verneinung die Absurdität menschlichen Tuns nach sich zöge.

Solche Weise, die Gottesfrage zu stellen, unterscheidet sich von denen aller Philosophen vor Kant – Rousseau vielleicht ausgenommen. Ihre Besonderheit besteht darin, daß sie auf dem Zeugnis des moralischen Gewissens gründet, durch das wir das Absolute erreichen. Gott existiert, weil wir wissen, daß die Pflicht existiert; und darüber kann kein spekulativer Skeptiker im Zweifel sein. Wir suchen Gott vergeblich außer uns, wenn wir ihn nicht zuvor in uns gefunden haben, im Innersten jener allem vorausliegenden und unzerstörbaren Gewißheit, die den Zusammenbruch unserer Kenntnisse und konkreten wie abstrakten Überzeugungen überleben kann und muß.

Die vorkantianischen Religionen und Philosophien haben die Wirklichkeit und Forderung des Moralgesetzes auf die vorausbestehende Existenz Gottes gegründet. In seiner Sorge um die Sicherstellung der ethischen Autonomie dreht Kant das Verhältnis um. Die Tiefe dieser Revolution ist wohl zu bedenken. Es kann für Kant nicht die Rede davon sein – übrigens will er auf diese Weise den wahren Sinn der christlichen Religion zum Ausdruck bringen –, das Moralgesetz von einem höchsten Gesetzgeber abhängig zu machen. Nicht weil ein Gott das Moralgesetz aufgestellt hat, ist es achtunggebietend, sondern und zwar absolut deswegen, weil wir es zuerst in uns selbst entdecken; und so sind wir seiner durch eine Art vernünftiger Offenbarung gewiß. Und erst in einem Nachdenken über dieses Gesetz und die Bedingungen für die Ehrfurcht vor ihm erheben wir uns dann zur Idee eines Urhebers. Jede andere Verpflichtungsquelle würde das moralische Gesetz durch den Einsatz einer zerstörerischen Fremdgesetzlichkeit in seiner Wurzel verderben. Gott ist nach Kant nicht als notwendiger Grund des Moralgesetzes zu erreichen, da dieses Gesetz außerhalb des Willens selbst keine Quelle haben kann; und dieser Wille ist autonom. Im Sinn des Begründers der Ethik der Autonomie kann Gott – auf dem Umweg über das Denken, wozu die Idee von einem unbegrenzten sittlichen Fortschritt gehört, dessen Gewißheit untrennbar mit der sittlichen Tat verbunden ist – nur als Urheber der mit dem Dasein des sittlichen Wesens zu vereinbarenden Naturgesetze erreicht werden, im Grunde also als der Sittengesetzgeber der Natur. Wir können nicht «beweisen», daß Gott ist; aber wenn wir mit der ganzen Freiheit unserer Natur nach dem Guten streben, können wir unmöglich die Wirklichkeit dieses Guten bestreiten und also auch nicht die Unsterblichkeit der Seele und auch nicht das Dasein Gottes.

Es ist der Ruhm Kants, die Gottesfrage der bloßen Spekulation entrissen und in die innerste Mitte des freien menschlichen Tuns selbst eingestiftet zu haben. Die Wirklichkeit des Absoluten wird durch einen absoluten Freiheitsakt entdeckt, angemeldet. Noch bevor wir es suchen, haben wir es gewissermaßen schon gefunden. Das so Eingeschlossene auszudrücken erfordert eine «Reflexion», ein Denken und Bedenken, womit sich eine ganze Denkrichtung beschäftigen wird; man kann sie zu Recht Philosophien des Denkens nennen. Bevor wir in großen Zügen die eine oder andere dieser sich mit der Gottesfrage abgebenden Philosophien untersuchen und so die aus der ethischen Autonomie herausgeschälte Frage bis zur Bejahung Gottes weitertreiben, ist es nicht unnütz, kurz den gemeinsamen Geist und die Tradition dieser Philosophien des Denkens zu erwägen.

II. Die Tradition der Philosophien des Denkens

Der wahre Ausgangspunkt, der diese verschiedenen Philosophien in unterschiedlicher Form kennzeichnet, ist natürlich das *cogito* des franzö-

sischen Philosophen Descartes. Es ist das «unwiderlegbare ‹Ich denke›»[4]. Auch wenn ich an allem zweifle, so zweifle ich doch nicht daran, daß ich zweifle. Ein wesentlicher Schritt: Die Welt, die ich denke, ist zwar noch zweifelhaft; mein Denken selbst aber ist es nicht mehr. Diese erste Gewißheit zieht sogleich eine zweite nach sich: das Subjekt, das Ich, auf das sich das Denken unmittelbar rückbezieht, ist nicht das empirische, psychologische, noch das an die zweifelhaft bleibenden Dinge der Welt gebundene Bewußtsein. Man wird dieses denkende Bewußtsein sehr bald «transzendental» nennen, Frucht des methodischen Zweifels, und die Methode, die versucht, die Ergebnisse dieser Grundlegung des Unbezweifelbaren zu entwickeln, Denkanalyse[5]. «Es wird gut sein, daß ich mich hierbei ein wenig aufhalte», sagte Descartes; man wird ihm zustimmen, handelt es sich doch um die Erfahrung des *Geistes*. Man hat versucht, diesen als «die Wirklichkeit einer sich selbst innerlichen tätigen Beziehung»[6] zu definieren. In Wirklichkeit ist es schwierig, den Geist zu denken. Er ist in uns lediglich Aktionsprinzip. Der Geist ist jene Wirklichkeit, von der aus wir zur Erkenntnis voranschreiten, nicht das, was gekannt ist; er ist das, wodurch es zu Gegenständen kommt, nicht «Gegenstand» selbst. «Der Geist», so Lavelle im Gefolge vieler anderer, «ist kein Objekt, das man sehen könnte; er ist ein Akt, der nur in seinem Vollzug selber erfaßt werden kann.» Man konnte sogar von einer Abgeschiedenheit und einer Verzweiflung des Geistes, einer unrückführbaren Undurchdringlichkeit sprechen[7].

In einer freilich noch sehr allgemeinen Fachsprache wollen wir unter «Denken» den Initial*akt* verstehen, wodurch sich das Subjekt erstmals konstituiert und durch den es sich seiner selbst vergewissert, seiner Mächtigkeit, seiner Wahrheit, und anschließend, seiner Tätigkeit innebleibend, die Gesetze und Normen der geistigen Betätigung in allen ihren Bereichen erfaßt. «Welches ist die geistige Tätigkeit *par excellence*, das heißt jene, die der denkenden Erfahrung am ehesten zugänglich ist? Da darf man wohl zögern. Und tatsächlich: Die Philosophien des Denkens unterscheiden sich im ersten Ansatz schon in der Wahl des Aktes, dem der erste Denkschritt gilt: Bald ist es das Denken selbst, das Urteil, die Behauptung, bald die Schaffung oder Einsicht des Zeichens, bald das unmittelbare Erfassen des Ichs im ursprünglichen Geschehen des Bemühens.»[8]

Die Denkanalyse kann in zwei grundsätzlich verschiedenen Richtungen verlaufen und hat es auch wirklich getan; beide liegen schon keimhaft im *cogito* Descartes'. Sie kann sich zunächst damit befassen, in der Betätigung des erkennenden Subjektes die Möglichkeitsbedingungen für die Erfahrung des Wahren ausfindig zu machen; es ist der Weg, den Kant gebahnt hat und den dann Philosophen wie J. Lagneau, J. Lachelier, L. Brunschvicg und Lachièze-Rey gingen. Sie kann alsdann einen anderen Weg wählen (und dies, ohne etwas vom transzendentalen Bewußtsein preiszugeben), nämlich die Intimität des Ichs zu vertiefen oder zu befreien, indem sie sich die konkretesten Erfahrungen zu eigen macht, mit denen das Geschick des Ichs solidarisch ist: Das ist die Biransche Linie der Denkphilosophie. Maine de Biran hat in seiner Analyse des «Ursprungsgeschehens» des Bemühens, des unmittelbaren Bewußtseins einer Verbindung zwischen dem Akt des Subjekts und dem dabei erfahrenen Widerstand diesen Zugang eröffnet, gefolgt von Denkern wie G. Madinier, P. Ricœur und J. Nabert.

Die offenkundige gegenseitige Ergänzung dieser beiden Richtungen der Denkanalyse ist sogleich zu unterstreichen. Die erste befaßt sich mit der Ordnung des Erkennens, die zweite mit der Ordnung des Tuns. «Es war notwendig», so fügt J. Nabert treffend hinzu, «daß eine kritische Theorie des Wissens im «Ich denke» seine Funktion der Vergegenständlichung und der Wahrheit in den Vordergrund stellte, um zu vermeiden, daß unmittelbar auf die konkreten Formen der inneren Erfahrung ausgerichtete Untersuchungen einem sterilen Irrationalismus in die Arme liefen.»[9]

Berühmtester Vertreter der Biranschen Richtung der Denkphilosophie ist Jean Nabert. Er hat in seiner Doktorarbeit «L'expérience intérieure de la liberté» (1924) aufgezeigt, daß der Gegensatz Natur – Freiheit seinen Sinn ändert, wenn die Freiheit weder in einer Kausalität der der Erscheinungswelt transzendenten zeitlosen Ursächlichkeit noch in den Lücken des Determinismus, noch in der Nachahmung einer den Wechselfällen der sichtbaren Welt entgegenstehenden einsichtigen Ordnung, sondern im Fortschritt einer *inneren Erfahrung* gesucht wird, die nichts anderes ist als eine ständige denkende Rückkehr des Ichs zu seinen Betätigungen, um die Stufen und die Qualität einer «geistigen Kausalität», die sich in ihrer Reinheit nicht ohne weiteres von den

Leidenschaften und vom Instikt ablösen läßt, zu überprüfen (ebd.).

Nabert machte sich anschließend und immer mit der gleichen strengen Treue zur reflexiven Methode daran, die Grundfragen einer Moralphilosophie zu untersuchen[10]. Das Denken setzt einer Moral, deren Unwirksamkeit nur zu offenkundig ist, solange man sich darauf beschränkt, die Würde der Pflicht allem, was aus der «Natur» hervorkommt, entgegenzusetzen, die Vertiefung einer Erfahrung entgegen, die in den Neigungen und Strebungen ein Verlangen entdeckt, das durch eine konkrete Ethik in den Dienst des «Verlangens nach Sein» gestellt werden kann. Die Denkerfahrung ersetzt die Vorstellung von einem Übel, das lediglich der Endlichkeit der Geschöpfe, ihrer Begrenztheit und der Entbehrung, unter der sie leiden, zuzuschreiben wäre, durch die Analyse eines Übels, das seine Wurzeln im Herzen des Menschen, in seiner Einsamkeit, in der Gleichgültigkeit gegenüber dem anderen hat und dessen «unentschuldbares» Wesen man im Grenzfall erkennen kann, ohne dabei dem Bemühen um ein erneutes Selbstwerden das Rückgrat zu brechen und ohne den unvollendbaren Aufstieg der Werte zu kompromittieren. So hat sich Nabert unter Berücksichtigung des einer Ethik der Autonomie eigenen Wesens alsdann an den Aufweis des Göttlichen herangemacht[11]. Bevor wir aber die hauptsächlichen Aussagen seiner Überlegung über Gott ins Auge fassen, müssen wir noch auf etwas anderes reflektieren.

III. Der «Gottesbeweis» nach Lagneau in seinem «Cours sur Dieu»[12]

J. Lagneau hat sich bemüht, den Standpunkt Kants in der Gottesfrage wieder neu aufzunehmen, und zwar dank der Ergebnisse der Denkanalyse und ganz in der Linie seiner eigenen Innerlichkeit. «Es kann keine Rede davon sein, den Kantschen Beweis durch einen auf ein anderes Prinzip gegründeten zu ersetzen; (....) wir können Gott nur mittels der sittlichen Tat erkennen». Es ist aber möglich, «seinen Beweis direkter, wenn nicht gar strenger zu führen» (S. 241). Wie denn? Eben «in einem durch die Analyse ermöglichten schärferen Bewußtsein von den Bedingungen für den gesuchten Beweis».

In den Augen Lagneaus ist das denkerische Vorgehen Kants mit einem doppelten Mangel behaftet. Einerseits drängt sich einem das vernunftgemäße Verlangen nach unbegrenzter Entfaltung des Sittlichen gar nicht absolut auf, sobald man den absoluten Wert des moralischen Gesetzes behauptet; und übrigens wird die Begründung dieser Behauptung durch ein bloßes Verlangen immer nur in eine hinfällige, jeden Charakters einer notwendigen Wahrheit entbehrende Gläubigkeit münden. Anderseits entzieht die Verneinung eines Verlangens nach einem das Gute vergeltenden, das Zusammenspiel von Tugend und Glück garantierenden Gott nichts der absoluten Gutheit des Moralgesetzes. Beide Postulate Kants lassen folgende Frage in der Schwebe: «*Muß* man annehmen, daß die Natur der Dinge wirklich von einem göttlichen Wesen den Erfordernissen unserer Natur entsprechend eingerichtet ist?»

Lagneau führt den Weg Kants in der Richtung weiter, daß er die autonome Freiheit, den freien Akt eines nach Wahrheit suchenden denkenden Geistes vertieft. Dem freien Geist würde die Aufstellung der These, Gott existiere notwendig, nicht genügen[13]; es braucht dazu noch die Auffassung vom Recht auf Sein und von der Pflicht zum Sein. «Auf dem Grund jeden Urteils, das die Wahrheit von irgendetwas behauptet, besteht ein Ja des Geistes, der sich frei weiß und sich nicht nur als daseiend, als seiend, sondern auch als sein sollend bejaht. Die fundamentale Behauptung des Denkens ist nicht nur, daß etwas ist (...), sondern daß darin etwas sein soll, und nur in der Übereinstimmung dessen, was notwendig ist, mit dem, was sein soll, findet sich die Wahrheit dessen, was ist» (S. 244).

Man erkennt hier, in welchem Sinn Lagneau den Kantschen Beweis verinnerlicht hat. Die unbegrenzte Entwicklung des Sittlichen ist nicht nur ein anfechtbares Postulat; sie ist auch ein unnützes Zwischenglied. Der in seinen Bedingungen denkend eingesehene sittliche Akt liefert uns unmittelbar den Bezug der Natur zum Absoluten. Das gleiche gilt für die Übereinstimmung von Tugend und Glück: «Selbst wenn wir nicht der Auffassung von der Notwendigkeit einer in Form von Glück genau abgewogenen Belohnung sein sollten, würden wir uns doch nicht weniger berechtigt sehen, das Dasein Gottes zu bejahen» (S. 246). In dem langen und lesenswerten 4. Teil seines «Cours sur Dieu» (S. 248–293) stellt Lagneau die vollständige, durch Beweisgründe gestützte und durch Anführung ihrer Voraussetzungen und Implikationen abgesicherte Entwicklung dieses «unmittelbaren oder reflexiven moralischen Gottesbeweises» dar.

IV. Die Bejahung Gottes in Naberts «Le désir de Dieu»[14]

Es ist völlig ausgeschlossen, hier diesen Versuch – einen der markantesten der Gegenwart –, Gott in der vorsätzlichen Anerkenntnis der Ethik der Autonomie philosophisch zu bedenken, auch nur in groben Umrissen zusammenzufassen. Höchstens kann man versuchen, den Stil der Betrachtung Naberts wie auch die Erfahrungen oder Fragen, die einzurechnen sie bemüht ist, sichtbar zu machen.

Es besteht gewiß eine Verwandtschaft zwischen Lagneau und Nabert. Sie zeigt sich in einem Satz wie dem folgenden: «Die Bedingung dafür, daß wir Gott begrifflich erfassen können und ihn dann über unser begriffliches Erfassen hinaus auch in seiner Wirklichkeit erreichen, liegt darin, daß er sich uns zuerst gegeben hat in dem ursprünglichen Verlangen oder vielmehr in der diesem zugrundeliegenden Liebe» (Cours sur Dieu, 248). Trotzdem unterscheiden sich beide Philosophen in einem Punkt grundlegend. Für Nabert ist im ursprünglichen Verlangen, im Akt, durch den ein Bewußtsein denkend sein Selbstverständnis sucht, die *Abwesenheit* Gottes gegeben. Es bedarf also eines «Zeugen» des Absoluten in der Geschichte, damit Gottes Anwesenheit gegeben sein könne. Dieser Unterschied zu Lagneau bringt bei Nabert eine neue und unumgehbare Fragestellung zum Vorschein: die des Bezugs zur Geschichte, die der Offenbarung und also auch die des in unserer Geschichte dem Absoluten geleisteten Zeugnisses.

Der erste Schritt Naberts[15] hatte darin bestanden, die Bestimmungen des «Göttlichen» von jedem mit göttlichen Prädikaten ausgestatteten notwendigen «Sein» vollständig zu trennen – eine so tief geführte Trennung, daß selbst die Idee «Gott» mit einem endgültigen Agnostizismus behaftet zu sein schien. In Wirklichkeit ergab sich dieser Schritt vollkommen konsequent aus der reflexiven Methode. «Das Verstehen objektiviert alles, mit dem es sich befaßt»: Die Vorstellung von einem absoluten Sein ist nur die Anwendung der Aussagelogik auf den grundlegenden Denkakt. Anstatt von dem Verlangen nach «Gott» auszugehen, diesem für das Verstehen leeren Bereich der Innerlichkeit, möchte der Gang Naberts das Göttliche bedenken, um so auf Gott zuzugehen, statt von ihm auszugehen – auf Gott zu, «einen rein göttlichen Gott» (S. 330).

Das «Göttliche» – was soll das heißen? Es kann sich nicht um das Prädikat eines Seienden handeln; es ist vielmehr die Eigenschaft eines von unserem De ıken untrennbaren Aktes; das Denken selbst ist ja von dem Verlangen nach Erlösung und Rechtfertigung bewegt. Darum beseelt das «Göttliche» eine normative Tätigkeit, in welcher sich das Denken gewissermaßen zum «Richter des Göttlichen» erhebt; denn was Nabert die «Kriteriologie des Göttlichen» nennt, hat nicht nur die Aufgabe, unerbittlich die falschen Vorstellungen, die Götzenbilder von Gott an den Tag zu bringen, sondern auch die Kriterien für die Bekundung des Absoluten auszusagen, jene Kriterien, in deren Namen ein sich auf das Absolute beziehendes Zeugnis in einem denkenden Bewußtsein aufgenommen werden kann.

Das ganze denkerische Unternehmen steht hier auf dem Spiel. Was bedeutet es, ein Zeugnis zu interpretieren? Ein *Zweifaches*: Es ist eine Tat des geschichtlichen Bewußtseins, das sich mit den Zeichen befaßt, die das Absolute von sich selbst hergibt; es ist auch eine Tat des Selbstbewußtseins an sich in dem Bestreben, die Zeichen zu erkennen, in denen es die erneute Selbstaneignung und den Zugang zur Rechtfertigung weiter verfolgen kann. Naberts Antwort liegt im Zusammenlauf dieser beiden Gänge, wobei keiner den anderen ausschaltet, sondern ihn im Gegenteil voraussetzt und der Kritik unterzieht. Die Zeichen, die «Gott» dank des göttlichen Zeugen in der Geschichte zur Erscheinung bringt, können die Zeichen sein, in denen das Denken den Vorgang des Bewußtseins vertieft; umgekehrt sind die Zeichen, durch die ein Bewußtsein sein Seinsverlangen weitertreibt, zu gleicher Zeit die im Zeugnis des Absoluten gegebenen.

«Zum Erfassen des Absoluten», schreibt Nabert, «ergänzen sich die der (ursprünglichen) Erfahrung wesentliche Losschälung und die Bindung des Göttlichen an eine geschichtliche Erscheinung gegenseitig. Wegen der Losschälung neigt das Erfassen des Göttlichen dazu, sich durch die bloße Askese des philosophischen Bewußtseins mit dem Voranschreiten des Denkens selbst zu verwechseln; für das zweite, die Bindung des Göttlichen an eine Erscheinung also, fügt sich dieses in die Geschichte ein durch ein Zeugnis, dessen Bewußtsein den Sinn desselben noch nie hat erschöpfen können» (Le désir de Dieu, 267). Wir dürfen und müssen in einem solchen Zeugnis anerkennen, daß es der Ausdruck einer Freiheit ist, die zu sein wir verlangen.

Nabert hat diesen zwischen zwei Brennpunkten – der Kriteriologie, die das Bewußtsein zum Richter über die Manifestationen des Göttlichen erhebt, und der Hermeneutik des Zeugnisses, die kritisch der Unvorhersehbarkeit des Ereignisses und der geschichtlichen Offenbarung zustimmt – hin- und herlaufenden Bezug unablässig durchforscht auf der Suche nach einer Bejahung Gottes, die die Innerlichkeit eines Denkvorgangs voll respektiert. Vielleicht besteht die Größe des von Jean Nabert unvollendeten Gedankens – er hat es nie gewagt, sich einen Christen zu nennen – darin, daß er, auf der Grundlage einer Annahme der ethischen Autonomie des Menschen, den Rückgang in den Grund des Denkens, die unerbittlich wachsame Kritik gegenüber den Götzenbildern unlösbar mit dem aufmerksamen und letztlich ergebenen Hören auf die Offenbarungstaten Gottes verbunden hat.

[1] Vgl. J. Schwartländer, Menschenrechte – eine Herausforderung der Kirche (Mainz 1979).

[2] Ausgeführt in «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», Kants Werke. Akademie-Textausgabe, Bd. 4, 385ff.

[3] «Mithin mag das höchste Gut immer der ganze *Gegenstand* einer reinen praktischen Vernunft, d. i. eines reinen Willens, sein, so ist es darum doch nicht für den *Bestimmungsgrund* desselben zu halten (...). Diese Erinnerung ist in einem so delicaten Falle, als die Bestimmung sittlicher Principien ist, wo auch die kleinste Mißdeutung Gesinnungen verfälscht, von Erheblichkeit.» I. Kant, aaO. Bd. 5 (Berlin 1968) 109.

[4] E. Borne, Passion de la vérité (Paris 1962) 191.

[5] J. Lachelier, Psychologie et métaphysique (Paris ^{7}1912).

[6] R. Le Senne, Introduction á la philosophie (Paris 1939) 257.

[7] Vgl. F. Alquié, Essence et situation de l'esprit (unveröffentlichte Vorlesung).

[8] J. Nabert, Les philosophies de la réflexion: L'Encyclopédie Française (1957) Bd. 19, Sp. 04–14 bis 06–03.

[9] AaO. Sp. 06–01.

[10] J. Nabert, Eléments pour une éthique (Paris ^{2}1962); ders., Essai sur le mal (Paris 1955).

[11] J. Nabert, Le désir de Dieu (postum), (Paris 1966); vgl. Anm. 14.

[12] Der Kursus gibt den Unterricht wieder, den Lagneau in den Jahren 1892/93 im Pariser Licée Michelet gehalten hat. Er wurde 1925 veröffentlicht. Wir zitieren nach «Cours sur Dieu» in: J. Lagneau, Célèbres Leçons et Fragments (Paris 1925).

[13] «So muß man sich wohl zu der Überzeugung bequemen, daß es sich bei der Existenz Gottes nicht um Gewißheit handeln kann»: aaO. 249.

[14] Der 1966 von Paul Ricœur und P. Levert veröffentlichte umfangreiche Stoß Blätter (vgl. Anm. 11) stellt in seinem problematischen Plan, seinen Dubletten usw. ein unvollendetes Buch dar. Vgl. die Einleitung von P. Ricœur und die Abhandlung von P. Naulin, Le problème de Dieu dans la philosophie de Nabert (Clermont-Ferrand 1982).

[15] 1959 in dem Beitrag «Le divin et Dieu»: Etudes Philosophiques 14 (1959) 321–332.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

BERNARD QUELQUEJEU

1932 in Paris geboren. Wissenschaftliche Studien, die ihn u.a. 1953 an die Ecole Polytechnique führten. 1957 Eintritt in den Dominikanerorden. Lizentiat in Theologie an der Ordenshochschule der Dominikaner in Le Saulchoir. 1968 Promotion zum Doktor der Philosophie an der Universität Paris-Nanterre. Derzeit Chefredakteur der Revue des Sciences philosophiques et théologiques und Professor der Anthropologie und der philosophischen Ethik am Institut Catholique in Paris. Veröffentlichungen u.a.: La volonté dans la philosophie de Hegel (Diss.) (Ed. du Seuil, Paris 1972); (zus. mit J.-P. Jossua und P. Jaquemont:) Une foi exposée (Ed. du Cerf, Paris 1972), dann: Le temps de la patience. Etude sur le témoignage (Cerf, Paris 1976) und schließlich: De qui tenir. Portraits de famille (Cerf, Paris 1979); (zus. mit anderen:) Le Manifeste de la liberté chrétienne (Seuil, Paris 1976); außerdem zahlreiche Zeitschriftenartikel zur Moralphilosophie und Politik, worunter die folgende Artikelreihe besondere Erwähnung verdient: Karl Marx a-t-il constitué une théorie du pouvoir d'Etat? I. Le débat avec Hegel (1841–1843): Rev. des Scienc. philos. et théol. 63 (1979) 17–60; II. Emancipation humaine et révolution prolétarienne (1844–1845): aaO. 63 (1979) 203–240; III. Conquête du pouvoir et fin du politique (1846–1848): aaO. 63 (1979) 365–418. Anschrift: 20, rue des Tanneries, F–75000 Paris, Frankreich.

Volker Eid

Die sozialethische Relevanz des Autonomiekonzepts

I. Vorbemerkung

Im Sinne neuzeitlicher Anthropologie bezeichnet der Begriff «autonome Moral» eine ganz bestimmte Weise der Deutung des Phänomens Moral. Sie wird nicht nur als gesinnungs- und handlungsmäßiger Vollzug normativer Regelungen verstanden, sondern als ein wesentlicher Teil schöpferischer Lebens- und Weltgestaltung. Es gibt nämlich nicht nur den Gehorsam gegenüber sittlichen Normen, sondern auch die Verantwortung für die Entwicklung und Gestaltung solcher sittlicher Normen, die der sinnvollen Lebensgestaltung dienen. Es geht also um eine grundlegende anthropologische Bestimmung der Moral und um eine erkenntnistheoretische sowie methodische Erfassung des Prozesses der Gestaltung und der Verwirklichung sittlicher Normen. Diese Sinnbestimmung hebt ausdrücklich auf die Fähigkeit des Menschen ab, sich aus Erfahrung und Erkenntnis heraus selbst zu gestalten[1].

II. Moral – anthropologisch gedeutet

Moralisches Handeln gilt allgemein als dadurch gekennzeichnet, daß es eine auf freier Einsicht sowie frei wahrgenommener Verantwortung beruhende Antwort auf eine zur Verbesserung drängende Situation sei. Es stützt sich dabei auf die in der Lebenswelt des Handelnden gegebenen sittlichen Wert- und Normeinstellungen: Moralisch handle, wer sich bewußt an den geltenden sittlichen Werten und Normen ausrichte und sie handelnd realisiere bzw. – im negativen Falle – ihnen zuwiderhandle. Vereinseitigt man diese Bestimmung von Moral, kommt es sehr leicht zu einer vorwiegend leistungsorientierten Gehorsams- und Vollstreckungsmoral. Dieser Typ ist alltagspraktisch weit verbreitet, wenn nicht vorherrschend. Sein Kernproblem ist dieses: Über den gesamten Bereich des sittlichen Verhaltens ist das abstrakte Raster des überkommenen, institutionalisierten sittlichen Wert- und Normgefüges gelegt. Dadurch wird die *konkrete* Wahrnehmung der jeweils aufgegebenen Situation weitgehend reduziert auf die Daten einer abstrakten Normenliste.

Solche reduzierte Wahrnehmung unterdrückt spontane und schöpferisch- sensible Verantwortung. Es fehlen weitgehend die existentielle Betroffenheit und die Handlungsspontaneität des sittlich Herausgeforderten. Aber: Nicht eine abstrakte systematische Normethik sagt mir schon, wie ich meinem Nächsten zu begegnen habe, sondern dieser Nächste selbst sagt es mir. Und ich kann für mein verantwortliches Handeln dann allenfalls die «Informationen» vorhandener Normen verwerten, komme aber nicht um die Aufgabe herum, mich von dem Mitmenschen *in seiner konkreten Situation* in Anspruch nehmen zu lassen.

Es ist leicht einzusehen, daß schon in einer solchen, ganz «normalen» sittlich relevanten Situation «Moral» als eine schöpferische Aktivität erscheint, nämlich als sensibles Erfassen einer Situation, als kreativer Umgang mit der sittlichen Verantwortung und (darin eingeschlossen) als ebenso kreativer Umgang mit den für die gegebene Situation wichtigen sittlichen Normen. Eine eher passive Gehorsamsmoral nimmt die Realität einer Situation nicht voll wahr und kommt damit auch häufig nicht zu einem richtigen Handeln. Dagegen läßt sich eine schöpferische Verantwortungsmoral durch die konkrete Situation aktiv bestimmen und wendet dann im Entscheidungs- und Handlungsprozeß die überkommenen Normen an.

Diese Anwendung sittlicher Normen auf die konkret gegebene Situation ist eine schöpferische Aktivität, welche die generellen sittlichen Einsichten, die in den Normen aufbewahrt und dem jeweils Handelnden aufgegeben sind, in die verantwortliche Bearbeitung einer entsprechenden Situation konkret einbezieht. Dadurch wird eine punktuelle Situationsethik vermieden, nämlich jeweils nur ad hoc, gefühlsmäßig und damit oft unrichtig zu entscheiden und zu handeln. Es wird aber auch die Gefahr vermieden, die konkrete Situation nur nach der abstrakten Normenliste zu verstehen und zu beurteilen.

Der hier beobachtete schöpferische, genauer noch: produktive Charakter der Moral eignet nicht nur dem konkreten Verhalten, sondern der Moral überhaupt. Moral meint das gesamte Gefüge an Wertsetzungen, Werthaltungen, sittlichen Normen, Handlungsmodellen und Lebensformen (Institutionen, Rollen), das sich Men-

schen erarbeitet haben und weiterhin erarbeiten, auch durch Neuschaffung und Änderung. Die Erarbeitung von Moral ist ein Teil jenes ganz spezifisch dem Menschen obliegenden Prozesses der Daseinsbewältigung, ohne welchen menschliche Existenz formlos und unfruchtbar bliebe.

Vor allem die Kulturanthropologie hat herausgestellt, daß sich der Mensch als das «nichtfestgestellte» Lebewesen darstellt, welches seine Lebensform, seine Lebensregeln auf allen Gebieten der Existenzentfaltung (z. B. mitmenschliche Beziehungen, Ehe und Familie, Politik, Wissenschaft, Kunst, Technik usw.) erst herausfinden, festlegen und immer weiter überprüfen und fortentwickeln muß. Der Mensch hat nicht einfach eine fertige Natur, die er nur zu vollstrecken braucht. Er muß sich seine «Natur» erst schaffen, und zwar als »Kultur«. In diesem Sinne erklärt auch die Existenzphilosophie (z. B. Martin Heidegger in «Sein und Zeit»), der Mensch sei das zu seinem ureigenen Seinkönnen gerufene Sein, er schulde sich selbst die Entfaltung und Realisierung des ureigenen Seinkönnens.

Diese erfahrbare Verpflichtung, die eigene Existenz auszuloten und auszufüllen, bedeutet eine Verantwortung, die im Menschsein selbst verankert ist. Denn es hängt vom Menschen ab, wie sein Leben verläuft, ob es gelingt oder teilweise bzw. auch ganz mißlingt. Und diese existentielle Verantwortung ist dem Menschen ganz ursprünglich zu eigen, sie gehört zum Humanum selbst. Sie ist tragende Dynamik der Personalität (Vernunft, Intellekt, Gefühle, Bedürfnisse) und der Mitmenschlichkeit. Und sie erweist sich als tragende Dynamik der in allen lebensgeschichtlichen Wandlungen durchgehaltenen und aufgebauten Identität. Sie tritt aktiv dadurch hervor, daß sich Menschen auf allen Lebensgebieten um Handlungsformen bemühen, die dem umfassenden Bedürfnis genügen, das Leben zu seinen besten Möglichkeiten zu entfalten bzw. es in Krisen und Enttäuschungen zu stabilisieren.

Moral hat also ihren zentralen existentiellen Ansatzpunkt bei der erfahrenen Selbstverantwortung und bei der Verwiesenheit des Menschen auf sein ureigenes Vermögen, sein Leben, sein Miteinanderleben und seine Welt sinnvoll zu gestalten. Moral ist deshalb auch ein entscheidendes Gestaltungs- und Handlungskriterium in ausnahmslos allen Lebensbereichen. Sie ist insofern tragender Bestandteil der gesamten Kultur.

Die These, daß Moral autonom sei, betrifft genau den beschriebenen eigenverantwortlich-kreativen Charakter sittlicher Lebensgestaltung. Sie hebt darauf ab, daß Menschen ihre Moral in allen Lebensgebieten produktiv erheben und realisieren, darauf, daß es eine ureigene Fähigkeit und Aufgabe des Menschen sei, herauszufinden und festzustellen, wie sein Leben und Zusammenleben glücken kann. Der Begriff der Freiheit meint daher nichts anderes als die Selbstverwiesenheit des Menschen, seine genuine Gestaltungsverantwortung und sein Recht, dabei ohne fremde Zwänge zu entscheiden und zu handeln.

Natürlich können und sollen «Autonomie» und «Freiheit» nicht als absolute, sondern nur als relationale Gegebenheiten verstanden werden. Denn der Mensch hängt nun einmal ab von seiner eigenen Wesensgestalt (Personalität, Mitmenschlichkeit, Kreatürlichkeit, Geschichtlichkeit usw.), von seiner Vorgeschichte, seiner Lebensgeschichte, seiner Umwelt. Er ist nicht autark. Aber er hat den Anspruch auf Freiheit von heteronomen Zumutungen in den Lebensbereichen, über die er zu bestimmen hat und in denen er sich in seiner charakteristischen Eigenart verwirklichen kann.

Die hier vertretene Autonomiethese ist auch nicht als antitheistisch zu verstehen. Sie kann sich ja ausdrücklich auf die fundamentale Einsicht des jüdisch-christlichen Glaubens berufen, daß nämlich die produktive Freiheit und Selbstverantwortung eine spezifische Eigenart des von Gott geschaffenen Menschen sei. Nach der biblischen «Anthropologie», wie sie in der Genesis angelegt ist, ist die Schöpfung geradezu angewiesen und angelegt auf die autonome Kulturleistung des Menschen. Und zu dieser gehört zentral auch die Moral. In diesem Sinne ist der da und dort gebrauchte Begriff der «theonomen Autonomie» (z. B. F. Böckle) zu verstehen. Er soll besagen, daß menschliche Autonomie als solche gestiftet und strukturiert sei durch den Schöpferwillen Gottes. Das Autonomiekonzept eröffnet und bestärkt die Erkenntnis, daß Moral primär eine fundamentale schöpferische Potenz des Menschen und ihr zufolge das schöpferische Werk der verantwortlichen Lebensgestaltung sei.

III. Normfindung, Normbegründung nach dem Autonomiekonzept[2]

Nach der soeben skizzierten Deutung der Moral sind sittliche Normen dem Menschen nicht einfach natürlicherweise mitgegeben, sie werden

ihm auch nicht in einem banalen Sinn geoffenbart. Er hat sie vielmehr selbst zu gestalten. Es liegt am Menschen, ob sein Leben gelingen kann. Natürlich wird jeder Mensch durch seine Geburt in eine bestimmte Kultur und Gesellschaft und damit auch in eine bestimmte moralische Lebensordnung hineingestellt. Ihm sind also sittliche Normen vor- und aufgegeben.

Aber gerade angesichts dieser Tatsache ist es ein großer Unterschied, ob man die angetroffenen Normen als überzeitliche, abstrakt-unbedingt geltende Gegebenheiten auffaßt und vollstreckt, oder ob man erkennt, daß sie allesamt einen langen Prozeß der Findung, Setzung und Weiterentwicklung (auch Änderung) hinter sich haben und daß der Prozeß kreativen Umgangs mit sittlichen Normen niemals abgeschlossen ist. Denn nur so werden die überkommenen sittlichen Normen als wesentliche Bestandteile eines in vielfacher Hinsicht gestalteten, erprobten und immer auch veränderten sittlichen Lebenskonzeptes erkannt. Sie werden erkannt als Hilfsmittel, die sich Menschen sozial und individuell schaffen, wenn sie einmal durch Erfahrung die Überzeugung gewonnen haben, daß in einer typischen Situation eine bestimmte Weise zu handeln oder sich zu verhalten besser ist als andere Verhaltensweisen.

Sittliche Normen beruhen nach dem Autonomiekonzept hinsichtlich ihres Entstehens, ihres Bestehens und auch ihrer jeweiligen sinngerechten Veränderung auf Erfahrungseinsicht, auf Vernunfteinsicht und verantwortlicher Entscheidung. Dies sei im folgenden kurz entfaltet:

1. *«Erfahrung»* ist derzeit in vielen Geisteswissenschaften ein zentraler Begriff[3], und zwar offensichtlich deswegen, weil es ihnen allen um die Frage geht, in welcher Weise wir Menschen der Wirklichkeit begegnen. Dabei wird vorausgesetzt, daß Wirklichkeitsbegegnung nicht bloß ein passiv-reproduzierender, abbildender Vorgang sei, sondern ein Erfassen von wesentlichen Gegebenheiten, ihrer Tiefenstruktur und ihren Zusammenhängen. Dies deshalb, weil wir uns zu der begegnenden Wirklichkeit in ein Verhältnis setzen müssen; sie bliebe sonst gesichts- und geschichtslos.

Wie aber kommt es dazu, daß wir überhaupt Erfahrungen machen, daß wir nicht einfach hineinverspannt sind in ein Empfindungsgefüge, in dem uns allenfalls Auslösereize beeinflussen? Einfach dadurch, daß wir dem uns angeborenen Willen zum Zugriff auf die Welt folgen. Dieser Wille, Welt zu erfassen und zu gestalten, wird getragen von unserer Antriebsdimension, ist aber etwas Umfassenderes als Triebhaftigkeit, nämlich existentielles Interesse an der Personwerdung in Welt. Erfahrung ist die existentielle Weise, in der wir unserer Welt (Umwelt) gewahr werden. Sie ist die existentielle Weise, in der wir unserer selbst *in* Welt gewahr werden. Die moralische Bedeutung der Erfahrung liegt darin, daß wir durch sie die Gegebenheiten *und* Möglichkeiten unseres Daseins affektiv und kognitiv erfassen, und zwar unter der wesentlichen Herausforderung, diese Möglichkeiten handelnd zu realisieren. Wir können z. B. erfahren, welche stützende Wirkung mitmenschliches Vertrauen und Wohlwollen haben. Und wir können aus «guten» und «schlechten» Erfahrungen heraus erfassen, daß in Situationen, in denen Menschen aufeinander angewiesen sind, nur Treue und Wahrhaftigkeit zu einem Gelingen des Lebens beitragen, Lüge und Betrug es aber unterbinden.

2. *Vernunft* ist die Fähigkeit, Erfahrungen zu ergründen, sie zu strukturieren, sie aufeinander zu beziehen und sie als sinnvoll oder sinnlos, als «gut» oder «schlecht» zu identifizieren. Denn durch unsere Vernunft sind wir in der Lage, in immer neuen und komplexen Reflexionen festzustellen, was unsere Erfahrungen für unseren Lebensvollzug und unser Handeln besagen. Und wir sind in der Lage, unseren Lebensvollzug und unser Handeln wiederum zurückzubeziehen auf unsere Erfahrungen. Denn dies alles steht nicht insulär-situativ nebeneinander, sondern wird bezogen auf unseren individuellen und sozialen Lebenszusammenhang. Es kann ja z. B. sein, daß ein bestimmtes Handeln zunächst eine durchaus vorteilhafte und angenehme Erfahrung erbringt – z. B. ich setze mich bedenkenlos durch –, sich dann aber im Zusammenhang mit einer zweiten und dritten relevanten Erfahrung als zumindest zweifelhaft erweist: Ich entdecke, daß ich auf Kosten anderer lebe und daß sich mein Egoismus und meine Rücksichtslosigkeit zur negativen Qualität meiner eigenen Persönlichkeit entwikkeln. Aus solcher Integrierung der Erfahrungen und der Handlungsbezüge vermag die Vernunft Projekte oder Modelle richtigen Lebens und Handelns zu erstellen; und diese kann sie u.a. in sittlichen Handlungsanweisungen (Normen) formulieren.

Es ist Sache der Vernunft, Verhaltensregeln (Normen) zu entwickeln, welche möglichst viele (tendentiell alle) relevanten Erfahrungen, mög-

lichst viele Fakten unseres Mensch- und Mitmenschseins, unseres Existierens in Welt, berücksichtigen und sie in Sinnzusammenhängen integrieren.

Vernunft verfährt dabei autonom; d. h. sie ist bei aller Abhängigkeit von den Tatsachen unseres Lebens und unserer Welt frei in der Deutung und Integrierung. Sie ist aber wiederum nur relativ autonom insofern, als sie ihre eigene Autonomie nicht schaffen, sondern nur realisieren kann. Sie ist ihr mit dem Personsein, mit dem Mitmenschsein und mit dem In-Welt-Existieren mitgegeben. Daher setzt Vernunft die Sinnausrichtung der sittlichen Normen auch nicht willkürlich. Sie ist zurückgebunden an Personalität, Mitmenschlichkeit, Geschichtlichkeit, Kreatürlichkeit, kurz: an all das, was Menschsein *a priori* und unverfügbar ausmacht. In dieser elementaren Rückbindung liegt auch die notwendige Chance, Vernunft um ihrer selbst willen zu überprüfen und zu kritisieren. Denn natürlich ist sie als historische Vernunft nicht frei vom Risiko ideologischer Verblendung. Solche Verblendung kann durch die der Vernunft selbst eigene kritische Potenz aufgedeckt werden.

Die Rationalität der sittlichen Normen erbringt ihre Kommunikabilität: Alle sittlichen Normen stehen unter dem Vorbehalt, daß sie grundsätzlich rational einsichtig sind und nachvollzogen werden können. Dies bedeutet nicht das Postulat, jede sittliche Norm, die ich anerkenne, müsse unter gegebenen Umständen von jedem anderen auch anerkannt werden. Es bedeutet vielmehr das Postulat, daß eine Norm aufgrund der Einsicht in ihre Begründungszusammenhänge einsichtig gemacht werden kann. Daß sie also nicht willkürlich und irrational gesetzt ist, sondern aus der Klarheit vernünftigen Argumentierens heraus. (Beispiel: Die Deutung der menschlichen Sexualität, welche zur Begründung bestimmter sexualmoralischer Normen dient, muß nach dem gegebenen Erfahrungs- und Erkenntnisstand rational nachvollzogen werden können.) So ergibt sich ein weiteres Kriterium sittlicher Normen: die Konditionalität. Es besagt, daß der Sinn und die Geltungskraft einer Norm immer abhängig bleiben von den prinzipiellen Situations- und Erfahrungsbedingungen, unter denen sie zustande kamen.

3. Für das Zustandekommen genereller sittlicher Normen ist schließlich auch die *verantwortliche Entscheidung* ausschlaggebend. Denn man könnte sich rein hypothetisch mit vielen möglicherweise sinnvollen Handlungsregeln auf allen möglichen Lebensgebieten beschäftigen, ohne sich festzulegen. Sittliche Normen enthalten in sich nicht nur das aufgrund von Erfahrungen getroffene Vernunfturteil, ein bestimmtes Verhalten scheine z. B. der Sozialverfassung des Menschen oder der Würde der geschaffenen Welt (Umweltmoral) angemessen, sondern auch die verantwortliche Entscheidung all derer, die sich bewußt auf sie festlegen, *weil* sie in ihnen grundsätzliche humane Möglichkeiten erkennen.

Dieses Sich-Entscheiden für eine bestimmte Moral und die mit ihr gegebenen Normen ist ein Akt der Freiheit aus Erfahrung und Einsicht heraus, der in jeder individuellen Lebensentwicklung seinen Platz hat: Die Gewinnung von Reife und Mündigkeit ist damit engstens verbunden. Und die Reife und Mündigkeit einer Gruppe, Gemeinde oder Gesellschaft hängt dann davon ab, wie ihre einzelnen Mitglieder im rationalen Austausch ihrer Erfahrungen sich einzeln und miteinander den Sinn jeweiliger sittlicher Normen erschließen und verdeutlichen; und wie sie Normen weiterentwickeln durch Veränderung, Übernahme oder Neugestaltung.

Das Autonomiekonzept hilft dazu, die ureigene Zuständigkeit des mündigen Menschen für seine sittlichen Normen deutlich zu machen; ebenso die Art und Weise, wie generelle sittliche Normen aus Erfahrung und durch integrierende Vernunftreflexion gewonnen werden können.

IV. Zwei Beispiele

An zwei Beispielen soll die hermeneutische und methodologische Bedeutung des Autonomiekonzeptes kurz aufgewiesen werden. Natürlich kann es im gegebenen Rahmen nicht um eine umfassende Darstellung gehen, sondern nur um eine exemplarische.

1. Ehe und Familie

Ehe und Familie sind zwei zentrale Lebensformen (Institutionen), die eng aufeinander bezogen, aber doch auch charakteristisch voneinander abgehoben sind. Ehe ist im heutigen Verständnis die verbindliche intime Treuepartnerschaft von Frau und Mann, welche ihren menschlich erfüllenden Sinn ganzheitlicher Liebe und Ergänzung in sich hat und welche sich aus Liebe zugleich schöpferisch-zeugend äußert. Familie ist jene Lebensgemeinschaft, in der Ehe-

partner sich als Ehepartner und zugleich als Mutter und Vater in die Partnerschaft mit ihren Kindern einbringen und in der sich die Kinder ihrerseits in die Partnerschaft mit ihren Eltern einbringen. Familie ist leiblich-seelische, aber auch ökonomische Stütze und Hilfe.

Niemand wird bestreiten, daß Ehe und Familie als grundlegende Lebensformen (Güter) von großem moralischem Gewicht sind. Für die herkömmliche moraltheologische, sozialethische und überhaupt für die kirchliche Lehre bestand und besteht nun ein durchaus nicht leicht zu lösendes Problem darin, daß sich sozialwissenschaftlich zeigen läßt, wie sehr sich diese beiden Lebensformen im Laufe der Menschheitsgeschichte gewandelt haben; und daß es gültige Formen von Ehe und Familie gab, die wir nach unserer heutigen Anschauung eigentlich als mehr oder weniger unmoralisch beurteilen müßten (Polygamie, «Familien» mit wechselnden Sexualpartnerschaften der Eltern usw.). Das Problem liegt im wesentlichen darin, daß kirchliche Lehre dazu neigt, Ehe und Familie als schöpfungsgegebene Institutionen anzusehen, als Vorgegebenheiten des menschlichen Lebens. Solche kirchliche Morallehre kann nicht ohne weiteres die humanwissenschaftliche Erkenntnis integrieren, daß beide Lebensformen menschliche Hervorbringungen sind und daß sie zum Teil einen erheblichen Wandel erlebt haben und wohl auch noch erleben werden.

Das Autonomiekonzept kann hier in folgender Weise helfen: Natürlich beruhen Ehe und Familie auf primären menschlichen Gegebenheiten und Grundbedürfnissen. Sie sind aber nicht fertig angeborene Lebensformen, deren immanente Regeln (auch sittliche Normen) nur einfach gehorsam vollzogen werden müssen. Sie sind vielmehr Produkte der schöpferischen Vernunft, die aus der Erfahrung der primären Gegebenheiten und Bedürfnisse heraus Formen der Daseinsbewältigung und der humanen Lebensgestaltung hervorbringt. Die Koordinierung und Integrierung der Zeugung und der Pflege der Kinder mit den Bedürfnissen nach sexueller Erfüllung, nach umfassender und tragender Liebe, nach gegenseitiger Hilfe in allen Lebensbereichen (auch den ökonomischen), nach Unterweisung der Kinder usw. führt dann eben zu Lebensformen, die wir als Ehe und Familie kennen. Diese Lebensformen sind vom Menschen geschaffen und mit sittlichen Normen sinnvoll strukturiert, mit Normen, die die Treue sichern, die die gegenseitige Verantwortung und Fürsorge verlangen usw. Aber sie sind nicht willkürlich gesetzt, sondern folgen den Erfahrungen menschlicher Grundgegebenheiten und Grundbedürfnisse (z. B. auch: Herausstellung der Personalität in der sexuellen und ganzheitlichen Liebe), indem die kreative Vernunft diese Erfahrungen aufnimmt, deutet und zu Lebensmodellen zusammenfügt.

In dieser Weise widerspricht das Autonomiekonzept nicht der theologischen Einsicht, daß die Grundgegebenheiten und Grundbedürfnisse des Menschen vom Schöpfer gegeben sind. Sie macht aber deutlich, daß die Verantwortung des Menschen, die humanen Möglichkeiten des partnerschaftlichen Zusammenlebens aus eigenständiger schöpferischer Kraft zu entwickeln und festzulegen, gleichfalls eine herausfordernde und verpflichtende Gabe des Schöpfers darstellt.

Das Autonomiekonzept kann ohne große Schwierigkeiten die Erkenntnisse über Geschichtlichkeit und Wandel von Ehe und Familie aufnehmen und deutlich machen, daß die jeweilige Gestalt dieser Lebensformen nicht einfach passiv hingenommen werden muß und darf, sondern aktiv erarbeitet werden muß, generell, aber vor allem auch in jeder einzelnen Ehe und Familie. Jede Ehe, jede Familie hängt ja ab von der gestalterischen, normsetzenden Kraft derer, die sie bilden. Hier bedeutet das Autonomiekonzept Ermutigung zu einer schöpferischen Moral. Und diese steht überhaupt nicht im Widerspruch zu jener Lehre der Kirche, die in Ehe und Familie ein Bewährungsfeld der in Glauben ergriffenen Liebe Jesu Christi sieht.

2. Gewaltproblematik

Als zweites Beispiel für die Art und Weise, wie nach dem Autonomiekonzept sittliche Einsichten und Normen gefunden und begründet werden, diene das Gewaltproblem. Man wird sich schnell darauf einigen können, daß offene physische und psychische Gewaltanwendung moralisch zu verurteilen ist. Dies freilich nur bei gemeinsamer Anerkennung des Grundsatzes, daß jeder Mensch ein unantastbares Recht auf uneingeschränkte Selbstentfaltung, Meinungs- und Religionsfreiheit besitze, solange diese Freiheit nicht egozentrisch mißbraucht wird.

So wird mancher Kritiker sagen, es bedürfe nicht eigens des Autonomiekonzeptes, um hier zu akzeptablen sittlichen Normen zu kommen;

und das Autonomiekonzept erbringe auch keine sittlichen Normen, die die ohnehin schon bekannten inhaltlich überträfen. In der Tat, das ist so. Hinzuzufügen ist aber sofort, daß es hier gar nicht darum geht, eine exklusive Qualität des Autonomiekonzeptes nachzuweisen, sondern zu zeigen, daß auch die sittliche Normierung des Gewaltproblems aus der autonom-schöpferischen Kraft der moralischen Kompetenz heraus erfolgt. Und dies kann man etwa folgendermaßen zeigen:

Bekannterweise spielt im Zusammenleben der Menschen das vorhandene Gewaltpotential immer eine große Rolle. Denn Macht wird im Zusammenleben notwendigerweise deshalb ausgeübt, weil das Zusammenleben organisiert und sinnvoll strukturiert werden muß, u. U. auch gegen den Willen einzelner in bestimmten Situationen. Gleichwohl gibt es viele Erfahrungen von erlittener Überlegenheit der jeweils Mächtigen, der Besitzenden, die deutlich Chancenminderung und Unterdrückung für die anderen anzeigen. Und wir können auch sehr wohl methodisch zeigen, daß es in vielen Gruppen, Gemeinschaften und Staaten Machtstrukturen gibt, die durch sich selbst Gewalt ausüben, indem sie z. B. die Besitzenden privilegieren, die Armen aber in ihrer Armut festlegen: auf physische Armut, aber auch auf geistige Armut, z. B. durch Sprucharmut, durch unterdrückte Bildungs- und Entfaltungschancen.

Die Erfahrung all dessen, was hier kurz dargestellt wird, erbringt die Einsicht, daß es einerseits in jeder Form des Zusammenlebens Macht- und damit Gewaltpotentiale gibt; und daß diese um des gedeihlichen Zusammenlebens willen verwaltet werden müssen. Andererseits ergibt sich die Einsicht, daß die Gewaltpotentiale dazu tendieren, herrschende Ungerechtigkeiten zu fixieren und Unterprivilegierte zu unterdrücken. Die Vernunfteinsicht hat uns im Zuge neuzeitlichen Freiheitsdenkens dazu geführt, das gleiche Entfaltungsrecht für jeden Menschen zu fordern, und zwar wegen der jedem Menschen eigenen Würde. Keiner darf zum puren Objekt des anderen gemacht werden. Und jedem ist im Rahmen der Ressourcen, die allen gemeinsam zur Verfügung stehen, die Möglichkeit der Selbstentfaltung zu gewährleisten. Unterdrückende Gewalt ist moralisch nicht zu rechtfertigen, sondern sie ist abzulehnen.

Ist aber Gewaltanwendung erlaubt, um das Freiheits- und Entfaltungsrecht der Armen und Minderprivilegierten durchzusetzen? Nun, die Geschichte der Freiheitsbewegungen, auch der christlichen, zeigt, daß der Weg der Gewaltanwendung als Macht der Ohnmächtigen durchaus beschritten wurde; der Weg kontrollierter Gewalt (Martin Luther King) ebenso wie der Weg der revolutionären Gewalt (C. Torres u.a.).

Im Kontext des heutigen West-Ost-Konfliktes erfahren wir zugleich deutlich, daß die brachiale Gewaltdrohung wohl immer zur Eskalation der Gewalt an sich führt und niemandem hilft, sondern alle ausnahmslos bedroht. Und so erkennen wir von unserer Erfahrung und unserer Vernunfteinsicht her, daß das Gelingen von Menschsein entscheidend davon abhängt, mit der Gewalt kontrolliert umzugehen. Und von daher können wir der Parteilichkeit Jesu für die Armen, Hungernden und Trauernden, wie er sie in der Bergpredigt ausdrückt, zustimmen und zugleich ebenso entschieden seine Aufforderung zum kontrollierten Gewaltabbau zugunsten der Bereinigung von Benachteiligung und Feindschaftszusammenhängen annehmen. Verantwortlicher Umgang mit der Gewalt versucht, unterdrückende Gewaltzusammenhänge schonungslos aufzudecken, Ursachen zu erhellen und Feindschaftszusammenhänge abzubauen.

Hier wird m.E. endgültig deutlich, daß das Konzept «autonomer Moral» die schöpferische moralische Kraft zu motivieren und zu dynamisieren vermag. Es geht darum, Moral aus ihrem einseitigen Erfüllungs- und Gehorsamscharakter, aus ihrer Normenfixiertheit zu befreien und zu einer wirklich erfahrungs- und vernunftgeleiteten Entscheidungs- und Handlungsfähigkeit zu führen.

V. Autonome Moral und christlicher Glaube

In der langen Diskussion darüber, was christlicher Glaube für die Moral bedeute, wurde hervorgehoben, daß der Glaube nicht eine eigene, ohne ihn nicht gegebene Moral mit sich bringe. Er biete aber einen charakteristischen eigenen «Kontext», innerhalb dessen Moral einen bestimmten neuen Platz gewinne, oder auch eine eigene «Intentionalität» moralischen Handelns, einen unverwechselbaren «Horizont» zur Situierung der Moral. Es gebe also nicht *die* christliche Moral, wohl aber Moral im Zusammenhang mit dem Glauben.

Diese eher kognitive Zuordnung von Moral und Glaube ist m.E. existentiell zu ergänzen.

Denn Moral bedarf (als verantwortlich-schöpferische Daseinsgestaltung) einer Grundentschiedenheit in der Sicht und Wertung der Wirklichkeit von Welt und Leben, welche nicht selbst schon Moral ist, sondern ihr als Basis vorausgeht. Die Stellungnahme zum Ganzen der Welt und des Lebens ist eine Folge des Dranges, zurückzufragen nach einer uranfänglichen und durchhaltenden Wahrheit, auf die der Mensch sich verlassen kann in der Bruchstückhaftigkeit seiner Entwürfe und Lebensmodelle. In ihnen – vor allem auch in den Entwürfen seiner Moral – zielt er ja auf Ganzheit und Beständigkeit, auf Gültigkeit und Sinn. Und dies ist eine Ausrichtung über das Bruchstückhafte und Begrenzte hinaus, auf «Transzendenz» hin.

So gesehen, eignet aller bewußt gestalteten Moral eine Transzendenz-Ausrichtung, auch einer sich als nur-human oder nichtreligiös verstehenden Moral. In unserem Zusammenhang ist es vielleicht wichtig zu sehen, daß wir diese Grundausrichtung nicht einfach besitzen, sondern sie erarbeiten müssen. Christlicher Glaube bietet sich als solche Grundausrichtung an, und die Glaubensentscheidung ist der freie, auf das Angebot Jesu Christi antwortende Akt der Grundausrichtung selbst. Es ist dies ein autonomer Akt der Selbstbestimmung, freilich ermöglicht und verdankt. Das existentielle Ja zu Jesus Christus (zur Gottesverkündigung Jesu; zu seinen Perspektiven der Menschlichkeit; zu seiner Verkündigung des Reiches Gottes als Verwirklichung der endgültigen Gerechtigkeit; zu seiner in Sterben und Auferstehen erwiesenen Wahrheit) bedeutet das entschiedene Sich-Festlegen auf die grundsätzlichen Perspektiven seines Ethos.

In diesem Sinne umfaßt der Glaube durchaus die Entscheidung zu einer *bestimmten* Moral, angesichts der Möglichkeit der Wahl zwischen mehreren Moralkonzepten. Diese Moral im Kontext christlichen Glaubens ist dadurch keine elitär-besondere, und sie kann auch nicht der Verantwortung für eine klare rationale Begründung der konkreten sittlichen Normen entgehen. Sie ist eine rational begründete Moral, weil der Glaube – gerade als existentielle Reaktion auf die Herausforderung Jesu – ein aus der realen Situation des Menschlichen heraus begründeter und verantworteter ist.

[1] Zur kurzen Information: A. Auer, Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: «Autonome Moral»: A. Auer u.a., (Hg.), Moralerziehung im Religionsunterricht (Freiburg i.B. u.a. 1975) 27–55.

[2] Vgl. W. Korff, Theologische Ethik. Eine Einführung (Freiburg i.B. 1975).

[3] Vgl. D. Mieth, Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik (Freiburg/i.Ue. u.a. 1977).

VOLKER EID

1940 in der Rheinpfalz geboren. Studium und theologische Promotion in München 1960 bis 1966. Priesterweihe 1968 in Freising (München). Mehrere Jahre Seelsorgetätigkeit in München. Seit 1972 Professor für Moraltheologie an der Universität Bamberg. Veröffentlichungen u.a.: Die Kunst in christlicher Daseinsverantwortung nach Theodor Haecker (1968); Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu (1975, ^{3}1979; zus. mit P. Hoffmann); Herausgeber der Reihe «Moraltheologie interdisziplinär» im Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz. Anschrift: Wetzelstraße 13a; D–8600 Bamberg.

Christliche Ethik:
Eine Ethik der Befreiung?

Francisco Moreno Rejón

Auf der Suche nach dem Reich und seiner Gerechtigkeit

Die Entwicklung der Ethik der Befreiung

Man kann nicht leugnen, daß die Theologie der Befreiung, so wie sie sich in ihrem gelungensten und repräsentativsten Werk darstellt[1], neben christologischen, biblischen und ekklesiologischen auch ethische Postulate enthält.

Wir sind hier weit davon entfernt zu behaupten, daß diese Tatsache die Gültigkeit der befreiungstheologischen Thesen beeinträchtigen würde, sondern im Gegenteil meinen wir, daß dadurch die radikale Neuheit jener anderen «Weise, Theologie zu treiben» deutlich wird. Es ist offensichtlich nur logisch, daß diese Theologie in ihren Anfängen die notwendige Einheit und den Zusammenhang der verschiedenen theologischen Fachrichtungen herausstellt. Ähnlich verfährt Thomas, wenn er am Anfang seiner Summa die These verteidigt, daß die Heilige Lehre eine einzige Wissenschaft ist (I q.1 a. 3). Hiermit will ich sagen, daß man nicht so ohne weiteres der Theologie der Befreiung vorwerfen kann, daß sie sich der Ethik bemächtigt oder sie mit der Theologie vermischt oder sie verkürzt.

Wenn es nun schon bei den Grundsatzfragen in der Formulierung irgendeiner theologisch-moralischen Problematik nicht möglich ist, die Grenzen zwischen dem Theologischen und dem Moralischen mit absoluter Genauigkeit anzugeben, dann haben wir es im Fall der Theologie und der Ethik der Befreiung noch mit einer zusätzlichen Schwierigkeit zu tun. Diese liegt darin, daß die Theologie der Befreiung die «moralischste» der Theologien ist, erstens weil nach ihrem methodologischen Verständnis die Praxis ihr Ausgangspunkt und ihr Ziel sein muß, und zweitens weil sie von jedem Theologen als Theologen und von jedem, der sich mit der Moral beschäftigt, als Christen Einsatzbereitschaft und Engagement als die «conditio sine qua non» der moraltheologischen Arbeit fordert.

Die Absicht dieses Aufsatzes besteht darin, einige Überlegungen über die Entwicklung und den historischen und gesellschaftlichen Kontext der Ethik der Befreiung anzustellen. Wir werden versuchen, das Thema in drei aufeinander folgenden Schritten anzugehen: Im ersten wollen wir die wichtigsten Beiträge der Theologie der Befreiung zur Ethik angeben. Im zweiten werden wir den historischen, kirchlichen und theologischen Kontext beschreiben, in dem die Ethik der Befreiung entsteht und sich entwickelt. Im dritten werden wir auf die thematischen Schwerpunkte und auf die bisher erreichten Fortschritte der Ethik der Befreiung hinweisen.

I. Beiträge der Theologie der Befreiung zur Ethik

Die Theologie der Befreiung definiert sich als eine neue Weise, Theologie zu verstehen und Theologie zu treiben. Folglich ist eine Moral der Befreiung keine Moral, die sich neben anderen Themen auch für die Untersuchung des Themas «Befreiung» interessiert, sondern eine Moral, die auf bestimmten methodischen Postulaten aufbaut. Um welche Postulate geht es hier? Ich werde hier die zusammenfassen, die für unsere Problematik am wichtigsten sind:

1. Das Verständnis der Theologie als zweiten Schrittes

Da die Theologie als die «kritische Reflexion im Licht des Gotteswortes über die Praxis der Befreiung»[2] verstanden wird, nimmt diese befreiende Praxis die erste Stelle ein, und erst nachher kommt die Reflexion. Die Praxis wird so zum Ausgangspunkt jeder Theologie und natürlich auch der Ethik. Es gibt aber nicht nur dieses. Es gibt auch den Prozeß, in dem die Praxis, die einer kritischen Reflexion im Licht der Bibel ausgesetzt wird und die schließlich ein Geschenk

Gottes ist, einer neuen Praxis weicht. So ist das Ziel und der Ankunftspunkt der Theologie eine neue Praxis. Aus diesem methodischen Postulat folgt die Unzertrennlichkeit der Theologie mit der Befreiung und der Veränderung der Welt. Das ist gemeint, wenn man sagt, daß die Theologie der Befreiung mehr auf die Orthopraxis als auf die Orthodoxie ausgerichtet ist, daß die Theologie nicht in die Denkstube der theoretischen Vorarbeiten eingesperrt werden darf und daß jedes theologische Postulat auch eine ethische Komponente enthält.

2. Theologie als Prophetie

In ihren historischen Vorläufern (z. B. Bartolomé de las Casas) und in ihren ersten Schriften haftet der Theologie der Befreiung eine ethische Dimension an. Auch dadurch mündet sie in den Bereich der Moral, die diesmal nicht nur mit der Theologie, sondern auch mit der Pastoral zu tun hat.

Eine prophetisch verstandene Pastoral und Theologie haben eine ethische Dimension, und deshalb kann die Feststellung irgendeiner theologischen Wahrheit uns nicht gleichgültig lassen, sondern sie muß immer die Frage auslösen: «Was sollen wir tun?» (Apg 2,36–38). Auf diese Weise überwindet die Ethik der Befreiung die Unfruchtbarkeit vieler ethischer Theorien, die sich nicht der vermeintlichen Selbstverständlichkeit von Naturgesetzen entziehen können. Eine prophetische Theologie fordert auf und fordert heraus, nicht nur im Bereich des Intellektuellen, sondern auch in dem der Praxis. Die Antwort muß dann eine ethische Antwort, eine Praxis der Befreiung sein.

3. Die Rolle der Gesellschaftswissenschaften

Die Theologie der Befreiung betrachtet nach ihrem methodischen Verständnis die Gesellschaftswissenschaften als wesentlichen Bestandteil ihres theologischen Überlegens. Trotz der Meinung einiger ihrer Kritiker, die ihr vorwerfen, sich zu sehr auf soziologische Analysen zu stützen und zu einseitig nur die marxistische Methode anzuwenden, kann man doch insgesamt behaupten, daß sie sich nicht unkritisch der Sozialwissenschaften bedient hat[3]. Was die Moral angeht, erlaubt es jene Indienstnahme der soziologischen Analyse der theologischen Reflexion, einige ethische Probleme interdisziplinär anzugehen. Dennoch dürfen wir nicht übersehen, daß die Entscheidung, welche Gegebenheiten analysiert werden, welcher soziologischen Theorien man sich bedient und zu welchen Schlußfolgerungen man dabei gelangt, in impliziten Vorentscheidungen wurzelt. Mit welchen Gründen nimmt man kritisch die Gültigkeit bestimmter Postulate an, berücksichtigt man andere aber nicht?

Wir glauben, daß die Antwort sich auf zwei Kriterien stützt, die sich gegenseitig bedingen und ergänzen. Das erste ist wissenschaftstheoretischer Art: Die kritische Gültigkeit einer bestimmten Aussage hängt von ihrer wissenschaftlichen Rationalität ab. Das zweite Kriterium könnten wir als ethisch bezeichnen. Es fordert ja von den Wissenschaften nicht nur, daß sie die Wirklichkeit erklären, sondern auch, daß sie Elemente beisteuern, die zur Veränderung dieser Wirklichkeit beitragen. Deshalb kann man sich hier auch nicht auf die vermeintliche Neutralität der Wissenschaften berufen, denn sonst läuft man Gefahr, sich in das zu verstricken, was man als die «Ideologie der Ideologiefreien» bezeichnet hat[4].

4. Die Rolle der Utopie

Eine der wichtigsten Erneuerungen der Theologie der Befreiung besteht darin, die vermittelnde Rolle der Utopie zwischen den theologischen Aussagen und Vorschlägen und dem konkreten Handeln hervorgehoben zu haben, denn es ist nicht die unmittelbare Aufgabe der Theologie, selbst in bestimmten konkreten Situationen Strategien zu erarbeiten oder spezifische Ratschläge zu geben. Jetzt aber kann man diese Utopie, so lange sie noch nicht verwirklicht ist, nicht ganz durch eine wissenschaftlich-experimentelle Methode in den Griff bekommen. Sie umschließt ja Elemente, die der Welt des «Mythischen» zuzurechnen sind[5]: Hoffnungen, Werte usw. In diesem Bereich gilt das intuitiv Erahnte mehr als das Erreichte, aber gerade deshalb treibt die Utopie zur Gestaltung der Geschichte und stärkt die Völker in ihrem Kampf für eine neue Welt. Auch hier stoßen wir wieder auf einen Bereich, in dem die Grenzen zwischen dem Theologischen und dem Moralischen nicht ganz deutlich zu ziehen sind und in dem wir nur mit Hilfe von aus nichttheologischen Fachrichtungen stammenden Kriterien angemessen die Problematik formulieren können.

Zusammenfassend können wir sagen, daß die Theologie der Befreiung eine Ethik der Befreiung vorbereitet hat, indem sie ihr die Methode zur Verfügung stellte, damit sie eine Moral mit den schon erwähnten Zügen, also eine praktische, kritische, prophetische und utopische Moral formulieren konnte.

II. Entstehungskontext der Ethik der Befreiung

Obwohl man oft die Theologie bzw. die Ethik der Befreiung als «lateinamerikanisch» bezeichnet, als ob es sich um etwas Exklusives gerade jenes Weltteiles handelte, meinen wir, daß jene Bezeichnung nicht ganz richtig ist. In der Tat ist die in Lateinamerika auf akademischer Ebene am meisten gelehrte Ethik eine Wiedergabe bzw. Wiederholung der europäischen Moraltheologie[6]. Nach dieser Einschränkung muß allerdings auch die übrigens unumstrittene Feststellung formuliert werden, daß die Bewegung der Theologie der Befreiung in den Jahren 1965–1975 eben in Lateinamerika entstand und heranwuchs. Der Grund dafür läßt sich kurz damit angeben, daß gerade in diesen Jahren in Lateinamerika die geschichtlichen, gesellschaftlichen und kirchlichen Voraussetzungen für diese Entwicklung gegeben waren[7]. Das wollen wir hier skizzieren.

1. Der historisch-gesellschaftliche Kontext

Wir können diesen Kontext als eine Situation bezeichnen, in der die Dialektik Unterdrückung – Befreiung gegeben ist. In dieser Situation wird man sich dessen bewußt, daß die Rückständigkeit und das Elend in Lateinamerika unter dem Gesichtspunkt der Abhängigkeit verstanden werden müssen. Auf diese Weise wird der ursächliche Zusammenhang zwischen Reichtum und Armut hervorgehoben. Natürlich hat das Folgen für eine Ethik, die Kriterien für die Umgestaltung der Gesellschaft formulieren will. Wie es die Philosophie der Befreiung sehr gut herausgestellt hat[8], ist jede Reflexion konkret situiert, d. h. sie geschieht unter ganz bestimmten historischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen. Diese Voraussetzungen müssen nicht nur zum Verständnis einer gegebenen Situation, sondern auch im Sinne einer ethisch-methodischen Grundentscheidung klar im Auge behalten werden. Das alles setzt voraus, daß die Formulierung einer Ethik der Befreiung ausgeht:

- vom Rand der Welt, d. h. von den Ländern, die man allgemein als die «Dritte Welt» bezeichnet, von anderen beherrschten, abhängigen Ländern, die selber nicht wirklich entscheiden können;
- vom Rand der Gesellschaft, d. h. von den Marginalisierten, von denen, die nicht mitzählen;
- vom Rand der Städte, von den Vorstädten und Elendsvierteln und darüber hinaus von den Gemeinschaften der Bauern und Ureinwohner, d. h. von dort, wo das Subproletariat und die verachteten ethnischen Gruppen leben;
- von der Mehrheit, denn in der Tat lebt am Rand der Welt, der Gesellschaft und der Städte die übergroße Mehrheit der Menschheit – eine Tatsache, die einer moralischen Reflexion, welche authentisch sein will und darüber hinaus in einer Welt stattfindet, in der die Demokratie als einer der höchsten Werte gilt, nicht gleichgültig sein kann;
- von den Opfern einer Welt, die von einem strukturellen Konflikt erschüttert wird, d. h. daß man nicht von irgendwo draußen die Ethik formulieren kann, sondern daß man sich mitbetroffen und berufen fühlen muß, sich am unvermeidlicherweise konfliktgeladenen Prozeß der Befreiung zu beteiligen und dort Partei zu ergreifen;
- von der Unterseite der Geschichte. Dieser letzte, auf Guttiérrez zurückgehende Ausdruck faßt alles zusammen, was wir gerade gesagt haben: Sich auf eine Ethik der Befreiung einlassen heißt, den Standpunkt des Armen zum eigenen Standpunkt zu machen[9].

2. Der kirchliche Kontext

Die zwei Voraussetzungen, die zusammen Lateinamerika zum geeigneten Ort für die Entstehung und Entwicklung einer Theologie der Befreiung machen, sind einerseits die Tatsache, daß ein unterdrückter Kontinent sich seiner Situation bewußt geworden ist und sich entschieden auf den Weg zu seiner Befreiung macht, und andererseits die Existenz eines gläubigen Volkes und christlicher Gemeinschaften, die immer zahlreicher werden und die ausgehend von ihrem Glauben die Notwendigkeit entdecken, sich aktiv am Kampf um die Befreiung zu beteiligen. Auf diese Voraussetzungen muß sich die Erörterung ethischer Probleme beziehen, also die Erörterung solcher Probleme wie Liebe und Klassenkampf, Gewalt, Situation der Sünde.

In diesem kirchlichen Kontext kann der Theologe und Moralexperte sich nicht auf die Rolle eines reinen Beobachters oder Interpreten der Wirklichkeit beschränken. Da er Angehöriger des Volkes und Mitglied einer christlichen Gemeinschaft ist, wird sein moralisches Überlegen zur Aufgabe eines «organischen Intellektuellen, ... der mit dem Volksprojekt der Befreiung verbunden ist»[10].

3. Der theologische Kontext

Die Theologie und die Ethik der Befreiung entstehen in einem eindeutig nichtakademischen Kontext. Die wahre Ethik der Befreiung besteht in dem Verhalten und Nachdenken der Christen, die sich mit ihrem Volk engagieren. Nur bei bestimmten Gelegenheiten und in geringem Maße wird jene gelebte und reflektierte Ethik zu einer ausdrücklich formulierten und eventuell auch publizierten Moral.

Noch ein anderer Grund erklärt, weshalb so wenig geschrieben wird und das Geschriebene so oft fragmentarisch, provisorisch und zufällig ist. Wir meinen hier die schlechten materiellen Voraussetzungen für die theologische Arbeit, der sich erstens nur wenige und diese auch nur eine bestimmte Zeit widmen können. Praktisch gibt es niemanden, der seine gesamte Zeit in die theologische Forschung und Systematisierung investieren kann, denn dabei handelt es sich nur um eine der vielen Aufgaben eines Theologen oder Moralexperten. Zweitens gibt es einen Mangel an angemessenen technischen Mitteln und Instrumenten. Wenn man im allgemeinen davon redet, daß die Ethik der Befreiung eine Ethik ist, die vom Armen ausgeht, dann muß man das in diesem Fall buchstäblich als die Bereitschaft verstehen, zusammen mit den Armen die Erfahrung zu machen, daß das Notwendige fehlt – natürlich ist der Begriff des «Notwendigen» hier relativ: z. B. wäre in diesem Fall für den Theologen eine gute Bibliothek notwendig.

In dieser kurzen Erörterung des theologischen Kontextes darf wenigstens der Hinweis auf die privilegierte Stellung, die die Bibel in der Ethik der Befreiung einnimmt, und auf den christologischen und trinitarischen Charakter dieser Ethik[11] nicht fehlen.

III. Die Entwicklung der Ethik der Befreiung

Wir haben schon erwähnt, wie die Theologie der Befreiung klare moralische Akzente enthält. Trotzdem redet M. Vidal von einem «Mangel an Ethik» oder von der «Abwesenheit des Themas der Ethik» in der Theologie der Befreiung[12]. Diese Ausdrücke müssen aber richtig verstanden werden: Der Mangel bezieht sich keineswegs auf die gelebte Moral und hat auch nichts mit der Vernachlässigung ethischer Fragen und Probleme zu tun, sondern es fehlen Untersuchungen, die die Themen einer Fundamentalmoral mit einiger Ausführlichkeit behandeln[13]. Daher ist die Aufgabe, die sich heute der Ethik der Befreiung stellt, die organische Formulierung der Grundentscheidungen, Verhaltensnormen und moralischen Werte, die die Praxis der Christen prägen, welche sich heute in Lateinamerika im Prozeß der Befreiung engagieren.

Dennoch sollte man die in dieser Hinsicht von der ethischen Philosophie der Befreiung errungenen Fortschritte nicht übersehen. Hierher gehört auch das originelle und umfangreiche Werk von E. Dussel, das ein weites Echo fand. Am bedeutsamsten ist hier der auf das Denken des spanischen Philosophen Xavier Zubiri gestützte Schritt der lateinamerikanischen Philosophie von der Ontologie zur Metaphysik[14]. Mit Hilfe dieses Schrittes geht die lateinamerikanische Philosophie auf die Ethik der modernen Zeit ein, in deren Mittelpunkt die Autonomie des Menschen steht. Sie rezipiert diese, allerdings auf sehr kritische Weise. Die Ethik der Moderne wird so eher als eine (bürgerlich) *progressive* denn als eine neue Ethik bezeichnet. Wegen der in Angriff genommenen Probleme wird sie *elitär* genannt, und *idealistisch* ist sie, weil sie zwar auf das Ziel hinweist, sich aber nicht um den Weg dorthin kümmert. Sie *konzentriert sich auf das Private*, wenn auch nicht mehr im individualistischen, sondern im personalistischen Sinn. Sie geht zwar auf die mit Kategorien wie Dialog und Begegnung zusammenhängende Problematik ein, klammert dabei aber die Problematik Abhängigkeit–Herrschaft aus. Sie ist *funktionalistisch*, weil ihr Gesprächspartner nicht die Welt der Armen und der breiten Volksklassen ist, sondern die moderne, bürgerliche Welt, die dann auch noch von ihr legitimiert wird.

Eine Ethik der Befreiung dagegen geht von der Grundfrage aus: Wie kann man gut sein und sich gleichzeitig befreien? Folglich bezieht sich die normative Aussage dieser Ethik nicht nur auf das «gut sein», sondern auch auf das «sich befreien». Deshalb muß sie sich bei ihren Überlegungen vorrangig dafür interessieren, wie sie beitragen

kann zur Lösung des zentralen Problems Lateinamerikas, der von der großen glaubenden und ausgebeuteten Mehrheit des Kontinents erlittenen Situation der Armut, Ausbeutung, Unterdrückung und des Todes. Die Befreiung wird so zu einer Grundforderung der Ethik[15]. In einem engen Zusammenhang mit der Befreiung steht die Thematik der Sünde, die sich genauso wie die Befreiung auf drei voneinander untrennbare Grunddimensionen oder -ebenen bezieht: auf die wirtschaftlich-gesellschaftlich-politische, auf die der Geschichte und der Utopie sowie auf die der Erlösung und des Heils[16]. Die Befreiung von jeder Sünde wird zu *der* Aufgabe der Ethik, wobei aber dieser Primat der Befreiung selbst in der Ethik wurzelt. Das alles gilt nicht nur für die Moral, sondern für die gesamte theologische Arbeit. Auf diese Weise wird die Dichotomie zwischen Glauben und Werken in dem Sinne überwunden, daß es die Werke des Glaubens und die Liebe zum Armen sind, die letztendlich zum Heil führen.

Hier stehen wir vor dem Kern des Evangeliums und der christlichen Moral. Diesbezüglich ist nicht nur auf den bekannten Text von Mt 25,31–46 zu verweisen, sondern auch darauf, daß Paulus hervorhebt, der Glaube ohne die Liebe nütze nichts (1 Kor 13,2), und es komme darauf an, den Glauben zu haben, der in der Liebe wirksam ist (Gal 5,6).

IV. Schlußbetrachtungen

Die vorliegenden Überlegungen wollen wir mit drei Thesen abschließen, die die Aspekte erwähnen, denen nach unserer Meinung entsprochen werden muß, damit ein notwendiger und fruchtbarer Dialog zwischen der Ethik der Autonomie und der Ethik der Befreiung stattfinden kann:

1. Die Ethik hat von der Unterdrückung auszugehen und muß sich auf den Weg zur Befreiung machen. Eine authentische Ethik stellt den Moralwissenschaftler vor die Notwendigkeit, selbst an dem Engagement und der Praxis der Befreiung teilzunehmen. Seine Überlegungen sollen, wie es seiner Berufung entspricht, so angestellt werden, daß sie in der Geschichte Folgen zeitigen können. Die Moraltheologie sollte mit dem Leben der christlichen Gemeinden und der Bewegung des Volkes verbunden sein, um dort auch eine angemessene und notwendige Orientierung sein zu können.

2. Die Ethik steht im Dienst des Volkes. Da sie vom Standpunkt des Armen aus ihre Überlegungen anstellen muß, wird sie eine Ethik im Dienst der Interessen des armen Volkes sein. In dem Maße, in dem jede Ethik eine soziale Funktion hat, ist der Beitrag zu der Formulierung einer Ethik der Befreiung im gewissen Sinn die Verbesserung eines Instrumentes, das notwendig ist, damit es mit der Befreiung vorangehen kann. Das ist auch die Bedeutung, die wir der Aussage geben, daß die Moral zuerst «das Reich und seine Gerechtigkeit» suchen muß (Mt 6,33).

3. Die Ethik muß eine Spiritualität und eine Wissenschaft sein. Die Beschäftigung mit der Theologie setzt schließlich eine geistliche Erfahrung voraus. Dazu bedarf es nicht nur guter Absichten oder origineller Gedanken, sondern auch der Bemühung, mit wissenschaftlicher Strenge die verschiedenen Wissensinhalte und Tätigkeiten zu formulieren und zueinander in Beziehung zu setzen. Die Moral ist der privilegierte Ort der Begegnung zwischen der theoretischen und der praktischen Dimension des menschlichen Lebens.

Ausgehend von den Postulaten der Ethik der Autonomie wurde in letzter Zeit eine «bürgerliche Ethik» vorgeschlagen[17], die darin bestünde, nichtideologisch, profan, demokratisch, nicht an Bekenntnisse gebunden und pluralistisch zu sein und der Versöhnung der Interessen sowie dem Fortschritt zu dienen. Solche Charakteristika entsprechen dem Kontext der fortgeschrittenen, bürgerlichen Demokratien, die sich einer großen wirtschaftlichen und politischen Stabilität erfreuen. Mit der Frage, wie man in einer solchen Gesellschaft gut sein kann, sucht man dort eine Ethik zur Selbstrechtfertigung.

Die Ethik der Befreiung dagegen entsteht in einer zerrissenen, von Konflikten gezeichneten Gesellschaft und kann deshalb nicht umhin, Partei zu ergreifen. In dieser von jedem Fanatismus freien Parteilichkeit steht der Kampf um die Rechte der Armen an erster Stelle. Gesucht wird eine Ethik, die der Befreiung dient und die sich an dem anderen und dem Reich Gottes orientiert.

[1] G. Gutiérrez, Teología de la liberación. Perspectivas (Lima [3]1981, zuerst 1971), *deutsch:* Theologie der Befreiung (München/Mainz 1973).

[2] AaO. 3.

[3] Diesbezüglich konsultiere man die ausgezeichnete und detaillierte Untersuchung von M. Manzanera, Teología, salvación y liberación en la obra de G. Gutiérrez ... (Bilbao 1978) 209–258.

[4] C. Boff, Die kirchliche Soziallehre und die Theologie der Befreiung. Zwei entgegengesetzte Formen sozialer Praxis: CONCILIUM 17 (1981) 775–780.

[5] Wir legen hier dem Wort «mythisch» die Bedeutung bei, die ihm der Peruaner Mariátegui gab: J.C. Mariátegui, El hombre y el mito. El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy (Lima ^{3}1964).

[6] Dies bestätigt auch C.J. Snoek, La teología moral en Brasil de hoy: Moralia 4 (1982) 67–81. Die Feststellungen Snoeks über die Situation der Moraltheologie in Brasilien lassen sich im großen und ganzen für ganz Lateinamerika verallgemeinern.

[7] In großen Linien folgen wir hier den Gedanken von S. Silva Gotay, El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe (Salamanca 1980).

[8] Vgl. G. Marquinez Argote, Metafísica desde Latinoamérica (Bogotá 1980) 8: «Die Philosophie der Befreiung ist also ein *situiertes* Denken über unsere Situation der Abhängigkeit bzw. unsere Situation als Unterdrückte.» Vgl. auch I. Ellacuría, Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano: Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina (Mexico 1975) 609–635, hier 629.

[9] G. Gutiérrez, Desde el reverso de la historia (Lima 1977). Vgl. auch O. Maduro, Apuntes epistemológico-políticos. Para una historia de la teología en América Latina: CEHILA, Materiales para una historia de la teología en América Latina (San José [Costa Rica] 1981) 19–38.

[10] Gutiérrez, Teología 58.

[11] Drei Jahre lang wurde im Zentrum Bartolomé de las Casas in Lima eine Studienwerkstatt über das «engagierte Lesen der Bibel» durchgeführt. Im Zentrum kann man die vervielfältigten Notizen und eine Dokumentation über verschiedene Experimente einsehen. Auf dieses und anderes sind wir eingegangen in F. Moreno Rejón, Perspectivas para una ética de la liberación: Moralia 4 (1982) 135–150. Von seiner Seite schreibt J. Sobrino, Cristología desde América Latina. Esbozo XVIII: «Die Darstellung des hermeneutischen Zirkels geschieht in der Theologie der Befreiung trinitarisch.» Über die Rolle der Worte und Taten Jesu in der Volksmoral der lateinamerikanischen Gemeinden handelt das postum veröffentlichte Werk von H. Echegaray, La prática de Jesús (Lima 1980).

[12] M. Vidal, Moral de actitudes III (Madrid 1979) 127–129; G. Giménez, De la «doctrina social de la Iglesia» a la ética de liberación: Equipe Seladoc, Panorama de la teología latinoamericana II (Sígueme, Salamanca 1975) 45–62 [= Servir 9 (1973) 195–216], hier 46, redet davon, daß die Theologie der Befreiung auf illegitime Weise Funktionen an sich gerissen habe, die eigentlich einer Ethik der Befreiung zukommen.

[13] Es waren gerade die lateinamerikanischen Theologen und Moralwissenschaftler, die ständig die Notwendigkeit hervorgehoben haben, sich eingehend und gründlich mit den ethischen Fragen auseinanderzusetzen. In dieser Hinsicht ist auf die in zwei Untersuchungen über die Entwicklung der Theologie der Befreiung vertretene Meinung hinzuweisen: R. Oliveros, Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión 1966–1977 (CEP, Lima 1980) 478; M. Manzanera, Teología (s. Anm. 3) 416. Vgl. A. Moser, Novas inquietações na teologia moral: Revista Eclesiástica Brasileira 40 (1980) 6–61.

[14] Siehe E. Dussel, Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana (Salamanca 1974) 175, wo der Ontologie der Totalität die Metaphysik der Andersartigkeit entgegengesetzt wird. Vgl. auch den Beitrag von E. Dussel in diesem Heft. Marquinez, Metafísica (s. Anm. 8) 105 schlägt «den definitiven und eindeutigen Bruch mit der Ontologie» vor. Über die neuere Entwicklung der lateinamerikanischen Philosophie s. F. Miró Quesada, Proyecto y realización del filosofar latinoamericano (México 1981) und das klassische bahnbrechende Werk der Philosophie der Befreiung, L. Zea, La filosofía americana como filosofía sin más (México 1969).

[15] E. Dussel, Läßt sich «eine» Ethik angesichts der Vielheit der Moralen legitimieren?: CONCILIUM 17 (1981) 807–813, hier 811, formuliert das Prinzip «Befreie den Armen» als die absolute moralische Norm schlechthin.

[16] Für diesen für die Theologie zentralen Punkt vergleiche man die Ausführungen von Gutiérrez, Teología (s. Anm. 1) 42–60 mit den Nr. 322–326 und 483 des Dokumentes von Puebla.

[17] Vgl. M. Vidal, La ética civil, riqueza del cuerpo social y justificación de la convivencia pluralista y democrática: Moralia 5 (1983) 89–113.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

FRANCISCO MORENO REJÓN

1952 geboren. Priester des Redemptoristenordens. Lizentiat in Theologie an der Päpstlichen Universität Salamanca und in Moraltheologie am Instituto Superior de Ciencias Morales in Madrid. Seit 1978 Pfarrer in einem Arbeiterviertel von Lima. Mitarbeiter des Centro de Estudios Bartolomé de las Casas in Lima und des Instituto Superior de Ciencias Morales in Madrid. Seit 1978 Professor für Moraltheologie am Instituto Superior de Estudios Teológicos in Lima. Neuere Veröffentlichungen: Perspectivas para una ética de la liberación: Moralia 4 (1982) 135–150; El hombre matinal y la ética: Páginas 8 (1983), Sonderdruck. Anschrift: Parroquia Santa Cruz. Vitarte. Lima–3, Peru.

Antônio Moser

Die Vorstellung Gottes in der Ethik der Befreiung

Eine Ethik findet ihre Struktur nicht in sich, sondern sie verweist unmittelbar auf eine anthropologische und gleichzeitig auch auf eine theologische Konzeption. Obwohl diese theologische Konzeption in einem weiteren Sinn auch auf eine Christologie und eine Ekklesiologie hindeutet, tut sie das im engeren Sinn nur auf Gott. Es ist dieser engere Sinn, den wir hier im Auge haben.

Die Suche nach diesem anthropologischen und theologischen Grundrahmen der Ethik stellt sich als eine wichtige Herausforderung dar, um der so verbreiteten Krise der Ethik entgegentreten zu können. Denn es ist sehr gut möglich, daß sich die Ursachen für diese schon einige Jahrzehnte andauernde praktische und theoretische Krise der Ethik in jenen kaum geklärten und ungenügend bewußten Grundannahmen verbirgt. Solange man nicht klar weiß, über welchen Gott und welchen Menschen man redet, kann man nicht erwarten, die Krise, die die Gebäude der Ethik erschüttert, zu meistern.

Man kann diese heutige Krise durch den Hinweis auf das gleichzeitige, aber nicht immer friedliche Nebeneinanderbestehen dreier ethischer Modelle charakterisieren: das traditionelle Modell, das «erneuerte» Modell und das Modell der Befreiung. Wir werden uns hier nicht länger mit dem traditionellen Modell beschäftigen, denn auch wenn es immer noch einen nicht zu vernachlässigenden praktischen Einfluß ausübt, halten wir es für wenigstens theoretisch überholt. Wir ziehen es hier vor, auf der Ebene des Gegensatzes zwischen dem aus dem Klima des Zweiten Vatikanums hervorgegangenen erneuerten Modell und dem sich im Kontext der Theologie lateinamerikanischer Prägung noch entwikkelnden Modell der Befreiung zu arbeiten.

Während das erneuerte Modell sich mit den Begriffen der Autonomie, Heteronomie und Theonomie auseinandersetzt, gewinnt das Modell der Befreiung genau in dem Maße an Festigkeit, indem es bewußt zu machen vermag, daß es auf einer anderen, in einer anderen Wirklichkeit gründenden anthropologischen und theologischen Konzeption beruht. Es geht hier also darum festzustellen, wer der Gott und der Mensch sind, die einerseits vom erneuerten Modell und andererseits von der Ethik der Befreiung vorausgesetzt werden.

I. Das Verständnis des Menschen im erneuerten Modell

Eines der auffallendsten Kennzeichen der Theologie des Konzils war ihre anthropozentrische Wende. Die Theologie wurde sich der Tatsache bewußt, daß sie auch immer eine Vorstellung des Menschen beinhaltet. Wenn man also von Gott redet, redet man zur gleichen Zeit auch vom Menschen; und wer vom Menschen redet, redet auch von Gott.

Für die Ethik bedeutete das mit dieser Einsicht verbundene Ernstnehmen und die Übernahme der Ergebnisse der Humanwissenschaften eine wahre Revolution. Es handelt sich bei dieser erneuerten Ethik schon um eine Ethik, die nicht mehr von einer Art Supermensch ausgeht, der unerschrocken den Herausforderungen des Lebens entgegentritt. Die heldenhaften Ritter, die mit ihrer starken Persönlichkeit unverletzt die Schicksalsschläge und Schwierigkeiten des Lebens durchstehen, gibt es nicht mehr. Es gibt nur noch einfache sterbliche Menschen, die unter der Last der mehr oder weniger einschneidenden und beengenden, aber auch immer gegebenen und spürbaren Einschränkungen zu leiden haben. Das Bewußtsein dieser Konditioniertheit des menschlichen Lebens ist eine notwendige Voraussetzung für die Überwindung der im traditionellen Modell bestehenden Rigorosität.

Indessen besitzt diese anthropologische Wende trotz all ihrer Verdienste auch ihre Schwächen. So hatte man in den Systemen der Ethik mehr ein Auge für die psychologische als für die soziale Bedingtheit des menschlichen Lebens. Das konnte ja auch kaum anders sein, denn der Mensch des erneuerten Modells ist ein zwar gespaltener, angsterfüllter, aber auch ein wirtschaftlich, gesellschaftlich und kulturell privilegierter Mensch. Dieser kann sich innerlich unsicher fühlen, kann sich selbst aber behaupten gestützt auf die Garantien, die sein sozialer Kontext ihm bietet: Arbeit oder wenigstens Arbeits-

losenversicherung, gute Ernährung, gute Lebensumstände, gute Wohnbedingungen, Aussicht auf einen finanziell abgesicherten, ruhigen Lebensabend, gute medizinische Versorgung, ein beneidenswertes kulturelles Erbe. Vor allem behauptet er sich durch die Errungenschaften auf den verschiedenen wissenschaftlichen und technischen Gebieten. Zwar kann der vom traditionellen Modell vorausgesetzte Mensch seine Menschlichkeit verlieren, nie aber kann er das aufgrund seiner von seiner Umwelt vorgegebenen Lebensbedingungen.

Der Mensch des erneuerten Modells ist erfolgreich. Die Erschütterungen, die er eventuell erleiden kann, sind nur kleine Wellen in einem Ozean der Ruhe. Seine ethischen Sorgen und Ziele sind die einer liberalen Überflußgesellschaft. Es kann sich nur darum handeln, Gründe zu finden, die auch auf dem Gebiet der Ethik größere Liberalität ermöglichen und die also im Grunde nichts anderes tun, als den *status quo* zu bestätigen.

II. Das Verständnis des Menschen in der Ethik der Befreiung

Die Ethik der Befreiung befindet sich erst in einem Anfangsstadium. Sie ist der am wenigsten entwickelte Bereich der Theologie der Befreiung. Wie diese entsteht sie nicht in Arbeitszimmern und Labors mit Klimaanlage, vielmehr in der erstickenden tropischen Hitze einer Kirche, die nichts mit einer Welt des Fortschritts zu tun hat, sondern mit einer «Unter»-welt vieler Menschen, denen das Lebensnotwendigste genommen ist.

Die erste große Herausforderung, die sich einer Ethik der Befreiung stellt, besteht darin, daß sie diese «Unter»-welt zu verstehen, zu «lesen» anfängt. Damit ein solches Lesen möglich wird, müssen um jeden Preis die Fälle einer von der herrschenden Ideologie geprägten naiven und funktionalistischen Sicht der Dinge vermieden werden. Hier ist ein radikalkritisches Lesen, das mit den Sachzwängen des Systems bricht, um tiefer bis zu den Wurzeln der brutalen Wirklichkeit hinabzusteigen, mit der sie sich auseinandersetzen will, unabdingbar. Nur diese Art des Lesens, die das bestehende gesellschaftlich-wirtschaftliche System als Ganzes in Frage stellt, vermag der Ethik zu helfen, über die Schwelle einer reinen Empörung über ungerechte Zustände und eines nur die Symptome lindernden Assistentialismus hinauszugehen, um sich im Dienst an einer neuen Wirklichkeit einer Praxis der Befreiung hinzugeben.

Der Mensch, den die Ethik der Befreiung im Auge hat, ist der von einem allgemeinen, tiefen Leiden erdrückte Mensch. Sein von der Ethik enthülltes Gesicht ist nicht das runde Gesicht des Wohlgenährten und Gepflegten, sondern diesem Menschen begegnet man «in den Gesichtern der Kinder, die schon vor ihrer Geburt mit Armut geschlagen sind ...; in den Gesichtern der jungen Menschen ohne Orientierung, da sie keinen Platz in der Gesellschaft finden ...; in den Gesichtern der Indios und häufig auch Afroamerikaner, die am Rand der Gesellschaft in unmenschlichen Situationen leben und somit als die Ärmsten unter den Armen betrachtet werden können; in den Gesichtern der Landbevölkerung; die als gesellschaftliche Gruppe ... in der Verbannung lebt; in den Gesichtern der Arbeiter, die häufig schlecht bezahlt sind ...; in den Gesichtern der Unterbeschäftigten und Arbeitslosen ...; in den Gesichtern der Randgruppen der Gesellschaft ...; in den Gesichtern der Alten, deren Zahl ständig zunimmt ...»[1].

Folglich ist der Ausgangspunkt der Ethik der Befreiung weder ein abstrakter noch der erfolgreiche, sondern der von einer Situation schreiender Ungerechtigkeit unterdrückte und verstümmelte Mensch. Das Ziel, das die Ethik der Befreiung sich als allererstes stellt, ist das, eine befreiende Praxis hervorzubringen, die jenem Menschen die Fesseln der Unterdrückung nehmen kann, indem sie ihm günstigere Lebensumstände ermöglicht.

III. Auf der Suche nach einem Gott

Der theologische Kontext, in dem das erneuerte Modell erarbeitet wurde, ist von zwei sich gegenseitig ergänzenden Gegebenheiten geprägt: von der Säkularisierung und vom Atheismus. Von der Säkularisierung ist die Mehrzahl der Menschen betroffen: Dem von seinen Erfolgen überzeugten und entzückten «modernen» Menschen kann man keinen Gott mehr vorhalten, der den Menschen über seine eventuellen Fehler und Unzulänglichkeiten hinweghilft oder der seine Eroberungen in Frage stellt. Der «Tod Gottes» ist der vollkommenste Ausdruck der tiefen Veränderungen, die mit dem Menschen selbst stattgefunden haben. Der Verzicht auf eine theologische Sprache ist vor allem anderen auch der

Verzicht auf eine ganz auf dem Heiligen beruhende kulturelle Tradition. «Wenn wir über den Tod Gottes reden, ... dann können wir nicht verhindern, daß uns Bilder, die uns auf den Zusammenbruch einer kulturellen Tradition hinweisen, vor dem Geist auftauchen: Das Universum verliert seine Mitte, ein Totenzug zieht durch die kosmischen und metaphysischen Räume, die früher voller Sinn waren, die aber heute, da die Sonne erloschen ist, kalt, leer und still geworden sind. Es ist das stumme Requiem, das die abwesenden himmlischen Heerscharen angesichts des Todes des eigenen Lebens anstimmen.»[2]

Es ist das Merkmal des säkularisierten Menschen, daß er bestimmte Fragen über Gott nicht mehr stellt. Das heißt nicht, daß die betreffenden Probleme aus dem Weg geräumt sind. Sondern das heißt, daß bestimmte Fragen verboten sind und unterdrückt werden: «Wir leben in einer Zeit, die das Geheimnis verbietet, es den ‹Primitiven›, Unwissenden und Kranken überläßt... Das große, sich selbst ‹Wissenschaft› nennende Dogma der Welt besagt, daß die Wirklichkeit sich selbst erklärt und daß die Vernunft über die Instrumente verfügt, das ihr vorgetragene Rätsel zu lösen.»[3] Die Welt der Religion erscheint als eine überholte Welt und Gott als ein Wesen, das vielleicht existieren mag, das sich aber dem Menschen entzieht.

Unter diesen Voraussetzungen bietet sich der Atheismus nicht nur als eine plausible, sondern auch als eine sehr vernünftige Hypothese an. Es besteht kein Zweifel darüber, daß dieser Atheismus für die erneuerte Theologie eine große Herausforderung bedeutet und für sie deshalb auch eine große Chance zur theologischen und religiösen Reinigung ist. Der Atheismus ist nicht seine eigene Ursache, sondern diese ist eine Folge der Disharmonie zwischen der menschlichen Erfahrung und den zur Verfügung stehenden religiösen Kategorien. Der heutige Atheismus weist unübersehbar auf den Graben hin, der im Laufe der Zeit zwischen den institutionalisierten Religionen und dem Menschen entstanden ist. Diese Religionen zeigen ein zeitlich stehengebliebenes Bild von Gott, und ein solcher in der Zeit unbeweglicher Gott kann nur ein Götze sein, denn der wahre Gott läßt sich nicht in die Kategorien von Menschen vergangener Zeiten einsperren. Er muß immer der Gott sein, der war, der ist und der sein wird. Gott wäre wie eine Sphinx, die niemals ihr tiefstes Geheimnis entdecken läßt und niemals ihr wahres Gesicht zeigt. Wenn ihr Geheimnis entdeckt würde, käme sie um. Sie lebt von ihrem Geheimnis und so wird jeder, der an ihr vorbeikommt, sie anders sehen und beschreiben, denn die Sphinx ist in einem bestimmten Sinn die Selbstprojektion des Menschen. Wenn Gott uns nach seinem Bild und Gleichnis erschuf, dann stellen auch wir ihn uns nach unserem Bild und Gleichnis vor.

Der Atheismus zwingt die Religionen, in der Vorläufigkeit einer nie abgeschlossenen Suche unterwegs zu bleiben. In diesem Sinn kann der Theismus der Religionen nicht auf den heutigen Atheismus verzichten, sondern dieser verpflichtet die Religionen dazu, mit der Zeit Schritt zu halten. Diese Zeit ist ja voller Zeichen eines Gottes, der sich niemals dem Menschen ganz offenbarte, ihm niemals voll sein Gesicht zeigte, sondern sich ihm Tag für Tag zu erkennen gibt.

Dieser Hintergrund erklärt, weshalb die Ethik des erneuerten Modells sich eine Grundlage sucht, ohne dabei auf die Annahme der Existenz Gottes zurückgreifen zu müssen. Eine Welt, in der der Atheismus eine reale Alternative ist und Gott nicht in die Mitte des Interesses gerückt werden kann, braucht eine weltliche Ethik.

IV. Der befreiende Gott

Selbstverständlich stellt sich auch in der Theologie der Befreiung die Frage nach Gott, die aber dort niemals so ausführlich wie in der europäischen Theologie erörtert wird. Wenn dies auch auf den ersten Blick als eine Unzulänglichkeit der Theologie der Befreiung erscheint, handelt es sich doch in Wirklichkeit um ein anderes Verständnis der Frage nach Gott, das die Folge eines anderen Verständnisses der Wirklichkeit ist. Man will nicht danach suchen, was das wahre Wesen Gottes wohl sein kann, sondern man will die Wirklichkeit Gottes in der Verwirklichung seines Reiches erfahren[4]. Der Vorzug, der den sozialen Problemen gegeben wird, führt dazu, daß man lieber sofort auf die Christologie und die Ekklesiologie zurückgreift, die für eine befreiende Praxis unmittelbarere Relevanz besitzen.

Das bedeutet aber nicht, daß es in der Theologie der Befreiung keine Vorstellung von Gott gibt. Nur wird sie nicht so sehr in Worte gefaßt, als stillschweigend vorausgesetzt, und vor allem ist die Gesamtperspektive eine andere. Die große

Frage, die hier gestellt werden muß, besteht nicht darin, warum soviele die Existenz Gottes annehmen oder leugnen, sondern was der Mensch, der diese Existenz bejaht oder verneint, sucht und was er tut. Welche Folgen hat Gott für das konkrete Leben der Menschen und für die Gesellschaft? Das streng theologische Problem ist die Frage nach der Entdeckung eines lebendigen Gottes gegenüber anderen Gottheiten, die zum Tode führen. Mit anderen Worten: Der wahre Gegensatz besteht hier nicht zwischen dem Glauben an Gott und dem Atheismus, sondern zwischen dem Glauben und dem Götzendienst. So ist die Vorstellung von Gott, die der Ethik der Befreiung zugrunde liegt, die von einem Gott des Lebens, der in der Geschichte der Menschen gegenwärtig wird, dort die Partei der Armen ergreift und für sie ein Reich errichten will.

1. Der Gott des Lebens

In Lateinamerika wird an erster Stelle um das Überleben gekämpft. Als Ziel und Opfer wirtschaftlicher, gesellschaftlicher, politischer und kultureller Offensiven sehen sich die lateinamerikanischen Massen überall vom Tod umgeben. Während eine Elite sich aller Vorteile einer Welt des Überflusses bedienen kann, muß die große Mehrheit sich andauernd mit der fast unmöglichen Aufgabe zu überleben abquälen. Es handelt sich um Millionen von armen Lazarussen, die vergebens an die Tür des reichen Prassers anklopfen.

Aus der Tiefe ihres Elends haben die armen Massen nichts zu erwarten von den herrschenden Klassen und deren Götzen: von dem auf ungerechte Weise angehäuften Reichtum, dem Besitz zahlloser, durch Enteignung erworbener Güter, der Nationalen Sicherheit, die die Armen in Angst und Schrecken hält.

In dieser Situation bleibt den zu Recht als arm und gläubig bezeichneten Völkern Lateinamerikas nur ein Ausweg: sich zu dem zu wenden, der ihnen das Leben gab. Auf diesem harten Weg ist die Volksreligiosität mit ihrem sicheren und bleibenden Gespür für das Heilige und Göttliche die Kraft, die sie aufrecht erhält.

In diesem Rahmen werden die Verteidigung und Förderung des Lebens zu theologischen Problemen erster Ordnung. Den Götzen des Todes kann man theologisch nur den Gott des Lebens entgegensetzen.

2. Gott wird in der Geschichte gegenwärtig

Die von der Theologie der Befreiung verbreitete Vorstellung Gottes ist nicht die des Gottes der Philosophen, sondern die des Gottes der Bibel. Denn da diese Theologie aus dem lebendigen Kontakt mit den kirchlichen Basisgemeinden geboren ist, kann sie sich nur aus der gleichen Quelle ernähren, die auch diese Gemeinden ernährt. So wird hier das Wort Gottes nicht wie ein Bericht über vergangene Geschichte, sondern als Gegenwart gelesen und interpretiert. Das Licht und die Kraft für ihren Weg suchen die Basisgemeinden durch den Vergleich zwischen dem Wort Gottes und ihrer Wirklichkeit. Und aus derselben Gegenüberstellung von Wort und Wirklichkeit keimt auch die prophetische Kraft der Theologie der Befreiung hervor. Hier liegt der Grund, weshalb die Vorstellung von Gott nicht die eines entfernten, gleichgültigen Gottes sein kann, sondern die eines gegenwärtigen und handelnden Gottes ist.

Im Gegensatz zu den Götzen, von denen es heißt: «Sie haben einen Mund und reden nicht, Augen und sehen nicht; sie haben Ohren und hören nicht, eine Nase und riechen nicht; mit ihren Händen können sie nicht greifen, mit ihren Füßen nicht gehen» (Ps 115, 5–7), ist der Gott der Bibel ein Gott, der das Elend seines Volkes sieht, sein Rufen hört, die Mächtigen zur Rede stellt, in die Geschichte der Menschen eingreift, zugunsten der Armen handelt. Die Definition, die Jesus in der programmatischen Rede Lk 4,18–19 von seiner Sendung gibt, bestätigt und verdeutlicht dieses Auftreten Gottes in der Geschichte der Menschen: Er kommt im Namen Gottes, um den Armen die gute Nachricht zu bringen, den Gefangenen die Entlassung zu verkünden, die Zerschlagenen in Freiheit zu setzen und so eine neue Wirklichkeit in der Welt der Menschen zu errichten.

3. Gott ergreift Partei für die Armen

Die vorrangige Option für die Armen, zu der Medellín und Puebla sich offiziell bekannten, wird zur Orientierung der gesamten lateinamerikanischen Kirche. Natürlich gefällt diese Option nicht allen. Sie wird angegriffen und zurückgewiesen von den sich auf Gewalt stützenden Regierungen und gar von einigen konservativen Teilen der Hierarchie. Schon der Ausdruck allein läßt all diejenigen, die an der Aufrechterhaltung

des *status quo* interessiert sind, schaudern; bei denjenigen aber, die sich auf die Kämpfe des Volkes einlassen, löst sie Begeisterung aus. Auf diese Weise wird die vorrangige Entscheidung für die Armen zu einem Wort des Ärgernisses, das es zuläßt, unmittelbar die Tendenz von Personen und Gruppen zu erkennen.

Indessen geschieht diese vorrangige Option für die Armen nicht zufällig oder ohne Grund, sondern sie bringt das Bewußtsein einer Kirche zum Ausdruck, die in der Überwindung einer vermeintlichen politischen Neutralität eine Frage der konsequenten Treue dem Evangelium gegenüber sieht. Hinter der Option verbirgt sich ein Verständnis von Gott, das im strengsten Sinn des Wortes theologisch ist: Der Gott der Offenbarung ist kein Gott, der nicht oder auf unparteiische Weise in die Geschichte der Menschen eingreift; er ist nicht der Gott der Starken *und* der Schwachen, der Reichen *und* der Armen, der Unterdrücker *und* der Unterdrückten, sondern er ist ein Gott, der für die Schwachen, Armen und Unterdrückten Partei ergreift.

Diese Vorliebe Gottes zeigt sich in der Erwählung des Volkes, das seine Geschichte auf dem Recht, der Gerechtigkeit und der Brüderlichkeit aufbauen sollte (Jes 58,2ff): im Kontext der damaligen Zeit ein schwaches und unauffälliges Volk (Dtn 26,4 ff). Dieselbe Vorliebe Gottes war in der gesamten Geschichte Israels zugegen. Zu jeder Zeit gab es Menschen, denen Gottes Liebe sich mehr zuwandte als anderen. So ist er derjenige, der für die Rechte der Armen einsteht (Ex 22,21–21), der «Waisen und Witwen ihr Recht verschafft» (Dtn 10,18). Von ihm kann man sagen: «Recht verschafft er den Unterdrückten, den Hungernden gibt er Brot; der Herr befreit alle Gefangenen. Der Herr öffnet den Blinden die Augen, er richtet die Gebeugten auf» (Ps 146,7–8).

Im Abgesandten Gottes vertieft sich diese Vorliebe: «Denn er rettet den Gebeugten, der um Hilfe schreit, den Armen und den, der keinen Helfer hat. Er erbarmt sich des Gebeugten und Schwachen, er rettet das Leben der Armen ...» (Ps 17,12–13). Seit seiner Rede in der Synagoge von Nazaret macht Jesus deutlich, daß die Erfüllung seiner Sendung eng mit einem Handeln im Zusammenhang steht, das das Schicksal jeder Gruppe von Bedrängten verbessert. Fortan kann es nicht mehr schwer sein, zu der Feststellung zu gelangen, daß Gott die Armen bevorzugt; schwer aber wird es, wenn jemand nicht sehen will, daß jede Interpretation des Evangeliums, die die Armen aus der Mitte des Interesses ausschließt, Ergebnis ideologischer Vorurteile ist.

V. Zum Schluß

Es kann als gewagt erscheinen, von den Armen und ihrer Befreiung auszugehen, um theologisch über die Ethik zu reflektieren. Das ist es auch in Wirklichkeit. In ihrer ganzen Geschichte hat die Ethik zwar über die Armen nachgedacht, ist aber bei diesem Nachdenken nie von den Armen ausgegangen. Die Reflexion über die Armen ging von den Reichen aus, denn man meinte, es genüge, die Herzen der Reichen zu rühren, damit es auch den Armen besser gehe. Die auf einem anderen anthropologischen und theologischen Verständnis gründende Ethik der Befreiung will dieses Vorgehen umkehren: Sie will, ausgehend von den Armen, mit ihnen und zu ihren Gunsten reflektieren. Das ist eine Revolution in der Ethik, die weit wichtiger ist als die Veränderungen, die im Kontext des Zweiten Vatikanums stattfanden.

Zwar wird der ethische Horizont im erneuerten Modell erweitert; die Mitte des Interesses bleibt aber identisch. Dagegen will das Modell der Befreiung gerade den Schwerpunkt des Interesses verlagern, und dadurch verschiebt sich vor allem anderen das Gewicht der menschlichen Probleme. Im Vordergrund stehen jetzt die Probleme, die mit dem Leben, dem Tod, dem Unrecht, dem Elend, dem Hunger, der Krankheit, dem Analphabetismus und der fehlenden Ausbildung, dem Landbesitz, der Mitverantwortung zu tun haben. Und nicht nur verschiebt sich das Gewicht zwischen den verschiedenen Problemen, sondern sie werden vor allem aus einem anderen Blickwinkel gesehen. So wird das Leben vom Standpunkt derjenigen aus, die unter günstigen Lebensumständen leben, anders gesehen, als wenn man dauernd mit dem Tod und dem, was zum Tod führt, zu tun hat. Anders werden die Dinge gewichtet, wenn man über eine gute medizinische Versorgung verfügt, als wenn die Grundvoraussetzungen zu einer Gesundheitsfürsorge fehlen.

Zudem bewegt sich das erneuerte Modell mit seinen Zielen innerhalb des herrschenden Systems, bzw. es ist im besten Fall reformistisch. Das Modell der Befreiung dagegen zielt auf die gesamte Gesellschaft und versteht sich als «revolutionär». Es handelt sich ja nicht um eventuelles

Flickwerk oder Schönheitskorrekturen, sondern um ein den gesamten wirtschaftlich-gesellschaftlichen, politischen, kulturellen und gar religiösen Komplex berührendes Ganzes.

Diese Wende beruht auf keiner Willkür, sondern ist die Antwort auf ein neues Verständnis von Gott und vom Menschen. Während das erneuerte Modell den Bedürfnissen einer Minderheit von Wohlhabenden entspricht, antwortet das Modell der Befreiung auf die Rufe einer absoluten Mehrheit, der der Enteigneten. Während das erneuerte Modell von einer besänftigenden Vorstellung Gottes ausgeht, gründet das Modell der Befreiung in der Vorstellung, die die Armen sich, von Gottes Wort inspiriert, von ihm als demjenigen machen, «der das Schreien der Unterdrückten hört» (Ijob 34,28) und der kommt, um sein Volk zu befreien. Deshalb bietet die Ethik der Befreiung sich als ein prophetisches Wagnis dar, das die Mächtigen zuschanden werden läßt. Sie ist Ausdruck der Weisheit, die den Kleinen, die sich allerdings darum bemühen, den Willen des Vaters zu tun, offenbart wurde (vgl. Mt 11,26–26).

Die Krise, die heute die Ethik erschüttert, wird nicht mit Hilfe von neuen Theorien überwunden; wohl aber gelingt diese Überwindung genau in dem Maße, in dem diese Ethik sich statt in den Dienst derjenigen, die herrschen, in den Dienst der Sache des Reiches zu stellen vermag.

[1] Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (Bonn o.J. [1973]) Nr. 32–39 (= S. 22–23).

[2] R. Alves, O enigma da religião (Vozes, Petrópolis [2]1979) 31.

[3] Alves, aaO. 33.

[4] Vgl. J. Sobrino, Resurrección de la verdadera Iglesia (Sal Terrae, Santander 1981) 45.

[5] Vgl. J.L. Segundo, A nossa ideia de Deus: Teologia aberta para o leigo adulto III (Loyola, São Paulo 1977) 17.

[6] Evangelisierung (s. Anm. 1) Nr. 1143 (= S. 194).

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

ANTÔNIO MOSER

1939 in Gaspar, SC (Brasilien). Lizentiat in Theologie an den Katholischen Fakultäten von Lyon (Frankreich). 1972 Promotion zum Doktor der Theologie mit Spezialisierung in Moraltheologie an der Ordenshochschule der Redemptoristen Alphonsianum in Rom. Derzeit Professor für Moraltheologie am Philosophisch-Theologischen Institut der Franziskaner in Petrópolis, RJ, und an der Katholischen Universität von Rio de Janeiro. Veröffentlichungen: O compromisso do cristão com o mundo na Teologia de M.-D. Chenu (Diss., Ed. Vozes, Petrópolis 1975); Paternidade responsável (Vozes, Petrópolis [3]1983); O problema demográfico (Vozes, Petrópolis 1975); O pecado ainda existe? (Ed. Paulinas, São Paulo 1976); Ecologia: desafios éticos (Vozes, Petrópolis 1983); theologische Zeitschriftenartikel in Revista Eclesiástica Brasileira (Vozes, Petrópolis), Grande Sinal, Convergência. Theologischer Beirat der Konferenz der Ordensgemeinschaften in Brasilien und Redakteur der Zeitschrift SEDOC. Anschrift: Editora Vozes, Caixa Postal 90023, 25.600 Petrópolis, RJ, Brasilien.

Tony Mifsud

Die Entwicklung einer Ethik der Befreiung in den kirchlichen Dokumenten seit dem Zweiten Vatikanum

In der Generalaudienz vom Mittwoch, dem 21. Februar 1979, sagte Papst Johannes Paul II.: «Die Befreiung ist sicherlich eine Glaubenswirklichkeit, eines der wesentlichen biblischen Themen, das tief in die Heilssendung Christi, in sein Werk der Erlösung und in seine Lehre eingeschrieben ist. Nie hat dieses Thema aufgehört, der Inhalt des geistlichen Lebens der Christen zu sein. Die lateinamerikanische Bischofskonferenz bezeugt, daß dieses Thema in einem neuen historischen Kontext wieder aktuell wird! Deshalb muß es auch neu in den Unterricht, in die Theologie und Pastoral der Kirche aufgenommen werden, und das in der ihm eigenen Tiefe und evangelischen Authentizität.»

I. Eine geschichtliche Kirche

Das Zweite Vatikanische Konzil markiert einen neuen Abschnitt in der Geschichte der Kirche. Die Bischöfe aus der gesamten Welt machten sich zum Sprachrohr der «Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art», denn die Gemeinschaft der Kirche erfährt sich «als mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden» (*Gaudium et spes* 1). Der missionarische Geist des Volkes Gottes wurde als ein Engagement mit dem konkreten, in einer Geschichte situierten Menschen dargestellt, das die Absicht hat, in Fortsetzung des Werkes Christi «an der Errichtung der brüderlichen Gemeinschaft aller» mitzuarbeiten (aaO. 3).

Wir haben es hier mit einer Kirche zu tun, die sich den Fragenden in der Geschichte geöffnet hat, die die Aufgabe einer Menschheit teilt, die berufen ist, «eine politische, soziale und wirtschaftliche Ordnung zu schaffen, die immer besser im Dienst des Menschen steht und die dem einzelnen wie den Gruppen dazu hilft, die ihnen eigene Würde zu behaupten und zu erfahren» (aaO. 9).

Aus der Perspektive der Ekklesiologie des Konzils ist das Volk Gottes verpflichtet, verantwortlich die menschliche Geschichte auf sich zu nehmen und in ihr die Zeichen der Zeit zu erkennen: «Daraus wird klar, daß die christliche Botschaft die Menschen nicht vom Aufbau der Welt ablenkt noch zur Vernachlässigung des Wohls ihrer Mitmenschen hintreibt, sondern sie vielmehr strenger zur Bewältigung dieser Aufgaben verpflichtet» (aaO. 34). Diese Haltung des Konzils wurde von den späteren Dokumenten bestätigt. Kann man aber im Zusammenhang mit dieser christlichen Verantwortung von einer Ethik der Befreiung, die in den kirchlichen Dokumenten formuliert wäre, reden?

II. Eine «offizielle» Ethik der Befreiung?

Zur Beantwortung dieser Frage kann man zwei unterschiedliche methodologische Wege wählen: Erstens könnte man zuvor definieren, wie eine Ethik der Befreiung sein sollte, um dann daraufhin die Texte zu überprüfen; zweitens könnte man in den Texten selbst nach einigen für sie charakteristischen Aussagen rund um den Begriff «Befreiung» suchen, die auf eine Ethik der Befreiung hinweisen. Es ist schwer zu entscheiden, welcher Weg hier der richtige ist, aber ich meine, daß der zweite sicherer ist, schon weil es, wie man weiß, keine Definition einer Ethik der Befreiung gibt. Zudem vermeidet man so die Gefahr, eine Auswahl von Texten zu manipulieren, um die Bestätigung einer Arbeitshypothese zu finden.

In den letzten Jahren kam das Thema der Befreiung wiederholt in den offiziellen Lehrdokumenten der Kirche zur Sprache. Wir werden uns hier auf *Populorum progressio* von 1967 (PP), auf das Dokument der Weltsynode der Bischöfe *Über die Gerechtigkeit in der Welt* von 1971 (Synode), auf *Octogesima adveniens* von 1971 (OA), *Evangelii nuntiandi* von 1974 (EN) und *Laborem exercens* von 1981 (LE) beziehen. In all diesen Texten spricht das universale Lehramt der Kirche. Dagegen handelt es sich in den Dokumenten von Medellín von 1968, *Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils*, und von Puebla von 1979, *Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft*, um das pastorale Magisterium in

Lateinamerika, das aber auch allgemein relevant ist, da ja gerade in Lateinamerika die theologische Reflexion über die Thematik der Befreiung so kraftvoll in Angriff genommen wurde.

III. Die ethische Bedeutung des Begriffes «Befreiung»

Der Begriff «Befreiung» ist im offiziellen Lehren der Kirche nichts Neues. Auf die erwähnten Dokumente gestützt, werde ich sechs zentrale Behauptungen aufstellen, die die Bedeutung und den ethischen Reichtum des Wortes «Befreiung» zeigen werden.

1. Unser historischer Kontext selbst macht deutlich, wie wichtig der Begriff «Befreiung» ist. Bei diesem Begriff handelt es sich nicht um eine theologische «Mode», sondern um eine theologische «Notwendigkeit» angesichts einer unterdrückenden Wirklichkeit, die die rettende und heilende Gegenwart Gottes leugnet. Gerade dieser *Kon*text einer ungerechten Wirklichkeit verpflichtet zu einem neuen Lesen des *Textes* des Evangeliums aus dem Blickwinkel der Befreiung. «Wir hören den Aufschrei derer, denen Gewalt angetan wird, und derer, die von ungerechten Systemen und Mechanismen zermalmt werden, wie auch den trotzigen Widerspruch einer in ihrer Verderbtheit gegen Gottes Absichten sich auflehnenden Welt. Damit wurde uns allen gemeinsam wieder so recht die Berufung der Kirche bewußt, sozusagen in der Herzmitte dieser Welt gegenwärtig zu sein, um den Armen die frohe Botschaft, den Unterdrückten die Befreiung, den Niedergeschlagenen die Freude zu verkünden» (Synode 5, vgl. Puebla 487). Die Kirche fühlt sich berufen, das Unrecht anzuklagen, und zudem fühlt sie sich verpflichtet, «zu helfen, daß diese Befreiung Wirklichkeit wird, für sie Zeugnis zu geben und mitzuwirken, damit sie ganzheitlich erfolgt» (EN 30).

2. Der Glaube an einen Gott, der die Armen und die Unterdrückten verteidigt, drängt uns, einen befreienden Gott zu verkünden: «Im Alten Testament offenbart Gott sich uns als Befreier der Unterdrückten und Anwalt der Armen. Von den Menschen fordert er den Glauben an ihn und Gerechtigkeit gegenüber dem Nächsten. Nur durch Gehorsam gegen das, was die Gerechtigkeit gebietet, wird Gott als der Befreier der Unterdrückten anerkannt» (Synode 31, vgl. ebd. 6; Medellín, Einleitung zu den Entschließungen 6; Puebla 1142).

3. Das Wirken Jesu wird als eine befreiende Praxis verstanden: «Christi Erdenleben war restlose Hingabe seiner selbst an Gott für das Heil und die Befreiung der Menschen. In seiner Predigt hat er Gott als Vater aller Menschen und das Eingreifen der göttlichen Gerechtigkeit zugunsten der Armen und Unterdrückten verkündigt» (Synode 32, vgl. Medellín, Gerechtigkeit 3; Puebla 1145).

4. Die Evangelisierung umfaßt auch die Befreiung von aller Unterdrückung: Aufgabe und Sendung der Kirche ist die Verkündigung des Evangeliums. Das besagt für sie: «die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschheit zu tragen und sie durch deren Einfluß von innen her umzuwandeln und die Menschheit selbst zu erneuern» und «zugleich das persönliche und kollektive Bewußtsein der Menschen, die Tätigkeit, in der sie sich engagieren, ihr konkretes Leben und jeweiliges Milieu umzuwandeln» (EN 18). Diese Evangelisierung schließt eine Botschaft der Befreiung von all dem, was den Menschen unterdrückt, mit ein (EN 9 und 29; vgl. Puebla 480).

5. Die Befreiung ist eine historische Vermittlung der Frohbotschaft: «Der Auftrag, das Evangelium zu verkünden, erfordert heute den ungeteilten Einsatz für die volle Befreiung des Menschen, und zwar von Stund an und für die ganze Dauer seines irdischen Daseins. Den Menschen unserer Tage kann die christliche Botschaft von Liebe und Gerechtigkeit nur dann glaubwürdig erscheinen, wenn sie sich als wirksam erweist in ihrem Einsatz für Gerechtigkeit in der Welt» (Synode 36; vgl. Medellín, Gerechtigkeit 4; EN 9 und 31; Puebla 483 und 490). Es handelt sich hier nicht um eine verbale oder oberflächliche Befreiung, sondern um eine Befreiung, die die Anklage und Beseitigung all dessen, was zur Unterdrükkung des Menschen führt, beinhaltet (vgl. Puebla 1146).

6. Die christliche Befreiung ist eine Entscheidung gegen das Unrecht für die Armen: «Wir bestätigen die Umkehr der gesamten Kirche im Sinne einer vorrangigen Option für die Armen mit Blickrichtung auf deren umfassende Befreiung» (Puebla 1134). Diese Option beinhaltet «eine ständige Umkehr und Läuterung aller Christen, damit eine immer vollständigere Identifizierung mit Christus, der arm war, und mit den Armen verwirklicht wird» (Puebla 1140). Diese Option ist ein Kriterium für unsere Treue in der Nachfolge Christi. «So geschieht es, daß sich die Sendung an die Armen richtet (vgl. Lk

4,18–21), und ihre Evangelisierung ist in besonderer Weise Zeichen und Beweis der Sendung Jesu (vgl. Lk 7,21–23)» (Puebla 1142). Johannes Paul II. redet in diesem Kontext davon, daß die Kirche sich kraftvoll für die Ausgebeuteten einsetzt, «weil sie es als ihre Sendung und ihren Dienst, als Prüfstein ihrer Treue zu Christus betrachtet, um so wirklich die ‹Kirche der Armen› zu sein» (LE 8).

Der Begriff «Befreiung» ist ethisch, weil er gleichzeitig eine Orthodoxie (den Glauben an Gott, den Vater aller Menschen, und an seinen Sohn Jesus Christus, der sich zur Errichtung einer wahren brüderlichen Gemeinschaft der Sache der marginalisierten Söhne annahm) und eine Orthopraxis (die Aufgabe des Christen, die darin besteht, daß er die ungerechten Strukturen, die dem befreienden Plan Gottes entgegenwirken, anklagt) beinhaltet.

Die ethische Originalität der Aufgabe der Befreiung liegt in der Person Jesu, des Christus. Seine befreiende Praxis ist die Kraft, die dazu motiviert, sich radikal für den Kampf einzusetzen gegen die Ungerechtigkeit, die für den marginalisierten Teil der Menschheit Armut und Unglück hervorruft. Hiergegen ist zu kämpfen, denn wo diese Menschen nach dem Ebenbild Gottes geschaffen worden sind, «ist dieses Ebenbild doch verdunkelt und wird verhöhnt» (Puebla 1142). In den Ausgebeuteten der Erde erkennen wir ja «das Leidensantlitz Christi, unseres Herren., ... der uns fragend und fordernd anspricht» (Puebla 31, vgl. 32–39).

Das offizielle Magisterium der lateinamerikanischen Kirche versteht die Ethik als eine Aufgabe, die von einer vorrangigen Entscheidung für die Armen ausgeht und die ohne irgendwelche Abstriche (seien sie «geistlicher» oder «zeitlicher» Natur) und ohne irgendwelche Gleichsetzungen (die die Einschränkungen des Reiches auf irgend einen bestimmten Augenblick oder Sachverhalt der Geschichte bedeuten würden) die vollständige Befreiung des ganzen Menschen für alle Menschen geschichtlich zu verwirklichen sucht. In diesem radikalen Engagement wird die Orthopraxis der Solidarität mit dem Armen und Ausgebeuteten zum Maßstab der ethischen Beurteilung (EN 29–36; Puebla 480–490).

Für diese Aufgabe der Umwandlung der Geschichte ist der Christ dazu berufen, «zu keiner Art der Gewaltanwendung noch zur Dialektik des Klassenkampfes» zu greifen (Puebla 486, vgl. EN 37). Zudem werden Kriterien angegeben, um die Unterscheidung zwischen der Befreiung und einer nichtevangelischen Ideologie zu ermöglichen: «Es ist bezüglich des *Inhalts* genau zu prüfen, wie weit er dem Worte Gottes, der lebendigen Tradition der Kirche und dem Lehramt der Kirche treu verpflichtet ist. Hinsichtlich der *Verhaltensweisen* ist zu beachten, welche Bedeutung für den Betreffenden insbesondere die Gemeinschaft mit den Bischöfen und den übrigen Teilen des Volkes Gottes besitzt, welchen Beitrag er für den wirklichen Aufbau der Gemeinde leistet und auf welche Weise er mit Liebe seine Fürsorge den Armen, Kranken, Entrechteten, den Hilflosen und Unterdrückten zuwendet und in ihnen das Abbild Jesu entdeckt» (Johannes Paul II, zitiert von Puebla 489).

Es ist von höchster Wichtigkeit, die starke Betonung der Orthopraxis hervorzuheben, die in der Akzentuierung der konkreten kirchlichen und sozialen Lebensweise als Unterscheidungskriterium stattfindet. Das bedeutet mit anderen Worten, daß man nur aus der konkreten Praxis eines Christen beurteilen kann, wie er seiner Sendung entspricht.

IV. Anmerkungen zu einer Ethik der Befreiung

Nachdem geklärt wurde, welche Bedeutung «Befreiung» im offiziellen Lehren der Kirche hat, können wir ein sicherlich nur erstes und vorläufiges Grundschema einer Ethik der Befreiung entwerfen. Die *ethische Entrüstung*, die von der Existenz ungerechter, jeden Tag Tausende und Tausende von menschlichen Opfern fordernder Strukturen hervorgerufen wird, stellt die ethische Reflexion vor die drängende Herausforderung, *kritisch-utopische* Überlegungen anzustellen, sich dabei einer *ethisch-prophetischen* Methodologie zu bedienen und von einer *Sorge um die Gesellschaft* auszugehen, die von der *Solidarität mit den Unterdrückten*, den Abbildern des gekreuzigten Gottes, geprägt ist.

1. Die Bedingungen, unter denen der größte Teil der Menschheit leben muß, rufen eine *ethische Entrüstung* über die Verletzung der wesentlichsten Grundrechte der menschlichen Person (Ernährung, Wohnung, Beteiligung an den politischen Entscheidungen usw.) hervor. Darüber hinaus ist es ein Skandal, diese traurige Wirklichkeit auch in Ländern feststellen zu müssen, in denen die Regierenden sich Christen nennen. Diese menschliche Tragödie ist die Verneinung

der Berufung eines jeden Menschen zum Kind Gottes und zum Bruder der anderen Menschen (vgl. Synode 3; OA 2; 3; 10; 11; 15–18; Medellín, Botschaft an die Völker Lateinamerikas 2 und 4; Medellín, Gerechtigkeit, 1 und 2; Puebla 27–50; 55–62; 127–130; 487; 834–840). Der Ausgangspunkt dieser ethischen Überlegungen ist die nicht mehr tolerierbare Situation der marginalisierten Menschheit, die die Ethik dazu zwingt, sich derjenigen, die zum Schweigen und zur Mutlosigkeit verurteilt sind, anzunehmen und ihr Anliegen zum Ausdruck zu bringen. So wird sie zur Stimme derjenigen, die keine Stimme haben.

2. Diese menschliche Tragödie verpflichtet die ethische Reflexion dazu, die Geschichte der Menschheit *kritisch-utopisch*, d. h. nicht mit einem apokalyptischen Verhalten, das sich dem Verständnis der Geschichte verschließt, sondern mit einem Verhalten des Einsatzes für den Aufbau des Reiches (vgl. Medellín, Katechese 4) zu betrachten. Dabei muß jede Dichotomie zwischen unserem Glauben und unserem Handeln überwunden werden: «Die Trennung von Glaube und Leben muß ein Ende haben, weil das einzige, was in Jesus Christus zählt, ‹der Glaube ist, der durch die Liebe wirksam ist› (Gal 5,6)» (Medellín, Botschaft 6; vgl. EN 29; Puebla, Botschaft an die Völker Lateinamerikas 3). Wegen der tragischen Situation der marginalisierten Menschheit sind die Bildung eines sozialen Gewissens (Medellín, Gerechtigkeit 17), die Entstehung eines gesunden, kritischen Sinnes für die soziale Situation (Medellín, Friede 25; Synode 52) und schöpferische Anstrengungen (Medellín, Botschaft 3) unerläßlich, um mit der Aufgabe der Umgestaltung der Gesellschaft zu beginnen und an ihr festzuhalten: «Wir können nicht umhin, in diesem von Tag zu Tag unbändigeren und mehr zur Eile drängenden Wandlungswillen die Spuren des Bildes Gottes im Menschen als eine mächtige Dynamik zu entdecken» (Medellín, Einleitung 4, Vgl. ebd. 5). Eine kritisch-utopische Annäherung an die Problematik sucht bis zur Wurzel und bis zu den Ursachen der Marginalisierung des Menschen durch den Menschen vorzudringen (Synode 9–12; OA 15; Puebla 64–70; 1254–1293). Um zu einer solchen Einstellung zu finden, kommt die Kirche nicht an einer ernsthaften Selbstkritik vorbei (vgl. Puebla 1135).

3. Eine kritische Sicht der geschichtlichen Wirklichkeit, die als Beziehungspunkt die Utopie des Gottesreiches im Auge behält, fordert eine *ethisch-prophetische* Methodologie. Eine kritische Interpretation der Wirklichkeit führt zusammen mit der von jener Utopie genährten Beurteilung der menschlichen Geschichte zu einer befreienden Praxis. Das Schema Sehen-Urteilen-Handeln behält hier seine volle Gültigkeit, wenn es zwischen der Kritik (Sehen) und der Utopie (Urteilen) eine praktische Vermittlung gibt (Handeln; vgl. Synode 2; OA 4; Puebla 1307): «Es genügt nicht, allgemeine Grundsätze dem Gedächtnis der Menschen einzuhämmern, gute Vorsätze zu beteuern, schreiende Ungerechtigkeiten anzuprangern, mit prophetischem Freimut Strafgerichte anzukündigen; alles das bedeutet nichts, wenn damit nicht das Ernstnehmen der eigenen Verantwortung und ein entsprechend entschlossenes Handeln verbunden sind» (OA 48). Zudem fordert die historische Situation «Klarheit zum Sehen, Deutlichkeit zum Beurteilen und Solidarität zum Handeln» (Medellín, Botschaft 3) und also eine solidarische Praxis mit den Armen und Marginalisierten. Die Methodologie, die dazu angewandt werden muß, besteht in einem *Sehen* unter den Voraussetzungen jener vorrangigen Option für die Armen, in einem von jenem Gott, der die Armen besonders liebt (Puebla 1143), ausgehenden Urteilen und in einem solidarischen *Handeln* mit ihnen.

4. Die Welt der Ethik öffnet sich zugunsten der Marginalisierten einer *tiefen Sorge um die Gesellschaft*; «Denn es handelt sich nicht nur darum, den Hunger zu besiegen, die Armut einzudämmen. Der Kampf gegen das Elend, so dringend und notwendig er ist, ist zu wenig. Es geht darum, eine Welt zu bauen, wo jeder Mensch, ohne Unterschied der Rasse, der Religion, der Abstammung, ein volles menschliches Leben führen kann, frei von Versklavung seitens der Menschen oder einer noch nicht hinreichend gebändigten Natur; eine Welt, in der die Freiheit nicht ein leeres Wort ist, in der der arme Lazarus an derselben Tafel mit dem Reichen sitzen kann» (PP 47). Die Wirklichkeit der sozialen Dimension der Sünde (vgl. Synode 5; 30; 52; 59; Puebla 70; 73; 185; 186; 281; 452; 515; 1032; 1269) fordert eine persönliche Bekehrung, die sich in einem Kampf für die gesellschaftliche Umgestaltung der sündigen Strukturen ausdrückt (Synode 16; OA 45; EN 18 und 36; Puebla 358; 1134; 1155–1158): «Die Originalität der christlichen Botschaft besteht nicht direkt darin, die Notwendigkeit eines Strukturwandels zu bejahen,

sondern darin, auf die Bekehrung des Menschen zu drängen, die hernach diesen Wandel fordern wird. Wir werden keinen neuen Kontinent haben ohne neue und erneuerte Strukturen; es wird vor allem keinen neuen Kontinent geben ohne neue Menschen, die im Lichte des Evangeliums wirklich frei und verantwortlich zu sein wissen» (Medellín, Gerechtigkeit 3). «Daher ist der Dienst an den Armen vorrangiger, wenn auch nicht ausschließlicher Maßstab für unsere Nachfolge Christi» (Puebla 1145, korrig. Übers.).

5. Die Sorge um die Gesellschaft sucht in einer ethischen Anstrengung der *Solidarität mit den Unterdrückten* ihren Ausdruck. Die tragische sündige Wirklichkeit – «denn alles das, was der Würde des Menschen Abbruch tut, verletzt auf die eine oder andere Weise auch Gott selbst» (Puebla, Botschaft 3) – fordert sowohl eine Solidarität *mit* als auch ein Programm *gegen* (vgl. Puebla 1154). Das heißt, daß die Solidarität *mit* den Unterdrückten einen andauernden Kampf im Namen von Gott Vater gegen die Ungerechtigkeit bedeutet. Es handelt sich dabei nicht um eine reine Solidarität an und für sich, sondern um eine Solidarität *mit* den Unterdrückten, denen in dieser Solidarität die erste Stelle zukommt, denn sie sind die eigentlichen Protagonisten bei ihrer Organisation und Selbstverteidigung und bei ihren Bemühungen darum, daß sie mit dem gleichen Recht und unter der Anerkennung der gleichen Würde, wie sie die anderen besitzen, am Tisch der Menschheit sitzen und teilhaben können: «Die menschliche Entwicklung muß Richtlinie unserer Aktion zum Wohle des Armen sein, und zwar in der Weise, daß wir seine persönliche Würde achten und ihn lehren, sich selbst zu helfen» (Medellín, Armut der Kirche 11; vgl. Medellín, Friede 27 und Erziehung 8; Puebla, 135, 474, 1153, 1162; 1163; 1220; OA 43; Synode 17; 54; 73). Nicht der Staat, sondern das Volk wendet sich an die Kirche und ist ihr Gesprächspartner (vgl. Medellín, Jugend 7; Medellín, Pastoral der Führungsschichten 21; Puebla 144), was nicht verhindert, daß die Kirche auch die Bekehrung des Unterdrückers sucht (vgl. Puebla 1155; 1156). In ihrer Entscheidung für den Menschen und seine Würde klagt die Kirche die beiden Systeme des liberalistischen Kapitalismus und des kollektivistischen Marxismus an (vgl. Medellín, Gerechtigkeit 10; Puebla 311–313; 542–546; LE 13 und 14), wobei sie bemerkt: «Die Furcht vor dem Marxismus hindert viele daran, die bedrückende Realität des liberalen Kapitalismus klar zu sehen» (Puebla 92). Auch gegen die staatliche Ideologie der Nationalen Sicherheit (Puebla 314; 547–550) und gegen die Mentalität des Konsums (Puebla 62; 311; 435; 496; 834) richtet sich die Anklage. In diesem Kontext müssen die unveräußerlichen Werte der Freiheit und der Gleichheit gefördert werden, die es erlauben, daß alle auf würdige Weise am politischen und wirtschaftlichen Leben teilhaben und daß dabei keine sozialen Gruppen ausgeschlossen werden und ihnen die Möglichkeit genommen ist, ihre Rechte und Pflichten als Bürger wahrzunehmen (vgl. Synode 3; 9; 18; OA 22; Medellín, Gerechtigkeit, 7 und 16; Puebla 327 und 502). Der Friede kann nicht auf dem Schweigen der Unterdrückten aufgebaut werden, sondern, wie es Papst Johannes Paul II. am 1. Januar 1983 anläßlich des Tages des Friedens sagte, der Friede kann vom Dialog für die Gerechtigkeit nicht getrennt werden.

Die offizielle Lehre der Kirche bietet also Orientierungen für die Erarbeitung einer Ethik der Befreiung, die sich gegen all das wendet, was den Menschen im heutigen Augenblick der Geschichte unterdrückt.

V. Auf dem Weg zu einer Ethik der Befreiung

Es gibt schon einige Versuche, eine Ethik der Befreiung zu formulieren[1]. Ich glaube, daß eine Ethik der Befreiung den folgenden Elementen Rechnung tragen und sie miteinschließen muß:

a) Sie muß eine *christliche* Ethik sein, in der die Person und die Praxis von Jesus dem Christus die inspirierende Kraft zur Veränderung der Personen und der Gesellschaft ist.

b) Sie muß eine Ethik sein, die sich von der *Wirklichkeit* berühren läßt. Das heißt, daß der Glaube nicht nur in den Werken zum Ausdruck gebracht werden soll, sondern daß die Wirklichkeit selbst der Ausgangspunkt zum Sehen und Interpretieren der Zeichen der Zeit und zur ethischen Verifizierung des Glaubens sein muß.

c) Sie muß eine Ethik sein, *die von der marginalisierten* Menschheit ausgeht, denn die Armen und Unterdrückten sind der privilegierte «ethische Ort» für das Verständnis der Wirklichkeit und für das Hören der Frohbotschaft.

d) Sie muß eine Ethik der *Solidarität* sein, die die Eckwerte eines gemeinsamen, von der Situation der Verarmten ausgehenden und sich ihrer Sache annehmenden Planes, der eine Alternative zur herrschenden Situation entwickeln will, for-

muliert und vorträgt. Nur wenn das geschieht, kann man von einer wirklichen Option für die Armen gegen die Armut reden. Diese Solidarität hat nichts mit einem lähmenden «Paternalismus» zu tun, sondern sie will die Initiative und Verantwortung des Volkes in dem Sinn fördern, daß die Unterdrückten und Marginalisierten zusammen mit den anderen zu Gestaltern der menschlichen Geschichte werden.

e) Sie muß eine Ethik sein, die zu *unterscheiden* vermag: die die heutigen Konflikte wahrzunehmen und auf sie einzugehen vermag und die auf verantwortliche Weise Orientierung geben kann.

f) Sie muß eine integrierende Ethik sein, die *auf allen Ebenen des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens* die volle Befreiung des Menschen und die universale Befreiung aller Menschen sucht. Dabei richtet sie sich an alle, damit sie sich der Sache der Armen und Verarmten annehmen. So formuliert es Puebla: «Daher fordern wir, ohne irgendwelche Klassenunterschiede zu machen, alle auf, sich hinter die Sache der Armen zu stellen, als ob es sich um ihre eigene Sache, nämlich die Sache Christi selbst handelte. ‹Alles, was ihr für diese meine Brüder, auch die geringsten, getan habt, das habt ihr für mich getan› (Mt 25,40)» (Botschaft 3)[2].

[1] Sehr interessant sind M. Vidal, Teología de la liberación y ética social cristiana: Studia Moralia 15 (1977) 207–218, und M. Vidal, La preferencia por el pobre. Criterio de moral: Studia Moralia 20 (1982) 277–304 (mit Bibliographie über die Problematik). Mein Beitrag: Tony Mifsud, Hacia una moral liberadora. Ensayo de una teología moral fundamental desde América Latina (CIDE, Santiago 1982) ist ein erster persönlicher Versuch, die Fundamentalmoral aus der Perspektive der Befreiung zu systematisieren.

[2] Anm. des Übers.: Für die Texte von Medellín benützten wir die Übersetzung von Adveniat (Essen 1972), für alle anderen kirchlichen Dokumente bis 1973 zitierten wir aus: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmerbewegung (KAB) Deutschlands, Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente (Kevelaer 1975). Für die Texte nach 1973 griffen wir zurück auf die verschiedenen vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 163, 5300 Bonn, herausgegebenen Texte.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

TONY MIFSUD

1949 in Hamrun, Malta, geboren. 1965 Eintritt in den Jesuitenorden. 1979 empfing er die Ordination zum Priesterdienst. Studium der Literatur in Malta, der Philosophie in Italien und der Theologie in Chile und Spanien. 1980 Promotion zum Doktor der Moraltheologie an der Päpstlichen Universität von Comillas (Madrid). Seit 1974 Arbeit in Chile. Dort wirkt er mit an der Entwicklung einer Pastoralarbeit in Pfarrgemeinden im Volksmilieu und ist Professor der Moraltheologie an der Katholischen Universität von Chile in Santiago sowie Forschungsbeauftragter des Centro de Investigación y Desarollo de la Educación (CIDE). Veröffentlichte verschiedene Zeitschriftenartikel in Mensaje (Chile), Teología y Vida (Chile) und Moralia (Madrid). Anschrift: Casilla 4511, Correo 2, Santiago, Chile.

Enrique Dussel

Befreiungsethik

Grundlegende Hypothesen

Wenn schon ein Paul Tillich sich anstrengen mußte, um in den Vereinigten Staaten die unterschiedliche Funktion der Kirche in Europa zu erklären, um wie viel mehr Mühe wird es dann einem Theologen Lateinamerikas oder der Randwelt bereiten, die kritische Funktion der Ethik in Situationen aufzuzeigen, die tiefgreifende Gesellschaftsveränderungen erfordern?[1]

1. Morallehren innerhalb der Systeme

In den letzten fünfzig Jahren kam es in den Vereinigten Staaten und Europa zu einem gewissen Übergang von der Kritik gegenüber dem System als ganzem zu einer Kritik, die bloß auf Gesellschaftsreform ausging. Um nach einem bezeichnenden Datum zu greifen, erinnern wir an den 13. April 1933, als der Name Tillich[2] auf der schwarzen Liste erschien, welche die national-kapitalistische Regierung Hitlers zusammengestellt hatte, um die dem System kritisch gegenüberstehenden Intellektuellen auszuschalten[3]. Tillich wird später schreiben: «Die Tatsache, daß der Nationalsozialismus die religiös-sozialistische Bewegung wie die vielen anderen schöpferischen Ansätze der zwanziger Jahre zertreten, in den Untergrund oder ins Exil gezwungen hat, konnte nicht die Ausbreitung dieser Ideen in Kirchen und Kulturen jenseits der Grenzen von Deutschland und Europa hindern.»[4] 1932 veröffentlichte Reinhold Niebuhr sein Buch «Moral Man and Immoral Society»[5] und Emil Brunner «Das Gebot und die Ordnungen»[6].

Die Krise von 1929 – die Krise des Kapitalismus und die zunehmende Unterdrückung der Arbeiterklasse des «Zentrums» –, der Sieg der russischen Revolution und der Aufstieg Stalins führten in der Theologie zu einer Entleerung. Der «erste Tillich», der «erste Niebuhr» (und etwas früher der «erste Barth») sprechen uns vom Übergang von einer Kritik des Systems als solchen zu einer «klugen», auf Reform ausgehenden Kritik, zum «christlichen Realismus»: «The illusion is dangerous because it encourages terrible fanaticisms» («Die Illusion ist gefährlich, denn sie ermutigt zu schrecklichen Fanatismen») sagte Niebuhr am Schluß seines Werks[7], und Tillich, der «Die sozialistische Entscheidung»[8] geschrieben hatte, wird in der Folge eher zu einer Theologie der Kultur übergehen.

In diesen Jahren starb schließlich auch eine Bewegung von großer Bedeutung: «The Social Gospel» («Das soziale Evangelium»)[9]. Man staunt, wenn man heute das Werk von Richard Ely «French and German Socialism» (New York 1883) liest und im Werk von Washington Gladden «Tools and the Man. Property and Industry under the Christian Law» in Kapitel X über den «Christian Socialism»[10]: «In den neuesten Werken über den Sozialismus begegnen wir stets einem Kapitel ‹Der christliche Sozialismus›. Hat diese Bezeichnung einen Sinn? Ist das Christentum in irgendeinem Sinn sozialistisch oder ist vielleicht der Sozialismus christlich?»[11]

Es kommt heute nicht auf Erklärungen an – und auch nicht auf die Art und Weise, wie Gladden Marx kritisierte (auf glänzende Art, denn er kannte ihn)[12] –, wichtig ist die Kritik gegenüber dem kapitalistischen System als ganzem. Walter Rauschenbach beanstandet heftig «unsere halbchristliche Gesellschaftsordnung», die «unter dem Gesetz des Profits» stehe[13]. Diesen Christen, die an den sozialen Kämpfen vom Ende des 19. Jahrhunderts bis 1929 beteiligt sind, wird die Gewalt des europäisch-nordamerikanischen Kapitalismus das Grab schaufeln, und zwischen den beiden Weltkriegen (1914–1945), in denen die Vereinigten Staaten den Sieg davontrugen (wobei das britische Commonwealth sowie Deutschland und Japan ruiniert wurden), wird die Hegemonie dieses Kapitalismus dies besorgen.

Die Moraltheologien der Nachkriegszeit konnten vom reformistischen Modell nicht loskommen. Man nimmt das System als solches an; man reformiert es zum Teil. Dieser Schluß ergibt sich, wenn wir die großen Moraltraktate durchgehen[14].

Es ist aufschlußreich, das alte Werk Emil Brunners anzusehen, das von Kapitel 34 über «Wesen und Aufgabe der Wirtschaft»[15] an (das in deren Behandlung den katholischen Moralwerken von damals weit überlegen ist) zuerst den Kapitalismus kritisiert («Der Kapitalismus ist die Wirtschaftsanarchie; darum ist der Christ ver-

pflichtet, gegen ihn und für wirkliche Ordnung zu kämpfen»[16]), darnach aber auch den realen Sozialismus[17]. Desgleichen bekundet Helmut Thielicke in seiner «Theologischen Ethik»[18] seine reformistische Haltung klar in der Behandlung der Frage «Die Revolution als ultima ratio»[19]. Selbstverständlich wird darin – wie in sämtlichen schon genannten und noch zu nennenden Werken – nicht irgendwie Bezug auf die Randländer genommen – ein Problem, das doch schon im 16. Jahrhundert Bartolomé de las Casas theologisch deutlich angesprochen hatte.

Man kann feststellen, daß man von einer Kritik gegenüber dem Kapitalismus zu einer kritischen Annahme und in der jetzigen Krise schließlich sogar zu einer moralischen Rechtfertigung des Kapitalismus überging. Die ganze nordamerikanische neokonservative (und die europäische konservative) Bewegung[20] könnte mehr oder weniger die Schlußfolgerungen übernehmen, die Robert Benne in seinem Werk «The Ethic of Democratic Capitalism. A Moral Reassessment»[21] zieht. In Kapitel 7 über «Die Vorzüge des demokratischen Kapitalismus» zeigt er zunächst dessen Qualitäten auf und sagt dann: «Der demokratische Kapitalismus ist ein Gesellschaftssystem, das vor allem durch die liberale intellektuelle Gemeinschaft – durch die religiöse wie die säkulare – abgewertet worden ist... Wir hingegen kehren wieder zum demokratischen Kapitalismus zurück und geben ihm von seinen praktischen und moralischen Werten aus seine geschichtliche Chance»[22].

Für diese systeminterne Moral ist die radikale Kritik gegenüber dem System Anarchie, Fanatismus. Die Irrationalität des «Historizismus», von Popper scheinbar widerlegt, wird von Milton Friedman ökonomisch in den Neokapitalismus des «sich selbst regelnden Gleichgewichts des freien Marktes» übergeführt. In diesem Fall müssen die Moraltheologien die Frage nach der «Norm» (dem Gesetz), nach den Werten, den Tugenden, die Frage nach Gut und Böse, das Problem der Sprache, der Technologie, ja sogar des Glaubens behandeln, ohne das «System» als solches je in Frage zu stellen. Das analytische Denken widersetzt sich radikal jeder dialektischen Ausrichtung.

2. *Die Befreiungsethik*

Die Christen der Länder am Rande des Kapitalismus und der unterdrückten Klassen dieser Länder hingegen treten nach dem Zweiten Weltkrieg, der für die Hegemonie des Kapitalismus geführt wurde, in eine unumkehrbare Krise ein. Zehn Jahre nach dem Kriegsende (1954 nimmt sich in Brasilien Vargas das Leben; 1955 stürzt in Argentinien Perón, 1957 in Kolumbien Rojas Pinilla; Abdel Nasser in Ägypten und Sukarno in Indonesien sind Parallelfälle in Afrika und Asien) zerstört die Expansion des nordamerikanischen Kapitalismus die Projekte des peripheren nationalen Kapitalismus (Die «Populismos» in der Randwelt bestehen letztlich im Streben nach einem autonomen, unabhängigen nationalen Kapitalismus unter der Hegemonie einer nationalen Bourgeoisie, vgl. die Kongreßpartei in Indien). Die Krise des Modells des «abhängigen» Kapitalismus (1955–1965) in Lateinamerika (von Kubitschek zu Goulard in Brasilien, von Frondizi zu Ilía in Argentinien bis zum Staatsstreich von Onganía 1966) zeigt, daß der periphere Kapitalismus kein gangbarer Weg ist. Die angebliche Hilfe seitens des «Kapitals» und der «Technologie» (gegenüber dem «Kapital» und der «Technologie» des armen, rückständigen nationalen Kapitalismus der Peripherie) brachte nicht «Entwicklung», sondern führte zum Entstehen der «transnationalen Konzerne», die den Entzug von Reichtum (wirtschaftlich gesehen «Gewinn», theologisch gesehen «Leben» und «Blut» der Völker und Arbeiter der Peripherie) vermehrten[23].

Die Befreiungsethik startet geschichtlich als theoretisches Vorhaben (als Theologie und Philosophie), eine Praxis zu erhellen, die angesichts des Scheiterns des «Desarrollismo» (Entwicklungskonzept)[24] entsteht. Karl Barth sagte von der Theologie im allgemeinen: «Die Beziehung *dieses* Gottes zu *diesem* Menschen, die Beziehung *dieses* Menschen zu *diesem* Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in Einem»[25], womit er auf das Konkrete und Existentielle der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen hinweisen wollte. Für die Befreiungsethik (und deswegen für die Fundamentaltheologie, wie wir noch sehen werden) würde dies heißen: Die Beziehung des lebendigen Gottes zu diesem Armen und dieses Armen zu dem lebendigen Gott ist das Thema der Bibel und der Theologie in Einem.

Auf diese Weise stoßen wir auf die großen Themen des «ersten» Barth, Tillich, Niebuhr und vieler anderer und setzen die Beschäftigung mit ihnen auf neuen (nicht mehr europäisch-

nordamerikanischen, sondern weltumspannenden) Grundlagen fort. Doch die theoretische Verzahnung ist möglich, weil eine geschichtlich-praktische Verzahnung besteht. Die genannten Christen widersetzen sich dem dahinkriselnden Kapitalismus (und wurden vom faschistischen Kapitalismus in Europa und den Vereinigten Staaten ins Grab befördert). Wir widersetzen uns gleichfalls dem Kapitalismus, nur befindet sich dieser jetzt in einer viel tieferen Krise, in einer Strukturkrise, denn der autonome, nationale Kapitalismus ist in der Peripherie schon unmöglich. In den unterentwickelten peripheren Ländern gelingt es dem Kapitalismus nicht, Reichtum hervorzubringen und an die verarmten Massen zu verteilen.

Die Befreiungsethik entsteht als eine Theorie, der eine Praxis vorangeht, die sich dem System als ganzem widersetzt, und sie wird von dieser Praxis gefordert. Der auf Reform ausgehende «Desarrollismo» schlägt – ohne Erfolg – Ersatzmodelle vor (die «Desarrollismos» der CEPAL, «Nationale Sicherheit», «Neopopulismos», «Christdemokratien» ...), akzeptiert jedoch das System als ganzes. Er ist von neuem eine Moral, die «Normen», «Tugenden», «Werte» zur Grundlage hat. Die erste Aufgabe der Befreiungsethik hingegen ist es, die Grundlage des Systems zu «ent-gründen» und ein anderes Fundament zu legen, das «jenseits» des jetzigen Systems liegt bzw. es transzendiert. Das analytische Denken tritt dem dialektischen seinen Platz ab, und die Dialektik weicht sogar der «Analektik» (d. h. der Bejahung als Ursprung der Verneinung, wie wir sehen werden).

2.1 Das «Fleisch» (Totalität)

Die reformistischen Moralsysteme fragen sich: Wie kann man gut sein in Ägypten? (und sie legen Normen, Tugenden usw. als Antwort vor, akzeptieren jedoch Ägypten als das geltende System). Mose hingegen fragt sich: Wie kann man aus Ägypten ausziehen? Doch um «auszuziehen»[26], muß man sich bewußt sein, daß es eine Totalität gibt, in der ich drin bin, und ein Draußen, in das ich ausziehen kann. Die Befreiungsethik (im Gegensatz zu den «systeminternen» Moralsystemen)[27] geht darum von der Schilderung des Systems aus, worin sich das Subjekt immer schon vorfindet, sowohl das praktische Subjekt (Unterdrücker/Unterdrückter) als auch das theoretische Subjekt (der Theologe selbst).

In der Bibel ist das System als Totalität «diese Welt»[28] oder das «Fleisch» (*basár* auf hebräisch, *sárx* auf griechisch) – was nicht zu verwechseln ist mit «Leib» (auf griechisch *sōma*; zuweilen findet sich diese Verwechslung in der Septuaginta und bei Paulus). Die «Fleischessünde» oder «Adamssünde» besteht genau genommen in Idololatrie, in Fetischismus, nämlich darin, daß man die «Totalität» als absolute, letzte Totalität bejaht und mit dieser Bejahung dem anderen (Abel) und damit Gott (dem absoluten Anderen) die Existenz abspricht. Die Verabsolutierung der Totalität ist die Fleischessünde, insofern man sich vorher praktisch dem anderen verweigerte: «Kain griff seinen Bruder Abel an und erschlug ihn» (Gen 4,8).

Heute besteht in Lateinamerika (ohne Konkordismen) «das System» im angelsächsischen Kapitalismus auf der gesellschaftlichen Ebene, im «Machismo» (Männervorherrschaft) auf der Ebene der Erotik, in der Herrschaft der Ideologie in der Pädagogik, in Idololatrie auf allen Ebenen. Das Thema besitzt die unergründliche Tiefe der Realität, und in ihm bekundet sich die endlose Befähigung, «Systeme» zu schaffen, an die der Mensch sich hält... und die sich als Idole Gott widersetzen können.

2.2 Der «andere» (das analektische Draußen)

Die Ethik muß (bevor sie sich ontisch mit einer Menge von Moralproblemen beschäftigt) die Tatsache und den Sachverhalt erhellen, daß man «jenseits» der Totalität noch dem anderen begegnet. «Totalité et Infini» von Emmanuel Levinas[29] hat dies von der Phänomenologie her aufgezeigt, nicht aber von der politischen Ökonomie aus[30]. Ihren Kritikern entgegen ist die Befreiungsethik nicht «ein Marxismus für das Volk» – um an Nietzsche anzutönen –, sondern sie besitzt eine tiefe Verwurzelung in der Metaphysik (Xavier Zubiri behauptet in «Sobre la esencia» mit Recht, daß die Wirklichkeit das Sein transzendiert), in einer Ethik als Primärphilosophie (wie Levinas oft wiederholt; aus diesem Grund ist, wie wir sehen werden, eine theologische Ethik die Fundamentaltheologie ihrem primären Wesen nach). «Jenseits», gegenüber dem Horizont des Systems (des Fleisches, der Totalität) transzendental (ontologisch transzendental), präsentiert sich oder erscheint (als «Epiphanie» und nicht bloß als «Phänomen») der andere als der, der pro-voziert (lat. pro = von vorn her; vocare = rufen) und

Gerechtigkeit verlangt. Der gegenüber dem System «andere» («die Witwe», «die Waise», «der Fremde» der Propheten unter der allgemeinen Bezeichnung «der Arme») ist jenseits des ontologischen Seins des Systems die metaphysische Wirklichkeit. Deswegen ist er ein «Draußen»[31], etwas dem totalisierten System ganz Fremdes; F. Hinkelammert[32] nennt dies «innere Transzendentalität»; er ist der Ort der Epiphanie Gottes: «der Arme». Innerhalb des Systems sind der einzige Ort für die Epiphanie Gottes diejenigen, die Nicht-System sind: der andere als das System, der Arme. Die Identifikation Jesu mit dem Armen (Mt 25) ist keine Metapher; sie ist eine Logik. Gott, der absolute Andere, offenbart sich im Fleisch (im System) für den, der anders ist als das System: für den Armen. Das metaphysische (und eschatologische) Draußensein des Armen (das gleichzeitig ein theologisches und wirtschaftliches Draußensein ist, wenn man versteht, was eine «theologale Ökonomie» besagt[33]) macht ihn zur entscheidenden (geschichtlichen) Wirklichkeit und (epistemologischen) Kategorie der ganzen Befreiungsethik (der Fundamentaltheologie als solcher).

2.3 Entfremdung, Sünde, Unterdrückung

Im System (als primärem methodischem Moment und primärem Begriff) ist der andere (sekundärer, aber entscheidender und radikalerer Moment als der erste) entfremdet (dritter Moment und dritte Kategorie). Das «Zu-einem-anderen-Machen» (als er selbst ist) des «anderen» ist, metaphysisch, ein ihn «Zu-einem-gleichen-Machen», nämlich zu einem bloßen funktionalen Bestandteil innerhalb des Systems. Der Mens h, das lebendige, freie Subjekt der s höpferis hen Arbeit verkauft seine Arbeit und wird zu einem «Lohnempfänger» – inneres, ontisches Moment, das im Sein des Kapitals, im Kapitalismus gründet. Der (freie) «andere» wird als Sache zu einem anderen, als er selbst ist. So wie Christus «sich seiner selbst entäußerte und zu einem Sklaven wurde»[34], wird der «andere» zum Unterdrückten, zum «Armen» als komplexe Kategorie (als im Fleisch dominiertes «Draußen» und «Drinnen»). Als der, der die Früchte seiner Arbeit nicht genießt, ist der «Arme» im System die Bekundung der Sünde. Die Sünde, die einzig in der Herrschaft über den anderen besteht, tritt zutage, wenn es irgendeinen Armen gibt. Der Arme ist der seines Draußenseins, seiner Würde, seiner Rechte, seiner Freiheit beraubte andere, der in ein Werkzeug für die Zwecke des Herrschers, des Herrn, des Fetisches, des Idols verwandelt worden ist.

Selbstverständlich läßt sich dieser ganze Diskurs mühelos auf die gesellschaftliche Wirklichkeit der ausgebeuteten Klassen, der beherrschten Länder, des geschändeten Geschlechts usw. anwenden, doch diese «Anwendung» zerstört die Artikulation der heute geltenden europäisch-nordamerikanischen Moraltheologien von Grund auf und stellt von Anfang an Probleme, die sich nicht «bequem» in einen Anhang zur ethisch-sozialen Theologie verweisen lassen, sondern (da es sich um den Aufbau selbst, um das Apriori der theologisierenden Subjektivität – als Theorie – und der christlichen Subjektivität – praktisch – handelt) Grundfragen der ganzen Theologie (als Fundamentaltheologie) sind.

Vor der Frage «Ist es möglich, zu glauben?» kommt die Frage «Welches sind die geschichtlich-praktischen Voraussetzungen dieser Frage selbst?» Wenn ich die Frage von der «Pharaonenklasse» in Ägypten her stelle, so ist das nicht das gleiche, wie wenn ich sie von den «Sklaven» aus stelle. Von wo aus stelle ich schon meine erste Frage in der Fundamentaltheologie? Dieses geschichtlich-gesellschaftliche «Von woher?» ist schon das erste Kapitel der gesamten Theologie und nicht eine zusätzliche Frage zum Problem des «Almosengebens»: die nach der «Entwicklungshilfe». Wir wissen, daß unsere Kollegen des «Zentrums» damit nicht einverstanden sind. Die nächsten Jahrzehnte werden uns sagen, wer recht hat.

2.4 Befreiung, Rettung, «Auszug»

Erst in diesem (methodisch und real) vierten Moment kann man die Frage nach der Erlösung (Christologie) als Rettung (Eschatologie) und als Befreiung verstehen. Jeder dieser Begriffe besagt das gleiche, aber in verschiedenen Bezügen. «Befreiung» bezieht sich auf einen früheren Zustand (ex quo), von wo: aus dem Sklavenhaus. Das «Sklavenhaus» ist gleichzeitig (weil es dasselbe ist) System der Unterdrückung und der Sünde. Der Begriff (und die Realität) Befreiung enthält zwei Bezugspunkte und eine Aktualität (wie der Begriff Bewegung): den Ausgangspunkt, den Zielpunkt und die Bewegung des Übergangs selbst. Theologisch, metaphorisch und geschichtlich: aus Ägypten ins verheißene Land im Durchzug durch die Wüste. Der Begriff «Frei-

heit» enthält – wie in der Moral von Häring – weder die gleiche dialektische Dichte noch die geschichtliche Komplexität noch die praktische Klarheit der Kategorie (und Praxis) Befreiung. Der Umstand, daß Abraham, Mose und noch viele andere aus dem «Land» Chaldäa oder aus Ägypten «ausziehen» in ein anderes «Land», «das ich dir zeigen werde»[35], führt zu einer Dialektik zwischen zwei Bezugspunkten. Da die heute geltenden Moraltheologien (die wir oben genannt haben) das erste «Land» (den «alten Menschen»; in Lateinamerika ist das jetzige Unterdrückungssystem das des abhängigen Kapitalismus) nicht radikal in Frage stellen und da sie die Utopie des künftigen «Landes» (des «neuen Menschen») nicht zu dem doch notwendigen Horizont ihres ganzen Diskurses nehmen, ist alles, was in diesen Traktaten behandelt wird, reformistische Moral im Land der Chaldäer, in Ägypten. Nie werden sie in die Wüste «ausziehen» und nie in der Wüste das neue Gesetz (die neue ethische Normativität) empfangen.

Die Frage nach den Normen, Gesetzen, Tugenden und Werten und selbst die nach den Zielen muß schon «innerhalb» der Problematik der beiden Länder (Totalität/Draußen; geltendes System/Utopie; abhängiger Kapitalismus/Alternativen usw.) gestellt werden. Deswegen fragt eine Ethik der Befreiung (genetivus obiectivus), wie man «gut» (gerecht, gerettet) ist, nicht in Ägypten und auch nicht in der Monarchie unter David, sondern im «Übergang» von einer «alten» zu einer «neuen» Ordnung, die noch nicht in Geltung steht. Die Helden und die Heiligen richten ihr Verhalten nicht nach den «geltenden» Normen, sonst wäre Washington ein guter Untertan der englischen Herrscher geblieben, der Pfarrer Hidalgo hätte den Gesetzen der spanischen Untertanenländer gehorcht, die Helden der französischen Résistance hätten die Befehle Hitlers in Frankreich untertänigst ausgeführt und Fidel Castro hätte geduldet, daß Kuba eine «Wochenendkolonie» der Vereinigten Staaten geblieben wäre.

Welches ist das Fundament des ethischen Charakters der Praxis der Helden, wenn sie den Zielen eines ungerechten Systems entgegen sich gegen die Gesetze, die Normen, die angeblichen Tugenden und Werte erheben? Diese Frage, die für Europäer und Nordamerikaner bloß einen Anhang zur Moraltheologie bilden kann, ist für die Christen der Peripherie das erste Kapitel der ganzen Fundamentaltheologie, denn sie läuft auf die Frage hinaus: Wofür ist die Theologie als ganze da? Barth, Tillich, Niebuhr ahnten vor der Krise von 1929 diese Fragen, doch waren sie noch lange nicht fähig, sie in ihrer jetzigen Komplexität auf Weltebene zu behandeln.

Die Befreiungsethik besteht in einem Neudurchdenken der Gesamtheit der Moralprobleme aus der Sicht und den Forderungen der «Verantwortung»[36] für den Armen, für eine geschichtliche Alternative, die es erlaubt, in Ägypten zu kämpfen, während der Übergangszeit in der Wüste zu wandern und das verheißene Land aufzubauen, das geschichtliche verheißene Land, das stets gerichtet werden wird durch das eschatologische Land, das über jede geschichtliche Möglichkeit, es materiell hervorzubringen, hinausliegt, durch das Himmelreich, das in der Geschichte nie gänzlich errichtet wird (das aber schon errichtet wird in den Aufbauarbeiten der vergänglichen Länder der Geschichte).

3. Etwas über die Methode

Wenn man wie K.R. Popper («Die offene Gesellschaft und ihre Feinde») zu beweisen gedenkt, daß jede Alternative eine Utopie sei, aus der sämtliche Katastrophen hervorgingen, was in der Theologie ein antiutopisches Christentum grundlegt, kann die Methode der Moraltheologie nur analytisch (in der Tradition eines Ayer, eines Wittgenstein usw.)[37] oder mehr oder weniger eklektisch sein (indem sie etwas von der Soziologie, von der Medizin, von der Politik usw. nimmt je nach den verschiedenen Zweigen der Moral). Diese Methoden sind gültig, doch nur dann, wenn man sie als Mittel zu einem theologischen Teildiskurs nimmt. Sie werden jedoch zu ideologischen Methoden und verdecken die Realität, wenn sie sich für die einzig gültigen ausgeben und die ganzheitlichen Methoden als ungenau, unwissenschaftlich kritisieren.

Das System als ganzes in Frage zu stellen, ist von Platon und Aristoteles[38] an über Thomas von Aquin bis zu Kant, Hegel und Sartre eine Eigenart der dialektischen Methode. Wie Heidegger sagen würde, dessen Begriff «Welt» streng dialektisch ist, situiert sie jedes Objekt oder Ding, das mir ontisch zu Gesicht kommt, ontologisch. Eigenart der dialektischen Methode ist es, das Mittel, das Handwerkszeug «auf die Hand» zu beziehen, das Objekt auf seine Grundlage (das Sein). So tut Marx eigentlich nichts anderes als daß er sich vom Licht und von der Grundlage des

Seins des Kapitals (vom Wesen des Kapitalismus) aus nach der Ware, dem Geld, der Produktion usw. fragt.

Die ontologische Methode (in diesem Fall die ökonomische Ontologie)[39] hat freilich auf der «Negation der Negation» oder der «negativen Dialektik» bestanden (so z. B. ein Adorno und die Frankfurter Schule mit Einschluß selbst von Ernst Bloch). Der revolutionäre Prozeß der Negation der bestehenden Totalität (Lukács) ist eine Praxis, die aus der Negation der Negation entsteht: aus der Negation der Unterdrückung, die durch das System in den Unterdrückten hervorgebracht wird. Die Negation der Negation hängt gewissermaßen am System als Horizont und wird nur überholt von einer Utopie her, die als künstlerische Phantasie (Marcuse, «Triebstruktur und Gesellschaft») oder als projizierte Alternative eigentlich Möglichkeit vom System «selbst» her ist. Die Negation geht entweder aus dem System selbst oder aus einem leeren Horizont (reine Möglichkeit und transzendentaler Horizont: Reich der Freiheit als absolute Freizeit) hervor.

Die Befreiungsethik hingegen kommt von der Bejahung des realen, existierenden, geschichtlichen anderen her. Wir haben diesen transontologischen (metaphysischen) positiven Moment des Startens oder den aktiven Anfangspunkt der Negation der Negation das Analektische[40] genannt. Wir wollen mit ana- (griechisch) auf etwas hinweisen, das «jenseits» des ontologischen Horizonts (des Systems, des «Fleisches») liegt, «jenseits» des Seins oder es transzendierend. Dieser Logos (aná-logos), dieser Diskurs, der von der Transzendierung des Systems ausgeht, enthält die Originalität der hebräisch-christlichen Erfahrung. Wenn «am Anfang Gott schuf» (Gen 1,1), dann deshalb, weil der Andere selbst dem Beginn der Welt, dem System, dem «Fleisch» zeitlich vorausgeht.

Das metaphysische «Vorhersein» des anderen (der erschafft, sich offenbart) enthält auch ein geschichtliches, politisches, erotisches Moment. Der Arme, die unterdrückte Klasse, die Randnation, die Frau als Sexualobjekt besitzen Realität «jenseits» des Horizonts des Systems, das sie entfremdet, unterdrückt, entmenschlicht. Die «Realität», die «jenseits» des Horizonts der Somoza-Diktatur, des abhängigen Kapitalismus im Volk von Nicaragua lag, ist der Stützpunkt für die Negation der Unterdrückung und Beweggrund für die Befreiungspraxis. Im Unterdrückten (in der Struktur seiner Subjektivität, seiner Kultur, seiner Untergrundwirtschaft usw., in seinem analaketischen Draußensein) liegt die jenseits des Systems liegende (eschatologische) Triebfeder, die es ihm ermöglicht, sich als einen im System Unterdrückten zu entdecken. Er entdeckt sich als «unterdrückt», wenn er sich in seinem Draußensein eschatologisch als gegenüber dem System anderen erfährt. Die analektische Bejahung seiner Würde, seiner (im System geleugneten) Freiheit, seiner Kultur, seiner Arbeit (einer für das Kapital selbstverständlich «unproduktiven», aber an sich realen Arbeit) außerhalb des Systems (und zwar «außerhalb» des Systems nicht deshalb, weil der Arme es erobert hätte, sondern oft deswegen, weil das System ihn als «Nichts», als Nicht-Sein ansieht, und von diesem [realen] Nichts her bauen sich die neuen Systeme auf) ist das, was die Beweglichkeit der Dialektik erzeugt.

Die Methode und die geschichtliche Realität beginnen nicht mit der Negation der Unterdrükkung, sondern die Negation der Unterdrückung beginnt mit der analektischen Bejahung des (eschatologischen und geschichtlichen) Draußenseins des anderen, von dessen Befreiungsprojekt her sich die Negation der Negation und der Aufbau neuer Systeme vollziehen. Diese Systeme sind nicht bloß univoke Aktualisierungen dessen, was im ungerechten alten System der Potenz nach vorlag. Das neue System ist die analoge Verwirklichung, die etwas vom alten System enthält (*similitudo*), jedoch auch etwas absolut Neues (*distinctio*). Das neue System war für das alte unmöglich; es wird erschaffen durch den Einbruch des analektischen Andersseins des Armen in seiner Befreiung[41].

Die Methode der Befreiungsethik – als Moment des schöpferischen Aktes der unbedingten Freiheit Gottes und des erlösenden Aktes der Aufsichnahme (*subsumptio*) des Fleisches (des Systems) in Christus durch den analektischen Einbruch des Logos, die Negation der Sünde und den Aufbau des Reiches – ist analektisch. Nicht lediglich eine negative Dialektik, sondern eine positive Dialektik vom Draußensein des anderen (des Schöpfers, Christi, der Armen) her ist die positiv-praktische Vorbedingung der methodischen Bewegung selbst. Deswegen ist der Arme, seine Befreiungspraxis als analektisches Vorher das grundlegende, primäre Moment. Die Ethik kommt danach, doch indem sie an erster Stelle die absolute Priorität des Armen bekräftigt: die-

ses armen Menschen, in dem sich als Anruf und absolute Verantwortung Christus der arme, Gott selbst, enthüllt.

In Lateinamerika besteht die Befreiungsethik in der Rechtfertigung der Güte, Heldenhaftigkeit und Heiligkeit der Befreiungspraxis eines in El Salvador, Guatemala, Argentinien und Brasilien (in Ägypten) unterdrückten Volkes, das schon durch die Wüste wandert (wie Nicaragua), wo der «Priester Aaron» – der nach Ägypten zurückkehren möchte – dem goldenen Kalb (dem Idol) opfert, während der Prophet (Mose: die Befreiungsethik?) nicht nur den Fetisch zerstört, sondern dem Volk, das sich befreit, das «neue» Gesetz bringen muß. Doch das «neue» Gesetz entsteht in dialektischem Gegensatz zum Gesetz in Ägypten. Man kann nicht damit beginnen, daß man – wie die Moraltheologie es tut – die Moralität des Aktes auf seinen transzendentalen Bezug auf die Norm oder das Gesetz gründet. Im Gegenteil liegt die absolute Moralität des Aktes in seinem transzendentalen Bezug auf den Aufbau des Gottesreiches in geschichtlichen Prozessen der Befreiung der konkreten, eigentlichen Armen, «die hungrig sind». Von diesem Horizont her kann man dann, erst nachträglich, sämtliche Probleme der moralischen Subjektivität stellen (womit alle Moraltheologien beginnen).

In der Enzyklika «Laborem exercens» haben wir einen guten Ansatzpunkt, um eine Befreiungsethik grundzulegen in der Fleischlichkeit des Armen, der in seiner Arbeit ausgebeutet wird, in der eucharistischen und wirtschaftlichen Radikalität, die inskünftig zu vertiefen ist[42].

[1] Vgl. Paul Tillich, Die Bedeutung der Kirche für die Gesellschaftsordnung in Europa und Amerika, in: Das religiöse Fundament des moralischen Handelns = Gesammelte Werke III (Stuttgart 1965) 107–119. Darin sagt er, «daß die sozialen Funktionen der Kirchen nicht vollkommen verstanden werden können, ohne ihre soziale Struktur und ihre wissenschaftliche Grundlage zu erwägen und auf die Gesellschaftsordnung einzugehen, der sie angehören...» (S. 119).

[2] Man denkt unwillkürlich an den 30. März 1975, als wir in Mendoza (Argentinien) auf ähnliche Listen kamen und von der «Universidad Nacional de Cuyo» vertrieben wurden aus ähnlichen Beweggründen wie in so vielen anderen Ländern Lateinamerikas.

[3] Der «Nationalsozialismus» Hitlers war eine Rechtsregierung, die den nationalen deutschen Kapitalismus (Krupp, Thyssen, Siemens usw.) lebensfähig machte und die Weltherrschaft des Kapitalismus anstrebte. Die lateinamerikanischen Militärregierungen (nach 1964) ermöglichen die Lebensfähigkeit eines von den USA abhängigen Kapitalismus, was noch viel schlimmer ist.

[4] Vorwort zu Band II seiner Werke: Christentum und soziale Gestaltung, in: Frühe Schriften zum religiösen Sozialismus (1919–1933) (Stuttgart 1962) 11.

[5] Scribner (New York 1932).

[6] Tübingen 1932, Zürich [3]1939.

[7] AaO. (Anm. 5), 277. (Dieses Buch ist) «eine Gesellschaftsanalyse, die wenigstens zum Teil aus der Sicht einer enttäuschten Generation geschrieben ist...» (S. XXV). «In Deutschland ließ Bernstein die Erwartungen einer Katastrophe zu der Hoffnung auf einen evolutionären Fortschritt zu einer gleichmäßigen Gerechtigkeit werden» (S. 181).

[8] AaO. Bd. II, 219–365.

[9] Vgl. Ch. Howard Hopkins, The Rise of the Social Gospel in American Protestantism (1865–1915) (Yale Studies, New Haven 1940); Robert Handy, The Social Gospel in America 1870–1920 (Oxford Univ. Press 1966); Aaron Abell, American Catholicism and Social Action 1865–1950 (Garden City, New York 1960).

[10] Houghton-Mifflin (Boston 1893) 275 ff.

[11] Ebd. 275.

[12] S. 257 ff findet sich eine Erörterung über das Wertgefühl bei Marx (50 Jahre vor der Veröffentlichung der Manuskripte von 1844, weswegen naive Mißdeutungen vorkommen). Er fragt sich einmal: «Wir gehen nicht mit Marx und Robertus einig; also trennen wir uns endgültig von ihnen. Wie weit können wir klugerweise mit ihnen gehen? Wie viele ihrer Projekte können wir uns gefahrlos zu eigen machen?» (S. 280). «Wie wir sahen, ist der Sozialismus einfach ein Vorschlag, die Funktionen des Staates zu erweitern, so daß er beinahe alle Lebensinteressen einbegreift und kontrolliert. Nun aber nehme ich es für gegeben an, daß wir als Christen ein Recht haben, uns der Staatsgewalt zu bedienen, um Leben und Eigentum zu schützen und bis zu einem gewissen Grad die allgemeine Wohlfahrt zu fördern» (S. 281). Ein 1893 in den Vereinigten Staaten veröffentlichter Text! Was geschah seither? Es kam zu einer brutalen Unterdrückung der Arbeiterbewegung (vgl. James Weinstein, The decline of Socialism in America 1912–1925 [MR Press 1967]).

[13] Christianizing the social order (Macmillan, New York 1919) 222 ff.

[14] Vgl. z. B. Bernhard Häring, Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens, Bd. I–III (Freiburg i. Br. 1979–1980). Den anderen katholischen Moralhandbüchern weit überlegen, behandelt das Werk im Anhang Fragen wie die Wirtschaftsethik und die politische Ethik (III, 270 ff) und die Bioethik (allerdings bloß unter

Bezugnahme auf medizinische Fragen und die Abtreibung (III, 21–130), bringt sie aber nicht mit der Arbeit und dem Gesellschaftsleben (Unterdrückung der Armen usw.) in Beziehung. Desgleichen A. Hertz/W. Korff/T. Rendtorff/H. Ringeling (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik, Bd. I–III (1978–1982). Hier sind die großen Themen: die Modernität; die Norm als erstes Moralthema (I, 108ff); die Lebensfragen werden bloß auf die Medizin bezogen; die Politik wird vom «Verfassungsprinzip» her konzipiert (II, 215ff); etwas über Wirtschaftsprobleme, aber in bezug auf die Randländer unter dem Titel «Entwicklungshilfe» (II, 417ff); die «neue internationale Ordnung» wird weder biblisch noch ontologisch noch anthropologisch grundgelegt, sondern einzig soziologisch (III, 337ff) usw.

[15] AaO. 380–400.

[16] Ebd. 411.

[17] Ebd. 412ff. Die christliche Position ist für den Autor irgendwie ein sozialdemokratischer Mittelweg (S. 417ff).

[18] Helmut Thielicke, Theologische Ethik (Tübingen 1958–1964), zumal Bd. II/2 (1958). Er behandelt das Eigentumsproblem in einem separaten Anhang (III [1964] 224ff) und erweist sich als für die Wirtschaft blind. Seine Analysen sind fast ausschließlich rechtlicher oder gesellschaftlich-politischer Natur.

[19] Ebd. II, 423ff.

[20] Vgl. Jürgen Habermas, Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik: Praxis II, 4 (Haverford 1983) 339ff. Vgl. ders., Theorie des kommunikativen Handelns Bd. I–II (Frankfurt a.M. 1981). Daselbst ist jedoch nicht von den peripheren Ländern die Rede – in wesentlichem Zusammenhang mit der Frage der «instrumentalen Vernunft».

[21] Fortress, Philadelphia 1981. Man denke an den Fall von Michael Novak, der seine Laufbahn als katholischer liberaler Theologe begonnen hatte mit The open Church (1964) und mit The men who make the Council (1964). Schließlich aber veröffentlichte er The Spirit of Democratic Capitalism (1982) und Toward a Theology of the (transnational) Corporation (1981), die vom American Enterprise Institute herausgegeben wurden. Diese neokonservativen Moraltheologen sind nicht «ökonomisch blind»: «Die offiziellen Dokumente der Päpste und der protestantischen ökumenischen Körperschaften sind sehr streng in ihrer Sicht, was die Moral betrifft, viel weniger aber in dem, was sie über Wirtschaftsprinzipien und -realitäten sagen. Auf die nächste Generation wird als Aufgabe die Notwendigkeit zukommen, eine Wirtschaftstheologie zu schaffen und systematisch zu entwickeln» (S. 21).

[22] AaO. 174.

[23] Vgl. meinen Aufsatz: Das Brot der Feier: Gemeinschaftszeichen der Gerechtigkeit: CONCILIUM 18 (1982/2) 120–129 über den Zusammenhang zwischen Leben, Blut, Arbeit, Erzeugnis. Eine «Theologie des Geldes» und der Wirtschaft muß von diesen metaphysischen und biblischen Gegebenheiten ausgehen (vgl. Art. zóo (ich lebe): Kittel TWNT II (1935) 833–877 (von Bultmann).

[24] Der negative, despektierliche Begriff «desarrollismo» (von «desarrollo = Entwicklung) will auf den falschen, ideologischen Charakter der «Lehre von der Entwicklung» (und der «Entwicklungshilfe») europäisch-nordamerikanischer Herkunft hinweisen, die in den christlichen Medien (und denen der CEPAL) vorherrscht. Man will partiellen Auswirkungen abhelfen und verschlimmert dabei das Übel, indem man nicht die globalen, strukturellen Ursachen der «Krise» anpackt.

[25] Der Römerbrief (München ^{6}1933) XIII.

[26] Der Begriff «ausziehen», «herausgeführt werden...» (Gen 12,1: «Zieh aus aus deinem Lande...»; Ex 13,16: «Führe es aus Ägypten...» usw.) ist eine theologische Grundmetapher.

[27] Vgl. den Unterschied zwischen «Moral» und «Ethik» in E. Dussel, Para una ética de la liberación latinoamericana (Siglo XXI, Buenos Aires 1973) Bd. II § 20 (= 2. Auflage, Mexiko 1977, Bd. 2, S. 13), und: ders., Läßt sich «eine Ethik angesichts der Vielheit der Moralen legitimieren?: CONCILIUM 17 (1981/12) 807–813.

[28] Vgl. E. Dussel, Para une ética de la liberación... (=EL) § 21, Bd. II, S. 22ff. Zu den Kategorien «Fleisch» und «Totalität» vgl. EL, Kap. 1–2 (I, 33ff); E. Dussel, Filosofia da Libertação (Loyola, S. Paulo 1982) 28ff; ders., El humanismo semita (EUDEBA, Buenos Aires 1969); El dualismo en la antropología de la cristiandad (Guadelupe, Buenos Aires 1974); History and theology of liberation (Orbis, New York 1976) Kap. I usw.

[29] Nijhoff, Den Haag 1961.

[30] Vgl. unsere Auffassung über E. Levinas in: Emmanuel Levinas y la liberación latinoamericana (Bonum, Buenos Aires 1975) Vorwort.

[31] Vgl. E. Dussel, Filosofia da libertação, 2.4., aaO. 45ff.; ders., EL, Bd. I, Kap. III, S. 97ff; Bd. III, Kap. VII, § 46, S. 97ff.; ebd. § 52, S. 168ff.; Bd. IV, Kap. IX, § 65, S. 94ff.; Bd. V, Kap. X, § 72, S. 76ff.

[32] Las armas ideológicas de la muerte (DEI, San José 1977) 61: «Die Praxis orientiert sich auf eine Transzendentalität innerhalb des realen, eigentlichen Lebens hin. Es handelt sich um eine Sicht, wonach man dieses reale Leben ohne seine Negativität in Fülle lebt.»

[33] Vgl. den in Anm. 23 verzeichneten Aufsatz.

[34] Bekanntlich übersetzte Luther den griechischen Urtext von Phil 2,7 mit «entäußerte sich»; dies entspricht der kenotischen Theologie und ging dann über seine Christologieprofessoren in Tübingen auf Hegel über. Es ist ein christlicher Grundbegriff.

[35] Die Kategorie «Erde» (*árez*) hat in der Bibel einen streng eschatologischen Sinn; vgl. Kittel, TWNT I, 676, Art. *gē* (Erde). Dieser Sinn scheint auf in Ps 37,11; Mt 5,5; Hebr 11,9. Wir möchten freilich die Dialektik zwischen den beiden «Erden» aufzeigen: «...aus deinem Land (*me'arezkha*) ... zum Land, (*'el-ha- 'arez*), das ich dir zeigen werde» (Gen 12,1); «von diesem Land zu einem schönen, reichen Land, zu einem Land, das von Milch und Honig fließt» (Ex 3,8). Es ist ein Ausziehen «aus Ägypten» (*mi-mizraim*) (Ex 3,10).

[36] Die «Verantwortung» für den anderen, für den Unterdrückten angesichts des konkreten unterdrückenden Wirtschaftssystems. Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung (Frankfurt a.M. 1982), spricht nicht vom konkreten Sinn der «Verantwortung»; er verbleibt auf abstrakter Ebene; er denkt über die «Technologie» nach, aber nie über sie als Kapital; er versteht diese Subsumptio nicht.

[37] Vgl. F. Böckle, Der sprachanalytische Ansatz usw.: Handbuch der christlichen Ethik, aaO. I, 68ff.

[38] Vgl. E. Dussel, Método para una filosofía de la liberación (Sígueme, Salamanca 1974).

[39] Die Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie von Karl Marx (1857–1858) (Berlin 1974) und seine neuerdings veröffentlichte Schrift Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861–1863) (MEHA, III/2, Bd. I–VI, 1977–1982) berechtigen uns, Marx von einer Ontologie im strengen Sinn her neu zu interpretieren («So wird das Kapital ein sehr mysteriöses Wesen»: aaO. 2163, Zeile 11).

[40] Vgl. E. Dussel, Pensée analectique en philosophie de la libération: Analogie et Dialectique (Labor et Fides, Genf 1982) 93–120.

[41] EL, aaO. § 25, Bd. II, 58ff.; § 47, Bd. III, 109ff.; § 66, Bd. IV, 109ff.; § 73, Bd. V, 91ff.

[42] Das polnische Denken (vgl. Jósef Tischner, La svolta storica [CSEO, Bologna 1981]; ders.; Etica del lavoro [CSEO, Bologna 1982], insbesondere derAbschnitt «Il lavoro privo di senso», 76ff.), hat mit Recht die Arbeit zum Zentrum der theologischen Reflexion genommen. Für Polen geht es darum, daß der Arbeiter die Kontrolle über das Arbeitserzeugnis hat. Für Lateinamerika darum, in den Genuß des Arbeitsprodukts zu kommen (denn es herrscht Hunger infolge der Unterdrückung und des strukturellen Raubs). In Polen möchte der Arbeiter (die Nation) wissen, wofür man Brot produziert, und über seine Produktion die Kontrolle haben. In Lateinamerika möchte der Arbeiter (das Volk) die Frucht seiner Arbeit besitzen, das eucharistische Brot. Vgl. John Desrochers, The social Teaching of the Church (Privatausgabe, Bangalore 1982), vor allem 637ff. Selbstverständlich erlaubt «Laborem exercens» der Befreiungsethik, ihren Diskurs materiell zu radikalisieren.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. August Berz

ENRIQUE DUSSEL

1934 in Mendoza, Argentinien, geboren. Doktor der Philosophie (Madrid), der Geschichtswissenschaften (Sorbonne, Paris) und 1981 Dr. h.c. der Theologie (Freiburg/Schweiz). Professor der Ethik an der Autonomen Nationaluniversität von Mexico und Professor für die Geschichte der lateinamerikanischen Kirche und Theologie am Theologischen Institut für höhere Studien in Mexiko. Präsident der Kommission für das Studium der Geschichte der Kirche in Lateinamerika (CEHILA), die im Oktober 1984 ihre erste Generalversammlung zum Thema Geschichte der Kirche in Lateinamerika halten wird. Neuere Veröffentlichungen u.a.: Ethics and theology of liberation (Orbis Books, New York 1978); Para una ética de la liberación latinoamericana, Bd. I–II (Edicol, Mexiko 1977), Bd. IV–V (USTA, Bogotá 1980), Bd. I–V (Ed. Loyola, São Paulo, 1982–1984); History of the Church in Latin America (1492–1979) (Eerdmans, Grand Rapids 1981); De Medellín a Puebla (1968–1979) (CEE, Mexiko 1979; Ed. Loyola, São Paulo 1982–1983); Historia General de la Iglesia en América latina, Bd. I/1 (Einführung in das Gesamtwerk, 500 Seiten) (Ed. Sígueme, Salamanca 1983); Philosophy of Liberation (Orbis Books, New York 1983/ Loyola, São Paulo 1983). Anschrift: Celaya 21–402; Colonia Hipódromo, 06100 México, Mexiko.

Auf dem Weg zu einem Dialog zwischen Ethik der Autonomie und Ethik der Befreiung

Luise Schottroff

Befreiungserfahrungen

Freiheit und Befreiung nach dem Zeugnis der Bibel

I. Die Unfreiheit

Das Wort «Freiheit» hat seine historische Wurzel in einer der grauenhaftesten menschlichen Erfindungen der an Brutalität nicht armen Menschheitsgeschichte: Als «Freie» (Vollbürger) bezeichneten sich diejenigen, die andere als Unfreie (Sklaven) für sich arbeiten ließen. Die Sklaven (= Unfreie im juristischen Sinne) waren in ihren Augen «beseelter Besitz», «Werkzeug»; da wir Freien die Sklavenarbeit nicht entbehren können, muß sie von der Natur gewollt sein, sagt Aristoteles und formuliert damit durchaus das Selbstverständnis der Freien in den antiken Gesellschaften (Aristoteles, Politica 1253 b 30; 1252 a 30). Die Wirklichkeit des Sklavenlebens wird in den Sklavengleichnissen der Evangelien zutreffend beschrieben. Sie leiden zwar keinen Hunger, denn der Besitzer hat ja an ihrer Arbeitskraft Interesse, aber ihr Alltag ist von Gewalterfahrungen bestimmt. Sie werden gefoltert, geschlagen und getötet; auch untereinander herrscht Gewalt: Sklaven schlagen sich und zeigen ihre Mitsklaven bei ihrem Herrn an (Mt 22,6; 21,35f.; 24,51; 18,31; Lk 12,45).

In der Bibel wird neben der *Unfreiheit der Sklaven* die *Unfreiheit der bäuerlichen Bevölkerung* und die *politische Unfreiheit ganzer Völker* beschrieben – wie es der gesellschaftlichen Wirklichkeit ihrer Zeit entspricht. Die bäuerliche Bevölkerung in Palästina z. Zt. der Entstehung des Christentums ist zwar nicht versklavt im juristischen Sinne, aber durch Verschuldung unterdrückt. Die Situation des zahlungsunfähigen Schuldners im Angesicht der Gewalt der Gläubiger ist eine immer wiederholte Szene, die den Schrecken vieler Menschen bedeutet (s. nur Neh 5,1–5; Lk 12,58f.). Es ist kein Zufall, daß die «Vergebung» Gottes aus dieser Situation ihre Anschauung nimmt: Gott vergibt., d. h. er erläßt Schulden (s. Mt 6,12 par; 18,23–35). Der verschuldete kleine Bauer hat Pfändung der Kleider, Verkauf der Familie, Schuldhaft, Schuldknechtschaft, Bettelarmut, Krankheit vor sich oder auch das Leben eines Tagelöhners, der lange Zeiten von Arbeitslosigkeit ertragen muß. Das Bild, das die Evangelien von der Situation der bäuerlichen Bevölkerung ihrer Zeit geben, ist realistisch und durch außerchristliche Quellen vielfach bestätigt. Die politische Unfreiheit ganzer Völker wird im Neuen Testament deutlich beim Namen genannt: «Ihr wißt, daß die, die als Herrscher über die Völker gelten, sie unterjochen und ihre Gewalt mißbrauchen» (Mk 10,42 parr.).

Röm 13,1–7 gehört in die lange Kette von Loyalitätserklärungen unterdrückter Völker ihren politischen Machthabern gegenüber. Wie in Röm 13,1–7 haben Christen, Juden und andere politisch Unterworfene z. B. den Römern gegenüber Loyalitätserklärungen abgegeben und doch gewußt, daß der politische Konflikt unvermeidbar ist, solange sie ihren Gott höher stellen als die Götter der politischen Herren.

Plato und Aristoteles wie die meisten Gebildeten der Antike reden über die Freiheit aus der Perspektive der «Freien», der Wohlhabenden und der politischen Herren. In der biblischen Tradition wird jedoch *aus der Perspektive derer, die «unten» sind*, gesprochen. Dort sprechen nicht Freie über ihr Selbstverständnis oder auch stoische Philosophen über die innere Freiheit. Vielmehr sind durchweg die drei Erfahrungshorizonte der Sklaverei, der Verarmung und Verschuldung und der politischen Unterdrückung aus der Perspektive der Betroffenen gegenwärtig. Es ist kein Zufall, daß es biblische Analogien zu den oben erwähnten Gedanken des Aristoteles nicht gibt. Aber auch die Vorstellung einer inneren Freiheit, die unabhängig von äußeren Bedingungen möglich sei, wie sie z. B. bei Seneca zu

finden ist (De beneficiis III, 20,1), ist kein biblischer Gedanke und auch nicht bei Paulus anzutreffen, wie manche Ausleger von 1 Kor 7,21f. gemeint haben (z.B. Joh. Weiß z. St.). Die Vorstellung einer von der Lebenswirklichkeit der Menschen als Hungernde oder als Sklaven oder als Wohlhabende unabhängigen inneren Freiheit hat ihre Heimat dort, wo eine reiche Oberschicht ihre politischen Handlungsmöglichkeiten eingeschränkt sieht (s. Seneca). In der Bibel jedoch kommen Menschen zu Wort, die von den Erfahrungen der Unfreiheit gezeichnet sind.

Die Unfreiheit – wie die Freiheit – wird in der Bibel durchweg *ganzheitlich* verstanden. Das neutestamentliche Wort «Leib» (*sōma*) drückt die Ganzheitlichkeit aus: Knechtschaft ist körperliche, psychische, soziale und religiöse Wirklichkeit, alle Bereiche der menschlichen Identität sind betroffen, auch die Hoffnungen sind zerstört (s. nur Röm 6,12–14). Innen und außen wird nicht getrennt, und die körperlichen Leiden der Unfreiheit werden genau dargestellt (s. z.B. 1 Kor 4,11–13 oder die Darstellungen der Passion Christi, dessen Tod zusammengehört mit der Hinrichtung vieler Menschen in vergleichbarer Situation).

Über die Unfreiheit in allen ihren Bereichen wird nicht wertfrei berichtet, sondern *deutlich wertend*. Die politische Unterdrückung ist etwas Schreckliches (s.o. die Formulierungen von Mk 10,42). Auch Paulus setzt voraus, daß die Römerherrschaft ungerechte Herrschaft ist, die von Gott eingesetzt ist. Die Gewaltherrschaft von Herren über Sklaven, von Griechen über Barbaren und von Männern über Frauen ist in Gottes Augen Unrecht – das ist die klare Voraussetzung von Gal 3,28 und 1 Kor 12,13. Auch die Gleichnisse der Evangelien, die Gott mit einem Gläubiger oder Großgrundbesitzer vergleichen, ergreifen damit nicht die Partei der Gläubiger oder Großgrundbesitzer, sondern zeigen, was der Zorn Gottes ist. Vor dem zornigen Gott stehen die Menschen, die ohne Erbarmen mit ihrem Mitmenschen umgegangen sind, wie die zahlungsunfähigen Schuldner vor dem Gläubiger, der alle Gewalt gegen den zitternden kleinen Mann in seiner Hand hat. Die Welt der Unfreiheitserfahrungen der Sklaven, Pächter und Tagelöhner ist transparent für den Zorn Gottes. Die Alltagserfahrungen der sozialen Realität zeigen, daß Gottes Schöpfung, was die Menschen betrifft, zerstört ist.

Entscheidend ist für die Darstellung der Unfreiheit nach der Bibel, daß sie aus der *Perspektive der Entronnenen* stammt. Der Auszug aus der Sklaverei in Ägypten wird zum Herzstück der Gotteserfahrung eines Volkes, das sich durch die Erinnerung an die Befreiung damals aufrecht hält, wenn neue Unterdrückung auf ihm lastet (Dtn 24,18.22; 15,15 u.a.). Auch im Neuen Testament wird die Unterdrückung aus der Perspektive der Befreiung beschrieben und überhaupt deshalb erst in ihrer umfassenden Struktur erkannt. Erst als befreiter Mensch, in dem der Geist Gottes wohnt, kann Paulus sagen, wie hart die Gefangenschaft unter der Sünde war (Röm 7,25 neben 8,1). Das Evangelium der Armen, das nach dem Verständnis Jesu und der Jesusbewegung Erfüllung der Verheißung Gottes (Jes 61,1) ist, bewirkt die Befreiung, die die Menschen fähig macht, die umfassende Zerstörung, die die Armut verursacht, zu erkennen. Nicht nur Hunger, Weinen und Krankheit, sondern auch die Unfähigkeit, Gott zu loben, drückt den Armen zu Boden, so daß er bis auf die Knochen, «im Geiste» arm ist (Mt 5,3).

Nach dem Verständnis der Bibel ist also Unfreiheit vor allem in den drei Bereichen der Unterdrückung der Sklaven, der Schuldner und der Völker zu finden. Aber auch darüber hinaus liegt eine deutliche Sensibilität für die Brutalität der Herrschaft von Menschen über Menschen vor, auch für die Gewalt in der Beziehung von Männern zu Frauen. Die Gewaltverhältnisse werden dabei aus der Perspektive von Betroffenen gesehen, in ihrer umfassenden Struktur – also ganzheitlich – erkannt und als Unrecht vor Gott verabscheut. Die biblische Tradition beschreibt Unfreiheit so radikal, weil die beteiligten Menschen schon von der Erfahrung der Befreiung herkommen, schon mit einem Fuß auf befreitem Boden stehen.

II. Die Jesusbewegung: Königsherrschaft Gottes als Prozeß der Befreiung

Die Wortgruppe Freiheit (*eleutheria*) begegnet in den synoptischen Evangelien nur am Rande (Mt 17,26). Doch ist es sinnvoll, das Wort Befreiung als Übersetzung und Verdeutlichung anderer Wörter zu benutzen, so z.B. des Wortes Vergebung, Erlaß (*áphesis*), das den Schuldenerlaß, die Gefangenenbefreiung und die Vergebung Gottes bezeichnet. Auch die Seligpreisung drückt Befreiung aus ebenso wie das Wort Evangelium.

Die frohe Botschaft bedeutet, daß das Elend der Armen beendet wird. Die Seligpreisung ist nicht nur Verheißung einer Zukunft, sondern bewirkt schon in der Gegenwart den Beginn der Herrschaft Gottes (s. nur Mt 5,3 par. neben Mt 11,5 par.). Deshalb ist es notwendig, das Wort Königsherrschaft Gottes selbst als Bezeichnung der Befreiung zu verstehen und die Geschichte Jesu und seiner Nachfolger in neutestamentlicher Zeit nicht nur als Geschichte von Verkündern der Befreiung, sondern auch als Geschichte einer Befreiungspraxis zu begreifen, an der neben Jesus auch andere Menschen beteiligt waren, und die nach seinem Tode weiterlebte.

Daß Gott König ist, daß er der Herr der ganzen Schöpfung ist, bedeutet Befreiung, schon jetzt. «Niemand kann zwei Herren dienen; ... ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon» (Mt 6,24 par.). Die Königsherrschaft Gottes beendet die Unterdrückung durch Menschenherrschaft und ihre Götter wie den Mammon; Gottes Herrschaft ist Gegenmacht eines Mächtigeren gegen die Mächte, die Menschen unfrei machen. Unterdrückung durch politische Herren wie Unterdrückung durch Dämonen liegt auf einer Ebene und ist gefährlich und umfassend.

Die befreiende Praxis Jesu bedeutete, daß die Menschen sich zusammengetan haben zur Gemeinde. Von Anfang an haben die Anhänger Jesu Gemeinschaften gebildet, zusammengewohnt und gemeinsam das Land durchwandert. Der Bericht der Apostelgeschichte (2,42–47) über die Urgemeinde in Jerusalem nach Jesu Auferstehung dürfte alle wesentlichen Elemente dieser Gemeinschaftsbildung zutreffend beschreiben: Gemeinsames Gebet und Freude (s.u.), gemeinsame Mahlzeiten, Teilen der knappen Lebensmittel, Krankenheilungen. Das Krankheitselend in dem verarmenden Land war verbreitet. In den Dörfern und Städten Palästinas waren die Kranken auf den Marktplätzen oder an den öffentlichen Heiligtümern für Kranke wie dem Teich Bethesda anzutreffen (Joh 5,4; Lk 10,9 u.ö.). Jesus und seine Anhänger haben Kranke geheilt, und alle Beteiligten haben die Krankenheilungen als Beginn der Befreiung des ganzen Volkes angesehen. Die befreiende Praxis Jesu hat sich in einem erstaunlichen Tempo ausgebreitet. Das ganze Volk sollte erreicht werden. Wer geheilt war, wurde sogleich selbst zum Heiler und Propheten.

Die neuen Gemeinschaften haben sich nicht nach außen abgeschlossen, sondern waren konsequent auf öffentliche und verständliche Anrede jedes einzelnen Menschen, aber auch ganzer Städte und Dörfer gerichtet. Die Königsherrschaft Gottes ist ein umfassendes Ziel, weil Gott Herr und Schöpfer der ganzen Welt ist. Aus diesem Ziel ergaben sich die praktischen Verhaltensweisen der Menschen in der Nachfolge Jesu. Auch die Konflikte, die aus der Befreiungspraxis entstanden, wurden durch die Orientierung an dem umfassenden Ziel ausgehalten. Die Glaubenden kündigten das nahe Gericht Gottes an über jeden, der Unrecht gegen Gott und andere Menschen begeht. Aber die Gerichtsankündigung überließ das Strafen Gott. Jeder Feind der Botschaft Jesu sollte gewonnen werden gerade durch die Deutlichkeit der Konfrontation mit dem Willen Gottes. Vielleicht kehrt er doch noch um (Mt 5,44ff.).

Die Schwierigkeiten, mit denen die Jesusbewegung wie Jesus zu kämpfen hatten, waren groß, und wie Jesus sind auch viele seiner Boten wegen ihrer Arbeit umgebracht worden. Es war für alle Beteiligten hart, die berechtigte Angst auszuhalten. Die Passionsgeschichte des Markusevangeliums spricht die Angst deutlich aus. Alle Jünger sind geflohen (Mk 14,50), weil sie fürchten mußten, als Anhänger Jesu genauso wie er verhaftet und gekreuzigt zu werden. Die Führung des jüdischen Volkes arbeitete mit den Römern, die faktisch die politischen Machthaber waren, zusammen. Sie hatten das Ziel, jede Unruhe im Volk sofort zu unterdrücken. Die Jesusbewegung war keine politische Bewegung, insofern als sie kein politisches Ziel hatte (z.B. Vertreibung der Römer aus dem Lande). Durch ihr Ziel jedoch, das ganze Volk zu Kindern Gottes zu verwandeln, die nur noch Gott und keinem anderen Herren dienen, bedeutete sie eine massive Bedrohung der faktischen Macht. Der Tag war vorhersehbar, an dem das Volk sich an Gott orientieren würde und nicht mehr am Mammon, und an dem das Volk nicht mehr geschunden und niedergedrückt sein würde «wie Schafe, die keinen Hirten haben» (Mt 9,36).

Die Verwandlung der Menschen aus Unfreien zu Freien bedeutete zu einem Kind Gottes werden; meistens sagte man allerdings damaligem Patriarchalismus entsprechend: Sohn Gottes werden (s. etwa Mt 5,9; 5,45). Söhne, Kinder Gottes sein – das bedeutete: nicht mehr Sklave anderer Herren und Mächte sein, fähig werden zur Liebe der Kinder untereinander und das Glück der Befreiung als Begabung mit Kraft zu

erfahren. Die Menschen in der Nachfolge Jesu haben sich ganz stark und siegreich gefühlt, nicht klein und unscheinbar. Es gibt zahlreiche Texte, die dieses Siegesbewußtsein ausdrücken, z. B. das Senfkorngleichnis (Mk 4,30–32 parr.) oder Mk 9,23: «alles ist möglich dem, der glaubt». Kind Gottes sein war ein anderes Wort für Freiheit (zu dem Zusammenhang zwischen Kind sein und Freisein s. z. B. Mt 17,26; Joh 8,33.35).

III. Die Befreiung von der Macht der Sünde

Für Paulus sind «Freiheit»/«befreien» wichtige Wörter. Die Grundthese des Paulus ist dabei: Durch Christi Auferstehung sind die Glaubenden von der Macht der Sünde befreit (s. besonders Röm 8,2; 6,18–22). Leider erzeugt das Wort «Sünde» durch seine Wirkungsgeschichte für heutiges Verständnis oft ein moralisch-individualistisches Mißverständnis. Sünde nach dem Verständnis des Paulus ist jedoch eine Weltmacht; die Sünde ist eine Königin, die über die gesamte Menschheit und ihre Geschichte herrscht. Die vielen kleinen und großen Gemeinheiten, die Menschen sich antun (s. z. B. die beeindruckende Liste Röm 1,29–32) summieren sich zu einem kollektiven Zwangssystem, dem jeder einzelne unterworfen ist. So ist er verkauft unter die Sünde, ein Sklave der Sünde, unfrei in jeder seiner Lebensregungen. Er bewirkt sich und der ganzen Menschheit den Tod. Röm 7,14–24 wird die verzweifelte Situation einer Menschheit beschrieben, die zur Marionette ihrer kollektiven Selbstzerstörung geworden ist. Auch der Wille Gottes, die Tora, die den Menschen Leben ermöglichen will, wird zum Instrument der Königin Sünde. Sie bedient sich der Tora gegen ihre Intention, und so besiegelt der heilige Wille Gottes faktisch das Todesurteil der Menschen, denn sie sind unfähig, nach Gottes Willen zu leben. Christi Auferstehung hat diese Gewaltherrschaft beendet, sagt Paulus. Die Macht der Sünde ist gebrochen, die Menschen können unter dem Schutz Christi leben und müssen nicht für Tod und Zerstörung arbeiten. Paulus denkt sich die Macht Gottes und die Macht Christi als einen großen Raum (z. B. wenn er sagt, wir seien «in Christus»), in dem man leben kann und aus dessen Schutz heraus die Befreiung von der Sündenmacht erfahrbar wird in der Veränderung des gesamten Lebens.

Die Vorstellungen des Paulus (und das praktische Christenleben in den paulinischen Gemeinden) sind gar nicht so verschieden von denen der Jesusbewegung, die wir aus den synoptischen Evangelien kennen. Die terminologischen Unterschiede werden oft zu Unrecht herausgestellt, ohne daß die praktischen Gemeinsamkeiten erkannt werden. Auch hier ist entscheidend, daß die Glaubenden in Gemeinschaften zusammenleben und daß sie ihren Befreiungsprozeß an dem Ziel der Herrschaft Gottes orientieren. Gleichheit untereinander, Liebe innerhalb der Gemeinde und der Kampf um die Menschen, jeden einzelnen, mit dem Ziel, die ganze Menschheit zu erreichen, bestimmt die Verhaltensweisen.

Die Ermahnungen in Röm 12,1–21 geben einen guten Einblick in die Gestalt des christlichen Lebens, des «Gottesdienstes im Alltag der Welt» (wie E. Käsemann den Gedanken von Röm 12,1f. zusammengefaßt hat, s. E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 2, Göttingen 1964, 198). Auch bei Paulus wird dabei die Herrschaft Christi und die Herrschaft Gottes als *Gegen*macht verstanden. Befreiung ist Unterstellung unter die größere Gegenmacht Gottes. In Röm 6,19 hat Paulus diesen Gedanken in seiner Anstößigkeit sogar reflektiert. Es ist ihm durchaus ein Problem, wieso die Befreiung als neue Sklaverei – zugespitzt gesprochen – erscheint. Er begründet das damit, daß die Versklavung unter die Sünde, die sich der Leiber bemächtigt, eine Gegenmacht («so ... wie» Röm 6,19) braucht, die jetzt die Leiber fähig macht zur Heiligung und zum Fruchtbringen.

Viele Unklarheiten hat die Meinungsäußerung des Paulus zur Sklaverei und zur Rolle der Frauen in der Gemeinde hervorgerufen. Meist geht man dabei von der idealistischen Vorstellung aus, Paulus hätte grundsätzlich die Beendigung der Sklaverei fordern müssen. Oder man sagt, er habe die äußeren Lebensbedingungen für Nebensache gehalten und deshalb gefordert, der Sklave solle Sklave bleiben. Beide Auslegungen vor allem von 1 Kor 7,21 f. machen sich zu wenig Vorstellungen von den damaligen Lebensbedingungen. Die rechtlich Unfreien waren nur ein Teil der ausgebeuteten Bevölkerung; das breite Proletariat aus Tagelöhnern und Freigelassenen hatte zwar im rechtlichen Sinne Freiheit, wurde aber faktisch nur mit anderen Methoden ausgenutzt. Es hatte für einen Sklavenbesitzer in dieser Zeit durchaus Sinn, einen Sklaven freizulassen und ihn durch Dienstleistungen und Zahlungsverpflichtungen weiterhin auszubeuten. Der Unterschied zwischen der Unfreiheit eines Skla-

ven, eines Freigelassenen und eines Tagelöhners (wie Paulus selbst) war durchaus nur relativ. Es ist darum wichtig zu sehen, daß die Veränderung der Situation der Sklaven in den christlichen Gemeinden *praktisch* vor sich ging. Sie hatten in den Gemeinden gleiche Rechte, und die Gemeinden nahmen auch Stellung zur Beziehung von Sklavenbesitzern und Sklaven (dafür ist der Philemonbrief ein Zeugnis), betrachteten also das Gewaltverhältnis zwischen Herr und Sklave nicht als Privatangelegenheit des Besitzers. Gerade diese praktische Veränderung wirkte in ihrem gesellschaftlichen Zusammenhang als Angriff auf die «Ordnung». Für 1 Kor 7,21 ist ein überzeugender Übersetzungsvorschlag von H. Thyen begründet worden. Man sollte nicht ergänzen wollen «wenn du frei werden kannst, so gebrauche [die Sklaverei] (oder: [die Freiheit]) um so lieber», sondern wie Luther übersetzen: «Wenn du allerdings freigelassen werden kannst, um so besser für dich», wobei die Freilassung eben auch nur eine durchaus fragwürdige Verbesserung der Situation mit sich brachte (s. H. Thyen, in: F. Crüsemann / H. Thyen, Als Mann und Frau geschaffen, Gelnhausen 1978, 158f.).

Das theologisch mit großem Aufwand von Paulus begründete Gebot der Unterordnung der Frau unter den Mann in 1 Kor 11,2–16 steht im Widerspruch zur faktischen Gleichheit der Frauen in den Gemeinden auch als prophetische Verkünderinnen der Botschaft (s. nur Röm 16,1–16). Hier wird man Paulus allerdings die Kritik nicht ersparen können, daß er hinter seine eigene Theorie (Gal 3,28) und die Praxis in den Gemeinden zurückgefallen ist.

Die Befreiung von der Macht der Sünde wird von den Gemeinden in Gleichheit und Liebe in die Praxis umgesetzt. Paulus hatte dabei die deutliche Hoffnung, daß die Befreiung der Kinder Gottes sogar die Befreiung der ganzen Schöpfung, auch der Natur, bringen werde (Röm 8,21). Den vielleicht in den Augen römischer Verwaltungsbeamten kleinen und noch unbedeutenden Gemeinden kommt in den Augen des Paulus eine weltverändernde Macht zu.

IV. Der Geist, das Gebet und die Freiheit

Der Geist Gottes wird jedem Glaubenden gegeben (s. nur 1 Kor 12,13; Apg 2,13.17). Der Gottesgeist bedeutet eine tiefgreifende Veränderung für die gesamte Existenz des Glaubenden, der dem Zwangsgesetz der Sünde entronnen ist. Besonders das Kapitel 8 des Römerbriefes verdeutlicht den Zusammenhang von Befreiung und Heiligem Geist. Der Geist begabt die Menschen mit einer neuen Sprache: der des Gebetes. Sie werden fähig, ihre Gotteskindschaft, ihre Befreiung auszudrücken. Wo der Glaubende angesichts der ungeheuren Möglichkeiten, die ihm zuwachsen, überfordert ist, da tritt der Geist für ihn ein. So wird in der Sprache des Gebetes die vollkommene Zukunft Gottes, die vollkommene Befreiung der ganzen Schöpfung schon Wirklichkeit. Paulus hat eine große Vision: Die ganze Schöpfung befindet sich in den Geburtswehen der Befreiung. Jedes Gebetswort, jeder geisterfüllte Schrei ist Geburtsschrei der neuen Schöpfung, stammelnde Solidaritätserklärung mit jeder Kreatur, die sehnsüchtig auf die Befreiung wartet (Röm 8,15–27). Viele Äußerungen des Geistes in den urchristlichen Gemeinden mögen heute fremdartig erscheinen, doch sind sie in ihrer Sinnlichkeit und Leiblichkeit grundlegende Erfahrungen der Befreiung. Die versammelte Gemeinde erlebt ihre neugeschenkte Kraft und das Glück der Entronnenen als so erschütternd, daß sogar – wie Lukas berichtet – der Fußboden erbebt (Apg 4,31).

Der Gottesgeist erfüllt die Menschen mit Kraft, die sie fähig macht, Kranke zu heilen und öffentlich und freimütig zu sprechen (*parrhesía*). Vor allem die Bekenntnissituation in den behördlichen Verhören hat die Glaubenden mit Schrecken erfüllt. Sie fürchteten, daß ihnen die Worte fehlen würden, daß sie nicht wüßten, was sie sagen sollten. Das war die Stunde des Geistes. Man tröstete sich, daß der Geist in dieser Stunde sprechen werde (Mk 13,11). So ist es zu verstehen, daß selbst die Verhöre als zentrale Gelegenheit der Verkündigung wirksam wurden. Diese meist wenig gebildeten, wenn auch bibelfesten Menschen haben ihre Angst überwunden und die Wahrheit gesagt: daß Christus auferstanden ist und es keinen Weltherrscher außer Gott mehr gibt.

Die Veränderung durch den Geist war auch Begabung mit der Fähigkeit zu Freude und Glück. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) drückt diese Seite der neuen Existenz besonders differenziert aus. Die Freude über das Ende des Elends der verlorenen Kinder verbindet die Menschen. Das Freudenfest ist eigentlich erst zustandegekommen, wenn keiner mehr draußen steht. Alle Geistgaben stellen eine Verbindung zwischen dem Kind Gottes und Gott her, aber

auch eine Verbindung zwischen den Menschen untereinander – und nicht nur denen, die zur Gemeinde gehören. Wer das Glück der Befreiung kennengelernt hat, gibt keine Ruhe mehr, bis er sieht, daß sich die Freiheit ausbreitet. Der Glaubende befindet sich permanent in der Situation, die das Gleichnis vom verlorenen Sohn am Schluß für den Vater beschreibt. Er steht draußen und wirbt um den älteren Sohn, der sich nicht dazugehörig sieht. Die werbende Kraft des Urchristentums war groß. Es wurde zwar deutlich ausgesprochen, daß Gott den Täter des Unrechts straft, aber auch um ihn wurde mit großer Begeisterung geworben. Feindesliebe war Nachahmung Gottes, der Herr über die ganze Schöpfung ist.

Vor allem aus paulinischen Texten läßt sich entnehmen, daß die Begabung mit dem Geist auch zu einem Überschwang führte, den Paulus als übertrieben und rücksichtslos ansieht. In der Frage des Götzenopferfleisches wollten einige keine kultische Vorsicht mehr walten lassen. Nahezu alles Fleisch wurde in der Antike kultisch geschlachtet. Fleisch kaufen und Fleisch essen war also zwangsläufig eine Beteiligung am fremden Kult. Freiheit, sagt Paulus, hätten wir schon, uns über diese Kultvorsicht und Berührungsangst hinwegzusetzen. Schließlich sind die fremden Kulte für uns ohne religiöse Bedeutung. Aber es gibt Menschen neben uns, die das nicht ertragen, auf die müssen wir Rücksicht nehmen (1 Kor 10,29). Es gibt also durchaus die Notwendigkeit, auf neugewonnene Möglichkeiten aus Rücksicht auf andere zu verzichten (s. auch 1 Kor 9,1.12.15).

Der Gottesgeist in den Glaubenden bewirkte die Gleichheit der Menschen, denn es war ja ein und derselbe Geist, und ihn gab es ganz und nicht in unterschiedlicher Qualität (s. nur 1 Kor 12,4–11). Gerade die Versuche der urchristlichen Gemeinden, die Gleichheit aller Glaubenden in die Praxis umzusetzen, zeigen, welche Widerstände mit dem neuen Leben im Alltag verbunden waren. Die antike Gesellschaft war bis in die letzten menschlichen Beziehungen hinein hierarchisch organisiert. «So soll es unter euch nicht sein» (Mk 10,43 parr.). Aber die Frage der Zebedaiden (Mk 10,37 parr.) wie 1 Kor 12 zeigen, daß es nicht einfach ist, in einer hierarchisch auf Gewaltverhältnissen zwischen Menschen aufgebauten Gesellschaft auch nur in der kleinen Gemeinde Gleichheit zu leben. Es war nicht durch einen Entschluß von heute auf morgen möglich, andere Vorstellungen und eine andere Praxis zu entwickeln. Die Christen in neutestamentlicher Zeit haben darum in dieser Sache eine ganz radikale Lösung gefunden. Sie haben gesagt, jeder müsse sich an den untersten Platz begeben, dienen, *diakoneîn*. Das Wort Diakonia bezeichnet in der antiken Gesellschaft die Rolle dessen, der sich in der Hierarchie am untersten Ende befindet, die Rolle der Sklaven oder der Kinder oder der Frau. Gleichheit entsteht praktisch nur da, wo Gewaltverhältnisse zwischen Menschen beendet werden (Mk 10,42–45 parr.; vgl. Röm 12,16).

Der Prozeß der Befreiung geschieht dort, wo die, die «unten» sind, mit der Kraft des Gottesgeistes ihr Leben organisieren. Daß die Mächtigen die Ohnmächtigen befreien, wie sie immer wieder behaupten, bringt nur Unfreiheit, weil die Mächtigen Recht und Unrecht nicht unterscheiden können. Das können nur die Betroffenen und Gott, der parteilich auf ihrer Seite ist. Dies war die geschichtliche Erfahrung des frühen Christentums.

LUISE SCHOTTROFF

1934 in Berlin geboren. Studium der evangelischen Theologie 1952–1960 in Berlin, Bonn, Göttingen und Mainz. Promotion 1960 Göttingen, Habilitation 1969 Mainz. Professorin für Neues Testament in Mainz. Verheiratet, ein Kind. Publikationen u.a.: Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium (Neukirchen 1970); (mit W. Stegemann:) Jesus von Nazareth, Hoffnung der Armen (Stuttgart 1978); Der Sieg des Lebens. Biblische Traditionen einer Friedenspraxis (München 1982); Die Schreckensherrschaft der Sünde und die Befreiung durch Christus nach dem Römerbrief des Paulus: Evangelische Theologie 39 (1979) 497–510. Anschrift: Platanenstraße 21, D–6500 Mainz 42 (Hechtsheim).

Dominique Stein

Ist das Erlebnis einer Psychoanalyse eine Erfahrung der Autonomie?

I. Wie steht es mit der Autonomie im Berufsverband der theoretisch-praktischen Psychoanalyse unter den gegebenen Arbeitsbedingungen?

Gründet sich die Psychoanalyse auf eine Praxis der Autonomie? Findet sie ihren Zweck und Sinn im Streben nach Autonomie des Subjekts, das sich einer psychoanalytischen Behandlung unterzieht? Auf diese Frage kann man in einer ersten, noch recht umrißhaften Annäherung antworten: Ja, die psychoanalytische Behandlung hat etwas mit dem Vorgang einer Selbstwerdung, einer Autonomisierung zu tun, freilich unter der Bedingung, daß man die Begriffe Autonomie und Rückgewinnung des Selbstseins (*desaliénation*) als Synonyme und die neurotischen Hemmungen als Hauptursachen der Entfremdung oder Unterwerfung betrachtet.

Untersucht man jedoch die moralischen und rechtlichen, also auch geschichtlichen und politischen Seiten des Autonomiebegriffes (Recht auf Lebensführung nach eigenen Gesetzen), so muß sich der Psychoanalytiker notgedrungen eine ganze Reihe von Fragen von immer brennender werdender Aktualität über die Beziehungen seiner Praxis und auch seiner Theorie zu den Arbeitsbedingungen in dieser Praxis und Theorie stellen. Gewiß, das psychoanalytische Heilverfahren vollzieht sich hinter verschlossenen Türen mit nur zwei Personen auf der Bühne, dem Patienten und seinem Psychoanalytiker. Dieser aber hat dabei selbst schon eine Geschichte hinter sich, denn er gehört einem Verband an, einer Gruppe von Psychoanalytikern (oder er weigert sich, ihnen anzugehören); auf jeden Fall ist er selbst schon Patient gewesen und hat sich einer psychoanalytischen Behandlung unterzogen gehabt (einer Behandlung, die nur noch eine schwindende Anzahl von Psychoanalytikern als reine Lehranalyse bezeichnet). Jede Psychoanalyse schließt demnach ipso facto eine fortschreitende Ausbildung des Psychoanalytikers und einen Vorgang der Wissensübermittlung psychoanalytischer Praxis und Theorie mit ein. Die Behandlung mag noch so privat, noch so individuell sein, sie verweist doch zum mindesten auf einen theoretisch-praktischen Bezug zum grundlegenden Werk Freuds und auch zur Geschichte, in deren Geflecht der Psychoanalytiker durch seine Stellung in eben dieser Entwicklungsgeschichte der Psychoanalyse unweigerlich eingefangen ist. Die Behauptung, von diesen Arbeitsbedingungen unabhängig zu sein, sperrt den psychoanalytischen Gedanken in eine Unkenntnis ideologischer Prägung.

Ausbildung und Wissensübermittlung innerhalb der Psychoanalytikerverbände

Es ist weder unbegründet noch unverbindlich, über die Arbeitsweise des Berufsstandes für Psychoanalyse in Theorie und Praxis nachzudenken. Das gilt im besonderen für die Ausbildung und Wissensübermittlung. Eine solche Überlegung stand am Anfang jener Bewegungen, die seit etwa fünfzehn Jahren vor allem in Frankreich die Welt der Psychoanalyse stark erschüttern. Man muß betonen, daß die Psychoanalytiker oft schlecht vorbereitet waren, um solche Probleme in Angriff zu nehmen. Es ist ja wahrhaftig nicht leicht, psychoanalytisch über Fragen nachzudenken, die mit politischen oder sozial-ethischen Problemen in Zusammenhang stehen. Die Frage nach der Eigenart der Psychoanalyse erhebt sich sofort, und die Probleme werden oft im Namen einer illusorischen Neutralität beiseitegeschoben. Und doch kann sich der Psychoanalytiker auf konkretester Ebene einer gewissen Anzahl von Fragen nicht entziehen.

Übernimmt er etwa die Ausbildung anderer Psychoanalytiker, wie steht es dann mit der Autonomie dieser Psychoanalytiker gegenüber ihrem Ausbilder und auch untereinander und den nachfolgenden gegenüber? Und wenn sich dann ein Psychoanalytiker nach seiner Ausbildung weigert, seinerseits Ausbilder zu werden, wie ist es dann mit seiner Autonomie hinsichtlich seiner eigenen Ausbilder bestellt? Und was ist zur Autonomie seinem eigenen Projekt der Weiterführung der psychoanalytischen Praxis gegenüber zu sagen? Niemand kann sich dieser Problematik entziehen, möge er noch so sehr am Rande stehen oder sich unabhängig glauben. Die Untersuchung dieser den Analytikerverbänden eige-

nen Phänomene ist manchmal leicht durchzuführen, derart offensichtlich sind hier die als solche unbekannten, transferentiellen Elemente – offensichtlich für den Beobachter; sie sind Ursache unausweichlicher Konflikte oder grober Selbsteinschätzungen. Übrigens ist nicht einzusehen, wie irgendeine menschliche Gruppe diesem Übertragungsgeschehen entgehen könnte; Sigmund Freud hat es als erster in seiner Schrift «Massenpsychologie und Ich-Analyse»[1] aufgezeigt.

Obwohl es nun also für einen erfahrenen Psychoanalytiker ein Leichtes ist, die in seiner eigenen Psychoanalytikergruppe auftretenden Übertragungserscheinungen freizulegen, so fällt es ihm doch sehr viel schwerer, selbst Abstand zu nehmen, sobald es um Aufgaben geht, die er in dieser Gruppe übernimmt, besonders dann, wenn seine Tätigkeit so hierarchisiert ist, daß einem bestimmten Niveau gesellschaftlicher Verantwortung von selber eine Verantwortung in der Ausbildung und Wissensübermittlung entspricht. Jede kritische Einschätzung der Art und Weise dieser Ausbildung und Übermittlung wird unfehlbar als ein In-Fragestellen der ausgeübten Macht erfahren; sie wird (natürlich!) nicht ausdrücklich im Namen dieser Machtbefugnis zurückgewiesen, wohl aber im Namen der Unantastbarkeit des psychoanalytischen Unternehmens selbst. Ich habe diese Sachlage zur Genüge kennengelernt, um behaupten zu dürfen, daß die kritische Prüfung der Abhängigkeitsbeziehungen innerhalb der Psychoanalytikerverbände noch nicht über ein Anfangsstadium hinausgekommen ist.

Besteht innerhalb der Psychoanalytikerverbände eine Autonomie in den internationalen Beziehungen?

Kennt man die Anzahl der französischen Verbände für Psychoanalyse, so läßt sich auch die Frage nicht umgehen, wie es um ihre gegenseitige Autonomie und vor allem um ihre Autonomie hinsichtlich der von Sigmund Freud selbst im Jahre 1910 gegründeten[2] *International Psychoanalytical Association* (IPA) steht. Der erste, durch J. Lacan im Jahre 1953 heraufgeführte Bruch der französischen Psychoanalytiker mit der IPA schuf in Frankreich eine Lage, die der Psychoanalyse nicht nur nicht schadete, sondern sie vielmehr bereicherte und zur Entfaltung brachte, möge man nun über die eine oder andere psychoanalytische Praxis oder theoretische Führerschaft denken, wie man will.

Diesbezüglich scheint es mir wichtig, in diesem Heft, das der Ethik der Befreiung einen bevorzugten Platz einräumt, von einem kleinen Vorfall (nach J. Derrida[3]) zu berichten, der besser als eine lange Erörterung zeigen kann, wie in die politische Unabhängigkeit und Autonomie einer Bewegung von internationaler Sendung eine Bresche geschlagen werden kann. In der Nummer 144 des Bulletin der IPA wird eine von der australischen Gesellschaft für Psychoanalyse erhobene Bitte an die IPA erwähnt, sich gegen die Verletzung der Menschenrechte in Argentinien auszusprechen. Der Exekutivrat der IPA schlug nach zahlreichen Diskussionen und Beratungen einen Beschluß vor, der von 85 % der anwesenden Mitglieder durch Handzeichen angenommen wurde. Dieser Beschluß verurteilt die Beeinträchtigungen der Freiheit, die Anwendung psychotherapeutischer und psychiatrischer Behandlung zu politischen Zwecken sowie die Verletzung der Menschenrechte usw. Er beginnt jedoch so: «Gleich zahlreichen anderen internationalen Organisationen war natürlich auch die IPA über die *in gewissen geographischen Gebieten* geschehende Verletzung der Menschenrechte im Bilde» (Hervorhebung von mir).

Die IPA weigert sich also, Argentinien mit Namen zu nennen. Wie soll man da nicht, so meint R. Major[4], «unter die Lupe nehmen, was *nennen* besagen will, wo es sich um die Psychoanalyse handelt (...). Die psychoanalytische Institution oder die psychoanalytische Gemeinschaft, die Psychoanalyse selbst, ja auch der Name Psychoanalyse werden über kurz oder lang dieser Frage gegenüberstehen. Und es wird einleuchten, daß von dem Augenblick an, da Vereinigungen oder Gruppen von Psychoanalytikern bestehen, sie auf die eine oder andere Weise, in aktivem oder passivem Mitläufertum oder auch in latentem oder organisiertem Konflikt mit jenen Mächten stehen, die die sogenannten Menschenrechte mit Füßen treten.» Man muß notgedrungen hinzufügen (auch wenn es sich hierbei nur um eine Feststellung handelt), daß eine auf das Vertrauen und das Berufsgeheimnis gegründete (psychoanalytische) Praxis nicht mehr ausgeübt werden kann, sobald eine der beiden beteiligten Personen Gefahr läuft, das unter Gewaltanwendung preisgeben zu müssen, was ihr unter dem Siegel der Verschwiegenheit anvertraut worden war. Das will heißen, die

psychoanalytische Autonomie ist unerbittlich an eine Mindestgarantie der Menschenrechte gebunden.

Autonomie gegenüber der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Umwelt

Die Ausübung der Psychoanalyse ist aber auch in den sogenannten «liberalen» Gemeinschaftswesen (liberal nicht von allen Mitgliedern dieser Gemeinschaften im selben Sinne gemeint) gar nicht unabhängig von all den diese Ausübung ermöglichenden gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bedingtheiten. Wir wollen hier nicht auf den Vorwurf des «Elitetums» eingehen und uns auch nicht in eine Aufzählung jener Bedingungen einlassen, unter denen ein psychoanalytisches Heilverfahren stattfinden (oder auch nicht stattfinden) kann – es sind Bedingungen des Ortes: Krankenhaus Beratungszentren, privates Sprechzimmer; es ist die berufliche Situation des Psychoanalytikers selbst: Mediziner, Nichtmediziner, Mitglied eines Analytikerverbands oder unabhängig. Jedenfalls ist eines sicher: das Geld spielt im Verlauf der Behandlung eine Rolle, ob der Psychoanalytiker nun sofort oder auf Umwegen bezahlt wird und welches auch die Art und Weise der Honorierung sein mag. Jedes Nachdenken über die Autonomie während der Behandlung und der Behandlung selbst muß wenigstens den Bezug zum Geld und die Frage, was das für die sozialen und wirtschaftlichen Belange bedeutet, in Rechnung stellen, auch wenn diese Überlegung den Psychoanalytiker nicht von der Pflicht befreit, die symbolischen Bedeutungen von Tausch oder Geschenk klarzumachen. Auch hinsichtlich der Behörde, die ja ein Recht über die Psychoanalyse ausüben kann (Besteuerung, Gesundheitswesen, Forschung, Ausbildung usw.), vermag sich die Autonomie der psychoanalytischen Praxis nur auf eine Überlegung zu stützen, die, was das Wesen und den wissenschaftlichen Status der Psychoanalyse angeht, noch sehr viel gründlicher durchgeführt werden muß, als es bis jetzt geschah. Diese Überlegung hat ja kaum begonnen[5].

II. Wie steht es gegenwärtig mit der Autonomie in der Psychoanalyse selbst?

Die Autonomie der Ausübung der Psychoanalyse stößt, wie soeben erwähnt, auf zahlreiche Hindernisse. Sie liegen innerhalb der Analytikerverbände, der Verbände untereinander oder auch, und zwar bedeutend mehr, in den politischen, sozialen und wirtschaftlichen Bedingtheiten, die eine Psychoanalyse erlauben oder verbieten. Wie ist es da nun mit dem Autonomiebegriff in der psychoanalytischen Situation selber? Bei dieser Frage darf nicht übersehen werden, daß auf dem psychoanalytischen Gebiet die Unterscheidung zwischen Innen und Außen natürlich oft unzutreffend bleibt.

Am Beginn steht das Verlangen

In der Bitte um den Beginn einer psychoanalytischen Behandlung ist oft ausdrücklich ein Verlangen nach Autonomie, nach Befreiung wirksam, wie ich schon am Anfang dieses Beitrags gesagt habe. Da ist ein Patient durch unerträgliche Symptome gebunden; eine Patientin leidet unter einer solchen Depression, daß sie ständig am Rand des Selbstmordes lebt; da lebt ein Mann oder eine Frau in einem erstickenden Zwangsverhältnis zu den Eltern – alle diese Menschen enthüllen ihre Leiden und wünschen, davon befreit zu werden. Viele bringen auch vor, sich nicht «frei» zu fühlen und (sexuell, beruflich, familiär, sozial oder politisch) autonom werden zu wollen, da sie das Gefühl haben, nicht «aus dem Eigenen», in ihrem eigenen Namen also zu handeln, sondern aus dem Verlangen eines anderen heraus – ein um so unerbittlicheres Verlangen, als es seine Kraft aus dem Unbewußten schöpft.

Es ist klar, daß diese ausdrücklichen Bitten nur einen kleinen Teil jenes unbewußten fundamentalen Verlangens offenbaren, das im Vorhaben der Analyse zur Auswirkung kommt. Man muß hinzufügen, daß dieses Autonomieverlangen zum größten Teil Wünsche erkennen läßt, die sich durch die Heftigkeit des Leidens oder die Tiefe des Unbehagens aufdrängen, niemals seinem eigenen Bild oder dem, das einem die anderen vorhalten, ganz zu entsprechen. Die manchmal anzutreffende Darstellung der Psychoanalyse als eines nachsichtigen Unterfangens der Selbstbemitleidung oder als einer offenen Tür für alle möglichen Ergüsse, als Ausschaltung jeglichen gesellschaftlichen Zwangs, jeglicher gesellschaftlichen Regel ist eine reine Einbildung. Sie ist in dem Maße in Umlauf, wie sie den individuellen und kollektiven Widerständen gegen die Analyse Nahrung gibt.

Grundregel Übertragung

Wie steht es mit diesen Wünschen nach Selbstwerdung, nach Befreiung des eigenen Ichs, wenn einmal das Beziehungsgefüge der psychoanalytischen Situation festliegt? Bekanntlich besteht die einzige, dem Patienten auferlegte «fundamentale» Regel (sei sie nun ausdrücklich formuliert oder ergebe sie sich als Antwort auf eine quälende Frage von seiten des Patienten) darin, alles zu sagen, was ihm während der Sprechstunde in den Sinn kommt, mag dieser Gedanke noch so banal und nichtssagend, ja sogar gemein sein. Anscheinend handelt es sich also um eine Situation völliger Freiheit; der einzige Zwang auf seiten des Psychoanalytikers besteht in einem gewissermaßen schwebenden, nicht forschenden und nicht fragenden Zuhören, in einer möglichst wohlwollenden Neutralität. Nun sind zwar alle Spielregeln ein Anreiz zum Umgehen und zum Übertreten; die Regeln der analytischen Situation aber sind ganz einfach unanwendbar.

Denn es ist unmöglich, alles zu sagen. Entweder wird es durch unüberwindliche Hemmungen der Angst, der Furcht oder der Scham unmöglich gemacht, laut auszusprechen, was stillschweigend gedacht wird, oder der Widerstand, was in den Sinn kommt, kundzutun, ist stark genug, um selbst die Bildung eines bewußten Gedankens zu blockieren, was dann zu einer Schwierigkeit im sprachlichen Ausdruck führt, zu einem Gefühl der Gedankenleere, einem immer mit einem peinlichen Gefühl verbundenen «Ich habe nichts zu sagen, mir geht nichts durch den Kopf». Auf seiten des Psychoanalytikers sind diese schwebende Aufmerksamkeit und diese wohlwollende Neutralität im besten Falle lediglich asymptotisch erreichbar, das heißt überhaupt nicht. Eine gründlichere Untersuchung dessen, was auf seiten des Psychoanalytikers geschieht, auf seiten der im Unbewußten des Psychoanalytikers wirkenden Kräfte, was von manchen Psychoanalytikern Gegentransfer genannt wird – diese Untersuchung würde eher dahin führen, die Affekte des Psychoanalytikers und deren Beziehungen zu seiner Kindheitsgeschichte freizulegen, als jeden Affekt auszuschalten, um so den Psychoanalytiker – im Idealfall? – in einen gefühllosen Roboter umzuwandeln.

Wie immer es auch mit dem Widerstreben des Patienten stehen mag, auf jeden Fall unterliegt er unweigerlich der Übertragung, dem Transfer auf den Psychoanalytiker. S. Freud hielt die Übertragung lange für ein Hindernis in der psychoanalytischen Behandlung, für eine Schlacke, die die reine Ader des Unbewußten überdeckt. Allmählich mußte er zugeben, daß die Übertragung in den meisten Fällen als bewegende Kraft wirkt und den Stoff schafft, der die psychoanalytische Arbeit ermöglicht, auch wenn dieser Transfer der weiteren psychoanalytischen Behandlung möglicherweise ein Hindernis bereitet. Gewisse Elemente der Übertragung kommen, wie ihr Name zeigt, aus der Kindheit des Patienten oder seiner jüngeren Lebensgeschichte herüber; der Psychoanalytiker repräsentiert dann abwechselnd (unabhängig von seiner geschlechtlichen Bestimmtheit) den Vater oder die Mutter, die Frau oder den Mann, den Geliebten oder die Geliebte, den Gehaßten oder die Gehaßte (oder alles das zusammen in einer Verdichtung von Imagines oder in einem Zwielicht von Affekten). Die Übertragung besteht aber auch in der Verwirklichung einer neuen, gegenwärtigen Beziehung zwischen dem Patienten und seinem Analytiker. Wäre dem nicht so, könnte man nicht einsehen, wie die analytische Situation einer bloß tötenden und unüberwindlichen relationellen Wiederholung entgehen sollte.

Die Behandlung schließt in ihrem weiteren Verlauf eine Reihe von Umänderungen des Transfers ein, die im Idealfall beim Patienten zu einer Übernahme seiner eigenen Geschichte führen, als deren Subjekt er sich fühlt und will: Was ihm zustößt, ist nicht mehr die Schuld der Eltern und auch nicht die seines Psychoanalytikers; er befragt vielmehr seine eigenen, unbewußten Wünsche, die ihn in diese Situation brachten; und wenn er diese auch nicht meistern kann, so will er sie doch auf jeden Fall zu seiner eigenen Sache machen. Aber freilich, während des größten Teils der Behandlung fühlt er sich eben doch vollständig vom Urteil des Psychoanalytikers abhängig, überläßt er sich dessen Urteil, kommt ihm sogar durch ständige Schuldgeständnisse entgegen. Das stellt die äußerst schwierige Frage nach dem psychischen Determinismus und dem Zufall – ein allgemeines philosophisches Problem, hinsichtlich dessen es allerdings wünschenswert wäre, das psychoanalytische Verfahren machte sich selbst seine eigenen impliziten Erwartungen klar. Jedenfalls sind weder Patient noch Psychoanalytiker in der Lage, dem Transfer zu entgehen, nachdem einmal die Ausrichtung der Behandlung festgelegt ist, außer sie brächten ihn in Form von Widerstand gegen ihn

selbst, als ein Ausweichen vor ihm auf die Bühne – ein analysierbarer Anzeiger für einen aktiven transferentiellen Vorgang.

Eine der Hauptformen der Entfremdung: Unkenntnis des Unbewußten

Die analytische Situation ist mit Sicherheit nicht die einzige, die den Transfer oder transferentielle Phänomene hervorbringt. Letztgenannte haben wir bereits in den Analytikerverbänden selbst am Werk gesehen. Das Wesen der Übertragung in der analytischen Situation ist dadurch gekennzeichnet, daß sie, weit entfernt, nur als unvermeidliches Geschehnis ertragen und hingenommen zu werden, vielmehr zusammen mit anderen Erscheinungen des Unbewußten wie etwa dem Traum, den Sprachstörungen, den Fehlhandlungen usw. einen der Hauptzugangswege in der Analyse dessen darstellt, was dem Unbewußten entsteigt. Hat man mit J. Habermas nach dem Zitat bei D. Mieth die Autonomie als «die wahre Identität des moralischen Subjekts, das heißt als die wahre Unterdrückung seiner Entfremdung»[6] zu betrachten, so muß man sich doch darüber einig werden, welchen Stand die aus der Praxis hervorgegangene psychoanalytische Anthropologie dem Subjekt vorbehalten kann. Der unausweichliche Zwang der Übertragung und das mühsame und mühsam fortschreitende, auf sie bezogene Freimachen sind keine durch die psychoanalytische Praxis geschaffenen gefährlichen Entfremdungen. Es handelt sich um eine ganz besonders sorgfältige Übernahme dessen, was in jedem Menschen wirkt, das heißt, die Entfremdung liegt nicht nur in der neurotischen Symptomatologie und deren Folgen, sondern auch in der Unkenntnis des Unbewußten. Pathologische Erscheinungen ganz ausgenommen, wird jeder Mensch schon an sich von unbewußten Trieben bewegt, deren Wurzeln bis in das Ungewußte der kindlichen Vorgeschichte hinunterreichen.

So gesehen liegt die schlimmste Entfremdung nicht im Erleiden der Zwänge und Zerstörungen pathologischer Phänomene; diese haben wenigstens das Verdienst, als solche erkannt werden zu können. Die schlimmste Entfremdung liegt darin, nicht zuzugeben, daß auch das hellste und erfahrenste reflexive Bewußtsein nur einen ganz kleinen Teil des Eisbergs darstellt, nämlich des ins Unbewußte eingesenkten psychischen Organismus. Unter dem Gesichtspunkt der Verwandlungen des Transfers läßt sich die psychoanalytische Erfahrung schwerlich als eine solche der Autonomie betrachten, wenigstens nicht während des größten Teils der Analyse. Ihre Verleumder unterlassen es übrigens nicht, sich auf gewisse Fälle nie endender Analysen zu stützen, um die Analyse selbst dann als erlebte Entfremdung zu brandmarken.

Was kann man hinsichtlich Autonomie von der Psychoanalyse erwarten?

Auf diese Frage läßt sich folgendermaßen antworten: Wenn der Psychoanalytiker damit einverstanden ist, sich auf eine Behandlung des Patienten oder der Patientin einzulassen, so natürlich unausgedrückt deswegen, weil er der Meinung ist, das Unterfangen müsse für den Patienten im letzten Grunde heilsam sein (und gleichzeitig auch für die noch unbestimmte Fortführung seiner eigenen Analyse), auch wenn dem Patienten selbst hinsichtlich Quantität und Qualität dieses Nutzens gar kein Versprechen gemacht werden kann. Kann man diesen Nutzen als Erreichen einer mehr oder weniger großen Autonomie verstehen? Die Antwort auf diese Frage fällt insofern schwer, als ja jeder Patient letzten Endes allein die Fortsetzung der durch die Sprechstunden der Psychoanalyse eingeleiteten, in ihm sich abspielenden Vorgänge und auch deren Folgen zu beurteilen vermag. Manche Patienten unterziehen sich einzig deshalb einer Analyse, weil sie aus einer Situation herauskommen möchten, die sie für entfremdend halten und auch fühlen, von der sich freizumachen sie aber nicht den Mut haben. Das sind dann oft Fälle, in denen die Analyse eine explosive Situation entschärft. Ist das erreicht, wird eine Weiterführung der Analyse zum Leerlauf.

Oft stellt man dem Psychoanalytiker die Frage, ob die Behandlung nicht eventuell einen *Verlust* verursache, Verlust religiöser oder familiärer Vorstellungen, Verlust an politischem, militantem, sportlichem, intellektuellem usw. Einsatz. Diese Frage erfordert zweierlei Antwort. Einerseits bringt sie nämlich die Befürchtung zum Ausdruck, man setze sich bei der Behandlung der Angst vor dem Verlust einer Eigenschaft aus, die dazu bestimmt ist, gegen Vernichtung und Selbstaufgabe zu schützen; diese Furcht trägt symbolisch den Namen Kastrationsangst; sie kommt auf jeden Fall so oder so im Verlauf jeder Psychoanalyse an den Tag. Andererseits verweist diese Frage auf das, was der Patient

ahnt, wo es um seine Ideale und persönlichen Besetzungen («investissement») geht. In dem Maße, wie eine Besetzung stark an das unbewußte Schuldgefühl, dem das Subjekt unterworfen ist und gegen das es in dieser Besetzung ankämpft, gebunden ist, zieht die Aufhebung des Schuldgefühls wahrscheinlich ein Absinken der Besetzung nach sich. Man darf aber nicht vergessen, daß die psychische Energie, die dem Schuldgefühl, dem Gehorsam unbewußten elterlichen Verboten gegenüber usw. geopfert wird, einmal befreit, sich in anderen Bereichen der psychischen Aktivität investieren läßt, ja sogar in denselben Bereichen, dies jedoch dann mit einer Geschmeidigkeit, die durchaus fruchtbarer ist als die defensive Verhärtung.

Es steht mir als Psychoanalytikerin nicht zu, ein moralisches Urteil über den Gebrauch zu fällen, den die Patienten mit den durch die Analyse neu befreiten Kräften machen können. Ich bin jedoch davon überzeugt, daß in jedem Menschen Möglichkeiten der Befreiung und der Solidarität ruhen, die durch moralische Strenge, durch Unkenntnis der (Liebe und Haß ineinandertreibenden) Triebe nicht entfaltet werden können.

[1] S. Freud, Massenpsychologie und Ich-Analyse, 1921, GW XIII, 71–161.

[2] Zur Geschichte der Psychoanalyse in Frankreich liest man mit Interesse E. Roudinesco, La bataille de cent ans, Bd. 1 (bisher erschienen) 1885–1939 (Paris 1982).

[3] J. Derrida, in: Géopsychanalyse (Les souterrains de l'institution), Rencontre franco-latino-américaine (Paris, Confrontation-René Major, 1981) 16 f. Die Bewegung «Confrontation» steht allen psychoanalytischen Tendenzen offen, versteht es aber doch, politische Verantwortung zu übernehmen; sie hat ihr Heft Nr. 5 unter der Leitung von René Major dem Thema *America Latina* (Paris 1981) gewidmet.

[4] R. Major, Beitrag zum französisch-italienischen Kolloquium *Psychanalyse et Etat*, Mailand, Februar 1983 (erscheint später im Druck).

[5] Das am 3. November 1980 in Paris gegründete «Collège des Psychanalystes», dem Psychoanalytiker unterschiedlicher Richtungen angehören, will diese Fragen in Angriff nehmen und «die Rückwirkungen der Forderungen sozialer Art auf Theorie und Praxis der Psychoanalyse untersuchen und gegebenenfalls Aktionen durchführen, die die Eigenart der psychoanalytischen Praxis den Notwendigkeiten oder Zwängen gegenüber, wie sie sich aus ihrer gesellschaftlichen Einordnung ergeben, sicherzustellen vermögen» (Auszug aus den Satzungen).

[6] D. Mieth, Autonomie. Emploi du terme en morale chrétienne fondamentale: Autonomie, Dimension éthique de la liberté (Paris 1978) 85–103 (Zitat Habermas S. 96).

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

DOMINIQUE STEIN

1931 in Paris geboren. 1962 Promotion zum Doktor der Medizin. Dann Assistenzärztin in den Psychiatrischen Kliniken des Départements Seine. Spezialisierung in Neuropsychiatrie. Psychoanalytikerin. 1962–1975 Mitglied der Psychoanalytischen Gesellschaft von Paris. Seit 1980 Mitglied des Collège des Psychanalystes. Veröffentlichungen: Zahlreiche Aufsätze über klinische Praxis und Theorie der Psychoanalyse, vor allem in den Zeitschriften L'Inconscient und Etudes freudiennes, außerdem in CONCILIUM. Demnächst erscheinen zwei Bücher: eine Gedichtsammlung (La terre a gagné) und eine Studie über die psychoanalytische Lektüre der Bibel (Travail du texte, travail par le texte). Anschrift: 186, rue de Vaugirard, F–75015 Paris, Frankreich.

Marciano Vidal

Läßt sich die Autonomie als Moralgrundlage mit der Befreiungsethik vereinbaren?

Der notwendige Dialog zwischen «Autonomie» und «Befreiung»

In der folgenden Reflexion möchte ich eine Gesprächsbrücke schlagen zwischen der Moral, die auf der theonomen Autonomie basiert[1], und der ethischen Konzeption, die sich von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie herleitet. Im Untertitel wird die Identität der Gesprächspartner vereinfacht, indem man sie auf den Kern der ethisch-theologischen Kategorien einschränkt: «Autonomie» (als theonome Autonomie verstanden) und «Befreiung» (als theologische Quelle verstanden, von der sich die Befreiungsethik ableitet).

Ich hege den Wunsch und die Überzeugung, daß dieser Dialog sich in den nächsten Jahren als fruchtbar erweisen wird. Auch vermute ich, daß diese Aufgabe, obwohl sie unter Mitarbeit aller zu leisten ist, ganz besonders denjenigen Theologen obliegt, die in Sprachräumen angesiedelt sind, deren klare Bestimmung es ist, eine Brücke zwischen zwei Welten zu bilden. Eines dieser Sprach- und Kulturfelder ist zweifellos der spanisch sprechende Raum.

Im folgenden schlage ich einen Dialog in zwei Etappen vor: a) in einer Zusammenfassung der Beschwerden, welche die Befreiungstheologie gegen die auf der theonomen Autonomie gründende Moral vorbringt; b) in einem Lautwerdenlassen der Warnungen, die sich implizit von der Autonomie her an die von der Befreiungstheologie möglicherweise abgeleitete Ethik richten. In einem knappen Schluß wird als Ergebnis des vorangehenden Dialogs ein Modell theologischer Ethik vorgelegt, das die Schwierigkeiten auf dieser und auf jener Seite zu überwinden sucht, indem es die gültigen Aussagen beider dialektisch übernimmt: ein moraltheologisches Modell in Gestalt einer Ethik solidarischer Emanzipation.

1. Die Kritik der «Autonomie» von seiten der «Befreiung»

Was die Befreiungstheologie an der Moral der theonomen Autonomie auszusetzen hat, ist die Art und Weise, wie diese die menschliche Vermittlung durch die Kategorie der Autonomie versteht. Für die Befreiungstheologen ist die Rechtfertigung verdächtig, die von einer bestimmten geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit her erfolgt, welche ihre Verifikation in der bürgerlichen Herrschaftswelt des Westens besitzt. Im folgenden beziehe ich mich auf diese Verdachte und Beschwerden, konzentriere sie in der Kritik gegenüber der bürgerlichen Aufklärung und notiere die Folgen, die sich für die Moral der Autonomie ergeben.

a) Kritik gegenüber der bürgerlichen Aufklärung

Die Autonomie ist die Kategorie und das Ideal der Aufklärung. Die neuere Moraltheologie hat, wenn auch offensichtlich verspätet, der Forderung der aufgeklärten Modernität zu entsprechen gesucht[2], die sich zu einem unbestechlichen Richter über die Glaubwürdigkeit des moraltheologischen Diskurses gemacht zu haben scheint. Die bedeutendste und beste Reaktion der theologischen Ethik auf die Forderung der Modernität besteht, wie man annimmt, in der Rezeption der Philosophie der praktischen Vernunft Kants. Auch über die theologische Ethik legt sich ganz entscheidend der Schatten Kants. Die kritische Forderung nach der Autonomie im Sinne Kants stellt den Pfeiler dar, auf den sich die theologische Ethik stützen will.

Nun aber wird gerade die westliche Aufklärung von verschiedenen Bereichen der gesellschaftsgeschichtlichen Forschung her in Frage gestellt.

Unter den katholischen Theologen ist es J.B. Metz, der die treffsicherste Kritik an der Aufklärung und an der durch sie bestimmten Religion (bürgerliche Religion) besonders mutig geübt hat und übt[3]. Auch die Befreiungstheologie ist für die jetzige Anzweifelung der Aufklärung aufgeschlossen, nicht nur insofern sie den Menschen betrifft, den die Aufklärung erzeugt hat, sondern auch und vor allem deswegen, weil «der Schoß der Vernunft Monstren hervorgebracht hat», zu denen außer den Kriegen, den Holokausten und den Ungerechtigkeiten gegenüber gewissen Klassen der wirtschaftliche und politische Kolo-

nialismus zu rechnen ist, den die kapitalistische Bürgerklasse gefördert hat[4]. Infolgedessen fordert die Befreiungstheologie einen Partnerwechsel für den theologischen Diskurs und einen radikalen Wandel in der christlichen Inkulturation.

Die Ethik der Autonomie bewegt sich noch in den Bahnen der Aufklärung, darum treffen die obigen Vorwürfe auf sie zu. Von dieser Moraltheologie ist zu sagen, daß sie die Einwände, die in der letzten Zeit gegen die gesellschaftlichen und geschichtlichen Konzepte der Aufklärung gemacht worden sind, nicht ernstgenommen hat. Darum ist es notwendig, eine Wende vorzunehmen und den Gesprächspartner zu wechseln. Dieser Entscheid wird die moraltheologische Reflexion auf neue geographische Räume (Dritte Welt) und auf Menschheitszonen richten, die dem Christen ganz besonders aufgegeben sind (an den Rand gedrängte und unterdrückte Menschen).

b) Negative Folgen, die sich aus der Moral der Autonomie ergeben

Nach der Kritik gegenüber dem Kern der autonomen Moral als einer aus der bürgerlichen Aufklärung hervorgegangenen Ethik ist es leicht, Einzelbeschwerden gegen sie zu häufen. Ich beschränke mich auf eine Aufzählung der wichtigsten Vorwürfe:

► Die Ethik der Autonomie hat die bürgerliche Moral gerechtfertigt und begünstigt, die mit den aufstrebenden Mittelklassen verbunden und eine treue Begleiterin des wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Liberalismus ist. Die «Tugenden» der bürgerlichen Moral stellen für die Befreiungstheologen selbstverständlich kein Wertideal dar[5].

► Durch die Verwendung der anthropologisch-gesellschaftlichen Kategorie der Autonomie als des Hauptdeutungsschlüssels bevorzugt der Moraldiskurs eine ästimative Moral, 1) deren Subjekt das Individuum ist; 2) deren Bett der Optimismus, die Selbstgenügsamkeit und die Arroganz der prometheischen Vernunft ist; 3) deren Ziel der Fortschritt ist; dieser wird erstrebt durch den gegenüber der Situation der Schwachen erbarmungslosen Wettstreit, für den es keine Rolle spielt, wie viele Opfer an Menschen der Weg zum Fortschritt kostet. Die Ethik der Autonomie läuft Gefahr, zur unsolidarischen Vernunft zu werden; die Aufblähung des autonomen Subjekts führt zur geschlossenen Vernunft, die ernste Schwierigkeiten hat, sich der Transzendenz der Solidarität unter den Menschen und folglich auch der Transzendenz der religiösen Gratuität zu öffen.

Die Befreiungstheologie stellt dieses Modell ästimativer Moral in Frage, indem sie hervorhebt: die Gratuität der Verheißung als Ursprung des moralischen Imperativs (Gratuitätsethik); die Solidarität als Ziel und Weg (Solidaritätsethik); die Schwachen als Vorzugskriterium (Ethik der Armen); die Gemeinschaft als Subjekt der Befreiung (Ethik des Volkes). Das Selbstgenügsame und Unsolidarische der «Autonomie» erzeugt eine individualistische, privatistische, pseudopersonalistische, elitäre, idealistische Moral, die mit der Macht der Wissenschaft, der Kultur, der Wirtschaft usw. verflochten ist. Die «Befreiung» bietet als Alternative die solidarische Moral an, die vor allem mit den Schwächsten solidarisch ist.

► Wegen ihrer Verkettung mit der aufgeklärten Vernunft bevorzugt die Ethik der Autonomie die diskursive Funktion unter Mißachtung der narrativen Funktion. Nun aber ist die Erzählung mit dem «Moralgedächtnis» des Volkes verbunden, und dieses Gedächtnis besitzt eine offensichtlich subversive und emanzipatorische Funktion. Die narrative Funktion der Ethik vernachlässigen, heißt das Volk um seine befreiende Stimme bringen. Nicht umsonst nimmt sich die Befreiungstheologie vor, das echte Moralerbe des Volkes zurückzugewinnen, indem sie die Geschichte «von rückwärts her» liest, d. h. von denen her, die in der offiziellen Geschichte nicht vorkommen, von den durch die Macht der Ungerechtigkeit Ruinierten her.

Schließlich weise ich auf einen Wesenszug hin, den ich für sehr negativ halte und von dem ich an anderer Stelle ausführlich gesprochen habe[6]. Die Ethik der Autonomie hat sich der Welt der Modernität allzusehr angebiedert, um sich für sie annehmbar zu machen. Diese Ausrichtung hat zum Verlust des messianischen Atems geführt. Einzig der frische Wind, der von der Befreiungstheologie her weht, wird der theologischen Ethik behilflich sein, ihre messianische Funktion zurückzugewinnen.

2. *Die diskursive Schwäche der «Befreiungsethik»*

Ich habe versucht, auf die von der Befreiungstheologie abgeleiteten ethischen Veröffentli-

chungen zu achten, denn meines Erachtens stößt man hier auf eine der verheißungsvollsten Adern für die moraltheologische Reflexion der Zukunft. Bei verschiedenen Gelegenheiten habe ich meine Meinung über die Situation in bezug auf die Möglichkeit einer «Befreiungsethik» dargelegt[7]. Beim jetzigen Vorhaben, die «Ethik der theonomen Autonomie» und die «Ethik der Befreiung» miteinander zu vergleichen, werde ich nun die wichtigsten kritischen Bemerkungen äußern, die die erste der zweiten in aller intellektuellen Redlichkeit machen kann.

a) Der Mangel an moraltheologischer Reflexion

Das erste, was stutzig macht, ist der Mangel an Forschungsarbeiten über das mit der Theologie der Befreiung zusammenhängende ethische Universum. Da sie sich als eine Reflexion von der Befreiungspraxis her und auf sie hin versteht, weist die Theologie der Befreiung eine stark betonte moralische Dimension auf. Wenn das theologisch tief Neue an ihr darin besteht, «die (Befreiungs-)Praxis als Quell, Ziel und Verifikationskriterium der theologischen Theorie anzunehmen»[8], weist natürlich die Theologie der Befreiung *a nativitate sua* eine unabweisbare ethische Prägung auf.

Diese neue methodologische Option hat ihren geschichtlichen Ursprung in einem Gefüge von Faktoren, welche die Reflexion ebenfalls auf Bahnen von ethischem Interesse hinlenken. Das «leidenschaftliche» Sich-Bewußtwerden der ungerechten Abhängigkeit von Gruppen und Völkern, die freudige Annahme der Frohbotschaft der Befreiung als einer innerweltlichen eschatologischen Verheißung, der Aufbau des Volkes zu einem Subjekt, das seine Emanzipation selbst an die Hand nimmt, die Option zu praktischen und diskursiven Vermittlungen, die ausgeprägt auf Neues ausgerichtet sind – all dies sind Faktoren ethischer Dynamik innerhalb der Theologie der Befreiung. Diese kann nicht von ihrem ethischen Charakter absehen.

Angesichts dieser beträchtlichen Moralfracht des theologischen Grundkonzepts fällt der Mangel an Forschungsarbeiten, die sich direkt auf das Thema der Ethik beziehen, erst recht auf. Freilich werden bei der Behandlung christologischer und ekklesiologischer Themen Anspielungen an die Ethik gemacht; es gibt ethische Kommentare zu den Dokumenten von Medellín und Puebla; bei der Darlegung und Bewertung des Lebens der christlichen Gemeinden (vor allem der kirchlichen Basisgemeinden) finden sich vereinzelte Hinweise auf die Ethik; ja man hat sich vorgenommen, das Problem als ganzes anzupacken und einen interdisziplinären Vergleich der «christlichen Praxis und der ethischen Reflexion in Lateinamerika» zu unternehmen[9].

Trotzdem ist die Bilanz des real Vorliegenden weiterhin negativ. Es gibt keine ausdrückliche, kritische und systematische Reflexion über die konzipierte, doch nie formulierte «Befreiungsethik». Die Anspielungen an Ethisches beschränken sich auf die Formulierung von Besorgnissen und auf Reflexionsfetzen; sie setzen nicht hinreichend dichte und hieb- und stichfeste Beiträge voraus. In einer abgewogenen neueren Bilanz über die Theologie der Befreiung, mit Einschluß auch der europäischen politischen Theologie, gibt man zu, daß «auffälligerweise keiner ihrer Vertreter bis jetzt einen systematischen Traktat über die Ethik ausgearbeitet hat»[10].

Daß in der Theologie der Befreiung die ethische Reflexion fehlt, konnte vor einigen Jahren noch ganz erklärlich sein. Es lagen einleuchtende Gründe für dieses Schweigen vor: der Wunsch, die der herkömmlichen katholischen Moral innewohnende konservierende Funktion zurückzuweisen; die Notwendigkeit, die Theologie der Befreiung denen gegenüber in Schutz zu nehmen, die sie zu einer bloßen Neuformulierung der katholischen Morallehre verkürzen wollten; die am Anfang wenig kritische Übernahme der marxistischen Methodologie, die mehr Sinn für die wissenschaftliche Analyse der Gesetze des gesellschaftlichen und geschichtlichen Fortschritts als für die ethischen Konzepte hat.

Diese Ursachen haben nun ihre Auswirkungskraft verloren. Deswegen ist das Schweigen in der ethischen Reflexion um so auffälliger. Im Blick auf diese Situation verhehlt man sich nicht, daß es notwendig ist, die theologische Ethik neu zu formulieren. Wenn dies noch nicht geschehen ist, dann meines Erachtens wegen bestimmter Hindernisse, die der theologischen Methodologie innewohnen und eine echte moraltheologische Reflexion blockieren. Ich werde diese Hindernisse im folgenden darlegen.

b) Der verworrene epistemologische Status der theologischen Ethik

Die Hauptschwierigkeit der «Befreiungsethik» ist ihr Status als eigentliches, unabhängiges Wissen. Ich rede nicht vom allgemeinen epistemolo-

gischen Status des theologischen Wissens, da sie ja, was diesen betrifft, am kritischen Charakter der Theologie der Befreiung teilhat, der man doch nicht den Rang kritischer theologischer Haltung absprechen kann. Der epistemologische Status der theologischen Ethik weist nicht nur die der Theologie gemeinsamen Züge auf, sondern besitzt dazu ihre eigenen. Auf diese besonderen Züge beziehe ich mich.

Die besondere Funktion der theologischen Ethik wurde von der Theologie der Befreiung als ganzer in Anspruch genommen, was einerseits eine arge «Verquickung» von Ethik und Theologie hervorbrachte und andererseits die «Diversifikation» des moraltheologischen Wissens innerhalb des einheitlichen Rahmens der Theologie verhinderte. Auch wenn man nicht zu der verhängnisvollen Zweiteilung zwischen dogmatischer Theologie (theoretische Glaubensaspekte) und Moraltheologie (praktische Glaubensaspekte) zurückkehren will, kann man doch nicht von der Struktur und Funktion des moraltheologischen Diskurses innerhalb der Einheit der theologischen Synthese absehen. Die theologische Ethik bedient sich mehr als jeder der übrigen theologischen Traktate einer «theandrischen» Methodologie, da die Substantivität der moralischen (ethischen) Rationalität und die spezifisch christliche (theologische) Bezugnahme sogar zu ihrer Definition gehören.

Das An-sich-Reißen der ethischen Funktion durch die Theologie der Befreiung als ganze hat es verhindert, im moraltheologischen Diskurs die beiden verschiedenen, wenn auch nicht voneinander trennbaren Momente der theologischen Ethik voneinander zu unterscheiden: 1) die autonome Rationalität der Ethik (das, was man in bestimmter Sprechweise «kategorial» nennt und was das hermeneutische Bett der konkreten Normen bildet); 2) die spezifische theologische Rationalität (das, was man in bestimmter Sprache «transzendental» nennt und was die christlichen Bezugspunkte mit ihren entsprechenden axiologischen Relevanzen hervorbringt). Ohne diese Unterscheidung ist es unmöglich, den epistemologischen Status der theologischen Ethik auszumachen.

Weil epistemologisch nicht genügend geklärt, fällt die aus der Theologie der Befreiung abgeleitete Ethik in eine Reihe von Unklarheiten, auf die Vertreter der Befreiungstheologie selbst in selbstkritischen Bemerkungen hingewiesen haben: 1) Man anerkennt die Autonomie der innerweltlichen Rationalität der Moral nicht voll und nicht bis in die letzten Konsequenzen; 2) man neigt dazu, den Glauben auf das ethische Engagement zu verkürzen oder zumindest den zum Handeln verpflichtenden Glaubensgehalt zu überbetonen und dabei seine zweckfreie, feiernde Funktion geringzuachten; 3) man läuft Gefahr, weltliche Optionen vom Glauben her zu legitimieren – eine theologische Legitimation, die zu linkslastigen «Sakralisierungen» führt.

Obwohl es nicht an neueren Studien über die Epistemologie der Theologie der Befreiung fehlt[11], glaube ich weiterhin, daß die «Befreiungsethik» ihren besonderen epistemologischen Status als theologische Ethik nicht erreichen wird, solange sie nicht ihre eigentümliche Funktion zu erlangen weiß und solange sie nicht unterscheidet zwischen «religiösen Symbolen mit ethischem Gehalt» (Gottesreich, Hoffnung, Verheißung usw.) und «innerweltlicher ethischer Rationalität» (Autonomie, Säkularität und Pluralismus der geschichtlichen Vermittlungen).

Das europäisch/nordamerikanische Modell der «Ethik der theonomen Autonomie» weist die «Ethik der Befreiung» auf die Notwendigkeit hin, den theologischen Kontext (die religiösen Bezugspunkte, die die moralische Fracht durch «ethische Symbole» wiedergeben) und die autonome Rationalität (die innerweltlichen konkreten Normativitäten von säkularem, pluralistischem Charakter) voneinander zu unterscheiden und miteinander in Einklang zu bringen.

c) Das Gebäude, das erst noch zu errichten ist

Die «Befreiungsethik» ist, so weit sie schriftlich vorliegt, bemerkenswert dürftig im Vergleich mit der Überfülle von ethischem Engagement im Leben der Christengemeinden, von denen sie ausgeht. Wenn man sich auf die in den Veröffentlichungen formulierte Ethik beschränkt und von der ins Leben umgesetzten Ethik der Gemeinden absieht, kann man sagen, daß der Inhalt der Befreiungsethik sich zur Hauptsache in der Bekräftigung des Kriteriums der christlichen Orthopraxis konkretisiert.

In der Theologie der Befreiung ist die Praxis der Prüfstein, um das Christentum als stimmig zu erweisen. Und was authentifiziert die Praxis? Die Antwort läßt sich aprioristisch so formulieren: Das, was der christlichen Praxis ihre Authentizität gibt, ist ihr befreiender Charakter. Wenn man dann nach der Grundlage dieser Antwort weiterfragen will, wird man die Ant-

wort erhalten, daß die Verheißung, daß das Evangelium, daß der Glaube an den gestorbenen und auferstandenen Jesus von Nazaret diese Grundlage ist.

Dieses Kriterium der Orthopraxis wird zum Ausdruck gebracht durch eine Reihe von Maßstäben von großer theologischer Konsistenz. Diese Kategorien stellen die Topiken der christlichen Orthopraxis dar. Hier ein paar davon: «Der absolute Maßstab der Ethik: ‹Befreie den Armen, den Unterdrückten!›»[12]. «Das Grundkriterium für die ethische Unterscheidung ist das menschliche Leben des konkreten, realen Menschen.»[13] «Gott kennen heißt, Gerechtigkeit schaffen, und konkretisiert sich in der Praxis der Liebe zum ‹anderen›, zur ‹Unperson›, zum Fernstehenden.»[14]

Von diesen Maßstäben der Orthopraxis aus geht man dann dazu über, eine Reihe von Werten (mit den ihnen entsprechenden Haltungen) aufzuzählen und zu analysieren, welche die Funktion haben, eine Brücke zwischen dem allgemeinen Kriterium der Orthopraxis und der konkreten Realität zu schlagen. Die geläufigsten Aufzählungen sind von dialektischem Charakter und weisen auf die folgenden axiologischen Polaritäten hin: Leben–Tod; Freude–Leid; Freiheit–Gehorsam; Befreiung – Ausbeutung; Identität – Abhängigkeit usw. Eine Verifikation dieser Werte im konkreten Studium eines Moralthemas findet sich nicht oft. Andererseits kenne ich keine Forschungsarbeiten (nicht bloß antupfender Art) über Moralbereiche oder Themen, die der Methodologie der befreienden Orthopraxis entsprechen würden.

Dem hier skizzierten Inhalt der Befreiungsethik gegenüber darf man nicht allzu anspruchsvoll sein, denn es handelt sich um eine schematisierte Zusammenfassung, die sich ihrerseits einzig auf das schriftlich Vorliegende bezieht. Es wäre ein Leichtes, als allgemeines Werturteil über die Befreiungsethik zu sagen: Sie verwendet mehr das rhetorische und paränetische Genus als die kritische, wissenschaftliche Formulierung; sie äußert sich mehr in erzählenden Objektivierungen als in deduktivem Vorgehen; ihre «Musik» (Sprache, Begriffe, Maßstäbe, Sinnbilder) ist eintönig und neigt zu langweiliger Wiederholung.

Ich glaube, diese Werturteile wären nicht negativ, wenn sie nicht von dem abhingen, was ich im vorhergehenden Abschnitt anmerkte: die unzulängliche Klärung des epistemologischen Status der Befreiungsethik. Da sie den «christlichen Kontext» nicht genau von der «autonomen Rationalität» unterscheiden, bewegen sich die Kriterien der christlichen Orthopraxis innerhalb des Glaubens selbst; sie werden nicht von der ethischen Rationalität als gültig erklärt; es handelt sich großenteils um tautologische Aussagen von beträchtlicher dogmatischer Voreingenommenheit.

Die Befreiungsethik ist dermaßen religiös befrachtet, daß sozusagen alles in ihr dem Universum des «Transzendentalen» angehört, da sie das Universum des «Kategorialen» allzusehr verkürzt läßt. Die religiöse Symbolik ist es, die die Orthopraxis bestimmt; der ethischen Rationalität bleibt wenig Betätigungsraum.

In diesem Sinn kann man sagen, daß das Gebäude der Befreiungsethik erst noch zu errichten ist. Ich beziehe mich direkt auf die diskursive Struktur der von der Theologie der Befreiung abgeleiteten Ethik. In dieser Aufbauarbeit halte ich drei Zonen für vordringlich:

► Die eigentliche Grundlegung der Ethik von den Voraussetzungen der Theologie der Befreiung her. Dazu wären zwei Anstrengungen zu unternehmen: 1) die, den Unterschied zwischen Eschatologie und Ethik, zwischen Verheißung und geschichtlicher Wirklichkeit, zwischen «Indikativen» und «Imperativen» zu bestimmen; in der Spannung zwischen diesen Polaritäten wird das ethische Engagement des Glaubenden grundgelegt; 2) die, die Orthopraxis des Glaubens öffentlich rational zu validieren, indem man sich am Dialog mit der innerweltlichen Rationalität beteiligt und sich einer weniger dogmatischen und mehr fachübergreifenden Sprechweise bedient.

► Der normative Diskurs der theologischen Ethik ist ein von der Befreiungsethik noch nicht erforschter Aspekt. Es ist notwendig, von der evangelischen Kriteriologie her und in Berücksichtigung des logischen Wissens von heute neu zu bestimmen: 1) die Struktur des christlichen Moralurteils; 2) den Sinn und die Funktion der Normen; 3) das Kräftespiel (Individuum – Gemeinschaft; allgemein–partikulär usw.) in der Ausarbeitung des ethischen Unterscheidens.

► Der konkrete Inhalt der Moral ist von den früheren Optionen aus neu zu bestimmen, indem man dabei 1) den Gesichtskreis erweitert, um sämtliche Daseinsprobleme aufzugreifen (und nicht der Versuchung zu langweiliger, eintöniger Wiederholung zu erliegen); 2) geschichtlich gül-

tige und gangbare Vermittlungen analysiert und vorlegt, um die christlichen Werte zu inkarnieren (geschichtliche Modelle der Familie, des Paares, der Beziehung usw.); 3) gegenüber den schon vorhandenen Gerechtigkeitsmodellen (vertragliche, willkürliche, kollektivistische usw.) ein anderes Modell bietet.

Falls die vorhergehende Schilderung der Wirklichkeit entspricht, ist die Befreiungsethik eher eine zu verwirklichende Forderung als eine feststellbare Verifikation. Trotzdem darf sie nicht verkannt oder geringgeschätzt werden. Sie enthält dem Kern nach sämtliche Maßstäbe der christlichen Orthopraxis. Sie enthält zudem ein dermaßen gewaltiges Potential von ethisch-religiösen Symbolen, daß sie imstande ist, der erschöpften moraltheologischen Vernunft neue Lebenskraft zu geben. Nur muß man Hand ans Werk legen und in Übereinstimmung mit den Voraussetzungen der Theologie der Befreiung das Gebäude der theologischen Ethik errichten.

Schluß

Auf den vorhergehenden Seiten habe ich die kritischen Einwände, die die von der «Autonomie» und die von der «Befreiung» ausgehende Ethik einander entgegenhalten, deutlich vermerkt. Ich brauche nicht zu sagen, daß ich mir diese kritischen Einwände zu eigen mache. Trotzdem setze ich weiterhin sowohl auf die Ethik der theonomen Autonomie als auch auf die Ethik der Befreiung. Die *Autonomie* ist *die Struktur des Menschlichen* und die unumgängliche Voraussetzung der Ethik. Die *Befreiung* ist *der ethisch-religiöse Horizont* des christlichen Lebens.

Eine dialektische Synthese beider Konzepte ist möglich. Die Moral der Autonomie kann ihre emanzipatorische Kraft beibehalten, vorausgesetzt, daß sie die durch die Auswechslung des bevorzugten Gesprächspartners geforderte methodologische Umstellung vornimmt. Die Moral der Befreiung wird weiterhin das ethische Ideal der tätigen Solidarität der Verheißung bieten, vorausgesetzt, daß sie die Autonomiebereiche der säkularen Wirklichkeit respektiert.

Die beiden angedeuteten Momente passen in die strukturelle und funktionale Einheit *eines* Moralmodells. Die Autonomie stellt den «Text» der innerweltlichen Rationalität dar. Die Befreiung bietet den «Kontext» der eschatologischen Verheißung. Die Autonomie wird zum Emanzipationsprozeß; die Befreiung führt das Auswahlkriterium der Solidarität ein. Auf diese Weise entsteht ein neues Modell der theologischen Ethik: die Ethik der solidarischen Befreiung.

[1] Zum Sinn und zur Rechtfertigung dieses Moralmodells (gegenüber der «Glaubensethik») vgl. M. Vidal, Moral de Actitudes. I. Moral Fundamental (Madrid [5]1981) 196–227.

[2] Verschiedene Autoren, Modernidad y ética cristiana (Madrid 1981).

[3] J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977); ders., Jenseits bürgerlicher Religion (München–Mainz 1980).

[4] G. Gutiérrez, La fuerza histórica de los pobres. Selectión de trabajos (Lima 1979) 303–394 («Teología desde el reverso de la historia»).

[5] F. Ferrero, La moral burguesa. Notas para su identificación y análisis: Moralia 1 (1979) 205–216.

[6] Das Bevorzugen des Armen als Moralkriterium: Studia Moralia 20 (1982) 297–304.

[7] «Teología de la Liberación» y ética social cristiana: Studia Moralia 15 (1977) 207–218; M. Vidal, Moral de Actitudes. III. Moral Social (Madrid 1979) 127–136; La preferencia por el pobre, criterio de moral: Studia Moralia 20 (1982) 277–304.

[8] J. Lois, Liberación (teología de): Diccionario enciclopédico Teología moral (Madrid [3]1978) 1396.

[9] Die Belegstellen für die im Text gemachten Aussagen finden sich in den in Anm. 7 vermerkten Arbeiten. Als Grundbibliographie läßt sich die Sondernummer von Moralia 4 (1982) 1–2 ansehen: «América Latina, problema moral».

[10] D. Sturm, Praxis and Promise: On the Ethics of Political Theology: Ethics 92 (1982) 733–750 (Zitat auf S. 733).

[11] C. Boff, Teología de la política. Sus mediaciones (Salamanca 1980).

[12] E. Dussel, Läßt sich «eine» Ethik angesichts der «Vielheit» der Moralen legitimieren?: CONCILIUM 17 (1981/12) 812.

[13] P. Richard, La ética como espiritualidad liberadora en la realidad eclesial de América Latina: Moralia 4 (1982) 109.

[14] G. Gutiérrez, aaO. passim.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. August Berz

MARCIANO VIDAL

1937 in San Pedro de Trones, León, Spanien, geboren. Priester des Redemptoristenordens. Doktor der Moraltheologie. Ordentlicher Professor an der Universität Comillas (Madrid) und am Instituto Superior de Ciencias Morales (Madrid), dessen Direktor er derzeit ist. Veröffentlichungen u.a.: Moral del amor y de la sexualidad (Salamanca 1971; Übersetzungen ins Italienische und Portugiesische); Moral de Actitudes, 3 Bände (Madrid 1974–1981; Übersetzungen ins Italienische und Portugiesische); El discernimiento ético (Madrid 1980); Moral del matrimonio (Madrid 1980); La educación moral en la escuela (Madrid 1981); La moral laica en la sociedad secular (Bilbao 1983). Anschrift: c/Manuel Silvela 14, Madrid 10, Spanien.

Dietmar Mieth

Autonomie oder Befreiung – zwei Paradigmen christlicher Ethik?

I. Die theologische Rezeption der Autonomie

Autonomie ist ein Zentralbegriff der Ethik der Aufklärung, der vorrangig vom Denken Immanuel Kants bestimmt ist. Es liegt also nahe anzunehmen, daß die theologische Rezeption der Autonomie etwas mit dem Konzept der Aufklärung in der Theologie zu tun hat. Zunächst entwickelte sich die Begegnung der theologischen Ethik mit Kants Autonomievorstellung eher negativ. Eine Ausnahme stellt der Theologe Sebastian Mutschelle (1749–1800) dar, der die Kantsche Moral theologisch zu integrieren versuchte. Mutschelle formuliert das Prinzip des Sittlichen im Anschluß an Kants kategorischen Imperativ: «Ich soll immer nur das wollen und thun, wodurch ich Achtung gegen jedes vernünftige Wesen, gegen jeden Menschen, gegen mich und andere, beweise, jedes nach seinem inneren Werth als Zweck an sich ehre, keines bloß als Mittel für das andere ansehe und behandle.»[1]

Man sieht an dieser Formulierung deutlich das inhaltliche Interesse, das den Theologen an der Kantschen Autonomievorstellung bewegt. Es ist das Interesse an der Unverfügbarkeit und an der Selbstzwecklichkeit der Menschenwürde. Diese Menschenwürde ist im spezifisch Menschlichen, der Vernunft, zum Ausdruck gebracht. Die Universalität der Vernunft wird damit zum ethischen Kriterium. Das Autonomie-Modell ist daher die Begründung der Ethik in der Vernunft. Dies drückt sich inhaltlich in der universalen Achtung der Menschenwürde aus. Die theologische Rezeption Mutschelles richtet sich daher vor allem auf das Menschenrechtsethos der Aufklärung. Die theologische Funktion in der Ethik wird damit nicht gegenstandslos. Die Theologie hat die Aufgabe, die Gesetze der Sittlichkeit zu interpretieren. Die Vernunft ist offen für die theologische Interpretation, sie bedarf aber der theologischen Interpretation, weil sie als Bedingung der Möglichkeit der Menschlichkeit des Menschen letztlich auf Gott bezogen werden muß. Gott ist «der Realgrund der Existenz meiner mich verbindenden Vernunft».[2]

Neben der tieferen Interpretation der Vernunft hat die Theologie die Aufgabe, die Offenbarung der sittlichen Vernunft in der Lehre Jesu ernst zu nehmen. Zwar ist die Lehre Jesu in keinem Falle übervernünftig. Es finden sich in ihr keine zusätzlichen Weisungen, sondern die Lehre Jesu ist eine größere moralische Sicherheit in Sachen der Vernunft. Schließlich hat die Theologie die Funktion, die sittliche Vernunft und das sittliche Handeln zu motivieren, zu aktivieren.

Sebastian Mutschelle unterliegt bei seiner theologischen Rezeption der sittlichen Autonomie der Gefahr, Theologie vor allem als natürliche Theologie, ja letztlich als menschliche Ethik zu verstehen. Wegen der Gefahr, Theologie bloß zu Religion werden zu lassen, das christliche Glaubensethos in eine vernünftige Lehre der Sittlichkeit umzuwandeln, haben es die meisten deutschen Theologen des 19. Jahrhunderts als richtig erkannt, der Aufklärungsethik eine Offenbarungsethik entgegenzusetzen. Die christliche Sittlichkeit beruht demnach auf einem eigenen Fundament.

Je mehr sich im Verlauf der Geschichte des Bürgertums die sog. «Säkularisierung der Moral» ergab, um so mehr wurde auch die christliche Ethik darauf verwiesen, neu über den Gedanken einer autonomen Begründung des Sittlichen in der Vernunft des Menschen nachzudenken. Überraschenderweise findet sich eine neue Verwendung der Autonomievorstellung in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils, vor allem in *Gaudium et spes*. Dort und in dem Dokument *Dignitatis humanae*[3] ist zwar nicht von der Autonomie des Sittlichen die Rede, wohl aber wird die Autonomie der geschaffenen Wirklichkeit betont. Mit dieser Autonomie im Sinne von Eigenständigkeit der Schöpfung wird eine neue Dimension der Weltoffenheit gesucht. Im Grunde, etwas vereinfacht gesagt, unterlegt die Pastoralkonstitution der Autonomievorstellung durch die spezifische Verwendung des Autonomiebegriffs die Konzeption eines Thomas von Aquin. Französische Theologen wie M.D. Chenu hatten ohne Bedenken die Autonomievorstellung auf die Deutung der natürlichen Sittlichkeit in der Scholastik angewandt. Unter dem Begriff der Autonomie kommt also die Tradition der natürlichen Sittlichkeit zu Wort. Die thomanische Definition des Sittlichen, das «secundum

rationem agere», beruht zwar auf einer expliziten Schöpfungstheologie und Anthropologie, aber sie betont doch die praktische Vernunft als die Quelle des sittlichen Urteils. Diese praktische Vernunft ist allen Menschen gegeben. Deshalb kann Thomas von Aquin auch davon ausgehen, daß das neue Gesetz über die Vorschriften des Naturgesetzes hinaus keine neuen Sittengebote hinzufügt[4].

Nun besteht sicherlich eine Differenz zwischen Thomas von Aquin und Immanuel Kant bzw. seinen Schülern. Nach der thomanischen Lehre leistet die Vernunft keine Letztbegründung des Sittlichen. Sie ist vielmehr der methodische Weg der Begründung sittlicher *Urteile*. Es ist deswegen kein Zufall, daß das II. Vatikanische Konzil zur Anerkenntnis der Autonomie im Sinne der Eigenständigkeit der irdischen Wirklichkeit gelangt, nicht aber unmittelbar zu einer Anerkenntnis der Autonomie des Sittlichen.

Theologen wie Alfons Auer haben nun diesen Prozeß weitergeführt[5]. Ihnen geht es vor allem darum, daß die Letztbegründung der sittlichen Vernunft in Gott mit der Kantschen Position nicht in Widerspruch zu stehen braucht. Dies gilt vor allem dann, wenn man Theologie nicht mit der Religionslehre verwechselt, welche nach Kant in den Grenzen der reinen Vernunft abgehandelt werden sollte. Wenn man dagegen an den Gedanken anknüpft, daß Gott ein Postulat der praktischen Vernunft sei, dann kann die Theologie, wenn sie auch nicht von einem postulatorischen Gott, sondern vom wirklichen Gott der Offenbarung ausgeht, die Autonomie des Sittlichen nicht als einen Widerspruch zur Letztbegründung des Sittlichen in Gott erfahren. Denn die praktische Selbstgesetzlichkeit der menschlichen Vernunft, die schon in der Tradition der natürlichen Sittlichkeit behauptet worden war, bedeutet so nichts anderes als den methodologischen Weg der sittlichen Erkenntnis, nicht aber die Behauptung, daß die sittliche Vernunft des Menschen «unabhängig», d. h. «autark», von Gott gedacht werden könne. Schon Kant hatte ja einen entschiedenen Unterschied zwischen der Autonomie des Menschen und der Autarkie Gottes gemacht. Der Mensch, der sich auf seine Menschenwürde verpflichtet, ist keineswegs der Mensch, der schrankenlos über sich selbst verfügt. Beliebige Selbstverfügung ist im Kantschen Sinne Heteronomie. Und daher konnte eine Konvergenz zwischen einer philosophischen Sittlichkeit im Sinne Kants und einer theologischen Begründung der sittlichen Vernunft gesehen werden.

Diese Konzeption hat in die deutsche Moraltheologie des letzten Jahrzehnts sehr stark eingewirkt. Das Modell einer «autonomen Moral im christlichen Kontext» wurde weitgehend zum Modell der christlichen Ethik schlechthin. Dieser Ansatz erlaubte vor allen Dingen eine Stimulierung des Menschenrechtsdenkens in der Theologie. Freilich bedeutete die Rezeption der Autonomievorstellung keineswegs die Rezeption der formalen Ethik Kants. Wir sahen schon, daß Mutschelle an der Ethik Kants und am kategorischen Imperativ weniger das Formale als das Materiale interessierte. Es bleibt umstritten, ob man Kant so deuten kann. Wenn man es jedoch tut, dann gibt es eine Annäherung zwischen kategorischem Imperativ und dem Personprinzip der christlichen Soziallehre.

Daraus ergibt sich ein personaler Ansatz zur christlichen Sittlichkeit. Dieser Ansatz, obwohl in der christlichen Soziallehre an sich selbstverständlich, führte vor allen Dingen auf dem Gebiete der Geburtenregelung zu Konflikten, weil hier die personalen Kriterien mit der Verbindlichkeit der vorspezifisch menschlichen Natur in Widerspruch zu stehen schienen. Der Streit um das Verhältnis von personaler und natürlicher Sittlichkeit ist zwischen Lehramt und Moraltheologie daher noch nicht ausgestanden.

Hier geht es uns aber nicht um eine Auseinandersetzung auf der Ebene konkreter sittlicher Normen. Die Diskussion zwischen Theologie und Autonomie auf der Ebene des Stellenwertes der sittlichen Vernunft scheint inzwischen wenigstens im theoretischen Bereich zur Klärung geführt zu haben. Nun wird aber gegen die Autonomievorstellung im Bereich des Sittlichen der sowohl philosophische wie theologische Einwand vorgebracht, der Ansatz bei der Autonomie des Sittlichen sei zu individualistisch. Zwar sind die Verallgemeinerbarkeit und die Argumentierbarkeit des sittlichen Urteils universale Kriterien der Einzelvernunft des Menschen, aber die transzendentale Vernunft und Freiheit kann im empirischen einzelnen Menschen nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden. Die Grenzen der Determination zu einer konkreten Freiheit, ihrer Bestimmung durch die «Sünde der Welt», durch die Sünde in den sozialen Strukturen, durch die lebensgeschichtliche Sünde, scheinen im Autonomiekonzept ungenügend wahrgenommen zu werden.

Solche Beobachtungen berühren sich mit der Kritik Hegels an der Kantschen Moralphilosophie, mit der Kritik orthopraktischer Theologien (politische Theologie, Befreiungstheologie) am Individualismus und «Imperialismus» der Aufklärung des europäischen Bürgertums. In dieser Kritik wird festgehalten, daß konkrete Freiheit durch die Reflexion auf ihre transzendentale Bestimmung noch nicht gegeben ist, sondern daß Freiheit einen Prozeß darstellt, der geschichtlich und gesellschaftlich bestimmt wird, so daß die real existierende Freiheit der Vernunft nicht zum Maßstab des Sittlichen gemacht werden könnte. Der transzendentalphilosophische und der geschichtsdialektische Ansatz geraten hier in einen Widerstreit. Im Autonomiekonzept wird nach dieser Kritik zu sehr im optimistischen Sinne die Positivität der Rationalität der gegebenen Wirklichkeit gesehen, während diese Wirklichkeit doch konkret ein Ort der Unterdrückung, der Unvernunft, der Heteronomie des Menschen sei. Der Mensch werde nicht durch Reflexion mündig, sondern nur durch einen geschichtlichen, aktiven Prozeß der Befreiung, der die konkrete Freiheit des Menschen, seine Öffnung auf die allgemeine Vernunft, erst vorbereiten müsse.

II. Die theologisch-ethische Rezeption der Befreiung[6]

Auch die Autonomievorstellung ist ein Befreiungskonzept. Freilich ist dieses Konzept vor allem als Befreiung durch Vernunft gedacht. Wenn jedoch die Vernunft in ihrer geschichtlichen Lage als instrumentell, als falscher Rationalismus, als Spiegel der Unterdrückungsgeschichte des Menschen verstanden wird, dann ist die Vernunft nicht der Ausgangspunkt der menschlichen Freiheitsgeschichte, sondern die Erfahrung der Negativität des geschichtlichen Geschehens selber. Dieser Einsicht versucht die theologische Rezeption der Autonomievorstellung dadurch zu begegnen, daß sie, im Gegensatz zu Kant, die praktische *Erfahrung* als Ort der Vernunft in besonderer Weise betont. Sie weiß sich dabei in Kontinuität zu Thomas von Aquin.

Wenn aber die «Kontrasterfahrung» den methodischen Weg der sittlich relevanten Einsicht bestimmt, dann liegt es nahe, eher die Befreiung als die transzendentale Freiheit zum Ausgangspunkt der Ethik zu machen. Dies geschieht nun in der Tat praktisch dort, wo die geschichtliche Befreiung aus besonderer Kontrasterfahrung gesucht wird. Dies ist zum Beispiel der Fall in der Geschichte der Frauenbefreiung und in der beginnenden Befreiungsgeschichte der Völker der Dritten Welt. Eine wichtige Einsicht im praktischen Prozeß der Befreiung ist, daß nur solidarische Befreiung die individuelle Freiheit möglich macht. Die Ethik wird damit von der praktischen Geschichte des befreienden Handelns abhängig. Die sittliche Vernunft entsteht sozusagen aus der Praxis der Befreiung.

Von diesem Ansatz her tritt der individuelle Charakter im Personalen zugunsten der Elemente eines dialogischen Personalismus und der Elemente einer dialektischen Geschichtsphilosophie zurück. Ausgangspunkt ist nicht die Autonomie, sondern die Idee einer solidarischen und kommunikativen Freiheit. Die Vernunft des Menschen unterliegt dem geschichtlichen Prozeß, sie ist selbst in einem Befreiungsprozeß erst zu gewinnen.

Solche Überlegungen erscheinen nun auf theologischer Basis bereits eingeholt. Die Geschichte des Ethos des Gottesvolkes in Israel wie in den urkirchlichen Gemeinden kann durchaus als Botschaft von der fortschreitenden Befreiung verstanden werden. Der Prozeß der Befreiung ist dabei aber ein eminent theologischer Prozeß, ein Prozeß des Heilshandelns Gottes selber. Zugleich ist dieser theologische Prozeß von einer gegenläufigen theologischen Bestimmung der Geschichte betroffen. Die Geschichte erscheint auch als Unheilsgeschichte, als Prozeß des Verfehlens der Befreiung, der sich in der konkreten Unfreiheit (der Gefangenschaft, des Exils) ausdrückt.

Die Theologie der Befreiung kann daher nicht ohne eine Theologie der Sünde gedacht werden, die die Freiheitsgeschichte des Menschen mit konkreter Negativität belastet. Die Sünde entsteht dabei aus dem Herrschaftshandeln des Menschen, aus der autarken Selbstsetzung seiner Freiheit als Unterdrückung der anderen, die nicht durch eine individuelle Umkehr seines Lebens rückgängig gemacht werden kann. Einer Theologie des kollektiven Befreiungsprozesses (einer «Theologie des Volkes») entspricht so ein praktisches Ethos der Befreiung, ein Ethos des Gottesvolkes. Unter der Perspektive der Befreiung tritt daher die Dringlichkeit des praktischen Ethos an die Stelle der Dringlichkeit der Begründung sittlicher Urteile aus der Vernunft des Menschen. Ganz im Sinne Hegels wird das Ethos

wichtiger als die Sittlichkeit. Wenn aber das praktische Ethos im befreienden Handeln der Christen aufgefunden wird, dann verdankt es sich der im Glauben anerkannten Befreiungspraxis Gottes. Die Kontrasterfahrung, von der das Ethos der Christen ausgeht, ist von ihrem Glauben an die Befreiung durch Gott bestimmt.

Die Reflexion aus der Praxis tritt also an die Stelle der Reflexion über die Praxis. Dies bedeutet z. B., daß allgemeine Problemlösungen für eine noch nicht praktisch erarbeitete Zukunft nur sehr schwer zu finden sind. Es geht einerseits um konkrete Utopien, andererseits um die allernächsten Schritte. Ein Ethos der Veränderung ist von daher besser zu begründen, als es möglich ist, die Praxis nach im Vorhinein abgeklärten ethischen Urteilen zu gestalten. Der theologisch ethische Ansatz ist eher diagnostisch als integrierend. Geht die autonome Ethik in einem christlichen Kontext stark von der analytischen Vernunft aus, die eine wissenschaftliche Analyse der verschiedenen Erfahrungen betreibt, so tritt an deren Stelle eine Analytik des Glaubens, die «vernünftige» Lösungen als interesse- und herrschaftsgebunden entlarvt. So ist es z. B. zu erklären, daß die personal verantwortete Geburtenregelung in der vom Glauben motivierten Kontrasterfahrung der Dritten Welt als Herrschaftsinstrument des Zentrums über die Peripherie verstanden werden kann.

Der Ansatz beim Ethos der Befreiung ruft im christlichen Glauben bestimmte Perspektiven besonders hervor. Dazu gehört die Soteriologie, die von der Vorstellung einer ganzheitlichen Befreiung des Menschen her neu durchdacht wird; dazu gehört der Zusammenhang von Christologie und ethischer Praxis[7]. Bestand in der Aufklärung die Gefahr, daß Christus vor allen Dingen als Lehrer des Sittlichen verstanden wurde, daß also der «vernünftige» Jesus den Christus des Glaubens in sich aufsaugte, so wird hier die Befreiungspraxis Jesu christologisch nicht vorbildhaft, sondern soteriologisch gedeutet. Christus als Befreier bedeutet: der inkarnatorische Prozeß ist noch nicht abgeschlossen; er geht über in den eschatologischen Prozeß, indem Geschichte als Entscheidung für die volle Menschwerdung des Menschen gedeutet wird. Auch die Sakramententheologie wird zum Bestandteil eschatologischer Diagnose der Wirklichkeit und zum Zeichen der Entscheidung.

Die Ethik der Befreiung oder besser das Ethos der Befreiung beginnt daher mit einem existentiellen Grundakt der Umkehr. Dieser existentielle Grundakt der Umkehr wird jedoch nicht auf das einzelne Individuum bezogen. Er ist zugleich ein entscheidender Eintritt in eine neue Solidarität. Inhaltlich ist diese Umkehr durch die «Option für die Armen» gekennzeichnet. Erst wer an diesem Akt solidarischer Umkehr teilnimmt, wer damit einen Ort im neuen Gottesvolk hat, wer also in einem praktischen Sinne Kirche für den Menschen lebt, ist im sakramentalen Heilszeichen der Zugehörigkeit zu Jesus Christus, das ihm vorher als Möglichkeit, das Leben zu verlebendigen, zugesprochen worden ist. Aus der solidarischen Umkehr erwächst das Ethos des Gottesvolkes, das in der Diagnose der gesellschaftlichen Wirklichkeit sichtbar wird, in einer neuen Integration der Gemeinde, in einer neuen Zuordnung von Theorie und Praxis, Aktion und Kontemplation. Die Schritte des Ethos der Befreiung sind daher: die glaubensanalytische Diagnose, die aus gemeinsamer Kontemplation, Liturgie, bereits begonnenem politischen Handeln erwachsende Inspiration, die grundsätzliche geschichtliche Überholbarkeit des nächsten Schrittes zur Veränderung der Bedingung des menschlichen Lebens, damit es ein Stück weit menschlicher sein kann. Ein Befreiungsethos verweigert sich daher auch dem Typ einer universalen Systematik des ethischen Denkens. Ethik ist von vorneherein dezentralisiert, auch im Sinne einer Dezentralisierung der Vernunft. Die universale Vernunft ist, sobald auf sie Anspruch erhoben wird, zugleich immer ein Herrschaftsinstrument des Zentrums. Damit wird keineswegs die Vernunft als Mittel desavouiert, die Diagnose des Glaubens zur Sprache zu bringen und analytisch anwendbar zu machen. Nicht aber die Vernunft rechtfertigt den Glauben, sondern der Glaube treibt die ihm eigene Vernunft aus sich hervor, durch die erst die Befreiung des Menschen im vollen Sinne möglich wird.

Christliche Befreiungsethik kann daher nichts anderes als eine politische Ethik sein. Alle Verhältnisse, die den Befreiungsprozeß des Menschen bedingen, sind politischer Natur. Dies setzt freilich voraus, daß man Staat und Gesellschaft nicht voneinander trennen kann. Gerade der Standardbegriff des Politischen dürfte in einer autonomen Ethik anders gehandelt werden als in einer Befreiungsethik. Denn die autonome Ethik steht in der Gefahr, das Politische und das Personale zu dissoziieren. Das Politische scheint hier der autonomen Vernunft dessen überant-

wortet zu sein, der spezifisch politisch handelt. Für das Befreiungsethos ist die Verantwortung unteilbar. Hier besteht eher die Gefahr, daß das Individuelle zum Außenproblem des solidarischen, politischen Handelns wird.

Es geht mir freilich hier nicht um eine Abwägung der Chancen und Gefahren einer autonomen Ethik im christlichen Kontext im Vergleich zu einer christlichen Befreiungsethik. Es geht mir vielmehr darum zu zeigen, daß sich beide Ansätze als Paradigmen christlicher Ethik, sofern sie christlich sind, d. h. sich doch letztlich erst im Glauben voll erschlossen wissen, nicht wechselseitig aufzuheben brauchen. Ich meine vielmehr, sie könnten in einen gemeinsamen Lernprozeß eintreten. Zunächst möchte ich die Basis dieses gemeinsamen Lernprozesses skizzieren und dann seine Auswirkung auf eine Veränderung der ethischen Prioritäten in einer autonomen Ethik im christlichen Kontext verdeutlichen.

III. Ein gemeinsamer Lernprozeß

Ein gemeinsamer Lernprozeß braucht eine gemeinsame Basis. Der Grund der Möglichkeit, Freiheit zu erfahren und sittlich zu handeln, sind das Vertrauen und die Hoffnung, die in der Gemeinschaft des Glaubens geweckt werden. Der aufgeklärte Optimismus, der evolutionäre Fortschrittsglaube, das Vertrauen in eine selbsttätige Geschichtsdialektik – dies alles wird durch die negativen Folgen desavouiert: durch die Folgekosten des bürgerlichen Liberalismus in der Dritten Welt, durch die Grenzen des Wachstums, durch die totalitären Ergebnisse der Klassenkämpfe. Die Idee der vollkommenen Befreiung ist nur eschatologisch zu begreifen. Wer ohne Vertrauen auf die Befreiung durch Gott handelt, der muß entweder im Vertrauen auf den geschichtlichen Erfolg oder im reinen Protest gegen die Zerstörung des Menschen handeln, obwohl er keinen Erfolg sehen kann. Die erste Möglichkeit vertraut einer utopischen Rettung, in der die Leidenden der Vergangenheit und Gegenwart nicht geborgen sind. Die zweite Möglichkeit bedeutet, ohne Hoffnung zu sein, aber dennoch nicht zum Komplizen der allgemeinen Gleichgültigkeit, der Kultur der Teilnahmslosigkeit werden zu können.

Die autonome Ethik und das Ethos der Befreiung unterscheiden sich nicht in dieser Verankerung in einem Glauben, ohne den es keine Hoffnung in der Erkenntnis der sittlichen Verpflichtung gäbe. Sie unterscheiden sich nur im Akzent. Das Ethos der Autonomie ist ein personales Menschenrechtsethos, als solches kooperiert es über den Glauben hinaus mit allen Menschen guten Willens. Es geht ihm nicht nur um die unerläßliche rationale Begründung des Sittlichen, sondern auch um die konkrete Befreiung des Menschen, damit er im Recht leben und auf dieser Basis sittlich handeln kann. Das Ethos der Befreiung ist ein solidarisches Ethos der Unterdrückten, das den nächsten Weg zur konkreten Befreiung sucht, damit der Mensch selber ein anderer werden kann. Das Individuelle im Sozialen und das Soziale im Individuellen bedingen einander.

Das Vertrauen auf die Natur des Menschen und die sittliche Vernunft, das z. B. die Geschichte der katholischen Soziallehre (mit all ihren Unzulänglichkeiten) als Geschichte einer autonomen Ethik im christlichen Kontext kennzeichnet, und das Vertrauen darin, daß Gott zuerst befreiend gehandelt hat und in der Solidarität des Volkes, das sich zu ihm bekennt, weiter handelt, sie begegnen sich im Ethos einer befreienden Hoffnung angesichts einer noch ungedeckten Zukunft, und sie begegnen sich in der aktiven Wahrnehmung der Gefahren, die mit dieser Zukunft offensichtlich verbunden sind.

Ein gemeinsamer Lernprozeß setzt jedoch nicht nur eine gemeinsame Basis voraus, sondern auch Unterschiede, die nicht so ohne weiteres harmonisiert werden können. Diese Unterschiede beruhen auf unaufhebbar verschiedener geschichtlicher Erfahrung. Das Ethos der Autonomie in seinem Beharren auf der kommunikablen sittlichen Vernunft ganz verschiedener Menschen und in seinem Beharren auf der rationalen Begründung sittlicher Urteile verdankt sich letztlich der Einsicht in eine Gefahr. Es ist die Gefahr der religiösen Überwucherung des menschlichen Ethos, die sich in den europäischen Glaubenskriegen gezeigt hat. Daher mißtraut ein Ethos der Autonomie der *Unmittelbarkeit* zwischen der aus der Kontrasterfahrung des Glaubens stammenden Diagnose der Sünde einerseits und dem praktischen gesellschaftlichen Handeln andererseits. Es beharrt darauf, daß das Kriterium der sittlichen Vernunft zwischen den Impuls des Glaubens und die Tat tritt. Gewiß ist dieses Kriterium mißbrauchbar im unaufhebbaren Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse, aber es wird dadurch nicht überflüssig.

Demgegenüber beharrt das Ethos der Befreiung auf der Bedingung der ethischen Erkenntnis im praktischen Standort. Wer nicht in praktischer Solidarität bereits an der Befreiung arbeitet, vermag auch nicht ethisch zu handeln. Wer nicht teilnimmt an der Inspiration der sittlichen Erkenntnis, der praktischen Vernunft, die im gemeinsamen Handeln erst erfolgt, dessen Urteil fehlt die aus der Betroffenheit stammende Kraft der Überzeugung. Er reflektiert *über* die Praxis, nicht *in* ihr. Damit behauptet er eine scheinbare Neutralität des sittlichen Urteils, die es nicht gibt.

Mir scheint, es handelt sich hier um Perspektiven eines hermeneutischen Prozesses zwischen befreiender Ethik und befreiender Praxis. Sie geben die unaufhebbare Spannungseinheit zwischen einer Praxis, die zur ihr eigenen Reflexion führt, und einer Theorie, die ohne praktisches Zeugnis leer ist, wieder. Wenn in dieser Spannungseinheit jede Perspektive das Ihre wahrt, dann können sie zusammenwirken.

IV. Im gemeinsamen Lernprozeß mit dem christlichen Ethos der Befreiung muß die christliche Ethik der Autonomie ihre Prioritäten ändern

Wir sagten, der Ethik der Autonomie gehe es um eine Begründung der sittlichen Urteile in der Universalität der Vernunft. Diese Begründung ist von einem Ethos getragen, das wie ein erkenntnisleitendes Interesse wirkt: dem Ethos der Menschenrechte. Dieses Ethos hat, christlich gesehen, seinen Grund in der Annahme und Befreiung des Menschen durch Gott.

Mit dem christlichen Ethos der Befreiung lernt man zu unterscheiden: zwischen der verbürgerlichten Form des Ethos der Menschenrechte, in der immer neue Ansprüche des menschlichen Bedürfnisses nach individuellem Glück, persönlichen Beziehungen und sozialer Anerkennung als «Rechte» deklariert werden, und einem neuen Ethos der Menschenrechte, für das der erste Schritt zur Gerechtigkeit beim *gleichen* Recht auf Leben und auf Leben im Recht anfängt. Die verbürgerlichte Form der Menschenrechte: das ist die Ausdifferenzierung gesteigerter individueller Bedürfnisse, der Anspruch auf die höhere Qualität des Lebens, die Überwindung der Grenzen des persönlichen Leidens. Dafür drei Beispiele: in der medizinischen Spitzentechnologie, die die außerhalb der Gebärmutter befruchtete Zelle in den Mutterleib überträgt, geht man vom Menschenrecht auf das eigene Kind aus. Die Weltgesundheitsorganisation hat einmal im Zusammenhang mit dem Problem des Schwangerschaftsabbruches vom Recht des Kindes gesprochen, «erwünscht» zu sein. Die Menschenrechtskommission des Europarates hat (1977) als Menschenrecht deklariert, nicht «unzumutbar» leiden zu müssen. Niemand wird nun behaupten, es sei nicht gut, wenn die Mutter eigene Kinder hat, es sei nicht gut, wenn Kinder als Wunschkinder geboren werden, es sei nicht gut, wenn wir das Leiden bekämpfen. Aber die Frage ist: Sind solche Rechte nicht nur für wenige zugänglich, also, um es einmal direkt zu sagen, Privilegien der Reichen? Sollte man nicht auch andere Kinder als die eigenen annehmen können, sollte man nicht auch das beschädigte Leben des unerwünschten Kindes als ebenso wichtiges Leben wie jedes andere annehmen, sollte man nicht lernen, zuerst einmal Leiden in seinem universalen Ausmaß zu sehen, ehe der Einzelfall zum Paradigma des Ganzen wird? Das Ethos der Befreiung negiert nicht einfach die Möglichkeit einer Ausdifferenzierung der individuellen Befreiung, aber es muß die Prioritäten des Handelns anders setzen. Die Probleme, wie sie sich oft vom Ethos der Autonomie her stellen, werden klein, wenn sie mit dem Leidensdruck der vielen, die kein konkretes Recht auf Leben haben, verglichen werden.

«Es gibt kein fremdes Leid» (Konstantin Simonow)[8]. Die Befreiung der Elenden und Armen wird, solange sie ausbleibt und solange sie durch die bürgerlich «befreiten» Menschen verhindert wird, weiterhin beim Gleichgültigen und Teilnahmslosen, der die eigene kleine Freiheit kultiviert, eine psychische Zerstörung auslösen. Diese zeigt sich in steigenden Selbsttötungsziffern, in Aggression und Selbstzerstörung, in der Unfähigkeit, menschlich mit Hingabe, Wärme und Zärtlichkeit zu leben. Das Ethos der Befreiung lehrt: Wir können nicht bei uns bleiben, wenn wir die eigene Befreiung suchen. Es gibt kein fremdes Leid, es gibt auch keine fremde Befreiung. Wo wir für den anvertrauten anderen da sind, da sind wir auch bei uns selbst. Wo wir dem Leiden an der eigenen Selbstzerstörung nahe sind, da werden wir gewahr, daß sie als Ablagerung des fremden Leidens in unserer Seele sitzt. Die Sucht nach der größeren Ausdifferenzierung der individuellen Freiheit (nicht das berechtigte Bedürfnis auf individuelle Freiheit selbst!) zerstört die Befreiung, denn sie sieht sich nicht um

nach den Kosten der Ausdifferenzierung der individuellen Freiheit. Die Umkehr zur Verlebendigung des Lebens, das noch ohne Recht ist, ist ein Schritt in die eigene Befreiung, in den Grund statt in die Ausdifferenzierung der Freiheit.

Wenn man dies wahrnimmt, muß man die Prioritäten einer autonomen Ethik, auch eines Menschenrechtsethos, verändern. Man muß dabei den Anspruch der Vernunft nicht aufgeben. Man sollte dabei die methodologische Rigidität beibehalten. Aber statt die Grenzfragen der individuellen Freiheit sollte man die Überlebensfragen thematisieren: die Frage des Überlebens in einer lebensgerechten Umwelt; die Frage der Lebendigkeit des Lebens unter der bürokratischen und technischen Herrschaft der Apparate; die Frage der Verteilungsgerechtigkeit angesichts der Wachstumsgrenzen und des Mangels; schließlich die Frage des Friedens und damit des Widerstandes für die Abrüstung. Wo diese Prioritäten wahrgenommen werden, erhält auch die Ethik der Autonomie die neue Qualität des erkenntnisleitenden Interesses der Befreiung.

[1] S. Mutschelle, Moraltheologie oder Theologische Moral, Erster Teil, Allgemeine Moral (München 1801) 67; zit. n. A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube (Düsseldorf 1971) 133.

[2] AaO. 100.

[3] Ebenso im Dekret über das Apostolat der Laien n. 7.

[4] Vgl. etwa S.th. I–II q 107,4 und dazu A. Auer, aaO. 129.

[5] Vgl. Anm. 1. Weitere Literatur in der Dokumentation von A. Bondolfi in diesem Heft.

[6] Vgl. die lateinamerikanischen Beiträge in diesem Heft.

[7] Vgl. J. Sobrino, Cristología desde América Latina (Mexico [2]1977).

[8] Vgl. dazu und zum folgenden: D. Sölle, Mystik und Widerstand; Neue Wege 77 (Zürich 1983) 283–293.

DIETMAR MIETH

1940 in Berlin geboren, aufgewachsen im Saarland. Studium der Theologie, Germanistik und Philosophie. Doktor der Theologie (Würzburg 1968); Habilitation in Theologischer Ethik (Tübingen 1974); Professor für Moraltheologie (Freiburg i.Ue. 1974–1981); Professor für Theologische Ethik (Tübingen, seit 1981). Veröffentlichungen u.a.: Die Einheit von vita activa und vita contemplativa (Regensburg 1969); Dichtung, Glaube und Moral (Mainz 1976); Epik und Ethik (Tübingen 1976); Moral und Erfahrung (Freiburg i.Ue./Freiburg i.B. [2]1979); (mit G. Stachel) Ethisch handeln lernen (Zürich/Köln 1978); (Hg.) Meister Eckhart (Olten/Freiburg 1979); Gotteserfahrung – Weltverantwortung (München 1982); Zeitgemäße Unzeitgemäßheiten. Grundzüge einer neuen Tugendlehre (Düsseldorf 1982). Anschrift: Lumenstraße 3, D–7401 Neustetten 1.

Dokumentation

Alberto Bondolfi

«Autonomie» und «autonome Moral»

Untersuchungen zu einem Schlüsselbegriff

Zielsetzung des vorliegenden Beitrags ist es, eine Diskussion, zu der es seit der ersten Hälfte der siebziger Jahre innerhalb der deutschsprachigen Moraltheologie gekommen ist, sowie deren Rezeption in den anderen Ländern der «Ersten Welt» bibliographisch zu dokumentieren und schließlich einen Interpretationsschlüssel vorzulegen, der Anknüpfungspunkte in der Theologie der «Dritten Welt» erschließen könnte.

I. Die These Alfons Auers und seiner Gefolgschaft

Im Gegensatz zu anderen grundlegenden theologischen Themen ist die These einer «autonomen Moral in einem christlichen Kontext» zunächst nur im Bereich der deutschen katholischen Theologie aufgenommen und diskutiert worden. 1971 veröffentlicht Alfons Auer, als Theologe schon ziemlich bekannt geworden durch seine Arbeiten im Umkreis der Thematik von «Gaudium et spes»[1], sein Buch «Autonome Moral und christlicher Glaube»[2], das zu einem verlegerischen Erfolg wird, aber – wenigstens – in der ersten Zeit – kaum bemerkenswerte negative Reaktionen hervorruft[3].

Alfons Auer spricht von autonomer Moral in einem Sinne, der ziemlich nahe bei dem liegt, was das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Pastoralkonstitution «Gaudium et spes»[4] zu diesem Thema sagt, nämlich als von einem «Ja zur Wirklichkeit», das der Christ spricht, welcher seinen Glauben in der rechten Weise leben will. Die weltliche Wirklichkeit ist kraft ihrer etymologischen Definition[5] dynamisch, vernünftig und gut nur in ihrer Veränderlichkeit und radikalen Geschichtlichkeit.

Die Arbeit an der Begründung ethisch gültiger Normen muß dieser Sicht der Wirklichkeit Rechnung tragen. Sie empfängt ihre Strukturierung überdies – immer noch nach A. Auer – unter bestimmten Voraussetzungen: Vor allem ist jede Untersuchung in diesem Bereich, ob bewußt oder unbewußt, mitbedingt durch ein «Vorverständnis»[6] dessen, was das ethische Universum sei.

Die eigentliche Begründung der These gliedert sich in drei Schritte, die man umschreiben kann als «humanwissenschaftliche Grundlegung», «anthropologische Integrierung» und «ethische Normierung». Sowohl in seinem Buch «Autonome Moral und christlicher Glaube» wie auch in seinen darauf folgenden Veröffentlichungen bis einschließlich 1980[7] sind bei Auer offensichtlich keine Bemühungen um eine semantische Präzisierung des Begriffs «Autonomie» zu finden[8]. Die von Auer vertretene Autonomie in der Ethik scheint sich zu gründen auf die Tradition des Naturrechtsdenkens: Autonom sind vor allem die verschiedenen Typen der Erkenntnis, die mit den Erfahrungswissenschaften verbunden sind, die verschiedenen Grade wissenschaftlicher Erkenntnis überhaupt und schließlich die ethische Reflexion in ihrem Verhältnis zur theologisch-dogmatischen Reflexion.

Was die Klärung der Terminologie betrifft, muß man anerkennen, daß Auer Ende der sechziger Jahre noch nicht auf lexikographische Aufarbeitungen zurückgreifen konnte, die geeignet gewesen wären, die Neugier des Moraltheologen zu befriedigen, der den komplexen Begriff «Autonomie» in differenzierter Weise verwenden wollte[9]. Seine letzten Veröffentlichungen zeigen aber, daß er die Notwendigkeit erkennt, der Wirkungsgeschichte, die dieser Begriff gehabt hat, Rechnung zu tragen.

Ich will hier versuchen, einige Phasen der historischen Rekonstruktion des Autonomiebegriffs zu dokumentieren, wobei ich jenen Veröffentlichungen den Vorzug geben will, die ihr Entstehen unmittelbar der von der These Auers

ausgehenden Diskussion verdanken. Auer selbst bezieht sich in seinem Werk auf die Gestalt des zur Zeit der Aufklärung wirkenden Moraltheologen Sebastian Mutschelle (1749–1800)[10], um damit zu zeigen, daß nicht die gesamte katholische Moraltheologie negativ auf das Denken Immanuel Kants reagiert hat.

Auf derselben Linie wie das Denken Auers, der keinen Widerspruch zwischen dem Kantianismus in der Moral und der sittlichen Botschaft des Christentums sieht, bewegt sich eine philosophische[11] wie eine theologische[12] Geschichtsschreibung, wenn hier auch noch viel zu erforschen bleibt, um mit Mißverständnissen und Gemeinplätzen aufzuräumen, an denen die Beziehungen zwischen der Aufklärung und der christlichen Ethik gelitten haben.

Auer jedenfalls stützt seine eigene Argumentation zugunsten des autonomen Charakters der theologischen Ethik vornehmlich auf das Denken des Thomas von Aquin[13]. Bei der Verteidigung dieser seiner Überzeugung ist er nicht allein geblieben, sondern fand er Begleitung und Gefolgschaft von seiten einer Reihe von Gelehrten, die versuchten, diese Deutung dadurch dokumentierend zu stützen, daß sie die Erforschung der verschiedenen Werke des großen mittelalterlichen Theologen vertieften[14].

Aber wie man weiß, ist der Begriff «Autonomie» bei Thomas von Aquin nicht bekannt, und daher könnte der Verdacht entstehen, daß die Verwendung dieses Begriffs durch Auer und andere deutsche Theologen sich eigentlich herleitet von einem Ausdruck, den es in anderen Sprachen nicht gibt, der aber dort immer nur mit «Autonomie» wiedergegeben wird, nämlich von der sogenannten «Eigengesetzlichkeit»[15].

Die Doppeldeutigkeit, die mit der Tatsache verbunden ist, daß sich außerhalb der deutschen Sprache das Wort «Autonomie» auf die menschliche Person, auf die moralische Reflexion oder auch auf verschiedene Bereiche des Gesellschaftslebens beziehen kann, hat zu nicht wenigen Schwierigkeiten für das richtige Verständnis der These Auers und der anderen Moraltheologen deutscher Sprache geführt[16].

Die philosophiegeschichtlichen Arbeiten zu diesem Thema sind nicht besonders zahlreich und detailliert, wenn auch ihre kritische Verwendung vielleicht dazu mitgeholfen hat, daß die Diskussion unter den Moraltheologen an Klarheit gewonnen hat[17]. Es fehlte vor allem noch eine aufmerksame Lektüre der Kritik an der Kantschen Sicht der Autonomie des Willens seitens der Frankfurter Schule und ihre Übernahme im Bereich der Theologie[18].

II. Eine «deutsche» und «katholische» Diskussion

Seit der Mitte der siebziger Jahre kam es in Deutschland zu einer kritischen Diskussion der Position Auers und der anderen Moraltheologen, die sich auf derselben Wellenlänge bewegen. Hauptwortführer in diesem Disput, der hier natürlich nicht vollauf nachgezeichnet werden kann, ist Bernhard Stöckle, Professor für Theologische Ethik an der Universität Freiburg i.B.[19]. Die Kategorie «Autonomie» wird hier für theologisch inopportun, wenn nicht gar historisch[20] oder systematisch illegitim gehalten.

Stark betont werden in dieser Linie des Denkens vor allem der theonome und christologische Charakter der neutestamentlichen ethischen Normen und die produktive Rolle der kirchlichen Gemeinschaft auf dem Gebiet der Ethik[21]. In der zweiten Hälfte der siebziger Jahre interessieren sich auch einige Organe des katholischen kirchlichen Lehramtes für die in diesem Disput verhandelten Begriffe: nämlich die katholische Deutsche Bischofskonferenz und die Internationale Theologenkommission. Während das erstgenannte Gremium nicht so weit kam, eine öffentliche Stellungnahme zu definieren, äußerte das letztere sich mittelbar durch die Veranstaltung zweier Kolloquien zu diesem Thema[22].

III. Die Diskussion wird europäisch und interkonfessionell

Es wäre unangemessen, wenn man jetzt dächte, der Meinungsaustausch über die These von einer autonomen Ethik in christlichem Kontext beschränkte sich auf das bloße Nebeneinander von zwei Fronten: einer *für* diese These und einer anderen *gegen* sie. Das Schlüsselwort «Autonomie» wird in der Moraltheologie auch in anderen Zusammenhängen und mit anderen Intentionen verwendet.

So vertreten einige polnische Moraltheologen, die vor allem für die von der angelsächsischen analytischen Philosophie her entwickelte ethische Methodologie sensibilisiert sind, eine im

methodologischen Sinne in Beziehung zur Dogmatik einerseits und zu den Erfahrungswissenschaften andererseits «autonome» Ethik[23]. Entsprechende Betrachtungsweisen und Tendenzen sind weniger vertreten in der deutschsprachigen, italienischen oder englischen theologischen Ethik[24], und sie fehlen ganz und gar in den Ländern französischer Sprache[25].

Die mehr oder minder intensive Rezeption dieser deutschen Debatte in den Ländern des europäischen Mittelmeerraums hat einige Vertreter der theologischen Ethik dazu gedrängt, sich an ersten systematischen Synthesen zum Problem der Autonomie zu versuchen[26]. Leider haben diese Synthesen gezeigt, daß diese Diskussion bisher noch eine allzu «innerkatholische» Färbung hat.

Eine Aufnahme von Perspektiven, wie sie mit den verschiedenen reformatorischen Theologien verbunden sind, hätte die Debatte sicherlich mit neuen Anstößen bereichert. Von evangelischer Seite wurde die Diskussion innerhalb der katholischen Moraltheologie mit einem gewissen Interesse verfolgt[27], wenn man auch nicht von einer wirklichen und eigentlichen Paralleldebatte sprechen kann[28].

IV. Was ist zu tun?

Mehr als ein Jahrzehnt der Diskussion unter deutschen katholischen Moraltheologen hat nicht zu einer endgültigen Klärung dieser Frage geführt: Wer und/oder was ist autonom im Hinblick auf wen und/oder was? Man kann sich wohl fragen, ob ein klärender Beitrag zu diesem nur müde dahinlaufenden Gespräch von den Theologien der Dritten Welt kommen könnte oder müßte. Persönlich möchte ich es vorziehen, diese Frage offen zu lassen, wobei ich mich darauf beschränken will, nur noch zu bemerken, daß ein Weg zu einer größeren Klarheit vielleicht über eine kritische Analyse der Gegensätze, die dem Ideal der Autonomie und der Emanzipation in der Moderne innewohnen, führen könnte[29]. Die Theologen der westlichen und südlichen Hemisphäre sind aufgerufen, entsprechend ihren eigentümlichen soziokulturellen Verhältnissen und mit Hilfe konvergierender Strategien auf dieses gemeinsame Problem zu antworten. Für die Christen gibt es tatsächlich inmitten der Pluralität von historischen Emanzipationsprozessen und Autonomien nur eine einzige Erlösung.

[1] A. Auer, Christ sein im Beruf. Grundsätzliches und Geschichtliches zum christlichen Berufsethos (Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966); ders., Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit (Patmos, Düsseldorf [4]1964).

[2] A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube (Patmos, Düsseldorf 1971).

[3] Die einzige mir bekannte Ausnahme ist der Moraltheologe G. Ermecke. Vgl. seine Rezension von «Autonome Moral und christlicher Glaube»: Theologische Revue 63 (1972) 138–142; ders., Christlichkeit und Geschichtlichkeit der Moraltheologie: Catholica 26 (1972) 193–211.

[4] Der Begriff der «justa rerum terrarum autonomia» findet sich in «Gaudium et spes» Nr. 36; «autonomia creaturae» und «falsa autonomia» ebd. in Nr. 41; «autonomia multarum provinciarum vitae» im Dekret über das Laienapostolat in Nr. 1; «autonomia ordinis temporalis» ebd. in Nr. 7.

[5] Auer braucht hier das Wort «Wirk-lichkeit», wodurch klar wird, daß die Realität hier nicht als eine bloße Gegebenheit zu verstehen ist, sondern als ein Gefüge von aktiven Potenzialitäten. In diesem Sinne nimmt der Begriff «Wirklichkeit» den Sinn von «actualitas» bei Meister Eckhart wieder auf. Vgl. D. Mieth, Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei J. Tauler (Pustet-Verlag, Regensburg 1969); außerdem: ders., Meister Eckharts Ethik und Sozialtheologie: W.A. Böhme (Hg.), Meister Eckhart heute (Karlsruhe 1980) 42–57.

[6] Zu diesem Thema vgl. auch: A. Auer, Das Vorverständnis des Sittlichen und seine Bedeutung für eine theologische Ethik: Studia Moralia 15 (1977) 219–257.

[7] Vgl. A. Auer, Die Aktualität der sittlichen Botschaft Jesu: A. Paus (Hg.), Die Frage nach Jesus (Styria-Verlag, Graz/Wien/Köln 1973) 271–363; ders., Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: ‹Autonome Moral›: Moralerziehung im Religionsunterricht (Herder-Verlag, Freiburg/Basel/Wien 1975) 27–57; ders., Die Bedeutung des Christlichen bei der Normfindung: J. Sauer (Hg.), Normen im Konflikt (Herder, Freiburg/Basel/Wien 1977) 29–54; ders., Autonome Moral und christlicher Glaube: Katechetische Blätter 102 (1977) 60–76; ders., Das Christentum vor dem Dilemma: Freiheit zur Autonomie oder Freiheit zum Gehorsam?: CONCILIUM 13 (1977) 643–647; ders., Die Bedeutung der christlichen Botschaft für das Verständnis und die Durchsetzung der Grundwerte: A. Paus (Hg.), Werte – Rechte – Normen (Styria, Graz/Wien/Köln 1979) 244–259; ders., Ethische Normen. Das christliche Proprium (Bensberg 1980); ders., Absolutheit und Bedingtheit ethischer Normen: I. Brantschen/P. Selvatico (Hgg.), Unterwegs zur Einheit. Festschrift für H. Stirnimann (Freiburg i.Ue./Wien 1980)

345–362; ders., Zur Rezeption der Autonomie-Vorstellung durch die katholisch-theologische Ethik: Theologische Quartalschrift 161 (1981) 2–13.

[8] Dieses Bemühen um Präzisierung steht dagegen im Mittelpunkt des zitierten Beitrags von A. Auer in der Theologischen Quartalschrift (s. Anm. 7!).

[9] Es sei hier vor allem vermerkt, daß das katholische Denken in der Zeit vor dem Zweiten Vatikanum dazu neigte, das nachkantische Denken als eine Folge von Variationen einer einzigen Grundeinstellung zu interpretieren, die unter dem Begriff «Autonomismus» subsumiert wird. So bietet das Lexikon für Theologie und Kirche nicht ein einziges Stichwort, das dem Thema «sittliche Autonomie» gewidmet wäre, wohl aber wird auf einer knappen Seite das Thema «Autonomismus» behandelt. Vgl. LThK I, 1131–1132; vgl. auch H.E. Hengstenberg, Autonomismus und Transzendentalphilosophie (Heidelberg 1950); H.K. Kohlenberger, Autonomismus: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. I, 788–792. Erst nach der Veröffentlichung des Werkes von A. Auer sind zwei lexikalische Monographien zu finden, die auch unter dem Gesichtspunkt der Verwendung und der Rezeption dieses Begriffs in der theologischen Ethik nützliche Auskunft geben. Vgl. K. Hilbert, Autonomie: Wörterbuch der christlichen Ethik (Herder, Freiburg/Basel/Wien 1975) 28–34; diese Arbeit stellt sich aber eher in den Dienst von theologischen Positionen, die einer christlichen Ethik jedes Recht, sich die Idee der Autonomie zu eigen zu machen, absprechen. Zu einem aufmerksamen Studium des protestantisch-theologischen Denkens, vgl. E. Amelung, Autonomie: Theol. Realenzyklopädie, Bd. 5, 4–17.

[10] Vgl. A. Auer, Autonome Moral, aaO. 131–136. Für eine Beschäftigung mit diesem Autor vgl.: W. Hunscheidt, Sebastian Mutschelle. Ein kantianischer Moraltheologe, Moralphilosoph und Moralpädagoge (Bonn 1948), und vor allem die Monographie von Chr. Keller, Das Theologische in der Moraltheologie. Eine Untersuchung historischer Modelle aus der Zeit des deutschen Idealismus (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976). In französischer Sprache ist verfügbar eine Monographie vom Beginn dieses Jahrhunderts: J. Diebolt, La théologie morale catholique en Allemagne au temps du Philosophisme et de la Restauration (1750–1850) (Straßburg 1926). Als neuere Untersuchung über die ganze Zeit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts kenne ich nur die sehr detaillierte Studie von M. Casula: L'Illuminismo critico. Contributo allo studio dell'influsso del criticismo kantiano sul pensiero morale e religioso in Germania (Marzorati, Mailand 1967). Leider haben weder Auer noch seine Kritiker Gebrauch von dieser Untersuchung Casulas gemacht. Vgl. weiter unten vor allem die Monographie von Hilpert. Für eine Analyse der in der deutschen Aufklärung indirekt wirksamen biblischen Motive vgl.: A.P. Kustermann, Biblische Motive als Argumente im Autonomie-Denken der Aufklärung: Theologische Quartalschrift 161 (1981) 33–42.

[11] Vgl. M. Forschner, Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant (München/Salzburg 1974). Vgl. auch: J. Schwartländer, Nicht nur Autonomie der Moral – sondern Moral der Autonomie: D. Mieth/H. Weber (Hgg.), Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube (Patmos, Düsseldorf 1980) 75–94; ders., Sittliche Autonomie als Idee der menschlichen Freiheit. Bemerkungen zum Prinzip der Autonomie im kritischen Idealismus Kants: Theologische Quartalschrift 161 (1981) 20–33. Eine exegetisch vertiefte Untersuchung wurde neuerdings von E. Feil unternommen: Autonomie und Heteronomie nach Kant. Zur Klärung einer signifikanten Fehlinterpretation: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 29 (1982) 289–441. Feil gelingt es hier m.E., endgültig eine Reihe von Mißverständnissen in bezug auf das Kantsche Denken auszuräumen.

[12] Vgl. eine alternative Wertung in dem dichten Buch von I. Mancini, Kant e la teologia (Citadella, Assisi 1975). Vgl. auch: R. Mokrosch/L. Wilkens. Die Vernunft- und Gewissensautonomie bei Kant als Quelle des bürgerlichen Selbstverständnisses: Evangelische Theologie 20 (1978) 386–402; Außerdem: B. Quelquejeu, De deux formes autoritaire et autonome de la conscience morale: Revue des sciences philosophiques et théologiques 65 (1981) 233–249. Für ein vergleichendes und sehr detailliertes Studium der Texte vgl. F. Compagnoni, La dignité de l'homme selon E. Kant et Vatican II: Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté. Hgg. von J. Pinto de Oliveira (Editions Universitaires, Fribourg/Editions du Cerf, Paris 1978) 124–142. Vgl. auch die analytische Studie von J. Hoffmann, Zur Kantrezeption innerhalb der Moraltheologie: Münchener Theologische Zeitschrift 31 (1980) 81–109.

[13] Schon in «Autonome Moral und christlicher Glaube» hatte A. Auer auch Thomas von Aquin einige Seiten gewidmet: Vgl. aaO. 127–131. In der Folge hat er seine Überlegungen präzisiert in dem Aufsatz: Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin: K. Demmer/B. Schüller (Hgg.), Christlich glauben und handeln (Patmos, Düsseldorf 1977) 31–54.

[14] Neuerdings haben zwei Doktordissertationen das Thema wieder aufgenommen und detaillierte Untersuchungen vorgelegt über den Traktat «De lege» der Summa theologiae bzw. über die Kommentare des Thomas von Aquin zum Neuen Testament: K. W. Merks, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie (Patmos, Düsseldorf 1978); B. Bujo, Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin unter Einbeziehung der neutestamentlichen Kommentare (Schöningh, Paderborn 1979). Für eine Exegese, welche den theologischen Charakter der Sittenlehre des Thomas von Aquin stark betont, und die sich von der Tugend des Glaubens her strukturiert, vgl. S. Pinkaers, Autonomie et hétéronomie en morale selon S. Thomas d'Aquin: Autonomie. Dimension éthiques de la liberté, aaO. 104–123, besonders 109. Ders., La morale de S. Thomas est-elle chrétienne?: Nova et Vetera 51 (1976) 93–107. Die Interpretation Auers nähert sich in ihren Folgerungen der Forschung einiger französischer Autoren: J.M. Aubert, La spécificité de la morale chrétienne selon Thomas: Le Supplément 23 (1970) Nr. 92, 55–73; J. De Finance, Autonomie et Théonomie: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario (Rom 1974) 239–260; D. Mongillo, Potere normativo della «ratio» nella Legge Nuova: Angelicum 51 (1974) 169–185; B. Montagne, Autonomie et dignité de l'homme: Angelicum 51 (1974) 186–211.

[15] Die Verwendung dieses Begriffes in der theologischen Ethik ist im protestantischen Bereich nachweisbar seit dem Ende des vergangenen Jahrhunderts unter dem Einfluß des Werkes von E. Troeltsch und W. Hermann. Wenn bei diesen Autoren von der Eigengesetzlichkeit der verschiedenen Lebensbereiche wie der Politik, der Wirtschaft, der Kunst, des Rechtes usw. die Rede ist, so will man damit sagen, daß diese Bereiche nicht notwendigerweise auf religiös bestimmte Werte bezogen werden müssen. Hier wirkt sich nicht so sehr die Kantsche Autonomie aus, sondern ein Ideal der Wissenschaftsorganisation, das von Descartes ausgeht. Zu einer

Geschichte und Klassifizierung dieses Begriffs vgl. A. Hakamies, Der Begriff ‹Eigengesetzlichkeit› in der heutigen Theologie und seine historischen Wurzeln: Studia Theologica 24 (1970) 117–129; ders., Eigengesetzlichkeit der natürlichen Ordnungen als Grundproblem der neueren Lutherdeutung (Luther-Verlag, Witten 1971). Aktuellere Fragestellungen und eine besondere Aufmerksamkeit auch für katholische Positionen finden sich bei M. Honecker, Das Problem der Eigengesetzlichkeit: Zeitschrift für Theologie und Kirche 73 (1976) 94–130.

[16] Auf der Linie von A. Auer hat sich bewegt und bewegt sich noch ein Großteil von Autoren deutscher Sprache. Vgl. die folgende – sicherlich unvollständige – Auswahl der bekanntesten Beiträge der letzten Jahre: F. Böckle, Theonome Autonomie. Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moraltheologie: J. Gründel/V. Eid (Hgg.), Humanum: (Patmos, Düsseldorf 1972) 17–46; ders., Theonomie und Autonomie der Vernunft: W. Ölmüller (Hg.), Fortschritt wohin? (Patmos, Düsseldorf 1972) 63–86; ders., Der neuzeitliche Autonomieanspruch: Studia Moralia 15 (1977) 57–77; J. Fuchs, Autonome Moral und Glaubensethik: D. Mieth/F. Compagnoni, Ethik im Kontext des Glaubens (Freiburg 1978) 46–74; D. Mieth, Autonome Moral im christlichen Kontext: Orientierung 40 (1976) 31–34: ein Artikel, der besonders gut informiert über die Diskussion, die auf die Veröffentlichung des Werkes von Auer folgte. Dasselbe gilt für den folgenden Artikel, der vor allem für diejenigen von Nutzen sein wird, die nicht des Deutschen kundig sind: D. Mieth, Autonomie. Emploi du terme en morale chrétienne fondamentale: Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté, aaO. 85–103. Dieser ganze Band ist der Untersuchung des semantischen Feldes «Autonomie» gewidmet (unter Beiziehung der dem Begriff Autonomie benachbarten Schlüsselworte wie Emanzipation, Verantwortung, Freiheit usw.). Die in diesem Buch angewandte Methode liegt ziemlich nahe bei der im deutschen Bereich wohlbekannten «Begriffsgeschichte». Auf derselben Linie liegt: S. Pfürtner, Autonomie des Menschen – Autonomie Gottes: Begegnung (Styria, Graz/Wien/Köln 1972) 345–359; B. Schüller, Sittliche Forderung und Erkenntnis Gottes. Überlegungen zu einer alten Kontroverse: ders., Der menschliche Mensch (Patmos, Düsseldorf 1982) 28–53; S. Piegsa, Autonome Moral und Glaubensethik. Begründung der Autonomie aus dem Glauben: Münchener Theologische Zeitschrift 29 (1978) 20–35; V. Eid, Zum Verhältnis von Autonomie und Theonomie im christlichen Ethos: Theologische Quartalschrift 106 (1980) 191–203; eine sehr tiefschürfende Synthese bietet E. Schillebeeckx, Glaube und Moral: Ethik im Kontext des Glaubens, aaO. 17–45.

[17] H. Czuma, Autonomie. Eine hypothetische Konstruktion praktischer Vernunft (Alber-Verlag, München/Freiburg i.B. 1974). Viel pessimistischere Akzente hinsichtlich der Möglichkeit des Menschen, das Ideal der Autonomie zu verwirklichen, finden sich in dem an Adornos Denken orientierten Werk von R. Zur Lippe, Bürgerliche Subjektivität. Autonomie als Selbstzerstörung (Suhrkamp, Frankfurt 1975). Letzthin ist eine in spekulativer Hinsicht sehr dichte Untersuchung über unser Thema erschienen: R. Bittner, Moralisches Gebot oder Autonomie (Alber-Verlag, Freiburg i.B./München 1983); zum Kennenlernen der wichtigsten philosophischen Texte vgl.: M.E. Scribano, Morale e religione tra seicento e settecento (Loescher, Turin 1979); außerdem: P. Roubinet, Hétéronomie et autonomie de l'homme du XVII[ème] siècle: Revue des sciences philosophiques et théologiques 64 (1980) 423–425.

[18] Das ist es, was O. Marquard versucht: Idealismus und Theodizee: Schwierigkeit mit der Geschichtsphilosophie (Suhrkamp, Frankfurt 1973) 52–65. Ich persönlich habe versucht, eine ähnliche Konzeption zu entwickeln: A. Bondolfi, Teoria critica ed etica cristiana (EDB, Bologna 1979); eine deutsche Übersetzung dieses Buches erscheint 1984 (Theologischer Verlag, Zürich).

[19] Vgl. besonders B. Stöckle, Autonome Moral. Kritische Befragung des Versuches zur Verselbständigung des Ethischen: Stimmen der Zeit 98 (1973) 723–736; ders., Grenzen der autonomen Moral (Kösel, München 1974); ders., Das Problem der sittlichen Normen: Stimmen der Zeit 100 (1975) 723–735; ders., Zum Ethos und zur Ethik: Diskussion über H. Küngs «Christ sein» (Mainz 1976) 113–146; ders., Normenerkenntnis und Normbestreitung: J. Sauer (Hg.), Normen im Konflikt (Herder, Freiburg/Basel/Wien 1977) 9–28; ders., Flucht in das Humane: Internationale katholische Zeitschrift Communio 6 (1977) 312–325; ders., Handeln aus dem Glauben. Moraltheologie konkret (Herder, Freiburg/Basel/Wien 1977). Im schon oben zitierten Wörterbuch der christlichen Ethik hat B. Stöckle das Stichwort «Ethos» geschrieben, während seine Mitarbeiter K. Hilpert und H. Oberheim gemeinsam die Stichworte «Ethik» und «Methodologie» bearbeitet haben; von K. Hilpert alllein stammt der Artikel unter dem Stichwort «Autonomie».

[20] Vgl. vor allem K. Hilpert. Die theologische Ethik und der Autonomie-Anspruch: Münchener Theologische Zeitschrift 28 (1977) 329–366; außerdem vor allem die große historische Untersuchung von K. Hilpert: Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik (Patmos, Düsseldorf 1980). Diese Untersuchung unterstreicht – m.E. zu Recht – die gewichtige Rolle, welche in der Geschichte des Autonomieideals die «Entstellungen» gespielt haben, die Kant von seiten Feuerbachs und Nietzsches erlitten hat. Diese Untersuchung hat aufgrund der apologetischen Intentionen des Autors bei der Auseinandersetzung mit den Thesen Stöckles Anlaß gegeben zu zwei besonders kritischen, wenn auch erhellenden Rezensionen: F. Inciarte, Theonomie, Autonomie und das Problem der politischen Macht: Theologische Revue 78 (1982) 89–102; B. Schüller, Eine autonome Moral, was ist das?: Theologische Revue 78 (1982) 103–106.

[21] Vgl. H. Schürmann, Die Gemeinde des Neuen Bundes als Quellort des sittlichen Erkennens nach Paulus: Catholica 26 (1972) 15–37; ders., Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen: Prinzipien christlicher Moral (Johannes-Verlag, Einsiedeln 1976) 11–39. Auf einer mehr possibilistischen hermeneutischen Linie im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit einem autonom begründeten Ethos liegt die Arbeit von R. Hasenstab: Modelle paulinischer Ethik. Beiträge zu einem Autonomie-Modell aus paulinischem Geist (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1977). Auf die Unterscheidung zwischen normativer Rede und Paränese achtet W. Wolbert, Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7 (Patmos, Düsseldorf 1981).

[22] Vgl. Prinzipien christlicher Moral (Johannes-Verlag, Einsiedeln 1976). In diesem Sammelband verdienen besondere Erwähnung die folgenden Beiträge: H.U. von Balthasar, Neun Sätze zur christlichen Ethik, 69–93; J. Ratzinger, Kirchliches Lehramt – Glaube – Moral, 43–66. Vgl. auch den Sammelband, den W. Kerber herausgegeben hat: Sittliche Normen. Zum Problem ihrer allgemeinen und unwandelbaren Geltung (Patmos, Düsseldorf 1982).

[23] H. Juros, Die «Objektschwäche» der Moraltheologie: J. Piegsa/H. Zeimentz (Hgg.), Person im Kontext des Sittlichen (Patmos, Düsseldorf 1979) 13–21; T. Styczén, Personaler Glaube im Spannungsfeld von religiöser Autorität und Gewissensautonomie: Person im Kontext des Sittlichen, aaO. 30–68; ders., Autonomie und christliche Ethik als methodologisches Problem: Theologie und Glaube 66 (1976) 211–219; ders., Autonome Ethik mit einem christlichen «Proprium» als methodologisches Problem: D. Mieth/F. Comapgnoni (Hgg.), Ethik im Kontext des Glaubens, aaO. 75–100.

[24] Eine Ausnahme bilden die schon zitierten Arbeiten von B. Schüller wie auch die Untersuchung von W. Wolbert und S. Privitera. Von diesem letzteren Autor seien folgende Arbeiten genannt: L'uomo e la norma morale. I criteri di individuazione delle norme morali secondo i teologi moralisti di lingua tedesca (EDB, Bologna 1975); ders., Per un'interpretazione del dibattito su «l'autonomia morale»: Rivista di teologia morale 12 (1980) 565–585; ders., Autonomia: istanza storica e riflessione etica: A. Bondolfi/S. Privitera/G. Piana (Hgg.), Autonomia ed emancipazione. Verso un nuovo rapporto tra fede e morale (Marietti, Turin 1982) 39–69. Für den englischsprachigen Bereich vgl. u.a.: James J. Walter, The Dependence of Christian Morality on Faith. A Critical Assessment: Eglise et Théologie 12 (1981) 237–277.

[25] Was die Veröffentlichungen in französischer Sprache betrifft, so kann man nicht von einer wirklichen Diskussion sprechen, sondern eher nur von der Vermittlung der Grundelemente einer Diskussion. Vgl. R. Mengus, L'universel et le germanique. Une enquête sur l'état de la morale dans les grandes Facultés de théologie catholique de la RFA: Recherches de science religieuse 70 (1982) 109–130; A. Bondolfi, Autonomie ou théonomie, une alternative pour la morale chrétienne? Présentation et évaluation du débat en cours entre moralistes de langue allemande: Recherches de science religieuse 70 (1982) 161–180; R. Tremblay, Par-dela la «morale autonome» et l'«éthique de la foi», à la recherche d'une «via media»: Studia Moralia 20 (1982/2) 223–237. Für den spanischen Sprachbereich in Europa vgl. vor allem: M. Vidal, La fundamentaciòn de la ética teológica como respuesta al reto de la modernidad. Exposición crítica del estado de la cuestiòn: Moralia 3 (1981/11–12) 403–418; E.B. Estebanez, Autonomía del hombre y quehacer ético: Moralia 3 (1981/11–12) 389–402.

[26] Zu einer umfassenden Übersicht über die semantischen Probleme vgl. den Sammelband des Instituts für Moraltheologie der Universität Freiburg i.Ue., hgg. von J.C. Pinto de Oliveira: Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté, aaO. Außerdem: S. Bastianel, Il carattere specifico della morale cristiana. Una riflessione dal dibattito italiano (Citadella, Assisi 1975); ders., Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica (Morcelliana, Brescia 1980); E. Chiavacci, Il dibattito sull'autonomia della morale: ders., Teologia morale. II: Complementi di morale generale (Cittadella, Assisi 1980) 227–251; J. Fuchs, Morale autonoma ed etica di fede: ders., Responsabilità e norma morale (EDB, Bologna 1978); F. Citterio, Morale autonoma e fede cristiana: il dibattito continua: Scuola Cattolica 108 (1980) 509–561 und 109 (1981) 3–29; H. Oberhem, Ethik und Glauben. Zur logischen Struktur moraltheologischer Normenbegründung: Münchener Theologische Zeitschrift 31 (1980) 188–209, Die meines Wissens vollständigste Synthese ist die von O. Bernasconi: Morale autonoma ed etica della fede (EDB, Bologna 1981); es handelt sich hier um eine Doktordissertation an der Ordenshochschule der Dominikaner «Angelicum» in Rom. Ich habe auch erfahren, daß eine weitere synthetische Arbeit in Valéncia, Spanien, erschienen sei, konnte aber leider keine genaueren Angaben darüber erhalten.

[27] Für eine Einführung in die Positionen protestantischer Theologen vgl. E. Amelung, Autonomie, zit. Artikel; H. Blumenberg, Autonomie und Theonomie: Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), 3. Aufl., Bd. 1, 788–792; P. Tillich, Theonomie: RGG, 2. Aufl., Bd. 5, 1128–1129; H. Thielicke, Mensch sein – Mensch werden (Pieper, München 1975). Verhältnismäßig selten finden sich in der zeitgenössischen protestantischen Theologie Stellungnahmen, die in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Werk Auers stehen. Unter den Ausnahmen seien genannt: M. Honecker, Technischer Sachzwang oder ethische Autonomie: Evangelische Kommentare 10 (1977) 592–594; ders., Der Streit um die autonome Moral. Ein katholischer Disput, der auch Protestanten angeht: Lutherische Monatshefte 18 (1979) 151–154; W. Dantine, Die konziliare Idee einer Dialektik von relativer Autonomie der irdischen Wirklichkeiten und heilsgeschichtlicher Dimension der Kirche. Eine Variante zu Luthers Weltverständnis?: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes in Bensheim 28 (1977/2) 25–29. Auf die Zweifel, die von protestantischer Seite gegenüber dem Projekt einer autonomen theologischen Ethik geäußert werden, hat von katholischer Seite aufmerksam gemacht D. Mieth: «Natürliche» Theologie und autonome Ethik: H. Weber/D. Mieth (Hgg.), Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube (Patmos, Düsseldorf 1980) 58–74.

[28] Eine gewisse Anzahl von Parallelen kann man ausmachen in der Diskussion, die zwischen G. Ebeling und W. Pannenberg über das Thema der Krise und der Evidenz der Ethik stattgefunden hat. Vgl. G. Ebeling, Die Evidenz des Ethischen und die Theologie: Zeitschrift für Theologie und Kirche 57 (1960) 318–356 (= ders., Wort und Glaube, Bd. 2, 1–41); W. Pannenberg, Die Krise des Ethischen und die Theologie: Theologische Literaturzeitung 87 (1962) 7–16; G. Ebeling, Die Krise des Ethischen und die Theologie: ders., Wort und Glaube, Bd. 2, 42–55; W. Pannenberg/G. Ebeling, Ein Briefwechsel: Zeitschrift für Theologie und Kirche 70 (1973) 448–473. Über diese Diskussion handeln auch: J. Werbik, Die Aporetik des Ethischen und der christliche Glaube. Studien zur Fundamentaltheologie G. Ebelings (Schöningh-Verlag, München 1976); H. Ringeling, Emanzipation und ethische Gewißheit: Zeitschrift für evangelische Ethik 13 (1969) 65–75; nochmals aufgenommen wird dieses Thema durch dens. Autor: Neue Humanität (Verlag Gerd Mohn, Gütersloh 1975) 65–78. Vgl. auch einen letzten Beitrag von G. Ebeling: Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik: Zeitschrift für evangelische Ethik 26 (1982) 10–18.

[29] Eine erste Auseinandersetzung zwischen der europäischen und südamerikanischen Theologie über dieses Thema aus einem fundamentalhistorischen Blickwinkel findet sich bei den folgenden Autoren: E. Dussel, Periodizzazione di una storia della chiesa in America latina: Cristianesimo nella storia 3 (1982) 253–286; G. Ruggieri, Nuovi soggetti alla ricerca della loro storia: una proposta latino-americana: Cristianesimo nella storia 3 (1982) 287–295. D. Mieth, Autonomie der Ethik – Neutralität des Evangeliums?: CONCILIUM 18 (1982) 320–327. Über die dem Ideal der Emanzipation innewohnenden Widersprüche vgl. A. Bondolfi/S. Privitera/G. Piana, Autonomia ed emancipazione, aaO.,

9–35; D. Zillessen, Art. «Emanzipation»: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 9, 544–552.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ALBERTO BONDOLFI

1946 in Giubiasco (Kanton Tessin, Schweiz) geboren. Studium der Philosophie und Theologie an der Universität Freiburg i.Ue. 1971–1977 Assistent am Institut für Moraltheologie dieser Universität. Seit 1979 ständiger Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Lehrbeauftragter am Institut für Sozialethik der Universität Zürich. Veröffentlichte u.a.: Teoria critica ed etica cristiana (EDB, Bologna 1979); eine deutsche Übersetzung erscheint 1984 (Theologischer Verlag, Zürich). Mitarbeit an der «Rivista di teologia morale», der «Rassegna di teologia», den «Studia Patavina», den «Recherches de science religieuse», dem «Social Compass», der ORIENTIERUNG und anderen Zeitschriften. Mitglied der schweizerischen Iustitia-et-Pax-Kommission und Vorsitzender der Schweizerischen Gesellschaft der Religionssoziologen (ASSOREL). Anschrift: Institut für Sozialethik der Universität Zürich, Kirchgasse 9, CH–8001 Zürich.

Mary Christine Morkovsky

Bibliographie für eine Befreiungsethik

Die Theologie der Befreiung kritisiert die Totalität des gegenwärtigen Weltsystems, vermeidet einen Dualismus und Dichotomien, erlangt theoretische Einsichten in und durch konkretes und kommunales Engagement oder Orthopraxis, identifiziert sich mit den Unterdrückten und Armen und arbeitet mit ihnen, um Unterdrükkungsstrukturen umzuwerfen, auf daß die Welt humaner werde. Die Befreiungsethik ist nicht etwa ein Zweig der Befreiungstheologie, sie ist vielmehr das alles beherrschende Thema. In diesem Artikel will ich lediglich *die wichtigsten Autoren aus Lateinamerika sowie schwarze und feministische Autoren der letzten Jahre* vorstellen, deren ethisches Denken die oben genannten Charakteristika am deutlichsten reflektiert.

Der Ausgangspunkt von *Gustavo Gutiérrez* ist das menschliche Bedürfnis nach Befreiung von Sünde, Passivität und Unterdrückung, um in einer Gemeinschaft mit Gott und dem Nächsten zu sein, um auf kreative Art und Weise an der Gesellschaft teilzuhaben und kluge Entscheidungen zu treffen[1]. Heutzutage bedeutet arm zu werden mit Christus, sich mit denen solidarisch zu zeigen, die für ihre Grundrechte kämpfen. Die Armen sind das Produkt eines Systems, das Armut schafft und rechtfertigt. Im eigentlichen Prozeß des Aufbaus einer anderen Gesellschaftsordnung trifft man auf Gott, und Utopia wird in der Praxis verifiziert.

Die Befreiungsethik von *Enrique Dussel* ist diejenige, die zur Zeit am weitesten fortgeschritten ist[2]. Er kritisiert eine Ethik, die auf Werten oder einem geschlossenen System basiert, und begründet Ethik in einer Offenheit und dem Dienst am anderen als anderem, um eine neue und gerechtere Wirklichkeit in den grundlegenden Bereichen der Wirtschaft, Erotik und Politik zu schaffen. Die Ethik benutzt nicht nur eine Dialektik, sondern eine *Analektik*, die sich in dem Glauben an einen anderen begründet, der über das System von Totalität hinausgeht, und die sich auf der Verantwortlichkeit vor dem absoluten Anderen für den menschlichen anderen gründet. Die religiöse Utopie des Lebens von Angesicht zu Angesicht ohne Dominierung ist sowohl praktisches Postulat der Ethik eines jeden konkreten geschichtlichen Projekts als auch das absolute ethische Kriterium im Hinblick auf ihre Begründung.

Juan Luis Segundo stellt fest, daß das charakteristische Kennzeichen eines Befreiungstheologen

der Verdacht ist, der davon ausgeht, daß alle Vorstellungen in soziale Situationen eingebunden sind[3]. Um der christlichen Tradition gerecht zu werden, wendet er einen *hermeneutischen Zirkel* und eine Dialektik an, die die Kriterien von sozialer Analyse und der Vorstellung eines kollektiven Bewußtseins mit der biblischen Tradition und Gottes Erlösungsabsicht kombiniert. Die göttliche Offenbarung bietet keinen totalen, absoluten Moralkodex, der von der Zeit völlig unbeeinflußt bleibt; der Moralkodex, der aus der göttlichen Offenbarung abgeleitet wird, ändert sich entsprechend der Reife der Menschheit.

Leonardo Boff betont, daß die von Christus und Gott kommende Befreiung *mehr* ist als eine sozial-politische Befreiung, aber sie ist *auch* eine solche. Die Arbeit, die zum Ziel hat, Geschichte umzuwandeln, nimmt Anteil an der Befreiung des Reiches Gottes, und sie artikuliert, konzeptualisiert und fördert die Erscheinung des undenkbaren und unaussprechlichen Ursprungs eines jeden Befreiungsprozesses.

Hugo Assmann befindet einen abstrakten oder ungeschichtlichen Glauben für ein unzureichendes Kriterium für eine ethische Entscheidung. In der Menschwerdung wird Gott zum anderen; in der geschichtlichen Verkörperung des Glaubens entleert der Christ das Selbst und verliert das Selbst im anderen. Die Art und Weise, wie die unterdrückten anderen die Welt sehen, ist *epistemologisch privilegiert*, weil ihre Weltsicht der Realität näher kommt als die der Reichen. Es gibt keine getrennt existierende Sphäre der Wahrheit, welche sich von der Sphäre der Realität unterscheidet; die Kriterien, die die ethische Entscheidung leiten, müssen in der Praxis durch ständige Tests gegen Experimente befreit werden. Die Arbeiten von *Severino Croatto, Segundo Galilea, Arturo Paoli, Jon Sobrino, Beatriz Melano Couch, María del Carmen Leñero, Anabella T. Yañez, Rubem Alves, José Miguez Bonino und Sergio Arce Martinez* liegen ebenfalls ganz auf der Linie der Befreiungsethik. Ihre Themen kann man auch in den Liedern der *«Misa Popular»* von Guatemala und Nicaragua entdecken, in «La Symphonie des Deux Mondes», das von Dom Helder Camara geschrieben wurde, in Aussagen, die von Ernesto Cardenal und Arturo Paoli wiederholt wurden oder auch in Negro Spirituals.

Die am weitesten entwickelte *schwarze Befreiungsethik*[4] ist die von *James H. Cone*. Die ethische Frage des menschlichen Handelns ist untrennbar von dem, was Gott tut, um die Unterdrückten zu befreien. Um herauszufinden, was man tun sollte, kann man sich der Bibel und der Erfahrung zuwenden. Die Schrift macht deutlich, daß Jesus sich mit Außenseitern identifizierte, nicht weil sie ihm leid taten, sondern um Gottes Urteil über politische und religiöse Strukturen zu enthüllen, die die Schwachen unterdrücken. Der Glaube hilft dem Menschen zu erkennen, daß die ewigen Strukturen der Schöpfung die Unterdrückten erstarken lassen und daß die Transzendenz, die in der Auferstehung gewährt wird, der Freiheit eine jenseitige Dimension verleiht. Menschliche Wesen sind nur in der befreienden Begegnung mit der Quelle der Freiheit frei, welche Gott ist, der gegenwärtig, aber nicht auf die Erfahrung begrenzt ist.

Cone sieht den Kampf um Bürgerrechte in einem kapitalistischen System als unzureichend an. Die Gesellschaft muß auf der Linie eines kreativen Sozialismus neu strukturiert werden. Man muß sich entscheiden, ob man die Gewalt der Unterdrücker unterstützt, welche die gegenwärtige ungerechte Ordnung präsentieren, oder die Gewalt der Unterdrückten, die am gegenwärtigen System wider ihren Willen teilhaben.

Andere schwarze Ethiker sind weniger als Cone auf scharfe Unterscheidungen festgelegt. Für *J. Deotis Roberts* muß die Ethik mit dem Willen Gottes beginnen, der sich in der Gegenwart manifestiert, aber die Eschatologie ist die Grundlage der Hoffnungen der Schwarzen. Die christliche Ethik begründet sich nicht auf formale Prinzipien oder *agápe*, sondern eher auf alles, was Leben menschlich macht, Unterdrückte befreit, was Sinn bietet und Hoffnung im Leiden, und was Einheit fördert. Christliche Ethik geht über Moralphilosophie hinaus, indem sie Vergebung und Versöhnung fordert, und Gewalt läßt sich damit nicht vereinbaren.

Major J. Jones unterscheidet zwischen dem Bund und *agápe*. Christliche Ethik macht Liebe zu ihrer Absicht, ihrem Ziel und ihrer Norm. Das Alte Testament enthüllt, daß die Auserwählten ernste Verpflichtungen haben, und die Taten Jesu waren nicht durch die Taten der Unterdrükker an ihm und gegen ihn bestimmt. Gewaltlosigkeit ist vorzuziehen. Wenn jedoch die Bedingungen solcherart sind, daß ein Christ Leben nimmt, wäre es ehrlicher zuzugeben, daß ein Handeln über diesen Punkt hinaus nicht christlich oder ethisch ist. Soziale Gerechtigkeit ist eine umstrittene Frage. Sie erfordert von den

sozial privilegierten Weißen nicht das gleiche wie von den sozial benachteiligten Schwarzen. Den Arbeiten von *Joseph R. Washington jun.* liegt ebenfalls die Befreiung als einigendes Thema zugrunde.

Radikale *feministische Autorinnen* wie *Mary Daly*[5] kritisieren massiv eine traditionelle Moral, die Selbstlosigkeit, aufopfernde Liebe und passive Tugenden preist. Ihre eigene Botschaft ist eher ein Zeugnis oder ein Ruf als eine abstrakte Theorie. Jesus entwarf eine Art von ansteckender Freiheit, einen Hinweis auf ein Potential für weitere Befreiungen und einen Ruf, sein eigenes einmaliges Dasein anzunehmen. Mary Daly sieht die wirkliche Bedeutsamkeit der Jungfräulichkeit Marias in wahrer weiblicher Autonomie im Kontext sexueller, elterlicher Beziehungen. Die Aufnahme Marias in den Himmel bedeutet Hoffnung für die Bemühung der kollektiven Psyche, die starre Dichotomie zwischen gut und böse ebenso wie sexuelle Stereotypisierungen zu überwinden.

Die produktive historische Theologin *Rosemary Ruether* berührt häufig Themen der feministischen Ethik[6]. Die Ethik des Wettstreits und der technologischen Herrschaft ist mit der Vorstellung Gottes als männlich, erschaffend aus dem Nichts, die Natur überschreitend und die Geschichte beherrschend verbunden. Es stimmt, daß Frauen und andere Opfer der Unterdrükkung keine Heiligen sind, ihr inneres Sein ist entstellt und voller Selbstverachtung und weist Tendenzen der Selbstzerstörung und des Brudermords auf. Ihr Verständnis von einem ganzheitlichen Personsein wird nur durch das Durchlaufen der wichtigsten Phasen von Zorn und Stolz zurückgewonnen. Wenn die Ethik die Menschen mit der Erde versöhnen soll, gehören zu den verbleibenden Aufgaben eine grundlegende Umstrukturierung der sozialökonomischen Beziehung zwischen untergeordneten häuslichen Dienstfunktionen und Arbeit, in welcher die männlichen Rollen der Entfremdung und des Konflikts Werte bilden. Zu den Aufgaben gehört auch eine Förderung der entsprechenden Beziehungen, in denen das Selbst in eben demselben Prozeß aktualisiert wird, welcher die Autonomie und Aktualisierung anderer fördert.

Letty M. Russell[7] betont, daß die Methode feministischer Theologie eine induktive ist, und sie sucht nach richtigen Fragen und Hypothesen, die der Praxis entsprechen, welche das Denken verifiziert. In einer technisierten Gesellschaft sind alle Teile der Welt in unpersönlichen Strukturen von Gewalt und Ungerechtigkeit verbunden. Somit sind Christen zu einer Makrobarmherzigkeit gerufen für Menschen, die in entmenschlichenden Strukturen gefangen sind; Probleme technologischer Ausbeutung, des Aufbaus von Nationen und eines weltweiten Friedens bedürfen dringend einer Lösung. Wir sind auch zu *proleptischen Fehlern* (z. B. Proteste und Demonstrationen) aufgerufen, welche die Zukunft antizipieren, Zeichen der Hoffnung schaffen und den Problemen selbst widersprechen. Die christliche Berufung zur Partnerschaft soll dienen und überschreiten (*transeunce*), welches im Unterschied zur Transzendenz das Darüberhinaus *innerhalb* der Geschichte betont. Wahre Partner verstehen, daß Macht eher die Möglichkeit der Selbstbestätigung ist als ein Mittel zur Kontrolle und Zerstörung.

Elisabeth Schüssler Fiorenza stellt das theologische Modell biblischer Interpretation in Frage[8]. Der Prozeß der Schriftauslegung ist nicht notwendigerweise befreiend, und es kann nicht geleugnet werden, daß die Bibel schon als politische Waffe gebraucht wurde. Feministinnen befinden die Bibel als in sich sexistisch und somit destruktiv für das Bewußtsein der Frauen. Da ein jeder geschichtlicher Ausdruck des Glaubens ideologisch ist, kann er verfälscht werden und im Dienst der Unterdrücker stehen. Es ist immer notwendig zu fragen, wessen Existenz und wessen Gott interpretiert wird. Das Kriterium für eine angemessene Interpretation kann nur die persönlich und politisch reflektierte Erfahrung der Unterdrückung und Befreiung sein. *Janice Raymond* unterstreicht die Wichtigkeit der Androgynie, welche eher der unmittelbaren Erkenntnis des Seins entspringt als der Bibel oder dem Naturgesetz. *Valarie Goldstein Saiving* steuert die wertvolle Beobachtung bei, daß die Versuchungen von Frauen *als Frauen* eine eigene Prägung haben. Sie beziehen sich nicht auf den Stolz oder auf den Willen zur Macht, sondern auf Unterentwicklung oder Leugnung des Selbst, auf exzessive Abhängigkeit, auf das Mißtrauen gegenüber der Vernunft, auf Ablenkbarkeit und Weitschweifigkeit.

Die meisten männlichen Verfechter einer Befreiungsethik aus Nordamerika sind Protestanten[9]. *Robert McAfee Brown* betont das Bedürfnis nach dem Gespräch, das Bedürfnis danach, das «Leben von unten her» zu leben, um die Wirklichkeit zu sehen. *John C. Bennett* wiederholt,

daß Gott, obwohl er alle liebt, gegenüber den Opfern der Gesellschaft parteiisch ist.

Frederick Herzog steuert eine wertvolle Auslegung des vierten Evangeliums bei. Den Ausgangspunkt der Befreiung bilden Gottes Solidarität mit den Unterdrückten und ihre Implikationen für uns. Er drängt seine Leser, «schwarz zu denken», ihr mitfühlendes gemeinsames Personsein anzuerkennen, das seine Wurzeln in einer unverstellten Offenheit hat. Wenn das Selbst zunächst allen gemeinsam ist, aber als getrenntes erscheint, wenn menschliche Wesen Macht mißbrauchen, dann darf die Überschreitung des Selbst nicht der Kern der Moralität sein. *Peter C. Hodgson* begegnet der Befreiungsethik wohlwollend, erhebt aber den Anspruch, sich mit keiner einzelnen spezifischen Befreiungstheologie zu identifizieren. *J. Andrew Kirk* vertritt den Standpunkt, daß eine neue eschatologische Ordnung existierende Strukturen unterwandert, aber seine Suche nach einer *a priori*-Rechtfertigung der Gründe und Methoden der Befreiung ist nicht charakteristisch für die Befreiungsethik. *Daniel C. Migliore, Henry Shue, John M. Swomley* und *Lee Cormie* nehmen ebenfalls Gesichtspunkte der Befreiung in ihre Arbeiten auf.

Jürgen Moltmann und *Johannes B. Metz* sind die Europäer, die anerkanntermaßen den stärksten Einfluß auf die frühe Entwicklung der Befreiungstheologien hatten, aber sie scheinen nicht das Vertrauen zu besitzen, daß das Risiko des tatsächlichen Engagements sie dazu befähigen wird, Kriterien zu entwickeln. *Dennis Goulet* betreibt tatsächlich Befreiungsethik[10]. In allen seinen Arbeiten versucht er, die Verbindung zwischen Moral und Wirtschaftswissenschaft wiederzugewinnen. *Gerard Fourez'* Ethik[11], die von Bergson beeinflußt ist, weist Grundzüge einer Befreiungsethik auf, obwohl er einige individuelle Beziehungen diskutiert, die nicht direkt mit gesellschaftlichen Strukturen in Verbindung stehen. Zu anderen europäischen Denkern, welche die Befreiungsethik unterstützen, gehören *Georges Casalis, Charles Duquoc* und *Enda McDonagh*.

[1] Theologie der Befreiung (Mainz/München 1973).

[2] Filosofía Etica Latinoamericana, 5 Bde. (Mexiko 1977, Bogotá 1979, 1980); Ethics and the Theology of Liberation (Maryknoll 1978).

[3] Liberation of Theology (Maryknoll 1976); L. Boff, Teología del Cautiverio y de la Liberación (Madrid 1978); H. Assmann, Theology for a Nomad Church (Maryknoll 1976); J.S. Coratto, Exodus (Maryknoll 1981); J. Miguez Bonino, Doing Theology in a Revolutionary Situation (Philadelphia 1975).

[4] A Black Theology of Liberation (New York 1970); God of the Oppressed (New York 1975); J.D. Roberts, Liberation and Reconciliation (Philadelphia 1971); M.J. Jones, Christian Ethics for a Black Theology (Nashville 1974).

[5] Beyond God the Father (Boston 1973); Gyn-Ecology (Boston 1978).

[6] Liberation Theology (New York 1972); New Woman/New Earth (New York 1975).

[7] Human Liberation in a Feminist Perspective (Philadelphia 1974); The Future of Partnership (Philadelphia 1979).

[8] In the Challenge of Liberation Theology, hg. von B. Mahan und L.D. Richesin (Maryknoll 1981).

[9] R.M. Brown, Theology in a New Key (Philadelphia 1978); J.C. Bennett, The Radical Imperative (Philadelphia 1975); F. Herzog, Liberation Theology (New York 1972); Justice Church (Maryknoll 1980); P. Hodgson, New Birth of Freedom (Philadelphia 1976); J.A. Kirk, Liberation Theology (Atlanta 1979); D.L. Migliore, Called to Freedom (Philadelphia 1980).

[10] The Cruel Choice (New York 1973); A New Moral Order (Maryknoll 1974).

[11] Liberation Ethics (Philadelphia 1982) (Choix ethiques et conditionnement social, Paris 1979).

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Walker

MARY CHRISTINE MORKOVSKY

1931 geboren. Professorin der Philosophie an der Our Lady of the Lake University in San Antonio, Texas. Veröffentlichungen: Zahlreiche Aufsätze zu Themen der Metaphysik, der Moralphilosophie und der lateinamerikanischen Befreiungsphilosophie. Anschrift: 411 S.W. 24th Street, San Antonio, Texas 78285, USA.

In Memoriam Karl Rahner

Karl Rahner starb, 80jährig, am 30. März dieses Jahres in Innsbruck. Zu den Ungezählten in aller Welt, die den Tod dieses großen Theologen betrauern, gehören nicht zuletzt die Träger, die Mitarbeiter und die Freunde von CONCILIUM. Karl Rahner war einer der Gründungsväter unserer Zeitschrift, und er blieb ihren Hauptanliegen immer treu. Für das geplante Dogmatik-Heft 1985 hatte er uns bereits einen Artikel über «Die Lehrautorität der Gläubigen in der Kirche» zugesagt.

Wir können hier nicht das überragende Lebenswerk Karl Rahners im Ganzen würdigen. Offensichtlich gehörte er zu jener kleinen Schar von Konzilstheologen, die dem jüngsten Vatikanischen Konzil die entscheidendsten theologischen Impulse gaben. Unsere Zeitschrift, die nicht von ungefähr den Namen CONCILIUM trägt, wollte von Anfang an die Anregungen zur theologischen und pastoralen Erneuerung, die von diesem Konzil ausgingen, in Theologie und Kirche hinein entfalten. Dieses Anliegen hat Karl Rahner, zusammen mit Edward Schillebeeckx, zum programmatischen Auftakt im ersten Heft unserer Zeitschrift formuliert, das im Januar 1965 erschien. Karl Rahner hatte übrigens auch das letzte Wort in jenem Heft, das jüngst (im Dezember 1983) anläßlich des 20jährigen Bestehens von CONCILIUM publiziert wurde. Der letzte Satz dieses letzten Beitrags, den Karl Rahner für unsere Zeitschrift schreiben konnte, lautet: «Ich jedenfalls meine, daß CONCILIUM tapfer und fröhlich weiterexistieren und ‹gelegen und ungelegen› seine Aufgabe weiterverfolgen solle.» Wir verstehen dieses Wort als Vermächtnis und Ermutigung.

Es ist uns eine große Ehre und eine ständige Verpflichtung, daß der Name Karl Rahners für immer auch mit CONCILIUM verbunden bleibt.

Stiftung CONCILIUM

Vorwort

Gregory Baum/John Coleman

Die sexuelle Revolution

Der rasche Wandel der sexuellen Sitten in den kapitalistischen Industrieländern des Westens wird oft mit einer «sexuellen Revolution» verglichen. Die Soziologen untersuchten das Phänomen ausführlich. In Ländern oder Regionen, die bereits seit langer Zeit industrialisiert sind, hat der Wandel nur allmählich stattgefunden, in Ländern und Regionen hingegen, in denen die Industrialisierung und die damit einhergehende «Modernisierung» erst in jüngerer Zeit eingeführt wurde, hat sich der Wandel plötzlich und überraschend vollzogen. Das neue Phänomen erfordert die Reflexion der Moralphilosophen und darüber hinaus die kritische Reflexion vom christlichen Standpunkt aus. Es verlangt außerdem eine angemessene pastorale Reaktion seitens der Kirchen. Da dieses neue Phänomen komplex ist und die verschiedensten Interpretationen zuläßt, muß es zunächst einer sorgfältigen Überprüfung unterzogen werden, bevor versucht wird, eine Antwort von einem christlichen Standpunkt aus anzubieten.

In diesem Heft von CONCILIUM möchten wir die sexuelle Revolution, deren Deutungen und begleitende soziale Effekte untersuchen; sodann soll ein kurzer Blick auf Reaktionen aus katholischen Kreisen geworfen werden. Hierbei ist besonders darauf hinzuweisen, daß die christlichen Reflexionen zum sexuellen Verhalten nur dann stichhaltig sein können, wenn auch die empirische Wirklichkeit der Menschen eingehend untersucht worden ist. Hier hilft kein methodisches Kurzverfahren. Erst nachdem wir das neue Phänomen analysiert haben, können wir nach der Bedeutung suchen, die die christliche Lehre für die menschliche Sexualität von heute hat.

Im ersten Teil dieser Ausgabe möchten wir die sexuelle Revolution als empirische Wirklichkeit untersuchen. Da die Beschreibung der sozialen Realität aber niemals völlig von unserer Interpretation dieser Realität zu trennen ist, sehen wir uns im ersten Teil auch bestimmte Bezugsrahmen an, die zur Interpretation der Realität herangezogen werden. Der erste von Gérard Fourez verfaßte Artikel bietet eine historische Perspektive an, welche die weitgehende Abhängigkeit sexueller Sitten von der Struktur einer Gesellschaft aufzeigt. Es folgen dann zwei Fallstudien der Autoren John Gagnon und Sabino Acquaviva, welche die sexuelle Revolution in den USA und in Italien untersuchen. Während Gagnon dabei eher wissenschaftlich und wertfrei vorgeht, zieht Acquaviva einige ethische Überlegungen mit heran. Er zeigt sich besorgt, weil die neuen sexuellen Sitten in Italien nicht in ein besonderes gesellschaftliches Projekt eingebunden sind. Der von Rudolf Siebert stammende abschließende Artikel dieses Teiles analysiert die Interpretation der sexuellen Revolution, wie sie die Frankfurter Schule vorlegt.

Der schnelle Wandel der sexuellen Sitten wird sehr oft entweder in einem «liberalen» oder aber in einem «konservativen» ideologischen Bezugsrahmen gesehen: Dabei bietet die liberale Perspektive für die Zeit des Eintritts der Gesellschaft in die Moderne eine evolutive Interpretation an. Der Übergang von der *Gemeinschaft* zur *Gesellschaft* bzw. vom Volk zur städtischen Gesellschaft wird hier als Fortschritt gewertet. Im Zuge eines unaufhörlichen Anwachsens der persönlichen Freiheit und Autonomie habe man jene religiösen, moralischen und sozialen Bindungen überwunden und hinter sich gelassen, die einst aus der traditionellen Gesellschaft eine eng miteinander verwobene Gemeinschaft mit gemeinsam verfolgten Werten gemacht hatte. Hier erscheint die jüngste sexuelle Befreiung dann als der Sieg des autonomen Selbst, das auf der Suche nach größerer persönlicher Erfüllung fähig ist, volle Verantwortung für sein sexuelles Verhalten zu übernehmen.

Die konservative Perspektive dagegen betrachtet die sexuelle Revolution gänzlich negativ: Sie sieht sie als den Niedergang der Tugendhaftigkeit an, als Zurückweisung jeglicher morali-

schen und religiösen Autorität, und sie stellt das Entstehen einer Selbstsucht fest, die verheerende Auswirkung für die Gesellschaft als ganze habe. Der sexuellen Revolution müsse somit Widerstand geleistet werden: Da gibt es nichts, was wir lernen könnten.

In diesem Heft von CONCILIUM ist jedoch weder die eine noch die andere dieser Sichtweisen vertreten, da jeder der Autoren die enorme Doppeldeutigkeit des neuen Phänomens erkannt hat. Die meisten Autoren erkennen den Wert der Freiheit auf der einen Seite an, der sich im persönlichen Anspruch nach einer freien, nicht repressiven, verantwortlichen und voll humanen Beziehung zur eigenen Sexualität manifestiert; sie erkennen auf der anderen Seite aber auch die soziale Bedeutung der Sexualität und die Gefahren, die sich aus dem universalen Streben nach persönlicher Erfüllung für die Gesellschaft ergeben. So stellt wenigstens Fourez den neuen Individualismus in Frage, da er Gefahr laufe, das soziale Projekt zu unterlaufen. Siebert, der die neomarxistische Linie der Frankfurter Schule vertritt, kommt auf einer recht radikalen Grundlage zu seinen Schlußfolgerungen. Er weicht dabei nicht wesentlich von den traditionellen religiösen und säkularen Werten des Westens ab. Siebert glaubt sogar, daß die neomarxistische Philosophie offen für das Übernatürliche bleibt, da sie Vertrauen in eine Utopie der Gerechtigkeit hat, die sie nur mittels Negativa beschreibt. Acquaviva berichtet uns, daß die sexuelle Revolution in Italien, welche durch Konsumgesellschaft und hedonistischen Kapitalismus gefördert wird, sowohl die katholischen als auch die marxistischen führenden Persönlichkeiten erheblich beunruhigt.

Es wäre wichtig, in diesem Zusammenhang auch über einen Artikel zu verfügen, der die positiven Elemente der sexuellen Revolution herausstellt, wie etwa die Überwindung der selbstzerstörerischen Repression und den Zugang zu vermehrter persönlicher Integration. Nach Freud zumindest ist die Unterdrückung destruktiv. Das Zurückkehren zu einer unterdrückten Sexualität nährt den Machttrieb, verzerrt die Realitätswahrnehmung und fördert ausgesprochen das Bedürfnis, andere Menschen zu gängeln. Die Überwindung der Unterdrückung dagegen führt zu einer neuen und kreativen Selbstbeherrschung.

In seinem Buch «Leonardo da Vinci» stellt Freud sogar die Hoffnung in Aussicht, daß die Überwindung der Repression aufgrund des psychischen Prozesses der Sublimation befreit, wobei die libidinöse Energie in den Dienst einer kulturellen und geistigen Kreativität gestellt wird. Da den Herausgebern nicht bekannt war, welche Standpunkte die Autoren dieses Heftes im einzelnen nun vertreten würden in ihren Artikeln, fehlt es hier an einem Artikel, der die positiven Aspekte der sexuellen Revolution klärt.

Der zweite Teil behandelt einige soziale Folgen der sexuellen Revolution. Der Artikel «Die sexuelle Revolution und Gewalt gegen Frauen» von Susan Hanks zeigt, daß die seit jeher von Männern gegenüber Frauen ausgeübte Gewalt, sei es in Vergewaltigung, Körperverletzung, Inzest oder Pornographie, noch keineswegs überwunden ist, obwohl die sexuelle Revolution die Freiheit und Gleichheit einer jeden Person besonders hervorhebt. Der Ruf nach sexueller Befreiung verberge möglicherweise nur neue Versuche, Frauen zu beherrschen, und schade ihnen in Wirklichkeit nur. Etwas hat sich jedoch tatsächlich verändert: Während in der Vergangenheit männliche Gewalttätigkeit gegenüber Frauen nicht öffentlich zur Kenntnis genommen wurde – oft genug wurde sie sogar durch das Gesetz selbst geschützt –, werden die traurigen Fakten heute von der Frauenbewegung aufgedeckt. So verschafft man der Gesellschaft Einblick in die weit verbreitete Gewalt gegenüber Frauen. Während die Frauenbewegung die sexuelle Revolution einerseits begrüßt, da sie Freiheit und Gegenseitigkeit fördert, bekämpft sie andererseits jedoch heftig die neue liberale Gesellschaft im Hinblick auf eine ganze Reihe von Aspekten. Frauen kämpfen gegen Pornographie, und sie fordern Gesetze und soziale Einrichtungen, die jenen Frauen Schutz bieten, die die männliche Gewalttätigkeit in ihrer eigenen Familie erfahren.

Antonio Hortelano untersucht die Schwierigkeiten, die der Familie aus diesem raschen Wandel der sexuellen Sitten erwachsen. Trotz der Bedrohung der Stabilität der Familie nimmt er insgesamt gesehen jedoch keinen negativen Standpunkt ein. Er schlägt stattdessen einen neuen pastoralen Zugang zum Eheleben vor, der die Ehepaare zu vermehrter Freundschaft und Gegenseitigkeit in ihrer Beziehung anhält.

Die neuen Bedingungen, die in den hochindustrialisierten Ländern des Westens geschaffen wurden, erlauben homosexuellen Männern und

Frauen zum ersten Mal in der Geschichte, sich zu ihrer Orientierung in der Öffentlichkeit zu bekennen, ihre eigenen sozialen Organisationen zu schaffen, Überlegungen anzustellen und Studien anzufertigen, die auf ihren eigenen Erfahrungen beruhen. In seinem Artikel weist Coleman darauf hin, daß wir heute erstmals einen Diskurs der Homosexuellen selbst haben. Sozialwissenschaftler ebenso wie Ethiker stellen in Dokumenten und Institutionen das Selbstverständnis der homosexuellen Männer und Frauen zum Abruf bereit. Es existiert außerdem eine an Umfang zunehmende Literatur, in der Homosexuelle Überlegungen auf der Grundlage ethischer, sozialer, politischer und religiöser Implikationen ihrer Existenz anstellen. John Coleman macht geltend, daß der Moralphilosoph und der christliche Theologe in ihrer Beurteilung der Homosexualität die existierende homosexuelle Diskussion selbst in Rechnung stellen müssen. Der Autor deutet zwar nicht an, zu welchen Schlußfolgerungen die christliche Moraltheologie seiner Meinung nach kommen sollte, jedoch betont er besonders, daß keine der zum Phänomen der Homosexualität abgegebenen Beurteilungen, sei es durch Sozialwissenschaftler, sei es durch Ethiker, stichhaltig sein könne, wenn nicht das Selbstverständnis der homosexuellen Menschen selbst ernsthaft in den Dialog aufgenommen werde.

Gibt es einen Zusammenhang zwischen der Aufsässigkeit der Jugend und den neuen sexuellen Sitten? Jacques Lazur legt dar, was Wissenschaftler herausfanden: daß in jenen Ländern, in denen die Jugend in den sechziger Jahren hochpolitisiert war, diese sich in jüngster Zeit von der Politik zurückgezogen hat. Zu welchem Ausmaß sind sie noch Kritiker der Gesellschaft? Und was sind die Implikationen im Hinblick auf ihre sexuellen Sitten? Ist eine Rückkehr zu einer eher konservativen moralischen Haltung festzustellen?

Die Herausgeber dieses Heftes hatten beabsichtigt, in diesem Teil auch einen Artikel zum Thema des Zerfalls der traditionellen Gesellschaften, besonders in der Dritten Welt, zu veröffentlichen, des Zerfalls, der vom Tourismus und anderen Formen der kulturellen und kommerziellen Invasion des Westens herbeigeführt wurde. In vielen Teilen der Welt haben religiöse Führer, die Bischöfe der christlichen Kirchen eingeschlossen, ihre Stimme im Protest gegen die verheerenden Auswirkungen der neuen Sitten auf die von ihnen betreuten Menschen erhoben. Unglücklicherweise müssen wir auch ohne einen diesbezüglich geeigneten Artikel in den Druck gehen.

Der dritte Teil dieses Heftes behandelt ganz kurz die christlichen Reaktionen auf die sexuelle Revolution. Wir beschränken uns auf die katholischen Reaktionen. In den protestantischen Kirchen liegt ein viel weiteres Spektrum an theologischen Bewertungen und moralischen Richtlinien vor. Das vom Zweiten Vatikanischen Konzil verabschiedete Ökumene-Dekret verlangt, daß die katholischen Moraltheologen sich auf einen Dialog mit ihren protestantischen Kollegen einlassen, selbst wenn diese zu anderen Schlußfolgerungen kommen. Die Katholiken müssen sich daran erinnern, daß ihre protestantischen Brüder und Schwestern von derselben Absicht erfüllt sind, Christus treu zu bleiben. Es wäre interessant gewesen, die ausgeprägten Unterschiede in den Reaktionen der christlichen Kirchen zu untersuchen. Zu welchem Ausmaß sind diese Unterschiede durch kulturelle und historische Faktoren bestimmt? Wir hatten jedoch keinen Raum für eine derartige Untersuchung.

Von großer Wichtigkeit ist die Erklärung des Vatikans von 1976 zum Thema Sexualität. In ihr ist man bestrebt, die Tendenz einiger katholischer Theologen zu vermehrter Toleranz zu korrigieren. Es handelt sich um eine konservative Erklärung, die darauf bedacht ist, die überlieferten Normen zu schützen. Der Artikel von Richard Grecco präsentiert eine sorgfältige Analyse der Ansprachen Papst Johannes Pauls II. zur menschlichen Sexualität, welche einen neuen Zugang zu dem Phänomen in die offizielle Lehre der Kirche einführen. Der von Johannes Paul II. verfolgte phänomenologische Zugang führt zu einer Sichtweise der menschlichen Sexualität, die sich auf Subjektivität konzentriert und den zentralen Stellenwert erkennt, den die Sexualität in der Stiftung einer persönlichen Identität spielt. So führen die philosophischen und theologischen Überlegungen Johannes Pauls II. zwar ein neues Thema in die kirchliche Behörde ein, jedoch übersieht seine phänomenologische Methode die soziologische Dimension des Selbstverständnisses der Menschen ebenso, wie dies die traditionelle kirchliche Lehre tat, deren Grundlage ein im wesentlichen unveränderliches Naturrecht war.

Xavier Thévenots Artikel handelt von dem kritischen Dialog der Kirche mit der modernen

Gesellschaft und deren sexuellen Sitten. Er betrachtet den zeitgenössischen Zugang zur Sexualität in seiner ganzen Doppeldeutigkeit. Die christliche Theologie wird nicht umhin kommen, gewisse Aspekte dieses modernen, eher liberalen Selbstverständnisses aufzunehmen, während sie ihrerseits eine prophetische Herausforderung hinsichtlich anderer Aspekte der sexuellen Revolution anzubieten hat. Wie die meisten Autoren der vorliegenden Zusammenstellung ist Thévenot besonders sensibel im Hinblick auf die soziale Dimension der menschlichen Sexualität. Von daher bedauert er den mit der sexuellen Revolution einhergehenden Individualismus ebenso wie die Objektivierung der Sexualität als Handelsware im Dienst der kapitalistischen Wirtschaft.

Barbara Andolsen bietet dem Leser einen Bericht über die Vereinigten Staaten an, in welchem sie den weitverbreiteten Dissens der pflichtbewußten Katholiken in Angelegenheiten des Sexualverhaltens feststellt. Die kritischen Überlegungen dieser Katholiken, die auf den eigenen spirituellen Erfahrungen basieren, finden in den Schriften einiger christlicher Theologen Unterstützung, dies vor allem bei protestantischen, zu einem beträchtlichen Teil aber auch katholischen Theologen. Diese Katholiken glauben, daß die katholische Kirche ihren gegenwärtigen Standpunkt wahrscheinlich noch modifizieren wird, da sie sich seit dem Zweiten Vatikanum auch in ihrer offiziellen Lehre sehr verändert hat, besonders indem sie die Sexualität als Dimension der menschlichen Person erkannte, aber auch dadurch, daß sie die sittliche Vertretbarkeit der verantwortlichen Elternschaft gelten ließ. Gegenwärtig jedoch behält die Erklärung des Vatikans von 1976 zu Fragen der Sexualität ihre normative Gültigkeit innerhalb der Kirche.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M.A.

Das neue Phänomen

Gérard Fourez

Die sexuelle Revolution

Ein kulturgeschichtlicher Überblick

Offensichtlich hat der Begriff «sexuelle Revolution» etwas mit persönlicher Erfahrung zu tun. Aber die «sexuelle Revolution» ist gar nicht so leicht zu bestimmen. Man muß sie auch in dem Kontext bedenken, aus dem heraus sich ihre Entwicklung, ihre Beweggründe und ihr Einsatz erklären. Das haben wir uns in diesem Beitrag zum Ziel gesetzt. Wir möchten nämlich zeigen, wie sexuelle Revolution und Ethik des Gefühlslebens, des Körperlebens und der Sexualität an die gesellschaftlichen Bedingtheiten gebunden sind. Natürlich ist diese Analyse eine vereinfachte theoretische – und also ideologische – Konstruktion. Sie faßt geschichtliche, nach Epochen, Gegenden, Kulturen, sozialen Schichten und Geschlecht unterschiedliche Entwicklungen in einer einzigen Darstellung zusammen und läßt demnach zahlreiche Gesichtspunkte beiseite, um desto deutlicher einen besonderen Zugang zu unseren aktuellen Fragen sichtbar zu machen. Sie setzt voraus, daß es keine alles umfassende Analyse solcher Phänomene gibt[1].

I. Die Auffassung des Körpers in den autarken Gemeinwesen des Mittelalters

Die wirtschaftliche Organisation der Feudalzeit vor dem gesellschaftlichen Aufstieg des Bürgertums war ziemlich autark. Die Domänen (Privathäuser, Schlösser, Klöster) und die Dörfer, die ihnen angegliedert waren, stellten einen guten Teil ihrer Verbrauchsgüter und Werkzeuge selber her. Was man seither Arbeitsteilung nennt, war in diesen Gemeinwesen noch wenig bekannt. Wenn damals Schuhe gebraucht wurden, ging man nicht zum Schuster, sondern zum Hans, der die Schuhe machte, denn die gesellschaftliche Beziehung war in erster Linie nicht funktional, sondern personal und global. Die Einwohner jener Gemeinden kannten einander gut, noch über alle sie einenden funktionalen Beziehungen hinaus. Die Arbeit war weniger eine spezialisierte Tätigkeit, sondern vielmehr Teil eines umfassenden Ganzen. Wirtschaftlicher, politischer und sozialer Bereich waren nicht getrennt wie heute. Die Leute konnten sich ihr Leben nicht außerhalb ihrer Gesellschaft, besser: außerhalb ihrer *Gemeinschaft* vorstellen, und die Verbannung war schlimmer als der Tod. In solchen Gemeinwesen wußte jeder so ungefähr alles von jedem – man denke an gewisse traditionelle Gemeinschaften der Gegenwart oder auch an bestimmte Jugendgruppen. Bis zu einem gewissen Punkt kann man sagen: Jeder kannte den anderen «körperlich». Man hat den Eindruck, daß die Schamhaftigkeit nicht auf dieselbe Weise erlebt und aufgefaßt wurde wie heute, auch wenn hinsichtlich des Körpers klare und unübertretbare Verbote bestanden. Die Leute schliefen im Wirtshaus zusammen, ohne daß dadurch die gleichen Moralprobleme entstanden, wie sie unsere Großeltern mit Sicherheit aufgeworfen hätten. Diesbezüglich ist eine gewisse Anzahl von Regelungen der Stadt Paris vom Mittelalter bis in unsere Tage aufschlußreich. Es gab eine Zeit, da die Leute nackt in der Seine badeten; in den immer strenger werdenden Vorschriften aber läßt sich die allmähliche Wandlung der Sitten ablesen. Es kommt schließlich zu Anfang unseres Jahrhunderts zu geradezu lächerlichen Situationen: Am Meer draußen werden Umkleidekabinen bis an den Rand des Wassers hinausgefahren, und heraustreten fast vollständig angekleidete Männer oder Frauen. Unmöglich, ihren Körper zu sehen, wenn sie ins Wasser steigen.

Um die mittelalterliche Auffassung des Körpers zu verstehen, muß man sich vor Augen halten, daß damals kein Kapital angehäuft wurde. Der Gewinn aus der Produktion wurde nicht in Investitionen zum Zweck der Kapitalvermehrung angelegt, sondern für gewöhnlich in großmütigen Ausgaben, sei es für Feste, für Kriege oder zum Bau von Kathedralen aufgewendet.

Dieses Verhalten dem Geld gegenüber schlug auf das Verständnis des Körpers zurück. Er war einerseits der Leib der Arbeit (ohne deshalb freilich zu einem bloßen Werkzeug herabzusinken); er bekam alles Notwendige, um im Heute und in der folgenden Arbeitssaison durchhalten zu können. Bei anderen Anlässen war er dann auch wieder der Leib festlicher Freude (wir brauchen nur an die allerdings späteren Gemälde Breughels zu denken oder an andere Gelegenheiten volkstümlicher Ausgelassenheit, die unsere knauserige, kleinbürgerliche Mentalität als «maßlos» abstempelt). Bei den Aristokraten offenbart sich der Körper in seiner Festpracht bei den Prestigeveranstaltungen anläßlich eines Turniers oder eines Feldzugs. Wir sind noch weit entfernt vom sparsamen 19. Jahrhundert, wo man sich fragte, ob die Maßlosigkeiten nicht zu sehr ermüden und der Arbeit und der Gesundheit schaden.

Die Moral jener fernen Zeit spiegelt die gesellschaftliche Organisation wider: ein organisches Ganzes. Die Normen appellieren nicht so sehr an die «Vernünftigkeit», als vielmehr an das «Sakrale». Der Körper, die gesellschaftlichen Unterschiede, die Verschiedenheit der Geschlechter usw. – alle beziehen sich auf eine gottgegebene, geheiligte Welt[2]. Eine Übertretung wird nicht in erster Linie als eine Umgehung des Mittels zum Ziel empfunden; sie trifft vielmehr die gesamte gesellschaftliche und sogar kosmische Ordnung. Die Moral setzt sich aus sakralen Verboten zusammen und ist stärker an die Schande als an die Schuld gebunden. Die Ethik der damaligen Zeit legt großen Wert auf die Übereinstimmung mit der Natur und die daraus erfließenden Tugenden; erst im 14. Jahrhundert wird man mit Wilhelm von Okkam beginnen, die Moral in negativen Vorschriften zu lehren. Viel später dann erscheinen Handbücher, die sich vorsichtig mit der Sexualität befassen als einer Angelegenheit, die im Hinblick auf einen «Ertrag», das heißt hier auf die Zeugung neuen Lebens unter Kontrolle stehen muß. Alsdann ist es Aufgabe der Vernunft, die Regeln dafür zu erstellen, was man mit Bezug auf die Berechnung dieser Zweckbestimmung tun kann und was nicht.

II. Die bourgeoise Auffassung des Körpers

Im ausgehenden Mittelalter änderten sich die kulturellen Vorstellungen. Man muß sich genauer das Leben des bürgerlichen Kaufmanns ansehen, um das zu verstehen. Er durchstreift auf seinen Geschäftsreisen die Städte Europas und stellt mit seinen Kunden durch Verträge geregelte, jedoch keine im eigentlichen Sinn vollmenschlichen Beziehungen her. Ja, er sieht sich sogar veranlaßt, sich als *allein* zu denken, gleichsam in einem «inneren Exil»[3]. Mit dieser Kaufmannsmentalität macht sich bald eine individualistische Auffassung vom Menschen und von der Moral breit. Auf seinen häufigen Reisen fern der Heimat und dem Zuhause lernt der Geschäftsmann zwischen seinem privaten Leben und seinem «öffentlichen», beruflichen Dasein zu unterscheiden; seine Wurzeln senkt er in ein privates Innenleben, das sich von seiner äußerlichen und veränderlichen Tätigkeit trennt. Die Architektur wird mit der Zeit zum Spiegel dieser Wandlung: Die Häuser sind bald nicht mehr bloß Wohnstätten, sondern sorgsam abgeschlossene Interieurs; die Schlafzimmer unterscheiden sich jetzt von jenen Räumlichkeiten, in denen die Geschäfte abgewickelt werden; die Klausur der Ordensfrauen wird strenger. Zwischen Mann und Frau nimmt die Rollenverteilung größere Ausmaße an, und mehr als zuvor werden die Frauen als unmündige Menschen behandelt[4].

Die Arbeitsteilung entsteht. Die Berufe unterscheiden sich zunehmend. So sehr, daß es möglich wird, mit jemand geschäftlich zu verhandeln, ohne daß man mehr kennt als eben seine Funktion im Geschäftsleben. Der Reingewinn wird – was das Wirtschaftliche angeht – nicht mehr für Feste ausgegeben, sondern sparsam in einer geduldig geführten Kapitalhäufung gehortet. Die bürgerliche Gesinnung wirtschaftet rationell und konzentriert sich auf Leistung und Einträglichkeit. Die Aristokratie wird freilich noch jahrhundertelang in ihrer früheren Mentalität weiterleben, wenn auch nicht ohne Reibereien mit dem Bürgertum. Die Fabel von der Grille (dem Aristokraten, der nicht kapitalisiert) und der Ameise (dem arbeitsamen, sparsamen Bürger) ist nicht ohne sprechenden Humor: Die wohlberechnende Selbstbeherrschung wird zur Haupttugend der bürgerlichen Ethik. Damit sind die Grundlagen einer auf «Eigenliebe und Selbstbeherrschung» gegründeten (übrigens recht «männlichen») Moral gelegt.

Im Verlauf dieser wirtschaftlichen und sozialen Wandlungen ändert sich auch die Auffassung vom Körper. Diesbezüglich ist das Verhalten des bourgeoisen Kaufmanns durchaus typisch. In der Außenwelt seines Daseins verliert sein Kör-

per die ihm eigene affektive Bedeutung. Er wird mehr und mehr als Mittel, als Werkzeug geschätzt, nicht mehr als Leib; manchmal (man denke an Descartes) wird er sogar mit einer Maschine oder einem Automaten verglichen. Das Gefühlsleben zieht sich allmählich zurück. Es schafft sich eine neue Sphäre: das Privatleben. Und das fängt so an, daß man sich die Familie nur noch als eine aus Eltern und Kindern gebildete Kleinstgruppe vorstellt: Die Kernfamilie ist da. Der bürgerlichen Ethik entsprechend hält man körperlich Distanz; man ißt nicht mehr aus derselben Schüssel und trinkt nicht mehr aus demselben Becher; so etwas ist jetzt verpönt. Man berührt einander weniger. In den Städten leben die einzelnen Menschen nebeneinander, ohne sich zu kennen und bald auch ohne miteinander zu sprechen. Die sittlichen Normen werden dadurch aus Verboten zu «verinnerlichten» Grundsätzen. Die Gefühle emigrieren in das «innerliche Leben», wo sie sich in «romantische Liebe» verwandeln, während im übrigen gesellschaftlichen Leben kalte geschäftliche Berechnung herrscht. Die Spiritualität selber betont mehr und mehr das dem inneren Leben gleichgesetzte geistliche Leben. Zu gleicher Zeit erscheinen Innerlichkeit und damit verknüpftes (mystisches oder wissenschaftliches) Wissen als eigentliche Stärke der bürgerlichen Gesellschaft.

So wird eine Ethik des Kalküls und der Sparsamkeit zur Grundlage der neuen Moral des körperlichen, affektiven und sexuellen Lebens. Die Sexualität ist für den Bourgeois jetzt nicht mehr integrierender Bestandteil des Weltganzen, das jedem Ding seinen Platz zuweist; sie wird Gegenstand einer von der immer höheren Bewertung des Individuums abhängigen Überlegung. Man muß sich *beherrschen*, um sich zu *verwirklichen*. Die Beherrschung der Leidenschaften wird zum zentralen Problem der bürgerlichen Ethik; die Leidenschaften bedrohen ja durch ihre irrationale Triebkraft die Berechnung, der sich alles zu unterwerfen hat. Vom 18. Jahrhundert an bemüht sich das Bürgertum, die Leidenschaften genauso wie die geschäftlichen Angelegenheiten zu verwalten. Hierzu ruft man nach einer Moral der Berechnung und verlangt nach Erziehern und Ärzten, die erklären und lehren, wie man den Körper beherrscht und ihn so der Vernunft dienstbar macht. Das Ideal ist, den Körper zu einem kräftigen, gesunden, ruhigen, nüchternen und geordneten Instrument heranzubilden, das zu arbeiten oder zu zeugen versteht. Und da sich das menschliche Gefühlsleben nicht leichthin in dieses Prokrustesbett der Vernünftigkeit zwängen läßt, wird im 18. und 19. Jahrhundert die sexuelle Unterdrückung systematisch gefördert. So spiegelt die bürgerliche Ehemoral sehr wohl die wirtschaftliche Ordnung jener Zeit wider und gründet sich anscheinend auf die Vorstellung, daß sich die Ehepartner gegenseitig (wenigstens die Frau für den Mann) Privateigentum sind. Übrigens strukturiert sich nach M. Foucault erst jetzt der Begriff «Sexualität» selbst außerhalb einer umfassenderen Sicht; das technische Denken weist sie dem Bereich zu, den es zu beherrschen und in die zu diesem Zweck geschaffenen Normen einzufügen gilt[5]. Jedoch ist diese «bürgerliche» Moral keine dumme, ängstliche Verdrängung, wie die Apostel der sexuellen Revolution zuweilen willkürlich behaupten; sie ist vielmehr Teil einer kraftvollen Bejahung des Individuums und seiner Stärke. Es geht also um die Frage, wie das (männliche?) Individuum und seine Sexualität ihren Platz in einer durch das Bürgertum bewußt erbauten Welt finden.

III. Vom Individualismus zur industriellen Revolution

In dem Maße, wie sich das Bürgertum als beherrschende Klasse durchsetzt, untergräbt es sowohl die alte, aristokratische Ethik als auch die volkstümliche Sakralethik. Das Individuum betreibt nun seine Geschäfte unabhängig von der königlichen Gewalt; es wagt, sich in seinem ihm eigenen Lebensstil zu behaupten. Dieser Individualismus erreicht im 18. Jahrhundert seine volle Entfaltung; Beweis dafür ist die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten, in der es heißt: Jeder Mensch hat ein Recht auf sein eigenes Glück. Dieser kleine Satz bedroht die alte Ordnung in ihren Wurzeln, denn nach ihr besitzt das Individuum seinen Platz nur in der geheiligten Organisation der Gesellschaft (erinnern wir uns daran, daß es in den autarken Gemeinwesen dem Individuum praktisch unmöglich war, sich ‹allein› zu denken).

Das Recht auf sein eigenes Glück entspringt unmittelbar dem liberalen Individualismus. Es wird aber auch das Bürgertum selbst, dem es entstammt, unterminieren. Wenn sich andere Verhältnisse ergeben haben werden, wird man das Leistungsdenken und die Bewahrung des väterlichen Erbes aufgeben und fordern, «aus

Liebe» zu heiraten oder – einige Zeit später – die volle Entfaltung seines Gefühlslebens zu sichern.

Eine neue Wandlung im Verständnis des Körpers und des Privatlebens wird durch das Verschwinden der Zünfte und durch das Entstehen der Industriegesellschaft eingeleitet; maßgebend ist hier vor allem die Tatsache des individuell gesehenen Stellenmarktes und der Trennung von Arbeitsplatz und Wohnung. Im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts werden die Familienwerkstätten und sogar auch die Familienbetriebe durch unpersönlichere Arbeitsplätze ersetzt, wo das Dasein von der übrigens immer stärkeren technischen Intelligenz geregelt wird. Hier machen zuerst die Arbeiter, aber dann im 20. Jahrhundert auch die Führungskräfte eine neue Erfahrung ihres Körpers: Es ist ein entfremdeter Körper; er gehört einem selbst immer weniger in dieser menschenfeindlichen Arbeitswelt.

Zugleich mit dem mächtigen Aufschwung der Arbeitswelt verstärkt sich das Privatleben. Auf diese Weise wird das Dasein in zwei Bereiche zerspalten: in den *öffentlichen* Bereich, zu dem Arbeit und soziale Beziehungen gehören, und in den *privaten* Bereich, der sich auf die Kleinstfamilie und die Wohnung einschränkt. Ersterer ist theoretisch «asexuell» in dem Sinn, daß grundsätzlich nur die technische und wirtschaftliche – also bürgerliche – Rationalität Daseinsrecht hat; das ganze Gefühlsleben aber findet sich in den zweiten, den privaten Bereich abgeschoben.

Mit der immer größeren Ortsbeweglichkeit verändert sich das Familienleben weiterhin. Die auf ihre Grundzelle zurückschrumpfende Kleinfamilie verliert mehrere ihrer wichtigen Funktionen. Da man in der Fabrik arbeitet, übernimmt die Schule den größten Teil der Erziehung. Die Beweglichkeit der Arbeitskräfte führt ebenfalls dazu, die Aufgabe der «Sozialversicherung» öffentlichen Organen zu übertragen, was dann ein Schwinden der traditionellen Solidarität zur Folge hat. Die Familie bleibt nur noch ein Ort für das Gefühlsleben und eine Verbraucherzelle. Gewiß ist das Ehepaar von bestimmten sozialen Verantwortungen entlastet, aber man verlangt viel von ihm: von der Großfamilie abgeschnitten, haben die Eheleute große Schwierigkeiten, ihren Kindern eine ausgewogene Entfaltung ihres Gefühlslebens zu gewährleisten. Überdies werden die Ehepartner in einer Gesellschaft, in der man oft den Wohnsitz wechselt, einander der einzige unveränderliche affektive Halt. Das ist eine schwere seelische Belastung, um so mehr, als eine neue, an das Recht auf individuelles Glück gebundene «moralische» Norm ihren Einzug hält: Du mußt dein Gefühlsleben voll entfalten! Dein sexuelles Leben soll dir gelingen! Das ist dein Recht! Je mehr man aber vom Ehepartner, von der Ehe selbst erwartet, desto schwieriger wird das «Gelingen». Und wie immer in solchen Fällen wird die bedrohte Institution aufgewertet. Im christlichen Milieu zum Beispiel entstehen Familienteams, Familienbewegungen und bald auch Begegnungen von Eheleuten (marriage encounters). In dieser Aufwertung der Affektivität und in dieser neugeschaffenen Spiritualität des Gefühlslebens meldet sich die sexuelle Revolution an.

IV. Der Aufstand des Eros gegen den Logos

Während der Industrialisierung behauptete sich die bürgerliche Ethik noch immer mit ihrer Selbst- und Weltbeherrschungsmentalität. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts aber scheint sich die überall zurückgedrängte Sexualität erneut zu regen. Und hier nun finden die Untersuchungen Freuds (zweifellos eines der letzten Moralisten des Bürgertums) und Marcuses (dieses Philosophen der Kulturrevolution der sechziger Jahre) ihren vollen Sinn.

Bekanntlich protestierte *Freud* gegen die Verdrängung der Sexualität. Doch die sexuellen Triebe beunruhigten ihn auch[6]. Er fragte sich, ob die der Logik der Industriegesellschaft unterworfene moderne Menschheit weiterhin den Preis für die Zivilisation, nämlich die Beherrschung der Triebe, zahlen würde. Seiner Ansicht nach müßten Wirklichkeitssinn und Vernunft die Spontaneität der Triebe in der Gewalt behalten, der Logos also den Eros beherrschen. Freud fürchtete, das Gebäude der Zivilisation könne ohne diese Bändigung der Triebe einstürzen. In dieser Hinsicht war er gewiß ein Kind seiner Zeit; sein Werk läßt sich als ein letzter (?) Versuch der bürgerlichen Zivilisation interpretieren, die Sexualität dadurch in die Gewalt zu bekommen, daß man die Triebe in vorgeschriebene Wege leitet. Seine vorgeschlagene Strategie ist zwar von anderer Art, die Absicht jedoch bleibt wesentlich bourgeois: Es geht darum, den Geschlechtstrieb gleichsam zu ‹verwalten› wie ein Kapital; nach Freud ist der Spontaneität zu mißtrauen; sie muß kanalisiert und sublimiert werden. Typisch kleinbürgerliche Frage: Wie kann

sich das Individuum behaupten, ohne in der Irrationalität seiner Triebe zu versinken?

Auch nach *Marcuse* wurde unsere Zivilisation auf der Basis der Verdrängung der Spontaneität durch die Vernunft und zu ihren Gunsten erbaut. Seiner Meinung nach wird diese Unterdrückung aber unnütz, nachdem der durch die Repression ermöglichte wirtschaftliche Aufschwung unsere Überflußgesellschaft hervorgebracht hat. Trotzdem fährt der Logos fort, über den Eros zu herrschen, denn das Bürgertum hat an die Stelle des Prinzips von der Wirklichkeit das Prinzip von der Leistung gesetzt. Marcuse nennt das Überrepression. Nach seiner Auffassung produzieren wir nicht mehr so sehr zur Befriedigung unserer durch die Realitäten aufgenötigten Bedürfnisse, sondern vielmehr zur Aufrechterhaltung der Leistung und des Wachstums unserer Wirtschaft; dabei ist alles der kalten – geschichtlich gesehen männlichen – Rationalität der Technologie unterworfen, die uns heute in Bann schlägt. Daher bleibt der Eros weiterhin dem Logos unterstellt, diesmal jedoch grundlos. Hier liegt nach Marcuse die Ursache für die sexuelle Revolution. Zu guter Letzt wird sich nämlich der Eros, die Spontaneität, gegen den Logos auflehnen.

V. Die sexuelle Revolution und der Mittelstand

Es scheint, daß die sexuelle Revolution der Mitte des 20. Jahrhunderts im Mittelstand ihren Aufschwung genommen hat. Man könnte diese Gesellschaftsschicht durch ihren doppeldeutigen Bezug zur Macht charakterisieren, ja sogar definieren. Die sozialen Mittelschichten haben kaum den Eindruck, die öffentlichen Ereignisse zu beeinflussen; entscheidend sind ja das Großkapital und die Politiker. Doch besitzt der Mittelstand genügend wirtschaftliche, finanzielle und kulturelle Privilegien, um an der Erhaltung des «Gesellschaftssystems» interessiert zu sein; er kann sich daher nur in seinem Privatbereich eine Auflehnung erlauben. Diese Gesellschaftsschichten arbeiten hart, zahlen viele Steuern, haben kaum Hoffnung auf eine gesellschaftliche Karriere und sind oft von ihrer Arbeit enttäuscht; so sind sie anscheinend der Idealfall für den oben erwähnten Marcuseschen Begriff von der Überrepression (die Analysen müßten dabei noch auf das Männliche und Weibliche abgestimmt werden, damit der Beitrag der Emanzipation und der Revolte der Frauen in der sexuellen Revolution deutlicher wird).

Die Aristokratie übrigens bezog sich vor ihrer Verbürgerlichung auf eine vorbürgerliche Ethik. Die niederen Volksschichten[7] – Arbeiter oder Bauern – hatten niemals wie das Bürgertum den Eindruck, ihr Leben selbst zu führen; die Frauen übrigens auch nicht[8]. Diese Volksschichten überließen also die Normen der bürgerlichen Ethik denen, die in der Gesellschaft einen Rang innehatten, und versuchten zunächst, selber zurechtzukommen, indem sie die verbale Bejahung einer strengen und sakralen Moral mit einer toleranteren Praxis verbanden. Lange Zeit hindurch haben die niederen Volksschichten und die aufsteigenden sozialen Klassen das, was sich die Privilegierten mit ihrer «liberalen» oder «freien» Moral erlaubten, als verdächtig empfunden. In Europa zum Beispiel ist die Arbeiterbewegung im sexuellen Bereich spröder als das Großbürgertum; und in den Vereinigten Staaten bringt die «moral majority» das Zögern des Volkes zum Ausdruck, seiner «Elite»schicht zu folgen. Seit etwa fünfzehn Jahren jedoch erfaßt die sexuelle Revolution – oder/und die Ideologie der Mittelschicht? – die Jugendlichen fast aller sozialen Klassen der westlichen Welt.

Diese kurze Analyse der Lage des Mittelstandes führt zu einem besseren Verständnis eines der charakteristischen Elemente der sexuellen Revolution, nämlich des Rückzugs in das private, affektive, familiäre und dann rein sexuelle Leben. Das Privathaus oder die Wohnung, darin die Kleinfamilie auf sich zurückgebildet lebt, bringt diese Tendenz deutlich zu Bewußtsein. Bei der Arbeit und in dem (typischen Pariser) Dreitakt Fahren-Schuften-Schlafen («métro-boulot-dodo») hat der Kleinbürger von heute kaum noch eine Macht über sein Leben; er wird also versuchen, eine solche zurückzugewinnen, indem er in seinem affektiven, familiären und sexuellen Leben herumexperimentiert. In unserer Produktions- und Verbrauchergesellschaft bleibt aber dieses «Experimentieren» oft am Audiovisuellen hängen, was dann die fundamentalen Verdrängungen kaum ändert.

So gesehen, gehört die sexuelle Revolution zu einer weitausgreifenden Woge der «Privatisierung» des Daseins, kennzeichnend für die fortschrittliche technologische Gesellschaft. Jene Leute, die das Gefühl dafür verloren haben, es lohne sich, die öffentlichen Bereiche zu besetzen oder zu größerer gesellschaftspolitischer Macht

aufzusteigen, werden in Affektivität und Sexualität investieren, in «sensitivity groups» und andere «training groups» (und sogar in religiöse Affektivität!). Im großen und ganzen kann man ohne Zweifel der Meinung sein, daß die sexuelle Revolution aus einem Versuch geboren wird, wieder Macht über sein eigenes Dasein zu erlangen; und da die Leute sie nicht im öffentlichen Leben finden, suchen sie sie im familiären und privaten Kreis. Schließlich ist die «sexuelle Revolution» ein Integrationselement in der Industriegesellschaft: Sie schafft neue Normen, wie darin zu leben sei.

Man kann diese «Revolution» auch als das Aufflammen eines neuen Willens gesellschaftlicher Kontrolle durch den Mittelstand verstehen. Von dem Augenblick an, da die Leute kein großes Interesse mehr an einem gesellschaftlichen Aufstieg haben und sich ihres geringen gesellschaftlichen Machteinflusses bewußt werden, erlaubt ihnen die Aufwertung des Privatlebens, sich aus den Entscheidungsstrukturen einer technokratischen Gesellschaft herauszuhalten. Die sexuelle Revolution erscheint dann als einer der Mechanismen einer doppelschichtigen (dualen) Gesellschaft, in der ein Daseinsbereich durch die wissenschaftlich-technische Rationalität beherrscht wird, scharf getrennt vom zweiten Bereich, der für das Zusammenleben und die Affektivität offen steht (mögen beide wirklich oder bloß illusorisch sein).

VI. Auf dem Weg zu einer neuen Sexualmoral oder einer neuen Gesellschaftsethik?

Wenn die hier skizzierten Analysen zutreffen, wird es möglich, dem Phänomen der sexuellen Revolution seine Stelle anzuweisen. Sie scheint an eine Krise der bürgerlichen Ethik gebunden. Diese hatte die Beherrschung der Leidenschaften zum Ziel, um sie der individuellen menschlichen Entfaltung dienstbar zu machen. Die Ängstlichkeit wirtschaftlich-technischen Denkens der Affektivität und Sexualität gegenüber brachte unsere Gesellschaft dazu, sich mit einer Sexualmoral zu versorgen, die den Eros dem Logos unterstellt und gleichzeitig die Person aufwertet. Der repressive Aspekt dieser Ethik konnte sich in jenen Gebieten der Welt und in jenen Gesellschaftsschichten, die sich in der Industriegesellschaft eine Überflußökonomie geschaffen hatten, nicht mehr durchsetzen. Die Unterdrückung war nicht mehr durch das Gefühl ausgeglichen, etwas Neues zu schaffen und dadurch an Wert zu gewinnen. Die Spannung war größer in jenen Gesellschaftsschichten, die wenig gesellschaftliche Macht besaßen und kaum ein Interesse an einem sozialen, wirtschaftlichen Aufstieg zeigten, aber eine wahre Macht über ihr «privates» Leben innehatten, nämlich im gehobenen Mittelstand.

Die sexuelle Revolution signalisiert symptomatisch den Untergang der bürgerlichen Ethik, einer männlichen Ethik der Selbstbeherrschung, die das Gefühlsleben dem Aufbau der Welt unterordnete. Aber diese Revolution übernimmt die der bürgerlichen Ethik eigentümliche Bejahung des Individuums; sie bestätigt die Unmöglichkeit, zu einer Ethik des sakralisierten Körperlichen zurückzukehren, wie es uns das Mittelalter als Erbe vermacht hatte. Sie stellt eine Frage an unsere Gesellschaft, in der Familienleben, Gefühlsleben und technologisch-ökonomische Produktion voneinander getrennt sind, die Frage nämlich: Wie soll man das affektive und sexuelle Leben mit einem Gesellschaftsprojekt und dessen technologischen, wirtschaftlichen und politischen Dimensionen in Einklang bringen? Mit anderen Worten: Wenn die sexuelle Revolution nicht einzig und allein die zwischenmenschlichen Beziehungen berührt, sondern ein mit der Veränderung der Gesellschaft verbundenes Symptom ist, dann muß man sich fragen, wie man in einer Gesellschaft leben soll, in der die technologischen Strukturen unsere Produktion, unsere Beziehungen zur Macht und sogar die Darstellungen unserer Affektivität und unseres Körpers determinieren? Sicher ist, daß es bei der sexuellen Revolution nicht bloß um eine «Sexualmoral» geht, sondern um eine Gesellschaftsethik; ihre Analyse zeigt, daß man das Sexuelle nicht vom Gesellschaftspolitischen trennen kann.

[1] Für diese Überlegung bietet ein weiteres Reflexionsfeld G. Fourez, Choix éthiques et conditionnement social (Paris 1979). Dieser Artikel ist wie jede Untersuchung solch ideologischer Phänomene wie der sexuellen Revolution mit schwer analysierbaren Voraussetzungen belastet. Soll man in der Untersuchung der bourgeoisen Ethik etwa wie M. Foucault, La volonté de savoir (Paris 1976), die Technik der bürgerlichen Macht, wie sie sich in dem Verständnis der Sexualität niederschlägt, oder wie J. Van Ussel, Histoire de la répression sexuelle (deutsch: Sexualunterdrückung, Hamburg 1970), den repressiven Aspekt betonen? Die Verfasser führen oft

unterschiedliche Untersuchungen durch. Es ist zum Beispiel schwierig zu bestimmen, wann «die Geschichte» erfindet und wann sie sich wiederholt. Worin unterscheidet sich denn die bürgerliche Rationalität von der eines heiligen Augustinus? Wie unterscheiden sich bürgerliche Beherrschtheit und Haltung der Stoiker? Und welche Unterscheidung besteht zwischen dem bürgerlichen Handeltreibenden der Neuzeit und dem Phönizier? Und wie steht es mit der Suche nach Glück im 18. Jahrhundert, verglichen mit den Epikuräern? Wann kam die «Kleinfamilie» auf? Wann ist denn eine Gewohnheit nicht der Abglanz einer früheren Epoche? Wann kündet sie Neues an? Zu allen diesen Fragen vgl. auch Ph. Ariès, L'enfant et les relations familiales sous l'ancien régime (Paris 1960); J.L. Flandrin, Familles (Paris 1976); J. Leclercq, Monks and Marriage: a twelfth century view (Seabury, New York, 1982); E. Shorter, The making of the Modern Family (New York 1975); L. Stone, The Family, Sex & Marriage, England, 1500–1800 (New York 1977); E. Zaretski, Capitalism, the Family & Personal Life (Harper & Row, 1975); J. Donzelot, La police des familles (Paris 1977). Ich danke an dieser Stelle auch meinen Kollegen, den Professoren P. Delooz und P.Ph. Druet, für ihre Kritik und ihre Anregungen. M. Douglas, Natural Symbols, Explorations in Cosmology (London 1970) hat gezeigt, wie die Darstellungen des Körpers und der anderen «Natursymbole» die gesellschaftlichen Strukturen widerspiegeln.

[2] Vgl. I. Illich, Gender (New York 1982), und J.L. Flandrin, Un temps pour embrasser (Paris 1983).

[3] Vgl. J. Goudemet, Les communautés familiales (Paris 1963) und A. Jaccard, L'exil intérieur (Paris 1975).

[4] Vgl. R. Pernoud, La femme au temps des cathédrales (Paris 1980).

[5] Vgl. M. Foucault, aaO.

[6] Vgl. S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur (Wien 1930), und H. Marcuse, Eros and Civilization (o.O. 1955); deutsch: Triebstruktur und Gesellschaft (Frankfurt 1965); auch A. Jaccard, aaO.

[7] Die niederen Volksschichten hatten schon im beginnenden 19. Jh. zur Zeit ihrer Proletarisierung eine «sexuelle Revolution» erlebt; vgl. Shorter, aaO., und Flandrian, aaO.

[8] Selbst heute verstehen die Frauen die Moral nicht auf die gleiche Weise wie die Männer; vgl. C. Gilligan, In a Different Voice (Boston 1982).

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

GÉRARD FOUREZ

1937 geboren. Mitglied der Gesellschaft Jesu. Dr. phil. (in Physik) an der University of Maryland, USA; Magister der Theologie am Woodstock College, Maryland, USA. Derzeit Professor für Philosophie an der Fakultät für Naturwissenschaften der Facultés Universitaires von Namur, Belgien. Während des Sommers jeweils Gastprofessor am Graduiertenprogramm für Religiöse Bildung des La Salle College in Philadelphia, Pa., USA. Er arbeitet vor allem über ethische Fragen im Zusammenhang mit unserer wissenschaftlich-technischen Gesellschaft und ihren Konflikten. Neueste Veröffentlichungen: Choix éthiques et Conditionnement social (Le Centurion, Paris 1979); Foi pour les années 80 (Cefa, Brüssel 1981); Les Sacrements réveillent la vie (Centurion, Paris 1982); englische Ausgaben: Liberation Ethics (Temple University Press, Philadelphia 1982); I Believe in God. What do I honestly Believe? (Dimension Books, Denville, N.J., 1982); Sacraments and Passages (Ave Maria Press, Notre Dame, Ind., 1983). Außerdem zahlreiche Zeitschriftenaufsätze, vor allem in La Revue Nouvelle, La Revue Philosophique de Louvain, Lumen Vitae, The New Blackfriars, Chicago Studies. Mitglied des Direktionskomitees von La Revue Nouvelle. Anschrift: Facultés Universitaires de Namur, Facultés des Sciences, Rempart de la Vierge 8, B–5000 Namur, Belgien.

John Gagnon

Anmerkungen zu einem Verständnis der Veränderung sexuellen Verhaltens

Es ist wahrscheinlich eine generelle Übereinstimmung unter den meisten Menschen westlicher Gesellschaften festzustellen dahingehend, daß Sexualität heutzutage verschieden ist von dem, was sie einmal in der Vergangenheit war. Die Tatsache dieser Übereinstimmung sagt jedoch noch nichts darüber aus, ob sich Sexualität insgesamt oder aber nur in Teilaspekten verändert hat, wie ausgeprägt die Differenz zwischen damals und heute ist und was tatsächlich das eigentliche Datum in der Vergangenheit gewesen sein mag, das als der Entwicklung zugrundeliegendes Moment einem besseren Verstehen der Vorgänge dienen könnte. Ohne eine minimale Spezifizierung dieser Problempunkte ist es unmöglich, die sozialen und psychologischen Prozesse, durch die sich Sexualität hinsichtlich verschiedener Aspekte offensichtlich verändert hat, sorgfältig zu verstehen.

Es ist wichtig an dieser Stelle festzuhalten, daß wissenschaftliche Darstellungen sexuellen Verhaltens eine sehr kurze Geschichte aufweisen – sie datieren wahrscheinlich weniger als ein Jahrhundert zurück – und daß der Umfang sowie das Ausmaß der kulturellen Differenzierung dieser Darstellungen recht begrenzt ist. Daten zum sexuellen Leben bleiben weitgehend auf westliche Industriegesellschaften beschränkt, und in der Tat bezieht sich die umfassendste Information auf die Mittelschichtbevölkerung in den Vereinigten Staaten. Es mag auf dem Hintergrund einer umfassenderen Theorie sozialer Evolution oder kultureller Konvergenz eingewandt werden, daß die Richtung eines generellen Wandels in den meisten Gesellschaften sich auf Vorbilder zubewege, die denen in den Vereinigten Staaten und Westeuropa gleiche, eine Evolution oder Konvergenz, die auch sexuelle Verhaltensmuster einschließe. Jedoch können derartige Hypothesen nicht ohne weiteres erhärtet werden. Das Anwachsen machtvoller kultureller Widerstände in bezug auf westliche Verhaltensmuster ist in einigen Teilen der nicht-westlichen Welt evident. Es handelt sich hier um Widerstände, die Parallelen zu sexuellen Veränderungen, wie sie im Westen beobachtet wurden, durchaus ausschließen können. Selbst in jenen Fällen, in denen Elemente aus westlichen Gesellschaften zugelassen wurden, sind diese in den neuen kulturellen Kontexten gar nicht unbedingt wiederzuerkennen. Selbst innerhalb des europäischen Kulturkreises können wesentliche Unterschiede im sexuellen Verhalten in den jeweiligen Nationalstaaten vorkommen, gerade auch in solchen Staaten, die relativ ähnliche Ausprägungen der Urbanisation, Industrialisierung, technologischen Entwicklung und politischen Struktur aufweisen.

Eine weitere Warnung ist hinsichtlich der kulturell-historischen Natur einer wissenschaftlichen Untersuchung zur Sexualität hinzuzufügen, gerade auch in westlichen Gesellschaften. Erst seit Freud und seinen Zeitgenossen hat sich ein Bestand von Darstellungen zur Sexualität, von klinischen Fallgeschichten, von Umfragen, Lebensgeschichten und Laborstudien angesammelt, der den explanatorischen und technischen Erfordernissen sowie den Beobachtungsbedingungen einer wissenschaftlichen Untersuchung auch Genüge tut. Gleichzeitig muß erkannt werden, daß selbst diejenigen Begründungen, Vorgehensweisen und Beobachtungen, die in diesen engen Zeitraum fallen, einer erheblichen Überprüfung und Kritik ausgesetzt waren, welche auf der Suche nach ideologischen, aber auch wissenschaftlichen Befangenheiten war.

Es muß gesehen werden, daß in demselben Zeitabschnitt (1890–1960), als eine wesentliche Veränderung der sexuellen Welt selbst stattgefunden hat, auch die Untersuchungsinstrumente einer entsprechenden, wenn auch nicht isomorphen, Veränderung unterworfen waren. Diejenigen Kräfte, die den Charakter des sexuellen Verhaltens selbst umprägten, spielten auch eine Rolle in der Beeinflussung der Bedingungen, unter denen sich die Erklärungen dieses Verhaltens entwickelten, indem sie die Untersuchungstechniken bestimmten und die Genauigkeit der resultierenden Beobachtungen beurteilten. Diese Darstellungen des sexuellen Lebens waren sicherlich «wissenschaftlich» und sind es auch jetzt noch, jedoch haben sie ganz offensichtlich auch den Status von alternativen Versionen sexuellen

Lebens angenommen, die einflußreich mit jenen Versionen konkurrieren, die auf traditionellen religiösen Werten, auf Volksweisheit und utopischen Visionen basieren.

Es sind die Veränderungen in den Forschungsprozessen und die Veränderungen in den Gegenständen der Untersuchung sowie deren beidseitige Beeinflussung, die eine leichte und unmittelbare Interpretation der «Daten» zum sexuellen Leben unmöglich machen. Nicht nur, daß die Geschichte der Sexualforschung eine Geschichte sich wandelnder Techniken ist (Freuds klinische Fallstudien, Havelock Ellis' Lebensgeschichten, Kinseys Umfragen, die Laborbeobachtungen von Masters und Johnson) oder sich verändernder Faktendarstellungen (interpretierende Abhandlungen, das Abdrucken von subjektiven Stellungnahmen, Prozenttabellen und Statistiken), auch die Forscher selbst waren Teil eines Prozesses des Entlehnens und Erfindens von historisch angemessenen Erklärungen für ihre Beobachtungen. Die Diskussion der Veränderungen des sexuellen Verhaltens im letzten Jahrhundert erfordert auch ein Verstehen der Umwandlung dieser besonderen Form des modernen sexuellen Verhaltens, welche die Sexualforschung selbst darstellt.

Nachdem diese Problempunkte festgehalten sind, möchte ich sie gerne so, wie sie sind, in Klammern setzen und beiseite lassen, um einige der neueren Veränderungen sexuellen Verhaltens in den Vereinigten Staaten zu untersuchen, welche in einer ganzen Reihe von Forschungstraditionen auftauchen. Eine derartige Untersuchung hat ganz sicher Anteil an der oben erwähnten kulturellen und historischen Befangenheit, dennoch behält eine Arbeit in diesem Bearbeitungsstadium ihren Wert, wenn der provisorische Charakter der Argumente und das begrenzte Ausmaß ihrer Anwendbarkeit genügend betont werden.

Sexualität: Bereiche des Wandels und der Stabilität

Bezüglich *einiger* Aspekte der Sexualität in den Vereinigten Staaten existieren Informationen aus verschiedenen Quellen, die einen groben Eindruck von den Richtungen des Wandels in den dreißiger und vierziger Jahren geben, der Zeit, in der eine minimale angemessene Buchführung zur Sexualität in dieser Gesellschaft begann.

Voreheliche Heterosexualität

Seit den in den Kinsey-Studien berichteten Daten über weiße, größtenteils jugendliche Leute mit Collegebildung (Kinsey et al., 1948, 1953) besteht im wesentlichen Übereinstimmung darüber, daß vorehelicher Geschlechtsverkehr bei jungen Frauen immer häufiger vorkommt, daß er nun mit mehreren Partnern gleichzeitig geschieht und daß er sich bei einigen Bevölkerungsgruppen in einem jüngeren Alter abspielt als dies früher der Fall war (eine Zusammenfassung dieser Veränderungen findet sich bei Chilman, 1979). Hinsichtlich der Populationen, die noch das College besuchen, kann der Beginn jener Verhaltensveränderungen grob in die beginnenden bis mittleren sechziger Jahre datiert werden: Die erste Zielgruppe, die zu untersuchen wäre, scheinen demnach die Jahrgänge um 1945 und später zu sein, jene, die an der Schwelle zum sog. Babyboom liegen. Ein weiteres Ansteigen des Ausmaßes vorehelicher Sexualität ereignete sich Mitte der sechziger Jahre. Damit einher gingen auch verschiedenartige neuere und wichtige soziale Auswirkungen, die zu untersuchen sind (z. B. der Einfluß des Anwachsens sexueller Erfahrungen unter Gleichaltrigen, die Verfügbarkeit von Verhütungsmitteln). Diesen Veränderungen entsprach eine wachsende Anzahl vorehelicher Schwangerschaften, sog. wilder Ehen u. dgl. m. (Chilman, 1980; Gagnon/Greenblat, 1978).

Es ist richtig festzuhalten, daß diese gut dokumentierten Veränderungen in der vorehelichen Heterosexualität junger Frauen Gegenstand eines beträchtlichen ideologischen Konflikts gewesen sind. Der sexuelle Eigentumswert von Frauen und die Kontrolle der Reproduktivität haben nach wie vor eine erhebliche soziale Relevanz. Das Ansteigen der Häufigkeit vorehelicher Sexualität ist gewöhnlich als Anzeichen eines individuellen und kollektiven moralischen Niedergangs gesehen worden. Dieser Kampf um die Kontrolle des sexuellen Verhaltens junger Frauen hat Veränderungen im vorehelichen heterosexuellen Verhalten junger Männer zur Folge, die weitgehend noch ungeklärt sind. So etwa die Tatsache, daß junge Männer, zumindest seit den vierziger Jahren, ihre erste Koituserfahrung wahrscheinlich *weniger* häufig mit Prostituierten haben und daß die Häufigkeit eines solchen Geschlechtsverkehrs insgesamt abgenommen hat. Einiges deutet außerdem darauf hin, daß junge Männer sich Muster im vorehelichen Ge-

schlechtsverkehr erworben haben (sowohl verhaltensmäßig als auch psychologisch), die denen der jungen Frauen ähnlich sind, was jedoch nur wenig Interesse hervorgerufen hat. Keines dieser Veränderungsmuster ist bisl ng hinreichend verst nden worden, wenn uch einige Zus mmenhänge des Vorgangs ein wenig geklärt worden sind. Beispielsweise scheint sich der Zusammenhang zwischen der Entscheidung, mit dem Geschlechtsverkehr zu beginnen und der Verfügbarkeit von Verhütungsmitteln dem Werte Null zu nähern, während die Fortsetzung und Häufigkeit des Koitus sehr wohl mit der Verfügbarkeit von Empfängnisverhütungsmitteln verbunden sind.

Homosexualität

Bezüglich eines anderen Bereiches der Sexualität ist durch viele Quellen nachweisbar: Homosexuelle Männer und Lesbierinnen haben eine andere Beziehung zur vorherrschenden heterosexuellen Lebensart in den Vereinigten Staaten als noch zwanzig Jahre zuvor. Dies ist belegt in den Massenmedien, in einigen wissenschaftlichen Studien, durch die Existenz von aktiven sozialen Bewegungen und die Eigenart des alltäglichen Lebens (zumindest in einigen Städten). Im Laufe der Zeit haben sich bei Homosexuellen und Lesbierinnen Veränderungen ergeben, die sich in ihrem Selbstverständnis, in Formen der Teilnahme am Gemeinwesen und in der Art und Weise ihres emotionalen, intellektuellen und politischen Engagements niederschlagen (einen Überblick über die neuere Literatur gibt Gagnon, 1981). Dabei ist als höchst bedenklich anzusehen, daß die Definitionen von Homosexualität und Heterosexualität als polare Gegensätze – es ist Tatsache, daß unser alltägliches Verständnis des einen auf der Abwesenheit des anderen beruht – zunächst dabei sind, zu versagen. Der Schwund einer strengen Abgrenzung zwischen Homosexualität und Heterosexualität aber bedeutet, daß die Unterschiede und Ähnlichkeiten beider Verhaltensformen erneut angegangen werden müssen, wobei sich unsere Konzepte auf die Ätiologie von Motivationen und die psychologischen Anpassungen hinsichtlich sexueller Präferenzen beziehen müssen.

Darstellungen der Sexualität in der Öffentlichkeit

Gewisse Aspekte der Sexualität sind in der Szenerie des alltäglichen Lebens heute vermehrt präsent. Die Verfügbarkeit von sichtbaren sexuellen Anreizen, seien sie nun öffentlich oder privat, gewollt oder ungewollt, ist in den Vereinigten Staaten Mitte der fünfziger und in den späten sechziger Jahren stetig angewachsen und stieg in den siebziger Jahren noch weiter explosionsartig an. Wahrscheinlich gibt es nur wenige städtische Bereiche, die nicht wenigstens einen entsprechenden Buchladen oder ein diesbezügliches Kinotheater aufweisen können. Das Fernsehen, durch Beiträge gefördert oder frei, bringt in seinen Programmen oder Werbeanzeigen heutzutage ins Haus, was nach dem Zweiten Weltkrieg nicht einmal an respektablen Zeitungskiosken zu haben war. Die Allgegenwart des Wandels und seine geläufig gewordene Routine sogar bei jenen, die sich ihm widersetzen, lassen die Vergangenheit nicht nur verblassen und weit weg, sondern in ziemlich augenfälliger Weise auch als falsch erscheinen. Die Welt, in der der weibliche und männliche Akt noch unsichtbar waren, in der Akt-Magazine in braunen Umschlägen unter dem Ladentisch spezieller Buchläden gehandelt wurden, in der Werbeanzeigen für diskrete Unterwäsche in Heimkatalogen das Äußerste an Sinnlichkeit bedeuteten, diese Welt ist weitgehend verschwunden. Es war jene Welt, in der ein bedeutender Wissenschaftler noch die Feststellung treffen konnte, daß Frauen kein Interesse an sichtbaren sexuellen Anreizen hätten, weil ihr Gehirn irgendeinen biologischen Unterschied aufweise (Kinsey, 1953).

Es kann eine Faszination festgestellt werden, die dadurch offensichtlich wird, daß sie diese Veränderungen bezüglich des Sexuellen fördert – die moralische und politische Debatte ist geprägt durch die Diskussion der Themen Jungfräulichkeit, Perversion und Pornographie. Die Massenmedien begünstigen unseren engen Blickwinkel noch, indem sie zweierlei tun: Sie schüren unser Interesse an Veränderungen (alles Neue *hat* Nachrichtenwert) und befriedigen es gleichzeitig. Jedoch gibt es eine Reihe von ebenso wichtigen Bereichen des sexuellen Lebens, für die Kontinuität nachweisbar und auch sehr wichtig ist.

Ehelicher Geschlechtsverkehr

Eine Untersuchung aller zuverlässigen und sogar am Rande der Zuverlässigkeit sich bewegenden Studien zum ehelichen Geschlechtsverkehr (welches die häufigste Form sexueller Aktivität in den meisten Gesellschaften ist) in den Vereinigten

Staaten legt nahe, daß die Raten, ganz gleich wie sie ermittelt wurden, in den letzten vier Jahrzehnten bemerkenswert beständig geblieben sind (Gagnon/Greenblat/Roberts, 1979; Greenblat, 1982). So sind etwa die durchschnittliche Häufigkeit des Zusammenkommens während eines Monats sowie die Größe der verschiedenen Altersgruppen in der Bevölkerung außergewöhnlich konstant geblieben. Es gab zwar einen ansteigenden Trend, welcher einer verbesserten Empfängnisverhütung und der verminderten Zeit, die es braucht, Kinder aufzuziehen, zugeschrieben werden kann, darüber hinaus sind jedoch keine Veränderungen festzustellen. Trotz der moralischen Legitimität des ehelichen Geschlechtslebens, der besseren Erreichbarkeit der Partner, der stark vermehrten sexfreundlichen Förderung der Ehe, der Verfügbarkeit von Sexualtherapie und der Gelegenheit zur sekundären sexuellen Erregung durch aufreizende und häufigere Szenen zum ehelichen Geschlechtsverkehr in Fernsehshows, hat sich doch nur sehr wenig verändert. Es gibt absolut keinen Anhaltspunkt dafür, daß dies darauf zurückzuführen wäre, daß die erfaßten Zahlen ein biologisch bedingtes Höchstmaß in der Bevölkerung erreicht hätten.

Masturbation

Der geringe Umfang an hierzu vorliegenden Daten läßt vermuten, daß die von Kinsey beobachtete Verbreitung und Häufigkeit der Phänomene heute noch ziemlich die gleiche ist (Kinsey et al., 1953; Quartararo/Gagnon/Sin, 1982). Diese in der Mittelklasse der Bevölkerung bis heute feststellbare Kontinuität reicht nicht nur bis in die fünfziger Jahre, sondern sogar bis in die zwanziger Jahre zurück. Auch die Unterschiede, die Kinsey zwischen Frauen und Männern herausfand, scheinen sich bis in die jüngste Gegenwart hinein zu behaupten. Keine Untersuchung weist auf ein nennenswertes Anwachsen der Masturbation unter Frauen hin, weder was deren Verbreitung noch was deren Häufigkeit angeht.

Da wir gezwungen sind, einer Stabilität Rechnung zu tragen, wird es schwieriger für uns, der Tatsache auszuweichen, daß uns gute Erklärungen zu der Frage fehlen, warum ein Wandel nun stattgefunden hat oder warum nicht. Ferner ergeben sich dadurch auch Fragen hinsichtlich der Zusammenhänge, die es zwischen jenen Aspekten des sexuellen Verhaltens gibt, von denen wir schon immer vermuteten, daß sie Gemeinsamkeiten haben. Wenn es ein wesentliches Ansteigen der Verbreitung, vielleicht sogar der Häufigkeit von vorehelichen sexuellen Beziehungen gibt, warum ist dann die eheliche Sexualität sogar bei der jüngeren Bevölkerung fast die gleiche geblieben? Wenn die Welt in ihrem Alltagscharakter erotischer geworden ist, warum hat sich die Häufigkeit der Masturbation dann nicht geändert?

Angesichts dieser offensichtlichen Widersprüche ergeben sich eine Reihe von besonders dringenden theoretischen und praktischen Fragen. Ist es möglich, daß der Bereich sexueller Handlungen nicht ein einziger und eng aufeinander bezogener Ablauf von Aktivitäten ist, die einander beeinflussen und die gemeinsame Ursachen haben? Ist es möglich, daß sie nicht alle dieselben sozialen und psychologischen Bedingungen und Ursachen haben, gerade weil alle Aktivitäten die Genitalien miteinzubeziehen scheinen? Mein Kollege William Simon und ich haben bereits einige Fragen dahingehend gestellt, zu welchem Ausmaß der Sexualität zugerechnete Begebenheiten im frühen Lebensalter wirklich das sind, für was sie gehalten und als was sie später auch erlebt werden. So ist etwa zu bezweifeln, ob genitale Berührungen unter Kindern etwas mit der Masturbation von Erwachsenen zu tun haben, da diese Aktivität nicht in der gleichen Weise erfahren wird und ihr Vorkommen oder Nichtvorkommen in der Kindheit auch nicht bestimmend für das spätere Erwachsenenverhalten ist (Simon und Gagnon, 1968).

Ausführlicher argumentiert wäre zu sagen, daß auch verschiedene Bereiche des sexuellen Verhaltens von Erwachsenen wenig miteinander zu tun haben (z. B. haben Häufigkeit des Vorkommens bzw. Erfahrungen mit der Masturbation keinen direkten Einfluß auf Verhaltensweisen des vorehelichen Koitus) und dies obwohl die Erwachsenen selbst dieses Verhalten als demselben allgemeinen Lebensbereich zugehörig erfahren. Unser Problem ist, daß wir über keine sehr gute Theorie zu Ursprüngen und Fortbestand dessen verfügen, was wir als sexuelles Verhalten bezeichnen. Dies beeinträchtigt unsere Möglichkeit, von sexuellem Wandel oder Nichtwandel zu sprechen. Unser zweites Problem ist unsere Neigung, auf das Sexuelle oder im weiteren Sinne Sexuelle nach innen zu schauen, um kausale Beziehungen zu finden, anstatt unsere Sicht auszuweiten und die Vielfalt von Einrichtungen und

Prozessen miteinzubeziehen, die formend und unterstützend auf die heute existierenden Bereiche der Sexualität einwirken.

Der sich wandelnde Kontext für das Erlernen von sexuellen Verhaltensmustern

Es ist ein notwendigerweise unvollständiger, wahrscheinlich aber herausfordernder Weg, den Charakter dieser Analyse durch das Untersuchen der Rollen zu bestimmen, die zwei voneinander sehr verschiedene soziale Einrichtungen bei der Weitergabe und Behauptung von sexuellen Verhaltensmustern spielen. Die eine dieser beiden Einrichtungen sind die heutigen Eltern in den Vereinigten Staaten, die andere ist die sozialwissenschaftliche Theorie zur Sexualität mit ihren Befunden, welche in Massenmedien, die sich mit Sexualität beschäftigen, aufgenommen und entsprechend bearbeitet wurde. Diese Massenmedien sind ein überall zu findender Bestandteil der Sexualerziehung, von der Grundschule angefangen bis hin zur Universität, eingeschlossen die Beratungsspalten in Magazinen, die Tatsachenberichte in Zeitungen und Büchern, die Figuren und Geschichten, welche veranschaulichen, «wie man Sexualität lebt».

In bezug auf ganz bestimmte Zwecke sollten diese beiden Einrichtungen jedoch streng voneinander unterschieden werden. Die *Autoritäten* des sozialwissenschaftlichen Materials geben sich selbstbewußt modern, wissenschaftlich, rational und anscheinend völlig desinteressiert an dem Vorteil, den die traditionellen, emotionalen und partikularistischen *Autoritäten* der Familie haben. Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, daß die heutige Familie weder der idealtypischen Familie im Sinne von «Gemeinschaft» gleichzusetzen ist, noch daß die moderne Sozialwissenschaft zur Sexualität das Musterbeispiel einer theoretisch-wissenschaftlichen Abhandlung ist. In der Praxis sind diese Einrichtungen beide Elemente einer fortgeschrittenen Industriegesellschaft – ihre Rechte und Privilegien aber und ihre soziale *Macht* beruhen allerdings auf ihrer symbolischen Verbindung zu diesen Vorbildern der Tradition beziehungsweise der Moderne. Und es sind diese Ansprüche des Idealen, nicht jedoch die Welt des praktischen Handelns, die Priorität in den Debatten über die eigentümliche Rolle von Familie und Pädagogen in der Sexualerziehung der Kinder haben. Dennoch hat die Praxis ihrerseits eine bedeutsame Auswirkung auf das sexuelle Verhalten.

Das Erlernen von sexuellen Verhaltensmustern bei Eltern und Kindern

Ein anerkannter Teil der jüngsten Forschung hat sich auf die Rolle konzentriert, die die Familie in den Vereinigten Staaten bei der Sexualaufklärung der kleinen Kinder spielt. Die Ergebnisse der meisten neueren Untersuchungsberichte zum Ausmaß und Charakter der von Eltern an ihre Kinder weitergegebenen Informationen sind gleich niederschlagend für all jene, die von den Eltern erwarten, daß sie die hauptsächlichen Sexualerzieher sind (Gagnon/Roberts, 1980). Während die Eltern einmütig angeben, daß sie ihren Kindern hilfreich sein wollen, fühlten sie sich andererseits jedoch zu unvorbereitet und unsicher, um dies auch zu tun. Sie gaben an, nicht zu wissen, was und wie sie es sagen können. Diese Bedenken betrafen nicht nur Themen zur Moral sexuellen Verhaltens, sondern ebenso auch Kenntnisse zu Sachverhalten der Zeugung und Erotik. Wahrscheinlich noch am ehesten einleuchtend war ihre Befürchtung, daß Sexualaufklärung auf sexuelles Verhalten potentiell anregend wirken könnte. Die Annahme war die, daß die den Kindern gegebene Information wahrscheinlich zu offenem sexuellem Verhalten herausfordern würde, besonders dann, wenn die Kinder dem Alter der Pubertät nahe kämen.

Die eindrucksvollsten Ergebnisse stellten jene Antworten dar, die zu Fragen über die Beziehung zwischen Geschlechtsverkehr und Schwangerschaft gegeben wurden. Danach gefragt, wann Kinder über die Tatsache aufgeklärt werden sollten, daß der Fötus im Leib der Mutter heranwächst, gaben die Eltern gewöhnlich ein frühes Alter an, obwohl andererseits ersichtlich war, daß viele Eltern diese Information ihren Kindern noch nicht gegeben hatten, obwohl diese das genannte Alter bereits überschritten hatten. Befragt darüber, wann Kindern etwas über den Zusammenhang von Geschlechtsverkehr und Schwangerschaft gesagt werden solle, wurde immer ein viel späteres als das augenblickliche Alter der Kinder genannt. Eltern mit fünf Jahre alten Kindern gaben zehn Jahre an, Eltern mit zehnjährigen Kindern dreizehn oder vierzehn Jahre. Diese Ergebnisse korrelieren mit jenen, die zeigen, daß Eltern mit zehn- oder elfjährigen Kin-

dern auch nicht über bald auf diese zukommende Ereignisse wie Masturbation oder Menstruation gesprochen hatten. Des weiteren gaben Eltern die traditionellen geschlechtsspezifischen Antworten bezüglich eines Bedürfnisses nach Sexualaufklärung sowie eines möglichen sexuellen Lebens von Jungen und Mädchen: Mädchen müssen über die Menstruation Bescheid wissen, Jungen dagegen nicht. Etwas über Masturbation und ihre Praxis – sofern diese gebilligt wird – zu wissen, ist für Jungen angemessen, nicht für Mädchen.

In dieser Studie wird, ebenso wie in anderen, deutlich, daß diese Praktiken der Eltern sich nicht sehr voneinander unterscheiden, wenn Eltern nach Bildung, Schichtzugehörigkeit, ethnischer Zugehörigkeit, Religionszugehörigkeit oder ihrem Familienstand miteinander verglichen werden. Eine grobe, jedoch nicht falsche Zusammenfassung der neueren Forschung ergibt, daß Mütter eher dazu neigen, ihren Kindern – seien es Jungen oder Mädchen – Informationen zu geben, als Väter. Diese Informationsvermittlung ist jedoch eher selten, bezieht sich mehr auf ein Wissen zur Fortpflanzung als zur Erotik, vermindert sich mit wachsendem Alter des Kindes und wird häufiger vom Kind selbst angeregt als von der Mutter.

Wichtig hierbei ist die Gleichheit dieser Befunde mit solchen, die wir dreißig Jahre zuvor bezüglich der elterlichen Beteiligung an der Sexualerziehung ihrer Kinder hätten ermitteln können. Die jetzt hier vorliegenden Ergebnisse stammen aus Studien, die in den späten siebziger Jahren durchgeführt wurden. Sie bezogen eine Reihe von jugendlichen Eltern mit ein, d. h. Eltern, die nach 1955 geboren wurden und in den sechziger Jahren aufgewachsen waren. Das Fehlen von Unterschieden zwischen dieser Untersuchung und vergangenen und zwischen jungen und älteren Eltern zeigt an, daß keine grundsätzlichen Veränderungen im Verhalten der Eltern gegenüber Fragen der Sexualität stattgefunden haben.

Dies bedeutet nicht, daß nicht andere wichtige Veränderungen sich in jenen anderen Bereichen ereignet hätten, die wir im Hinblick auf Fragen der Sexualität auch als wichtig angesehen haben – wie etwa Wandel im geschlechtsspezifischen Rollentraining, in den Rollenerwartungen, in der Art und Weise, wie Eltern ihre Kinder über ihren Körper unterrichten, Veränderungen in der Art, wie Gefühle ausgedrückt und eingeschränkt werden oder in der Art, wie Eltern Fragen der moralischen Verantwortlichkeit angehen. Ein Überblick zu der hierzu vorliegenden Literatur zeigt aber, daß sich auch in diesen Bereichen elterlicher Erziehung nicht gerade viel gewandelt hat. Als einzige Veränderung kann vielleicht festgehalten werden, daß eine größere Anzahl von Kindern in Familien aufgewachsen ist, die nicht Kernfamilien sind, zumindest, was die Zeit ihrer Jugend anbetrifft. So sind beispielsweise Erfahrungen mit Ehescheidung, mit alleinerziehenden Eltern, mit Vorgängen im Zusammenhang einer neuen Partnersuche der Eltern, mit einer Wiederverheiratung und dem Aufgezogenwerden von Stiefeltern allgemeiner verbreitet. Dies könnte durchaus den Spielraum für Optionen bezüglich einer für angemessen gehaltenen Lebensweise verändert haben. So ist etwa möglich, daß Eltern, die selbst eine unkonventionelle Kindheit erlebt haben, später eher traditionelle Lebensstile bevorzugen.

Die heutigen Eltern in den Vereinigten Staaten scheinen das Sexualleben ihrer Kinder tatsächlich zu beeinflussen, jedoch bleiben Ausmaß und Art und Weise der Beeinflussung unklar. Wir wissen aber, daß die Vorgänge im allgemeinen nur indirekt ablaufen und daß sie selten aufgrund der Bereitstellung von Kenntnissen zur Zeugung oder Erotik vor sich gehen. Dieses Unterlassen einer Unterweisung hat sicher Folgen, vornehmlich derart, daß die hierbei entstehende Informationslücke von anderen Vermittlern in Anspruch genommen werden kann. Es ist ferner klar, daß die Institution Familie nicht die hauptsächliche Kraft ist, die bei Veränderungen im Sexualleben junger Leute eine aktive Rolle spielt. Je nach dem Ausmaß, zu dem die Familie eine «entsexualisierte» Einrichtung in der Beziehung zwischen Eltern und Kindern bleibt, gilt dasselbe sicher auch für die Beziehung der Ehepartner untereinander. Die Befürchtungen im Hinblick auf Sexualität, die das Eltern-Kind-Verhältnis durchziehen (gehe kein Risiko der Veränderung ein, indem du Stillschweigen bewahrst), charakterisieren auch die sexuellen Beziehungen der Familie insgesamt. Was auch immer an Belegen hierzu vorliegt, zeigt, daß Ehemänner und Ehefrauen nicht über Sexualität miteinander sprechen und daß auch ihr sexuelles Leben selbst eher von Stillschweigen bestimmt ist als vom Miteinander-Reden (Greenblat, 1982). Ein Verstehen der Gründe, warum Männer und Frauen nicht über Sexualität miteinander sprechen – ein Versäum-

nis an Kommunikation, das zur Verminderung der ehelichen Sexualität führt – kann uns auch auf weiterführende Ideen hinsichtlich der Frage bringen, warum mit den Kindern nicht über Sexualität gesprochen wird.

Daß Eltern der Erotik als Thema keinen Platz einräumen, kann sehr wohl einer der Gründe dafür sein, daß Gleichaltrige selbst das soziale Umfeld zu dominieren suchen, in dem junge Leute etwas über erotische Sexualität erfahren. Nun beeinflussen Eltern aber nicht nur dadurch erheblich, daß sie versäumen, etwas zu tun, sie beeinflussen auch durch die Tatsache, daß sie Werte der traditionellen Geschlechtsrolle unterstützen. Indem sie ihre Kinder, je nach deren männlichem oder weiblichem Geschlecht, unterschiedlich erziehen, schaffen sie jene Bedingungen, die eine Abgrenzung zwischen jungen Männern und Frauen in deren Jugendzeit vorbereiten, eine Abgrenzung, die schließlich bewirkt, daß getrennte Welten zwischen den Gleichaltrigen entstehen. In diesen beiden getrennten und unterschiedlichen Welten erfahren Jungen etwas über genitale Sexualität und Masturbation, Mädchen dagegen etwas über Liebe und die Wichtigkeit von Jungen.

Die Abwesenheit der Eltern ermöglicht es den Gleichaltrigen ihrerseits, Lernen und Praxis bezüglich der Erotik zu steuern, während die Gegenwart der Eltern die stereotypen Erwartungen der traditionellen Geschlechtsrollen bestärkt (Gagnon und Simon, 1973). Der Einfluß der Eltern auf das Leben ihrer Kinder wird dabei im Jugendalter geringer, der Gleichaltrigen dagegen zunehmend bedeutsamer. Hieraus kann geschlossen werden, daß Eltern ihre Bedeutung dann bewahren können, wenn elterliche Anschauungen stark unterstützt werden, wie im Falle der Geschlechtsrollen, daß aber andere Kräfte die Steuerung übernehmen, wenn Eltern abwesend und widerstrebend sind, wie dies im Hinblick auf die erotische Erfahrung geschieht.

Die Medien der Sozialwissenschaft

Es begann in den zwanziger Jahren und setzte sich in den letzten Jahrzehnten beschleunigt fort, daß die sozialwissenschaftliche Forschung dem sozialwissenschaftlichen Journalisten oder dem journalistischen Sozialwissenschaftler als Grundlage und Zulieferer gedient hat. Während dieser Zeit verwischte sich die Grenze zwischen der wissenschaftlichen und der populären Sozialwissenschaft. So werden Untersuchungsberichte von Magazinen geführt, von denen einige den methodischen Regeln der Umfrageforschung im großen und ganzen entsprechen. Erste Veröffentlichungen dieser Materialien werden terminlich so festgelegt, daß sie zur Finanzierung der Magazine beitragen. In den meisten Fällen sind die Studien nahezu wertlos, in anderen Fällen sind sie sogar schädlich, da sie die Welt irreführend darstellen. Jedoch ist das Bedürfnis der Medienmaschinerie nach neuen sozialen Fakten, die zwischen den Werbeanzeigen unterzubringen sind, nahezu endlos (Gagnon/Greenblat, 1978).

In derartige Medienberichte und Kommentare werden neue Fakten über Sexualverhalten bevorzugt aufgenommen. Wichtig hierbei ist, daß oft alternative Formen sexuellen Verhaltens angeboten werden. Dies sowohl mit Bezug darauf, was Leute so tun, als auch, wie sich alternative Formen auf diese Menschen auswirken. So hat die Mehrzahl der von seiten der Sozialwissenschaft eingebrachten Information und Theorie zur Sexualität dahingehend gewirkt, daß zunehmend zur Konvention stilisiert wurde, was zuvor als abweichendes Verhalten galt. Man muß nur einmal die Textbücher zur Sexualität für Collegestudenten oder entsprechende Bücher für Eltern und Kinder untersuchen, um die Themen zu erkennen, die Nachdruck auf eine Toleranz für Unterschiede legen und in den Bereich des Gewohnten miteinbeziehen, was einmal als verschieden davon galt.

Es sind eine Reihe von Strategien angewandt worden, um ehemals wichtige moralische Unterschiede oder Unterschiede bezüglich einer innerlichen Gesundheit abzuschwächen. Die erste Strategie bestand darin, die vielen Gemeinsamkeiten dessen aufzuzeigen, was früher einmal hoch geachtet und was niedrig geachtet war – dies ist die Shylock-Strategie. Gehen nicht auch homosexuelle Männer und Lesbierinnen einer Beschäftigung nach, sorgen für ihre Eltern, lieben ihre Kinder, zahlen Steuern, und gehen sie nicht in der gleichen Art und Weise gemeinsamen Freizeitbeschäftigungen nach wie die vorherrschende heterosexuelle Bevölkerungsgruppe? Eine zweite Strategie wurde von einer Theorie des gemeinsamen Ursprungs oder Zwecks beansprucht. Ist Prostitution nicht einfach nur ein anderer Weg, Geld zu verdienen, ist sie nicht lediglich eine andere Art der Beschäftigung als die, welche von Ärzten, Rechtsanwälten oder Krankenpflegern

ausgeübt wird? Sogar die zur Motivation führenden Geschichten können gleich aussehen – eine junge Frau sucht vorehelichen Geschlechtsverkehr, um Liebe, Zugehörigkeit und Erfüllung zu erfahren, ganz so, wie die junge Frau, die zu den Pfadfinderinnen geht. Was einmal klar abgegrenzte Unterschiede zwischen Tugendhaftem und Verdorbenem waren, ist dabei, sich aufzulösen. Masturbation und Surrogate aus der Sexualtherapie sind nunmehr die notwendigen Attribute sexueller Gesundheit in vielen Kliniken überall im Lande (LoPiccolo/Heiman, 1977).

Diese alternativen Sichtweisen in bezug auf Sexualität, die ihre Wirkung aus der relativistischen Autorität der modernen Wissenschaft beziehen, haben selten unmittelbare Auswirkungen auf das sexuelle Verhalten einzelner. Hierzu sind sie nicht motivierend genug. Sie fördern jedoch eine weitaus größere Toleranz innerhalb der Bevölkerung, liefern Erklärungen für das Verhalten des sexuellen «Abweichlers» und bezeugen dessen moralischen Wert. In einigen Fällen haben sie auch Einfluß auf die polizeilichen Funktionen der Gesellschaft. So verändern sie das Umfeld, in dem sich Sexualität abspielt, beeinflussen die Bewertungen verschiedener Ausprägungen sexuellen Verhaltens und werden auf längere Sicht gesehen wahrscheinlich auch Auswirkungen auf das Sexualverhalten einer nächsten Generation haben. Derzeit sind aber nur begrenzte und kurzfristige Einflüsse festzustellen.

Die Komplexität des sozialen Wandels

Mit dieser kurzen Diskussion zweier im Hinblick auf sexuelles Lernen bedeutsamer zeitgenössischer Quellen soll auf die Komplexität der Prozesse im Zusammenhang mit der Aneignung und Behauptung sexueller Verhaltensmuster hingewiesen werden und ebenso auf den Wettstreit, der zwischen den Trägern der Kommunikation und ihren Botschaften besteht. Wir haben uns aber nicht nur mit Kommunikatoren und Botschaften zu befassen, sondern auch mit den Problemen einzelner, die sich im Verlauf ihres Lebens verändern. Dabei dürfen wir unser Interesse nicht auf das Sexuelle im engeren Sinne beschränken, denn es ist kaum zu bestreiten, daß neben den Faktoren, die unmittelbar mit Sexualität zu tun haben (wie z. B. Anschauungen bezüglich des Körpers oder das Lernen von Geschlechtsrollen) auch weiter abliegende Faktoren (wie z. B. Konsumbedürfnisse) Einfluß auf unsere sexuelle Lebensweise haben. Schließlich ist die Tatsache ins Auge zu fassen, daß die verschiedenartigen Komponenten des sexuellen Verhaltens das Resultat ganz unterschiedlicher kausaler Konfigurationen sind. Die Geschlechtsunterschiede, die seit langer Zeit bezüglich der Masturbation festgestellt wurden, dürften während der Jugendzeit verhältnismäßig unverändert bestehen bleiben, da sie mit Lerngelegenheiten verbunden sind, wie sie sich in der traditionellen Gleichaltrigengruppe ergeben; der voreheliche Geschlechtsverkehr dagegen wird bei jungen Männern und Frauen eher gleiche Verhaltensmuster annehmen, da die Sexualität bereits bei der Entstehung intimer heterosexueller Beziehungen, noch im Vorfeld der Ehe, eine wichtige Rolle spielt. Was das Sexualverhalten hinsichtlich des einen Aspektes beeinflußt, kann im Hinblick auf einen anderen Aspekt durchaus ohne Wirkung bleiben.

Die sozio-politischen Kräfte, welche die eine Form des Verhaltens als Krankheit und eine andere als Gesundheit definieren, sind ebenso wichtig für ein Verständnis der Vorgänge, wie die moralischen Dimensionen des sexuellen Verhaltens. So stellte der stete Wandel der Bezeichnungen für viele Formen des Sexualverhaltens eine der hauptsächlichsten Veränderungen in den letzten dreißig Jahren dar. Die Definitionen reichten von Sünde, Krankheit, abweichendem Verhalten, ungezwungenem Verhalten bis hin zu Bestimmungen dessen, was geistige Gesundheit sei. Da diese Wandlungen sehr rasch stattgefunden haben, sind glühende Vertreter der einzelnen Meinungen überall zu finden, nicht nur auf den Umschlagplätzen für Ideen, sondern auch in den Kirchen, in gesetzgebenden Körperschaften und in Polizeistationen. Die politischen Prozesse, aufgrund welcher sich die verschiedenen Teilaspekte der Sexualität verändert haben, sind Teil des Kontextes, in dem sexuelle Verhaltensweisen erlernt und gelebt werden.

Vielleicht am problematischsten bei all dem ist die Auffassung, daß der Bereich des «Sexuellen» selbst eine historisch-kulturelle Konstruktion sei ohne jenen zeitlosen oder universalen Charakter, der die Sexualität erst einem kräftig zupackenden sittlichen Urteil zugänglich machen würde.

Literaturhinweise

Atwood, J.D./Gagnon, J.H./Simon, W., Masturbation in Adolescence and Young Adulthood (vervielfält. 1982) 1–40.

Chilman, C., Adolescent Sexuality in a Changing Society (DHEW Publication NIH, Washington 1979) 79–1426.

Chilman, C., ed., Adolescent Pregnancy and Childbearing (DHEW Publication NIH, Washington 1980) 81–2077.

Gagnon, J.H., Human Sexualities (Scott Foresman, Glenview, Ill. 1977).

Gagnon, J.H., Books from the Gay Male and Lesbian Bookshelf, American Journal of Orthopsychiatry, 51 (1981) 560–568.

Gagnon, J.H./Greenblat, C.S./Roberts, E.J., Stability and Change in Rates of Marital Intercourse (a paper presented at the Annual Meetings of the International Academy of Sex Research, Toronto 1978).

Gagnon, J.H./Greenblat, Cathy S., Life Designs (Scott Foresman, Glenview, Ill. 1978).

Gagnon, J.H./Roberts, E.J., Parents Messages to Pre-Adolescent Children About Sexuality, in: Samson, J.M. (ed.), Childhood and Sexuality (Editions Etudes Vivantes, Montréal 1981) 276–286.

Gagnon, J.H./Simon, W., Sexual Conduct (Aldine, Chicago 1973).

Greenblat, C.S., Accounting for Marital Intercourse (a paper presented at the Annual Meetings of the American Sociological Association, San Francisco 1982).

Kinsey, A.C., et al., Sexual Behaviour in the Human Male (Saunders, Philadelphia 1948).

Kinsey, A.C., et al., Sexual Behaviour in the Human Female (Saunders, Philadelphia 1953).

LoPiccolo, J./Heiman, J., Cultural Values and the Therapeutic Definition of Sexual Function and Dysfunction, Journal of Social Issues 33 (1977) 166–183.

Miller, P.Y./Simon, W., Adolescent Sexual Behaviour, Context and Change, Social Problems 22 (1974) 58–76.

Simon, W./Gagnon, J.H., On Psychosexual Development, in: Goslin, D.G. (ed.), The Handbook of Socialization Theory and Research (Rand McNally, Chicago 1968) 733–752.

Trussell, J./Westoff, Ch.F., Contraceptive Practice and Trends in Coital Frequency, Family Planning Perspectives 12 (1981) 246–249.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M.A.

JOHN GAGNON

Derzeit Gastprofessor für Soziologie an der Abteilung für Soziologie an der Universität von Essex in England. Er hat ausgedehnte Forschungs- und Publikationsarbeit zum Thema Sexualität betrieben. Derzeit arbeitet er (zusammen mit Professor William Simon) an einem neuen Buch: Sexual Scripts and Sexual Conduct. Anschrift: 34, Bayard Lane, Princeton, N.J. 08540, USA.

Sabino Acquaviva

Sexualverhalten und gesellschaftlicher Wandel in einer Übergangsgesellschaft. Dargestellt am Beispiel Italien

I. Voraussetzungen: Die Besonderheiten der Entwicklung in Italien

Das Sexualverhalten der italienischen Gesellschaft hat sich erst in den letzten zwanzig Jahren wesentlich verändert, und dieses Phänomen wäre nicht sehr verschieden von demjenigen, wie es sich in anderen europäischen Ländern vollzogen hat, wenn diese Veränderung nicht auch einige besondere Kennzeichen aufweisen würde.

Zunächst betrifft die Veränderung ein Land, das erst vor relativ kurzer Zeit eine Situation der Unterentwicklung überwunden hat; und daher war das in der vorausgehenden Zeit übliche Sexualverhalten (zumindest in einem Teil des Landes) typisch für eine zurückgebliebene Gesellschaft; und wir werden später noch sehen, in welchem Sinne dies gemeint ist.

Zweitens hat diese Veränderung sich in einem besonders kurzen Zeitraum abgespielt, weil eben das wirtschaftliche und gesellschaftliche Wachstum, welches das Land aus dem Zustand der Unterentwicklung auf die Höhe einer entwickelten Gesellschaft geführt hat, sich mit der gleichen Schnelligkeit vollzogen hat. Die Folgen dieser sehr schnellen Entwicklung auf das Sexual- und Partnerverhalten sind vielfältig und von besonderer Eigenart.

Drittens ist dieser Wandel geschehen innerhalb einer wirtschaftlich, sozial und kulturell nicht homogenen Gesellschaft. Und daher sind die Folgen der Entwicklung (auch hinsichtlich des

Sexualverhaltens) von Region zu Region sehr verschieden gewesen, und erst viel später haben sie sich landesweit einander angeglichen. Zur üblichen Verschiedenheit zwischen Stadt und Land, wie sie typisch ist für alle Länder im Zustand der Entwicklung und auch für alle Industrieländer, kommt hier noch der durchgehende Unterschied zwischen Oberitalien und dem Süden hinzu, ein Unterschied, der größer ist als jeder vergleichbare regionale Unterschied in anderen europäischen Staaten wie Frankreich, Großbritannien und anderen Ländern, die ihre Einheit und Unabhängigkeit viel früher errungen hatten als Italien und die daher auch homogener sind.

II. Das Modell der Unterentwicklung, das den Ausgangspunkt für den Wandel des Sexualverhaltens bildet

Um die Entwicklung des Sexualverhaltens verstehen zu können, scheint es uns daher erforderlich, in aller Kürze die kulturellen Merkmale dieses Modells der Unterentwicklung darzustellen.

Wie jede andere Gesellschaft so richtete sich auch die italienische Gesellschaft nach einem System von Werten, das von der Mehrheit der einzelnen (die durch Gesellschaftsagenturen wie Schule und Familie sozialisiert worden waren) akzeptiert wurde; und sie richtete sich nach einem institutionellen System, das mitbedingt war durch eine wirtschaftliche Struktur, die geprägt war von Unterentwicklung und der bloßen Sicherstellung des Lebensunterhaltes. Legitimationssystem (Werte), Sozialisationssystem (Integration in das System), institutionelles und Machtsystem (und daher auch gesellschaftliche Organisation) sowie schließlich wirtschaftliches System als funktional abhängig von den drei erstgenannten Systemen (und umgekehrt) waren sozusagen eines mit allen anderen eng verzahnt[1].

In dieser ersten Periode aber ist die Gesellschaftsstruktur auch streng familialistisch: Politische Macht, Recht, Religion und Erziehung drehten sich um die Familie – also ein auf den Vorrang der Familie und des Mannes zentriertes System.

Dies galt mehr für den Süden als für den Norden, mehr für die Städte als für das Land und – verständlicherweise – mehr für die von der Landwirtschaft geprägten Gebiete als für die (sehr wenigen) Industriegebiete. Das familialistische System war verbunden mit einer magisch-religiös gemischten christlich-heidnischen Struktur mediterranen Typs, die – vor allem im Süden – mit dem Christentum wie mit einer oberflächlich angebrachten Firnisschicht überzogen war.

In dieser Lage blieb es lange Zeit dabei, daß die gesellschaftlichen Sünden einfach Verstöße gegen die Autorität des Vaters, des Ehegatten, des Herrn waren. Die Sozialisation verstärkte übrigens noch ein System, das auf die Autorität des Mannes gegründet war, in dem die Frau als die Untergeordnete zum Gehorsam erzog. All dem gesellte sich ein Individualismus bei, der die Gesellschaft als Feindin der Familie und des einzelnen betrachtete[2].

«Der einzelne, eingesperrt in seine Familie, fühlte sich oft einsam und allein gegenüber der Willkür und dem unvorhersehbaren Verhalten der Gesellschaft, die ihn umgab.»[3] Daher rührte zunächst die Vorstellung vom Mann als dem Beschützer; daher sodann der Virilismus, das Gockeltum, die Vorstellung von der Frau als heiliger Mutter und der Familialismus, von dem schon die Rede war[4]. Alles in allem ist also die italienische Gesellschaft bis zum Bruch mit der Struktur einer unterentwickelten Wirtschaft eine Gesellschaft in der Defensive, eine geschlossene und statische Gesellschaft, was die folgenden Gebiete betrifft:

a) die Familie und das Sexualverhalten;
b) die Kultur und die Wertvorstellungen, auf die sich Geschlechterrollen und Familie gründen;
c) die Machtstruktur;
d) das Unternehmertum und die wirtschaftliche Entwicklung.

Das Sexualverhalten ist «blockiert», sexuelle Verhaltensweisen wie Ehebruch und ähnliches werden auch gesellschaftlich verurteilt. Gleichzeitig wird der Mann als derjenige betrachtet, der auf dem Gebiet der Sexualität «kann». Und daher gehen sexuelle Unterdrückung und Gockeltum Hand in Hand miteinander.

III. Das Modell der Entwicklung und die Veränderung des Sexualverhaltens: Allgemeiner Bezugsrahmen

Aber dieses Sexualmodell (und das gesamte Gesellschaftsmodell), das mit der Unterentwicklung verbunden ist, bricht zu einem gewissen Zeitpunkt unter der Einwirkung wirtschaftli-

cher, politischer und kultureller Kräfte zusammen, die auf den Norden früher einwirken als auf den Süden, die aber dann langsam in ganz Italien wirksam werden.

Zwischen den beiden Kriegen, aber vor allem seit der Zeit nach dem letzten Weltkrieg, wird die Gesellschaft in jeder Beziehung dualistisch. Traditionelle und neue Werte, Entwicklung und Unterentwicklung vermischen sich. Aktivität und Faulheit, Unternehmungsgeist und Stagnation leben nebeneinander. Leistungsunfähigkeit und leidenschaftlicher Leistungswille werden die beiden Seelen in der Brust der italienischen Gesellschaft. Diese Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg erlebt das Entstehen einer liberal-katholischen Kultur, einer Art italienischer und katholischer Version des protestantischen kapitalistischen Geistes Weberschen Angedenkens, dem es um die Verteidigung der Familie geht und zugleich in einem gewissen Sinne um ihre «Liberalisierung».

Aber diese Phase wird gestört von einer allzu schnellen Entwicklung, die – wie man gesagt hat – eine der italienischen Besonderheiten ist. Da gibt es einstmals starr familialistische Gebiete, in denen das Sexualverhalten ganz und gar von der Tradition bestimmt war, die dann aber eine außergewöhnliche Entwicklung erleben, zum Beispiel die süditalienische Gebirgslandschaft von Monte Gargano: eine Region, in der es bis zum Ersten Weltkrieg keine Straßen gab, mit einem Prokopfeinkommen von 100 US-Dollar im Jahre 1951, das 1981 auf ca. 3000 Dollar gestiegen war: eine Vermehrung um das Dreißigfache in dreißig Jahren! Die Folgen für die Wertvorstellungen und das Verhalten kamen einem Erdbeben gleich[5]. Aber das Phänomen ist ähnlich, wenn auch nicht ganz so massiv, im ganzen Land. Überdies wandern im Zuge dieser Entwicklung Millionen von Italienern aus dem Süden nach dem Norden aus.

In diesem Rahmen verliert das traditionelle System, und zwar auch das Wertesystem, an Kraft, gerät in die Krise, auch weil die örtlichen gesellschaftlichen Mikrostrukturen in den kleineren Zentren und auf dem Land mehr und mehr dazu neigen, sich aufzulösen. Auf dieses System in der Krise wirken dann die Massenmedien und die Konsumgesellschaft ein; eine Konsumgesellschaft, deren Normen angesichts der rasenden Schnelligkeit der Veränderung einer kulturell unterentwickelten Gesellschaft geradezu ins Gesicht schlagen.

Dies alles ist mit ein Grund für die Krise in der traditionellen Religiosität, vor allem der volkstümlichen Religiosität, aber auch für die religiöse Praxis allgemein. Eine Folge davon ist, daß auch auf moralischer Ebene permissive und konsumorientierte Einstellungen überhand nehmen. Dies macht es möglich, daß sexuelle Themen auftauchen, die dem ganzen übrigen Europa gemeinsam sind: von der Pflege des freien Schwangerschaftsabbruchs bis zu den Bewegungen für die Emanzipation der Homosexuellen und bis zu den Bewegungen und der Kultur des Feminismus.

Dies alles also ist der Bezugsrahmen, das Gesamtgefüge, innerhalb dessen sich der Wandel des Sexualverhaltens vollzieht[6]. Aber versuchen wir nun ein wenig mehr in die Details dieses Phänomens einzudringen: In dieser Phase vollzieht sich der Übergang vom allgemeinen sittlichen und sexuellen Modell der Unterentwicklung zum heutigen Modell inmitten einer Konsumgesellschaft. In dieser Gesellschaft unterliegen die herrschenden Gesellschaftsmodelle, nämlich einerseits das katholische und andererseits das marxistische, einem Prozeß fortdauernder Erosion inmitten des mit der industriellen Entwicklung und mit der Entwicklung des Bildungswesens verbundenen Entstehens eines neuen Modells: eines empirischen, problemorientierten, possibilistischen kulturellen Modells, das – mit einem Wort gesagt – nur wenig ideologisch ist[7].

IV. Der Vorrang des Körpers und die neuen Werte: Die Leitlinien der Veränderung des Sexualverhaltens

Die Notwendigkeit, die dringendsten materiellen Bedürfnisse zu befriedigen, wie sie verbunden war mit der auf bloße Unterhaltssicherung ausgerichteten Wirtschaft der Unterentwicklung (im Rahmen einer Moral, von der ich oben gesprochen habe), wandelt sich zu einer Kultur des Körpers und der neuen Bedürfnisse, die der italienischen Gesellschaft der vorausgehenden Zeit noch unbekannt waren.

In einem gewissen Sinne kann man sagen, daß die a-priori-Normen einer Vorschriften machenden Gesellschaft, die für Italien den Ausgangspunkt der derzeitigen Entwicklung bilden, in zunehmendem Maße schwächer werden und bisweilen ganz verschwinden, um ersetzt zu werden

von Normen, die unter anderem Ausdruck einer anderen Erfahrung des eigenen Körpers und überdies eines zum Teil anderen Wertesystems sind. Ich möchte sagen, daß sich eine Philosophie Bahn bricht, die sich gründet auf den Vorrang des Körpers, auf a-posteriori-Normen (als Folgen der eigenen Erfahrung), das heißt also auf «Normen erzeugende» Bedürfnisse. Wie man – ganz allgemein gesehen – von einer Bedarfdekkungswirtschaft übergeht zu einem «Konsumismus ohne jede Kontrolle» und wie an gewissen Merkmalen des italienischen Konsumismus (besonders im Süden) seine Herkunft aus einer armen Bedarfdeckungswirtschaft erkennbar ist, so sind im selben Maße auch in der Liberalisierung der Sexualmoral die Merkmale der Herkunft aus einer früheren Gesellschaft erkennbar, die in sittlicher Hinsicht bis ins kleinste gehende Vorschriften machte.

Es stimmt zwar, daß die Familie zum Teil überlebt, aber doch nur viel «schwächer» im Vergleich zur Vergangenheit. Die Gesellschaft bewegt sich auf der Linie eines «continuum», die von der traditionellen Familie wegführt zu einem atomisierten, individuellen Leben in Einsamkeit: sei es aufgrund der objektiven Lockerung der Familienbindungen in Richtung auf die «offene Familie», die nicht notwendigerweise sexuelle Treue fordert, sei es durch die bewußte Entscheidung vieler Menschen für das Alleinleben. Dieser psychologisch-kulturelle Raum der sexuellen Liberalisierung – die ihren Ausgangspunkt genommen hat bei einer Situation der Unterentwicklung und der sozialen Kontrolle (die stärker war als im Durchschnitt der heute bereits hochentwickelten europäischen Länder) – bildet den Rahmen, innerhalb dessen sich die auf Befreiung drängenden Bewegungen ausbreiten, und zwar über die von den Wissenschaftlern vorausgesehenen Grenzen hinaus: Bewegungen für die Emanzipation der Homosexuellen, für die Befreiung der Frau und weit darüber hinaus für einen *underground*-Lebensstil wachsen schnell und mit ungestümer Heftigkeit.

So gewinnt das Handeln nach dem eigenen Gewissen mehr und mehr Gewicht, wird auch von der katholischen Kultur akzeptiert, wird es – auf die Ebene der Massen übertragen – zur Aufgabe jedes einzelnen, diese Art des Handelns als «Normalnorm» für sich selbst zu übernehmen. Dies ist der Rahmen, in dem die gesamte Kultur, die auch das Sexualverhalten krönend überwölbt, sich wandelt: «Es wandelt sich die Art zu reden, zu lieben, spontan seinen Platz in der Gesellschaft zu suchen, Freundschaft zu schließen und mit anderen zusammenzuleben; es wandelt sich die Einstellung zum Leben, zum Sinn dieses Lebens und zum Sinn des Todes, zu politischen Zielsetzungen. Alles in allem: Es wandelt sich die Art zu leben und zu denken als der kulturelle Bezugsrahmen.»[8]

Es ist nicht einfach, auf diesen wenigen Seiten Rechenschaft zu geben über tausend Verflechtungen zwischen den verschiedenen Veränderungsprozessen und darüber, wie diese sich um die Veränderung des Sexualverhaltens drehen, eine Veränderung, deren Verlauf von Leitlinien und Sinngebungen bestimmt wird, die in einer so völlig anderen Vergangenheit ihre Wurzeln haben.

Vielleicht könnte man – um die Veränderung auf einen einzigen begrifflichen Nenner zu bringen – sagen, daß ein Eros, der einstmals sublimiert war in einer Volksreligiosität, die sehr konkret, materiell, ja gleichsam physisch war wie eben die italienische Volksreligiosität, in der auch die sexuelle Problematik stark wirksam war, nun plötzlich zu einem nichtsublimierten Eros wird, in dessen Gefolge sich die Frage nach dem Sinn der Existenz ganz neu stellt. Die Sinngebungen, die nun mehr als je solche physischer Art werden, finden ihren Brennpunkt – wenigstens zum Teil – in der *libido*, im Eros: Alles in allem also eine Liberalisierung des Sexuellen, die beladen ist mit letzten Sinnfragen; das Geschlechtliche «an sich» wird zum Ziel und Sinngehalt.

Die Formen der Kontinuität zwischen der unterentwickelten Vergangenheit und den Wertvorstellungen und der Kultur eines entwickelten Landes sind vielfältig. Die «Sexualbesessenheit» von ehedem zum Beispiel wird zur «Sexualbefreiungsbesessenheit». Diese wird zum Symbol, zum Lebenssinn, oder besser: zum Mittel, einen konkreten und materiellen Sinn des Lebens zu suchen. Wir haben es hier zu tun mit einer Gesellschaft, in der – mehr denn je und öfters als früher – die Neigung besteht, das Wahre mit dem Faktischen zusammenfallen zu lassen; aber es handelt sich hier zugleich um eine Gesellschaft, in der alle sich unaufhörlich substantiell und leibhaftig wandeln in dem Sinne, daß Psyche und Kultur unaufhörlich gestaltbar sind, sich auflösen und von neuem zusammengesetzt werden durch den Prozeß einer Technik und einer wirtschaftlichen Entwicklung, auf die sie selbst nicht

vorbereitet waren: Ein ähnlicher Prozeß muß sich vollziehen in unterentwickelten Ländern, aber in viel gewaltsamerer und dichterer Weise.

Jedenfalls hat auch in Italien das Alte prägenden Einfluß auf das Neue und dringt auf besonders mediterrane Weise in dieses ein. So ist zum Beispiel auch die Arbeitsverweigerung, die in den letzten Jahren im Umkreis eines gewissen Typs marxistischer Kultur gewachsen ist, zu einem guten Teil das abgesunkene Erbe der Arbeitsverweigerung, wie sie gewissen Aspekten der Kultur der Unterentwicklung eigentümlich ist. Daher ist es auch, wenn man die Entwicklung des Sexualverhaltens verstehen will, unerläßlich, zurückzugreifen auf die Wurzeln dieser Gesellschaft. Wie ich schon bemerkt habe, ist hier auszugehen von einer in der mediterranen Antike wurzelnden Überzeugung, nach welcher der Körper als Erlebnis- und Verständnisraum betrachtet wird, und daher entwickelt sich in diesem Raum ein Sexualpolytheismus, der an sich noch nicht das besondere Merkmal der italienischen Gesellschaft sein müßte. Mit anderen Worten: Ich will sagen, daß diese Gesellschaft heute das Entstehen einer ganz neuen und wichtigen Bedeutung des Körpers im System der Werte erlebt und daher auch eine neue Stellung und eine neue Sinndeutung der Libido und des Eros: Die sexuelle «Befreiung» wird erlebt als Selbstverwirklichung der Frau und des Mannes.

V. Einige Dokumente, welche die formulierten Hypothesen bestätigen können: Umfrageergebnisse

Erhellende Einsichten für die Beurteilung dieser Vorgänge lassen sich aus einer vor kurzem durchgeführten «indirekten» Umfrage über das Sexualverhalten der verheirateten Frau, besonders im Blick auf den Ehebruch, gewinnen. Wenn diese Umfrage auch ein Gebiet in Oberitalien mit höherem industriellen Entwicklungsstand und eine gebildete Gesellschaftsschicht mit mittlerem bis höherem Einkommen betrifft, so ist sie doch bezeichnend für eine allgemeine Tendenz[9].

Nun, die Frauen dieses Untersuchungsbereichs hatten auf die Frage zu antworten: «Wieviele von Ihren Freundinnen oder Bekannten kann man – in Prozentzahlen berechnet – als gewohnheitsmäßige Ehebrecherinnen betrachten?» 261 der Befragten, das sind 83 Prozent, geben eine Zahl an, die zwischen 0 und 40 Prozent liegt; 34, das sind 10 Prozent, geben eine Zahl zwischen 40 und 80 Prozent an; 15, das sind 4 Prozent, reihen in die Gruppe der «gewohnheitsmäßigen Ehebrecherinnen» «alle» oder «fast alle» Frauen, «die ich gut kenne». Höher oder manchmal auch gleich hoch sind die Prozentzahlen bejahender Antworten auf die Frage nach dem *gelegentlichen* Ehebruch.

Wenn die Umfrage dann den Motiven auf den Grund zu gehen sucht, welche zum Ehebruch treiben, tauchen viele der psychologischen, praktischen und ideologischen Faktoren auf, von denen ich oben gesprochen habe. Überdies ergibt sich, daß im Rahmen einer «offenen Familie» in vielen Fällen sexuelle Untreue nicht ohne weiteres emotionale Untreue mit einschließt und auch nicht eine Ablehnung der Ehe an sich.

Wenn auch das Sexualverhalten, das ich oben mit dem über den Ehebruch Gesagten beschrieben habe, das der Regionen und Bevölkerungsgruppen mit höherem Einkommen und höherer Entwicklung ist, so bewegen sich die Verhältnisse in den anderen sozialen Schichten und Gebieten doch in dieselbe Richtung, wenn auch mit unterschiedlichen Rhythmen und unterschiedlichen Begleitumständen. Unterschiede gibt es zwischen Nord und Süd (wo die sexuelle Freiheit noch weniger akzeptiert wird), Unterschiede auch zwischen Schichten mit hohem und mit niedrigem Einkommen (wobei in letzteren die Liberalisierung ebenfalls weniger akzeptiert wird).

So ging zum Beispiel aus einer Erhebung von 1977 hervor, daß bloß 14 Prozent der Frauen und 41 Prozent der Männer zugaben, ein außereheliches Verhältnis zu haben oder gehabt zu haben[10]. Aber diese Erhebung war *direkt* (= auf die Befragten gezielt) gewesen, und daher wohl wenig aussagekräftig. Denn in einem Großteil der Fälle hatte es es den Anschein, daß die Frau sich nicht ehrlich zu diesem Punkt äußern wollte, und zwar aus verständlichen Gründen.

Überdies ist die Tatsache, daß auch der Süden sich in einem Wandlungsprozeß befindet, zum Beispiel durch einige Umfragen im «tiefen Süden» bestätigt worden[11], und zwar in bezug auf die vorehelichen Beziehungen, die in ein und demselben Gebiet im Abstand von 13 Jahren durchgeführt wurden. Auf die Frage, ob ein Mann eine Frau achten könne, die voreheliche Beziehungen gehabt habe, antworteten 1965 10,47 Prozent mit Ja; 1978 waren daraus 26,75 Ja-Stimmen geworden. Vermehrt hatte sich auch

der Prozentsatz derer, die antworteten: «Das hängt von den Umständen ab.» Aus vorher 21,99 Prozent waren 27,25 Prozent geworden. Aber hier handelt es sich, das sei wiederholt, um Ergebnisse, die eine der ehemals ärmsten und isoliertesten Zonen des Südens betreffen. Die Unterschiede zu Oberitalien sind beträchtlich.

VI. Die Entwicklung der Polarität zwischen Eros, Tod und Religion in einer sich wandelnden Gesellschaft

Wie ich schon gesagt habe, ist die Wandlung des Systems der Werte und Verhaltensweisen umfassend. Im Zuge dieser globalen Entwicklung verändern sich die (liberalisierte) Sexualität, die Vorstellung vom (verneinten) Tod und die (personaler und weniger anschaulich gewordene) Religion.

Ich möchte hier das Gewicht der Verbindung zwischen der sexuellen Liberalisierung und der Vorstellung vom Tod besonders unterstreichen. Die Vorstellung vom Tod ist nicht mehr verbunden mit einem genauen und tief erlebten Wissen von der Religion und vom Jenseits. Das ist ein bedeutsamer Zusammenhang für eine mediterrane Gesellschaft, in der bis vor einigen Jahren der Totenkult von besonderer Wichtigkeit war.

Es gibt heute weniger Beruhigung gegenüber der Tatsache des Todes, weil es weniger religiöse Überzeugung gibt. Dies ist eine Minderung der Religiosität, die ganz eng verbunden ist mit der sexuellen Liberalisierung und mit dem steilen Abfallen der religiösen Sublimierung der Liebe und des Eros (infolge der sexuellen Liberalisierung), vor allem in der Phase des Heranwachsens der Jugend. Kurzum: Die Zunahme des nichtsublimierten Eros geht – aufgrund der Wertekrise – Hand in Hand mit der Verdrängung des Todes: Daher rührt vielleicht die Ausbreitung der Angst als kultureller Grundstimmung dieser Gesellschaft. Da die Sexualität liberalisiert und der Tod verdrängt ist, sieht man heute in der italienischen Gesellschaft – wie in jeder anderen entwickelten Gesellschaft – Männer und Frauen auf der Suche nach Sicherungsmechanismen, die nur schwer zu finden sind: Es ist dies der Versuch, eine wenigstens psychologisch transzendente Dimension im Alltagsleben wiederzuentdecken. Wie viele Untersuchungen zeigen, wird diese Dimension wiedergefunden – oder besser: man versucht sie wiederzufinden – in einem Eros, dessen Bedeutung nun eng verquickt ist mit dem Unanschaulichwerden der Religion.

VII. Einige abschließende Überlegungen

An diesem Punkt können unsere Überlegungen wohl abgeschlossen werden. Bis hierher habe ich versucht, einige Leitlinien für die Untersuchung der Frage aufzuweisen, welches die neuen Motivationen und kennzeichnenden Merkmale des Sexualverhaltens sind, wobei ich mich aber auf ein vorwiegend kulturelles Profil beschränkt habe: Die Strukturbedingungen und Techniken des Wandels, Urbanisierung, gehobenes Bildungsmilieu, Konsumismus, wirtschaftliche Entwicklung, Veränderung der sozialen Schichtung, Übergang vom Dogmatischen zum Empirisch-Konkreten im Bereich der Politik, Entwicklung einer technisch-naturwissenschaftlichen Kultur, Jugendprotest und «underground», Säkularisierung usw. sind wohlbekannt; und in den Details darüber zu reden, würde bedeuten, zu einer Analyse überzugehen, welche unvermeidlicherweise auf dem Grundraster anderer Analysen entwickelt werden würde, die schon für andere Länder (und in anderen Ländern) durchgeführt wurden.

Statt dessen möchte ich diese Überlegungen nur noch einmal abschließend zusammenfassen mit dem Blick auf die folgenden drei Faktoren: *das Profil* des Wandels, *die Folgen* und einige mögliche Leitlinien für die *Zukunft*.

1. Das Profil

Die italienische Gesellschaft ist also eine Gesellschaft, in der die Religion dahin tendiert, unanschaulich zu werden, und in der die traditionellen Werte des Eros sich zum Teil weiterentwikkeln und zum Teil evidentere Bedeutungsgehalte annehmen: Es bildet sich eine Gesellschaft, in der die Beziehung zwischen Sexus, Libido, Eros (verstanden im weitesten Sinne, also auch als Freundschaft) einerseits und gesellschaftliche Organisation andererseits erstrangig wird. In diesem Rahmen (in dem folgerichtigerweise der Körper zu einem Instrument der Sprache und des Dialogs wird) geraten auch andere kulturelle Ausdrucksmittel, z. B. die Kunst (angefangen beim Film) in dieser Richtung in Bewegung. Der Gebrauch des Körpers in diesem veränderten Bezugsrahmen tendiert daher dazu, außer Ordnung zu geraten und sich in einem Umfeld zu

vollziehen, das psychologisch beherrscht wird von Unsicherheit und Angst. Kurz zusammengefaßt: Es handelt sich um eine Gesellschaft, in der die Bilder von der Welt, von der Gesellschaft, von der Politik und von der Liebe konsequent vom Eros und vom Körper ausgehen und den Tod «verneinen».

2. Die Folgen

Es verändern sich die Strukturen, die mit dem Sexualverhalten verbunden sind, angefangen von der Familie, die jetzt eben «offen» ist und sich überdies auf ein bloßes nicht institutionalisiertes Zusammenleben gründet: Man geht über zu einer Freiheit der affektiven Beziehung und zu einer permissiven Familie, die von der frühesten Kindheit an das Bild der Gesellschaft als ganzer ist. Die Familienstruktur findet dann ihr Doppel in den gesellschaftlichen Strukturen, in den Gewerkschaften, in der Schule, in der Universität, und daher rühren dann auch (im Eros, in der Familie, in der Gesellschaft) deutlich erkennbar die individualistischen und nicht am bürgerlichen Gemeinwohl orientierten (und eben darin zugleich traditionellen und modernen), aber unter gewissen Aspekten familialistischen Züge der italienischen Gesellschaft. Der «amoralische» Familialismus und Individualismus der unterentwickelten Gesellschaft, der unter anderen Aspekten asozial ist (und zugleich präskriptiv und repressiv), stülpt sich wie ein alter Handschuh über die italienische Industriegesellschaft, und so kommt es zu einem Übergang zu einem permissiven und anarchistischen Individualismus und Familialismus, die aber oft der Gesellschaft gegenüber genau so feindlich eingestellt sind wie die Einstellungen in der Zeit der Unterentwicklung.

Wie ich vorher schon gesagt habe, haben wir es hier also zu tun mit einer Gesellschaft, die von ähnlichen Phänomenen bestimmt ist wie andere Industriegesellschaften, die aber dabei von ihren eigenen Wurzeln ausgeht. In welchem Maße aber sind die Verhaltensweisen dieser Gesellschaft «libertär», anarchistisch? Ist es die gesamte Gesellschaft, die auf sexuellem Gebiet «libertär» ist? Aus den statistischen Daten und Meinungsumfragen muß man anscheinend schließen, daß wir uns in einer Phase des Übergangs befinden: in einer Phase, in der man wenigstens zum Teil übergegangen ist (oder gerade jetzt übergeht) zur (wenigstens partiellen) Zerstörung der traditionellen Strukturen, ohne daß dabei aber schon alternative Entwürfe sichtbar würden.

3. Die Zukunft

Es gibt also in dieser Gesellschaft keine deutlich sichtbaren Zukunftsentwürfe. Es gibt keine genauen von der Mehrheit getragenen Entwürfe, vielleicht weil es solche nicht für die Familie und für die Bedeutung des Eros und des Sexus gibt. Das bloße In-den-Tag-hinein-Leben, der Sexus als Konsum oder der Eros als Endziel und Urgrund des Lebens sind Elemente dieser Gesellschaft, die immer mehr Gewicht gewinnen.

Es handelt sich hier um eine Gesellschaft, in der die Tatsache, daß sie aus einer Situation der Unterentwicklung hervorgegangen ist, um mit größter Schnelligkeit zu einer entwickelten Gesellschaft zu werden, dazu geführt hat, daß Werte wie Leistung, soziale Verantwortung und so weiter keine Wurzeln fassen konnten oder sich wenigstens noch nicht vollständig einwurzeln konnten: Werte, die auch anderen fortgeschrittenen Gesellschaften eigen sind die auch dort einem ähnlichen Entwicklungsprozeß unterlagen, der sich aber in zweihundert statt in dreißig Jahren vollzogen hat. Dies gilt für Deutschland und für Großbritannien. Und dies macht, wie wir gesehen haben, im Blick auf den Eros, den Sexus und die «letzten Sinngehalte» einen großen Unterschied aus.

[1] Sammelband verschiedener Autoren: La modernizzazione sperata (Neapel 1979) 8.

[2] AaO. 11.

[3] Ebd.

[4] S. Acquaviva/G. Eisermann, La montagna del sole: Il Gargano: Quattordici anni di storia fra due inchieste (1965–1979) (Rom [2]1982) 158ff.

[5] AaO. 156.

[6] Über das Sexualverhalten der Italiener gibt es keine neueren Arbeiten neben dem älteren Werk von G. Caletti u.a., Il comportamento sessuale degli italiani (Bologna 1976). Man sollte aber jedenfalls die folgenden Arbeiten konsultieren: G. Fabris/R. Davis, Il mito del sesso. Rapporto sul comportamento sessuale degli italiani (Mailand 1978). Notizen über das Sexualverhalten finden sich auch bei N. Áspesi, Amore e famiglia: Sammelband Il trionfo del privato (Bari

1980). Notizen über die Auflösung der traditionellen Modelle sind zu finden bei C. Lanzetti/L. Mauri (Hgg.), Famiglia e religione (Mailand 1983); siehe auch S. Acquaviva, Il seme religioso della rivolta (Mailand 1979); Sammelband Ritratto di famiglia anni ottanta (Bari 1981); G. Milanesi u.a., Oggi credono cosí (Turin 1981); für den Süden Italiens vgl. überdies C. Lanzetti/L. Mauri, aaO.; besonders auch La modernizzazione sperata (aaO.) für die Abruzzen; ebenfalls S. Acquaviva/G. Eisermann, La montagna del sole (aaO.) für Apulien. Schließlich zum Thema der Situation der verheirateten Frau: vgl. u.a. die Informationen in M. Rusconi, L'adulterio femminile (L'espresso, 34, 1983), wo die Daten einer ansonsten nicht veröffentlichten Umfrage dokumentiert sind.

[7] S. Acquaviva, In principio era il corpo (Rom [2]1983); hier vor allem die Einleitung.

[8] AaO. 27.

[9] M. Rusconi, aaO., 35.

[10] G. Fabris/R. Davis, aaO. 121.

[11] In C. Lanzetti/L. Mauri (Hgg.), aaO. Vgl. dort vor allem den Beitrag von G. Milanesi, Concezioni e comportamenti sessuali, 153–211.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

SABINO ACQUAVIVA

Ordentlicher Professor der Soziologie an der Fakultät für politische Wissenschaften der Universität Padua. Seit 1968 Mitglied des Wissenschaftlichen Komitees des Institut Européen des Hautes Etudes der Universität Nizza (Frankreich). 1975 Visiting Fellow des All Souls College in Oxford. Veröffentlichungen u.a.: L'eclissi del sacro nella società industriale (Mailand [5]1981); deutsch: Der Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft (Essen 1964); Social Structure in Italy (London 1976); Il seme religioso della rivolta (Mailand 1979); zus. mit G. Eisermann: Der Einfluß des Fernsehens in der Gesellschaft von heute und morgen (Stuttgart 1974); In principio era il corpo (Rom [2]1983); La strategia del gene (Rom 1983). Anschrift: Università di Padova, Facoltà di Scienze Politiche, Via del Santo 28, I–35.100 Padova, Italien.

Rudolf Siebert

Aufklärung und Sexualität

Die kritische Theorie des Subjekts, der Gesellschaft und der Geschichte führt den Geist der modernen Aufklärung fort[1]. In ihrer Entwicklung nahm sie von H. Horkheimer, Th. W. Adorno und W. Benjamin über L. Löwenthal, H. Marcuse, E. Fromm und A. Sohn-Rethel bis J. Habermas das Erbe der bürgerlichen, der marxistischen und der Freudschen Aufklärung und Emanzipationsbestrebungen in sich auf[2]. Die Anhänger dieser Theorie verstehen die Aufklärung als den Versuch, die Menschen von ihren Ängsten zu befreien und sie zu Gestaltern des eigenen Schicksals zu machen. Sie betrachten die sexuelle Aufklärung, Emanzipation und Revolution als einen wesentlichen Bestandteil der europäischen Befreiungsbewegung. In diesem Aufsatz werden wir uns mit der kritischen Theorie in dem Maße beschäftigen, in dem sie sich mit der sexuellen Aufklärung und Emanzipation auseinandersetzt.

Dialektik

Auch wenn die Anhänger der kritischen Theorie die moderne Aufklärung bejahen, sind sie sich dennoch deren innerer Dialektik deutlich bewußt[3]. Die Aufklärung kann sich auch gegen sich selbst wenden, Ängste schüren und zunehmend in Abhängigkeit führen. Die bürgerliche Aufklärung führte zur Guillotine, zum Positivismus und zum Faschismus; die marxistische brachte den Stalinismus und die Freudsche einen Pawlow und einen Skinner zusammen mit deren Schulen hervor. Statt sich durch diese Dialektik der Aufklärung entmutigen zu lassen, reflektieren die Vertreter dieser Denkströmung in ihrer Theorie über sie, können sie gerade deshalb positiv bewältigen und so all das stärken, was im heutigen Prozeß der Aufklärung wahr und gut ist. Auch die sexuelle Aufklärung und Emanzipation hat

ihre innere Dialektik, die kreativ zu bewältigen ist. In dieser Untersuchung folgen wir der kritischen Theorie in ihrer Kritik der sexuellen Emanzipation und in ihrem Bemühen, die negativen Seiten dieser Emanzipation zu beseitigen.

Vernunft

Ähnlich wie im Altertum bezieht die Aufklärung alles auf das Subjekt: Alle gesellschaftlichen Regeln und Bräuche werden auf die subjektive Vernunft zurückgeführt[4]. So haben sich seit Horkheimer, dem Gründer der kritischen Theorie, bis zu Habermas, der sie im Zeichen seines neuen Paradigmas der kommunikativen Praxis fortführt, die Philosophen der kritischen Theorie gegen den Neothomismus und alle anderen konservativen Versuche gewandt, die objektive Vernunft, die der modernen Aufklärung zum Opfer fiel, wieder zu Ehren zu bringen[5]. Neue moraltheologische Begriffe wie der einer «ontischen Sünde» im Bereich des Sexuellen erscheinen den Vertretern der Theorie wie ein Relikt des traditionellen Denkens, das geprägt sei von einer vor unserer heutigen Zeit gegebenen mythischen Konfusion zwischen Natur und Kultur, sofern sie nicht einfach als Deckmantel für die einmalig totale Unterdrückung des sexuellen Instinktes in der Zivilisation des Westens und die damit verbundene chronische Unehrlichkeit betrachtet wird.

Das heißt aber nicht, daß diese dialektischen Philosophen deshalb einfach die subjektive, genauer die instrumentelle Vernunft[6] an die Stelle der objektiven treten lassen. Die Wissenschaft kann uns nicht begründen, weshalb es besser sein solle zu lieben als zu hassen, außer daß es für das Geschäft gut sein könnte. Sie kann uns, was das Sexuelle oder irgendeine andere moralische Angelegenheit angeht, keine letzte Orientierung oder Interpretation geben. Horkheimer und Adorno kritisieren sehr streng die subjektive Vernunft vom ironisch verfremdeten Standpunkt der objektiven Vernunft aus, die dadurch entmachtet wurde, daß die religiös-metaphysischen Weltanschauungen im Zuge des Prozesses der Modernisierung, der Rationalisierung, der Aufklärung und der Entzauberung der Welt zerfielen[7]. Wenn die objektive Vernunft auf irgendeine Weise entdeckt werden kann, dann kann das nur durch gerade solch eine ironisch-dialektische Kritik der subjektiven Vernunft, *via negativa*, geschehen.

In der Zwischenzeit allerdings können Horkheimer und Adorno nichts anderes tun, als die subjektive Vernunft in sexuellen und anderen moralischen Angelegenheiten als die praktische, moralische Vernunft, die hierin zu der instrumentellen Vernunft im Gegensatz steht, herauszustellen. Habermas hebt im Gegensatz zu der funktionellen Vernunft die subjektive als die kommunikative Vernunft hervor. Auf der Ebene der praktischen und kommunikativen Vernunft sind die subjektiven Grundlagen für Religion und Moralität zu finden. Zur Zeit bedroht nichts so sehr die religiösen Verstehens- und Orientierungssysteme wie die pathologische Unterordnung der praktischen unter die instrumentelle Rationalität. Die Vertreter der Theorie wollen eine solche Unterordnung beseitigen, und deshalb wenden sich Horkheimer, Adorno, Benjamin und Marcuse sehr stark gegen jedes Zusammengehen von Religion und Positivismus in sexuellen oder anderen moralischen Angelegenheiten[8].

Theologie

In ihrem Hin- und Herpendeln zwischen Theologie und Philosophie einerseits und Wissenschaft andererseits zeigten sich die Soziologen der kritischen Theorie prinzipiell aufgeschlossen für die in den religiösen Weltanschauungen, vor allem im Judentum und Christentum, möglicherweise enthaltenen Wahrheiten: Schöpfung, Selbstverleugnung, Erbsünde, das zweite Gebot, der Messias, Erlösung, kommunikative Ethik[9]. Die darin enthaltene Wahrheit wollen sie dadurch ans Licht bringen, daß sie sie in den Bereich des Profanen übersetzen und dort ansiedeln. So ist verständlich, weshalb Vertreter der kritischen Theorie sich gelegentlich gegen die sexuelle Revolution auf die Seite der Moraltheologie und des kirchlichen Lehramtes schlagen. Man denke hier z. B. an die Unterstützung Horkheimers für die Enzyklika *Humanae Vitae* von Papst Paul VI.[10].

Der kritischen Theorie ist gerade als solcher eine theologische Dimension eigen[11]. Horkheimer versteht die Theologie als eine Hoffnung auf absolute Gerechtigkeit. Sowohl für ihn wie für Adorno und Benjamin ist keine authentische Sittlichkeit ohne Theologie möglich. Mitten im Schwinden der Vernunft halten die Vertreter der Theorie am emphatischen Begriff der absoluten Wahrheit fest, die ohne den prophetischen und

messianischen Gott, der für sie bürgt, nicht gegeben sein kann[12]. Ohne die Herstellung eines Bezuges zum Transzendenten wird die Weitergabe moralischer Impulse an die Jugend sowie ihr Gegenteil zu einer Angelegenheit rein subjektiven Geschmacks und subjektiver Laune[13]. Auch für die Vertreter der kritischen Theorie hat die Sexualität mit Gerechtigkeit, Wahrheit, mit ethischen Impulsen und mit der Transzendenz zu tun.

Selbstverständnis

Die dialektischen Soziologen haben den Weg der sexuellen Aufklärung in der modernen Zeit, besonders im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, skizziert[14]. Denn die sexuelle Emanzipation hatte ihre Anfänge nicht in den sechziger Jahren, so wie sie auch nicht in den siebzigern aufhörte. Die sexuelle Revolution war wenigstens seit Freud, dem Ersten Weltkrieg und den «wilden» zwanziger Jahren sicherlich eher eine permanente Revolution, die die sexuellen Gewohnheiten und Sitten der liberalen kapitalistischen Gesellschaft auf tiefgehende Weise verändert hat. Auf den Schultern von I. Kant, G.W.F. Hegel, K. Marx und S. Freud stehend, haben die Vertreter der Theorie nicht nur die sexuelle Aufklärung beobachtet, beschrieben und analysiert, sondern sie haben auch aktiven Einfluß auf diese Aufklärung genommen und sie korrigiert. In gewissem Sinne ist die sexuelle Emanzipation in der kritischen Theorie zu ihrem Selbstverständnis und zu ihrer Selbstkritik gelangt.

Sexuelle Beziehung

Seit ihren Anfängen hat die dialektische Philosophie die menschliche Sexualität als typische Art der Beziehung der Gattung Mensch verstanden[15]. Die sexuelle Beziehung wird als solche auf der organischen, der anthropologischen und der soziologischen Ebene angesiedelt. Die kritische Philosophie umfaßt eine dialektische Biologie, eine dialektische Anthropologie und schließlich auch eine dialektische Soziologie der Sexualität.

Die dialektische Biologie sieht die sexuelle Beziehung in Funktion zur Fortpflanzung der menschlichen Gattung[16]. Diese Beziehung ist im Rahmen der Gattung nichts anderes als die Zeugung eines menschlichen Individuums durch den Tod eines anderen, denn nachdem das Individuum sich in einem anderen reproduziert hat, stirbt es. Die Sexualität ist also die höchste und differenzierteste Funktion des biologischen Organismus. Sexualität und Tod hängen eng zusammen.

Die spezifische Beziehung der Gattung, die die sexuelle Beziehung ist, ist ein Prozeß. Dieser fängt mit den sexuellen Bedürfnissen des einzelnen an, die daraus hervorgehen, daß der einzelne als Einzelwesen seiner Gattung nicht voll entspricht, daß er dennoch die identische Beziehung der Gattung zu sich selbst vertritt und er diese beiden Gegebenheiten in einer Einheit darstellt. Daher hat das Individuum das Gefühl seiner Unzulänglichkeit, und die Gattung ist im Individuum die dialektische Spannung, die das Individuum über die Unzulänglichkeit seiner Einzelexistenz hinausträgt. Die Gattung treibt das Individuum dazu, im Partner des anderen Geschlechtes sein eigenes Selbstgefühl zu vollenden, durch die Einheit mit dem anderen mit der Gattung einszuwerden, so durch dieses Zutun die Gattung sich selbst zuzuführen und ihr dadurch unmittelbar Existenz zu verleihen. Das geschieht im Akt der Gattung: im Geschlechtsakt.

Aus dialektischer anthropologischer Sicht beruht diese gattungsspezifische Beziehung von Menschen auf dem biologischen Unterschied zwischen den Geschlechtern[17]. Einerseits handelt es sich in der sexuellen Beziehung um die Subjektivität des Individuums, das in seinem Gefühl und Sinn für die Sittlichkeit in der Gesellschaft, für erotische Liebe, Treue, Ehre usw. mit sich selbst eins ist. Die sexuelle Beziehung berührt dabei an sich nicht die äußeren Bereiche bewußter Universalität: Gesellschaft, Staat, Geschichte, Kunst, Religion, Philosophie und Wissenschaft, sondern beschränkt sich auf Ehe und Familie. Andererseits umfaßt die sexuelle Beziehung die Tätigkeit, die sich im Individuum in den Bereich des Gegensatzes zwischen universalen und objektiven Interessen einerseits und seiner bzw. ihrer besonderen Existenz und äußeren Welt andererseits begibt. Die Aktivität der Gattung verwirklicht jene universalen Interessen gerade in jener partikularen Existenz und bringt dabei eine Einheit von beiden hervor. So erreicht die sexuelle Beziehung in Ehe und Familie ihre geistige und sozioethische Bedeutung und Bestimmung.

Nach Meinung der dialektischen Soziologie ist die Beziehung der Gattung in der Gestalt der Ehe die letzte, unmittelbar gegebene sozioethische Einheit[18]. Vor allem enthält die Ehe das Element

der ganzen natürlichen Lebendigkeit, nämlich die Wirklichkeit der menschlichen Gattung und ihres Prozesses. Darüber hinaus verwandelt sich durch das Selbstbewußtsein der Ehepartner und ihre kommunikative Praxis die nur innerliche und an sich seiende und eben damit in ihrer Existenz nur äußerliche Einheit der Geschlechter in selbstbewußte sexuelle, erotische und ethische Liebe. Das erste Element dieser Liebe besteht darin, daß der Liebende für sich keine unabhängige Person sein will. So weit er oder sie eine unabhängige Person ist, fühlt er oder sie sich unfertig und unvollkommen. Das zweite Element liegt darin, daß der Liebende in einem anderen Menschen sich selbst gewinnt und dies eine Bereicherung für ihn ist. Der Liebende findet im Geliebten Anerkennung und Bestätigung und umgekehrt. Deshalb ist die Liebe der größte Widerspruch. Analytisches Verstehen kann die Dialektik der Liebe nicht begreifen, sondern nur der dialektischen Vernunft gelingt das. Nichts ist zäher als die Punkthaftigkeit des Selbstbewußtseins eines Menschen, und dennoch wird in der Liebe dieses Selbstbewußtsein aufgegeben. Und zur gleichen Zeit bekommen die Liebenden ihr Selbstbewußtsein als etwas Positives wieder. So bringt die Liebe gleichzeitig ihren inneren Widerspruch hervor und hebt ihn auf. In dieser Aufhebung des Widerspruches ist die Liebe die sozioethische Grundgegebenheit und Einheit, die Ehe und Familie konstituiert.

Geschichtlichkeit

Die dialektische Soziologie hebt sowohl die Geschichtlichkeit von Sexualität, erotischer Liebe, Ehe und Familie wie auch die der theologischen, philosophischen und wissenschaftlichen Reflexion über all dies hervor[19]. Die Denker, die in der Antike, im Mittelalter und in der Neuzeit vom Naturgesetz ausgehend ihre Überlegungen anstellten, haben oft die Ehe nur von ihrer biologischen und nicht von ihrer dialektisch-anthropologischen oder soziologischen Seite her betrachtet. Oft sahen sie die Ehe nur als eine sexuelle Beziehung bzw. als die für den Fortbestand der Gattung spezifische Beziehung, und es blieb ihnen jeder Weg zu den vielen anderen Bestimmungen der Ehe verschlossen.

Die sexuelle Aufklärung wandte sich gerade gegen diese einseitig biologische Interpretation der Ehe und betonte dagegen ihre anthropologischen und soziologischen Aspekte.

Ähnlich primitiv wie das naturrechtliche Denken verfuhren aber die bürgerlichen Aufklärer, als sie die Ehe nur als einen Vertrag zu verstehen versuchten. Nach Meinung dieser Aufklärer, z. B. Kant, gelangen die beiden Ehepartner in einem freien Entscheidungsprozeß zu einem Einverständnis, das sie beide und ihre Sexualorgane betrifft. Durch dieses bürgerliche Denken wurde die Ehe zu einer Art vertraglich vereinbarter Benutzung der Geschlechtsteile des Partners als einem vom Gleichheitsprinzip regulierten Tausch degradiert.

Im Gegensatz zu der bürgerlichen Aufklärung sahen die Romantiker das Wesen der Ehe in der Liebe. Natürlich läßt die Liebe, insoweit sie als Gefühl erfahren wird, auch in jeder Hinsicht Wechselhaftigkeit und Laune zu. Die Sittlichkeit in der Gesellschaft kann aber nicht auf diese Art und Weise dem Zufall überlassen werden. Deshalb verstand die dialektische Philosophie die Ehe im Gegensatz zum naturgesetzlichen Denken, zu der bürgerlichen Aufklärung und der Romantik als eine sozioethische Liebe, bei der Flüchtigkeit, Laune und rein subjektive Willkür überwunden und bedingungslose gegenseitige Anerkennung ermöglicht werden soll, die sogar den Tod des einen oder anderen Partners in der Solidarität der Erinnerung überdauert.

Partnerzuweisung und Neigung

Die dialektische Soziologie erinnert daran, daß in den traditionellen Gesellschaften die Vereinbarung zwischen den Eltern beider Partner die Voraussetzung für Ehe und Familie schuf[20]. Dadurch, daß die künftigen Ehepartner davon erfuhren, daß ihre Eltern sie beide zu einem gemeinsamen Bund der Liebe bestimmt hatten, entstand bei ihnen auch die sexuelle und erotische Neigung zueinander.

In der heutigen Gesellschaft ist es dagegen diese gegenseitige sexuelle und erotische Zuneigung der Liebenden zueinander als unendlich für sich allein stehender und partikularisierter Individuen, die am Anfang von Ehe und Familie steht.

Die traditionelle Welt hob die Universalität hervor. Von dieser Perspektive aus wird einem Vorgehen, bei dem die Entscheidung für die Ehe am Anfang steht und die Zuneigung die Folge ist, so daß beide in der wirklichen Ehe selbst eine Einheit bilden, eine höhere gesellschaftliche Sittlichkeit anerkannt. Dagegen betont die moderne

Welt die Partikularität. Aus dieser Sicht erscheint das Vorgehen, bei dem die unendlich besondere Eigentümlichkeit der Liebenden ihren Anspruch in Übereinstimmung mit dem neuzeitlichen Prinzip der freien Subjektivität erheben darf, als das moralischere. Die moderne sexuelle Aufklärung, Emanzipation und Revolution hat tatsächlich damit angefangen, daß nicht mehr die Eltern, sondern die gegenseitige sexuelle und erotische Zuneigung der Liebenden die Wahl der Ehepartner bestimmte. Eine solche Entwicklung kann man heute noch beobachten in traditionellen Gesellschaften, die sich im Prozeß der Modernisierung befinden wie in Saudi-Arabien, Iran, Irak, Kuwait usw.

Die Dialektik der sexuellen Aufklärung zeigte sich lange vor Ch. Baudelaire, A. Strindberg und H. Ibsen[21], im bürgerlichen Drama und in anderen bürgerlichen Kunstwerken, die sich vor allem für die Liebe zwischen den beiden Geschlechtern interessieren und in denen jede Universalität vergessen ist. Das Element einer alles durchdringenden Frostigkeit, das in diesen Kunstwerken vorzufinden ist, wird durch die damit verknüpfte gänzliche Zufälligkeit in die Hitze der sexuellen Leidenschaft hineingetragen. Der Grund liegt darin, daß das ganze Interesse dieser Kunstwerke nur auf das, was sich zwischen den Geschlechtern abspielt, ausgerichtet ist. Das kann für das Verständnis der Geschlechter unendlich wichtig sein, ist es aber nicht an sich. Es gab auch einen Preis, der für diesen Wechsel von der Universalität zur Partikularität, von der arrangierten Ehe zu der, die auf Neigung beruht, zu bezahlen war, und dieser Preis ist die bürgerliche Kälte auch in sexuellen Dingen und mitten in der erotischen Leidenschaft.

Klassen in der Gesellschaft

Für Horkheimer liegen die Zeiten des Mittelalters, in denen die Hand, die samstags den Besen führte, sonntags ihren Herrn am besten karessierte, tatsächlich weit zurück[22]. Sie gehören ja in einem solchen Ausmaß definitiv der Vergangenheit an, daß nach dem psychoanalytisch aufgeklärten bürgerlichen Bewußtsein das Motiv des feudalen Herrn, der die Zofe heiratet, weniger mit der Großmut des Herrn als mit einem neurotischen Schuldgefühl zu tun hat. Aus der Sicht der kritischen Theorie liegen einem solchen Verhalten des Herrn nur in schlechten Kinostücken saubere Motive zugrunde. Der Bürger, der auf sich hält, wird sich bei der Heirat und erst recht beim «Karessieren» nicht mit dem Dienstmädchen begnügen. Er ist anspruchsvoll geworden und fordert deshalb von der Frau, mit der er schläft, daß sie total, mit Haut und Haaren und allem sonstigen zur Luxusware wird. Die Degradierung der Frau der niederen Schichten schließt tatsächlich auch ihren erotischen Wert mit ein.

Dementsprechend gehört für den Mann seine wirtschaftliche Position und sein Status in der Gesellschaft zu seiner erotischen Anziehungskraft. Heute weiß das amerikanische Mädchen sehr gut, ob sie mit einem Zwanzig- oder einem Fünfzigtausenddollarboy geht. Sie weiß ihn nach dem zu taxieren, was er künftig verdienen wird, und ist dementsprechend bereit, ihm im Tausch dafür ihre sexuelle Gunst zu gewähren. Einem Mann, der in der spätkapitalistischen Gesellschaft nichts ist und nichts besitzt und auch keine wirklichen Chancen des gesellschaftlichen Aufstiegs mit den entsprechenden wirtschaftlichen Folgen hat, fehlt auch jeder erotische Wert. Wirtschaftliche Macht kann sogar an die Stelle sexueller Anziehungskraft treten. Ein hübsches Mädchen, das sich mit einem alten Mann einläßt, gibt sich nur dann der Lächerlichkeit preis, wenn er nichts besitzt. In diesem Kontext ist es allerdings möglich, daß sich in dem Maße, in dem sich eine Aristokratie der Arbeitnehmer ausbildet und festigen kann, sich auch das Niveau des zu einem bestimmten Maß an erotischer Anziehungskraft notwendigen wirtschaftlichen Wohlstandes senkt.

In dieser Art der Analyse kombiniert die kritische Theorie Marx und Freud, um die Stelle, die Sexualität, Liebe und Ehe in der liberalen, fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaft einnehmen, bewerten zu können.

Gesellschaftliches Produkt

In Strindbergs bürgerlichen Dramen wird die Frau als ein böses und rachsüchtiges, machtlüsternes Geschöpf dargestellt[23]. Nach Horkheimer geht dieses negative Bild der Frau offensichtlich auf die Erfahrung eines Mannes zurück, der zum normalen Geschlechtsakt nicht mehr fähig ist. In einer solchen unbefriedigenden Situation neigt die Frau dazu, sich so zu entwickeln, wie es von Strindberg nachgezeichnet wird. Aus der Sicht der kritischen Theorie ist die Betrachtungsweise Strindbergs ein Beispiel bürgerlicher Oberflächlichkeit. Statt den Dingen auf den

Grund zu gehen, schreibt Strindberg alles der Natur oder genauer einer unendlich komplizierten Charakterstruktur zu und ontologisiert dadurch die irdische zu einer ewigen Frau.

Horkheimer weiß aber nur zu gut, daß, wenn er einen Mann und seine Impotenz für die Bosheit der Frau verantwortlich macht, er dem gleichen Fehler wie Strindberg verfällt. Denn sowohl die negative Einstellung gegenüber der Impotenz sowie die Bewertung des normalen Geschlechtsaktes als der «richtigen» Form der sexuellen Lust und des sexuellen Verlangens ist ein Produkt der Gesellschaft, das den Veränderungen der Zeit unterworfen ist. Die Unfähigkeit des Mannes, den von der Frau gewünschten sexuellen Akt zu vollziehen, den auch er als den Maßstab für den erotischen Wert des Mannes anerkennt, geht darauf zurück, daß er sich entweder vor der Ehe im Bordell oder im Konkubinat verbraucht hat oder überhaupt auf andere Formen der Lustbefriedigung angewiesen ist. Die kritische Theorie dagegen erklärt die männliche Impotenz zusammen mit der negativen Einschätzung, die sie erfährt, aus der Geschichte des liberalistischen Spätkapitalismus und dem persönlichen Schicksal eines solchen Mannes im Produktions- und Tauschprozeß dieses Kapitalismus. Horkheimer anerkennt, daß Strindberg die böse Frau, den impotenten Mann und die Hölle, die sie in einem bestimmten Augenblick der Geschichte gemeinsam durchleben, hervorragend dargestellt hat. Er habe aber diese Darstellung ontologisiert und so die bürgerliche Lebenssituation zur biologischen gemacht und verewigt. Auf mythische Weise hat er so die Welt der Gesellschaft mit der der Natur verwechselt. Der flachere Ibsen ist Strindberg überlegen, denn er verbindet bewußt die modernen Probleme der Ehe mit einer vergänglichen, nämlich der bürgerlichen Gestalt von Ehe und Familie, und so mit der kapitalistischen Gesellschaft und Geschichte[24].

Ehe

Horkheimer lebte eine lange und glückliche Ehe mit seiner Frau Maidon, die für ihn das Höchste wurde und die für ihn ihr Leben geopfert hätte[25]. Er war sich aber dennoch der Tatsache bewußt, daß in unserem Jahrhundert der Rückgang in der Achtung vor der einen, einzigen Ehe, die ein Mann oder eine Frau für die Dauer des ganzen Lebens eingehen sollten, zur Dialektik der Aufklärung in der spätkapitalistischen Gesellschaft gehört[26]. Es wird üblich, mehrmals zu heiraten, um dadurch zu immer intensiveren Erfahrungen zu gelangen. Je mehr das geschieht, desto mehr geht auch die Bedeutung und die Wertschätzung des Individuums zurück[27]. Die Tatsache, daß die meisten Geschiedenen ein oder zwei Jahre nach ihrer Scheidung wieder heiraten, zeigt nach Meinung von Habermas, wie flach und oberflächlich ihre eheliche Beziehung und ihre Individualität sind[28].

Die Erklärung, die Horkheimer für die verminderte Wertschätzung des Individuums in einer Zeit des Rückgangs der strengen Monogamie hat, geht davon aus, daß das Leben eines jeden Ehepartners durch die Spiegelung im anderen, mit dem er bzw. sie lebt und älter wird, zusammengehalten wird. In der fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaft sind die Ehepartner aber sehr oft nicht mehr zwei Personen, die gemeinsam das «Ich» eines jeden konstituieren und dieses Ich in der Anamnese, d. h. in der kommunikativen Erinnerung, und in der Mimesis, d. h. im gegenseitigen Sich-ähnlich-Werden und Sich-einfühlen in die Lage des anderen, bereichern und entfalten. In der spätkapitalistischen Gesellschaft löst dieses Ich sich wieder in eine chaotische Aufeinanderfolge von Erfahrungen auf. Natürlich wird das Individuum zur gleichen Zeit vom Mythos der Ehe und der Familie befreit. Das bedeutet einen gewissen Fortschritt, aber zur gleichen Zeit wird die Überwindung des Mythischen mit dem Rückfall ins Chaos bezahlt. In einem gewissen Sinn erweist sich die Wahrheit im Prozeß der Rationalisierung und der Aufklärung als ein mythisches Produkt. Es scheint sich als ein Fehler herauszustellen, daß der Mensch sich radikal vom Tier unterscheiden sollte. Zusammenfassend kann man also sagen, daß die Vertreter der kritischen Theorie zwar die positiven Seiten der sexuellen Aufklärung und Emanzipation anerkennen, sie sich aber gleichzeitig dazu verpflichtet fühlen, auf den Preis, den der Mensch dafür zu zahlen hat, hinzuweisen[29].

Kinder

Nach Horkheimer ist es für Kinder, deren Eltern sehr jung geheiratet haben und sich dann auch früh trennen, nicht möglich, das äußere und innere Verhalten der Sensibilität und der Reflexion zu erlernen, da sie ja keiner richtigen und guten Familie angehört haben[30]. Kinder, die von

solchen Eltern erzogen worden sind, werden sich schließlich nur für das einsetzen, wozu sie die organisierte kapitalistische Gesellschaft zwingt, wenn eines Tages der Einfluß der Führer kleinerer, rebellierender Gesellschaften, der Banden und Bünde und anderer Gruppen aufhört. Diese Kinder haben keine Erziehung genossen und kennen auch keine anderen Beweggründe für ihr Verhalten als das brutale Fortkommen um jeden Preis. Insoweit bei solchen Kindern ein Verlangen nach noch etwas anderem lebt, was von ihnen seit ihrer frühesten Kindheit immer nur als Gefahr erlebt wurde, muß es durch positive und negative Verstärkung und durch weitere Zunahme an Brutalität unterdrückt und erstickt werden. In extremen Fällen führt diese Art der Erziehung zu jener eisigen bürgerlichen Kälte, die aus dem freundlichen Verhalten des neuen Menschen und aus der neuen, von brüderlicher und schwesterlicher Kommunikation geprägten Gemeinschaft, wie sie sowohl von der Religion als auch von der Aufklärung verheißen werden, eine Lüge macht. Die Unterdrückung der Wünsche und Sehnsüchte kann auch zu Haß und Mord führen. Kinder, die unter solchen Umständen aufwuchsen, verstehen nicht mehr, daß es auch noch andere Ziele im Leben gibt als die des Erfolghabens auf der Ebene der empirischen Wirklichkeit. Das bürgerliche Christentum, das ihnen am Sonntag dargereicht wird, halten sie in der Woche ganz ehrlich für etwas völlig Wirklichkeitsfremdes und Verrücktes.

Mode

Die sexuelle Aufklärung brachte sich seit ihren Anfängen in der Mode zum Ausdruck. Die Mode der sexuellen Emanzipation der letzten Jahrzehnte reicht von jenen die Muskeln hervorhebenden T-Shirts und den Miniröcken über immer enger anliegende Blue Jeans und immer knappere Bikinis bis zum Körperkult der Ich-Generation, die so gut zu dem allgemeinen Bequemlichkeitsfetischismus der spätkapitalistischen Gesellschaft paßt.

Benjamin beschreibt auf seine übliche allegorische Weise die Mode als das Zeitmaß in jener dialektischen Zentralstation, die der Tod ist[31]. In Paris, der Hauptstadt der bürgerlichen Welt, eröffnete die Mode den dialektischen Umschlagplatz zwischen Weib und Ware. Der Tod ist der lange, flegelhafte Kommis der Mode. Der Tod mißt die bürgerlichen Jahrhunderte mit seiner Elle. Um Geld zu sparen, wird der Tod selbst zum Mannequin und leitet persönlich den Ausverkauf, dessen französischer Name «soziale Revolution» ist. Die sexuelle Revolution ist ein Teil dieser Revolution.

Für Benjamin war die Mode nie etwas anderes als die Provokation des Todes. Sogar die Frau, die tödlich am Krebs erkrankt ist, kleidet sich «auf provokatorische» Weise. In der Vergangenheit endete die Provokation des Todes durch die Frau immer mit dem Sieg des Todes. Die Mode ist die Parodie der Leiche. Die Mode ist ein Dialog mit dem Körper und auch mit der Verwesung dieses Körpers. Die Mode der neuesten Welle der sexuellen Aufklärung und Emanzipation ist wieder einmal die Herausforderung des Todes: die Sehnsucht nach der Auferstehung des Körpers.

Die Perversion

Nach Marcuse wurde der sexuelle Instinkt bezüglich seines Subjekts und seines Objekts ursprünglich von außen her weder zeitlich noch räumlich begrenzt[32]. Von ihrem Wesen her nimmt die Sexualität viele Formen an, und sie ist «pervers». Die heutige gesellschaftliche Organisation der sexuellen Tabus definiert nahezu alle Erscheinungsformen der Sexualität als pervers, die nicht dem Zeugungsakt dienen bzw. ihn vorbereiten. Ohne allerstrengste Einschränkungen würden die Perversionen der Sublimierung im Wege stehen, von denen der kulturelle Fortschritt abhängig ist. Marcuses Verständnis der Sexualität als eines vielförmigen Komplexes vieler Perversionen war eine der wichtigsten Kategorien bei den letzten Entwicklungen der heutigen sexuellen Aufklärung und Revolution.

Horkheimer und Marcuse stellen fest, daß das Wort Perversion in der spätkapitalistischen Gesellschaft eine große Bereitschaft zur Empörung auslöst[33]. Sie erklären dies durch den Hinweis auf die vielen sexuellen Wünsche, die verdrängt werden, wenn sie nicht mit der normalen Befriedigung des Geschlechtstriebes durch den Zeugungsakt zu tun haben. Wehe dem Gegner einer Diktatur eines auf die Verteidigung seiner nationalen Sicherheit fixierten Staates, wenn seine Verfolger ihm irgendeine sexuelle Perversion nachweisen bzw. andichten. Denn dann ist in den Augen der Massen keine Tortur grausam genug und ausreichend, um das innere Feuer zu löschen, weil auch keine Tortur dazu stark genug

ist. Hitler gelang es, den gesamten, eine Revolution gegen die höhere Bourgeoisie fordernden linken Flügel seiner Partei dadurch auszuschalten, daß er Röhm und dessen Gefolgsleute in der SA der Homosexualität bezichtigte[34].

Keine Tortur der Pervertierten reicht, um diejenigen, die sich gegen sie wenden, für ihren eigenen, von ihnen unbewältigbaren Verzicht auf Perversionen zu entschädigen. Die in der Phantasie jener Nichtpervertierten mit der Perversion verbundene Lust scheint ihnen so übermenschlich groß zu sein, daß die Tortur und der Schmerz, die die Pervertierten dafür zu zahlen haben, nicht mehr menschlich sein darf. Es gibt aber kaum ein Vergehen, das so wenig Leiden mit sich bringt wie die Perversion, es sei denn, daß sie mit dem Zufügen von Schmerz zu tun hat. Aber das gilt auch für alles andere, und so wie der Raubmord das Nonplusultra des Übergriffes auf den anderen Menschen ist, so ist auch der Lustmord das Nonplusultra der sexuellen Leidenschaft. Dies aber hat genauso wenig oder nichts mit der Problematik des ungewöhnlichen sexuellen Verhaltens an sich zu tun, wie die Drohung «Dein Geld oder dein Leben» mit der empirischen Wirklichkeit der Multis.

Benjamin hat auf die Relativität der Perversion hingewiesen. Die horizontale Fortbewegung des Körpers bot den Frauen in der Frühzeit der Menschheit die meisten Vorteile[35]. Sie erleichterte ihnen die Schwangerschaft. Die heute von schwangeren Frauen verwendeten Gürtel und Bandagen sind für Benjamin schon ein Hinweis darauf. Er fragt sich, ob der aufrechte Gang sich nicht eher bei den Männern als bei den Frauen entwickelte. Sollte dies stimmen, dann war die Frau eine Zeit lang die vierfüßige Begleiterin des aufrecht gehenden Mannes. Von diesem Gedanken führt nur ein Schritt zum nächsten, nach dem es ursprünglich eine Perversion gewesen sei, daß die beiden Partner sich im Geschlechtsakt gegenseitig zuwandten. Vielleicht war es nicht letzten Endes diese «Abartigkeit», durch die es auch die Frau lernte, aufrecht zu gehen. Das, was einmal in der Geschichte der Menschheit eine Perversion war, kann also zu etwas Normalem werden und umgekehrt.

In den perversen pornographischen Schriften von de Sade und Sacher-Masoch kann, so behauptet Horkheimer, die Grausamkeit in der Phantasie bewußt ausgelebt und so genossen werden[36]. Ein wirklich schändliches Verhalten bedient sich dabei der Rationalisierung. So kann diese Perversion in den von ihr geprägten Kriegszeiten und Diktaturen unbemerkt zunehmen. Sowohl die Grausamkeit gegen den Feind wie die Grausamkeit gegen die eigene Person kann sich dann austoben, und dennoch wird sie dabei nicht die volle Befriedigung finden. Denn da diese Grausamkeit sich nicht ihres sexuellen Wesens bewußt ist, erstreckt sie sich sozusagen in eine schlechte Unendlichkeit. Kriegs- und Diktaturbegeisterte sind im allgemeinen nicht dazu fähig, den Genuß des Perversen zu erfahren. Denn je mehr sie in den Grausamkeiten auf ihre Rechnung kommen, desto mehr gieren sie nach ihnen. Die Erziehung zur Genußfähigkeit bildet ein entscheidendes Moment im Kampf dagegen, daß erstens die Zukunft einer voll verwalteten Gesellschaft oder zweitens die einer thermonuklearen Zukunft eintritt, und im Kampf dafür, daß sich eine dritte Zukunft, die einer versöhnten Gesellschaft, verwirklicht.

Glück

Nach Marcuse bezeichnet das Wort «Perversion» sexuelle Phänomene, die wesentlich unterschiedlicher Herkunft sind[37]. Denn mit diesem einen Tabu werden sowohl Äußerungen des sexuellen Instinkts belegt, die nicht mit höheren Kulturstufen zusammengehen können, wie solche, die sich mit repressiven Zivilisationen, besonders mit denen, in denen die genitale Monogamie vorherrscht, nicht versöhnen lassen. In der geschichtlichen Dynamik des sexuellen Instinktes aber, so behauptet Marcuse, haben sexuelle Äußerungen wie z. B. die Koprophilie (abnormales Interesse für Exkremente) und die Homosexualität einen sehr unterschiedlichen Stellenwert und unterschiedliche Funktion. Das gleiche gilt für jede Form der Perversion. So hat der Sadismus nicht die gleiche Funktion, wenn es sich um eine von den Beteiligten frei gestaltete libidinale Situation handelt, als wenn ein SS-Offizier sich aus dem KZ eine jüdische Frau holt, ihr zu essen gibt, mit ihr schläft, sie dann vergast und sich für den Rest der Nacht Chopin anhört. Die unmenschliche, zwanghafte und destruktive Gestalt, die diese Perversionen annehmen, scheint mit der allgemeinen Perversion der menschlichen Existenz in einer repressiven Zivilisation zusammenzuhängen.

Nach Marcuses Meinung aber liegt diesen Perversionen eine instinktive Substanz zugrunde, die sich von jenen konkreten Erscheinungs-

formen der Perversion unterscheidet. Diese Substanz könnte sich sehr wohl auf eine Weise zum Ausdruck bringen, die sich mit dem verträgt, was auf höheren Kulturstufen für normal gehalten wird. Nicht allen unterdrückten Bestandteilen und Entwicklungsstufen des Instinktes gelang es aber, einen solchen normalen Ausdruck zu finden, da sie der Entwicklung des Menschen und der Menschheit im Wege standen. Die vom kapitalistischen Leistungsprinzip vorausgesetzten Verhaltensweisen der Reinlichkeit, Ordentlichkeit, Sauberkeit und der Reproduktion müssen nicht notwendigerweise Voraussetzungen für jede reife Kultur sein. Das Wiederaufleben-lassen der Kindheit und der vorgeschichtlichen Wünsche und Verhaltensweisen bedeutet nicht notwendigerweise Regression, so wie ihre Unterdrückung auch nicht notwendigerweise Fortschritt beinhaltet. Denn das Gegenteil könnte sehr wohl der Fall sein: die Nähe zu einem Glück, das immer die unterdrückte Verheißung einer besseren Zukunft gewesen ist. Nach Benjamin ist der Ursprung das Ziel[38]. Die Vertreter der kritischen Theorie stimmen mit Freud überein, wenn dieser das Glück als die nachträgliche Erfüllung eines Wunsches aus der Vorgeschichte bzw. aus der Kindheit definiert[39]. In der Archäologie ist die Eschatologie schon gegeben.

Anerkennung

Die Philosophen und Soziologen der kritischen Theorie haben für die Lösung der von der sexuellen Aufklärung, Emanzipation und Revolution berührten menschlichen Probleme einen Namen: *mímesis* oder *imitatio*[40], der christlichen Ursprungs ist: *imitatio Christi*[41]. Für Horkheimer, Adorno und Habermas ist die *mímesis* eine Beziehung zwischen Personen, bei denen der eine sich auf die Schulter des anderen stützt bzw. sich an ihn/sie anschmiegt. Sie identifizieren sich miteinander, sie fühlen sich in den anderen ein. Die *imitatio* richtet sich auf eine Beziehung aus, in der das Sich-nach-außen-Hinwenden des einen auf das Beispiel des anderen hin, nicht der Verlust, sondern der Gewinn und die Bereicherung des Selbst bedeutet. Kurzum: *mímesis* bezeichnet ein Verhalten und Gebärden der gegenseitigen, bedingungslosen Anerkennung, der Großmut, Zärtlichkeit, Ausgelassenheit, kreativen Liebe und der Freiheit, insbesondere der Freiheit von Rache. Nach Habermas kann der rationale Kern des mimetischen Impulses und Prozesses, der mimetischen Fähigkeit und des mimetischen Gelingens dann freigesetzt werden, wenn wir bereit sind, in unserer westlichen Zivilisation die pathologische Philosophie der Arbeit und der Werkzeuge, der Subjekt-Objekt-Beziehung und der instrumentalen Rationalität zugunsten eines neuen Paradigmas der Philosophie der Sprache, der Anerkennung, Interaktion, Intersubjektivität und der praktischen Rationalität aufzugeben und die partielle funktionelle Rationalität in die umfassendere kommunikative Rationalität zu integrieren[42].

Adorno kommt einer solchen Veränderung des Paradigmas immer dann sehr nahe, wenn er Hegels sich gegenseitig ergänzende Begriffe der Versöhnung und der Freiheit erläutert[43]. In einem Kommentar auf Eichendorffs Gedicht «Schöne Fremde» erklärt Adorno, daß die Versöhnung der Liebenden nicht imperialistisch alles mitumschließt, was fremd ist[44]. Der Zustand der Versöhnung birgt in sich dadurch das Glück, daß sie in einer geschenkten Nähe bleibt zum Fernen und Verschiedenen über das Heterogene und das Homogene hinaus. Adorno beschreibt die Versöhnung mit Hilfe der Begrifflichkeit einer ungeschädigten Intersubjektivität der Liebe, bei der niemand Opfer ist. Nach Habermas' Auffassung kann eine solche unbeschädigte Intersubjektivität nur bei einem gegenseitigen Verständnis entstehen und erhalten bleiben, das auf der bedingungslosen gegenseitigen Anerkennung der Liebenden beruht, nach der sie nicht Instrumente sind, sondern für sich gelten.

Nur einmal verstieß Adorno gegen den von den kritischen Theoretikern sich selbst auferlegten, radikalen Gehorsam gegenüber dem zweiten Gebot und nannte das Absolute beim Namen: nicht besitzen wollende Ergebenheit. Eine solche Ergebenheit macht die gegenseitige bedingungslose Anerkennung der Liebenden als Ziel an sich über den unvermeidlichen Tod und die Vernichtung eines jeden von ihnen hinaus unverletzbar. Das kann aber nur im Zusammenhang mit einer Erfahrung geschehen, durch die die Behauptung einer Wirklichkeit ermöglicht wird, welche den anderen, der vernichtet wurde, errettet und es auf diese Weise dem Überlebenden erlaubt, in anamnetischer Solidarität mit dem geliebten, vernichteten und erretteten anderen auf seinen eigenen Tod und seine eigene Auferstehung hin zu leben[45]. Für diese Wirklichkeit sieht die jüdisch-christliche Erfahrung den Namen Gott vor. Es ist kein Aberglaube oder eine instinktge-

gebene Fixierung, in einer solchen anamnetischen Solidarität mit dem vernichteten und erlösten anderen zu leben, sondern ein solches Leben ist eher der Anfang einer neuen, nachbürgerlichen Verwirklichung konkreter, lebender Solidarität, durch die die Liebenden sich nicht nur emanzipieren, sondern in der sie auch ihre Erfüllung erreichen. Schließlich sind keine bedingungslose gegenseitige Anerkennung, *mimesis*, Versöhnung, Intersubjektivität ohne Opfer, Versöhnung und nicht besitzen wollende Ergebenheit möglich ohne die Auferstehung und die Wirklichkeit, die diese Auferstehung verbürgt.

Wenn die sexuelle Aufklärung auf die gegenseitige Instrumentalisierung der Geschlechtspartner hinausläuft, ist sie gescheitert. Wenn die sexuelle Emanzipation dagegen zur gegenseitigen, bedingungslosen Anerkennung der Liebenden führt, ist sie gelungen. Bis dahin bleibt der Kampf der Geschlechter unentschieden[46].

[1] M. Horkheimer, Critical Theory (The Seabury Press, New York 1972) 188–243, deutsch: Kritische Theorie I/II (Frankfurt am Main 1968); M. Horkheimer, Gesellschaft im Übergang (Frankfurt 1981) 162–175; A. Schmidt, Kritische Theorie. Humanismus. Aufklärung (Stuttgart 1981) 3–8; 9–24; 27–51; 95–108; A. Schmidt, Zur Idee der kritischen Theorie (Frankfurt 1979) I–IV; 7–35; 36–124; 125–136; 125–136; A. Schmidt, Drei Studien über Materialismus (Frankfurt 1979) Kap. II; G. Brandt, Ansichten kritischer Sozialforschung: Leviathan (Sonderheft 4, 1981) 9–53.

[2] Horkheimer, Gesellschaft, aaO. 152–160: M. Horkheimer, E. Simmel und die Freudsche Philosophie: B. Göhrlich u.a. (Hgg.), Der Stachel Freud (Frankfurt 1980) 139–148: Th. W. Adorno, Revidierte Psychoanalyse: Göhrlich, Stachel, aaO. 119–138; H. Marcuse, Gesellschaftliche und psychologische Repression. Die politische Aktualität Freuds: Göhrlich, Stachel, aaO. 186–192; A. Sohn-Rethel, Ökonomie und Klassenstruktur des deutschen Faschismus (Frankfurt 1975) Teil II.

[3] M. Horkheimer/Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung (Frankfurt 1969) IX–X, 1–7, 9–49, 88–127, 128–176, 177–217; M. Horkheimer, Eclipse of Reason (The Seabury Press New York 1974) Kap. I.IV; M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (Frankfurt 1967) 335–353.

[4] J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns (Frankfurt 1981) Kap. I, II, IV.

[5] Horkheimer, Zur Kritik, aaO. 63–92.

[6] Horkheimer, Vernunft Kap. I–III; Th. W. Adorno u.a., der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie (Darmstadt 1980) 7–80; 81–102; 125–144; 155–192; 235–266; Horkheimer, Gesellschaft, aaO. 162–175; M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz anderen (Hamburg 1970) 60–61; M. Horkheimer, Notizen bis 1969 und Dämmerung (Frankfurt 1974).

[7] Habermas, Theorie, aaO. 504–505.

[8] Horkheimer, Sehnsucht, aaO. 66–67; Th. W. Adorno/E. Kogon, Offenbarung oder autonome Vernunft: Frankfurter Hefte 13/6 (Juni 1958) 397–398; W. Benjamin, Schriften I (Frankfurt 1950) 494; H. Marcuse, Eros and Civilisation (Vintage Books, New York 1962) 66, deutsch: Triebstruktur und Gesellschaft (Frankfurt 1966).

[9] J. Habermas, Theorie und Praxis (Frankfurt 1963); ders., Theorie des kommunikativen Handelns, aaO., Kap. VIII. bes. 383 und Kap. IX.; ders., Politik, Kunst, Religion (Stuttgart 1978) 127–142; ders., Tod in Jerusalem: Merkur 4/36 (April 1982) 438–440; Horkheimer, Gesellschaft, aaO. 162–175; Adorno/Kogon, Offenbarung, aaO. 397–402; R.J. Siebert, Horkheimer's Critical Sociology of Religion. The Relative and the Transcendent (University Press of America, Washington 1979) Kap. I, III, IV, V, VI, VIII.

[10] Horkheimer, Sehnsucht, aaO. 72–75.

[11] Horkheimer, Gesellschaft, aaO. 162–175; Horkheimer, Sehnsucht, aaO. 54–89; Th. W. Adorno, Minima Moralia (Frankfurt 1980) 333–334; W. Benjamin, Reflections (Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978) 312–313; ders., Illuminations (Schocken Books, New York 1976) 253–264, urspr.: Illuminationen (Frankfurt am Main 1961).

[12] Horkheimer, Zur Kritik, aaO. 148.

[13] AaO. 236.

[14] M. Horkheimer, Studien über Autorität und Familie (Librairie Felix Alcan 1936); E. Fromm, The Art of Loving (Harper and Row 1956) 83–106, deutsch: Die Kunst des Liebens (Stuttgart 1980); E. Fromm, The Dogma of Christ (Holt, Rinehart and Winston, New York 1963) 203–212, deutsch: Das Christusdogma und andere Essays (Stuttgart 1981); H. Marcuse, Eros, aaO. Teile 1 und 2, S. 217–251; ders., Negations (Beacon, Press, Boston 1969) Kap. VII; ders., Five Lectures (Beacon Press, Boston 1970) Kap. I–III; W. Benjamin, Das Passagen-Werk (Frankfurt 1983) 612–642; 997–1000; R.J. Siebert, Hegel's Concept of Marriage and Family. The Origin of Subjective Freedom (University Press of America, Washington 1979) Kap. 25–31.

[15] Schmidt, Kritische Theorie, aaO. 95–108; G.W.F. Hegel, System der Philosophie (Stuttgart/Bad Cannstatt 1865) II 66–722.

[16] Ebd.

[17] Hegel, System, aaO. 109.

[18] G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (Stuttgart/Bad Cannstatt 1964) 237–260 (= Sämtliche Werke 7); Horkheimer, Notizen, aaO. 5–8, 21–221, 41, 59, 83, 138–139, 142–144, 168–169, 181, 187–188, 203–204; Marcuse, Negations, aaO. Kap. VIII; Fromm, Art Kap. I–IV; Siebert, Hegel's Concept, aaO. Kap. 9–24.

[19] Hegel, Grundlinien, aaO. 239–241; Horkheimer, Notizen, aaO. 47–48, 240–292–293, 142–144, 148, 197–198, 307–308; Marcuse, Negations, aaO. Kap. VII.

[20] Hegel, Grundlinien, aaO. 240–241.

[21] Ebd.; Ch. Baudelaire, Flowers of Evil (Harper and Brothers Publishers, New York 1936) 3–4, 7–9, 63–67, 81–84, 97–103, 143–146, deutsch u.a.: Blumen des Bösen (Frankfurt 1975); Benjamin, Das Passagen-Werk, aaO. 301–489; A. Strindberg, The Chamber Plays (E.P. Duttion and Co., New York 1962) VII–XXIV, vgl. u.a.: A. Strindberg, Ausgewählte Werke (Rastatt 1977 ff.); H. Ibsen, When we dead awaken and three other plays (Doubleday and Company, Garden City, New York 1960) XIII–XIV,

3–14), vgl. H. Ibsen, Dramen in zwei Bänden (München 1980).

[22] Horkheimer, Notizen, aaO. 240.

[23] Horkheimer, Notizen, aaO. 292–293; Strindberg, Chamber Plays, aaO. 1–201.

[24] Horkheimer, Notizen, aaO. 240; Ibsen, When we dead awaken, aaO.d 1–108, 109–216, 311–381.

[25] Horkheimer, Sehnsucht, aaO. 73.

[26] Horkheimer, Notizen, aaO. 148, 142–144.

[27] Ebd.; Horkheimer, Eclipse, aaO. Kap. IV.

[28] J. Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus (Frankfurt 1973) Teil III Kap. 4.

[29] Horkheimer, Sehnsucht, aaO. 54–89, bes. 73–75.

[30] Horkheimer, Notizen, aaO. 39, 296–297, 339, 43.

[31] Benjamin, Passagen-Werk, aaO., 997, 1000, 1054–1055.

[32] Marcuse, Eros, aaO. 44.

[33] AaO. 44–45; Horkheimer, Notizen aaO. 30, 15, 195–196.

[34] Sohn-Rethel, Ökonomie, aaO. 200–210.

[35] Benjamin, Passagen-Werk, aaO. 131–132.

[36] Horkheimer, Notizen, aaO. 195–196; Horkheimer/Adorno, Dialektik, aaO. 88–127.

[37] Marcuse, Eros, aaO. 185–196.

[38] Benjamin, Illuminations, aaO. 261.

[39] E. Jones, The Life and Work of S. Freud (Basic Books, New York 1953) I, 330.

[40] Habermas, Theorie, aaO. 512–513, 518, 522–525.

[41] Ebd.; Horkheimer, Notizen, aaO. 170–171.

[42] Habermas, Theorie, aaO. 522–523; J. Habermas, Theorie und Praxis, aaO., Kap. 4; G.W.F. Hegel, Jenaer Systementwürfe I (Hamburg 1975) 282–296, 296–300, 301–306, 307–315; II (Hamburg 1976) 185–201; 202–209, 209–223, 223–236.

[43] Habermas, Theorie, aaO. 518, 523.

[44] Th. W. Adorno, Gesammelte Schriften VI (Frankfurt 1973) 6, 192.

[45] H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie (Düsseldorf 1976) Teil III, bes. S. 289–302; E. Arens, Kommunikative Handlungen (Düsseldorf 1982) Teil IV, bes. S. 374–385.

[46] Rechtfert. des Übers.: Wo der Autor sehr nah den von ihm referierten und in den Anmerkungen erwähnten Texten folgt, ohne seinen Text als unmittelbares Zitat kenntlich zu machen, fühlte der Übersetzer sich nicht berechtigt, seine (Rück-)Übersetzung durch die deutschen Originalzitate zu ersetzen.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

RUDOLF SIEBERT

1927 in Frankfurt am Main geboren. Studium der Theologie, Philosophie, Philologie und Geschichtswissenschaften an den Universitäten Mainz und Münster in Westfalen sowie an der Katholischen Universität von Amerika in Washington, D.C. 1962–1965 lehrte er Soziologie, Wirtschaftswissenschaften und Theologie am St. Agnes and Loyola College in Baltimore, Maryland. Seit 1965 Professor für Religion und Gesellschaft am Religion Department der Western Michigan University in Kalamazoo, Michigan. In den drei letzten Jahrzehnten Konzentration auf die Philosophie von G.W.F. Hegel, die Frankfurter philosophische und soziologische Schule und kritische politische Theologie. 1977 begründete er und leitet seitdem den Internationalen Kurs über die Zukunft der Religion am Interuniversitären Zentrum für fortgeschrittene Studien in Dubrovnik, Jugoslawien. Er ist Gründer des Center for Humanistic Future Studies an der Western Michigan University. Seine wichtigsten Veröffentlichungen: From Critical Theory of Society to Theology of Communicative Praxis; Hegel's Philosophy of History: Theological, Humanistic, Scientific Elements; Hegel's Concept of Marriage and Family: Subjective Freedom; Horkheimer's Critical Sociology of Religion: The Relative and the Transcendent (alle erschienen bei University Press of America, Washington, D.C., 1979ff). Anschrift: Western Michigan University, Center for Humanistic Future Studies, Kalamazoo, Michigan 49008, USA.

Susan Hanks

Die sexuelle Revolution und Gewalt gegen Frauen: die Grenze zwischen Befreiung und Ausbeutung

AN DEN LESER: Die sexuelle Gewalt von Männern gegen Frauen ist vermutlich kein Thema, dem sich der Leser mit großem Vergnügen zuwendet. Es liegt dagegen eher nahe, daß der Leser sich dem Nachdenken über Gewalt gegen Frauen widersetzt. Eine solche ablehnende Haltung ist vorhersagbar. Ein wesentlicher Bestandteil der Verfestigung und Sicherung der Gewalt gegen Frauen durch die westliche Gesellschaft ist das Tabu, das diese Gewalt umgibt. Dieses Tabu hindert Männer natürlich nicht daran, Gewalt gegen Frauen zu praktizieren – es hindert Männer und Frauen lediglich, dies zuzugeben. Insofern ist das Tabu wirksam, falls der Leser das Thema ablehnt. Die Autorin hofft, daß der Leser/die Leserin seinen/ihren Widerstand überwindet, das Tabu bricht und weiterliest.

Eines der Ergebnisse der sexuellen Revolution, das in westlichen Gesellschaften während der letzten Jahrzehnte zum Tragen gekommen ist, ist die Trennung der Fragen sexueller Sitten von Fragen der persönlichen Moral. Diese Unterscheidung ermöglicht Männern und Frauen seither, sich selbst auf kreative Art und Weise zu erforschen und zu erziehen im Hinblick auf eine gesunde menschliche Sexualität, ohne daß dabei gesellschaftliche Sanktionsmechanismen wirksam werden. Während dieses evolutionären Prozesses wurden traditionelle Grenzen sexueller Moral unweigerlich überschritten. Als Folge davon wurde die Grenze zwischen der Befreiung eines Menschen und der Ausbeutung eines anderen Menschen bisweilen verwischt. Dieser Artikel wird die sexuelle Gewalt von Männern gegen Frauen als eine Überschreitung der Grenze zwischen Befreiung und Ausbeutung erforschen.

Die Vergewaltigung durch Fremde, durch den Ehepartner, Inzest und Pornographie werden herangezogen, um das jahrhundertealte Phänomen der Gewalt gegen Frauen zu verdeutlichen. Die Themenbereiche, die berücksichtigt werden sollen, schließen die folgenden Fragestellungen ein: Wie wurde das Anliegen der sexuellen Revolution mit ihrem Befreiungsversprechen ausgebeutet, um die Gewalt von Männern gegen Frauen rational zu erklären? Wie hat die patriarchalische Voreingenommenheit, die dem geschlechtsspezifischen Rollenerwerb in der Primärsozialisation innewohnt, zum Aufkommen und zur Bestreitung von Gewalt gegen Frauen beigetragen? Worin besteht die kollektive moralische Verantwortlichkeit von Männern und Frauen bei der Entwaffnung menschlicher Beziehungen?

I. Die Re-Evolution sexueller Sitten

Die sexuelle Revolution der letzten paar Jahrzehnte führte neue kulturelle Sitten in den Bereichen der Sexualität und der Mann-Frau-Beziehungen ein. Die Freuden des Körpers wurden angeblich wiederentdeckt und gutgeheißen. Einstellungen zur Jungfräulichkeit, Monogamie, Orgasmus, Sexualzensur in den Medien, Homosexualität, Bisexualität und Autosexualität wurden untersucht. Paare experimentierten mit «offenen Ehen» und «freier Liebe». Mit dem Aufkommen der Pille erlangten Männer und Frauen die Kontrolle über ihr Ich in Bezug auf alles, was mit Zeugung zusammenhängt. Sexuelle Aktivitäten zur Entspannung konnten nun unterschieden werden von sexuellen Handlungen zur Fortpflanzung. Die Auswirkung auf menschliches Verhalten war weitreichend.

Mit der Depersonalisierung und Trivialisierung der sexuellen Handlung kam die Schattenseite der sexuellen Revolution auf. «Es» wurde etwas, das man «hat», «macht» oder «erhält». «Es» wurde zu einer Art und Weise, Dinge zu verkaufen – wie Zigaretten, Autos oder Klei-

dung. Die Person, mit der man «etwas hatte», ging dabei manchmal verloren. Dieses Phänomen wurde besonders in der weiten Verbreitung der «Playboyethik» deutlich und im rapiden Anwachsen der Produktion von Pornographie, die zu einem Multimillionen-Dollar-Geschäft wurde. Die Vermarktung der Abbildung von Frauen und neuerdings auch von Kindern als sexuelle Objekte («Bienen» oder «Häschen») zum Gebrauch für die sexuellen Freuden der Männer erwies sich als einträglich. Die Entwicklung von wahrhaften Mann-Frau-Beziehungen, die durch Zärtlichkeit, Vertrautheit und Gegenseitigkeit gekennzeichnet sind, blieb so flüchtig und schwierig zu erfassen wie eh und je, trotz der neu gefundenen sexuellen Freiheiten.

II. Der Prozeß der patriarchalischen Sozialisation

Die sich wandelnden Sexualsitten der westlichen Gesellschaft entwickelten sich unter dem Schirm der alles dominierenden Kultur. Die patriarchalische Natur der dominanten Kultur hat tiefgreifende Auswirkungen auf die in der Kultur verbreitete Sicht der Frauen und der Männer sowie auf die Einstellung zu heterosexuellen Beziehungen. Es ist wichtig, die patriarchalische Voreingenommenheit zu verstehen, um die Dynamik der Gewalt von Männern an Frauen verstehen zu können.

1. Die patriarchalische Voreingenommenheit

Die patriarchalische Voreingenommenheit, die die soziale und personale Entwicklung von Männern und Frauen beeinflußt, ist subtil und durchdringend, und häufig wird sie nicht erkannt. Patriarchalische Werte sind glatt in den Prozeß des geschlechtsspezifischen Rollenerwerbs in der Sozialisation integriert. Damit ist der Prozeß gemeint, durch den Jungen und Mädchen lernen, welche Verhaltensweisen, Einstellungen und Gefühle für Menschen des eigenen Geschlechts angemessen sind und welche für Menschen des anderen Geschlechts passend sind. Diese Integration patriarchalischer Werte ist häufig so vollkommen, daß es schwer fällt, zwischen Verhaltensweisen, die angeboren und somit biologisch bedingt sind, und solchen, die in der Kultur erlernt wurden, zu unterscheiden. (Diese Dynamik ist offenkundig in der gegenwärtigen Kulturdebatte, in der es darum geht, ob die Gewalt von Männern angeboren oder erlernt ist.)

2. Abwertung des Weiblichen

Als patriarchalische Kultur lehrt die westliche Gesellschaft Männer und Frauen, daß das Männliche (und damit ist alles, was maskulin ist, impliziert) die Norm oder der Standard ist, mit dem alles andere verglichen wird. Das, was anders als männlich ist, weicht von der Norm ab und ist somit unterlegen. Männliche Wesen und maskuline Qualitäten werden aufgewertet, während weibliche Wesen und weibliche Qualitäten abgewertet werden. In dem patriarchalischen Schema gibt es kein Konzept von «verschieden, aber dennoch gleich».

3. Die Benachteiligung des Weiblichen und der Frau

Dank dem kürzlich erfolgten Wiederaufleben der weiblichen Gelehrsamkeit wurde unser Bewußtsein geweckt: unser Bewußtsein von der Realität der Abwertung der Frauen durch die patriarchalische Kultur (und implizit auch von der Abwertung des Weiblichen) und von ihrer Auswirkung auf das Leben von Frauen. Zusätzlich zu Vergewaltigungen durch Fremde oder auch Ehepartner, zu Pornographie und Inzest (Themen, die später noch diskutiert werden sollen) gibt es in der Geschichte der Vereinigten Staaten Beispiele für diese Abwertung und ihre Folgen im Überfluß. Vor weniger als einhundert Jahren durfte eine Frau weder wählen noch ein öffentliches Amt bekleiden, noch eine höhere Ausbildung und Erziehung genießen, noch ihren Namen, ihr Geld oder ihren Besitz nach der Eheschließung behalten. Das Schlagen der Ehefrau war durch ein Gesetz legalisiert, das Männern erlaubte, ihre Frauen zu «züchtigen», solange sie nicht «einen Stock, der größer als ihr Daumen war» benutzten. (Daher der englische Ausdruck »rule of thumb»[1]. Im Deutschen sprechen wir von «Faustregel». Anm. der Übersetzerin). Die Anerkennung des Bestehens von Gewalt gegen Frauen wurde tatsächlich auf einer kulturellen Ebene unterdrückt. Als Frauen aus der Vereinigung «Women's Christian Temperance Union» (WCTU) den Versuch unternahmen, das Schlagen von Ehefrauen auf das Niveau eines sozialen Problems in Verbindung mit Alkoholmißbrauch anzuheben, wurden sie schließlich als Antialkoholiker und prüde Personen herabgewürdigt[2].

Aus einer psychologischen Perspektive versorgte Freud uns mit einem Fenster, das Einblick in das kollektive unbewußte Geistesleben des Patriarchats gewährt, mit seiner Definition der Frau als sekundäres Geschlecht mit einer Neigung zum Masochismus, zu intellektueller Unterlegenheit, Narzißmus, Hysterie und Neid[3]. Vor kurzem legalisierte die Zurückweisung eines neuen Zusatzartikels über die Gleichberechtigung der Frau in den Vereinigten Staaten eben jenen Typ von Diskriminierung gegen eine Frau aufgrund ihres Geschlechts, der dann, wenn er in der Rassenzugehörigkeit oder Religion des Menschen begründet ist, bereits ungesetzlich ist.

4. Die Benachteiligung des Mannes

Der Einfluß, den die Abwertung des Weiblichen durch das Patriarchat auf das Leben von Männern in der westlichen Gesellschaft hat, ist wesentlich schwieriger festzumachen, er ist weniger gut dokumentiert, aber nichtsdestoweniger möglich. Auf den ersten Blick erscheinen Männer als weniger benachteiligt als Frauen. Die Kultur fördert die Illusion, daß die Kontrolle über den geschlechtsspezifischen Rollenerwerb in der Sozialisation bei den Männern selber liegt. Viele Männer, die scheinbar von ihrem «maskulinen Privileg» profitieren, scheinen entweder seine Zwänge, Beschränkungen und Nachteile nicht zu bemerken – oder sie begründen die Ausübung ihres «Privilegs» auf rationale Weise als legitime Entschädigung für die Belastungen, die es schafft. Einige der Männer sind sich vielleicht lediglich der Nachteile ihres Privilegs bewußt; das mögen z. B. solche sein, die unter dem Streß leiden, den in der Mittelklasse die Rolle des alleinigen Brotverdieners bzw. des Familien- und Haushaltsoberhaupts mit sich bringt. Andere Männer fühlen sich vielleicht der Belohnung ihres «maskulinen Privilegs» beraubt, das wären z. B. Geld, Status und Macht. Sie machen ihr «Privileg» in der einzigen legitimen Arena geltend, die die Kultur ihnen offenläßt – in der Dominierung und Unterwerfung «ihrer» Frauen durch Gewalt.

Die Literatur zum Bereich der häuslichen Gewalt beginnt nun auch von den Nachteilen der patriarchalischen Kultur für Männer zu sprechen. Die Frage, mit der man sich in diesem Bereich befaßt, ist folgende: Warum schlagen, vergewaltigen, erniedrigen oder entwürdigen Männer Frauen, obwohl sie doch angeblich so im Vorteil sind – häufig handeln sie so an Frauen, die ihre Ehefrauen, Geliebten oder Töchter sind, oft sind es Frauen, die sie lieben und von denen sie abhängig sind. Es gibt eine Vielzahl von Möglichkeiten, diese Frage zu beantworten.

Eine Erklärung steht in Beziehung zu der psychologischen und sozialen Gewalt, die Männer im Prozeß ihres geschlechtsspezifischen Rollenerwerbs in der Sozialisation erfahren. Die patriarchalische Kultur, die maskuline Züge belohnt und feminine Züge abwertet, beschämt und erniedrigt auf harte Art und Weise kleine Jungen so weit, daß sie ihre femininen Qualitäten ablegen. Die äußerste Beleidigung für einen kleinen Jungen ist es «Heulsuse, Schwächling oder Mamasöhnchen» genannt zu werden[4]. Bei kleinen Jungen wird nur die Verdrängung des Wunsches, anlehnungsbedürftig zu sein, Gefühle auszudrücken, abhängig und unterwürfig zu sein, und dies in Verbindung mit einer Leugnung von Angstgefühlen, Traurigkeit, Schwäche und Verwirrtheit, geduldet. Für Männer bedeutet das Zugeben von Gefühlen oder Wünschen, die auf dieser verbotenen Liste stehen, den Respektverlust vor sich selbst und vor anderen. Das männliche Bedürfnis, sich von seinen weiblichen Qualitäten zu reinigen, wird sowohl in seiner Gewalt gegenüber Frauen deutlich als auch in seinem homophobischen Verhalten gegenüber homosexuellen Männern[5].

Tatsächlich erfahren nahezu alle Männer Gefühle und Wünsche, die als feminin definiert werden. Die Männer jedoch, die Frauen gegenüber gewaltsam werden, sind vielleicht so gut sozialisiert, daß sie psychologisch unfähig sind, diese verbotenen Gefühle wahrzunehmen. Wenn sie aber diese Gefühle erfahren, und sei es nur auf einer unbewußten Ebene, sind diese Männer psychisch nicht in der Lage, sie zu tolerieren. Indem sie die unzulässigen Gefühle auf abgewertete Frauen projizieren, können Männer durch den physischen Angriff Herrschaft und Kontrolle über Frauen ausüben und somit auch über die Gefühle[6].

Eine andere Komponente des männlichen geschlechtsspezifischen Rollenerwerbs in der Sozialisation, die zur Gewalt gegen Frauen beiträgt, begründet sich im psychischen Prozeß von Anschluß und Trennung, den kleine Jungen erfahren. Gemäß einer Standardtheorie der Psychologie ist der Anschluß, den ein Kind an eine primäre Bezugsperson knüpft, wesentlich für eine gesunde psychische Entwicklung. In westlichen Gesellschaften ist die primäre Bezugsper-

son von Kleinkindern gewöhnlich die Mutter. Im Prozeß der erfolgreichen Geschlechtsentwicklung in der patriarchalischen Kultur müssen kleine Jungen nicht nur ihre femininen Gefühle und Wünsche leugnen, sondern auch ihren Anschluß an die primäre weibliche Bezugsperson. Im wesentlichen erwartet man damit von kleinen Jungen, daß sie ihre Bindung an ein hochgeschätztes Liebesobjekt aufgeben. Die patriarchalische Kultur setzt den Verlust der kleinen Jungen herab, indem das, was er verliert, herabgesetzt oder abgewertet wird. (Wie können kleine Jungen den Verlust von etwas bedauern, das sowieso wertlos war?) Aus diesem Prozeß gehen viele Jungen als Männer hervor, die sich durch eine Bindung an andere bedroht fühlen, die die Fähigkeit verlieren, anderen einfühlsam zu begegnen und die die Vertrautheit in Beziehungen fürchten[7]. Interessanterweise sind dies drei wesentliche Merkmale der Persönlichkeit von Männern, die gewaltsam sind.

Gewalt gegen das Weibliche in einer patriarchalischen Kultur könnte tatsächlich verdrängte Wut auf das Patriarchat sein, das kleine Jungen zwang, etwas zu verlassen, das sie hochschätzten. Es ist kulturell jedoch viel eher zu akzeptieren, diese Wut an Frauen auszulassen, die ihre weiblichen Qualitäten, welche Jungen verleugnen, behalten dürfen, als sich in Wut gegen das Patriarchat zu wenden.

Die Nachteile des geschlechtsspezifischen Rollenerwerbs in der Sozialisation im Patriarchat waren das unausgesprochene Thema, das im Aufkommen der «Playboyethik» offensichtlich war. Das Playboy-Magazin, das 1953 erstmalig veröffentlicht wurde, hatte die Funktion eines populären Manifests, das für die männliche Revolte gegen «graue Flanell-Konformität» eintrat und gegen die Knechtschaft der Brotverdienerethik[8]. Unglücklicherweise richtet sich die Feindschaft nicht gegen den Prozeß des geschlechtsspezifischen Rollenerwerbs in der Sozialisation im Patriarchat (wobei es sich letzten Endes um eine wirkliche, aber nichtsdestoweniger abstrakte Vorstellung handelt), sondern gegen Frauen (die verfügbar und wirklich sind). Die Ehe und Vaterschaft, grundlegende zwischenmenschliche Handlungen, deren Erfolg die Persönlichkeitsentwicklung in den Bereichen des Einfühlungsvermögens, der Vertrautheit und der Bindung erfordert, wurden, was kaum überrascht, als unterdrückende Fallen, die das persönliche Wachstum behindern, zurückgewiesen[9]. Die Feindschaft gegenüber Frauen zeigte sich nicht nur in der Verspottung des Respekts und der Zuwendung in menschlichen Beziehungen, sondern auch in der Pionierarbeit auf dem Gebiet der Massenvermarktung des Phantasiemodells von Sexualität und der sexuellen Vergegenständlichung von Frauen und Kindern. Der phänomenale finanzielle Erfolg des Magazins und der wirtschaftliche Aufschwung des Pornographiegeschäfts, der dann folgte, beweist die mächtige Anziehungskraft, die diese Botschaft auf das kollektive kulturelle Unbewußte von Männern in der westlichen Gesellschaft ausübte. Es könnte sein, daß Männer, die die kulturelle Abwertung der Frau gewaltsam durch sexuelle Gewalt an Frauen ausleben, die treueste Gefolgschaft des Patriarchats bilden. Sie haben ihre Lektion zur Rollenverteilung der Geschlechter gut gelernt.

III. Die Polarisierung von Männern und Frauen

Männer und Frauen nehmen aus ihrer Umgebung sowohl faktische Informationen als auch kulturelle Normen und eine Vielzahl von Mythen auf, die Mann/Frau-Beziehungen betreffen. Ein Übergewicht von Information wird durch die Medien erlangt – von relativ gutartigen bis zu erotischen oder pornographischen Fernsehprogrammen, Filmen, Büchern oder Magazinen. Da die Medien gewöhnlich keine erzieherische Absicht verfolgen, sind die Modelle, die man uns von der Beziehung zwischen Männern und Frauen bietet, insbesondere im Gebiet der Sexualität häufig verzerrt, manchmal übermenschlich und selten – wenn überhaupt jemals – an der Wirklichkeit ausgerichtet.

So projizierte ein scheinbar harmloser klassischer Kinofilm, den die meisten Kinder (in den USA – Anm. der Übersetzerin) sehen, Stereotype von geschlechtsspezifischem Rollenverhalten in ein bereits vorhandenes Märchen. Der 1938 gedrehte Disney-Film «Schneewittchen und die sieben Zwerge» bietet uns das weibliche Modell der unschuldigen Jungfrau, der die böse Hexe gegenübersteht, und bringt auf subtile Art die Furcht der Männer vor der Frauenherrschaft in das Handlungsgerüst ein. Im Film hört man den Zwerg Grumpy die anderen Zwerge warnen, daß Schneewittchen «... euch zu Muttersöhnchen» machen wird, und «... gebt ihnen [den Frauen] den kleinen Finger, so werden sie die ganze Hand nehmen». Wenn Grumpy von Dopey gefragt

wird, was er mit «Tricks» meinte, als er sagte «Frauen sind voller übler Tricks», lautet Grumpys Antwort: «Ich weiß nicht, aber ich hab was gegen sie.» Grumpy war offensichtlich gut sozialisiert.

Unglücklicherweise sind auch Frauen nicht gegen eine Förderung der geschlechtsspezifischen Rollenstereotypen gefeit. Das Buch *Total Woman* (Die totale Frau) von Marabel Morgan (die Publikation, die 1973 häufig verkauft wurde) lehrt Frauen Techniken, wie sie ihre angeblichen weiblichen Tricks einsetzen können, um der Beherrschung durch Männer entgegenzuwirken, indem sie diese manipulieren und kontrollieren, ohne daß diese es merken. Dieses Buch stellt Frauen als kindisch, untergeordnet und manipulierend dar. Unglücklicherweise ist das genau das, was Grumpy vermutet hatte. Offensichtlich waren Frau Morgan und ihre Anhänger(innen) ebenfalls gut durch das Patriarchat sozialisiert.

Andere Mythen, die etwas subtiler sind und sich besonders um das Gebiet der Sexualität drehen, haben zur Polarisierung von Männern und Frauen beigetragen. Angeblich meinen Mädchen heutzutage nicht mehr, Jungen verlören den Respekt vor ihnen, wenn sie «es» einmal «gemacht» hätten. Und angeblich trifft das auch wirklich auf die Jungen zu. Jungen wollen nicht mehr «immer nur das eine». Man sieht Frauen nicht mehr als «Sündenpfuhl» und «Teufelswerkzeug» an. Männer kämpfen nun nicht mehr gegen geschlechtliche Begierde an, so wie dies der heilige Augustinus vor vielen Jahrhunderten tat.

Angeblich hat die sexuelle Revolution geholfen, viele dieser Mythen zu entmythologisieren, indem sie Männer und Frauen ermutigte, sich über ihre eigenen auf der Realität basierenden Bedürfnisse und auch über die ihrer Partner zu informieren. Es ist zu hoffen, daß dieser Prozeß die in der Kultur erworbenen Projektionen und verzerrten Annahmen, die viele Männer und Frauen voneinander haben, auf ein Minimum reduzieren wird. Die Entzauberung dieser Mythen wird die Polarisierung von Männern und Frauen in der patriarchalischen Kultur verringern, die den Grundstein für die Gewalt gegen Frauen legt.

IV. Die Verbindung von Sex und Gewalt

Obwohl das Rollenmodell der jungfräulichen Märtyrerin (deren inspirierende Werte darin bestanden, daß sie schön, jung, keusch und tot war) vermutlich veraltet ist, vermittelt die patriarchalische Kultur den Frauen doch auf vielfältige Art und Weise die Gefahr, die ihnen aufgrund ihres Geschlechts und ihrer Sexualität zustoßen kann. Ein Lied, das in den späten 60er Jahren von den Beatles verbreitet wurde, «Run for Your Life» (renne um dein Leben), warnt Frauen davor, daß Männer ihre Frauen lieber tot als untreu sehen wollen.

Gewalt gegen Frauen ist mehr als eine Erfindung, die aus dem Hirn von Männern hervorgeht, oder eine Phantasie, die in den Medien dargestellt wird. Männer, die Frauen vergewaltigen, Männer, die Pornographie schaffen und finanzieren, Männer, die ihre Ehefrauen und Geliebten schlagen und vergewaltigen, Männer, die ihre Töchter sexuell mißbrauchen, sind nur allzu wirklich. Tragischerweise sind auch die Frauen und Mädchen, die vergewaltigt, geschlagen, verletzt und erniedrigt werden, nur allzu wirklich.

Die Häufigkeit des Auftretens von Gewalt gegen Frauen bleibt unklar. Genaue statistische Aufzeichnungen gibt es erst in neuerer Zeit. Nach Angaben der Kriminalpolizei in den Vereinigten Staaten wetteifern die Verbrechen der Vergewaltigung, des Inzest und des Schlagens von Ehefrauen um die zweifelhafte Auszeichnung, das Verbrechen zu sein, das am seltensten angezeigt wird. Es ist eine weitgehend anerkannte Tatsache, daß diese Verbrechen weitaus häufiger vorkommen, als sie angezeigt werden.

1. Die Vergewaltigung durch Fremde

Die Vergewaltigung dient der Funktion, männliche Herrschaft über Frauen und über feminine Qualitäten, die sie personifizieren, durch Gewalt auszudrücken und zu verstärken. Jede erfolgreich akkulturierte Frau wächst mit der Furcht vor Vergewaltigung auf (es wäre eine Leugnung der Realität, sie nicht zu fürchten), und damit ist die Furcht vor Männern impliziert. Eine Gesellschaft ohne Vergewaltigungen wäre eine, in der sich Frauen frei ohne Angst vor Männern bewegen könnten. Selbst wenn nicht alle Männer vergewaltigen, so tun dies doch viele. Die Ergebnisse neuerer Untersuchungen zeigen, daß Frauen mit 46 % Wahrscheinlichkeit zu irgendeinem Zeitpunkt ihres Lebens das Opfer einer versuchten oder verwirklichten Vergewaltigung werden[10]. Es gibt keine vergleichbaren Daten, die sich auf die Wahrscheinlichkeit beziehen, ob ein

Mann irgendwann einmal in seinem Leben vergewaltigen wird oder auch wie oft er dies tun wird. Männer, die vergewaltigen, sind nicht notwendigerweise geistig gestört. So ist zum Beispiel die Massenvergewaltigung im Krieg ein übliches Phänomen sowohl bei den besetzenden als auch bei den befreienden Streitkräften[11].

Vergewaltigung ist ein Akt der Aggression und Gewalt, nicht aber ein sexueller Akt. Die Absicht, die dahintersteht, ist, das Opfer zu erniedrigen und zu terrorisieren, niemals aber es zu befriedigen. Opfer werden wegen ihres Geschlechts ausgesucht, nicht wegen ihrer sexuellen Anziehung. Opfer können jedes Alter haben, es kann sich um junge Kinder oder zerbrechliche alte Frauen handeln. Vergewaltigungen können an jedem Ort geschehen, obwohl sie am häufigsten auf der Straße, im Haus des Opfers oder im Auto vorkommen[12].

2. *Die Vergewaltigung durch den Ehepartner*

Die Beziehung zwischen dem Angreifenden und dem Opfer ist eine wesentliche Komponente dafür, wie eine patriarchalische Gesellschaft Vergewaltigung definiert. Von dieser Beziehung hängt ab, ob Vergewaltigung zu einem Verbrechen wird, und ob man das Opfer beschuldigt oder ihm beisteht. Die Anonymität zwischen Opfer und Vergewaltigendem ist oft eine Vorbedingung für die Definition von Vergewaltigung. Daher wird die Vergewaltigung in der Ehe allgemein als Unvereinbarkeit der Begriffe verstanden. Dieses Konzept spiegeln die amerikanischen Strafrechtsbestimmungen wider, die gewöhnlich Vergewaltigung als «erzwungenen Geschlechtsverkehr mit einer Frau, die *nicht die Gattin des Täters* ist», definieren[13]. (Hervorhebung durch die Autorin). Wenn man den erzwungenen Geschlechtsverkehr in der Ehe als Vergewaltigung definiert, bedroht man damit die patriarchalische Vorstellung von Ehefrauen als Besitz ihrer Gatten (Männer können nicht etwas stehlen, das ihnen gehört) und die Vorstellung von der «ehelichen Pflicht» als eine vollkommene sexuelle Verfügbarkeit (somit können nur pflichtvergessene Ehefrauen gezwungen werden). Daher ist die «eheliche Dispensierung» die Anwendung eines gesetzlichen Doppelstandards, der ein Verhalten zwischen Ehepartnern entkriminalisiert, welches, wenn es zwischen Fremden vorkäme, als Verbrechen angesehen würde.

Die Vergewaltigung in der Ehe ist eine gängige Form der physischen und psychischen Gewalt, die über zwei Millionen Frauen in Amerika jährlich erleiden[14]. Es gibt zunehmend Anhaltspunkte, die darauf hinweisen, daß jedes Jahr doppelt so viele Frauen von ihren Ehemännern vergewaltigt werden wie von Fremden. Die eheliche Vergewaltigung kann für das Opfer, das mit seinem Vergewaltiger leben muß und das zutiefst verletzt wird von dem Menschen, der es angeblich liebt, ein schlimmes psychisches Trauma sein. Ebenso wie die Vergewaltigung durch Fremde so ist auch die Vergewaltigung durch den Ehepartner ein Ausdruck von Macht und Feindseligkeit, nicht aber von Sexualität. Männer, die ihre Ehefrauen vergewaltigen, tun dies weniger wegen sexueller Zurückweisung denn als Antwort auf die Gefühle, die sexuelle Abweisung in ihnen hervorruft[15].

3. *Inzest*

Das kulturelle Tabu gegen den Inzest (d. h. sexuelle Beziehungen zwischen Kindern und älteren Familienmitgliedern) bezieht sich allem Anschein nach ebenso wie das Tabu gegen alle Formen der Gewalt gegen Frauen nicht auf das entsprechende Handeln, sondern auf das Zugeben, daß so etwas geschieht. Der Inzest geschieht nach dem allgemeinen Muster des sexuellen Mißbrauchs von Kindern, wobei die Mehrheit der Opfer weiblich ist und die Mehrheit der Angreifer männlich. Es ist nicht bekannt, wie häufig es tatsächlich zum Inzest kommt. Zurückhaltende Schätzungen gehen davon aus, daß ungefähr eine Million amerikanischer Frauen die Überlebenden einer inzestuösen Beziehung mit ihrem Vater sind[16].

Inzest ist auch Vergewaltigung, nämlich in dem Sinne, daß es eine erzwungene sexuelle Beziehung ist. Aufgrund der Beziehung zu dem Angreifer und der scheinbaren Einwilligung des Opfers wird der Inzest von der Gesellschaft jedoch nicht immer als Vergewaltigung definiert. Die Gewalt, die im Inzest ausgeübt wird, besteht nicht notwendigerweise im physisch-sexuellen Verhalten selbst, sondern in der Ausbeutung des Machtdifferentials, das der elterlichen Beziehung innewohnt. Kleine Mädchen sind als abhängige Kinder gezwungen zu gehorchen, der Geheimhaltung des Verhaltens zuzustimmen und sich der Herrschaft des Vaters zu unterwerfen. Der

Inzest ist ein bedeutsames Trauma für Mädchen und kann lange andauernde schädliche Auswirkungen auf ihr Leben haben[17].

4. Pornographie

Pornographie unterscheidet sich von sexuell explizitem erotischem oder erzieherischem Material dadurch, daß sein herausragendes Charakteristikum die entwürdigende oder erniedrigende Darstellung menschlicher Wesen ist, meistens handelt es sich dabei um die Darstellung von Frauen. Pornographie, sei sie nun verbal oder bildlich, ist die Form von Propaganda, die die Vergewaltigungstat fördert[18].

Unter dem rhetorischen Deckmantel der sexuellen Befreiung und der Pressefreiheit verbindet die Pornographie ausdrücklich das Sexuelle mit der Gewalt. Frauen werden vergewaltigt, gequält, verstümmelt, gefesselt usw. als ein Mittel, Männer sexuell zu stimulieren. Die Gewalt dieser Handlungen wird trivialisiert, indem die Frauen so dargestellt werden, daß es ihnen gefällt, mißbraucht zu werden.

Diese Gewalt ist in den letzten Jahren bis zur Produktion sogenannter *«snuff»*-Filme (von «to snuff out», verscheiden) ausgeufert – welche so genannt werden, weil die Schauspielerinnen tatsächlich vor der Kamera ermordet werden, um angeblich für die sexuelle Stimulierung der Zuschauer zu sorgen.

Kinderpornographie («kiddyporn») ist die neueste Mode im Umkreis der Pornographie – ein bloßer Ersatz für Frauen, die schon lange in Darstellungen «kleiner Mädchen», die «große Männer» vergöttern, verkindlicht werden. Die sexuelle Verbindung erwachsener Männer mit kleinen Mädchen verzerrt Situationen, in denen Kinder sexuell mißbraucht werden, indem sie als positive Erfahrungen dargestellt werden. Der Zuschauer wird glauben gemacht, daß sexuelle Handlungen von Erwachsenen mit Kindern eine neutrale oder sogar positive Erfahrung für das Kind sein können. Dies ist ein direkter Angriff auf das von der Kultur aufgerichtete Inzesttabu[19].

V. Eine Frage nach dem Schaden

Mit der Trennung kultureller Sitten von Fragen der Moral stellte die sexuelle Revolution seit langem bestehende sexuelle Beschränkungen in der westlichen Gesellschaft in Frage. Die Gesellschaft entwickelte insgesamt eine Haltung, die sexuelle Verhaltensweisen, welche früher als von der Norm abweichend oder unangemessen, wenn nicht sogar unmoralisch, gegolten hatten, eher akzeptiert. Im Prozeß des Erreichens befreiterer sozialer Einstellungen und Normen wurde die Gesellschaft angemessenerweise vorsichtig bei der Verurteilung sexueller Verhaltensweisen.

Diese Tendenz machte es den Befürwortern der sexuellen Befreiung, insbesondere in einer patriarchalischen Kultur, schwer, das Problem der Gewalt von Männern gegen Frauen kritisch zu beurteilen. Die Aspekte der Sexualität wurden mit Aspekten von Gewalt durcheinandergeworfen. Grenzen zwischen Befreiung und Ausbeutung wurden verwischt. So zogen sich z. B. Vertreter der freiheitlichen Bürgerrechtsbewegung, als sie mit der Verbindung von Pornographie und Vergewaltigung konfrontiert wurden, zurück, da dies zur Zensur in den Medien führen könnte. Menschen, die eine traditionelle Vorstellung von der Ehe haben und patriarchalische Werte gut verinnerlicht haben, werden durch die Vorstellung der Vergewaltigung durch den Ehepartner durcheinandergebracht, denn sie interpretieren die Haltung der Frauen in dem Sinne, daß sie den Angriff des Mannes heraufbeschwören, indem sie ihm seine sexuellen Rechte «vorenthalten». Befürworter der sexuellen Befreiung des Kindes verstehen das Inzesttabu als überholt und als eine Begrenzung der Rechte der Kinder auf sexuelle Befriedigung.

Sowohl Menschen mit liberalen als auch solche mit konservativen Überzeugungen scheuen davor zurück, den gesellschaftlichen Eingriff in die «heilige Sphäre der Familie» zu fördern. Viele zögern, aus etwas, das man als Privat- oder Familienangelegenheit einstuft, ein gesellschaftliches oder öffentliches Anliegen zu machen. Hinzu kommt, daß ein jeder, der es wagen würde vorzuschlagen, in dem Bereich, in den sexuelles Verhalten fällt, erneut gesellschaftliche Begrenzungen zu errichten, Gefahr läuft, als reaktionär, wenn nicht sogar prüde bezeichnet zu werden.

Es ist ein Glück für die Gesellschaft, daß es sich bei der sexuellen Revolution nicht um die einzige Revolution handelt, die in den letzten Jahrzehnten in der westlichen Gesellschaft stattgefunden hat. Das Wiederaufleben der Bewegung zur Befreiung der Frau brachte eine kritische Einstellung aus einer nichtpatriarchali-

schen, feministischen Perspektive zu Themen wie Vergewaltigung durch Fremde und Ehepartner, Pornographie und Inzest mit sich. Die Einrichtung von Frauenhäusern, die Frauen, die geschlagen wurden, Schutz bieten, und von Unterstützungs- und Betreuungsdiensten für die Opfer von Vergewaltigungen sowie für diejenigen, die Inzestbeziehungen überstanden, erschütterte das gesellschaftliche Tabu der Geheimhaltung, das die Gewalttätigkeiten gegen Frauen bislang umgeben hatte. Die feministischen Forschungen im Gebiet der Sozialwissenschaften erinnerten die Gesellschaft daran, daß das Verhalten derjenigen, die vergewaltigen, und derjenigen, die Pornographie produzieren, sowie das der inzestuösen Väter keineswegs geschlechtlich, sondern gewaltsam ist. Es wurde aufgezeigt, daß die Gewalt dem Opfer Schaden zufügt. Daher darf die Frage nach dem Schaden und dem Leid und somit die Frage nach der Moral nicht länger übersehen werden.

Die moralische Frage, die unmittelbar ansteht, ist nicht die Frage danach, ob gewisse sexuelle Verhaltensweisen richtig oder falsch sind, sondern die Frage danach, ob die Gesellschaft es moralisch rechtfertigen kann, weiterhin die Erkenntnis zu verleugnen, daß patriarchalische Unterdrückung von Männern und Frauen zu Vergewaltigung, Erniedrigung und Ausbeutung von Frauen führt. Männer und Frauen, die mit dem Patriarchat im Einverständnis sind und die oben genannte Erkenntnis unterdrücken, sind auf indirekte Weise für die Verfestigung der Gewalt gegen Frauen moralisch verantwortlich.

VI. Was wir brauchen: eine Entwaffnung des Herzens

Die sexuelle Revolution kann nicht mit Erfolg geschehen, wenn sie nicht von einer Revolution der gesellschaftlichen Rollen begleitet wird. Eine Kultur, in der es keine Vergewaltigung, keine Pornographie, keinen Inzest gibt, würde eine Kultur sein, in der Frauen die Männer nicht mehr fürchten würden, und in der die Männer keine Frauen mehr brauchten, die sie fürchten. Diese Revolution wäre höchst radikal und weitreichend, indem sie die menschlichen Beziehungen von der Unterdrückung durch patriarchalische Werte befreien würde. Das Bedürfnis, durch die patriarchalische Dynamik der Herrschaftsausübung und Unterordnung in menschlichen Beziehungen Macht aufrechtzuerhalten, wäre dann veraltet. Macht würde nicht als Mittel der Kontrolle, sondern als schöpferisches Mittel benutzt. Indem von dem Geschenk des freien Willens, das einzig der menschlichen Spezies ermöglicht, die vergeltungsuchende Wut zu überwinden, Gebrauch gemacht würde, würden Männer und Frauen bei der Veränderung dessen, was unser gemeinsames Schicksal der patriarchalisch inspirierten nuklearen Selbstzerstörung zu sein scheint, zusammenarbeiten. Das Beenden der Gewalt von Männern gegen Frauen ist ein erster Schritt zur Abrüstung unserer Herzen, unserer Heime und unserer Beziehungen und bringt uns der Abrüstung der Bombe einen Schritt näher. Wir und unsere Kinder verdienen nichts Geringeres.

[1] R. Emerson Dobash/Russell Dobash, Violence Against Wives: A Case Against Patriarchy (New York 1979).

[2] Elizabeth Pleck, Feminist Responses to «Crimes Against Women» 1868–1896: Signs: Journal of Women in Culture and Society 8 (3) (1983) 450–470.

[3] Judith Van Herik, Die feministische Kritik an der klassischen Psychoanalyse: CONCILIUM 18 (1982/6–7) 440–443.

[4] Stan Taubman, Beyond the Bravado: Male Sex-Role Acquisition and Domestic Violence (Manuskript, das zur Veröffentlichung eingereicht wurde) (Berkeley, CA. 1983).

[5] Vgl. Taubman, aaO.; Bernie Zilbergeld, Male Sexuality (New York 1978); Personal Communication, Daniel Sonkin, PhD, (Berkeley, CA, Juli 1983).

[6] Diese Beobachtungen basieren auf klinischen Erfahrungen der Autorin, die als Psychotherapeutin mit Situationen von Gewalt in Familien zu tun hatte.

[7] Carol Gilligan, In A Different Voice (Cambridge, MA 1982); Nancy Chodorow, The Reproduction of Mothering (Berkeley, CA 1978).

[8] Barbara Ehrenreich, The Hearts of Men: American Dream and the Flight from Commitment (New York 1983).

[9] Susan Brownmiller, Against Our Will/Men, Women and Rape (New York 1975).

[10] Diane E.H. Russell and Nancy Howell, The Prevalence of Rape in the United States Revisited: Signs. Jorunal of Women in Culture and Society 8 (1983/4) 688–695.

[11] Vgl. Brownmiller; Robin Morgan, Theory and Practice: Pornography and Rape: Laura Lederer (Hg.), Take Back the Night/Women on Pornography (New York 1980).

[12] Vgl. Brownmiller.

[13] Irene Hanson Frieze, Investigating the Causes and Consequences of Marital Rape: Signs: Journal of Women in Culture and Society 8 (1983/3) 532–553; Zak Mettger, A

Case of Rape: Forced Sex in Marriage: Response to Family Violence 5 (1982/2).

[14] Del Martin, Battered Wives (San Francisco 1975); Murray Strauss und Gerald Hotaling (Hg.), The Social Causes of Husband-Wife Violence (Minneapolis 1980); Lenore Walker, The Battered Woman (New York 1979).

[15] Vgl. Frieze; Mettger.

[16] Judith Herman, Father Daughter Incest (Cambridge, MA 1981).

[17] Ebd.

[18] Diane E.H. Russell, Pornography and Violence: What does the New Research Say?: Laura Lederer, Take Back the Night.

[19] Laura Lederer, Playboy Isn't Playing: Take Back the Night.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Walker

SUSAN E. HANKS

1947 geboren. Psychotherapeutin, Forscherin und praktische Ausbilderin in Berkeley, Kalifornien. 1969 Bakkalaureat an der University of Santa Clara. 1972 Abschluß ihrer klinischen Ausbildung in Sozialpsychiatrie an der School of Social Work des Simmon College und am Massachusetts General Hospital in Boston, Massachusetts. Für das Problem von Gewalt in Familien begann sie sich zu interessieren, als sie Jahre vorher am Stanford University Medical Center die Auswirkungen von Alkoholgenuß auf gewalttätiges Verhalten untersuchte. Dies führte sie neuerdings dazu, an der California School of Professional Psychology in Berkeley ein Forschungs- und Behandlungsprogramm für Familien, in denen Gewalttätigkeit vorkommt, zu entwickeln. Da sie die innerpsychischen und interpersonalen Konflikte von einzelnen als etwas betrachtet, was aufs engste verwoben ist mit deren kultureller und familiärer Umwelt, betätigt sie sich in der sozialen Bildungsarbeit und bemüht sich um Veränderungen im institutionellen und sozialpolitischen Bereich. Sie ist ihrem seit 14 Jahren mit ihr verheirateten Mann und ihrer sechs Jahre alten Tochter dankbar, daß sie ihr die Möglichkeit bieten, abstrakte psychoanalytische, politische und feministische Programme in menschliche Alltagsbeziehungen integrieren zu können. Anschrift: 3155 College Avenue, Berkeley, Cal. 94705, USA.

Antonio Hortelano

Die sexuelle Revolution und die Familie

Die Familie macht derzeit im Westen eine tiefgreifende Krise der Veränderung durch. In weniger als hundert Jahren hat die Familie der westlichen Welt aufgehört, patriarchalisch-ländlich zu sein, und ist in einem schnellen Entwicklungsprozeß zu einer städtisch geprägten Kleinfamilie geworden. Und während dieses Phänomen gerade erst dabei ist, sich auszukristallisieren, empfinden wir auch schon die dringende Notwendigkeit, den schwerwiegenden Improvisationen, welche das Industriezeitalter im Bereich der Familie wie in vielen anderen Bereichen wie z. B. dem des städtischen Lebens verursacht hat, entgegenzuwirken. Und wir stellen fest – was überraschender ist –, daß die westliche Welt nicht nur gewisse Strukturprobleme der städtischen Kleinfamilie zu lösen sucht, sondern daß sie sich rüstet, mit den Utopien aufzuräumen, und beginnt, mit kleinen Gruppen von Pionieren neue Familienmodelle zu erträumen, die der schon nahe bevorstehenden nachindustriellen Zeit entsprechen.

Man könnte wohl sagen, daß die neuen Generationen auf dem Gebiet der Familie nicht so überrumpelt werden möchten wie die Urheber der industriellen Revolution, die sich auf ihrem Weg verpflichtet fühlten, ein Modell des städtischen Gemeinwesens und der Familie zu entwerfen, das dann aber sehr mickrig und rachitisch ausfiel. Der Eindruck des «Stümperhaften», den heute die städtische Kleinfamilie – trotz allen ihren unbestreitbaren Vorteilen – auf uns macht, kann uns nicht wenig helfen, unsere Sache gegenüber der Familie der Zukunft besser zu machen.

In dieser tiefgreifenden Krise der westlichen Familie kam der sexuellen Revolution eine Rolle von großem – wenn auch durchaus nicht von ausschließlichem – Gewicht zu.

I. Die sexuelle Revolution

Die gesellschaftliche und ethische Kanalisierung der Sexualität ist uns aus weit zurückliegenden Zeiten überkommen. Von alters her ist den Menschen bewußt geworden, daß die ungestüme Kraft der Sexualität notwendigerweise in geordnete Bahnen gelenkt werden müsse. Angesichts dessen, daß dem «homo sapiens» die natürliche Kontrolle der Sexualität, die bei den Tieren vorhanden ist (einander abwechselnde Perioden der Brunst und der Triebruhe) abhanden gekommen ist, sehen die Menschen sich verpflichtet, diesen Verlust durch eine Kontrolle kultureller Art auszugleichen. Aber bedingt durch sehr alte metaphysisch-religiöse Einflüsse, die schon bei den Völkern der frühesten Urgeschichte auftreten, verkehrt sich diese Kontrolle in einen krankhaften Dualismus: Gott ist das Licht. Das Böse ist die Finsternis. Das Licht ist der Geist. Das Fleisch ist das Dunkle. Aus all diesen Gründen ist das unmittelbar mit dem Körper Verbundene finster, häßlich und letzten Endes böse. Daher rührt auch die gesellschaftlich-kulturelle Abwertung des Geschlechtlichen und der Handarbeit.

Das Christentum wirkte den Übertreibungen des Dualismus energisch entgegen: Verurteilung der Enkratiten von Korinth (durch den Apostel Paulus), der Manichäer (durch Augustinus), der Albigenser (durch Thomas von Aquin) und schließlich der Jansenisten, die vom Kalvinismus beeinflußt waren (durch Alfons von Liguori). Trotz alledem aber konnte das Christentum sich nicht völlig von der Vergiftung durch den Dualismus freihalten. Dies erklärt auf weite Strecken die moderne sexuelle Revolution.

1. Freud, Reich, Marcuse

Freud hebt die wichtige Rolle der «libido» in der menschlichen Psyche hervor. Der Liebestrieb (Leben), verbunden mit dem Aggressionstrieb (Tod), der von Freud erst später akzeptiert wurde, und zwar aufgrund des Drängens von Adler und der Erfahrung des großen Krieges, sind grundlegende Voraussetzungen zum Verständnis der unbewußten und bewußten Welt des Menschen. Es stimmt gewiß, daß – nach Freud – die Kultur die Unterdrückung der Sexualität fordert; das ist der Preis, der bezahlt werden muß, um ein zivilisiertes Leben führen zu können; aber diese Kontrolle muß bewußt sein und nicht unbewußt. Die unbewußte Unterdrückung (die Verdrängung) ist Ursache der Neurose.

Wilhelm Reich, ein Schüler Freuds, brach mit seinem Lehrer gerade wegen seiner «Sexualpolitik». Nach Reich steht fest, daß manche Kulturen nur aufgrund der sexuellen Unterdrückung bestehen können, es hat aber auch Gesellschaften gegeben, die keinerlei Art von sexueller Unterdrückung praktiziert haben. Diese Revolution ist nicht einfach, sagt Reich, aber sie ist doch möglich.

Herbert Marcuse vertritt auf der Höhe der revolutionären Protestbewegung des Jahres 1968 den Gedanken, die westliche Kultur habe die Voraussetzungen für das Entstehen einer nichtrepressiven Zivilisation geschaffen; und dieser Gedanke führt ihn zu einer Neubelebung der Freudschen Theorie im Kampf gegen E. Fromm, K. Horney und H. Starck Sullivan, die – nach Marcuse – einige der entscheidendsten Entdekkungen der psychoanalytischen Theorie preisgegeben hätten.

2. Die Ausbreitung der sexuellen Revolution im Westen

Die Vereinigten Staaten von Nordamerika waren einmal das Land der Freiheit schlechthin. Das erklärt – ungeachtet eines gewissen atavistischen Puritanismus im nordamerikanischen Volk –, warum die sexuelle Revolution in den Vereinigten Staaten von Nordamerika auf ein günstigeres Klima als in anderen Breiten trifft, um Wurzeln schlagen zu können. Die kennzeichnenden nordamerikanischen Formen, die sexuelle Revolution zu leben, waren der «Familienmodularismus» und das Phänomen der Hippy-Bewegung.

Skandinavien wurde einmal von vielen als das Paradies der sexuellen Revolution betrachtet. Eine der Erscheinungen der sexuellen Freiheit in Skandinavien, die am meisten von sich reden machten, war das Entstehen der sexuellen Kommunen in den letzten Jahren, die aber im allgemeinen mit einem vollständigen Scheitern geendet haben.

Die Geschichte der sexuellen Revolution in der Sowjetunion ist sehr verwickelt. Die Sozialisierung der Familie in der Sowjetunion ist tatsächlich auf viel mehr Schwierigkeiten gestoßen als die Sozialisierung der Produktionsmittel. Für den Arbeiter ist es etwas ganz anderes, wenn man die Industrie sozialisiert, als wenn man seine Familie sozialisieren wollte. Das ändert nichts

daran, daß die sexuelle Revolution in der Sowjetunion zunächst eine große Begeisterung auslöste. Zum ersten Mal in der Geschichte des Westens nahm sich ein ganzes Volk vor, die Basis seines Familienlebens bewußt und mit leidenschaftlicher Entschlossenheit einer Revision zu unterziehen. Die Diskussionen über dieses Thema begannen mit der Revolution, zogen in den folgenden Jahren immer weitere Kreise und begannen seit 1923 wieder abzuebben, bis sie dann ganz erloschen und einer konservativen Reaktion Platz machten, die sich niederschlug in einer reaktionären Gesetzgebung seit den Jahren 1933–1935, also zu der Zeit, als Stalin voll am Zuge war. Vielleicht ist die Ursache für diese Rückzugsbewegung in der russischen sexuellen Revolution die theoretische Armut des Marxismus im Bereich der Familie.

In der übrigen westlichen Welt hat sich die Bewegung der sexuellen Befreiung in stetigen kleinen Schritten mehr und mehr ausgebreitet, wobei sie in den puritanischeren Ländern wie England und Holland polemischere und spektakulärere Töne angenommen hat, weil sie dort auf den hartnäckigen Widerstand des viktorianischen Geistes bzw. des Kalvinismus stieß. In der spanisch sprechenden Welt ist die sexuelle Unterdrückung nie übermäßig groß gewesen – trotz allem, was man manchmal gedacht haben mag, wenn man die von der spanischen Literatur geschaffenen großen Mythen wie «La Celestina» und «Don Juan» kennengelernt hatte.

II. Von der puritanischen Unterdrückung zum erotischen Konsumismus

Unglücklicherweise wurde die sexuelle Revolution, die eine echte Befreiung hätte sein können und dies zum Teil auch war, dadurch abgewertet, daß sie zu einem erotischen Konsumismus gemacht wurde. *Eine* Sache ist es tatsächlich, wenn es uns darum geht, uns zu befreien von der Tabuisierung des Sexuellen oder von der zwanghaften Vorstellung, alles, was mit dem Geschlecht zu tun habe, sei verboten; und eine andere Sache ist es, wenn wir ebenso zwanghaft dächten, im Leben der Menschen sei das einzig Wichtige und Entscheidende die Sexualität – vor allem, wenn diese selbst sich in einen Konsumartikel verkehrt (Prostitution) oder zumindest zu einem Gegenstand der kommerziellen Werbung.

In letzter Zeit erleben wir eine umgekehrte Entwicklung in Richtung auf eine Art von nachrevolutionärem Puritanismus, wenn etwa viele – ohne die positiven Errungenschaften der sexuellen Revolution abzustreiten – zu merken beginnen, daß man, um in der nachindustriellen Epoche etwas Bedeutsames aus seinem Leben zu machen, sich abhärten und die überschäumende Kraft der Sexualität in geordnete Bahnen lenken muß.

III. Wie die westliche Familie von der sexuellen Revolution getroffen wurde

Die Art, wie die sexuelle Revolution die westliche Familie getroffen hat, ist von gewichtiger Bedeutung.

1. Allgegenwart der Sexualität

Das Einbrechen der Frau in die außerhäusliche Welt infolge ihrer neuen Wertung als Person und aufgrund der Verhältnisse während der beiden letzten Weltkriege, welche die Regierungen zwangen, zur Besetzung der von den Männern verlassenen Arbeitsplätze auf die Frauen zurückzugreifen, hat dazu geführt, daß Männer und Frauen sich von Kind auf überall zusammenfinden. Das hat die Beziehungen zwischen Männern und Frauen weit über den Bereich des im engeren Sinne Generativen hinaus anwachsen lassen und damit die Voraussetzungen geschaffen für eine Art von Allgegenwart der Sexualität, wodurch Männern und Frauen ganz neue außerordentliche Möglichkeiten der Beziehungen untereinander geboten wurden, was aber – vor allem zu Beginn – nicht wenige persönliche und familiäre Probleme geschaffen hat.

2. Sexuelle Explosion im Bereich des Institutionellen

Die sexuelle Revolution und der Krisenprozeß, dem die städtische Kleinfamilie derzeit unterworfen ist, hat die institutionellen Grundlagen der traditionellen Familie tiefgreifend in Frage gestellt.

a. Voreheliche Beziehungen

Für die jungen Leute ist es heute nicht leicht, vor der Ehe sexuell enthaltsam zu leben. Einerseits sehen sie sich – nachdem sie die biologische und psychologische Reife erlangt haben, bevor sie heiraten – gesellschaftlich gezwungen, aus wirt-

schaftlichen Gründen die Eheschließung hinauszuzögern; und andererseits sind sie dem Bombardement mancher Massenmedien ausgesetzt, welche an die Stelle der zwanghaften Unterdrükkung des früheren Puritanismus eine andere Art von konsumistischer sexueller Zwanghaftigkeit gesetzt haben.

b. Außereheliche Beziehungen

Es ist nicht zu bestreiten, daß heute eine Art neuer Polygamie im Entstehen begriffen ist. Der Einbruch der Frau in die Welt des öffentlichen Lebens – früher lebte sie eingeschlossen hinter den Fenstergittern ihres Hauses –, die Demokratisierung der Liebe als eine Angelegenheit der freien Wahl, das immer schnellere Wachstum des Konsums und die Verlockungen einer Gesellschaft, die einem betäubenden Pluralismus unterworfen ist, haben diese neue Form der Polygamie begünstigt, die das eine Mal als ein Sichschadloshalten für die geschädigte Ehe und das andere Mal als Öffnung auf eine nicht konventionelle Form der Ehe der Zukunft erlebt wird, wenn auch die Ergebnisse dieser letzten Bestrebungen im allgemeinen nicht übermäßig befriedigend erscheinen.

c. Ehescheidung

Ehebruch hat es immer schon gegeben, aber heute hat dieser besorgniserregende Ausmaße angenommen. Dazu haben folgende Faktoren beigetragen: die Entwurzelung der Landbevölkerung, die Krise der Institutionen im allgemeinen und der Ehe im besonderen, die Verlängerung der Lebenserwartung der Ehe, die schon die Grenze der fünfzig Jahren überschritten hat, die mangelnde psychologische Belastbarkeit der Menschen, die inmitten einer gequälten Welt, die in der Spannung zwischen maßlosen Utopien und entnervenden kritischen Analysen lebt, ihrer eigenen Widerstandskraft überlassen werden.

Es kann nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, daß es wohl einerseits letzten Endes unmöglich ist, den gescheiterten Paaren die Absicht zu verwehren, ihre Lebensverhältnisse neu zu ordnen, um nicht in einer neurotisch machenden Einsamkeit zu versinken, daß es andererseits für die Kinder solcher Paare und für die unmittelbar Betroffenen selbst allzu schwer wäre, sich zu dem unsicheren und beängstigenden Schicksal verdammt zu sehen, für immer auf keinen anderen Menschen mehr zählen zu können – komme, was da wolle. Die einzige Möglichkeit, die mit der existentiellen Unsicherheit einhergehende ständige Anfechtung radikal zu überwinden, liegt darin, auf einen anderen Menschen zählen zu können, der unter allen nur möglichen Umständen bereit ist, sein Leben für den Partner einzusetzen, und umgekehrt auch selber dazu bereit zu sein.

d. Verantwortliche Elternschaft

Die sexuelle Revolution hat einen bedeutsamen Wandel in dem bewirkt, welche Ziele Männer und Frauen verfolgen, wenn sie die Ehe schließen. Früher war es wichtig und entscheidend, Kinder zu haben. Kinder waren nötig, um das Überleben der Menschheit und um den Lebensunterhalt der Eltern im Alter zu sichern. Heute gibt es auf der Erde Menschen im Übermaß, wenn auch nicht in allen Ländern, und die Sozialversicherung garantiert mehr oder minder unsere Zukunft.

Das Ziel, das Männer und Frauen heute vor allem anderen und mehr als alles andere verfolgen, wenn sie die Ehe schließen, ist, nicht allein zu bleiben, einander zu lieben und als Paar ein Wir zu bilden, innerhalb dessen man auf eine – wenigstens der Absicht nach – dauerhafte Weise alles miteinander teilen kann.

Andererseits ermöglichen es Wissenschaft und moderne Technologie, den Zeugungsprozeß zu kontrollieren, etwas, das es bisher noch nie gegeben hat. Die Elternschaft wird auf diese Weise zu einem verantwortlichen Verhalten und zu etwas, das im Dienst der interpersonalen und fruchtbringenden Liebe steht.

Dies ist unbestreitbarerweise ein Fortschritt, wenn auch manche traditionalistische Gruppen ernstlichen Widerstand dagegen leisten. Die Reste von Puritanismus, welche diese Haltung noch in sich tragen mag, verlieren immer mehr an Bedeutung, aber statt dessen gibt es jetzt in dieser Haltung vielleicht ein gewissermaßen ökologisches Element – naturgemäße Methoden! – und die unterbewußte Furcht, daß dann, wenn man den Sexualbeziehungen ihre Ausrichtung auf das Kind nimmt, das Geschlechtsleben aufhört ein Monopol der Ehe zu sein, und daß es dann zu einer sexuellen Explosion mit den schwerwiegendsten Folgen kommen könnte.

IV. Zukunftsaussichten

Es ist sehr schwer vorauszusehen, bis wohin die sexuelle Revolution, die wir derzeit erleben, uns noch führen kann. Dies eine ist wohl sicher: daß nicht alles von ihr abhängen wird. Man darf das Sexuelle nicht in seiner positiven Sicht und Bedeutung überbewerten, wie man dies früher einmal in negativer Sicht getan hat – was der schwerwiegendste Fehlgriff war.

Dennoch kommt der Sexualität eine unbestrittene gesellschaftliche Bedeutung zu, und die Revolution des Sexus wird auf die eine oder andere Weise die gesellschaftlichen Veränderungen mitbestimmen, welche der Übergang vom industriellen zum nachindustriellen Zeitalter auslösen wird.

1. Mehr sein als tun und haben

In erster Linie gehen wir offensichtlich einer Gesellschaft entgegen, die im Unterschied zur Industriegesellschaft dem Sein mehr Gewicht beimessen wird als dem Tun und dem Haben. Man muß natürlich immer noch etwas haben und sicherlich noch mehr als früher und dies mit weniger Kraftanstrengung, aber nicht aus Besitzdrang und konsumistischer Habsucht, sondern um zu sein, und zwar nicht um ein isoliertes Individuum zu sein, sondern um miteinander ein Wir zu bilden.

Zweifellos kann in diesem Sinne auch die oben erwähnte sogenannte «allgegenwärtige Sexualität» dazu beitragen, viele Schranken niederzureißen, die traditionellerweise Männer und Frauen auf Distanz voneinander gehalten haben.

2. Demokratisierung der Freundschaft

Freundschaft hat es seit unvordenklichen Zeiten gegeben, wie wir in der hebräischen und griechischen Literatur entdecken können. Aber sie war ein aristokratischer Luxus auserwählter und privilegierter Seelen. Heute erleben wir offensichtlich einen Prozeß der Demokratisierung der Freundschaft, zu dem die neue Aufwertung der Person als solcher und ihrer unbestreitbaren Rechte ebenso viel beigetragen hat wie die neue Aufwertung der wechselseitigen Beziehungen zwischen den Personen. Dieser Austausch zwischen dem Ich und dem Du vollzieht sich aber besonders intensiv im Falle der interpersonalen Beziehung zwischen Mann und Frau.

3. «Vergeschwisterlichung» der Sexualität

Das Zusammenleben der beiden Geschlechter in den letzten Jahren – Zusammenwirken an der Arbeitsstätte, Koedukation, Angleichung der Geschlechter im Lebensstil – hat entgegen allem, was viele vorausgesagt hatten, zu dem Phänomen einer sexuellen Abkühlung geführt; es hat die Erregungsschwelle gesenkt und mehr und mehr etwas entstehen lassen, das wir eine Verbrüderlichung oder Verschwesterlichung der Sexualität nennen könnten. Von der flammenden Verliebtheit, die von der sexuellen Anziehung beherrscht wird, ist man Schritt für Schritt zu einer ruhigen Liebe und Freundschaft übergegangen, in der die interpersonale Bewunderung das Entscheidende ist: eine ähnliche Entwicklung wie das, was an den Anfängen der Kultur mit dem Schritt von der endogamen Familie zur exogamen Familie und zum Verbot des Inzestes zwischen Geschwistern und Verwandten ersten Grades geschah.

4. Öffnung der Familie

Schließlich und endlich leistet die sexuelle Revolution heute zusammen mit anderen psychosozialen Faktoren wie der Notwendigkeit, vermittelnde Zwischenbereiche zwischen dem in sich verschlossenen Individuum und der ungeformten entfremdeten und entfremdenden Masse zu schaffen, einen Beitrag zu dem, was wir die Öffnung der Familie als Lebensgemeinschaft nennen könnten. So kommen wir zur Ehe in der Gruppe oder zur Ehe in Familiengemeinschaften. Dies liegt nicht auf der Linie der Kommune, die sich auf der Gruppenbildung durch Einzelpersonen verschiedenen Geschlechts gründet, die überall mehr oder minder gescheitert ist, sondern auf der Linie von Gemeinschaften, die sich auf der Basis von Paaren und autonomen Familien bilden.

Auf einer ersten Ebene könnten diese eine absolute Autonomie und Unabhängigkeit bewahren; auf einer zweiten Ebene aber könnten diese Familien untereinander eine Verpflichtung zu einem gemeinsamen Leben für immer und in allen Stücken eingehen, die ihnen die Möglichkeit gäbe, sich als eine wirkliche Familie von Familien zu fühlen.

Mit dieser Öffnung würde die städtische Kleinfamilie die Verringerung an Zahl und Zuständigkeiten wettmachen, die sie im Zuge ihres

Übergangs vom bäuerlichen zum Industriezeitalter erlitten hat; sie würde so auch das Problem der Marginalisierung lösen, von dem die Kinder, die Kranken, die Alten und die Behinderten in der städtischen Kleinfamilie betroffen sind – im Gegensatz zu dem, was für die ländliche patriarchalische Familie galt –, und so könnte sie eine Bresche auf dem Weg in die nachindustrielle Zeit schlagen, indem sie ihre kommunitäre Vorreiterrolle zusammen mit der Initiative isolierter einzelner und mit der multiplikatorischen Dynamik der Masse in ein größeres Ganzes einbringt.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ANTONIO HORTELANO

1921 in Irún, Spanien, geboren. Priester des Redemptoristenordens. Doktor der Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Studium der Psychologie in Belgien und Frankreich. Professor der Moraltheologie an der Academia Alfonsiana in Rom, am Instituto Superior de Ciencias Morales in Madrid und an der Päpstlichen «Universidad Bolivariana» in Medellín, Kolumbien. Veröffentlichungen u.a.: Yo TU Comunidad de amor (Madrid 1970); deutsch: Die Liebe leben (Veritas-Verlag, Wien); La moral responsable (Salamanca 1971); La Iglesia del futuro (Salamanca 1971); El amor y la familia en las nuevas perspectivas cristianas (Salamanca 1979); EAS, Comunidades cristianas comprometidas (Madrid 1981); La comunicación interpersonal de la pareja (Madrid 1981); Problemas actuales de moral (4 Bände, Salamanca 1981). Anschrift: Instituto Superior de Ciencias Morales, Felix Boix, 13, Madrid-16, Spanien.

John Coleman

Die homosexuelle Revolution und die Hermeneutik

Jahrhundertelang war die Homosexualität das dauerhafteste und letzte sexuelle Tabu. Auch in den Kulturen, die die eine oder andere Form des öffentlichen Bekenntnisses zur Homosexualität und des homosexuellen Verhaltens duldeten, waren solche Möglichkeiten doch meistens sehr eingeschränkt oder wurden gesellschaftlich unter Kontrolle gehalten. Seit dem ersten Gebrauch des modernen Ausdrucks «Homosexualität», seit dem neunzehnten Jahrhundert, verurteilten in den westlichen Gesellschaften Religion, Medizin und Justiz mit vereinten Kräften die Homosexualität als sündig, pathologisch und kriminell. Vor allem seit dem Anfang dieses Jahrhunderts verdrängte die medizinische Welt die Religion als die gesellschaftliche Quelle dafür, wie man in Sachen Homosexualität denken und sich verhalten sollte.

Ein Autor schrieb: «Die Homosexualität wurde so total von der Gesellschaft verurteilt, daß diese niemals versucht hat, sie Regeln zu unterwerfen. Es gibt keine Traditionen, Bräuche oder Regeln, die sich im eigentlichen Sinne auf sie beziehen ... Die Homosexualität hatte keine feste Gestalt, sondern sie ist ein anarchistischer Bereich, in dem die Betroffenen sich selbst überlassen sind und, während sie sich weiter vorwagen, ihre eigenen Regeln finden müssen.»[1]

Eine starke Verschwörung des Schweigens herrschte über dem Thema einer «Liebe, die ihren Namen nicht auszusprechen wagt». Auch in den aufgeschlossenen Kreisen der Sexualerzieher bleibt die Homosexualität noch immer das große abwesende Thema[2]. Bis in die allerletzte Zeit fehlte jede objektive Auseinandersetzung mit ihr in den Medien, im Film, in der Literatur, in der Geschichtswissenschaft. Später geschah ihre Darstellung z. B. im Film immer auf stereotype, verzerrte oder gar groteske Weise[3]. So gibt es auch erst heute wissenschaftliche Untersu-

chungen über die Homosexualität im alten Griechenland, da ja vorher die Fakten zensiert wurden[4]. Diese Verschwörung des Schweigens, an dem übrigens auch die Homosexuellen selbst beteiligt waren, machte es der Homosexualität fast unmöglich, eine eigene gesellschaftliche und öffentliche Gestalt anzunehmen.

Erst im letzten Jahrzehnt haben wir damit angefangen, einige Aspekte der Geschichte dieser Minderheit, ihres Selbstverständnisses und der allmählichen Entstehung der homosexuellen Selbstorganisation und des gegenseitigen Austausches homosexueller Gruppen zu entdecken. Seit der sexuellen Revolution hat sich ein großer Teil der Homosexuellen zu einer Gemeinschaft des Gespräches und des Austausches organisiert, die über ein eigenes Netz einer institutionellen Organisation verfügt, eine eigene Presse besitzt und eine gemeinsame politische Strategie plant. In der Tat war, wie ich darlegen werde, eine der Folgen der sexuellen Revolution, daß die Homosexuellen heutzutage zum ersten Mal in der Geschichte unserer Zeit eine selbstbewußte Gemeinschaft bilden, die ihr eigenes Verständnis des Sinnes, des Zweckes und der gesellschaftlichen Funktion der Homosexualität hat und das auch öffentlich vertritt.

Es gab verschiedene gesellschaftliche Voraussetzungen dafür, daß eine solche Revolution des homosexuellen Selbstbewußtseins entstehen konnte. Es ist hier wichtig zu sehen, daß die genaue Bedeutung der Homosexualität mit ihrer Einbettung im Leben an unterschiedlichen Orten, in unterschiedlichen Kulturen, Traditionen und gesellschaftlichen Gruppen und der damit verbundenen kulturellen Bedingtheit und historischen Spezifizierung zu tun hat. Denn wie Michel Foucault bei seiner Behandlung der Frage der Sexualität[5] hervorhob, dürfen wir uns hier nicht auf ungeschichtliche Spekulationen einlassen. Wie jedes andere menschliche Phänomen ist die Homosexualität – ihr Sinn, ihr Ausdruck, ihr Argumentieren und ihre kulturelle Gestalt und Verbreitung – das Ergebnis von Geschichte und Kultur und ist also ganz und gar in die Geschichte eingebettet. So ging z. B. das Wort «Homosexualität» selbst aus einer sich gegen das Ende des neunzehnten Jahrhunderts durchsetzenden medizinischen Auffassung hervor, die anfing, in den Homosexuellen eine bestimmte, eigene Gruppe von Menschen zu sehen, und dazu mit der früher vorherrschenden Gewohnheit brach, nur die sexuellen Verhaltensweisen selbst zur Kenntnis zu nehmen, ohne dabei darauf zu achten, daß es zum menschlichen Leben gehört, eine bestimmte sexuelle Veranlagung zu haben.

Heute sind die meisten Sozialwissenschaftler der Meinung, von verschiedenen «Homosexualitäten», also verschiedenen Formen der Sexualität, statt von einem einzigen Komplex der Normen, Verhaltensweisen, Begründungen und Erklärungen sprechen zu müssen. Zum Beispiel ist das Phänomen des Lesbischen in gesellschaftlicher und sexueller Hinsicht sehr deutlich verschieden von dem der männlichen Homosexualität.

Soziologische Voraussetzungen

Die meisten soziohistorischen Darstellungen der homosexuellen Befreiung verweisen auf die entscheidende Rolle der entwickelten kapitalistischen Gesellschaft als eine Voraussetzung für die Entstehung homosexuellen Bewußtseins und homosexueller Identität. John D'Emilio verfaßte eine solche sorgfältige Untersuchung der Entwicklung der homosexuellen Bewegung in den Vereinigten Staaten seit 1940. Die Beziehung zwischen der Homosexualität und dem industriellen Kapitalismus wird von ihm wie folgt skizziert: «Als ein System der freien Arbeit holte der Kapitalismus Männer und Frauen aus der Hauswirtschaft heraus und zerrte sie auf den Marktplatz, wo sie ihre Fähigkeit zur industriellen Arbeit gegen Lohn austauschten. Als sich die vergesellschaftlichte Produktion von Waren im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert erweiterte, konnten Waren, die früher zu Hause selbst angefertigt wurden, auch gekauft werden. Die Familie, die die Funktionen verloren hatte, die sie einst als wirtschaftliche Einheit zusammenhielt, wurde zu einer affektiven Größe zum Großziehen der Kinder und zur Förderung des Glückes ihrer Angehörigen. Die Geburtenrate nahm ständig ab, und die Erzeugung neuen Lebens nahm im sexuellen Leben einen weniger wichtigen Platz ein. An die Stelle der Dörfer mit ihren engen Beziehungen ... traten immense, unpersönliche Städte, die einen immer größeren Teil der amerikanischen Bevölkerung anzogen. Die ineinandergreifenden Prozesse der Urbanisierung und Industrialisierung ließen einen gesellschaftlichen Kontext entstehen, in dem sich das persönliche Leben autonom entwickeln konnte. Das Gefühlsleben, die intimen Beziehungen und die Sexualität hatten immer mehr mit

der persönlichen Entscheidung des einzelnen und immer weniger mit der Organisation der zum Überleben notwendigen Güter zu tun. In diesem Kontext konnten Männer und Frauen, die sich vom eigenen Geschlecht erotisch stark angezogen fühlten, daran gehen, eine eigene Identität und Lebensweise entsprechend ihren Gefühlen aufzubauen.»[6]

Gregory Baum weist auf eine dritte soziologische Voraussetzung neben der Urbanisierung und der industriellen Organisation des Spätkapitalismus hin. Er meint, daß nur in einer protestantischen pluralistischen Gesellschaft die Homosexuellen öffentlich für sich das Recht fordern konnten, anders zu leben. Er sieht ein Paradox in den drei gesellschaftlichen Voraussetzungen für die Entstehung einer homosexuellen Kultur: «Die drei Bedingungen, die ich beschrieben habe, sind höchst ambivalent: Der protestantische Pluralismus führte zu einem neuen Individualismus, indem er die Möglichkeit der organischen Solidarität mit einem Volk, einer Klasse und einer Gruppe schwächte; die Urbanisierung gewöhnt an Anomie und Einsamkeit; der Spätkapitalismus läßt nicht nur eine Kultur des Konsums entstehen, sondern er bringt auch die riesigen Multis hervor, die mehr Macht als manche Nationalregierung haben, niemand gegenüber Rechenschaft ablegen und die Welt mit dem Gewinn als einzigem Ziel regieren. Wir berühren hier ein Dilemma, vor dem die Homosexuellen stehen. Die Gesellschaft, die ihnen einen realistischen Kampf für ihre Gleichberechtigung erlaubte, ist aber auch die Gesellschaft des Imperialismus und der Weltbeherrschung, die Quelle sovielen Unrechts in der Welt.»[7]

Der Weg der homosexuellen Befreiungsbewegung

Die Vereinigten Staaten sind das Land, in dem die homosexuelle Revolution die größten Erfolge verbuchen konnte[8]. Dennoch wiederholt sich das Muster dieser Revolution auch in anderen Ländern der industrialisierten Welt[9].

Die erste größere homosexuelle Organisation, die Mattachine Society, wurde 1951 gegründet. Die Hauptabsicht war pädagogisch: Bei den amerikanischen Homosexuellen sollte das Bewußtsein entstehen, eine unterdrückte Minderheit zu sein. Die Mattachine Society und die ungefähr zur gleichen Zeit gegründete lesbische Gruppe der Daughters of Billitis werben um gesellschaftliche Anerkennung und Achtung und suchen die Unterstützung angesehener Persönlichkeiten im Bereich der Justiz, der Psychologie und Psychiatrie und der Religion.

In den späten fünfziger und frühen sechziger Jahren machte eine Serie von Prozessen gegen die amerikanischen Zensurgesetze die Öffentlichkeit in kurzer Zeit auf das Thema der Homosexualität aufmerksam. Es entstand eine eindeutig homosexuelle Presse mit Illustrierten und Zeitungen in jeder großen amerikanischen Stadt. Diese Entstehung einer homosexuellen Presse kann als soziales Phänomen nicht überschätzt werden. Es erlaubte den Homosexuellen, die eigene Situation anders als eine Zwangslage oder ein Schicksal zu verstehen. Die homosexuelle Presse wiederholte unermüdlich die Vorstellung einer andersartigen homosexuellen Kultur sowie die Ansicht, daß die Homosexuellen eine unterdrückte Minderheit seien. Noch wichtiger war, daß die Homosexuellen zum ersten Mal in der Geschichte *in der Öffentlichkeit* eine eigene, von ihnen selbst entwickelte Hermeneutik der Bedeutung, der Möglichkeiten und der öffentlichen Erscheinung der Homosexualität darstellen konnten.

Die homosexuelle Presse der Vereinigten Staaten war mit ihren Hunderten von Zeitschriften und Zeitungen ein Ort des Austausches zwischen bisher isolierten Homosexuellen. Sie brachte auch eine Fülle von Aufsätzen und Berichten über angesehene Homosexuelle und einander lange treu bleibende homosexuelle Paare. Sie warfen Fragen auf wie die nach den angemessenen Formen der Homosexualität, nach homosexuellen Traditionen und nach dem Verhalten von Homosexuellen. Welche politischen Ziele sollten Homosexuelle verfolgen und welche Bewegungen sollten sie unterstützen? Welche Möglichkeiten bestehen für die Homosexuellen, ein eigenes religiöses Leben zu leben? Worin besteht Promiskuität, worin eine verantwortliche und angebrachte Sexualität und sexuelle Bindung? Befreit von früheren starren Vorurteilen, die oft genug von den Homosexuellen selbst verinnerlicht wurden, schuf die homosexuelle Presse eine auf einmalige Weise homosexuell geprägte Moral und eine solche Art der politischen Argumentation, daß in Zukunft kein Versuch, das Phänomen der Homosexualität zu verstehen, glaubwürdig sein würde, wenn er an den Überlegungen und der Argumentation der homosexuellen Gemeinschaft vorbeiginge[10].

In den späten sechziger und in den siebziger Jahren wurde die homosexuelle Bewegung militanter. Durch die Übernahme der Rhetorik und Strategien, wie sie der schwarzen Bürgerrechtsbewegung (und später der Frauenbewegung) eigen waren, wollte die amerikanische homosexuelle Bewegung besonders in vier Bereichen Erfolge erzielen: in dem der Justiz und der Politik, in den Medien, in der Welt der Medizin und in den Kirchen. Die Slogans der Bewegung zielten nun mehr auf das Erreichen der Gleichberechtigung unter dem Gesetz als darauf, nur verstanden zu werden.

Die Gesetzgebung

Die amerikanische homosexuelle Bewegung hat mit Erfolg gegen Gesetze und Verordnungen in vielen Staaten angekämpft, die das private homosexuelle Verhalten kriminalisierten. Sie trug auch zu der Einführung und Durchsetzung von Gesetzen bei, die die gegen Homosexuelle gerichtete Diskriminierung auf dem Arbeits- und Wohnungsmarkt und in anderen öffentlichen Bereichen unter Strafe stellen. In vielen großen amerikanischen Städten wie San Francisco, Denver, Houston und Washington war das abgestimmte Wahlverhalten der Homosexuellen letztendlich ausschlaggebend. Deshalb fingen Politker an, ihren Forderungen Gehör zu schenken. In der Demokratischen Partei und bei den Demokratischen Sozialisten Amerikas sind innerparteiliche homosexuelle Gruppierungen zu einem wichtigen Faktor geworden.

Vielleicht war der größte bisherige politische Erfolg der Gruppen, die sich für die Rechte und Pflichten der Homosexuellen einsetzten, daß das Wahlprogramm der Nationalen Demokratischen Partei von 1980 auch einen Abschnitt über die Rechte der Homosexuellen enthielt, der so eine breite politische Öffentlichkeit fand. Obwohl nur eine Minderheit, werden die Homosexuellen auf diese Weise trotzdem eine organisierte politische Macht, der Rechnung zu tragen ist. In zunehmendem Maße werden ihre öffentlichen Rechte als die Rechte gleichberechtigter Bürger vom Gesetz anerkannt. In vielen großen amerikanischen Städten waren die Homosexuellen in ihren politischen Forderungen so erfolgreich, daß bei der Polizei auch öffentlich Homosexuelle eingestellt wurden. Auch bekamen die Homosexuellen von der Polizei Hilfe zur Beendigung einer gegen sie gerichteten, von ihnen nicht provozierten Aggressivität und Gewalt.

Die Medien

Nach den New Yorker Stonewall-Unruhen im Jahre 1969, die einen größeren Wendepunkt in der Geschichte der homosexuellen Befreiungsbewegung bedeuteten, griff diese Bewegung die örtlichen und nationalen Medien an, weil sie sich weigerten, über das, was sich in der homosexuellen Gemeinschaft tat, zu berichten bzw. weil sie sich nach wie vor negativ und voller Vorurteile über sie äußerten. In vielen Städten starteten sie mit eigenen regelmäßigen Radioprogrammen.

Nach Stonewall gab es unter den Führern der homosexuellen Befreiungsbewegung auch viele, die für die Bürgerrechte der Schwarzen oder gegen den Krieg aktiv gewesen waren. Sie hatten politische Erfahrung in den Taktiken des gewaltlosen Protestes. Homosexuelle Gruppen boykottierten Filme oder stellten vor den Kinos Streikposten auf und veranstalteten sit-ins in Fernsehstudios und in Zeitschriftenredaktionen. Im Laufe der Jahre waren sie erfolgreich in der Erkämpfung eines gleichberechtigten Zugangs zu den Medien und in der Einführung einer neuen Sprache und eines neuen Denkens über die Homosexualität in der Öffentlichkeit.

Im allgemeinen wollten die Homosexuellen auf diese Weise erreichen, daß sich der Schwerpunkt des Verständnisses der Homosexualität von einer Sicht der Homosexuellen als «verdorbener Individuen» zu einer Betrachtung der Homosexuellen als einer unterdrückten Minderheit in der amerikanischen Gesellschaft verschöbe. Die Führer der homosexuellen Befreiungsbewegung betonen wiederholt, daß die Homosexualität nicht so sehr eine individuelle Abweichung als vielmehr ein Beispiel systematischer Ungerechtigkeit, eine Verletzung der Würde und der Rechte des Menschen darstellt, so wie es die Diskriminierung der Schwarzen, der Einwanderer aus den spanischsprechenden Ländern Amerikas und der Frauen ist.

Zudem gelang es der homosexuellen Bewegung, einen Boykott verschiedener industrieller Produkte zu organisieren. Damit sollte dem industriellen Kapitalismus mitgeteilt werden, daß die Homosexuellen ein anspruchsvoller und kaufkräftiger Markt für Güter und Dienste sind und daß sie alle mit spürbarem Erfolg den Kauf verweigern können, wenn die betreffenden Produzenten Homosexuelle in ihrer Firma diskriminieren. Heute umwerben mehr und mehr Firmen mehr oder weniger deutlich und direkt durch

Anzeigen und auf andere Weise die fast zwanzig Millionen Homosexuellen in den Vereinigten Staaten.

Der Bereich der Medizin

Der größte Einzelerfolg der homosexuellen Bewegung ist wahrscheinlich der gelungene Angriff gegen das Verständnis der Homosexualität, das bis in die siebziger Jahre in der medizinischen Welt vorherrschte. Verschiedene angesehene Sozialwissenschaftler und Soziologen wie Alfred Kinsey, Harold Becker und Evelyn Hooker führten Untersuchungen über die Homosexuellen durch, die Verständnis zeigten für die schwierige Situation ihrer Diskriminierung. Vor allem Evelyn Hooker konzentrierte ihre Untersuchungen auf «gesunde» Homosexuelle.

Mit Hilfe dieser ihnen gegenüber wohlwollenden Sozialwissenschaftler und Psychologen konnten die Homosexuellen auch das vorherrschende medizinische Modell der Homosexualität als pathologischer Krankheit mit Erfolg anfechten. In den frühen siebziger Jahren entschieden sich sowohl die American Association of Psychiatrists wie die American Psychological Association für die Auffassung, daß die Homosexualität *an sich* nicht mehr als ein pathologischer Zustand betrachtet werden könne. Die meisten Psychologen stimmen heute mit Alan Bell überein, für den die Homosexualität eine Variante sexuellen Verhaltens ist, «die sich sehr wohl im normalen Spektrum der psychologischen Gegebenheiten und Abläufe ansiedeln läßt»[11]. Da man sich früher ausgiebig des medizinischen Modells der Homosexualität als abnormer Krankheit bedient hat, um so die Gesetze, die die Homosexuellen auf verschiedene Weise diskriminierten, zu rechtfertigen, bedeutet das Abrücken von jenem Modell einen großen gesellschaftlichen Sieg der Bewegung für die Rechte der Homosexuellen. Da heute anerkannt wird, daß das Gesetz auch den Homosexuellen ihre Rechte zugestehen sollte, brauchen diese Homosexuellen sich nicht mehr zu verstecken. Und da sie heute ja öffentlich als solche erkennbar sind, können sie zusammen ihre eigene Gemeinschaft mit deren eigenen Regeln und eigenem Erscheinungsbild aufbauen.

Religion und Homosexualität

Die Beziehung zwischen homosexuellen Gruppen und Vertretern der Religionen hatte ihre Komplikationen. Anfang der sechziger Jahre fanden Führer der amerikanischen Homosexuellen die Unterstützung von einigen protestantischen Geistlichen der liberaleren protestantischen Kirchen. In San Francisco entstand 1964 der *Council on Religion and the Homosexual* (CRH) als die erste größere Organisation, die sich im kirchlichen Rahmen mit der Homosexualität auseinandersetzte. Gestützt auf die theologische Erneuerung und das gesellschaftliche Engagement der Kirche in den sechziger Jahren drängten die Mitglieder des CRH darauf, daß die Christen ihr Verhalten gegenüber der gleichgeschlechtlichen Liebe neu überdächten. Der CRH brachte Geistliche aus dem ganzen Land für Symposien über die Homosexualität zusammen. Durch seine Tätigkeit entstanden ähnliche Gremien in Städten wie Dallas, Los Angeles, Washington und Seattle. Seit 1966 organisiert der Nationale Rat der Kirchen nationale Tagungen über dasselbe Thema.

Der Anthropologe Michael Gorman schrieb eine Doktorarbeit an der Universität von Chicago, in der er die These zu beweisen sucht, daß die starke Vermehrung religiöser homosexueller Gruppen und Gemeinschaften im Schoß der wichtigsten Kirchen eine Antwort auf die neue Situation der Homosexuellen nach den Stonewall-Unruhen sei. Die Homosexuellen hatten sich dafür entschieden, als Einzelpersonen und als Gruppe «das geheime Gemach zu verlassen». So entstanden in jeder größeren amerikanischen Stadt homosexuelle Enklaven und Nachbarschaften, die sich in ihrer Funktion den ethnischen Enklaven vergleichen lassen. Die Homosexuellen begegneten einander nicht länger nur in bestimmten Kneipen und Badeanstalten, sondern ihre Organisation dehnte sich bald über homosexuelle Gemeinschaftszentren, Sportgruppen, Buchhandlungen, Diskussionsgruppen, politische Organisationen und Freundschaftskreise von Anwälten, Ärzten und anderen Berufsgruppen aus.

Wenige Monate nach den Stonewall-Unruhen, bei denen die erklärte Absicht, eine öffentliche homosexuelle Gemeinschaft der Zusammengehörigkeit und des Gespräches zu errichten, eine Rolle spielte, gab es in fast jeder protestantischen Kirche homosexuelle Gruppen (z. B. *Integrity* in der Protestant Episcopal Church, *Affirmation* in der methodistischen, *Evangelicals Concerned* in den fundamentalistischer orientierten Kirchen). Neben der nur aus Homosexuellen bestehenden

Metropolitan Community Church mit Gemeinden in über hundert amerikanischen Städten besteht auch eine nationale katholische Organisation homosexueller Gemeinden mit mehr als hunderttausend Angehörigen *(Dignity)*. Auch gibt es homosexuelle jüdische Gemeinden, homosexuelle Synagogen.

Gorman verteidigt auf überzeugende Weise die These, daß diese religiösen Gruppen geradezu auf klassische Weise die Funktion erfüllen, die Durkheim der Religion zuschrieb, nämlich für eine Gemeinschaft eine sozial verbindende und legitimierende Kraft zu sein. Wenn die Homosexuellen in Amerika, als eine eindeutig erkennbare *Gemeinschaft* betrachtet werden wollen, sagt Gorman, dann sollten sie irgendwie dem religiösen Erscheinungsbild der normalen religiösen Gemeinschaften entsprechen. In der ökumenischen Einheit protestantischer, katholischer und jüdischer Homosexueller wurde die homosexuelle Gemeinschaft den normalen großen religiösen Gemeinschaften ähnlich.

Es ist vielleicht ein Symptom dafür, wie wichtig die Religion in der amerikanischen Gesellschaft ist, daß die erste Buchdarstellung einer städtischen homosexuellen Gemeinschaft das heutige Beispiel der religiösen Toleranz in der profanen Gesellschaft als ein Modell für das Verhalten gegenüber der Homosexualität betrachtet: «Die beste Lösung des Problems der Homosexualität ahmt die Lösung des Problems der religiösen Unterschiede nach, indem sie darin besteht, daß die Entscheidung für die Homosexualität entweder als ein Segment der sexuellen Existenz eines einzelnen oder als eine umfassende Selbstverpflichtung zur Homosexualität als Lebensweise radikal toleriert wird.»[12]

Christliche Homosexuelle haben den Versuch gemacht, der traditionellen Verurteilung der gleichgeschlechtlichen genitalen Liebe mit einer Hermeneutik des Verdachts entgegenzutreten. Zu den allgemeinen Prinzipien einer solchen Hermeneutik des Verdachts gehören auch folgende Elemente:

a) Die Anerkennung der Tatsache, daß die Homosexualität in der westlichen Kultur im allgemeinen verzerrt dargestellt und behandelt worden ist, läßt bei vielen die Frage aufkommen, ob die Kirchen an dieser Verzerrung nicht mitschuldig sind. Zum Beispiel kann man sich fragen, welche Theorie der Interpretation der Schrift dazu führt, daß Lev 18,22 als biblische Autorität zur Verurteilung der Homosexualität zitiert wird, während ganz andere Tabus im Buch Leviticus wie z. B. das Verbot der Berührung menstruierender und daher als unrein betrachteter Frauen einfach nicht beachtet werden. Eine wachsende Anzahl von Theologen und Bibelwissenschaftlern ist der Meinung, daß man aus der Schrift allein weder eine umfassende Billigung noch eine absolute Verurteilung der gleichgeschlechtlichen Liebe ableiten kann.

b) Andere Theologen und homosexuelle Gruppen nahmen sich die Hermeneutik der feministischen Bewegung zum Vorbild, um sich zu fragen, ob die systematische Verzerrung jedes Sprechens über Homosexualität nicht mit dem augustinischen Erbe eines tiefen Mißtrauens gegenüber jeder Äußerung der Sexualität (bei Augustinus selbst auch gegenüber der Sexualität in der Ehe) und mit der andauernden Gleichsetzung der Sexualität mit der Sünde in der Geschichte des Christentums zu tun hat.

c) Verschiedene Kirchen, vor allem die methodistische, begannen zu verstehen, welche Rolle die «Homophobie» (irrationale zwanghafte Angst und Abscheu vor Homosexualität, die auf die Unfähigkeit, homosexuelle Gefühle bei sich selbst einzugestehen und wahrzuhaben, zurückgehen) in dem Verhalten vieler Kirchenmitglieder gegenüber der Homosexualität spielt. Da nun die meisten Kirchen aus der Ersten Welt ihre Anhänger vor allem in der Mittelklasse haben, läßt sich die Frage stellen, ob die Kirchen nicht eine Einstellung gegenüber der Homosexualität übernommen haben, die im Grunde zur gesellschaftlich bedingten bürgerlichen Anstandsmoral gehört.

Das emsige Nichtwahrhabenwollen der Homosexualität und ihre Verdrängung aus Geschichte und Wissenschaft bedeuten eine systematische Fehlinterpretation der Hinweise, die die Geschichte uns bietet, und die richtig wahrgenommen werden müssen, damit eine volle Hermeneutik der Homosexualität möglich ist. Es gibt wenige Themen, die soviele Emotionen hervorrufen. John Boswell wies auf eine systematische Verzerrung hin, mit der der Versuch, die Geschichte des homosexuellen Bewußtseins zu schreiben, zu tun hat, und die einem objektiven Urteil im Wege steht: «Die Darstellung der Geschichte von Minderheiten steht vor übergroßen Schwierigkeiten: Zensur und Verzerrung, das Fehlen oder die Vernichtung geschichtlicher Quellen, die Schwierigkeit, über persönliche und private Aspekte des menschlichen Gefühlslebens

und Verhaltens zu schreiben, politischer Druck und Risiken bei der Auswahl bestimmter Themen.»[13] Mit der Anerkennung der Existenz jener krankhaften Furcht vor der Homosexualität hat die methodistische Kirche zum Ausdruck gebracht, daß jeder christliche Versuch, die Homosexualität zu verstehen, mit dieser Homophobie als einer Wirklichkeit, die Quellen und Tatsachen verfälscht, zu tun hat.

d) Vielleicht ist es sehr verräterisch, daß die Kirchen große, wenn nicht unüberwindbare Schwierigkeiten hatten, die Möglichkeit von Formen homosexueller Reife, Verantwortlichkeit und Heiligkeit anzunehmen. Ihnen fehlen Phantasie und konkrete Modelle für eine homosexuelle Heiligkeit bzw. dafür, wie gleichgeschlechtliche Liebe den Menschen fördern könnte.

James und Evelyn Whitehead sprechen diese Frage an, wenn sie von lesbischen und homosexuellen Christen reden, die «hinausgehen», an die Öffentlichkeit treten: «Dadurch werden ihr Leben und ihre Berufung zu einem Zeugnis homosexuellen und christlichen Reifens und zu einem Geschenk an die kommende Generation. Ein solches Leben gibt sowohl homosexuellen als heterosexuellen Christen eine Vorstellung davon, was es heißt, als Katholik *und* Homosexueller zu reifen ... Wo es einst eine Leere gab (Kennst *du* irgendeinen homosexuellen Katholiken?), zeichnen sich heute Formen christlichen homosexuellen Reifens ab. Es ist möglich! Es wird auch breiten Kreisen möglich, sich eine Vorstellung davon zu machen, wie man sowohl ein Homosexueller als auch reifer Christ sein kann. Viele Gläubige haben so etwas schon lange geahnt, aber in der Öffentlichkeit hörte man nichts davon: Solche Vorstellungen gehörten nicht zu dem, was sich die gesellschaftliche Phantasie der Kirche ausmalen konnte. Ein in der Privatheit eingeschlossenes Leben kann, wie heilig es auch immer sei, kein Vorbild und Modell religiösen Reifens sein. Es muß irgendwie öffentlich exponiert und sichtbar sein, damit es jene Fruchtbarkeit entfalten kann.»[14]

Die Whiteheads scheinen sagen zu wollen, daß es zu einer vollen Hermeneutik der Homosexualität gehört, daß es homosexuellen Christen möglich wird, ihre *religiöse* Geschichte zu erzählen. Wer als Geistlicher katholische homosexuelle Gruppen wie *Dignity* in Exerzitien, in ihrem gesellschaftlichen Engagement für Arme und Sterbende und durch geistliche Führung begleitet hat, kann sicherlich kaum anders als auf solche Ausdrücke wie «christliche Reife» und «Heiligkeit» zurückgreifen, um das großmütige Leben mancher homosexueller Christen, denen er begegnet ist, zu beschreiben. Diese Erfahrung unterstreicht, daß ein solches Leben des kämpfenden Engagements und der Heiligkeit zur vollen Hermeneutik der Bedeutung der Homosexualität gehört.

e) Ein letzter Bereich, der von einer sich mit den christlichen Lehren über homosexuelles Verhalten auseinandersetzenden Hermeneutik des Verdachts zu klären ist, hat damit zu tun, inwieweit die Beantwortung sexueller Fragen von der an sich davon unabhängigen und dennoch damit unvermeidlicherweise verbundenen Lösung des Problems der Autorität, der Autorität der Schrift und der des Lehramtes, abhängig ist. Denn wenn an erster Stelle die Autorität des Lehramtes oder der Schrift aufrechterhalten werden soll, dann könnte dies, so wird in diesem Kontext behauptet, zu einer systematischen Verzerrung führen, die ein vollwertiges moralisches Urteil ausschließt, da dieses sich neben der Schrift und der Tradition auch auf die Erfahrung als unverzichtbares Element der Urteilsfindung stützen müßte.

Eine Hermeneutik des Verdachts bezüglich möglicher systematischer Verzerrungen im kirchlichen Lehren über die Sexualität besteht, wie wir gerade gezeigt haben, in einer Reihe von Fragen, die ebensoviele Verdachtsmomente klären wollen. Sie schließt eine vollständige Neuformulierung der Tradition nicht aus, nach der diese das Hinterfragen einer Hermeneutik des Verdachts hinter sich hat. Ein Ergebnis der homosexuellen Revolution in der Kirche ist immerhin, daß kein Verständnis von der Homosexualität glaubwürdig erscheint, wenn es nicht ernsthaft jene Verdachtsmomente in Erwägung zieht und sich ihnen dadurch aussetzt, daß es sie in ihre normative Hermeneutik der Homosexualität mitaufnimmt.

Zur neuen Situation, die der Entstehung einer Hermeneutik der Homosexualität zugrundeliegt, gehört seit den Anfängen der verschiedenen homosexuellen Befreiungsbewegungen auch das öffentliche Auftreten, Reden und Argumentieren der Homosexuellen selbst, einschließlich ihrer Forderung nach der Anerkennung ihrer moralischen Rechte, einschließlich des Rechtes auf einen Lebenspartner, und nach der Anerkennung ihrer religiösen Erfahrung als christliche Homosexuelle. Einst ohne Gestalt und Tradi-

tion, wird heute die homosexuelle Gemeinschaft in den Vereinigten Staaten von buchstäblich Tausenden von gemeinschaftlichen Institutionen vertreten. Homosexuelle und Lesbierinnen haben ihre eigenen Kirchen, Krankenhäuser, Beratungsstellen, soziale Zentren, Berufsorganisationen und Gruppen für Amateursport. Männliche und weibliche Unternehmer gründeten Schallplattenfirmen, Verlage, Zeitschriften, Literaturzeitungen, Filmkollektive und verschiedene Netze von Diskussionsgruppen, die alle die besondere kulturelle Erfahrung der Homosexuellen zum Ausdruck brachten. Diesbezüglich schreibt D'Emilio: «Die homosexuelle Subkultur verlor an exklusiver Erotik. Viele Homosexuelle und Lesbierinnen fanden zu einer Identität, die auch ein weites Spektrum persönlicher und öffentlicher Verhaltensweisen miteinschloß.»[15]

Nun ist es allerdings auch möglich, die vielen Forderungen und Ansprüche der Homosexuellen mit Hilfe einer Hermeneutik des Verdachts zu untersuchen. Einige Autoren kritisierten den Konformismus, den Elitarismus und die einseitig männliche Orientierung bestimmter homosexueller Ansichten. So hat die Lesbierinnenbewegung und allgemeiner noch die Frauenbewegung bestimmte männlich-chauvinistische Verhaltensweisen und Einstellungen der Homosexuellen streng kritisiert. Die Ironie dabei liegt darin, daß die Homosexuellen doch fähig sein müßten, anderen unterdrückten Gruppen gegenüber Sympathie zu empfinden, da sie ja selbst gesellschaftliche Unterdrückung erfahren haben. Zudem hätten sie doch als diejenigen, die als Unterdrückte nicht in Erscheinung traten, als «unsichtbare» Unterdrückte, selbst scharfsinnige Kritiker der Verhältnisse in der Gesellschaft sein müssen. Aber dennoch hängen verschiedene unter ihnen einem früher vorherrschenden Modell des Konformismus, des Elitarismus und der einseitigen Männlichkeit an.

Andere Kritiker der neuen homosexuellen Hermeneutik konzentrieren ihre Kritik auf die problemlose Konsummentalität, die von einem großen Teil der homosexuellen Presse propagiert wird. So schrieb Matthew Fox, der dabei den Wohlstand und die Unabhängigkeit der meisten Homosexuellen, die keine Familie zu ernähren brauchen, im Auge hatte: «Diese Art wirtschaftlicher Unabhängigkeit macht den Homosexuellen aus der Mittelschicht zu einem leichten Opfer der inserierenden Firmen, die die Missionare der Religion des Konsums unserer Zeit sind. Deswegen sollten jene Homosexuellen der unersättlichen Gier nach der letzten Mode und dem letzten Konsumprodukt widerstehen.»[16]

Ein anderer Punkt der Kritik, der stark von der Frauenbewegung hervorgehoben wird, ist die homosexuelle Verherrlichung der Jugend und des schönen Körpers, die dem vorherrschenden Verhalten Frauen gegenüber in unseren modernen Gesellschaften ähnlich ist. Nach Meinung der Kritiker wird hier das sexuelle Interesse zu leicht vom Bereich des Persönlichen weggelenkt und entfremdet, indem das Objekt dieses Interesses zum *reinen Objekt* gemacht wird. Die eindringliche Kritik der Frauenbewegung an der Pornographie wurde gleichfalls an die homosexuelle Pornographie gerichtet, die auch ein auffallendes Charakteristikum der Anzeigen in der homosexuellen Presse ist. Dieser Vorwurf führte dazu, daß einige ernsthafte homosexuelle Buchhandlungen wie der Oscar Wilde Bookstore in Greenwich Village sich weigern, homosexuelle Pornographie zu verkaufen.

Eine wichtige Quelle der Kritik ist der für so viele in der Großstadt lebende Homosexuelle typische «vorverpackte» Lebensstil, das sogenannte «cloning»-Phänomen. Andere beanstanden die Promiskuität vieler in der Großstadt lebenden Homosexuellen. Vor allem seit den ersten Fällen jener mysteriösen Krankheit des Abwehrsystems (AIDS) wurde in der homosexuellen Gemeinschaft sehr über eine verantwortliche Sexualität und die Suche nach bleibenden Partnern diskutiert. Schließlich bemängeln viele die Art und Weise, wie die Homosexuellen, hierin anderen verfolgten Minderheiten ähnlich, die gesellschaftlichen Vorurteile über sie verinnerlichen oder einer der schlimmsten Sünden der heutigen kapitalistischen Konsumgesellschaft zum Opfer fallen: «Herrschaft, Unterwerfung, sadomasochistische Konsummentalität, Körperfeindlichkeit, Unfähigkeit, Beziehungen aufrechtzuerhalten, Weigerung, erwachsen zu werden, egoistisches Streben nach Perfektionismus und Unsterblichkeit.»[17] Eher als auf die Homosexualität an sich sollten, so wird gesagt, die ethischen Bemühungen der Homosexuellen sich nach besten Kräften auf diese Übel richten.

Bemerkenswert ist, daß die homosexuelle Presse und homosexuelle Diskussionsgruppen selbst wenigstens die meisten dieser Verdachtsmomente gegen die moralische Integrität der Lebensweise der Homosexuellen aufgreifen. Als

eine Gemeinschaft des Gespräches hat die homosexuelle Bewegung zur Fähigkeit zur Selbstkritik gefunden. Wie jedes andere menschliche Phänomen ist auch die homosexuelle Befreiungsbewegung nicht von jeder moralischen oder religiösen Ambivalenz frei. Ihre große ethische Leistung besteht darin, daß sie den Homosexuellen geholfen hat, autodestruktive Selbstablehnung, Selbstverstümmelung und Entfremdung zu überwinden, um eine Gemeinschaft aufzubauen, deren Interesse über das rein Erotische hinausgeht. Als politische Bewegung hat sie für größere politische Gleichheit und Freiheit und gegen die Diskriminierung gekämpft, unter der Homosexuelle zu leiden hatten. Sie hat sich zusammengetan mit den Schwarzen, der Frauenbewegung und anderen Gruppen, die für eine gerechtere und gleichere Gesellschaft arbeiten, die auf der Ehrfurcht vor der Würde des Menschen, wo man diesem auch immer begegnet, gründet.

Zusammen mit der Frauenbewegung ist die Bewegung zur Befreiung der Homosexuellen vom organisatorischen Standpunkt her gesehen die bemerkenswerteste gesellschaftliche Folge der sexuellen Revolution. Seit ihren Anfängen in den sechziger Jahren als der erste, zaghafte Versuch von scheuen und vereinzelten Menschen, zu einer Einheit zu finden, hat sie mit Erfolg bestimmte Gesetze, das medizinische Modell der Homosexualität und die Homophobie in den Kirchen bekämpft. Zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit haben Homosexuelle *öffentlich* über Homosexualität geredet und dabei deutlich ihre eigenen ethischen und religiösen Ansprüche angemeldet. Wahrscheinlich wird keine Hermeneutik der Homosexualität noch jemals an der Auseinandersetzung mit diesen Ansprüchen vorbeigehen können.

Für einen Christen wird es weiterhin die Frage geben, ob bestimmte Formen der homosexuellen Lebensweise und des homosexuellen Verhaltens zulässig sind. Manche werden die lange Tradition der Verurteilung durch die Schrift und das Lehramt für nach wie vor verbindlich halten. Wenige werden plötzliche größere Veränderungen in der katholischen Lehre über dieses Thema erwarten. Viele werden der Meinung sein, daß zwar *keine einzige Quelle allein* unserer ethischen Tradition (Schrift, Naturgesetz, traditionelle Lehre der Kirche und menschliche Erfahrung) für eine umfassende Verurteilung bzw. Anerkennung und Bejahung der gleichgeschlechtlichen Liebe reicht, daß aber dennoch das Gewicht dieser vier Quellen zusammen weiterhin der heterosexuellen Norm bindenden Charakter geben werden. Allerdings schreibt Lisa Cahill, die diese Meinung vertritt, auch: «In dem Maße, in dem die homosexuelle Liebe durch Treue und Dienst, durch Opfer und Befreiung, durch Reue und Versöhnung gekennzeichnet ist, folgt sie der Lehre und dem Beispiel Jesu. Die größere Gemeinschaft muß in ihrem Verhalten der Vergebung und der Versöhnung sowie in dem ihres Beurteilens auch die Homosexuellen miteinschließen... Weit davon entfernt, alle, die von ihrer seelischen oder körperlichen Verfassung her homosexuell sind, als ‹Sünder› im spezifischen Sinn des Wortes zu brandmarken, wird die christliche Ethik die Tatsache, ob jemand homosexuell oder heterosexuell ist, als Gegebenheit akzeptieren, die sich der Kontrolle der meisten Individuen entzieht. Und sicherlich ist den Homosexuellen, ob sie jetzt sexuell aktiv sind oder zölibatär leben, ihre Sexualität kein Hindernis dafür, daß ihre Persönlichkeit ihnen eine Hilfe ist, in Tugenden zu wachsen, die sich entweder vom ethischen Standpunkt aus als solche empfehlen oder die die logische Folge ihres Glaubens an Jesus Christus oder ihres Lebens in der Gemeinschaft sind. Für ethisch Handelnde ist es sogar wichtiger, in der Liebe, in der Selbsthingabe, in der Treue und im Dienen Fortschritte zu machen, als die spezifischen Verhaltensweisen zu meiden, die im *allgemeinen* diese Tugenden nicht zum Ausdruck bringen.»[18]

In diesem Aufsatz habe ich versucht darzulegen, daß die größte gesellschaftliche Errungenschaft der homosexuellen Befreiungsbewegung ein öffentliches Gespräch über die Homosexualität und eine von den Homosexuellen selbst ausgehende Hermeneutik dieser Homosexualität ist. Homosexualität ist nicht mehr ohne eigene Gestalt, eigene Traditionen und eigene angemessene Verhaltensregeln. Sie ist zu dem geworden, was Anthropologen und Soziologen eine «Kultur» nennen würden.

Auch wenn in dieser neuen homosexuellen Kultur und in diesem neuen homosexuellen Reden noch manches fragwürdig und bedenklich erscheinen mag, sind sie doch für eine seit langem unterdrückte Minderheit eine Verheißung der Befreiung, der Menschenwürde, der Selbstachtung. In dem Maße, in dem sie auch festgelegte und eng verstandene sexuelle und geschlechtliche Rollen in Frage stellt, kann sie auch für Heterosexuelle, die unter solchen Vorurteilen zu leiden

haben bzw. in ihnen befangen sind, eine Verheißung der Befreiung sein. Zudem weist das neue homosexuelle Reden auf eine Gesellschaft hin, die die menschliche Würde und Verschiedenheit achtet.

Die Aufgabe der Kirchen besteht hier wenigstens darin, die ethischen und religiösen Ansprüche der von den Homosexuellen selbst erarbeiteten Hermeneutik der Homosexualität sorgfältig und mit Unterscheidungsfähigkeit zu prüfen. Da ja die Kirchen den theologischen Anspruch erheben, eine Beziehung zwischen der christlichen Tradition und der menschlichen Erfahrung herzustellen, erscheint es unmöglich, eine authentische, moderne christliche Hermeneutik der Homosexualität zu erarbeiten, wenn man einfach am Dialog mit den ethischen und religiösen Ansprüchen der Homosexuellen vorbeigeht, wobei ein solcher Dialog niemals dasselbe wie eine reine Zustimmung ist.

[1] Larry Nachman, Genet. Dandy of the Lower Depths: Robert Boyers/George Steiner (Hgg.), Homosexuality. Sacrilege, Vision, Politics (Salgamundi, New York 1983) 360.

[2] Vgl. Gabriel Moran, Education. Sexual and Religious: Robert Nugent (Hg.), A Challenge to Love (Crossroad, New York 1983) 161.

[3] Für eine umfassende Darstellung der Vorurteile gegen Homosexuelle im Film: Vito Russo, The Celluloid Closet (Harper, New York 1981).

[4] Für die systematische, bis in unsere Zeit andauernde Unterdrückung der Hinweise auf die Rolle der Homosexualität im alten Griechenland: Thomas Lewis, The Brothers of Ganymede: Boyers/Steiner, Homosexuality (s. Anm. 1) 147–165.

[5] Vgl. Michel Foucault, The History of Sexuality Bd. I (Basic Books, New York 1981), vgl. M. Foucault, Sexualität und Wahrheit, Bd. I: Der Wille zum Wissen (Frankfurt 1977).

[6] John D'Emilio, Sexual Politics, Sexual Communities (University of Chicago Press, Chicago 1983) 11.

[7] Gregory Baum, The Homosexual Condition and Political Responsability: Nugent, Challenge (s. Anm. 2) 46.

[8] Siehe für diese Geschichte: Toby Morotta, The Politics of Homosexuality (Houghton/Mifflin Company, New York 1981).

[9] Für ein nichtamerikanisches Beispiel homosexueller Befreiung vgl. Jeffrey Weeks, Coming Out. Homosexual Politics in Britain (London 1977).

[10] Für die homosexuelle Presse vgl. William Spiegelman, The Progress of a Genre. Gay Journalism and its Audience: Boyers/Steiner, Homosexuality 308–325.

[11] Alan Bell, Homosexuality. An Overview: Ruth Barnhouse/Urban Holmes (Hgg.), Male and Female. Christian Approaches to Sexuality (Seabury, New York 1976).

[12] Martin Hoffmann, The Gay World (New York 1968) 197–198.

[13] John Boswell, Revolutions, Universals and Sexual Categories: Boyers/Steiner, Homosexuality 93.

[14] James und Evelyn Whitehead, Three Passages to Maturity: Nugent, Challenge 184.

[15] D'Emilio, Politics (s. Anm. 6) 239.

[16] Matthew Fox, The Spiritual Journey of the Homosexual: Nugent, Challenge 193.

[17] AaO. 190.

[18] Lisa Cahill, Moral Methodology. A Case Study: Chicago Studies (Summer 1980) 32.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

JOHN A. COLEMAN

1937 in San Francisco, Kalifornien, USA, geboren. Mitglied der Gesellschaft Jesu sowie des Direktionskomitees von CONCILIUM. Doktorat in Soziologie an der Universität von Kalifornien in Berkeley. Fortgeschrittenenstudium für Graduierte in Theologie. Derzeit Professor für Religion und Gesellschaft an der Graduate Theological Union in Berkeley. Veröffentlichungen u.a.: Sociology: An Introduction (McMillan, New York 1968); The Evolution of Dutch Catholicism (University of California Press, Berkeley 1978); An American Strategic Theology (Paulist Press, New York 1982). Anschrift: The Jesuit School of Theology at Berkeley, 1735 LeRoy Avenue, Berkeley, Cal. 94709, USA.

Jacques Lazure

Jugend, Sexualität und politischer Protest

Auf den ersten Blick scheinen die Bereiche Politik und Sexualität recht wenig miteinander zu tun zu haben. Im Gefolge des komplexen Vorgangs der gesellschaftlichen Differenzierung, dem die fortgeschrittenen Industrienationen immer noch unterliegen, hat sich jeder dieser beiden Bereiche seine eigene Sphäre relativer Autonomie geschaffen; er entfaltet darin seine ihm eigene Dynamik, seine charakteristischen Forderungen und Wirkungen. Und dies geschieht in solchem Ausmaß, daß man diesen Bereichen in den gesellschaftlichen und intellektuellen Denksystemen eine je entsprechende Nische zugewiesen hat: dem einen Bereich in der Kategorie der Öffentlichkeit, des Legitimen, des Logisch-Rationalen und des Technischen; dem anderen in der Kategorie des dunkleren und unvorhersehbareren Privaten, des Subjektiven, des Leidenschaftlichen und oft des Illegitimen, dort, wo die geheimsten Wünsche und Träume ihr Unwesen treiben.

1. Jugend in Gesellschaft

Indessen überbrückt die Wirklichkeit den Abstand dieser beiden Uferbereiche des Gesellschaftlichen. Tatsächlich stehen sie miteinander in viel engerer Verbindung, als man glauben möchte. Die Durchsicht durch diese straffe und ständige Beziehung zwischen Politik und Sexualität ist nicht leicht. Sie ist es noch weniger, so möchten wir behaupten, wo es sich um Jugendliche handelt. Einerseits wissen wir alle, wie sehr die Entwicklung der Sexualität, die Beziehungen zwischen Jungen und Mädchen (oder auch zwischen Jugendlichen gleichen Geschlechts im wachsenden Phänomen der Homosexualität) und die verschiedenen sexuellen Erfahrungen oder Abenteuer ein zentrales Beschäftigungsfeld der Jugendlichen, sagen wir zwischen dem 15. und 25. Lebensjahr, darstellen. Das alles um so mehr in der heutigen Situation der Jugend. Denn diese Lage ist seit mindestens einem guten Jahrzehnt durch ein Verkümmern, wenn nicht gar völliges Verschwinden ihrer großen Forderungsbewegungen gekennzeichnet, durch ihren Rückzug auf sich selbst (als Individuen im Kampf um das Überleben oder als Mitglieder kleiner Gruppen Gleichgesinnter mit der entsprechenden menschlichen Nestwärme) und durch ihr Interesse, das sich auf alles richtet, was ihre Autonomie, ihre Freiheit und ihr persönliches Wachstum berührt.

Andererseits muß man sich vor Augen halten, wie sehr wenigstens in den fortgeschrittenen Industriestaaten der nördlichen Halbkugel (Japan eingeschlossen) die Jugendlichen sich jetzt von der Politik abwenden. Im allgemeinen tragen sie in dieser Hinsicht eine Art Gleichgültigkeit, Blasiertheit, ja sogar Unverschämtheit zur Schau. Zahlreiche Untersuchungen und Umfragen haben gezeigt, daß sich die Jugendlichen nicht um Politik und Parteienkämpfe kümmern, deren technologische und bürokratische Verschränkungen sie oft nicht zu entwirren vermögen. Und wenn ihnen zufällig aufgeht, was in all dem an tief Menschlichem und Sozialem auf dem Spiele steht, dann um die Leichtfertigkeit zu beklagen, mit der die Politik darüber hinweggeht, und sich zu entrüsten, weil ihrer Meinung nach die Politiker die Werte und Imperative, für die eben die Jugendlichen gegenwärtig so empfindsam sind, viel zu wenig beachten. Die radikalen Kämpfe der Jugendbewegungen von einst, vor allem unter Studenten, haben sich an den Mauern des Unverständnisses und des Widerstands der Gesellschaft gebrochen, wenn es nicht sogar zum Gegenschlag politischer Repression kam. Auf den gesellschaftlichen und politischen Widerspruch der Jugendlichen folgte das «Ohne mich», die Entmobilisierung.

2. Rückzug aus der Politik

Der wachsende Abstand zwischen der Interesselosigkeit der Jugendlichen an der Politik und ihrer Besorgnis um die Werte mehr persönlicher und gemeinschaftlicher Entfaltung, in denen Befreiung und Reifung ihrer Sexualität die entscheidende Rolle spielen, tragen dazu bei, das manichäisch gefärbte institutionelle Denken zu verstärken, jenes Denken also, das den öffentlichen und den privaten Bereich zueinander in Gegensatz zu bringen und voneinander zu trennen strebt. Dadurch stellt sich noch viel härter die

Frage nach den Beziehungen zwischen der Politik und der Sexualität bei den Jugendlichen und nach der Bedeutung, die sich daraus ergeben könnte. Enthalten die Werte, die Einstellung und das Verhalten der Jugendlichen im sexuellen Bereich irgendeine Dimension politischen und gesellschaftlichen Einspruchs, oder haben sie damit überhaupt nichts zu tun? Umgekehrt kann man sich fragen: Bedeutet das Fehlen eines politischen Engagements bei den Jugendlichen eine Anhänglichkeit oder eine Rückkehr zum Konservativismus und zur traditionellen Moral, und zwar bis hinein in ihr Sexualleben? Und schließlich, allgemeiner betrachtet: Stellen heute die Jugendlichen eine privilegierte Gruppe dar, in der sich zwischen Politik und Sexualität neue, bisher unbekannte Beziehungen knüpfen? Auf diese Fragen möchte der vorliegende Beitrag eine Antwort versuchen, vor allem im Blick auf die Jugendlichen Nordamerikas, bei denen wir uns besser auskennen.

Die Zeit der Studentenrevolten der sechziger Jahre hat ganz besonders die bei den Jugendlichen bestehende Verbindung zwischen einer freieren, permissiveren Sexualität, die zahlreiche Tabus der Gesellschaft in Stücke schlug, und einer Ausrichtung und im allgemeinen kontestatären Verhaltensweise der etablierten gesellschaftlichen Ordnung gegenüber freigelegt. Amerikanische Soziologen wie Charles Reich[1] und Theodor Roszack[2], deren Untersuchungen über die neue Kultur der Jugend jener Zeit stark beachtet wurden, haben sehr gut das Erneuernde und Umwandelnde in der jugendlichen Sexualität ans Licht gehoben. Diese Sexualität gehörte wesentlich zur Auflehnung gegen die verschiedenen gesellschaftlichen Formen von Ausbeutung und politischer Vergewaltigung. Richard Flacks[3] und Kenneth Keniston[4], zwei der besten Kenner der amerikanischen Jugend, haben ebenfalls aufgewiesen, wie die jungen «Aktivisten» der sechziger Jahre gerade aus Familien des gehobenen Mittelstandes kamen, die man in Westeuropa «petites-bourgeoises» – kleinbürgerlich, besser spießbürgerlich nennt. Diese Familien waren für die Gleichberechtigung und die Reform in allen Bereichen, die Sexualität mit eingeschlossen, sehr offen. Diesbezüglich hat sich die übrigens magere marxistische Analyse der Jugend als unrichtig erwiesen, denn die Kämpfe um sexuelle oder andere Befreiung wurden nicht von den Jugendlichen aus der Arbeiter- oder Proletarierklasse eingeleitet und fortgeführt. Auch heute noch sind nicht sie die Hauptakteure eines Geflechts neuer Beziehungen, die sich zwischen der Sexualität und einer neuen, umfassenden Sicht der Gesellschaft heranbilden.

Die enge Verbindung von freier Sexualität und politischem Protest, wie sie im Verlauf der sechziger Jahre von den Jugendlichen gelebt wurde, bestätigte und konkretisierte bis zu einem gewissen Punkt die Theorie und die Fragestellung Wilhelm Reichs[5]. Erinnern wir uns an seine Hauptargumentation: Jede autoritäre Gesellschaft entsteht und dauert nur dank der Ideologie des Konservativismus und der Achtung vor der hierarchischen Ordnung, die sie ihren Gliedern beibringt. Diese Ideologie schafft in der Masse eine gemeinsame Geistesstruktur, die sich aus einem Mangel an kritischem Sinn und Schöpfertum, aus alberner Bewunderung der Autorität, aus Abhängigkeit, ja sogar sklavischem Sinn zusammensetzt. Eine solche Geistesstruktur nun entspringt der zwanghaften und Schuldgefühl erzeugenden Verdrängung der Sexualität bei den Jugendlichen, und zwar auf dem Umweg über die reaktionäre Gesellschaftsmoral und die Institution der bourgeoisen Einehe. So «bekommt die Familie für den konservativ Denkenden die privilegierte Bedeutung eines Bollwerks der Gesellschaftsordnung, an die er glaubt.»[6] Daher der Imperativ: Befreit die Sexualität der Jugendlichen, handelt so, daß ihr ganze Geschlechterfolgen autonomer, schöpferischer und revolutionärer Menschen bekommen werdet, die fähig sind, das Joch aller nur möglichen faschistischen Gesellschaftsformen abzuschütteln und unter dem Zeichen der Freiheit und der Verantwortung zum Vorteil der Ausgebeuteten eine neue menschliche Gemeinschaft zu gründen.

Die Erfahrung der von den Studentenunruhen der sechziger Jahre eingeleiteten sozialen und politischen Kämpfe im Kontext einer Sicht auf Kulturrevolution, bei der die Umwandlung der Sexualität eine große Rolle spielte, zeigt konkret, daß Reich nicht ganz unrecht hatte, wenn er Sexualität und Politik miteinander in Verbindung brachte und die Sexualität befreien wollte, um das Engagement in der Politik zu ermöglichen. Aber wie steht es mit diesen Beziehungen zwischen Sexualität und Politik zur Stunde, da die Studentenbewegungen abgeflaut sind, da die Jugendlichen eher auf sich selbst zurückgezogen leben, kaum noch Interesse an einer Auflehnung gegen die Politik haben und auch wenig Energie dafür einsetzen?

Die Frage ist um so zutreffender, als mehrere Untersuchungen, vor allem die von Marcuse, Schelsky und Reich, den grundlegend integrativen, reduktionistischen und überhaupt entfremdenden Charakter der sexuellen Befreiung in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften kapitalistischen Typs hervorgehoben haben. Ihrer Meinung nach würde die Entwicklung der sexuellen Sitten dieser Länder letzten Endes nur ein Phänomen «repressiver Entsublimierung»[6] bedeuten. Oder man wäre hier Zeuge einer unglaublichen Uniformierung und Standardisierung der Sexualität, die dahin strebten, sie zu «verdinglichen», sie zu einer Ware herabzuwürdigen, und zwar in einem Vorgang sexueller Manipulation, die nichts anderes sei als eine Inkarnation unter anderen der gegenwärtigen wirtschaftlichen Ausbeutung[7]. Schelsky spricht sich öfters im selben Sinne aus: Die Sexualisierung des Menschen von heute geschieht, vor allem von außen her, unter der Einwirkung der durch die gegenwärtigen Kommunikationsmittel in Umlauf gebrachten erotischen Bilder und Klischees[8]. Schließlich würde die Sexualität nach dieser Auslegung lediglich durch das wirtschaftliche und politische System des Kapitalismus erneut vereinnahmt.

Wir haben hier eine Analyse der derzeitigen Sexualität vor allem bei den Jugendlichen vor uns, die uns immer noch zu vereinfacht und eindimensional erscheint. Sie neigt dazu, die in die Augen springenden inneren Widersprüche der neuen Jugendsexualität zu verheimlichen, von denen die Jugendlichen ruhelos herumgetrieben werden. Wir dagegen sind der Auffassung, daß die Sexualität im allgemeinen weder schwarz noch weiß ist; sie entwickelt sich vielmehr in jenen Grauzonen, in denen man sowohl neue spezifische Formen der Entfremdung findet als auch hartnäckige Elemente des traditionellen Konservativismus, in denen aber auch ganz neue Ausrichtungen und Erscheinungen ans Licht kommen mit charakteristischen Eigentümlichkeiten des Widerspruchs und der Befreiung.

Gewiß, die Vereinnahmung des Sexuellen vor allem der Frau durch Geschäft und Werbung aller Art bedeutet in unseren Augen ein Strukturphänomen der Verflachung und Versklavung dieser Sexualität und ihrer ungeheuren Lebensenergien. Das massive Hereindringen des geschäftlich und gesellschaftlich vereinnahmten Sexuellen erzeugt mit Sicherheit ein konformistisches Schwärmen für die Sexualität, das dann oft die traditionellen Haltungen und das traditionelle Benehmen verstärkt. Man denke etwa an den noch immer im Fernsehen und am Radio grassierenden Machismus; an den doppelten sexuellen Standardtyp, wobei das Männliche den Vorrang hat; an die Unrückführbarkeit der männlichen und weiblichen Rollen, die man immer als «natürlich» und unumgehbar rechtfertigt; an den Begriff der Familie selbst und der bürgerlichen Ehe, die noch oft als das einzig «wahre» Ideal des Lebens hingestellt werden, mit ihrer väterlichen Autorität, ihrer beruhigenden wirtschaftlichen Macht und ihrer zu restriktiven, rein «geschlechtlich» verstandenen Treue, wobei man die wachsende Zahl der Familien mit nur einem Elternteil übersieht.

Die Jugendlichen bleiben dieser ganzen «nivellierenden» Kommerzialisierung der Sexualität gegenüber nicht unempfindlich. Viele von ihnen lassen sich von der konformistischen Strömung einfangen und begeben sich kritiklos auf die unmittelbare und lustbetonte Jagd nach dem von der Gesellschaft sogenannten «glücklichen Leben». Wir könnten sogar behaupten, daß diese unmittelbare Lustsuche, sei solche Lust nun sexuell oder anders, so typisch für die Kultur der «teen-agers» vor allem in Nordamerika, nicht wenig dazu beiträgt, daß sich diese Jugend von jeder Form politischen oder sozialen Einsatzes abwendet. In dieser Hinsicht haben die hochentwickelten Industriestaaten die Jugendlichen wirklich keimfrei gemacht und zur Masse erniedrigt. Wir konnten das anläßlich einer noch unveröffentlichten Untersuchung jüngsten Datums unter Jugendlichen des «Plateau Mont-Royal», eines Stadtviertels von Montréal, deutlich feststellen.

3. Kritik der herrschenden Kultur

Es bleibt nicht weniger wahr, daß die neue sexuelle Freizügigkeit der Jugendlichen unserer Auffassung nach keine bloß mechanische Antwort auf das Diktat einer auf den Verbrauch jeder, auch der sexuellen «Ware» ausgerichteten Gesellschaft ist. Sie bedeutet auch nicht schlicht eine Kapitulation vor der bestehenden Ordnung oder eine dumme Unterwerfung unter sie, die einfach als solche anzunehmen wäre, ohne das Verlangen nach ihrer Veränderung. Mehrere Dimensionen der Werte, Haltungen und sexuellen Betätigungen schließen bei den Jugendlichen im Gegenteil *objektiv* eine Weigerung gegenüber

der gegenwärtigen Gesellschaft und ihrer vorherrschenden Werte ein, einen Einspruch gegen ihre allgemeinen Ausrichtungen und ein radikales In-Frage-Stellen ihrer Stellung zu den Beziehungen zwischen Mann und Frau, zur Ehe und zur Familie und also zu dem, was mindestens in vielen öffentlichen Reden als Grundstein jeglicher Gesellschaft angepriesen wird. In diesem Sinn ermangelt die Sexualität der Jugendlichen nicht jeder politischen Bedeutung und jeden sozialen Einflusses. Ganz im Gegenteil. Selbst wenn es nicht zu einem äußeren politischen oder sozialen Einsatz kommt, stellt sich diese Sexualität dennoch in vielfacher Hinsicht der Gesellschaft entgegen und bestreitet deren Grundlagen.

Das zeigt sich ganz offen und unzweideutig in ihrer zunehmenden Verweigerung der Ehe oder zumindest in ihrem Zögern, sich darauf einzulassen. In Nordamerika ist das etwas Neues und sehr Bezeichnendes. Es offenbart nicht nur eine innere Unruhe, ja sogar Hilflosigkeit der Jugendlichen der Zukunft und der Komplexität des heutigen Lebens gegenüber, vor denen sie ratlos dastehen. Diese neue Gegebenheit trägt auch oft eine mehr oder weniger bewußte, aber deshalb nicht weniger wirkliche Abkehr von den gegenwärtigen gesellschaftlichen Institutionen in sich, denen die Jugendlichen kein Vertrauen mehr schenken und denen sie zum Opfer gefallen sind.

Ihr Verlangen nach einem Zusammenleben mit dem andersgeschlechtlichen Partner außerhalb der Institution Ehe geht in dieselbe Richtung, wenigstens für eine gewisse Zeit, und auch ihr konkretes Experimentieren einer solchen freien Liebe. Unser Essay über das junge unverheiratete Paar[9] hat, so hoffen wir, gezeigt, wie die unehelich zusammenlebenden Jugendlichen in Québec zum größten Teil einem gesellschafts- und kulturkritischen Milieu angehörten. Es ist richtig: In dem Maße, wie sich dieses Phänomen in der Gesellschaft breitmacht, verliert es möglicherweise seine kontestatäre Virulenz und wird von den offiziellen Regeln des Zivilrechts wieder eingefangen; es wird also in seinem Schoß Jugendliche sammeln, die hier dann nur noch die mehr oder minder traditionellen Formen der Eheinstitution reproduzieren. Trotzdem entfaltet die freie Liebe in ihrer Struktur selbst eine ihr eigene Dynamik, die sie in eine der Ehe entgegengesetzte Richtung treibt. Im Gegensatz zur Ehe stützt sich die freie Liebe als solche und unmittelbar auf kein gesellschaftliches Modell, das institutionalisiert und verpflichtend wäre; sie ruht vielmehr auf der freien Initiative und schöpferischen Kraft beider Partner, die ständig über die Wesenselemente und das Geschick ihrer Liebe entscheiden. So fügt sie sich als wichtiger Faktor in die langsam voranschreitende und tiefgreifende Umformung der Ehe und der Familie ein.

Auch das feinere Empfinden vor allem der weiblichen Jugend für die niedrigere Stellung der Frau in der Gesellschaft sowie ihr deutlicheres Interesse für die Sache der Emanzipation und gesellschaftlichen Förderung der Frauen enthalten eine gesellschaftliche und politische Dimension, die die Jugendlichen für die Ungerechtigkeiten der Gesellschaft hellhöriger und zugleich widerstrebender macht und sie leichter in Bereitschaft bringt, eventuell auch gegen diese Ungerechtigkeiten anzukämpfen, wenigstens dort, wo sie selbst darunter zu leiden haben und wo sie sich in ihrem persönlichen Leben durch diese Ungerechtigkeiten herausgefordert fühlen. Das gleiche gilt hinsichtlich der sexuellen Minderheiten, vor allem der Homosexuellen. Im allgemeinen zeigen die Jugendlichen ihnen gegenüber mehr Toleranz und Respekt als die Erwachsenen; sie sind sich auch der Hindernisse, die die Gesellschaft diesen Minderheiten in den Weg legt, und der Unterdrückung, denen sie sie ausliefert, deutlicher bewußt.

Es scheint übrigens bezeichnend, daß die Jugendlichen von heute konkret und kollektiv gerade in diesen Bereichen kämpfen (ebenso wie auf dem Gebiet des Umweltschutzes, höherer Lebensqualität und persönlicher Autonomie). Einverstanden, es handelt sich um eine sehr kleine Minderheit Jugendlicher, die sich politisch und gesellschaftlich engagiert; das tun diese Jugendlichen aber viel stärker in militanten sozialen Bewegungen für die Förderung der Frau, für die sexuelle Befreiung und für die allgemeine Lebensqualität als in den politischen Bewegungen und Parteien, den Gewerkschaften und den eigentlichen Studentenbewegungen.

Im Grunde leben viele Jugendliche ihre Sexualität inmitten einer ihnen ganz eigenen Wertewelt. Ihre Sexualität ist an eine Kultur der Jugend gebunden, deren beherrschende Eigentümlichkeit das *Imaginäre*, das Nichtrationale ist, im Gegensatz zum logisch-rationalen Modell, das die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Strukturen der Erwachsenengesellschaft inspiriert. Wir glauben nämlich, daß die von den

Erwachsenen belebte und gelenkte Gesellschaft in der Hauptsache eine durch die positivistische Wissenschaft geprägte Kultur mit sich führt, die durch die technokratische Organisation und die sogenannten rationalen Normen beherrscht wird. Die Welt vieler Jugendlicher ist dagegen eher eine Welt des Imaginären, des Traumhaften, der Phantasmen, der Gefühle, des Nichtrationalen, um nicht zu sagen Irrationalen. Dieses Imaginäre bekundet sich bei den Jugendlichen vor allem auf drei Weisen. Wir sind mit Bennett Berger[10] der Meinung, daß die Kultur der Jugendlichen eine Suche und Wertschätzung der Lust offenbart, im Gegensatz zu einer Erwachsenenwelt, deren unantastbares Grundprinzip Wirklichkeit und Leistung sind. Die durch die Jugendlichen dem Lustprinzip beigemessene Bedeutung hat eine «expressive» Ausrichtung ihrer Tätigkeit zur Folge, die mit der «instrumentalen» Ausrichtung der Erwachsenentätigkeit kontrastiert. Schließlich bevorzugen die Jugendlichen anstelle der autoritären, objektiven und anonymen Beziehungen der Bürokratie die auf gleicher Ebene stehenden zwischenmenschlichen Beziehungen, besonders in der Freizeitbeschäftigung und der Sexualität.

In diesen kulturellen Tiefenschichten gewinnt die Sexualität der Jugendlichen ihre wahre Bedeutung eines objektiven Gegensatzes zu den Grundausrichtungen und genau abgesteckten Horizonten der Erwachsenenwelt. An dieser Verbindungsstelle zwischen der Sexualität der Jugendlichen und ihrer eigenen kulturellen Verankerung nun öffnet sich wenigstens virtuell die Dimension ihrer kritischen Einstellung zur Politik und zur Gesellschaft. Zur Existenz einer solchen Dimension ist es gar nicht notwendig, daß sich die Jugendlichen ihrer bewußt sind. Noch weniger notwendig ist es, daß sie sich in den klassischen marxistischen oder anderen revolutionären Formen des 19. und 20. Jahrhunderts Ausdruck verschafft.

Tatsächlich hat sich der Widerspruchswille der Jugendlichen in letzter Zeit stark verlagert. Er zielt nicht mehr auf die äußeren, sondern auf die inneren Belange; er ist vom traditionellen politischen Kampf und dem Streben nach einem Sieg über den Staatsapparat zum Anspruch auf eigene Identität geworden, auf die Möglichkeit, selbstbestimmend die eigenen schöpferischen Kräfte, die eigenen Stimmungen, den eigenen Körper und die eigenen persönlichen Beziehungen zu entwickeln. Alle diese neuen Sorgen der Jugendlichen haben dahin geführt, die üblichen Revolten zu dämpfen und zu überdecken. Das bedeutet aber ganz und gar nicht das vollständige Verschwinden des revolutionären Potentials der Jugendlichen. Es schwelte mehrere Jahre unter der Asche. Wir haben den Eindruck, daß es ziemlich rasch neu wirksam werden will, und zwar in der typisch amerikanischen Form der immer weiter um sich greifenden Bewegungen «Neues Zeitalter»[11], «Alternative», «Verschwörung des Wassermanns»[12], in denen die schöpferische Sexualität eine wichtige Rolle spielt und an denen die Jugendlichen in immer größerer Zahl teilnehmen.

Eines ist sicher: Es zeichnen sich zur Zeit, wie Alberto Melucci behauptet, neue gesellschaftliche Bewegungen ab, die für eine erneute Aneignung der Zeit, des Raums, des Körpers, des Lustverlangens und der zwischenmenschlichen Beziehungen im alltäglichen Dasein der einzelnen kämpfen[13]. Das wird eine neue Versöhnung von Öffentlichkeit und Privatleben in die Wege leiten, die bis jetzt künstlich getrennt sind. Denn «Sexualität und Körper, Freizeit, Verbrauch und Naturbezug sind nicht mehr Bereiche privater Entschädigung, sondern kollektiven Widerstandes, des Anspruchs auf Ausdruck und Lust und gegen die instrumentale Rationalität der Apparate.»[14]

Unter anderen werden auch die Jugendlichen mit ihrer überquellenden Sexualität dazugehören; vermutlich werden sie sogar in diesem neuen kritischen Einspruch und in den daraus erfolgenden neuen gesellschaftlichen Beziehungen eine bevorzugte Stelle einnehmen.

[1] Charles Reich, The Greening of America (Toronto 1971).

[2] Theodore Roszack, The Making of a Counter Culture (New York 1969).

[3] Richard Flacks, Social and Cultural Meanings of Student Revolt; Some Informal Comparative Observations, in: Youth and Sociology (New Jersey, Englewood Cliffs 1972) 325–343.

[4] Kenneth Keniston, Young Radicals (New York 1969).

[5] Wilhelm Reich, Die sexuelle Revolution (Frankfurt/M. [7]1971).

[6] Herbert Marcuse, Eros et civilisation (Paris 1963); deutsch: Triebstruktur und Gesellschaft (Frankfurt 1965); One-dimensional man; deutsch: Der eindimensionale Mensch (Berlin 1968).

[7] Reimut Reiche, Sexualité et lutte de classes (Paris 1974).

[8] Helmut Schelsky, Soziologie der Sexualität (Hamburg 1965).

[9] Jacques Lazure, Le jeune couple non marié (Montréal 1975).

[10] Bennett Berger, On the Youthfulness of Youth Cultures: Youth and Sociology (Englewood Cliffs, N.J. 1972) 52–68.

[11] Mark Satin, New Age Politics. Healing Self and Society. The Emerging New Alternative to Marxism and Liberalism (West Vancouver 1978).

[12] Marilyn Ferguson, Les Enfants du Verseau. Pour un nouveau paradigme (Paris 1981).

[13] Alberto Melucci, Société en changement et nouveaux mouvements sociaux: Sociologie et sociétés, Bd. X, Nr. 2, Okt. 1978, 37–52.

[14] AaO. 48.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

JACQUES LAZURE

1928 geboren. Studium der Philosophie und der Theologie an der Universität Ottawa, Kanada. Magister artium in Soziologie an der Universität Notre Dame, Indiana, USA. Doktor der Philosophie im Fach Soziologie an der Harvard-Universität, USA. Kurse für höhere Studien in Soziologie an der Universität Chicago und nach dem Doktorat Forschungstätigkeit an der Universität Berkeley. Seit 1969 Lehrtätigkeit innerhalb der Abteilung für Soziologie an der Universität Québec, Kanada. Besonders interessiert an der Erforschung der Situation der Jugend. Zu diesem Themenbereich veröffentlichte er drei Bücher: La jeunesse du Québec en revolution (Presses de l'Université du Quebec, Montréal 1970); La société des jeunes Québécois (Presses de l'Université du Québec, Montréal 1972); Le jeune couple non marié (Presses de l'Université du Québec, Montréal 1975). Anschrift: Directeur du Department de Sociologie, Université du Québec à Montréal, C. P. 8888, Succ. «A», Montréal, P. Q. H3C 3P8, Kanada.

Richard Grecco

Jüngste kirchliche Lehräußerungen

Papst Johannes Paul II. hat mehr als hundert Generalaudienzen verwendet, um «eine Theologie des Leibes»[1] vorzulegen. Er entwickelt seine theologische Anthropologie in drei Phasen[2].

Die vorgeschichtliche Phase: «Von Anbeginn» (Mt 19,3–9)

Zweiundzwanzig Ansprachen vom 5. September 1979 bis 2. April 1980 umreißen Johannes Pauls Meditation über Mt 19,3–9. Jesus verweist alle, die über die Unauflöslichkeit der Ehe diskutieren wollen, auf «den Anbeginn». Er ist bestrebt, Jesu Weisung zu folgen. Er sucht das ursprüngliche Verständnis des Menschen als Frau und Mann wiederzuentdecken. Die Entwicklung einer theologischen Anthropologie, die die geschlechtliche Polarität einschließt, sagt Johannes Paul, ist der Schlüssel für das Verständnis der Unauflöslichkeit.

Für Johannes Paul ist die Wiederherstellung des ursprünglichen Sinnes der Sexualität ein umfassendes intuitives Anliegen: zunächst weil die Erlösung des Leibes «den Zusammenhang und die Einheit zwischen dem erblichen Status der menschlichen Sündhaftigkeit und seiner ursprünglichen Unschuld gewährleistet» (26. Sept. 79); ferner weil «unsere menschliche Erfahrung in diesem Falle in einem gewissen Umfang ein legitimes Mittel für die theologische Interpretation darstellt und in einem bestimmten Sinne ein unerläßlicher Bezugspunkt ist, den wir bei der Interpretation des ‹Anbeginns› im Auge behalten müssen» (26. Sept. 79). Die Offenbarung, ein intuitives Bemühen um den Sinn der Sexualität und schließlich die menschliche Erfahrung sind charakteristisch für Johannes Pauls Methode zur Gewinnung einer Theologie des Leibes.

Johannes Paul interpretiert Genesis 1 als eine objektive Darstellung der Sexualität. Der Kontext ist «frei von jedweder Spur von Subjektivismus» (12. Sept. 79). Der zweite Schöpfungsbericht, behauptet Johannes Paul, spiegelt die subjektive Definition des Menschen als Mann und Frau wider. Neunzehn Ansprachen, die auf der jahwistischen Tradition fußen, skizzieren Johannes Pauls großartiges Bild von der ursprünglichen Subjektivität. Dieses subjektive Verständnis des ursprünglichen Alleinseins, der Gemeinschaft, der Nacktheit, der Unschuld und der Scham bewirken den erheblichen Unterschied dieser Lehrdarstellung von einer die einzelne Handlung in den Mittelpunkt stellenden Betrachtungsweise der Sexualmoral. Die heute geltende Bedeutung des Leibes in der Ehe, schließt Johannes Paul, hängt zum Teil davon ab, wie stark sich der einzelne die Rückkehr zu dieser urtümlichen Erfahrung des Leibes bewußt zu eigen macht. Nach seiner Auffassung ist unser gegenwärtiger historischer Zustand (d. h. die Sündhaftigkeit) unmöglich zu verstehen ohne eine vorherige Bezugnahme auf unseren ursprünglichen Zustand der Unschuld, unsere Gottesebenbildlichkeit als Frau und Mann (2. Sept. 79).

Johannes Pauls Analyse des «Anbeginns» setzt an dem Phänomen des Alleinseins an. Alleinsein ist das Ursprungserlebnis des Selbstbewußtseins. Wie ist Adam dieses Alleinseins gewahr geworden? Durch eine Prüfung, die er vor Gott und sich selbst vorgenommen hat und in der er die sichtbare Welt der Leiber prüft und sie namentlich identifiziert (Gen 2, 19). Durch seine Verschiedenartigkeit erkennt er sein Selbst als von den andern getrennt, als Namensgeber, als allein. Die Namensgebung für die Geschöpfe hebt die Subjektivität hervor. Die körperliche Sichtbarkeit vermittelt die Erfahrung des Andersseins, aber das Alleinsein ist der Inhalt dieser Erfahrung für das Subjekt.

Die Erkenntnis und Anerkennung des Alleinseins in der Welt ist Selbsterkenntnis. Doch was auf der Welt ist des Menschen Selbst? Das Bewußtsein des Alleinseins ist der Beginn des Suchens nach Identität. «Denn der geschaffene Mensch findet sich selbst gleich vom ersten Au-

genblick seiner Existenz an Gott gegenüber, gleichsam auf der Suche nach seinem eigenen Wesen; man könnte sagen: auf der Suche nach einer Bestimmung seiner selbst. Ein Mensch von heute würde sagen: auf der Suche nach seiner Identität» (10. Okt. 79). Für Johannes Paul steht die menschliche Sexualität im Zusammenhang mit der Suche des Menschen nach seinem Selbstverständnis, nach seiner Identität.

Es ist bezeichnend, argumentiert Johannes Paul, daß in der Welt nach dem Selbstverständnis gesucht wird. Es besagt, daß Bewußtheit und Körperlichkeit durch wechselseitige Einwirkung aufeinander wachsen. «Selbsterkenntnis entfaltet sich im gleichen Maße wie die Erkenntnis der Welt, aller sichtbaren Geschöpfe, aller Lebewesen, denen der Mensch einen Namen gegeben hat zur Bestätigung seines eigenen Andersseins im Verhältnis zu ihnen. Auf diese Weise offenbart daher das Bewußtsein den Menschen als einziges Wesen, das der sichtbaren Welt gegenüber die Fähigkeit der Erkenntnis besitzt. Mit dieser Erkenntnis, die ihn gleichsam außerhalb seines eigenen Seins stellt, offenbart sich der Mensch gleichzeitig sich selbst gegenüber in der ganzen Besonderheit seines Wesens. Er ist nicht nur seinem Wesen und seiner Subjektivität nach allein. Das Alleinsein kennzeichnet tatsächlich die Subjekthaftigkeit, die durch seine Selbsterkenntnis konstituiert wird» (10. Okt. 79).

Ein anderes die Subjektivität konstituierendes Element ist Sinn und Bedeutung des Leibes selbst. «Der Mensch ist Subjekt nicht allein aufgrund seines Selbstbewußtseins... sondern auch auf der Grundlage seines eigenen Leibes. Die Struktur dieses Leibes ist so beschaffen, daß sie ihm ermöglicht, Urheber einer wahrhaft menschlichen Aktivität zu sein. In dieser Aktivität gibt der Leib der Persönlichkeit Ausdruck» (31. Okt. 79, siehe auch 24. Okt. 79).

Wer jemand ist, wird ausgedrückt durch seinen Körper. Man kann nicht einfach sagen, die Person *hat* einen Leib. Der Leib ist konstituierend für das Subjekt und gibt seinem inneren Wesen Ausdruck. Die Struktur des Bewußtseins und die Selbstbestimmung, sagt Johannes Paul, sind beide durch den Leib konstituiert. Dies ist eine Tatsache, «die nur entdeckt werden kann, wenn man das Alleinsein analysiert» (31. Okt. 79). Obwohl das Suchen nach der Identität im Alleinsein beginnt, erwartet es selbst hier «das neue Bewußtsein des Sinnes des menschlichen Leibes: ein Sinn, der – so kann man sagen – in einer wechselseitigen Bereicherung besteht» (14. Nov. 79). Es war nicht gut für Adam, daß er allein war. Allein konnte er zwar vieles entdekken, aber «der Mensch wird nicht so sehr im Augenblick des Alleinseins als im Augenblick der Gemeinschaft Ebenbild Gottes... Wir können schließen, daß der Mensch ‹nicht allein durch sein eigenes Menschsein Bild und Gleichnis Gottes› wird, ‹sondern auch durch die Gemeinschaft der Personen, die von Anbeginn an Mann und Frau bilden›» (14. Nov. 79). Sexualität ist deshalb nicht ein Attribut der Person, sondern ein konstituierendes Element der Subjekthaftigkeit (21. Nov. 79).

Johannes Paul entwickelt sein Verständnis der konstituierenden Elemente der Subjektivität vom Bewußtsein des Alleinseins aus zu einem Gewahrwerden der Gemeinschaft durch den Sinn der Nacktheit, der Unschuld und der Scham. Er schließt, daß «von Anbeginn» der Sinn des Leibes auf die Ehe ausgerichtet war: eine Freiheit, ganz und gar die Fähigkeit des Leibes, der Sexualität und des Bewußtseins zu entdekken, so daß die Person in Freiheit und vorbehaltlos ihr Selbst hingibt in einer wechselseitigen Annahme des andern als Subjekt» (16. Jan. 80).

Um der Subjektivität willen muß das Suchen nach dem rechten Selbstverständnis ein bewußtes Bemühen um die Erkenntnis des Sinnes der eigenen Sexualität einschließen. Dieser Sinn wird erkannt durch Vertrautheit, Innerlichkeit und Kommunikation: «Sie sehen und erkennen den andern in der Tat mit aller Ruhe des inneren Schauens, das gerade die Fülle der Vertrautheit zwischen menschlichen Personen schafft... Sie teilen einander mit auf der Grundlage jener Gemeinschaft von menschlichen Personen, in der sie durch ihr Wesen als Mann und Frau zum gegenseitigen Geschenk füreinander werden. Auf diesem Weg erreichen sie in Gegenseitigkeit ein besonderes Verständnis für den Sinn ihres eigenen Leibes. Nun entspricht der ursprüngliche Sinn der Nacktheit jener Einfachheit und Fülle des erschauten Bildes, in denen das Verständnis des Sinnes des Leibes zustande kommt, sozusagen im innersten Kern ihrer Gemeinschaft, ihrer Verbindung. Das nennen wir ehelich» (2. Jan. 80). Dieses Suchen muß mit einer Rückkehr zu der Urerfahrung beginnen, denn «nur wenn er zum Anbeginn zurückkehrt, kann der Mensch der Versuchung widerstehen, den andern als Objekt zu sehen und sich selbst als Subjekt» (2. Apr. 80).

Die historische Phase: «Im Herzen» (Mt 5, 27–28)

Jesu Wort, in dem er schon den lüsternen Blick als «im Herzen begangenen Ehebruch» abstempelt, ist der zweite Schlüssel für das Verständnis der Erfahrung der Sexualität. Objektive Handlungen selbst sind nicht so schwerwiegend wie die, bei denen die Persönlichkeit im Spiele ist. «Moralischer Wert hängt mit dem dynamischen Vorgang des menschlichen Innenlebens zusammen» (16. Apr. 80). Vom 16. April 1980 bis zum 6. Mai 1981 steht Mt 5,27–28 im Mittelpunkt der zweiten Phase der Entwicklung von Johannes Pauls Anthropologie: Das Suchen nach dem rechten Selbstverständnis, das notwendig die Urerfahrung des Leibes als weiblich oder männlich einschließt, muß dem Prozeß des inneren Lebens den Vorrang einräumen. Wenn Christus den lüsternen Blick als «im Herzen» begangenen Ehebruch bezeichnet, nimmt er Bezug auf das innere Leben des Menschen (16. Apr. 80).

Um die historische Erfahrung des Menschen anzusprechen, nimmt Johannes Paul Stellung zu Furcht, Scham, Begierde und Wollust, Angst und innerer Unruhe, Sünde, Streit, Ehebruch, Eros und Ethos. Diese alle haben ihren eigentlichen Sitz nicht im Herzen. Dort gelangen sie aber zur Gärung. Sie formen das Subjekt zu einer Persönlichkeit dieser oder jener Art. Doch ist die historische Erfahrung des Menschen nicht so hoffnungslos, wie die oben genannten Begriffe es vermuten lassen. Papst Johannes Pauls Anthropologie und Auffassungen über die Sexualität sind weder manichäisch noch pessimistisch. Das menschliche Herz ist nicht völlig verdorben. Die Kraft der Erlösung ergänzt und vervollständigt das Werk der Schöpfung (29. Okt. 80). Die innere Dynamik des Menschen als männliches und weibliches Wesen wird durch den Geist umgeformt.

Die folgenden Beispiele für das innere Leben des historischen Menschen werfen ein helles Licht auf Johannes Pauls Herantreten an diese Frage.

Adams Antwort: «Ich fürchtete mich, weil ich nackt war, und verbarg mich», erklärt Johannes Paul, läßt einen neuen Bewußtseinszustand erkennen. Vorher hatten sie eine Sinneserkenntnis ihrer Nacktheit gehabt, doch mit einmal erwacht in ihrem Bewußtsein Furcht und Scham. «Hier geht es nicht um einen Übergang vom ‹Nichterkennen zum Erkennen›, sondern um eine radikale Änderung der Bedeutung der ursprünglichen Nacktheit des Mannes der Frau und der Frau dem Mann gegenüber» (12. Dez. 79). Physisch sucht Adam, eine Realität zu verdecken, die wesentlich tiefer liegt: die Personalität. Seine Furcht richtet sich auf den Verlust des Personalen. Diese subjektive Sinneinbuße ist zugleich eine kosmische Scham. «Sie enthält eine solche kognitive Schärfe, daß sie für das Ganze der menschlichen Existenz eine Unruhe, ja ein Angstgefühl schafft» (28. Mai 80).

Historisch gesehen erlebt der Mensch als Mann und Frau eine Selbstentfremdung. Das wirkt sich aus auf die communio personarum (die Gemeinschaft der Personen). «Die Scham, die laut dem biblischen Bericht Mann und Frau dazu treibt, sich voreinander und vor ihren Körpern zu verbergen, speziell in ihrer geschlechtlichen Verschiedenheit, bestätigt, daß die ursprüngliche Fähigkeit, sich einander mitzuteilen... erschüttert worden ist» (4. Juni 80).

Die Entfremdung des Körpers der Personalität gegenüber impliziert eine Herabsetzung des Körperverständnisses auf die Ebene des Objekthaften. Die Subjektsbedeutung ist gemindert. Das ist es, so argumentiert Johannes Paul, was bei der Begierde und Wollust in allen ihren drei Formen vor sich geht (30. Apr. 80). Wenn man den Leib auf die Ebene des Objektes eingrenzt, wird auch die Freiheit eingegrenzt. Diese Befangenheit behindert das personale Geschenk des Subjekts: «Das Verhältnis des Schenkens wird zu einem Verhältnis des Besitzergreifens» (23. Juli 80). «Wollust und Begierde beeinträchtigen die auf die Ehe gerichtete Bedeutung des Leibes» (25. Juni 80).

Die legalistische Beurteilung des Ehebruches zeigt die Tendenz, die Sexualität zu verdinglichen (20. Aug. 80). So gesehen besagt Ehebruch eine Gesetzesverletzung. Das prophetische Verständnis des Ehebruchs meint die Subjektseite. Ehebruch ist eine Verletzung der Person (27. Aug. 80). Er ist das Scheitern eines Bundes von Person zu Person, der die Gemeinschaft zweier Menschen bekundet.

Neben Furcht, Scham, Begierde, Ehebruch, Angst und Sünde findet sich «im Herzen» auch Reinheit. Johannes Paul setzt «Reinheit» gleich mit dem paulinischen Begriff des Lebens im Geist (14. und 28. Jan. 81). Reinheit des Herzens bedeudet: danach streben, das Herz auf das Ethos der Erlösung einzustellen, eine unbeeinträchtigte Subjektivität zu bestärken (3. Dez.

80). Johannes Paul bemerkt, die Fakten, Situationen und Institutionen des jüdischen Volkes zu jener Zeit hätten ein Ethos der «verhärteten Herzen» geschaffen, Mt 5, 27–28.

In Übereinstimmung mit P. Ricœur sagt Johannes Paul, Nietzsche, Freud und Marx seien Meister der Verdächtigung des menschlichen Herzens gewesen. Ihre philosophischen, psychologischen und sozialen Theorien konvergierten alle in der Verderbnis des menschlichen Herzens als Grundprinzip für das Verständnis des Menschen. Mit besonderer Sorgfalt betont Johannes Paul, daß der Christ nicht so verfahren kann. Den Grund dafür findet er in Mt 5, 27–28. Hier appelliert Jesus speziell an das menschliche Herz, sich über das Böse, das im Herzen ist, zu erheben. Die Grundlage für einen Appell an das Herz und die Grundlegung der Hoffnung ist das «Ethos der Erlösung». «Der Mensch kann nicht aufhören, das Herz einer ständigen, irreversiblen Verdächtigung auszusetzen in Anbetracht der Bekundungen der Fleischeslust und der Libido... Erlösung ist eine Wahrheit, eine Wirklichkeit, in deren Namen der Mensch sich gerufen fühlen muß, und zwar gerufen in wirksamer Weise... Der Mensch muß sich gerufen fühlen, den auf die Ehe gerichteten Sinn des Leibes wiederzuentdekken, ja diesen Sinn sogar zu verwirklichen und auf diesem Weg die innere Freiheit des Geschenkes zum Ausdruck zu bringen...» (29. Okt. 80).

Das innere Leben ist die Dynamik des Subjekts, durch die die Erfahrungen der Schwäche und der Sünde schließlich angenommen werden (das heißt als Komponenten der Subjekthaftigkeit), um umgeformt zu werden; nur dann bedeutet der Ausdruck des Leibes moralische Rechtschaffenheit, Selbsterfüllung und Vergeistigung. Nur als subjektives Geschenk vermittelt und konstituiert der Leib den Sinn «des Anbeginns».

Die eschatologische Phase (Mt 22, 23–33)

Johannes Paul findet den letzten Schlüssel für ein ganzheitliches Bild des Menschen als Frau und Mann in Jesu schonungsloser Antwort auf die Frage der Sadduzäer über die Ehe nach dem Tod: «Ihr kennt weder die Schrift noch die Kraft Gottes, denn sie werden sein wie die Engel, und Mann und Frau werden nicht mehr heiraten.»

Die Auferstehung, erklärt Johannes Paul, vervollständigt die Offenbarung des Leibes. Das Leben in der «anderen Welt» hat eine Auswirkung darauf, als was ich mich selbst verstehe und was wir als Subjekte sind. Da die Auferstehung die menschliche Person betrifft, sowohl die ehelos lebende wie die verheiratete, muß die Erlösung des Leibes mit in Betracht gezogen werden. Vom 16. November 1981 bis 10. Februar 1982 stehen Mt 22,23–33 und 1 Kor 15 im Brennpunkt der Aufmerksamkeit des Papstes.

Die Auferstehung offenbart die Vollendung der Subjektivität und Intersubjektivität. «Diese Konzentration (der Erkenntnis; Vision) geht für den Menschen über alle Wiederentdeckung seiner selbst hinaus, nicht allein in der Tiefe der eigenen Person, sondern auch in jener Vereinigung, die für die Welt der Personen in ihrer leib-seelischen Konstitution typisch ist. Das ist ganz gewiß eine Vereinigung engster Verbundenheit... Wir müssen uns die Wirklichkeit der ‹anderen Welt› in den Kategorien einer Neuentdeckung einer neuen vollkommenen Subjektivität eines jeden und zugleich einer Neuentdekkung einer neuen vollkommenen Intersubjektivität aller vorstellen» (16. Dez. 81).

Diese Vollendung der Subjektivität schließt den Leib mit ein. «Die Auferstehung wird in einer vollkommenen Teilnahme all dessen bestehen, was im Menschen physisch, und all dessen, was in ihm geistig ist... Sie wird in der vollkommenen Verwirklichung alles dessen bestehen, was im Menschen den personalen Charakter ausmacht (9. Dez. 81). Die Auferstehung stellt die endgültige Vollendung der Erlösung des Leibes dar» (27. Jan. 81).

Aufgrund der Bedeutung des Menschen in seiner vorhistorischen und seiner historischen Dimension bestreitet Johannes Paul mit allem Nachdruck, daß die Vergeistigung oder Vergöttlichung des Leibes irgendetwas mit Desinkarnation oder Entmenschlichung zu tun hat (2. Dez. 81 und 13. Jan. 82). Christi Worte, so erklärt der Papst, «scheinen zu bestätigen... daß die menschlichen Leiber, die in der Auferstehung zugleich wiederhergestellt und erneuert werden, ihre männliche und weibliche Besonderheit wiederbekommen» (2. Dez. 81 und 13. Jan. 81). Die Person behält ihre leib-seelische Natur. Doch legt Johannes Paul gleichermaßen Wert darauf zu betonen, daß Auferstehung «Verwirklichung des Primates des Geistes bedeutet» (9. Dez. 81). Der Mensch existiert auf eine neue Weise. Der Leib ist vom Geist beherrscht und durchdrungen (9. Dez. 81). Er sagt: Die menschliche Person ist vergöttlicht oder vergeistigt. «Auferstehung be-

deutet eine neue Unterordnung des Körpers unter den Geist» (2. Dez. 81).

Auferstehung ist eine dem historischen Menschen vorliegende Erfahrung im Hinblick auf «den Anbeginn» und im Hinblick auf Christus. Unter Berufung auf paulinische Texte verknüpft Johannes Paul die Phasen der Anthropologie. «Jedermann trägt in sich das Bild Adams, und ebenso ist jedermann berufen, in sich das Bild Christi zu tragen, das Bild des Einen Auferstandenen» (3. Febr. 82). Daher ist die Wirklichkeit der Auferstehung auf eine existentielle Weise mit der Erfahrung des historischen Menschen verbunden. «Sie ist eine dem Menschen ‹dieser Welt› aufgeprägte Wirklichkeit, eine Wirklichkeit, die sich in ihm entwickelt auf eine endliche Vollendung hin» (3. Febr. 82). Jede menschliche Person erfährt eschatologische Wirklichkeit. Jeder Mensch steht in Kontakt mit dem «eschatologischen Menschen» (9. Dez. 81), weil der menschliche Körper ihn in sich trägt. «Die ‹Potentialität für die Auferstehung› bedeutet das Sehnen und die Fähigkeit, definitiv ‹unvergänglich, in Herrlichkeit, voll von Dynamik und geistig› zu werden; das geschieht, weil der Mensch von Anbeginn in der leib-seelischen Einheit eines personalen Wesens lebend in dieser ‹irdischen› Gottesebenbildlichkeit auch das ‹himmlische› Bild des zweiten Adam, Christus, empfangen und nachgestalten kann» (3. Febr. 82, vgl. auch 13. Jan. 82).

Hinsichtlich der Offenbarung drückt der Papst sich ganz deutlich aus. Sie übermittelt nicht allein begriffliche Information, sondern sie befähigt im Hinblick auf den Leib «den historischen Leib, über den Bereich seiner Körpererfahrung hinauszugehen» (16. Dez. 81). Christus offenbart Wahrheit, aber die Wahrheit einer auf menschliche Weise erfahrenen Wirklichkeit. Überdies, fügt Johannes Paul hinzu, ist die Wahrheit über beide Dimensionen für empirische und rationale Methoden unerreichbar» (13. Jan. 82).

Dann geht Johannes Paul über zum Thema Zölibat und Jungfräulichkeit. Dreizehn Ansprachen vom 10. März 82 bis 21. Juli 82 baut er auf Mt 19, 11–12 und 1 Kor 7 auf. Danach geht er in 16 Audienzen vom 28. Juli 82 bis 15. Dezember 82 auf das Sakrament der Ehe ein. Diese Meditationen stützen sich auf Eph 5, 21–33. Ehe und Zölibat müssen im größeren Zusammenhang einer christlichen Anthropologie verstanden werden, die ein ganzheitliches Bild vorhistorischer, historischer und eschatologischer Erfahrung entwirft.

Der Papst schließt mit drei sehr interessanten Ausführungen über die Körpersprache. Die menschliche Person verkörpert die Sprache des Geistes. «Er ist in solcher Weise schon von Anbeginn angelegt, daß die tiefsten Worte des Geistes – Worte der Liebe, des Schenkens, der Treue – eine adäquate Sprache des Körpers verlangen. Und ohne diese können sie nicht voll ausgedrückt werden» (12. Jan. 83).

Gestützt auf die Propheten und auf Paulus identifiziert Johannes Paul den Leib als das Ursakrament der Schöpfung, der Person und Gottes. Seine weibliche und männliche Struktur bringt die Komplexheit der Bedeutung dessen zum Ausdruck, was wir «Bund» nennen. Das eheliche Verhalten impliziert eine Sprache der Zärtlichkeit, die Liebe, Treue, Geradheit und Vereinigung ausdrückt. Diese Sprache entspricht dem von Gott ausgehenden Sinngehalt der Konstitution des Menschen «von Anbeginn» (26. Jan. 83). «Wenn die prophetischen Texte eheliche Treue und Keuschheit als ‹Wahrheit› und Ehebruch sowie Hurerei als ‹Un-Wahrheit›, als eine Lüge der ‹Sprache des Leibes› bezeichnen, (dann) trifft dies zu, weil... das Subjekt (in dem Falle Israel als Braut) sich in Übereinstimmung mit dem Sinn der Bräutlichkeit befindet, soweit sie dem menschlichen Leib entspricht (in Anbetracht seines männlichen und weiblichen Charakters) in der Gesamtstruktur der Person» (12. Jan. 83).

Für Johannes Paul ist das nicht so sehr eine Frage, wie der einzelne Mensch zum Urheber seiner je eigenen Körpersprache wird. Es geht vielmehr um eine Sprache, «die Gott grundgelegt hat, indem er den Menschen als Mann und Frau schuf, und die Christus erneuert hat» (19. Jan. 83). Es geht darum, die Sprache wiederzuentdekken und neu nachzulesen, die das Subjekt einmal gesprochen hat. Das erneuerte Verständnis dieser Sprache in der Wahrheit ist eine «unerläßliche» Vorbedingung für das Sakrament (19. Jan. 83).

Bemerkungen

Ein Kritiker charakterisiert die Theologie der Sexualität, wie sie Johannes Paul entwickelt, begeistert als «revolutionär»[3]. Das ist vielleicht eine Übertreibung. Nichtsdestoweniger aber nötigt uns die Originalität des Papstes einige Begeisterung ab.

Zunächst einmal bietet Johannes Paul ein theologisches Verständnis der Probleme und nicht allein Gesetze und Regeln über sexuelles Verhalten. Hierin liegt die Möglichkeit, das ethische Modell der amtlichen kirchlichen Lehre zu modifizieren. Während ein legalistisches Modell für die Sexualethik die objektive Bedeutung der Sexualität betonte[4], lenkt Johannes Pauls Theologie des Leibes die Aufmerksamkeit auf die subjektive Dimension. Diese anthropologische Richtung ist der am meisten hervorspringende Zug in der kirchlichen Lehre der jüngsten Zeit. Sie fördert ein personalistisches Modell für die Theorie der Ethik.

Zum zweiten fußt des Papstes Methode auf Erfahrung anstatt auf einer in neuscholastischer Formulierung dargestellten Naturrechtstheorie. Johannes Pauls Methode zeigt die folgenden typischen Züge: eine breit angelegte biblische Fundierung, ein Bewußtsein von der intuitiven Suche nach dem Sinn der Sexualität und einen Versuch, dies mit menschlicher Erfahrung zu verknüpfen.

Zum dritten steuert diese neue Betonung von Subjektivität und Erfahrung einen Kurs weg vom Rationalismus, hin zu einer weniger engen, mehr relationalen Auffassung von den Wegen der Erkenntnis. Vertrautheit, Zärtlichkeit, Spontaneität, Sprache des Körpers und Innerlichkeit sind nichtrationalistische Formen des Erfahrens und Wachsens.

Originalität kann die Vorstellungskraft bestürmen, dem Verstand Anregungen geben, den Geist herausfordern und das Herz bewegen, läßt aber der Person ihre Freiheit. Sie ist ein Anzeichen dafür, daß Motivation und nicht Indoktrination das Ziel des Erziehers sind. Da Originalität dahin tendiert, zu motivieren, liegt in ihr ein pädagogischer Grund zum Enthusiasmus. Weil dieser Sachverhalt vor allem für Themen der Moral von Bedeutung ist, besteht ein pastoraler Grund, Johannes Pauls Werk weiter zu studieren.

Schließlich gibt es noch einige Fragen, die geklärt werden müssen.

(a) *Zur Subjektivität:* Johannes Paul wendet den Sozialwissenschaften relativ wenig Aufmerksamkeit zu, und das hat Folgen. So sagt er beispielsweise über Mann und Frau: «Ihre eheliche Verbindung setzt ein reifes Körperbewußtsein voraus» (21. Nov. 79). Der Weg zu einer solchen «Reife» erfordert ein Forschen in allen drei Dimensionen der Erfahrung. Doch die Theorien über die Bewußtseinsentwicklung lassen erkennen, daß viele, wenn nicht die meisten Menschen niemals jenen hohen Grad echter Subjektivität erreichen, den er beschreibt[5]. Kann die Lehre der Kirche ein derart hoch entwickeltes Niveau der Subjektivität voraussetzen? Wenn die empirischen Gegebenheiten zeigen, daß dies unmöglich ist, ist damit nicht implizit eine Überprüfung der kirchlichen Lehre über die Unauflöslichkeit geboten?

(b) *Zur Terminologie:* Was bedeuten die Begriffe «Erfahrung», «endzeitlicher oder eschatologischer Mensch» und «Ethos»? Bisweilen ist mit «Erfahrung» Sinneserkenntnis gemeint, bei anderen Gelegenheiten bestimmte Aspekte des Selbstbewußtseins oder der Intuition. «Der eschatologische Mensch» scheint ungeachtet der drei Phasen, die Johannes Paul einführt, ausschließlich ein ganz und gar nicht erkanntes Eschaton zu bezeichnen. «Ethos» bedeutet einmal den Zustand der Erlöstheit, ein andermal dem Evangelium entgegenstehende kulturelle Normen. Die genannten Termini mögen als einige wenige Beispiele dafür dienen, daß Johannes Pauls Vorgehen von einer gewissen Mehrdeutigkeit[6] gekennzeichnet ist.

(c) *Zur Struktur des Bewußtseins:* Johannes Pauls Einstellung zum Sinn des Leibes scheint allzusehr strukturiert, in einer beinahe mechanistischen oder vorprogrammierten Weise. Die Betonung, die er zum Beispiel auf das Wieder-Erschaffen, das Wieder-Gestalten, das Wieder-Entdecken des Sinnes und dann schließlich das Wieder-Nachlesen der Sprache des Leibes legt, wirkt ein wenig übertrieben. Was besagt diese Betonung über die Spontaneität des menschlichen Ausdrucks, über menschliche Kreativität und Individualität?

Die kirchliche Lehre, die in diesem Bericht als Johannes Pauls Theologie des Leibes identifiziert wird, ist original, was ihre Betonung der Subjektivität, ihre Methodologie und ihre Vermeidung des Rationalismus angeht. Ihre Einzigartigkeit wirft manche interessanten Fragen auf. Sowohl die Originalität wie die Fragen, die diese aufwirft, zeigen möglicherweise eine Veränderung in der kirchlichen Lehre an. Zweifellos aber sind sie Anlaß zu weiteren Untersuchungen.

[1] Die Referenzen beziehen sich jeweils auf das Datum der Audienz selbst. Die Zitate stammen aus der englischsprachigen Ausgabe des Osservatore Romano.

[2] Dieses «totale Bild des Menschen» muß alle drei Dimensionen der Anthropologie integrieren: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft (2. April 80).

[3] Marcel Clément, Une Théologie de la Sexualité = L'Homme Nouveau, No 797 (1. Nov. 81) 1, erschienen in Belgien, Frankreich und Kanada. Das ist seine erste Schrift in einer Reihe von 15 Kommentaren: 798 (15. Nov. 81), 799 (6. Dez. 81), 800 (20. Dez. 81), 801 (3. Jan. 82), 802 (17. Jan. 82), 803 (7. Febr. 82), 804 (21. Febr. 82), 805 (7. März 82), 806 (21. März 82), 807 (4. April 82), 808 (18. April 82), 809 (2. Mai 82), 810 (16. Mai 82). Voraus geht ein Vorwort, «Les fondements de la théologie de Jean-Paul», von Aline Lizotte, 796 (18. Okt. 81).

[4] Die «Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik» ist ein gutes Beispiel für diese Art des Verständnisses. (Vgl. die Dokumentation in diesem Heft!) Für eine genaue Übersicht über die theologische Meinung zu diesem Thema siehe Richard A. McCormick SJ, Notes on Moral Theology 1965 through 1980 (University of Washington, America Press, 1981) 668–682.

[5] Zum Beispiel die sechs Stufen der moralischen Entwicklung, in der Theorie dargestellt von Lawrence Kohlberg; siehe «Education for Justice: A modern Statement of the Platonic View»: Moral Education: Five Lectures (Harvard Press, Cambridge Mass., 1970) 57–83. Ein theologischer Versuch, die Entwicklungstheorien von Piaget, Erikson und Kohlberg mit einer transzendentalen Theorie des Bewußtseins zu verknüpfen, findet sich bei Walter E. Conn, Conscience: Development and Self-Transcendence (Religious Education Press, Birmingham, Alabama, 1981). James W. Fowler hat zur Erklärung des Vorganges des Glaubens eine Entwicklungskonzeption gebraucht. «Faith Development Theory and the Aims of Religious Socialization» = Gloria Durka und Joanmarie Smith (Hgg.), Emerging Issues in Religious Education (Paulist Press, New York 1976) 187–208, und seine Life Maps: Conversations on the Journey of Faith (Word Books, Waco, Texas, 1978), ebenso seine «Stages in Faith, The Structural-Developmental Approach» = Thomas C. Hennessy SJ (Hg.), Values and Moral Development (Paulist Press, New York, 1976) 173–223.

[6] Ronald Modras geht der Mehrdeutigkeit von Johannes Pauls personalistischer Ethik nach in «The Moral Philosophy of Pope John Paul II»: Theological Studies, 41 (Dez. 1980) 683–697).

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

RICHARD GRECCO

Lehrt christliche Ethik an der Toronto School of Theology. Seine Doktordissertation handelte über «Theology of Compromise: A Study of Method in the Ethics of Charles E. Curran». Anschrift: 6548 Dorchester Road, Niagara Falls, Ont. L2G 5T5, Kanada.

Xavier Thévenot

Neue Entwicklungen in der Sexualethik

Seit einigen Jahrzehnten sind wir, wie die vorausgehenden Beiträge unterstrichen haben, Zeugen einer regelrechten sexuellen Revolution und einer Welle anthropologischer Untersuchungen auf dem Gebiet der Sexualität. Der von der christlichen Tradition aufgestellte Normenbereich scheint dadurch in Frage gestellt zu sein. Wie versucht die gegenwärtige Moraltheologie, sich einer solchen Situation zu stellen? Unser Beitrag möchte versuchen, auf diese Frage eine noch allgemeine Antwort zu geben. Er möchte hierzu weniger die internationalen theologischen Veröffentlichungen durchsehen, die ich nicht genug kenne, sondern vielmehr auf jene Denkrichtungen abheben, mit deren Hilfe die Moraltheologen vermutlich eine Ethik aufzustellen vermögen, die in den Augen unserer Zeitgenossen einigermaßen ernst genommen wird. Zuvor jedoch will ich meinen persönlichen Eindruck wiedergeben: Ich habe das Gefühl, daß die Moraltheologen vom Fach nach einer Zeit der Verwirrung (sie hatte sich in Reaktionen der Ängstlichkeit gezeigt, in einem Gefühl der Minderwertigkeit, ja sogar der Schuld, in einem Verstummen oder auch einem defensiven und verkrampften Rückzug in die Haltung vergangener Zeiten) jetzt in Sachen Sexualethik ohne Komplexe das Wort zu ergreifen wagen. Das offenbart sich bei ihnen auf zweierlei grundlegende Weisen, die dialektisch zueinander stehen und die für Verhaltensformen einer Neuheit gegenüber traditionell geworden sind: in einem Versuch, das zu integrieren, was in der heutigen «sexuellen Revolution» als gültig erscheint, und in einem prophetischen Willen, die menschliche Gemeinschaft wachzurufen – ein Aufruf aus dem täglichen

Umgang mit dem Wort Gottes, Wort, das der falschen Weisheit der Welt stets Torheit bedeutet (1 Kor 1).

Diese doppelte Haltung war möglich, weil die derzeitige Moraltheologie entschlossen die zeitgenössischen Humanwissenschaften in ihrer Vielfalt (anthropologische Biologie, Psychoanalyse, Soziologie, Ethnologie usw.) zu Gehör nimmt, ohne deshalb die Entdeckungen der Bibelexegese zu vernachlässigen. Mir scheint allerdings, man hat in den Reihen vieler Moraltheologen den Beitrag der Psychoanalyse privilegiert, was zuweilen in den theologischen Veröffentlichungen deutlich in Erscheinung tritt. Ein Einbau der Psychoanalyse in die Ethik setzt sich ja bekanntlich zwei geradezu klassischen Gefahren aus: der Gefahr einer Überbewertung des Wortes und eben dadurch einer Unterbelichtung der das sexuelle Verhalten tragenden psychologischen Stützen, und dann der Gefahr, eine Intimethik zu entwickeln, indem den gesellschaftlichen Dimensionen des geschlechtlich bestimmten Lebens nicht genug Aufmerksamkeit gewidmet wird. Wie dem auch sei, jedenfalls hat die Moraltheologie aus dem Rückgriff auf diese neuen wissenschaftlichen anthropologischen Kenntnisse bedeutende Fortschritte gewonnen; sie halfen ihr, eine ihre Lehre oft unterschwellig tragende veraltete Anthropologie zu überwinden und Heilige Schrift und Tradition auf neue Weise zu befragen, auch neue und realistische Möglichkeiten pastoraler Aufnahmebereitschaft zu entfalten. Wir wollen darum einige Punkte untersuchen, die gut zeigen, wie im Bereich der Sexualethik dieser Gedankenaustausch zwischen Humanwissenschaften und Moraltheologie geschieht.

1. Das organisch Geschlechtliche als Komponente der Sexualität

Die neuere Anthropologie hat in erster Linie zur Erkenntnis geführt, daß die Sexualität eine sehr viel weitere Wirklichkeit umgreift als das bloß genitale Geschlechtsleben. Tatsächlich enthüllen sowohl die Biologie als auch die psychologischen Forschungen den Tatbestand, daß die Sexualität, weit davon entfernt, sich nur auf das Funktionieren der Geschlechtsorgane zu beschränken, jede menschliche Zelle prägt und jedes menschliche Verlangen trägt. In diesem Sinn ist die Sexualität jene männliche oder weibliche Dimension, die die gesamte Wirklichkeit des Menschen vom ersten Augenblick seiner Existenz an prägt. Es kann daher für den Theologen keine Rede mehr davon sein, die Ausübung der genitalen Anlagen und Fähigkeiten überzubewerten, wenn er auf die Regulierung der Sexualität reflektiert. Diese Regulierung versteht sich zuerst nicht als Beherrschung der geschlechtlichen Betätigungen (Masturbation, Geschlechtsverkehr), sondern in der menschenwürdigen Übernahme des geschlechtsbestimmten Verlangens, das jede menschliche Beziehung unterschwellig beeinflußt.

Übrigens hat dieser erweiterte Begriff der Sexualität der Moraltheologie die Bedeutung einer allzu lange vergessenen Gegebenheit der Schrift neu entdecken helfen, nämlich die Beziehungsfunktion der Sexualität. Nach dem ältesten Schöpfungsbericht (Gen 2) wird sie nicht zuerst als eine solche beschrieben, der lediglich die Zeugungsfunktion zukommt, sondern als dazu bestimmt, den Mann aus seiner unguten Einsamkeit herauszuführen. Die Keuschheit, deren Bedeutung die gesamte christliche Überlieferung bezeugt, wird also fortan klar von der Enthaltsamkeit unterschieden (diese ist ja Enthaltung von orgastischer Lust) und als die Tugend verstanden, die es dem Menschen ermöglicht, einen voll menschenwürdigen Gebrauch seiner geschlechtsbestimmten Dimension nicht nur in seinen Beziehungen zum Mitmenschen, sondern auch in seinen Beziehungen zum Kosmos und zu Gott zu machen.

Die heutige Moraltheologie wird, wenn sie die Zeitgenossen über ihr sexuelles Leben befragt, nicht mehr nur zu einem Urteil über die Qualität des eigentlichen Geschlechtslebens aufrufen, sondern wird bitten, dieses in das gesamte geschlechtsbestimmte Dasein einzufügen und sich Fragen folgender Art zu stellen: Wie habe ich meine verschiedenen Fähigkeiten und Anlagen, den Partner anzulocken, gebraucht? Hat dieser Gebrauch die Freiheit des anderen gefördert oder hat er ihn in mein eigenes Verlangen unwiderstehlich hereingezogen und eingesperrt? Habe ich mich durch den Lustgewinn aus den doch eigentlich kosmischen Wirklichkeiten auf einen Rückweg begeben, oder war das im Gegenteil eine Weise, für den Augenblick den Mangel zu vergessen, um den unvermeidlichen Frustrationen des Lebens besser die Stirn bieten zu können? Dient meine Beziehung zu Gott dazu, meine männliche oder weibliche Dimension zu verdecken und mein eigenes Verlangen zu befriedigen, oder wird sie so gelebt, daß sie mein

Sehnen als Mann oder als Frau reinigt und vertieft?

2. *Das Gesetz der symbolischen Kastration*

Ein anderer Beitrag der zeitgenössischen Anthropologie wird durch die Ethik wieder aufgenommen, und dahinein gehören die eben aufgeworfenen Fragen, wie leicht zu erraten war; auch er öffnet einen neuen Zugang zu gewissen biblischen Abschnitten; ich spreche von der Bedeutung des Kastrationsgesetzes für das Aufblühen der menschlichen Subjekthaftigkeit. Man weiß ja, daß in den Augen der Anthropologen der Übergang vom *Kindsein* (*infans* – etymologisch ein Wesen ohne Wort) zum Subjektsein, das des Sprechens und der Mitteilung fähig ist, mittels Auferlegung eines Verbots oder eines trennenden Gesetzes geschieht, im wesentlichen des Gesetzes der Sprache. Dieses Gesetz ermöglicht es dem «Menschenjungen», aus dem «Tohuwabohu» verschwommener Einheit mit seinem Ursprung herauszutreten und das in sich selbst verschlossene Imaginative (mit dem kennzeichnenden Wunsch nach Allmacht) aufzubrechen, um in die sogenannte symbolische Ordnung hinauszutreten, in der sich die Anerkenntnis des anderen in seinem Anderssein vollziehen kann. Die Kastration durch das Gesetz erlaubt dem menschlichen Subjekt also, das «inzestuöse» (*incastum*) Band zu seinem Ursprung zu zerreißen, um keusche *(casta)* Bindungen einzugehen, die immer einen unüberwindlichen und strukturierenden Mangel integrieren. So verstanden ist Keuschheit jene Haltung, die ein Geschlechtsleben ohne Vermischung und Verwischung mit dem anderen, vielmehr in einem gesunden Ja zum anderen und zu sich selbst zur Vollendung bringt.

Dieser anthropologische Beitrag verlieh bestimmten Abschnitten der Heiligen Schrift neuen Glanz. Man hat zum Beispiel bemerkt, daß Gottes schöpferische Tätigkeit in der *Schöpfungsgeschichte* als von einem ursprünglichen Tohuwabohu ausgehende Ausgestaltung einer Ordnung dargestellt ist, in der das Wort als trennende Kraft wirkt, als Quelle der Unterscheidung (Gen 1), in der das Verlangen durch Auferlegung eines Verbotes aufbricht (Gen 2) und in der schließlich in der gleichzeitigen Annahme der Unterscheidung zwischen Geschöpf und Schöpfer wie auch zwischen jedem Element der geschaffenen Welt die Erkenntnis der Ähnlichkeit von Mensch und Gott und von Mann und Frau möglich wird. Ebenso lassen sich die die Sexualität betreffenden Reinheitsvorschriften von *Levitikus* 18–20 als Ausdruck des Willens verstehen, nicht zuzulassen, daß in die durchgestaltete Schöpfungsordnung durch Sachverhalte, die die Grenzen zu verwischen drohen (Blutvergießen, Samenerguß, Homosexualität usw.), Verwirrung gesät wird.

Dementsprechend versucht die gegenwärtige Moraltheologie, in die innerste Mitte des Begriffs der Keuschheit einen sehr modernen, zeitgemäßen Begriff einzubauen, den der *Unterscheidung* (Differenzierung). Sie bricht den immer neu erwachenden Wunsch nach der verlorenen Fülle des Ursprungs. Letzten Endes ist die große Frage der Ethik diese: Wie lebt und erlebt der Mensch die Dialektik des anderen und des Selbst im Bereich jener drei Aufgaben, die die Heilige Schrift und die Anthropologie der Sexualität zuweisen? Wir wollen sehen, wie der Moraltheologe die Verwirklichung dieser Funktionen befragt.

3. *Die Keuschheit und die drei Funktionen der Sexualität*

a) Die *relationelle* Funktion. Entgeht der Mensch in seinen Beziehungen der *Indifferenz*(Gleichgültigkeit), also der Leugnung der Ähnlichkeit, und zugleich der *Indifferenzierung* (Gleichmacherei), also der Verweigerung des Andersseins? Wird der Partner, mit dem er sich einläßt, als ein das triebhafte Verlangen befriedigendes Objekt erlebt oder als ein Subjekt voller Geheimnis, als Wesen, das dem Verlangen noch größeren Tiefgang verleiht? Wird der geliebte Mensch in seiner Fehlbarkeit erkannt und angenommen oder dient er zur Stärkung des eingebildeten Bedürfnisses nach Idealisierung? Bildet sich die Beziehung im bescheidenen Bewußtsein der langfristigen Entwicklung eines jeden Menschen oder bricht sie wild auf im Traum eines «alles sofort», immer Anzeichen eines ausgeprägten primären Narzißmus? Wird die in der Weiblichkeit oder Männlichkeit des anderen auf einen zukommende Verschiedenheit übernommen oder abgelehnt? So könnte man weiterfahren. Es ist klar, alle diese Fragen gehen jeden Menschen an, welcher gesellschaftlichen Ordnung auch immer er angehören mag (Zölibat, Ehe, Geschiedensein, Witwenschaft, freie Liebe) und sogar auch unabhängig von seiner psycho-sexuellen Verfaßtheit (Ho-

mosexueller, verschiedene Formen von Unreife etwa).

b) Die *erotische* Funktion. Sie wird in der Bibel sehr wohl erwähnt (vgl. das Hohelied), wurde aber durch die Tradition in übertriebenem Maße verdächtigt. Mit Recht hat die gegenwärtige Sexologie sie wieder aufgewertet, auch die Entwicklung der Sitten trug dazu bei; fortan nimmt die Theologie sie in ihre Überlegungen herein, unterwirft sie freilich wie die zuvorgenannte Funktion dem Kriterium der Keuschheit im Sinne einer gesunden Regulierung der dialektischen Beziehung zwischen dem eigenen Selbst und dem des anderen. Tatsächlich ist die erotische Lust vielleicht eine jener Wirklichkeiten, durch die der Mensch am meisten mit dieser Dialektik konfrontiert wird.

Die Lust ist immer *Selbst*erfahrung, weil sie momentanes Vergessen der Andersheit der Zeit ist und flüchtiges Einswerden mit sich selber und mit dem anderen, der diese Lust zeugt. In diesem Sinne ist sie stets vorläufiges Vergessen des durch die symbolische Kastration hervorgerufenen Mangels und also Neuaktualisierung einer Urphase des Daseins. Daher läßt sie sich so leicht sakralisieren; sie fasziniert und erzeugt zugleich Furcht; denn wenn sie auch die volle Macht der Verschmelzung verleiht, so ist sie doch auch eine Neuverwirklichung eines gefährlichen Zustands der Indifferenzierung.

Paradoxerweise ist die Lust aber im gleichen Augenblick auch Erfahrung des *anderen*. Denn eben die Lust läßt den Körper als das andere erleben, das dem Willen nicht mehr ganz untersteht. Überdies ist sie eine existentielle Erfahrung der Abhängigkeit in bezug auf den anderen, der Lust zu erleben gibt und eine gewisse Selbstvergessenheit abverlangt.

Eine der Aufgaben der Moraltheologie ist es demnach, den Weg zu einer gesunden Regelung der Lust aufzuzeigen, indem sie die zwei in der Lust wirksamen gegensätzlichen Versuchungen entlarvt. Die Lust kann nämlich als Selbsterfahrung Flucht vor dem anderen sein wollen. Das ist dann der Fall, wenn der Mensch unablässig Lusterlebnisse zusammenrafft; er versucht, die verlorene Fülle der Welt des Ursprungs zurückzuholen. Umgekehrt kann die Lust als Erfahrung des anderen den Menschen in eine Verweigerung seiner Selbsthingabe hineintreiben; er verkrampft sich dann in einer wirklichkeitsfremden Askese, eigentlich ein Zeichen des Willens zur Macht über den anderen. Die Verdächtigung der Lust ist in den Augen des heutigen Moraltheologen ebenso ungesund wie ihre Suche um jeden Preis.

c) Die *prokreative* Funktion. Auch sie wurde durch die Überlieferung der Kirche überbewertet, aber auch sie kann im Licht der Dialektik des anderen und des Selbst untersucht werden. Tatsächlich ist ja das aus dem geschlechtlichen Anderssein der beiden Elternteile hervorgegangene Kind dennoch vom selben Fleisch und Blut wie sie. Es wird darum die in ihnen schlummernden alten Träume wachrufen. So geschieht es, daß der Wunsch nach dem Kind vor allem Ausdruck eines narzißtischen Willens werden kann, die den Menschen bildende klaffende Leere aufzusättigen. Umgekehrt kann das Nein zum Kind zugleich ein Nein zur Andersheit eines Menschenwesens bedeuten, von dem man weiß, daß es notwendigerweise der Gewalt seiner Eltern entgleiten wird. Das heißt auch, daß Vaterschaft und Mutterschaft zumeist den Stempel einer fundamentalen Doppeldeutigkeit an sich tragen.

4. Die Sexualität als Geschichte

Was soeben gesagt wurde, bringt einen dritten Beitrag der anthropologischen Theorien zu Gesicht. Das sexuelle Verhalten ist nämlich im allgemeinen überdeterminiert oder mehrfach determiniert, das heißt, «es besitzt einen Rückbezug auf mehrfache unbewußte Elemente, die sich in Abfolgen verschiedener Bedeutsamkeit organisieren, von denen jede einzelne auf einer Interpretationsebene ihre eigene Kohärenz besitzt»[1]. Der Moraltheologe darf sich also nicht mehr von der bloßen Erscheinung des sexuellen Verhaltens beeindrucken lassen. Dieses kann in seinen Äußerungen sehr wohl als mit den Forderungen des Gotteswortes konform erscheinen und in Wirklichkeit Symptom sehr wenig menschenwürdiger psychischer Haltungen sein. So sind gewisse Formen ehelicher Treue ein Zeichen von Zwangsneurosen, gewisse Formen von Enthaltsamkeit Ausdruck einer Suche nach Macht, bestimmte Weigerungen, sich für immer zu engagieren, Bekundung einer übertriebenen Anhänglichkeit an die Mutter, obwohl sich solches Weigern als Ausdruck der Freiheit verstehen will. Umgekehrt kann es sein, daß in der *Geschichte* des einen oder anderen Menschen die Weigerung gegenüber einer bestimmten Forderung des Evangeliums einen Versuch bedeutet, zu einem menschlicheren Geschlechtsleben zu gelangen:

Ein junger Mann etwa, der es ablehnt zu heiraten, befindet sich vielleicht in einer wichtigen Etappe seines Lebens, in der er sich auf diese Weise von einer übermäßig herrschsüchtigen elterlichen Instanz distanziert. Die Moraltheologie kommt so zu einer größeren Komplexität im ethischen Urteil, in das sich sowohl das *Unbewußte* als auch die *Geschichte* des Menschen als entscheidende Momente der Unterscheidung integrieren. Auf diese Weise verbindet sich heute die Sexualethik mit den Bemühungen der zeitgenössischen Philosophie und entwickelt sich in Abkehr von der geschichtslosen Sicht der klassischen Anthropologie.

Aber diese Eingliederung der Geschichte in den Bereich der Sexualität geschieht nicht nur mit Hilfe des neubedachten Verhaltens des menschlichen Subjekts während seiner edukativen Entwicklung. Sie geschieht auch durch eine neue Weise, die sexuelle Wirklichkeit in sich selbst zu verstehen. Die anthropologischen, vor allem Freudschen Forschungen zeigen ja, daß die Sexualität kein massiver, statischer, ein für allemal am Ende der Reifezeit festgelegter Instinkt ist, sondern eine Geschichte hat, ja sogar ist. Die sexuelle Organisation des Menschen ist ganz und gar nicht fixiert; sie ist mehr oder weniger ein labiles System einer Vielfalt von Partialtrieben. Das will besagen, daß die Moraltheologie die Sexualität als eine Wirklichkeit denken muß, die natürlich teilweise der regulierenden Macht des menschlichen Willens untersteht, aber ihr ganz *eigenes Werden* besitzt, worüber das Bewußtsein oft nur eine sehr begrenzte Macht hat.

Demnach müssen die Moraltheologen fortan davon überzeugt sein, daß es eine vollkommene Sexualität nirgends gibt, daß die volle Beherrschung des sexuellen Lebens ebenso wenig existiert wie in den anderen Daseinsbereichen des Menschen, daß es in der Natur der Sexualität liegt, das Scheitern, den Rückschritt, die Verhärtung in der Unreife und die Augenblicke unüberwindbarer Zwänge zu erleben wie auch Stunden der Lust und der Freude, der Reifung und Sublimierung in Freiheit.

Die Moraltheologie sieht sich hier mehrfach eingefordert. Zuerst muß sie gut unterscheiden zwischen dem, was aus dem sündigen Willen kommt, und dem, was nur Ausdruck der menschlichen Endlichkeit ist; es geht hier um ein rechtes Verständnis von Sünde im sexuellen Bereich. Sie muß auch die psycho-sexuellen und endgültig atypischen Formen des menschlichen Subjekts in Rechnung stellen, die es zuweilen im Verlauf seiner Geschichte ausgestaltet. Es gibt ja Millionen von Menschen in der Welt, die unfähig sind, alle relationellen, erotischen und prokreativen Dimensionen der Sexualität zu entfalten, weil sie endgültig durch eine besondere sexuelle Ausrichtung wie etwa die Homosexualität oder durch orgastische und/oder relationelle, ihr Lustverlangen beeinflussende Hemmungen geprägt sind. Mehr noch, diese Menschen sind oft unfähig zu einem enthaltsamen Leben; und wenn sie es dennoch auf sich nehmen, geschieht es vielfach auf Kosten einer wahren Lebensfreude. Hier liegt für die Moraltheologie eines der entscheidenden Probleme und eine der dringendsten Aufgaben. Wie soll man allen diesen sexuell «atypisch» lebenden Menschen zu Hilfe kommen? Wie soll man ihnen einen moralisch gültigen Weg zeigen, auf dem sie ihr genitales und sexuelles Leben so gut wie möglich zu regeln vermögen, ohne «schwere Lasten aufgebürdet zu bekommen»?

Mir scheint, die theologische Forschung steckt hier noch wirklich in den Kinderschuhen. Der Grund ist leicht einzusehen, sobald man einen anderen Beitrag der Sexualanthropologie beachtet, bei dem ich mich nun ein wenig aufhalten will; ich will von dem der systemhaften und gesellschaftlich-kulturellen Dimension des Geschlechtlichen gewidmeten Interesse sprechen.

5. Die systemhafte und gesellschaftlich-kulturelle Dimension der Sexualität

Die Ethik der Vergangenheit litt oft an einem übertrieben substantialistischen Denken; sie betrachtete das Verhalten als ein An-sich. So sprach man etwa von *der* Selbstbefriedigung als einem zuinnerst perversen Akt oder von *dem* unehelichen Zusammenleben als einer radikal dem Plan Gottes widersprechenden freien Liebe usw. Nun besteht aber eine der eigentümlichsten Entwicklungen der Moraltheologie eben darin, das substantialistische Denken in ein Systemdenken zurückzuversetzen oder besser einzubauen. Fortan begreift der Theologe das sexuelle Verhalten inmitten von Systemen, das heißt in einem Gefüge von Elementen, die gegenseitig aufeinander einwirken.

Konkret will das heißen, daß das sexuelle Verhalten eines Menschen seinen Sinn nicht in sich allein besitzt, sondern in den gleichzeitigen Verbindungen zu den anderen Systemelementen

hin, in die es eingefügt ist. Die Sexualität eines Menschen bildet mit seinen Beziehungen zur Aggressivität, zum Geld, zur herrschenden Ideologie, zur gesellschaftlichen Schicht, der man angehört, usw. ein System. Wenn also der Moraltheologe über ein spezielles sexuelles Problem wie etwa über das uneheliche Zusammenleben nachdenkt, würde er einen schweren methodologischen Irrtum begehen, wenn er diese Frage lediglich unter einem rein intimistischen und sexologischen Gesichtspunkt anginge. Darum beginnen die derzeitigen ethischen Untersuchungen über die Sexualität stets mit der Ausarbeitung einer Typenlehre des Verhaltens; sie führt zur Einsicht, daß es tatsächlich nicht *eine* Masturbation, sondern viele Arten von Masturbation gibt, nicht *eine* freie Liebe, sondern viele Formen von freier Liebe, deren individuelle und gesellschaftliche Bedeutungen ganz und gar nicht übereinstimmen.

Die Ethik wird so zur Kunst, die zwischenmenschlichen Beziehungen in den Griff zu bekommen, die Wirklichkeit als durchorganisierte und komplexe Totalität zu sehen, die Verirrungen der Systeme aufzudecken, um zu versuchen, die Richtung, in die die verschiedenen menschlichen Gruppen abtreiben, bewußt zu machen. Für die Beurteilung wird die Mittlerrolle der wissenschaftlichen Gesellschaftsanalysen unabdingbar, aber auch der Rückbezug auf die Tradition, die übrigens die wichtige Aufgabe hat, Einspruch zu erheben. Wir wollen das näher erklären.

6. *Der von der Tradition erhobene Einspruch*

Die traditionellen ethischen Normen sind in Wirklichkeit geschichtliche Spuren jener Antworten, die die Christen der Vergangenheit auf die Frage nach ihrer Verwirklichung als sich der Herrschaft Christi unterwerfende freie Menschen gegeben haben. Diese Normen müssen relativiert werden, denn sie sind Antworten unserer Vorgänger auf Umstände, die von den unsrigen radikal verschieden sind. Insofern diese Normen aber darauf hindeuten, in welcher Richtung die uns vorangegangenen Christen ihre Beziehung zu Gott verwirklichen zu können glaubten, müssen wir uns von ihnen aufgerufen fühlen, unser Gedächtnis aufzufrischen, damit wir die Gegenwart richtig lesen und so vermögen, eine dem Menschen förderliche Zukunft zu erfinden. Auf jeden Fall ist es klar: Wenn sich zeigen sollte, daß eine ethische Norm, die ein Verhalten betrifft, das tief in das menschliche Dasein eingreift, *beständig* und *allgemein* von der Tradition festgehalten wurde, so ist es hochwahrscheinlich, daß diese Norm sehr wohl wesentliche Werte berührt. Man wird sie also nicht übertreten können, ohne dem Wort Gottes untreu zu werden. Nun steht aber der christlichen Tradition auf dem sexuellen Gebiet eine gewisse Anzahl solcher Normen zur Verfügung; sie werden dem Theologen helfen, den herrschenden gesellschaftlichen, stereotypen Verhaltensmustern nicht zum Opfer zu fallen, sich vielmehr in die Lage zu versetzen, seinen Zeitgenossen, wo es sein muß, ruhig und fest entgegenzutreten.

Unter diesen Normen muß meiner Ansicht nach eine vor allem ihren Wert neu finden: die Norm der *ehelichen Treue* und des Wertes der endgültigen Bindung. Unsere Gesellschaft erlebt eine wachsende Woge der Unbeständigkeit in den geschlechtsbestimmten Beziehungen. Es ist, als behandle man das Geschlechtsverlangen wie ein Finanzkapital. Die Treue wird da zuallererst als maximale Rentabilisierung eines «Kapitals» an Lustbedürfnis verstanden, das sich nacheinander in den sich am unmittelbarsten «bezahlt» machenden Beziehungen investiert. Der Umgang mit dem Gotteswort bewahrt den Moraltheologen davor, in eine derart «wirtschaftliche» Sicht der menschlichen Sexualbeziehungen abzugleiten. Und die Tradition hilft zu entdecken, daß die Sexualität nicht eine zu investierende Energie ist, sondern ein Geheimnis, das die Person in ihrer Ganzheit umfaßt und durchdringt, ein Geheimnis, das erst dann seine volle Entfaltung findet, wenn es sich in der *agápe* dem Anderssein des anderen Geschlechts aussetzt, und das auf Dauer.

In der Tat hilft uns die Sakramentstheologie, die die Liebe als ein konkretes Gleichnis der unwandelbaren Liebe Gottes zur Menschheit versteht, zu der Einsicht, daß man nur dann von einer wahren ehelichen Liebe sprechen kann, wenn sie das Wagnis eines endgültigen Engagements eingeht. Sich in der Ehe für immer auf den anderen einzulassen, bedeutet einen tiefgreifenden Akt des Glaubens an den anderen, weil man sich damit zum Teil vom anderen her empfangen will. Was wir oben über das dialektische Verhältnis zwischen dem anderen und dem eigenen gesagt haben, gilt auch hier: Die Treue und das fürs Leben gegebene Wort besagen einen Versuch, aus der alles im Griff behaltenden Beherrschung seiner selbst herauszutreten, um sich

einer wahren symbolischen Kastration des imaginären Traums von der Verschmelzung im Einen.

Noch eine andere von der Moraltheologie ständig festgehaltene Norm kann unseren Zeitgenossen heute nützlicherweise zur Frage werden, nämlich die Norm von der Notwendigkeit der *Institution* als Ort einer Inkarnation der Liebe. Die Liebe erschöpft ja ihre Bedeutung nicht bloß in der Intimität der personalen Beziehung, sondern besitzt auch eine radikale gesellschaftliche Funktion. Die Moraltheologen müssen also heute versuchen, das für viele Jugendliche gar nicht mehr Selbstverständliche aufs neue begreifbar zu machen, daß nämlich der institutionelle Aspekt als Chance erlebt werden kann, die Endlichkeit des Menschen ernst nehmen zu können, da seine Freiheit zu ihrer Entfaltung des anderen, der gesellschaftlichen Regeln und der Regelung durch den Ritus bedarf; als die Chance, teilweise dem anderen zu überlassen. So sind Treue und gegebenes Wort, wenn sie nicht verkommen, Zeichen wahrer Keuschheit, das heißt das menschliche Lustverlangen wirksam in die Welt der Gemeinschaft einzufügen und so seine übertriebene Individualität zu mäßigen.

Zum Schluß möchte ich an eine der grundlegendsten Normen erinnern, die die Theologie in ihrer Vergangenheit wiederentdeckt: an die Norm von der dem Evangelium entsprechenden *Relativierung* aller menschlichen Bindungen angesichts des einen Absoluten – Gott. Die Beobachtung einer solchen Norm führt zu einer Art Entkrampfung in jeder geschlechtlich bedingten Liebe (vgl. Lk 18, 29f). Hier ist womöglich ein Aufruf an die Völker der westlichen Welt am Platz, denn sie haben nach Meinung der Soziologen zu hochgesteckte Erwartungen an das Ehepaar entwickelt, an das Kind und schließlich auch an die Sexualität. So ließe sich dieser Aufruf formulieren: «Erinnert euch daran, es gibt eine dauerhafte, geschlechtlich erfüllende Zuneigung nur in der bereitwilligen Annahme des Gottesreiches; und eines der sichersten Zeichen dieser Aufnahme ist die tatsächlich gelebte Solidarität mit den Kleinen und Armen dieser Welt.»

[1] J. Laplanche und Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse (Paris 1971) 467.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

XAVIER THÉVENOT

1938 in Saint-Dizier, Frankreich, geboren. Mitglied der Genossenschaft der Salesianer Don Boscos. 1968 Priesterweihe. Doktor der Theologie. Dissertation über «Homosexualité et morale chrétienne». Professor der Moraltheologie am Institut Catholique in Paris. Mitautor von: Sexualité et vie chrétienne. Point de vue catholique (Paris 1981); Autor von: Repères éthiques pour un monde nouveau (Mülhausen im Elsaß 1982); Vie sexuelle et vie chrétienne (Paris 1982) – für Heranwachsende; Les péchés. Que peut-on en dire? (Mülhausen im Elsaß 1983). Anschrift: 393 bis rue des Pyrénées, F–75020 Paris, Frankreich.

Barbara Andolsen

Loyaler Dissens der Gläubigen

Ein Bericht aus den Vereinigten Staaten von Amerika

Die Lehren der katholischen Kirche über die Sexualität geben nicht bloß über den sittlichen Charakter der geschlechtlichen Betätigung Auskunft, sondern darüber hinaus auch Anleitung, wie man als Mann oder Frau in der Welt leben soll. Die Kirche gründet ihre Lehre auf ein feststehendes Modell des Mannes und der Frau, die beide durch den Schöpfer mit je besonderen körperlichen und seelischen Eigenarten versehen worden sind. Dieses Modell ist heterosexuell. In bezug auf die geschlechtliche Betätigung legt die Kirche ein einzig dastehendes Keuschheitsideal vor. Die menschliche Sexualität wird dann sittlich richtig betätigt, wenn ein Ehepaar, das die Empfängnismöglichkeit nicht ausschließt, miteinander Verkehr hat; dieser gipfelt darin, daß die Samenflüssigkeit des Mannes sich in die Scheide seiner Frau ergießt.

In den Vereinigten Staaten[1] verspüren viele Katholiken eine Spannung zwischen ihrer alltäglichen Erfahrung und den Lehren der Kirche. Ich werde drei Spannungsfelder besehen: 1. Erwerbstätige katholische Mütter fühlen sich durch die Summierung ihrer Pflichten gegenüber dem Mann und den Kindern sowie der Anforderungen ihrer Arbeit überfordert. 2. Ehepaare, die mit finanziellen Schwierigkeiten zu kämpfen haben und einander unterstützen und fördern wollen, glauben es verantworten zu können, während ihres Ehelebens relativ nur wenige Male die Möglichkeit offenzuhalten, ein Kind zu empfangen. 3. Personen mit einer dauernden homosexuellen Ausrichtung wünschen, ihre Liebe zu gleichgeschlechtlichen Partnern auch leiblich zu äußern. Doch sind für solche Menschen die einigenden und lebenweckenden Aspekte der Sexualität dauernd voneinander getrennt.

Die Pflichten der Mütter und Väter

Die Lehren der Päpste des zwanzigsten Jahrhunderts haben zur Voraussetzung, daß die beiden Geschlechter nicht nur leiblich, sondern auch dem Empfinden nach einander ergänzen: Die Männer verfügen über Verstandes- und Führungsqualitäten, die sie dazu geeignet machen, im Hause und in der Welt für Ordnung zu sorgen. Die Frauen weisen Wärme, religiösen Eifer und ein feines Gespür für die Empfindungen und Nöte anderer Menschen als Vorzüge auf. Die Charakterzüge der Frau bringen für sie eine spezielle Verpflichtung mit sich, sich um andere Menschen zu kümmern, und vor allem die, für die Kinder zu sorgen.

Die neueren Päpste nahmen an, daß die Natur der Frau durch die Mutterschaft bestimmt sei. Johannes XXIII. sagte anläßlich einer Audienz: «Der Schöpfer hat das ganze Sein der Frau auf die Mutterschaft ausgerichtet. Diese Berufung zur Mutterschaft ist... so sehr ein Bestandteil der Natur, daß sie sich auch dann auswirkt, wenn die Frau keine Kinder zur Welt bringt.»[2] Frauen, die keine Kinder gebären, werden aufgefordert, möglichst mütterliche Berufe (Lehrtätigkeit, Kinderpflege usw.) zu ergreifen oder dann Aufgaben, die traditionell weniger Frauensache sind, mit ausgesprochen fraulichem Empfinden zu leisten.

Johannes XXIII. stellte ausdrücklich fest, daß immer mehr Frauen außerhalb ihres Heims arbeiten und daß die Frauen ihre finanzielle Unabhängigkeit schätzen. Er wußte um die Schwierigkeiten, die es für eine Familie mit sich bringt, wenn beide Partner berufstätig sind. Er erkannte, daß die Erwerbsart beschwerlich und entmenschlichend sein kann und daß das Heim eine gemütliche, liebevolle Umgebung sein soll, in der man sich wieder erholen kann. Doch wer soll dieses erholsame Heim schaffen, wenn beide Gatten auswärts arbeiten? Johannes XXIII. antwortete: «Auch hier wartet auf die Frauen eine große Aufgabe: Sie sollen sich geloben, trotz ihrer Kontakte mit den harten Wirklichkeiten der außerhäuslichen Arbeit ... die Kräfte ihres Gemüts, ihres offenen, feinsinnigen Geistes nicht verdorren zu lassen...»[3] Johannes XXIII. war der Ansicht, einzig Frauen besäßen die Wesenszüge, die notwendig seien, um ein gemütliches, friedliches Heim zu schaffen. Deshalb sollten auch die werktätigen Frauen den Großteil der Haushaltsaufgaben auf sich nehmen.

Obwohl Johannes Paul II. von der Gesellschaft erwartet, daß sie es den Müttern freistellt, ob sie daheim bleiben wollen, scheint er sich ganz damit abgefunden zu haben, daß Frauen außerhalb des Hauses arbeiten. Er macht es der Gesellschaft zur Pflicht, Frauen gleichberechtigt an der Arbeit teilnehmen zu lassen. Die Arbeit von Frauen soll jedoch so organisiert werden, daß diese auch ihre Pflichten als Frau und Mutter erfüllen können, denn die Mütter haben in der Familie eine «unersetzliche Rolle»[4].

Johannes Paul II. sprach sich nicht bestimmt über die Gesellschaftsveränderungen aus, die notwendig sind, damit Frauen ihren Mutterpflichten nachkommen können, ohne in der Berufsarbeit benachteiligt zu sein. Auch sagte er nichts davon, daß auch die Väter für die Entwicklung der Kinder eine «unersetzliche Rolle» haben. Er fordert «eine Arbeitsordnung, die so strukturiert ist, daß die Frau ihre Aufwertung nicht mit dem Aufgeben ihrer Eigenheit bezahlen muß und zum Schaden der Familie, wo ihr als Mutter eine unersetzliche Rolle zukommt»[5]. Er hat jedoch in bezug auf Männer diese Forderung nicht erhoben.

Über die konkreten sozialen Verhältnisse, die es für erwerbstätige Frauen schwierig machen, ihren Pflichten gegenüber der Familie nachzukommen, hat die Kirche nur wenig verlauten lassen. In den Vereinigten Staaten ist bei den meisten Familien die Frau außerhalb des Hauses tätig. Fast die Hälfte der Frauen mit Kindern unter sechs Jahren sind erwerbstätig. Wie aus soziologischen Untersuchungen erhellt, müssen Frauen, die voll angestellt sind, zusätzlich viele Stunden für den Haushalt und die Kinder aufwenden. Eine Forschungsarbeit über die Haushaltsverhältnisse in den letzten fünfzig Jahren gelangte zum Schluß: Für verheiratete Frauen in Vollzeitbeschäftigungen dauert der Arbeitstag wahrscheinlich länger als einst für ihre Großmütter (auf dem Bauernhof).»[6] Weitere Studien in den Vereinigten Staaten und Europa bestätigen, daß Männer nur wenige Stunden Hausarbeit verrichten. Männer, deren Frau erwerbstätig ist, leisten an Haushaltsaufgaben nicht viel mehr als Männer, deren Frau nicht außerhalb des Hauses arbeitet.

Die Leiter der Kirche haben nur wenig von der Verantwortung des Mannes gesprochen, ein gemütliches, liebevolles Heim zu schaffen. Paul VI. erklärte: «Es ist zu wünschen, daß der Vater und die Mutter beim Aufziehen und Erziehen der Kinder zusammenarbeiten, und sicherlich ist es den Männern möglich, einen größeren Beitrag zu leisten.» Doch er hob die Rolle der Frau stärker hervor. «Die Frau hat offensichtlich eine entscheidende Rolle.»[7] In den Lehren der Kirche über die Pflichten von Müttern und Vätern äußert sich ihre Ansicht darüber, welche Verantwortung Männer und Frauen in ihrem Leben haben. Manche katholischen Frauen und Männer weisen den unterschiedlichen Maßstab der Kirche für Mütter und Väter zurück und dringen auf eine egalitäre Familienethik.

Geburtenkontrolle

Wie die beiden Geschlechter in der Gesellschaft einander ergänzen, sind sie nach der Lehre der Kirche auch leiblich aufeinander hingeordnet. Mann und Frau sind zur Weitergabe des Lebens da. Auf dem Zweiten Vatikanum sprachen die Bischöfe beredt über die einigende Rolle der ehelichen Hingabe. Sie sahen die Fortpflanzung nicht mehr als den einzigen Hauptzweck der Ehe an. Die Geschlechtsorgane sind jedoch von Gott zur Weitergabe des Lebens bestimmt. Jeder Gebrauch der Geschlechtsorgane, bei dem man die Fortpflanzungsfunktion künstlich ausschließt, ist zu verurteilen. Die Kirche lehrt, «daß jeder eheliche Akt von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeordnet bleiben muß»[8].

Viele Kommentatoren halten diese Aussagen der Kirche für eine verkürzende Einengung der Geschlechtlichkeit auf das rein Körperliche. Man sehe dabei von allen anderen Fähigkeiten der menschlichen Person und von den gesellschaftlichen Beziehungen ab, in denen die Menschen ihre Geschlechtsorgane gebrauchen. In den offiziellen Verlautbarungen der Kirche schlage sich das männliche Sexualleben nieder. Die meisten Männer bleiben von der Pubertät an bis zu ihrem Lebensende fruchtbar. Bei Männern ist die volle sexuelle Entspannung (der Orgasmus) zumeist von einem Samenerguß begleitet. Deshalb ist für viele Männer die geschlechtliche Tätigkeit direkt an die Fortpflanzungsfähigkeit gebunden.

Im weiblichen Geschlechtsleben hingegen hängen Fortpflanzung und sexuelle Entspannung nicht so eng zusammen. Frauen sind nach der Pubertät nicht zeitlebens fruchtbar. Die Ovulation findet gemäß einem biologischen Zyklus statt, der nicht an die geschlechtliche Betätigung gebunden ist. Im Unterschied zu vielen

Tierarten beschränken Frauen ihre sexuellen Kontakte nicht auf ihre fruchtbaren Perioden. Auch nach der Menopause bleiben viele Frauen noch lange Zeit sexuell aktiv. Frauen haben ein Geschlechtsorgan, das nicht direkt auf die Fortpflanzung ausgerichtet ist: die Klitoris. Bei der Frau steht die Geschlechtslust in keinem physiologischen Zusammenhang mit der Fortpflanzung. Falls die Theologen über das Geschlechtsleben der Frau ernstlich nachdächten, könnten sie kaum den Schluß ziehen, daß die weibliche Sexualität einzig die Fortpflanzung zum Ziel und Zweck habe.

Bekanntlich sind viele verheiratete Katholiken mit der Haltung der Kirche zur Geburtenkontrolle nicht einverstanden. Diese Meinungsverschiedenheit ist schon seit langem vorhanden. Wie eine Forschungsarbeit feststellte, haben zahlreiche katholische Frauen in den Vereinigten Staaten schon vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil künstliche Verhütungsmittel verwendet[9]. Von der Universität Princeton durchgeführte Umfragen ergaben, daß sich über achtzig Prozent der katholischen Frauen der Vereinigten Staaten zur Schwangerschaftsverhütung nicht an die empfängnisfreien Tage halten, sondern nach anderen Mitteln greifen. Die Zeitwahl wird, zumal von jüngeren Frauen, immer weniger als Mittel zur Geburtenkontrolle verwendet. Entsprechende Forschungsarbeiten lassen vermuten, daß man inskünftig von der Lehre der Kirche noch mehr abweichen wird[10].

Von den Ehepaaren, die sich künstlicher Mittel zur Geburtenkontrolle bedienen, tun dies die einen aus eigennützigen Motiven oder aus dem Verlangen nach materiellen Wohlstand. Andere Ehepaare hingegen sind der Ansicht, daß sie dies aus einem verantwortbaren sittlichen Entscheid heraus tun. Wirtschaftlich harte Zeiten üben, vor allem auf ärmere Ehepaare, einen besonders schweren Druck aus. Viele Ehepaare sind der Meinung, sie müßten die Geburten beschränken, um den Kindern, die sie schon haben, eine angemessene finanzielle Grundlage, ein gemütliches Zuhause und eine solide Ausbildung zu sichern.

Immer mehr erwerbstätige Frauen finden, die Doppellast der beruflichen und häuslichen Verpflichtungen mache es ihnen unmöglich, für mehr als einige wenige Kinder zu sorgen. Das Eintreten der Kirche für ein Wirtschaftssystem, das es Müttern ermöglichen würde, daheim zu bleiben, würde das Problem nur zum Teil lösen. Mütter wollen weiterhin arbeiten, weil die Arbeit ihnen nicht nur finanzielle Mittel, sondern auch persönliche Werte verschafft. Immer mehr Frauen sind der Ansicht, daß außerhäusliche Berufsarbeit «der Erfüllung der Berufung zum Personsein» dient, die dem Menschen «eben aufgrund seines Menschseins eigen ist»[11].

Wie das Zweite Vatikanische Konzil anerkannt hat, bildet die eheliche Hingabe für die meisten Ehepaare ein wichtiges Einheitsband. Die meisten katholischen Ehepaare in den Vereinigten Staaten sind der Ansicht, daß die Verwendung eines zuverlässigen künstlichen Empfängnisverhütungsmittels der beste Weg ist, um das Gut ihrer ehelichen Gemeinschaft zu wahren, da sie dann nur so vielen Kindern das Leben schenken, wie sie es im Hinblick auf deren Wohl verantworten können. Viele Gläubige, die sich bemühen, ein sittlich hochstehendes Leben zu führen, versichern, daß die Verwendung von Verhütungsmitteln ihr Eheleben nicht behindert, sondern fördert.

Die Kluft zwischen der offiziellen Lehre und der persönlichen Praxis in bezug auf die Geburtenkontrolle ist bekannt. Auf der Bischofssynode von 1980 berichtete Erzbischof John Quinn von San Francisco, daß viele katholische Ehepaare, «die sich sonst in ihrem Leben durch eine christliche Gesinnung auszeichnen», künstliche Empfängnisverhütungsmittel verwenden[12]. Wenn die Erfahrung der Gläubigen und die Lehren der Kirche sich dermaßen widersprechen, besteht eine Krise der Autorität in Moralfragen.

Homosexualität

Die Empfängnisverhütung wird deshalb verurteilt, weil sie den Geschlechtsverkehr seiner Eigenschaft beraubt, das Leben weiterzugeben. Die Kirche mißbilligt auch die homosexuelle Betätigung, weil diese nicht der Fortpflanzung dienen kann[13]. Die kirchlichen Autoritäten verurteilen die homosexuelle Betätigung nicht einzig aus dem Grund, weil sie dem körperlichen Aufeinanderbezogensein der Geschlechter zuwiderhandelt, sondern auch deshalb, weil sie das psychologische Aufeinanderbezogensein von Mann und Frau in Frage stelle. (Dieses zweite Argument wird nur in den Schriften derjenigen Theologen dargelegt, die in Übereinstimmung mit dem Lehramt sind.) Der nordamerikanische Theologe Edward Malloy hält homosexuelle Verbindungen deshalb für ordnungswidrig, weil

sie der Kraft zu lebenslanger Treue entbehren. Er behauptet, lesbische und homosexuelle Partner würden aufgrund ihrer Geschlechtsgleichheit zwangsläufig einander überdrüssig werden und gingen dann wieder auseinander. «Offenbar kann bloß das Mysterium der Andersartigkeit, zumal wenn es in der Geschlechtsspezifität wurzelt, die fortdauernde Aufgabe der Selbstüberantwortung und der gegenseitigen häuslichen Verantwortung gewährleisten.»[14] Der kanadische Theologe André Guindon entwickelt eine Sexualethik, die sich aus einer Analyse der Geschlechtlichkeit als einer Dialogsprache ergibt. Der sexuelle Dialog ist nur dann echt, wenn er auf einer Gemeinschaft zweier von Grund auf verschiedener Personen – Mann und Frau – beruht. «Die homosexuelle Beziehung entbehrt einer totalen menschlichen Gemeinschaft. Der echte menschliche Sinn für den anderen, so wie er durch das bereichernde und ergänzende Anderssein des anderen Geschlechts genährt wird, ist offensichtlich nicht vorhanden. Die andere Hälfte des Bettes ist gewissermaßen nur durch wiederum das Gleiche besetzt.»[15]

Heute liegt soziologisches Beweismaterial für einen Zusammenhang zwischen strikten Geschlechtsrollenerwartungen und der Verurteilung von homosexuellem Verhalten vor. Nach einer Umfrage unter Collegestudenten der Vereinigten Staaten mißbilligen Studenten mit traditionellen Ansichten über das männliche und weibliche Verhalten homosexuelle Beziehungen[16]. Eine weitere Forschungsarbeit in den Vereinigten Staaten ergab: «Einige verurteilten die homosexuelle Person, die sie irrtümlich für weiblich hielten, wenn sie männlich war, und für männlich, wenn sie weiblich war. Jede Bedrohung der herkömmlichen Aufspaltung in Mann und Frau wurde verabscheut.»[17] Ähnliche Einstellungen fanden sich auch in Kanada und Brasilien.

Es it ist schwierig, über die Erfahrung homosexueller Katholiken zu sprechen. Da Kirche und Gesellschaft die Homosexualität verurteilen und als widernatürlich brandmarken, verheimlichen lesbisch und homosexuell Veranlagte das, was sie wirklich erleben. In Gesellschaften, in denen man den Leuten von frühester Kindheit an beibringt, daß heterosexuelle Beziehungen das einzig Richtige sind, fällt es schwer, auch nur sich selbst eine homosexuelle Neigung einzugestehen. Deshalb ist nicht anzunehmen, daß alle homosexuellen Personen denen gleichen, welche die Massenmedien oder auch nur die Soziologen zumeist zu Gesicht bekommen.

Soziologische Untersuchungen und anekdotische Berichte sprechen von der vielfachen Partnerschaft homosexueller Männer. Studien über lesbische Frauen hingegen scheinen eher zu erweisen, daß diese im Lauf vieler Jahre nur eine einzige oder nur wenige Partnerinnen haben. Die Tatsache, daß vor allem homosexuelle Männer sich nicht an einen einzigen Partner halten, mag mit einem Mangel an geeigneten Gesellschaftsstrukturen – einschließlich geistiger Strukturen – zusammenhängen, die länger dauernde homosexuelle oder lesbische Partnerschaften stützen würden. Doch gibt es homosexuelle und lesbische Paare, die mehrere Jahre hindurch Liebesbeziehungen haben, sich aber wegen der Mißbilligung durch die Gemeinschaft dagegen sträuben, über ihre Erfahrung in der Öffentlichkeit zu sprechen.

Einige lesbisch oder homosexuell Veranlagte bedauern ihre homosexuelle Neigung und möchten heterosexuell sein. Solche haben es schwer, andauernde, zufriedenstellende sexuelle Partnerschaften aufzubauen. Andere nehmen sich an, so wie sie sind. Sie behaupten, wenn sie sich mit ihrer sexuellen Ausrichtung abfänden, fördere dies die Reife ihres Gefühllebens, die Redlichkeit und die Offenheit für andere. Einige lesbische Frauen sagen, der Entschluß, eine andere Frau zu lieben, sei Zeichen einer gesunden Selbstannahme als Frau und der Liebe zu anderen. Da die meisten Gesellschaften den Frauen einreden, sie seien von Natur aus minderwertige Geschöpfe, ist es für eine Frau keine geringe sittliche Leistung, sich selbst zu lieben. Dies will nicht heißen, eine lesbische Beziehung sei der einzige Rahmen, worin eine lesbisch veranlagte Frau ihr Frausein als etwas Gutes bejahen könne. Wie jedoch einige Lesbierinnen berichten, gelangen sie zu einer solchen befreienden Selbstbestätigung auf dem Weg einer sexuellen Liebe zu einer anderen Frau.

Viele homosexuelle oder lesbische Paare sprechen beredt von der tiefen Freundschaft, die sie mit ihren Partnern erleben. Einzelne lesbische Frauen sagen betont, daß ihre Beziehung von einer Gleichheit zwischen den Partnerinnen geprägt werde, die von nichtgleichgeschlechtlichen Paaren in den jetzigen Gesellschaftsstrukturen beinahe unmöglich zu erreichen sei. Ein homosexuelles oder lesbisches Paar kann nicht ein Kind als Frucht ihrer Liebesbeziehung ansehen.

Die Partner betonen jedoch, daß ihre Beziehung auf manche andere Weisen dem Leben dienen und gesellschaftlich bereichernd sein könne. Da bei homosexuellen Beziehungen keine Fortpflanzungsmöglichkeit besteht, zwingen solche Verbindungen die Theologen, über eine sexuelle Betätigung nachzudenken, deren Sinn allein in gegenseitiger Verbindung und gegenseitigem Vergnügen liegt. Homosexuelle Männer und lesbische Frauen behaupten, daß die sexuelle Betätigung schon um dieser Zwecke willen wertvoll sei.

Die offiziellen Lehren der Kirche über die Sexualität hängen von einem Vorstellungsmodell ab, wonach Männer und Frauen körperlich und seelisch verschieden und zwangsläufig auf heterosexuelle Begegnungen ausgerichtet sind. Katholische Männer und Frauen machen eine andere Erfahrung. So lange die katholische Kirche an ihrer einzig dastehenden Auffassung über die menschliche Geschlechtlichkeit festhält, wird zwischen der Praxis mancher gewissenhafter Glieder der Kirche und deren offiziellen Lehren eine schlimme Kluft weiterbestehen.

[1] Dieser Aufsatz befaßt sich mit der Erfahrung der Gläubigen in den Vereinigten Staaten. Dies ist die Kultur, die ich meiner Erfahrung und Forschungstätigkeit nach am besten zu beschreiben vermag.

[2] Johannes XXIII., Ansprache an verschiedene italienische Frauenorganisationen, 6. September 1961: Pope Speaks 7 (1961) 345.

[3] Johannes XXIII., Ansprache an das italienische Frauenzentrum, 7. Dezember 1960: Pope Speaks 7 (1961) 172.

[4] Johannes Paul II., Enzyklika «Laborem exercens», § 19: L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache 11. Jg., Nr. 38, 18. September 1981, Sonderbeilage S. VIII.

[5] Ebd.

[6] J. Vanek, Time Spent in Housework: Scientific American, November 1974, 120.

[7] Paul VI., Ansprache an die Studienkommission für Frauen, 31. Januar 1976: Pope Speaks 21 (1976) 164.

[8] Paul VI., Humanae Vitae, § 11.

[9] C. Westoff and L. Bumpass, The Revolution in Birth Control Practice of U.S. Catholics: Science 179 (1973) 42.

[10] C. Westoff and N. Ryder, The Contraceptive Revolution (Princeton 1978) 23–27.

[11] Johannes Paul II., Enzyklika «Laborem exercens», § 6: aaO. S. III.

[12] Contraception: a Proposal for the Synod: Catholic Mind 79 (1981) 27.

[13] Verurteilungen homosexueller Betätigungen gründen auch auf Stellen der Heiligen Schrift, die in diesem kurzen Aufsatz nicht erörtert werden können.

[14] E. Malloy, Homosexuality and the Christian Way of Life (Washington 1981) 234.

[15] A. Guindon, The Sexual Language (Ottawa 1976) 339.

[16] N. Henley and F. Pincus, Interrelationship of Sexist, Racist, and Antihomosexual Attitudes: Psychology Reports 42 (1978) 83–90.

[17] J. Gramick, Prejudice, Religion and Homosexual People: R. Nugent (Hg.), A Challenge to Love (New York 1983) 7.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

BARBARA HILKERT ANDOLSEN

1946 in den USA geboren. Dr. phil. der Religionswissenschaften an der Vanderbilt University. Derzeit Assistant Professor für Religion an der Rutgers University. Seit 15 Jahren verheiratet, zwei Kinder. Anschrift: 400 Central Park West, Apt. 17 C, New York, N.Y. 10025, USA.

Dokumentation

Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Sexualethik*

Zur Situation

1. Die menschliche Person wird nach Ansicht der heutigen Wissenschaft so tief durch die Sexualität beeinflußt, daß diese zu den Faktoren gezählt werden muß, die das Leben eines jeden Menschen maßgeblich prägen. Aus dem Geschlecht nämlich ergeben sich die besonderen Merkmale, die die menschliche Person im biologischen und geistigen Bereich als Mann und Frau bestimmen. Diese haben somit einen sehr großen Einfluß auf ihren Reifungsprozeß und ihre Einordnung in die Gesellschaft. Deshalb sind auch die Fragen menschlicher Geschlechtlichkeit heute ein Thema, das häufig und offen in Büchern, Zeitschriften, Zeitungen und anderen sozialen Kommunikationsmitteln behandelt wird.

Indessen greift zunehmend ein Sittenverfall um sich, dessen ernstes Kennzeichen die maßlose Verherrlichung des Geschlechtlichen ist. Er ist mit Hilfe der sozialen Kommunikationsmittel und einer gewissen Unterhaltungsindustrie bereits so weit fortgeschritten, daß er in den Bereich der Erziehung eindringen konnte und die allgemeine Mentalität vergiftet hat.

Wenn selbst unter diesen Umständen Erzieher, Lehrer der Pädagogik und der Moral dazu beitragen konnten, daß die Werte, die Mann und Frau je zu eigen sind, besser verstanden und in das Leben integriert wurden, haben andere Meinungen und Verhaltensweisen verbreitet, die den wahren sittlichen Forderungen an den Menschen widersprechen. Ja sie sind sogar so weit gegangen, einen freizügigen Hedonismus zu begünstigen.

Die Folge davon ist, daß auch unter Christen sittliche Lehren, Normen und Lebensweisen, die bisher treu beobachtet wurden, innerhalb einiger Jahre stark erschüttert worden sind. Viele fragen sich heute im Wirrwarr so vieler, weitverbreiteter Meinungen, welche der von der Kirche empfangenen Lehre entgegenstehen, was sie eigentlich noch für wahr halten müssen.

Anlaß der Erklärung

2. Der Kirche kann diese geistige Verwirrung und dieser Verfall der Sitten nicht gleichgültig sein. Denn es handelt sich hier um eine für das persönliche Leben der Christen und für das gesellschaftliche Leben unserer Zeit sehr bedeutsame Frage[1].

Täglich erfahren die Bischöfe die wachsenden Schwierigkeiten der Gläubigen, die gesunde Lehre über die Geschlechtlichkeit überhaupt mitgeteilt zu bekommen und die zunehmenden Schwierigkeiten der Seelsorger, diese Lehre wirksam mitzuteilen. Die Bischöfe wissen, daß ihr Hirtenamt sie dazu verpflichtet, sich in dieser schwerwiegenden Problematik um die Gewissensnot der ihnen anvertrauten Gläubigen zu kümmern. So sind über diesen Fragenkreis von einigen Oberhirten und Bischofskonferenzen schon bedeutende Dokumente veröffentlicht worden. Da aber die irrigen Meinungen und die sich daraus ergebenden falschen Verhaltensweisen sich überall noch weiter verbreiten, hat es die Kongregation für die Glaubenslehre aufgrund ihrer Aufgabe für die Gesamtkirche[2] und im Auftrag des Papstes für notwendig erachtet, die vorliegende Erklärung zu veröffentlichen.

Menschenwürde und göttliches Gesetz

3. Die Menschen unserer Zeit sind immer mehr davon überzeugt, daß die Würde und die Berufung der menschlichen Person es erfordern, daß sie im Licht der Vernunft die Werte entdecken, die in ihre Natur gelegt sind, diese unablässig weiterentfalten und im Hinblick auf einen immer größeren Fortschritt in ihrem Leben verwirklichen. Der Mensch aber kann in den Fragen der Moral bei der Beurteilung der Grundwerte nicht einfach nach seinem persönlichen Belieben verfahren: «Im Innern seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß... Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wird.»[3]

Ferner hat Gott uns Christen durch seine Offenbarung den Heilsplan zu erkennen gegeben und uns Christus, den Erlöser und Heiland, in seiner Lehre und seinem Beispiel als die höchste und unveränderliche Lebensnorm hingestellt:

«Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, wird nicht in der Finsternis gehen, sondern er wird das Licht des Lebens haben.»[4]

Es kann deshalb keine wahre Stärkung der Würde des Menschen geben, wenn nicht die grundlegende Ordnung seiner Natur gewahrt wird. Gewiß haben sich in der Geschichte der Zivilisation viele konkrete Umstände und Bedürfnisse des menschlichen Lebens geändert und werden sich noch weiter ändern; doch jeder Wandel in den Sitten und jede Lebensweise muß sich innerhalb der Grenzen halten, die durch die unveränderlichen Prinzipien gesetzt sind, welche in den konstitutiven Elementen und den wesentlichen Beziehungen der menschlichen Person gründen; diese Elemente und Beziehungen übersteigen die veränderlichen geschichtlichen Umstände.

Diese Grundprinzipien, die die Vernunft erkennen kann, sind enthalten im «ewigen, objektiven und universalen göttlichen Gesetz, durch das Gott nach dem Ratschluß seiner Weisheit und Liebe die ganze Welt und die Wege der Menschengemeinschaft ordnet, leitet und regiert. Gott macht den Menschen seines Gesetzes teilhaftig, so daß der Mensch unter der sanften Führung der göttlichen Vorsehung die unveränderliche Wahrheit mehr und mehr zu erkennen vermag»[5]. Dieses göttliche Gesetz ist für unsere Erkenntnis zugänglich.

Kirchliche Lehre und Naturgesetz

4. Zu Unrecht behaupten daher heute viele, daß die Menschen weder in der menschlichen Natur noch im geoffenbarten Gesetz eine andere absolute und unveränderliche Form als Maßstab für ihre einzelnen Handlungen finden können als jene, die im allgemeinen Gebot der Liebe und der Achtung vor der menschlichen Würde zum Ausdruck kommt. Als Beweis für diese Behauptung führen sie an, daß die sogenannten Normen des Naturgesetzes oder die Vorschriften der Heiligen Schrift nur als Ausdruck einer besonderen Kulturform in einem bestimmten geschichtlichen Augenblick angesehen werden können.

In Wirklichkeit jedoch weisen die göttliche Offenbarung und, in dem ihr eigenen Bereich, auch die philosophische Erkenntnis dadurch, daß sie echte Erfordernisse der Menschheit aufzeigen, notwendig auf die Existenz unveränderlicher Gesetze hin, die in die konstitutiven Elemente der menschlichen Natur eingeschrieben sind und die allen vernunftbegabten Wesen gleichermaßen gegeben sind.

Ferner hat Christus seine Kirche als «die Säule und das Fundament der Wahrheit» gegründet[6]. Unter dem Beistand des Heiligen Geistes bewahrt sie ununterbrochen und übermittelt sie ohne Irrtum die Wahrheiten der sittlichen Ordnung und interpretiert authentisch nicht nur das geoffenbarte positive Gesetz, sondern «auch die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen»[7] und die volle Entfaltung und die Heiligung des Menschen betreffen. Die Kirche hat im ganzen Verlauf ihrer Geschichte bestimmten Regeln des Naturgesetzes immer eine absolute und unveränderliche Geltung zuerkannt und in deren Übertretung einen Widerspruch zur Lehre und zum Geist des Evangeliums gesehen.

Geschlechtlichkeit in der Ehe

5. Da die Sexualethik bestimmte Grundwerte des menschlichen und christlichen Lebens betrifft, wird diese allgemeine Lehre in gleicher Weise auch auf sie angewandt. Es gibt in diesem Bereich Prinzipien und Normen, die die Kirche ohne Zögern stets als einen Bestandteil ihrer Lehre überliefert hat, wie sehr auch die Meinungen und Sitten in der Welt zu ihnen im Gegensatz gestanden haben mögen. Diese Prinzipien und Normen haben ihren Ursprung keineswegs in einer bestimmten Kulturform, sondern in der Erkenntnis des Gesetzes Gottes und der menschlichen Natur. Deshalb können sie auch nicht unter dem Vorwand einer neuen kulturellen Situation als überholt angesehen oder in Zweifel gezogen werden. Es sind jene Prinzipien, die auch die Anregungen und Richtlinien des II. Vatikanischen Konzils für die Schaffung und Ordnung eines gesellschaftlichen Lebens inspiriert haben, in welcher die gleiche Würde von Mann und Frau bei aller Achtung ihrer Unterschiede in gebührender Weise erhalten wird[8].

Als das Konzil von der «geschlechtlichen Anlage des Menschen und seiner menschlichen Zeugungsfähigkeit» gesprochen hat, hat es betont, daß diese «in wunderbarer Weise all das überragen, was es Entsprechendes auf niedrigeren Stufen des Lebens gibt»[9]. Darauf hat es in besonderer Weise die Prinzipien und Regeln dargelegt, die die menschliche Geschlechtlichkeit in der Ehe betreffen und ihre Grundlage in der Finalität ihrer spezifischen Funktion haben. In diesem

Zusammenhang erklärt das Konzil, daß die sittliche Qualität der geschlechtlichen Begegnungen in der Ehe, die wahrer menschlicher Würde entsprechen, «nicht allein von der guten Absicht und Bewertung der Motive abhängt, sondern auch von objektiven Kriterien, die sich aus dem Wesen der menschlichen Person und ihrer Handlungen ergeben und die sowohl den vollen Sinn gegenseitiger Hingabe als auch den einer wirklich humanen Zeugung in wirklicher Liebe wahren»[10].

Diese letzten Worte fassen kurz die Lehre des Konzils – die im voraufgehenden in derselben Konstitution ausführlicher dargelegt ist[11] – über die Finalität der leiblichen Hingabe und über das wichtigste Kriterium für seine sittliche Bewertung zusammen: es ist die Beachtung seiner Finalität, die diesem Akt seine Würde gewährleistet.

Derselbe Grundsatz, daß die Kirche aus der göttlichen Offenbarung und der eigenen authentischen Interpretation des Naturgesetzes schöpft, begründet auch ihre traditionelle Lehre, nach der der Gebrauch der Geschlechtskraft nur in der rechtsgültigen Ehe seinen wahren Sinn und seine sittliche Rechtmäßigkeit erhält[12].

Zwischenbemerkung zum Inhalt der Erklärung

6. Die vorliegende Erklärung beabsichtigt weder alle Mißbräuche der Geschlechtskraft zu behandeln noch all das, was die Beobachtung der Keuschheit mit sich bringt. Vielmehr will sie die Lehre der Kirche bezüglich einiger besonderer Punkte wieder in Erinnerung bringen, die es besonders dringend erscheinen lassen, sich dem schwerwiegenden Irrtum und falschen Verhaltensweisen, die von vielen weit verbreitet werden, entschlossen entgegenzustellen.

Zur leiblichen Vereinigung außerhalb der Ehe

7. Manche fordern heute das Recht zum vorehelichen Verkehr, wenigstens in den Fällen, wo eine ernste Heiratsabsicht und eine schon fast eheliche Zuneigung in den Herzen der beiden Partner die Erfüllung fordern, die sie als naturgemäß erachten. Dies vor allem dann, wenn die Feier der Hochzeit durch äußere Umstände verhindert wird oder wenn die intime Beziehung als notwendig erscheint, um die Liebe zu erhalten.

Diese Auffassung widerspricht der christlichen Lehre, nach der jede geschlechtliche Hingabe des Menschen nur innerhalb der Ehe erfolgen darf. Denn wie fest auch immer der Entschluß jener ist, die sich auf solche verfrühten Beziehungen einlassen, es bleibt doch die Tatsache, daß diese keineswegs die Aufrichtigkeit und die Treue der zwischenmenschlichen Beziehungen von Mann und Frau zu gewährleisten, noch sie vor allem gegen Laune und Begierlichkeit zu schützen vermögen. Christus aber hat gewollt, daß diese Verbindung beständig sei, und hat sie in ihrem ursprünglichen Zustand, der auf der Verschiedenheit der Geschlechter gründet, wiederhergestellt. «Habt ihr nicht gelesen, daß der Schöpfer die Menschen am Anfang als Mann und Frau geschaffen hat und daß er gesagt hat: Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein. Sie sind also nicht mehr zwei, sondern eins. Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen.»[13] Der hl. Paulus ist noch deutlicher, wenn er sagt, daß, falls die Unverheirateten und Witwen nicht enthaltsam leben können, sie keine andere Wahl haben als die beständige eheliche Verbindung: «Es ist besser zu heiraten, als sich in Begierde zu verzehren»[14]. Durch die Ehe nämlich wird die Liebe der Eheleute zutiefst in die Liebe hineingenommen, mit der Christus auf unwiderrufliche Weise die Kirche liebt[15]; die leibliche Vereinigung in Unzucht[16] hingegen entehrt den Tempel des Heiligen Geistes, zu dem der Christ geworden ist. Die leibliche Vereinigung ist also nur dann rechtmäßig, wenn zwischen dem Mann und der Frau eine endgültige Lebensgemeinschaft geschlossen worden ist. So hat es die Kirche immer verstanden und gelehrt[17]. Und sie hat im Denken der Menschen und in den Zeugnissen der Geschichte immer eine tiefe Übereinstimmung mit ihrer Lehre gefunden. Die Erfahrung lehrt, daß die Liebe durch die Stabilität der Ehe geschützt werden muß, damit die geschlechtliche Vereinigung den Forderungen ihrer eigenen Finalität und der menschlichen Würde wirklich entsprechen kann. Diese Forderungen verlangen einen Ehevertrag, der durch die Gesellschaft bestätigt und garantiert wird und der einen Lebensstandard begründet, der für die ausschließliche Verbindung des Mannes und der Frau wie auch für das Wohl ihrer Familie und der ganzen menschlichen Gemeinschaft von größter Bedeutung ist. Sehr häufig schließen die vorehelichen Beziehungen die Erwartung von Nachkommenschaft aus. Eine solche nur scheinbar eheliche Liebe aber

kann sich nicht, wie es absolut notwendig wäre, zur Vater- und Mutterliebe entfalten. Oder, wenn es doch zu außerhehelichen Geburten kommen sollte, wird es sich zum Nachteil der Kinder auswirken, wenn sie keine Familie haben, wo sie heranwachsen und den Weg und den Rückhalt für ihre Eingliederung in das Gesamtgefüge der Gesellschaft finden sollten. Das gemeinsame Einvernehmen derer, die eine Ehe eingehen wollen, muß also nach außen hin zum Ausdruck gebracht werden, und zwar in einer Weise, die auch vor der Gesellschaft Gültigkeit erhält. Die Gläubigen aber müssen ihre Zustimmung zur Gründung einer ehelichen Lebensgemeinschaft entsprechend den Gesetzen der Kirche ausdrücken, jenen Konsens, der ihre Ehe zu einem Sakrament Christi macht.

Seelsorge und Homosexualität

8. Im Gegensatz zur beständigen Lehre des kirchlichen Lehramtes und des sittlichen Empfindens des christlichen Volkes haben heute einige unter Berufung auf Beobachtungen psychologischer Natur damit begonnen, homosexuelle Beziehungen mit Nachsicht zu beurteilen, ja sie sogar völlig zu entschuldigen. Sie unterscheiden – was übrigens nicht ohne Begründung zu geschehen scheint – zwischen Homosexuellen, deren Neigung sich von einer falschen Erziehung, von mangelnder sexueller Reife, von angenommener Gewohnheit, von schlechten Beispielen oder anderen ähnlichen Ursachen herleitet und eine Übergangserscheinung darstellt oder wenigstens nicht unheilbar ist, und Homosexuellen, die durch eine Art angeborenen Trieb oder durch eine pathologische Veranlagung, die als unheilbar betrachtet wird, für immer solche sind.

Was nun die letzteren Personen betrifft, kommen einige zu dem Schluß, daß ihre Neigung derart natürlich ist, daß sie für sie als Rechtfertigungsgrund für ihre homosexuellen Beziehungen in einer eheähnlichen aufrichtigen Lebens- und Liebesgemeinschaft angesehen werden muß, falls sie sich nicht imstande fühlen, ein Leben in Einsamkeit zu ertragen.

Sicher muß man sich bei der seelsorglichen Betreuung dieser homosexuellen Menschen mit Verständnis annehmen und sie in der Hoffnung bestärken, ihre persönlichen Schwierigkeitn und ihre soziale Absonderung zu überwinden. Ihre Schuldhaftigkeit wird mit Klugheit beurteilt werden. Es kann aber keine pastorale Methode angewandt werden, die diese Personen moralisch deswegen rechtfertigen würde, weil ihre Handlungen als mit ihrer persönlichen Verfassung übereinstimmend erachtet würden. Nach der objektiven sittlichen Ordnung sind homosexuelle Beziehungen Handlungen, die ihrer wesentlichen und verläßlichen Zuordnung beraubt sind. Sie werden in der Heiligen Schrift als schwere Verirrungen verurteilt und im Letzten als die traurige Folge einer Verleugnung Gottes dargestellt[18]. Dieses Urteil der Heiligen Schrift erlaubt zwar nicht den Schluß, daß alle, die an dieser Anomalie leiden, persönlich dafür verantwortlich sind, bezeugt aber, daß die homosexuellen Handlungen in sich nicht in Ordnung sind und keinesfalls in irgendeiner Weise gutgeheißen werden können.

Seelsorge und Masturbation

9. Sehr oft wird heute auch die überlieferte katholische Lehre, wonach die Masturbation einen schweren Verstoß gegen die sittliche Ordnung darstellt, in Zweifel gezogen oder ausdrücklich geleugnet. Man behauptet, Psychologie und Soziologie erbringen den Beweis dafür, daß es sich dabei, vor allem bei heranwachsenden Jugendlichen, um eine normale Erscheinungsform geschlechtlicher Entwicklung handelt. Eine tatsächliche und schwere Schuld würde nur dann vorliegen, wenn der Handelnde mit freiem Willen einer in sich abgekapselten Selbstbefriedigung («Ipsation») nachgeben würde, da in diesem Fall die Handlung von ihrem Wesen her der liebenden Vereinigung zweier Personen verschiedenen Geschlechts entgegengesetzt wäre, die nach manchen Autoren das eigentliche Ziel beim Gebrauch der Geschlechtskraft ist.

Diese Auffassung widerspricht der Lehre und pastoralen Praxis der katholischen Kirche. Was auch immer der Wert gewisser Argumente biologischer oder philosophischer Natur sein mag, deren sich die Theologen mitunter bedient haben, Tatsache ist, daß sowohl das kirchliche Lehramt in seiner langen und stets gleichbleibenden Überlieferung als auch das sittliche Empfinden der Gläubigen niemals gezögert haben, die Masturbation als eine zumindest schwer ordnungswidrige Handlung zu brandmarken[19]. Der eigentliche Grund für diese Beurteilung ist, daß der freigewollte Gebrauch der Geschlechtskraft, aus welchem Motiv er auch immer geschieht, außerhalb der normalen ehelichen Beziehungen

seiner Zielsetzung wesentlich widerspricht; denn es fehlt ihm die von der sittlichen Ordnung geforderte geschlechtliche Beziehung, jene nämlich, die «den vollen Sinn gegenseitiger Hingabe als auch den einer wirklich humanen Zeugung in wirklicher Liebe»[20] realisiert. Nur für diese reguläre geschlechtliche Beziehung ist jede freigewollte Ausübung der Geschlechtlichkeit vorbehalten. Auch wenn es nicht möglich ist, eindeutig zu belegen, daß die Heilige Schrift diese Sünde als solche ausdrücklich verwirft, hat es doch die kirchliche Überlieferung richtig verstanden, daß diese immer dann im Neuen Testament verurteilt wird, wenn von der «Unreinheit«, von der «Schamlosigkeit» und von anderen Lastern gegen die Keuschheit und Enthaltsamkeit die Rede ist.

Soziologische Erhebungen können die Häufigkeit dieses ordnungswidrigen Verhaltens je nach Orten, Bevölkerung und Umständen anzeigen. Auf diese Weise können Daten gewonnen werden: Aber solche Daten stellen kein Kriterium für die Beurteilung des sittlichen Wertes menschlicher Handlungen dar[21]. Die Häufigkeit des Auftretens der betreffenden Handlungen muß sicherlich im Zusammenhang mit der dem Menschen als Folge der Erbsünde innewohnenden Schwäche gesehen werden, aber auch im Zusammenhang mit dem Verlust der Gottbezogenheit und mit der Verwilderung der Sitten. Zu ihren Ursachen zählen die Kommerzialisierung des Lasters und die schrankenlose Freizügigkeit in vielen Bereichen des Schaugeschäftes sowie des Bücher- und Zeitschriftenmarktes. Aber auch der Verlust des Schamgefühls, das die Wächteraufgabe über die Keuschheit hat, muß in diesem Zusammenhang genannt werden.

Die moderne Psychologie liefert zum Problem Masturbation eine Reihe von gültigen und nützlichen Daten zur Formulierung eines ausgewogenen Urteils über die sittliche Verantwortlichkeit und zur Orientierung der speziellen Seelsorge. Sie kann die Augen dafür öffnen, wie mangelnde Reife in der Adoleszenz, die zuweilen auch nach dem Pubertätsalter anhalten kann, wie ein gestörtes seelisches Gleichgewicht oder wie übernommene Gewohnheit auf das Verhalten Einfluß nehmen, die Freiwilligkeit der Handlungen herabmindern und dadurch bewirken, daß subjektiv gesehen nicht immer eine schwere Schuld vorliegt. Im allgemeinen darf jedoch nicht von vornherein das Fehlen einer schweren Verantwortung angenommen werden. Dies hieße die sittliche Entscheidungsfähigkeit der Menschen zu verkennen.

Um sich in der praktischen Seelsorge ein angemessenes Urteil in einzelnen konkreten Fällen zu bilden, muß man das normale Verhalten der Menschen als ganzes in Betracht ziehen; und zwar nicht allein im Blick auf praktizierte Liebe und Gerechtigkeit, sondern auch auf die Sorge um die Beobachtung des besonderen Gebotes der Keuschheit. Man wird besonders darauf achten, ob die notwendigen natürlichen und übernatürlichen Mittel genützt werden, die christliche Askese auf Grund ihrer langen Erfahrung empfiehlt, um die Leidenschaften zu beherrschen und der Tugend vorwärts zu helfen.

Grundentscheid und schwere Sünde

10. Die Treue zum Sittengesetz im Bereich der Geschlechtlichkeit und die Übung der Keuschheit werden nicht selten vor allem durch die Tendenz lauer Christen in Frage gestellt, die Wirklichkeit schwerer Sünde möglichst zu beschränken, wenn nicht überhaupt für das konkrete menschliche Leben völlig zu leugnen.

Manche behaupten sogar, daß die schwere Sünde, die den Menschen von Gott trennt, nur in der unmittelbaren und formellen Ablehnung bestehen würde, wodurch sich der Mensch dem Ruf Gottes widersetzt, oder auch in einer Egozentrik, die bewußt und vollständig die Liebe zum Nächsten ausschließt. Nur dann, so sagt man, setze die «Grundentscheidung» ein, d. h. jene Entscheidung, die die menschliche Person vollkommen beansprucht und die für das Zustandekommen einer Todsünde erforderlich ist. Durch diese Entscheidung nähme der Mensch aus der Mitte seiner Persönlichkeit heraus eine Grundhaltung gegenüber Gott und den Mitmenschen ein oder bestätige sie. Andererseits würden die als peripher bezeichneten Handlungen (die, wie man behauptet, im allgemeinen keine entscheidende Wahl beinhalten) gar nicht bis zu einer Änderung der Grundentscheidung führen, um so weniger als sie häufig, wie man beobachtet, aus einer Gewohnheitshaltung hervorgehen. Sie könnten daher zwar die Grundentscheidung schwächen, aber nicht gänzlich ändern. Nach diesen Autoren ereignet sich deshalb eine Änderung in der Grundentscheidung gegenüber Gott im Bereich des Geschlechtlichen viel schwerer, da dort der Mensch im allgemeinen die sittliche Ordnung nicht überlegt und freiwillig über-

schreitet, sondern mehr unter dem Einfluß seiner Leidenschaft, aus Schwäche und mangelnder Reife oder manchmal auch aus der Einbildung heraus, gerade auf diese Weise seine Liebe zum Nächsten unter Beweis zu stellen. Dazu kommt oft noch die Beeinflussung durch das gesellschaftliche Milieu.

In der Tat, es ist die Grundentscheidung, die letztlich die sittliche Verfassung des Menschen bestimmt. Sie kann jedoch auch durch Einzelhandlungen grundlegend geändert werden, vor allem dann, wenn diese – wie es häufig der Fall ist – bereits durch voraufgehende, weniger bewußte Handlungen vorbereitet werden. Auf jeden Fall ist es nicht wahr, daß nicht eine einzige dieser Handlungen ausreichen könnte, um eine schwere Sünde zu begehen.

Nach der Lehre der Kirche besteht die schwere Sünde als Auflehnung gegen Gott nicht nur in der formalen und direkten Ablehnung des Gebotes der Liebe. Sie besteht gleichermaßen auch in jenem Widerspruch zur rechten Liebe, der in jeder freigewollten Überschreitung eines jeden sittlichen Gesetzes in einer wichtigen Sache miteingeschlossen ist.

Christus selbst hat das zweifache Gebot der Liebe als die Grundlage des sittlichen Lebens bezeichnet. Auf diesen beiden Geboten beruhen «das ganze Gesetz und die Propheten»[22]. Es umfaßt also alle übrigen Einzelgebote. Dem jungen Mann, der ihn fragt: «Meister, was muß ich Gutes tun, um das ewige Leben zu gewinnen?» antwortet Jesus: «Wenn du aber das Leben erlangen willst, halte die Gebote... Du sollst nicht töten, nicht die Ehe brechen, nicht stehlen, nicht falsch aussagen. Ehre Vater und Mutter! Und: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.»[23]

Der Mensch sündigt also nicht nur dann schwer, wenn seine Handlung aus der direkten Verachtung der Liebe Gottes und des Nächsten hervorgeht, sondern auch, wenn er bewußt und frei aus irgendeinem Grund sich für etwas entscheidet, was einen schweren Verstoß gegen die sittliche Ordnung darstellt. Wie schon oben erwähnt, ist in diese Entscheidung bereits die Verachtung des göttlichen Gebotes miteingeschlossen: Der Mensch wendet sich von Gott ab und geht seiner Liebe verlustig. Nach der christlichen Überlieferung, nach der Lehre der Kirche und nach dem Zeugnis der gesunden Vernunft beinhaltet die sittliche Ordnung der Sexualität Werte von so großer Bedeutung für das menschliche Leben, daß jede direkte Verletzung dieser Ordnung objektiv schwerwiegend ist[24]. Es ist wahr, daß bei geschlechtlichen Verfehlungen in Anbetracht ihrer Natur und ihrer Ursachen viel leichter eine Beeinträchtigung der völlig freien Zustimmung vorliegen kann. Dies verlangt, mit Klugheit und Umsicht bei der Beurteilung der Verantwortlichkeit der jeweiligen Personen vorzugehen. Dabei gilt es vor allem, sich das Schriftwort in Erinnerung zu bringen: «Der Mensch sieht nur das Gesicht, der Herr aber sieht das Herz»[25]. Wenn diese Klugheit in der Beurteilung der subjektiven Schwere einer sündhaften Handlung empfohlen wird, heißt das jedoch keineswegs, daß man der Auffassung sein dürfe, im Bereich des Geschlechtlichen könnten keine schweren Sünden begangen werden.

Die Seelsorger müssen deshalb mit Geduld und Güte vorgehen. Doch ist es ihnen weder gestattet, die Gebote Gottes auszuhöhlen, noch die Verantwortlichkeit der Menschen über die Maßen einzuschränken: «Es ist eine hervorragende Form der Liebe zu den unsterblichen Seelen, wenn man in keiner Weise Abstriche an der heilsamen Lehre Christi macht. Dies jedoch muß immer von Geduld und Liebe begleitet sein, für die der Herr selbst in seinem Umgang mit den Menschen ein Beispiel gegeben hat. Er ist gekommen, nicht um zu richten, sondern um die Welt zu retten; er war unversöhnlich mit der Sünde, aber barmherzig mit dem Sünder.»[26]

Die prägende Kraft der Keuschheit

11. Wie bereits oben gesagt worden ist, will die vorliegende Erklärung die Aufmerksamkeit der Gläubigen in der heutigen Situation auf gewisse Irrtümer und Verhaltensweisen hinlenken, vor denen sie sich in acht nehmen müssen. Die Tugend der Keuschheit beschränkt sich aber nicht nur auf die Vermeidung der erwähnten Verfehlungen. Sie verlangt vielmehr, auch aufzublicken zu den hohen Zielen, die es zu erreichen gilt. Sie ist eine Tugend, die die ganze Persönlichkeit in ihrem inneren und äußeren Verhalten prägt.

Diese Tugend soll die Menschen in den verschiedenen Lebensständen auszeichnen: die einen im Stand der Jungfräulichkeit oder in der gottgeweihten Ehelosigkeit, einer hervorragenden Weise, sich leichter mit ungeteiltem Herzen allein Gott hinzugeben[27]; die anderen in der für alle vom Sittengesetz bestimmten Weise, je nach-

dem ob sie verheiratet oder unverheiratet sind. Jedenfalls bleibt die Keuschheit in keinem Lebensstand auf eine rein äußere Verhaltensweise beschränkt, sondern muß das Herz des Menschen reinhalten nach dem Worte Christi: «Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist: Du sollst nicht die Ehe brechen. Ich aber sage euch: Wer eine Frau auch nur lüstern ansieht, hat in Gedanken schon Ehebruch mit ihr begangen.»[28]

Die Keuschheit gehört zu jener Enthaltsamkeit, die der hl. Paulus zu den Gaben des Heiligen Geistes rechnet, während er die Ausschweifung als ein für den Christen besonders unwürdiges Laster verurteilt, das ihn vom Himmelreich ausschließt[29]. «Es ist der Wille Gottes, daß ihr heilig lebt. Meidet also die Unzucht; jeder von euch soll mit seiner Frau in heiliger und ehrfürchtiger Weise verkehren, nicht in leidenschaftlicher Begierde wie die Heiden, die Gott nicht kennen. Keiner überschreite seine Rechte und betrüge seinen Bruder im Handel ... Denn Gott hat uns nicht dazu berufen, unrein zu leben, sondern heilig zu sein. Wer das verwirft, der verwirft also nicht Menschen, sondern Gott, der euch seinen Heiligen Geist schenkt.»[30] «Von Unzucht aber und Schamlosigkeit jeder Art oder von Habsucht soll bei euch, wie es sich für Heilige gehört, nicht einmal die Rede sein. Auch Sittenlosigkeit, albernes und zweideutiges Geschwätz schickt sich nicht für euch, sondern Dankbarkeit. Denn das sollt ihr wissen: Kein unzüchtiger, schamloser oder habsüchtiger Mensch – d. h. kein Götzendiener – erhält ein Erbteil im Reich Christi und Gottes. Niemand täusche euch mit leeren Worten; dadurch kommt der Zorn Gottes über die Ungehorsamen. Habt darum nichts mit ihnen gemein! Denn einst wart ihr Finsternis, jetzt aber seid ihr durch den Herrn Licht geworden. Lebt als Kinder des Lichts!»[31]

Der Apostel nennt zudem ganz klar das eigentlich christliche Motiv für die Übung der Keuschheit. Denn er verurteilt die Sünde der Unkeuschheit nicht nur als ungerechte Handlung gegen den Nächsten oder gegen die soziale Ordnung, sondern weil der Unkeusche Christus beleidigt, der ihn mit seinem Blut erlöst hat, und ferner, weil er Glied des Leibes Christi und Tempel des Heiligen Geistes ist: «Wißt ihr nicht, daß eure Leiber Glieder Christi sind? Darf ich nun die Glieder Christi nehmen und zu Gliedern einer Dirne machen? Auf keinen Fall! Hütet euch vor Unzucht! Jede andere Sünde, die der Mensch tut, bleibt außerhalb des Leibes; wer aber Unzucht treibt, sündigt gegen den eigenen Leib. Oder wißt ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch wohnt und den ihr von Gott habt? Ihr seid nicht euer Eigentum; denn für Lösegeld seid ihr freigekauft worden. Verherrlicht also Gott in eurem Leib!»[32]

Je mehr die Gläubigen den Wert der Keuschheit und ihrer notwendigen Funktion in ihrem Leben als Männer und Frauen erfassen, um so mehr werden sie durch eine Art geistiges Gespür erfahren, was diese Tugend fordert und empfiehlt; auch werden sie besser verstehen, annehmen und gehorsam zur Lehre der Kirche ausführen, was das rechte Gewissen ihnen in den konkreten Fällen befiehlt.

In der Nachfolge Christi

12. Mit bewegenden Worten beschreibt der Apostel Paulus den schmerzlichen Widerstreit, den der Mensch, Sklave der Sünde, in seinem Innern erfährt: zwischen dem «Gesetz seiner Vernunft» und einem anderen «Gesetz in seinen Gliedern», das ihn gefangen hält[33]. Doch kann der Mensch durch die Gnade Jesu Christi aus diesem «Todesleib» errettet werden[34]. Diese Gnade wird jenen Menschen zuteil, die durch sie gerechtfertigt wurden und die das Gesetz des Geistes und des Lebens in Christus Jesus vom Gesetz der Sünde frei gemacht hat[35]. So beschwört der Apostel diese Menschen: «Daher soll die Sünde euren sterblichen Leib nicht mehr beherrschen, und seinen Begierden sollt ihr nicht gehorchen.»[36]

Diese Befreiung, die uns befähigt, Gott in einem neuen Leben zu dienen, beseitigt weder die Begierde, die in der Erbsünde gründet, noch den Anreiz zum Bösen von einer Welt her, die «ganz vom Bösen beherrscht wird»[37]. Deshalb ermahnt der Apostel die Gläubigen, die Versuchungen in der Kraft Gottes zu überwinden[38] und «den Schlichen des Teufels zu widerstehen»[39] durch den Glauben, durch unaufhörliches Gebet[40] und durch Strenge gegenüber sich selbst im Leben, um den Leib dem Geist dienstbar zu machen[41]. Das christliche Leben, das den Spuren Christi folgt, fordert, daß ein jeder «sich selbst verleugne und täglich sein Kreuz auf sich nehme»[42], getragen von der Hoffnung, daß es vergolten wird: «Wenn wir mit Christus gestorben sind, werden wir auch mit ihm leben; wenn wir standhaft bleiben, werden wir auch mit ihm herrschen.»[43] Entsprechend diesen dringenden

Ermahnungen müssen die Gläubigen auch in unserer Zeit, ja heute noch mehr als früher, zu jenen Mitteln greifen, welche die Kirche schon immer empfohlen hat, um ein keuesches Leben zu führen: Zucht der Sinne und des Geistes, Wachsamkeit und Klugheit, um die Gelegenheiten zur Sünde zu vermeiden, Wahrung des Schamgefühls, Maß im Genuß, gesunde Ablenkungen, eifriges Gebet und häufiger Empfang der Sakramente der Buße und der Eucharistie. Vor allem die Jugend soll die Verehrung der unbefleckt empfangenen Gottesmutter eifrig pflegen und sich ein Beispiel nehmen am Leben der Heiligen und anderer, besonders junger Glaubensbrüder, die sich durch keusche Reinheit ausgezeichnet haben.

Vor allem sollen alle die Tugend der Keuschheit und ihren strahlenden Glanz hochschätzen. Sie erhöht die Würde des Menschen und macht ihn fähig zu wahrer, hochherziger, selbstloser Liebe, die den anderen achtet.

Drängende Aufgaben der Gewissensbildung

13. Der Auftrag der Bischöfe ist es, den Gläubigen die sittliche Lehre über die Sexualität darzulegen, wie groß auch die Schwierigkeiten sein mögen, die sich aus heute gängigen Denk- und Lebensgewohnheiten der Erfüllung dieser Aufgabe entgegenstellen. Die überlieferte Lehre muß vertieft und so dargelegt werden, daß die Gläubigen aufgrund einer entsprechenden Gewissensbildung mit den neu entstandenen Situationen fertig zu werden verstehen. Ferner soll sie behutsam auch das mitbeachten, was an Wahrem und Nützlichem über Sinn, Bedeutung und Macht der menschlichen Sexualität gesagt werden kann. Indes müssen die Prinzipien und Normen des sittlichen Lebens, die durch diese Erklärung neu bekräftigt wurden, treu beachtet und auch verkündet werden. Vor allem wird man die Gläubigen davon überzeugen, daß die Kirche bei der Wahrung dieser Grundsätze nicht veralteten «Tabus» nachhängt oder, wie oft behauptet wird, dem Vorurteil manichäischer Leibfeindlichkeit erliegt; sie weiß vielmehr mit Sicherheit, daß diese Grundsätze der göttlichen Schöpfungsordnung und dem Geist Christi und darum auch der Würde des Menschen entsprechen. Aufgabe der Bischöfe ist es auch, darüber zu wachen, daß an den Theologischen Fakultäten und in den Seminarien im Licht des Glaubens und unter Führung des kirchlichen Lehramtes die gesunde Lehre vorgetragen wird. Ebenso werden die Bischöfe darum bemüht sein, daß das Gewissen der Beichtväter richtig gebildet ist und die katechetische Unterweisung so erfolgt, daß die katholische Lehre treu und unverkürzt weitergegeben wird.

Den Bischöfen, Priestern und ihren Mitarbeitern kommt es zu, die Gläubigen dazu anzuhalten, wachsam zu sein gegen irrige Ansichten, die oft in Büchern, Zeitschriften oder öffentlichen Vorträgen geäußert werden.

Vor allem die Eltern und Jugenderzieher werden sich bemühen, ihre Kinder und Schüler durch eine ganzheitliche Erziehung zu einer seelischen, affektiven und sittlichen Reife zu führen. Sie werden sie deshalb auch auf diesem Gebiet mit Klugheit und in einer dem Alter angemessenen Art unterweisen und beharrlich ihren Willen zu christlicher Lebensgestaltung heranbilden, nicht nur durch Ratschläge, sondern vor allem durch das Beispiel ihres eigenen Lebens, gestützt durch die Hilfe Gottes, die er ihnen auf ihr Gebet hin gewähren wird. Auch sollen sie der Jugend die vielen Gefahren fernhalten, deren Abgrund jungen Menschen oft gar nicht bewußt ist.

Die Künstler, Schriftsteller und alle, die im Bereich der sozialen Kommunikation tätig sind, müssen ihren Beruf in Übereinstimmung mit ihrem christlichen Glauben ausüben und sich des großen Einflusses bewußt sein, den sie auszuüben vermögen. Sie sollen bedenken, «daß der Vorrang der objektiven sittlichen Ordnung in allem und für alle gilt»[44] und daß es ihnen nicht erlaubt ist, diese Ordnung aus angeblichen ästhetischen oder aus wirtschaftlichen Gründen oder um des Erfolges willen hintanzusetzen. Mag es um Werke der bildenden Kunst oder der Literatur, um Theater oder um die Verbreitung von Nachrichten gehen: jeder muß auf seinem Gebiet Taktgefühl, Diskretion, Augenmaß und einen Sinn für die rechte Ordnung der Werte beweisen. Statt zur wachsenden Aufweichung der Sitten beizutragen, werden sie auf diese Weise helfen, dem Verfall Einhalt zu gebieten oder sogar das sittliche Klima in der menschlichen Gesellschaft zu verbessern.

Alle gläubigen Laien werden entsprechend ihren Rechten und Pflichten im Apostolat im gleichen Sinne ihren Beitrag leisten. Schließlich seien alle an die Worte des Zweiten Vatikanischen Konzils erinnert: «Die Heilige Synode erklärt: Die Kinder und Heranwachsenden haben ein Recht darauf, angeleitet zu werden, die

sittlichen Werte mit richtigem Gewissen zu schätzen und sie in personaler Bindung zu erfassen und Gott immer vollkommener zu erkennen und zu lieben. Daher richtet sie an alle Staatenlenker und Erzieher die dringende Bitte, dafür zu sorgen, daß die Jugend niemals dieses heiligen Rechtes beraubt werde.»[45]

Diese Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik hat Papst Paul VI. in der dem unterzeichnenden Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre am 7. November 1975 gewährten Audienz gebilligt und bekräftigt sowie deren Veröffentlichung angeordnet.

Gegeben zu Rom, bei der Kongregation für die Glaubenslehre, am 29. Dezember 1975

Franjo Kard. Šeper
Präfekt

P. Jérome Hamer OP
Titularerzbischof von Lorium
Sekretär

* Übersetzung im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Hl. Stuhls 1, 1975). Die Zwischenüberschriften stammen aus dieser Ausgabe.

[1] Vgl. II. Vat. Konzil, Konst. Gaudium et Spes, Nr. 47: AAS 58 (1966), S. 1067.

[2] Vgl. Konst. Regimini Ecclesiae Universae, 15. August 1967, Nr. 29: AAS 59. (1967) S. 897.

[3] Gaudium et Spes, Nr. 16: AAS 58 (1966), S. 1037.

[4] Jo 8,12.

[5] II. Vat. Konzil, Erklärung Dignitatis Humanae, Nr. 3: AAS 58 (1966), S. 931.

[6] 1 Tim 3,15.

[7] Dignitatis Humanae, Nr. 14: AAS 58 (1966), S. 940; vgl. Pius XI, Enz. Casti Connubii, 31. Dez. 1930: AAS 22 (1930), S. 579–580; Pius XII, Ansprache vom 2. Nov. 1954: AAS 46 (1954), S. 671–672; Johannes XXIII, Enz. Mater et Magistra, 15. Mai 1961: AAS 53 (1961), S. 457; Paul VI., Enz. Humanae Vitae, 25. Juli 1968, Nr. 4: AAS (1968), S. 483.

[8] Vgl. II. Vat. Konzil, Erkl. Gravissimum Educationis, Nr. 1, 8: AAS 58 (1966), S. 729–730; 734–736; Gaudium et Spes Nr. 29, 60, 67: AAS 58 (1966), S. 1048–1049; 1080–1081; 1088–1089.

[9] Gaudium et Spes, Nr. 51: AAS 58 (1966), S. 1072.

[10] Ebd., vgl. auch Nr. 49: aaO. S. 1069–1070.

[11] Ebd., Nr. 49, 50: aaO. S. 1069–1072.

[12] Die vorliegende Erklärung erörtert nicht weiter die sittlichen Normen des geschlechtlichen Lebens in der Ehe, da diese in den Enzykliken Casti Connubii und Humanae Vitae klar dargelegt worden sind.

[13] Vgl. Mt 19,4-6.

[14] 1 Kor 7,9.

[15] Vgl. Eph 5,25–32.

[16] Die geschlechtliche Vereinigung außerhalb der Ehe ist ausdrücklich verurteilt: 1 Kor 5,1; 6,9; 7,2; 10,8; Eph 5,5; Tim 1,10; Hebr 13,4; und mit ausdrücklicher Begründung: 1 Kor 6,12–20.

[17] Vgl. Innozenz IV., Brief Sub catholicae professione, 6. März 1254: DS 835; Pius II., verurteilte Thesen in dem Brief Cum sicut accepimus, 14. November 1459; DS 1367; Dekrete des Hl. Offiziums, 24. September 1665: DS 2045; 2. März 1679: DS 2148; Pius XI., Enz. Casti Connubii, 31. Dez. 1930: AAS 22 (1930), S. 558–559.

[18] Röm 1,24–27 «Darum lieferte Gott sie durch die Begierden ihres Herzens der Unreinheit aus, so daß sie ihren Leib durch ihr eigenes Tun entehrten: sie vertauschten die Wahrheit Gottes mit der Lüge, sie beteten das Geschöpf an und verehrten es anstelle des Schöpfers – gepriesen ist er in Ewigkeit. Amen. Darum lieferte Gott sie entehrenden Leidenschaften aus: ihre Frauen vertauschten den natürlichen Verkehr mit dem widernatürlichen; ebenso gaben die Männer den natürlichen Verkehr mit der Frau auf und entbrannten in Begierde zueinander; Männer trieben mit Männern Unzucht und erhielten den gebührenden Lohn für ihre Verirrung». Vgl. auch, was der hl. Paulus über die Knabenschänder in 1 Kor 6, 10 und 1 Tim 1,10 sagt.

[19] Vgl. Leo IX., Brief Ad splendidum nitentis, 1054: DS 687–688; Dekret des Hl. Offiziums, 2. März 1679: DS 2149; Pius XII., Ansprache vom 8. Okt. 1953: AAS 45 (1953), S. 677–678; Vom 19. Mai 1956: AAS 48 (1956), S. 472–473.

[20] Gaudium et Spes, Nr. 51: AAS 58 (1966), S. 1072.

[21] «Wenn die soziologischen Untersuchungen für uns von Nutzen sind, um die Mentalität unserer Umgebung besser kennenzulernen, die Sorgen und Nöte jener, an die wir das Wort Gottes richten, wie auch die Widerstände, die die menschliche Vernunft unserer modernen Zeit ihm entgegenhält durch die weitverbreitete Auffassung, daß es außerhalb der Wissenschaft keine berechtigte Form des Wissens gebe, so dürften die Schlußfolgerungen solcher Untersuchungen in sich selbst kein entscheidendes Wahrheitskriterium darstellen»: Paul VI., Apost. Schreiben Quinque iam anni, 8. Dez. 1970: AAS 63 (1971), S. 102.

[22] Mt 22,40.

[23] Mt 19,16–19.

[24] Vgl. oben Anmerkungen 17 und 19; Dekret des Hl. Offiziums vom 18. März 1666: DS 2060– Paul VI., Enz. Humanae Vitae, Nr. 13,14: AAS 60 (1968), S. 489–496.

[25] 1 Sam 16,7.

[26] Paul VI., Enz. Humanae Vitae, Nr. 29: AAS 60 (1968), S. 501.

[27] Vgl. 1 Kor 7,7,34; Konz. von Trient, Sess. XXIV, can. 10: DS 1810, II. Vat. Konz., Konst. Lumen Gentium, Nr. 42, 43, 44: AAS 57 (1965), S. 47–51; Bischofssynode, De sacerdotio ministeriali, 2. Teil, 4 b: AAS 63 (1971), S. 915–916.

[28] Mt 5,27–28.

[29] Vgl. Gal 5,19–23; 1 Kor 6,9–11.

[30] 1 Thess 4,3–8; vgl. Kol 3,5–7; 1 Tim 1,10.

[31] Eph 5,3–8; vgl. 4,18–19.

[32] 1 Kor 6,15, 18–20.

[33] Vgl. Röm 7,23.

[34] Vgl. Röm 7,24–25.

[35] Vgl. Röm 8.2.

[36] Röm 6,12.

[37] 1 Jo 5,19.

[38] Vgl. 1 Kor 10,13.

[39] Eph 6.11.

[40] Vgl. Eph 6,16,18.

[41] Vgl. 1 Kor 9,27.

[42] Lk 9,23.

[43] 2 Tim 2,11–12.

[44] Vat. Konzil. Dekr. Inter Mirifica, Nr. 6: AAS 56 (1964), S. 147.

[45] Gravissimum Educationis, Nr. 1: AAS 58 (1966), S. 730.

Vorwort

Virgil Elizondo / Norbert Greinacher

Die Tradierung des Glaubens an die nächste Generation

Das Überleben jedes gesellschaftlichen Systems hängt davon ab, ob es gelingt, die Werte, welche die Identität des Systems ausmachen, an die nächste Generation weiterzugeben. Dies war in einer stabilen gesellschaftlichen Situation kein besonderes Problem. Gewohnheiten, Traditionen, gesellschaftliche Mechanismen und die vorhandenen Institutionen sorgten für eine nahtlose Tradierung. Die Weitergabe war selbstverständlich.

Anders in einer Gesellschaft, die von einem schnellen sozialen Wandel geprägt ist. Bisherige Selbstverständlichkeiten werden infrage gestellt, flankierende gesellschaftliche Institutionen verändern sich oder verschwinden, bisherige Gewohnheiten und Traditionen werden vergessen oder werden bewußt abgelehnt. So hat sich zum Beispiel im Bereich des Sexualverhaltens in den letzten 20 Jahren in den meisten Ländern Europas und in Nordamerika (und wohl nicht nur dort) so etwas wie eine stillschweigende Werterevolution vollzogen.

Auf diesem allgemeinen gesellschaftlichen Hintergrund muß das Problem der Weitergabe des christlichen Glaubens heute gesehen werden. Noch bis in dieses Jahrhundert hinein geschah diese Tradierung in vielen Ländern mehr oder weniger problemlos, da die vorhandenen kirchlich geprägten kulturellen und sozialen Strukturen es oft unmöglich machten, aus der Kirchlichkeit auszubrechen. Die Tradierung des Glaubens war so sehr in den allgemeinen soziokulturellen Sozialisationsprozeß integriert, daß oft nicht einmal eine eigene Kinder- und Jugendkatechese notwendig war.

Nun aber hat sich die Situation in dieser Hinsicht von Grund auf verändert. Viele Anzeichen sprechen dafür, daß das Problem der Weitergabe des Glaubens sich in dramatischer Weise zuspitzt, ja zu einer Überlebensfrage für die Kirche geworden ist. Bricht aber der Traditionsstrom ab, bedeutet dies für die Kirche, welche ohne Traditionen nicht leben kann, eine tödliche Gefahr.

Dabei wird gerade durch die Beiträge in diesem Heft deutlich, daß die Situation in den verschiedenen Ländern ganz verschiedene Ausprägungen erfahren hat. Der Grundsatz aber, den Franz von Baader schon im letzten Jahrhundert aufgestellt hat, bewahrheitet sich von neuem: «Alles Leben steht unter dem Paradox, daß, wenn es beim alten bleiben soll, es nicht beim alten bleiben darf.» Mit anderen Worten: Auch der christliche Glaube kann nicht wie ein kostbares Museumsstück einfach konserviert und unter Verschluß weitergereicht werden. Gerade dann, wenn man diesem christlichen Glauben treu bleiben will, muß er in einer neuen gesellschaftlichen Situation neu und anders bezeugt werden. Wer meint, mit einem steten Wiederholen der gleichen Formeln der Sache Jesu zu dienen, steht gerade dadurch einer Weitergabe im Wege.

Eine zweite Erkenntnis scheint sich herauszukristallisieren. Mehr als bisher wird der christlichen Gemeinde eine wichtige Aufgabe bei der Weitergabe des Glaubens zukommen. Die Gemeinde als Ort des Lernens von Christsein: Dies bestimmt immer mehr die katechetische Diskussion. Und auch dies zeichnet sich ab: Weitergabe des Glaubens ist nicht nur eine Angelegenheit der sprachlichen Formulierungen, des kognitiven Lernens, sondern Glaube, der auch in der kommenden Generation lebendig sein will, muß erfahren werden in der Praxis: im Tun und Verhalten des Alltags, im Feiern von Gottesdiensten, in Erfahrungen emotionaler Art.

Dies aber ist hoffnungsvoll: Auch die Ressource «Sinn» ist begrenzt (Habermas). Diejenige gesellschaftliche Institution, die es vermag, glaubwürdig Sinn im menschlichen Leben und in der Gesellschaft zu bezeugen, ist gefragt. An den Christen und den christlichen Gemeinden liegt es, ob sie die Sache Jesu so bezeugen, daß die Menschen in diesem Glauben ein sinnvolles Angebot für ihr eigenes Leben erfahren.

Das Problem

André Godin

«Christen von Geburt»

Psychologische Entfremdungen oder Befreiung kraft des Geistes?

Viele Eltern und in der Seelsorge tätige Christen sind verwundert oder entsetzt über die Widerstände, auf die sie bei den heranreifenden jungen Getauften stoßen. Diese Verwunderung ist besonders lebhaft angesichts von Phänomenen allergischer Zurückweisung eines Christentums, das man guten Glaubens als befreiend hinstellen möchte, doch wird allein schon dessen Darlegung als entfremdend, ja vergiftend empfunden. In Deutschland ist diese Allergie in der vielberedeten Schrift «Gottesvergiftung» von Tilmann Moser zum Ausdruck gekommen. Trotz des heftigen Tons sollte man aus ihr das Verlangen heraushören, sich von einem Gott zu befreien, der «rachsüchtiger Lückenbüßer» ist und «in den Hohlräumen sozialer Ohnmacht und Unwissenheit» am besten gedeiht[1].

Um diese gewaltige Kluft zwischen den befreienden Absichten der christlichen Erzieher und den entfremdungsfeindlichen Positionen, die von den Adressaten bereits bezogen worden sind, zu ermessen und zu verstehen, kann man einmal von der pädagogischen Seite ausgehen. Könnte es nicht der Fall sein, daß die katechetische Praxis zu Dissonanzen zwischen dem Erkenntnisinhalt der verkündeten Frohbotschaft und einem gewissen strengen (autoritären? langweilenden?) Klima führt, das unbewußt von Lehrpersonen geschaffen wird, die selbst weder befreit noch frei sind in ihrer Entscheidung, diese Religionsstunden zu erteilen?[2] Es bestehen Chancen, manche nützlichen Einsichten zu gewinnen, wenn man von der Soziologie oder der Sprachanalyse ausgeht. Man gewahrt dann, daß zwischen gewissen Betätigungen des kirchlichen Amtes oder dessen Semantik und der kulturellen, literarischen oder naturwissenschaftlichen Entwicklung zahlreicher Länder des Mittelmeerbekkens und der beiden Ufer des Nordatlantiks eine beträchtliche Kluft besteht[3].

Die psychologische Sicht

Der Gegensatz zwischen Befreiung und Entfremdung, der die Übermittlung des Christentums unterbindet, wird hier in einer anderen Sicht geprüft, welche zu den hier eben angetönten gewissermaßen äußeren Dissonanzen eine Ergänzung bildet. Die wissenschaftlichen Arbeiten, die seit fünfzig Jahren über die Psychologie der (christlichen) Religion angestellt worden sind, setzen uns instand, ein Feld kognitiver und affektiver Dissonanzen, auf dem die Zirkulation der befreienden Sinngehalte der christlichen Botschaft leicht ins Stocken gerät, klarer zu situieren und in einen Raster einzuordnen. Die Häufung dieser Dissonanzen während des Heranwachsens eines getauften Kindes führt schließlich eine «Entfremdung» (in einem noch näher zu bestimmenden Sinn) herbei, der es erliegt oder von der es sich befreit, indem es sie ablehnt.

Das Wort «Entfremdung» wird im «Lexis» (Larousse) definiert als «Zustand des Menschen, der, in Gesellschaftsverhältnissen lebend, die von Symbolen und Institutionen bestimmt werden, sich diesen blind unterwirft und dadurch vom Wissen um seine wahren Probleme abgehalten wird.» Psychologisch versteht man unter «Entfremdung», daß, begünstigt durch eine gesellschaftlich bestimmende Symbolik, gewisse Wünsche oder Ängste im Unbewußten gehalten werden. So würden gewisse Personen die christliche Botschaft auf eine Art und Weise aufnehmen, die sie daran hindern würde, zu ihrem wahren Mannsein, Frausein geboren oder wiedergeboren zu werden. Der psychologische Verständniszugang besteht also in der Entdeckung, auf welche Art und Weise die religiösen (in diesem Fall christlichen) Reden die Wünsche oder Ängste ansprechen, auf welche Art und Weise sie sich im bewußten und unbewußten psychischen Leben tatsächlich zu Gehör bringen. Der Begriff «Entfremdung», der den psy-

chologischen Studien geläufig geworden ist, kommt natürlich in der biblischen Begriffswelt nicht in dieser Bedeutung vor.

Der Begriff «Befreiung» hingegen ist in der Begriffswelt der beiden Testamente gut vertreten durch Wörter, die sich aus der gleichen Wurzel herleiten: «Befreier», «befreien», «Freiheit», «frei». Im Alten Testament besagen diese Wörter das Gegenteil von Gefangenschaft (im eigentlichen oder übertragenen Sinn); sie werden häufig gebraucht. Im Neuen Testament werden sie vor allem in der Paulinischen Dialektik verwendet; sie besagen hier (25mal) das Gegenteil von Sklaverei: Befreiung von der Sünde, von den Dämonen, vom Gesetz, vom Tod. Je nach den verschiedenen Zeiten, Orten und Ideologien haben sich damit gewisse Bedeutungen verknüpft: Befreiung von Krankheiten, von gesellschaftlichen oder politischen Zwängen, von Ungerechtigkeiten, von (Rassen- oder Geschlechter-) Diskriminierungen und, allgemeiner gesprochen, von Unterdrückungsverhältnissen, die auf der Herr-Knecht-Beziehung beruhen. Die Häufigkeit der Verwendung dieses Begriffs (im eigentlichen oder übertragenen Sinn) steht im Gegensatz zu seiner seltenen Verwendung in den Synoptikern (sechsmal) und im Johannesevangelium (hier folgt in einem einzigen Gedankengang das Wort dreimal aufeinander): «Die Wahrheit wird euch befreien...Ihr werdet frei werden... Wenn euch also der Sohn befreit, dann seid ihr wirklich frei» (Joh 8,32.33.36).

Die Feststellungen und Überlegungen, die in diesem Aufsatz vorgelegt werden, können mit diesen Aussagen bei Johannes in Verbindung gebracht werden. Kraft des Geistes wiedergeboren werden heißt Zugang finden zur Wahrheit des Verlangens nach dem von Jesus bekundeten Vater und dabei von der Entfremdung durch eine Religion befreit werden, die den Wünschen des Menschen entspringt. Was Freud betont hat, stimmt: Das Verlangen des Menschen nährt eine Religiosität, die – psychologisch gesehen – ihm dazu dient, einen Teil seiner wirklichen Probleme – Endlichkeit, Abhängigkeit, selbst Liebeskonflikte, Tod – im Unbewußten zu halten. Kraft des Geistes wiedergeboren werden heißt, ein Angebot von Adoptivkindschaft annehmen, um sich damit in Wahrheit aktiv aufzuerbauen; es heißt, sich in Symbolbezügen als frei erkennen, indem man sich als von geschichtlich auferlegten Situationen bestimmt wahrnimmt. Wieso schlägt dies in Entfremdung um?

I. Eine anfängliche Entfremdung (Inkulturation)

Wie auch die Religionslosigkeit, so erfaßt jede Religion ein Kind von dem Augenblick an, da es des Sprechens mächtig wird und so mit den Personen verkehrt, die seinen Eintritt in die Kultur bestimmen. Diese Inkulturation vollzieht sich unter der sukzessiven Herrschaft der Familie, der Schule, der Medien und der zunächst vorgegegenen Gesellschaftsmilieus. Ein wenig später, während der Adoleszenz, erscheinen dann die selbstgewählten Gruppen und Milieus: Freizeitgruppen, Freundschaften, Gemeinschaften, denen man freiwillig angehört; noch später Berufsverbände, Kunstkreise, Sportvereine, ideologische und weitere Vereinigungen.

Diese Inkulturation, welche die Ausgangsposition für das menschliche Wachstum ist, stellt eine «Entfremdung» im Sinn der weiter oben vorgelegten Definition dar. Die an der Inkulturation Mitwirkenden bedingen und strukturieren in einem gewissen Maß die Affektivität in nichtfreigewählten Beziehungen (das Netz der Familie), auferlegen Verhaltensweisen und Gewohnheiten, zwingen die anarchischen Triebe in eine Gesellschaftsordnung, hemmen die Begierden, indem sie deren Erfüllung hinauszögern, oder verdrängen sie ins Unbewußte, indem sie sie mit Schuldgefühlen behaften. Diese Einbindung, die zum gesellschaftlichen Leben unerläßlich ist, geschieht mit Hilfe von Worten, die den Schreien (Rufen, Wutausbrüchen, Protesten, Tränen) des eigenen Verlangens fremd sind. Die Gesamtheit der Automatismen, die so innerlich angeeignet werden, wird für gewöhnlich als «Überich» bezeichnet.

Geprägt durch diese «Kolonialisierung», die seinen Eintritt in die Welt der Erwachsenen bedingte, kann das Ich allmählich frei werden, doch nie von nichts aus oder in einer individuellen Isolierung. Zunächst baut es sich einen imaginären Raum auf – eine Wüste oder ein Gelobtes Land, eine gut versorgte Zufluchtsstätte –, der anfänglich im Dienst eines Trugbildes von Allmacht («Ideal-Ich» nach einigen Autoren) steht und dann noch durch verschiedene Modelle einer partiellen Identifikation (Ich-Ideal) bereichert wird, die diversifizieren und vor allem die Starre des Überich lockern, ohne daß sich dabei das Ich ohne weiteres auf den anderen Menschen als auf ein mögliches Freundschafts- und Liebesobjekt hin öffnen würde. Die auf der Basis sexuell grundgelegter Strebungen erfolgende liebende

Begegnung stellt in den meisten ins Auge gefaßten Kulturen für den Mann und die Frau einen der entscheidenden Beweise dafür dar, daß man reif ist. Wird die unvermeidliche Divergenz der Wünsche sich innerhalb der Treue und Liebe halten? Oder wird sie zum Anlaß unablässiger Konflikte werden, in denen jeder Partner sich in seinem egozentrischen Kampf um die Herrschaft erschöpft? In diesem Ringen kann selbst die Vergebung eine Falle sein...

Wie schließen sich die christlichen Symbole an diese verschiedenen Dynamismen und Wachstumsetappen an? Aus den Forschungsergebnissen der letzten Jahre schöpfend (unter Verzicht auf Belegstellen, die anderswo leicht zu finden sind[4]), wird der vorliegende Aufsatz andeuten, wie entfremdende Assoziationen sich an gewisse Grundwörter des religiösen und christlichen Vokabulars heften, denken wir an «Gott» und seine Attribute, an«Sünde», «Jesus der Gekreuzigte«, «Liebe». Selbstverständlich wird die Psychologie den «Empfängern» der übermittelten Botschaft das Wort geben, gelegentlich auch den «Sendern» (Eltern, Denkstilen, Schulbüchern, Predigt). Diese können natürlich bereits der Entfremdung zum Opfer gefallen sein.

II. Affektive und kognitive Dissonanzen

Wie bringt sich eine (die christliche) Religion dem Kleinkind und sodann dem Heranwachsenden zu Gehör? In Bruchstücken, die von den menschlichen und religiösen Sehnsüchten der Kinder und Heranwachsenden her assimiliert werden.

1. Gott: für das Kleinkind in der Familie

Das Wort «Gott» ist das erhabenste, das das Kind in seinem lexikalischen Erbe miterhält. Die Gottesidee, eine an und für sich leere Kategorie, bezeichnet und stiftet einen jenseits der Welt, der Personen und der Gesellschaften liegenden Raum. Gott ist in der semantischen Realität ein für das Verlangen offenes Intervall. Man kann aus ihm heraushören:

a) Gott: Verbündeter des Ich

Karl (6 Jahre alt) wird ungerecht bestraft. Man wirft ihm etwas vor, das er nicht oder nicht absichtlich getan hat. Er verwahrt sich gegenüber seinem Vater und seiner Mutter dagegen: «Ich sage euch: Gott weiß, daß ich es nicht getan habe.»

Jacqueline (7 Jahre alt) hat das Gefühl, sie werde in ihrer Familie nicht so recht angenommen; die Knaben würden bevorzugt. Im Bett wiederholt sie zehnmal, zwanzigmal hintereinander: «Niemand hat mich gern. Nur du, Gott, du liebst mich.» Und schließlich schlummert sie ein.

Gott ist also ein allwissender Zeuge, an den man appellieren kann (Karl), eine Gegenwart, die Gewißheit verschafft, daß man geliebt wird (Jacqueline). Gott hat vielleicht, christlich gesehen, noch nicht sein letztes Wort gesagt. Wie dem auch sei, so ist das Wort «Gott» im Dienst des Ich gebraucht worden. Es bezeichnet den gerechten Richter oder den Herzensfreund. Der imaginäre Zwischenraum beseelt sich ergänzungsweise mit einer Dynamik des Wachstums, der Würde, unbedingter Liebe.

b) Gott: beunruhigend

Gretchen (4 Jahre alt): «Kann denn der liebe Gott wirklich alles sehen? Durch die Türe, durch die Mauern hindurch?» Nach einer Diskussion mit ihrem sechsjährigen Bruder, der das, was er von den Erwachsenen mitbekommen hat, bekräftigt, sagt sie abschließend: «Ich glaube, Gott kann doch besser durch Glas hindurch sehen.»

Peter (6 Jahre alt): «Vater, ist das wahr, was der Nachbar sagt: ‹Der Blitz hat den Turm der Christuskirche deswegen getroffen, weil es Protestanten sind?›» Nach der (hier nicht wiedergegebenen) Antwort des Vaters wird Peter nachdenklich und wendet dann ein: «Gott ist doch schließlich auch der Gott der Protestanten.»

Allwissenheit («Er sieht alles»), die für das persönliche Innere in Verlegenheit bringend ist (Gretchen); Macht («Blitz Gottes»), die den Protestanten feindlich gesinnt ist (Peter) – diese Kinder halten an einem Kompromiß und an einem Fragen fest. Sie verstehen Gott nicht und nehmen eine Abwehrstellung ein. Ein Konflikt, in dem man sich nicht aufgibt.

c) Gott: Zentrum des Überich

Marco (4 Jahre alt) gestikuliert auf seinem Stuhl und fällt hinunter. Die Mutter erklärt: «Ich habe dir doch gesagt, du sollst ruhig sitzen. Siehst du: Der liebe Gott hat dich gestraft.» Marco senkt den Kopf und ist ganz zerknirscht.

Lucia (6 Jahre alt) soll ihren vierjährigen Bruder hüten. Als die Mutter zurückkehrt, begehrt diese auf: «Schämst du dich denn nicht? Du hast meine Abwesenheit ausgenützt, um dich zu vergnügen! Hast du denn nicht an Gott gedacht? Er ist doch immer da... Was für eine Schande!» Lucia errötet, ihre Hände zittern, als sie sie zum Munde führt. Schließlich muß Lucia sich übergeben.

Diese Kinder haben nicht mehr gesprochen. Zehnmal, zwanzigmal im Monat hören sie das Wort «Gott» im Zusammenhang mit Vorwürfen, Zwängen, Gründen, sich zu schämen (wie immer es sich damit verhalten mag). Der Mechanismus des Überich, ein wichtiges Element für das Erwachen des sozio-moralischen Sinns, wird mit Gott in Zusammenhang gebracht, sakralisiert, verabsolutiert. Wünsche, zu leben, sich zu bewegen, Regungen der Neugier, Unanständigkeit werden mit Schuldgefühlen behaftet und dann selbst als Wünsche verdrängt, aus Angst, sich zu vergehen. Das Wort «Begierde» wird geächtet (und kann dem von Skrupeln Besessenen verpönt bleiben). Man kann bloß noch erröten, zittern, erbrechen. Der Leib weist die Stigmen der Entfremdung des Verlangens auf. Zwar ist das Überich nicht eine Krankheit, doch die kindliche Affektivität zieht sich eine Krankheit zu, wenn das Überich von einer perversen Gottesidee wie besessen ist[5]. Begehren ist dann Sünde.

2. Allmächtiger Vater: Das Kind erhält Religionsunterricht

Die philosophischen Attribute der göttlichen Transzendenz (Größe, Allwissenheit, Allmacht, Wirken) beeindrucken am meisten zwischen dem achten und dem zehnten Lebensjahr[6]. Sie werden die Psyche der Unterrichtskinder in Beschlag nehmen, selbst wenn die Katecheten einen ganz anderen Ton anschlagen als den, der im Sprachgebrauch der meisten Familien herrscht, und von Vater, Sohn, Geist reden (wodurch das Vieldeutige des Wortes «Gott» behoben wird). Es herrscht eine Atmosphäre des Angenommenseins, der Freude; Lobgebet. «Der Religionsunterricht ist nicht langweilig», sagten 1975 die meisten (sechs- bis zwölfjährigen) Kinder in Frankreich, während 60% die Messe langweilig fanden. Doch übt eine eingreifende Allmacht (welche die Kausalitäten und Zufälle der Welt ändert) eine große Faszination aus, und die Phantasie wird mit Bildern aus illustrierten biblischen Geschichten (vor allem des Alten Testaments) ausgestattet. Steht nicht das Verlangen nach Allmacht im Zentrum des Ideal-Ich, ist es nicht die Quelle eines magischen Denkens, das vom Menschen nie vollständig aufgegeben wird? Ist der «allmächtige Vater» nicht nützlich, wenn irgendeine harte Wirklichkeit von ihm Gunsterweise zu erbitten drängt?[7]

Allmacht: kognitive Diskordanz

«Kann Gott machen, daß ihr etwas tut, das ihr eigentlich nicht tun wollt?» Die Antwort lautet nein bei 11% der 7jährigen, 35% der 9jährigen, 82% der 11jährigen, 95% der 13jährigen. In den Befragungen vor 1970 findet sich die richtige Antwort immer bei Mädchen weniger als bei Knaben. Die Tatsache, daß im Alter von neun Jahren zwei von drei Kindern meinen, Gott könne gegebenenfalls auf ihre Freiheit einen Zwang ausüben, deckt eine kognitive Diskordanz auf. Die Katechese lehrt ja wohl das Gegenteil. Doch das typisch religiöse (im allgemeinen Sinn des Wortes) Verlangen wird wahrscheinlich durch die biblischen Geschichten und Bilder gestützt. Nun aber muß man, um nicht in eine Unstimmigkeit zu geraten, sich früher oder später entscheiden. Die Allmacht, nach der das Verlangen ruft, deckt sich nicht mit der des Vaters, der keine Legionen von Engeln aufbietet, selbst nicht für den geliebten Sohn, den Propheten einer besonderen Liebe, welche gewaltsame Eingriffe ausschließt.

«Mama, wenn doch Gott gut und allmächtig ist, wie man sagt, warum hat er dann nicht verhindert, daß die Überschwemmung Elisabeth und ihre Eltern mitriß? Wir hatten doch in der Schule alle miteinander gebetet, Gott möge uns schützen» (Marie, 8jährig). Wenn Gott doch Herr über die Wasserfluten ist (und zur Strafe eine Sintflut herbeiführte, diese aber auch wieder aufhören ließ), warum hat er dann nicht schon die Überschwemmung verhindert?

«War denn Jahwe nicht auch der Gott der Ägypter?» – diese Frage, die nach der Erzählung vom wunderbaren Durchzug durch das Rote Meer ein außerordentlich frühreifer zehnjähriger Engländer aufwarf, war für drei Viertel der noch nicht vierzehnjährigen Engländer unlösbar. Die Identifikation mit der Macht Jahwes ist für die Phantasie dermaßen faszinierend, daß sie kognitiv den christlichen Standpunkt zurückweist, der

neue Wünsche vertritt, wie Jesus der Prophet sie geäußert hat.

Gebet um Hulderweise

«Mein Wille geschehe!» würde das Kleinkind ausrufen, wenn es schon sprechen könnte. «Mein Wille geschehe dank des Eingreifens der göttlichen Allmacht!», so würden unzählige Gläubige (aller Religionen) beten. Solche Gebete um Gunsterweise, die sich als Äußerungen von Wünschen vertreten lassen, halten eine Diskordanz aufrecht, die bei vielen schließlich dazu führt, daß sie alles Bitten aufgeben. Das Bittgebet kann untergehen.

Die Meinung, wonach man die Bedingungen, Wechselfälle und Zufälle des täglichen Lebens durch Gebete um solche «Gunsterweise» zu ändern vermag, ist bei den Dreizehnjährigen weit verbreitet, nimmt aber gemäß sämtlichen Ergebnissen von Umfragen, die unter verschiedenen Konfessionen in fünf Ländern angestellt wurden, mit dem Alter allmählich ab und ist selten bei mehr als 15 % der Zwanzigjährigen noch vorhanden. Stellt diese Entwicklung, die kulturell als eine Tatsache dasteht (die keineswegs das christliche Bittgebet ausschließt), nicht eine Anfrage an die Katechese? Als christliche Katechese kann diese das tägliche Gebet um Gunsterweise doch nicht darauf stützen, daß beständig Wunder, selbst kleine Wunder dieser Art, möglich seien.

Übrigens würde eine Religion, die durch das Gebet häufig Änderungen herbeiführen würde[8], die den durch die Wirklichkeit enttäuschten Wünschen entsprächen, psychologisch zur schlimmsten aller Abhängigkeiten führen: Jedes Hindernis, das die menschliche Begrenztheit gegenüber harten Wirklichkeiten (widrige, ja grausame Zufälle, Ungerechtigkeiten, Krankheiten, bevorstehender Tod) zeigt, vertröstete so – ein zur Zeit unhaltbares Bild – auf die Gutmütigkeit eines allmächtigen Herrschers, der seine Gunsterweise denen gewähren würde, die ihn demütig darum bitten. Eine solche Religion, die zwangsläufig um die magischen Kunstgriffe zum Erhörtwerden kreisen würde, wäre nichts anderes als Idololatrie, die sich mit einem unbekannten, entfremdenden Gott abfände, der das, was der Mensch in seinem Menschsein eigentlich ist, verdrängen würde.

Die erwähnte kulturelle Entwicklung, die von einem solchen Gottesbild Abstand nimmt, würde so eher das Hinhören auf einen Bund begünstigen, der das ganze System der Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen symbolisch erneuert: «Ich nenne euch nicht mehr Knechte, sondern Freunde» (Joh 15,15), denn ich habe euch die Wünsche des Vaters voll zur Kenntnis gebracht. Die kognitive Diskordanz, die zu entfremden droht, wird durch dieses Abschiedswort behoben. Als befreiendes Liebesangebot verurteilte dieses Wort den, der es aussprach, alsbald zum Verröcheln. Doch wie jeder Christ weiß, hat seit dem ersten Pfingsten ein neuer Atem nicht aufgehört, das, was der, dessen Name vom Vater «über alle Namen erhoben» wurde, gesagt und gelebt hatte, besser «verstehen zu lassen» und zu sagen. Christlich gesprochen ist die Allmacht des Vaters nun da in diesem Angebot: in der Gabe eines Geistes, der Männer und Frauen von seinen Wünschen aus sprechen und handeln läßt, die nun auf ihre eigenen Wünsche aufgepropft sind. Diese tiefe Veränderung der Liebesbeziehungen (Agape) privilegiert die Verstoßensten unter den Menschen.

3. Das Beispiel Christi: der Gekreuzigte

Agnes (6 Jahre alt): «Mutter, hat der gute Schächer nicht doch ein wenig geweint, weil es ihm am Kreuz weh tat?» Von seiner Mutter unklugerweise zu einer Identifikation aufgefordert, welche die Kräfte des Mädchens überstieg («Wenn es dir während der Operation ein wenig weh tut, dann denk daran, daß der liebe Heiland am Kreuz nicht geweint hat»), hat Agnes unwillkürlich ein Identifikationsmodell gefunden, das seinem Ich-Ideal, das durch die fromme Phantasie der Mutter überfordert worden war, erreichbar war.

Diese neue Kompromißreaktion bei einem kleinen Kind wirft die Frage auf, ob nicht in gewissen frommen Reden aufgrund nahegelegter Identifikationen eine Entfremdung steckt. Ein Jahrhundert oder zwei einer doloristischen Literatur (selbst außerhalb der christlichen Andachtsbücher) haben die Kreuzigung als Höhepunkt des vorbildhaften Lebens Jesu hervorgehoben. Dieses Thema kehrt übrigens während der zweitausendjährigen Geschichte des Christentums immer wieder.

Was soll man in partieller Identifikation in sich aufnehmen: die Situation des Gekreuzigten, die man sich in der Phantasie vorstellt, oder den liebend betrachteten Sinn der Wünsche, Worte

und Taten Jesu, die ihm den Prozeß, die Verurteilung, den Tod brachten? Nicht der Psychologie kommt es zu, auf diese doch entscheidende Frage, diese «Kreuzesfrage», zu antworten. Auf dem ersten Weg richtet man den frommen Sinn auf eine Idealisierung des Leidenshelden aus; auf dem zweiten gründet man sie auf eine Identifikation durch ein partielles In-sich-Aufnehmen von Wünschen, die dem Geist des Herrn entsprechend auf die verstoßensten Menschen von heute gerichtet werden.

4. Gott: Liebe

Eine gewisse Katechese und eine gewisse Spiritualität bedienen sich zur Verkündigung der Frohbotschaft stark der affektiven Sprache: Gott ist Liebe, Zärtlichkeit, Vergebung, und es besteht selbst die (natürlich verlockende) Möglichkeit, ihm, diesem Anderen, zu begegnen. Im Gegensatz zu einem trockenen Einprägen von Lehren, das einst vorherrschte, stellt die jetzige Akzentsetzung eine wesentliche Dimension wieder her: die Freude des Verlangens, das in eine Beziehung empfangener Liebe eintritt. Eine wesentliche, doch nicht hinreichende Dimension.

Schon in der menschlichen Liebe führt die liebende Begegnung zur gegenseitigen Entdekkung, daß die Wünsche auseinandergehen. Dem Eros ist dies auf den Leib geschrieben in dessen radikalem Unterschied, dem sexuellen. Der Umstand, daß die Herrschaft/Unterwerfung-Beziehung in Bereiche eindringt, wo sie nichts zu suchen hat, ist in mehreren unserer Kulturen die Klippe, welche die liebende Vereinigung in ihrer Wonne bedroht und in ihrem Bestreben, im Verlauf der Geschichte des Paars die Wünsche des anderen sich innerlich zu eigen zu machen. Kann eine ähnliche Gefahr die Agape bedrohen? Ja, wenn das Pathetische der christlichen Existenz in einer unglaublichen Verarmung mit den großen Worten (Liebe, Zärtlichkeit, Vergebung) zu spielen begänne, um die Wünsche/Worte zu verhüllen, die im erstgeborenen Sohn das Arteigene dieser Agape zum Ausdruck brachten: eine geflissentlich gesuchte Identifikation mit denen, die es am nötigsten haben, in ihrem Menschsein befreit zu werden. Das Wort «Das habt ihr mir getan» gehört zu diesen Wünschen/Worten. Es ist für das neue Netz der menschlichen Beziehungen, zu denen Jesus den Plan vorlegt, spezifisch, wenn nicht zentral. An den Exegeten und Theologen ist es, weitere Wünsche/Worte, die für das Christentum wirklich grundlegend sind, zu suchen und für unsere Zeit zu verdeutlichen.

Psychologisch genüge es, darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß eine unendliche Liebe, zu der die oberste Autorität die Initiative ergriffe und die man bloß als Erfüllung unserer Wünsche oder Ausfüllung unserer Leere entgegenzunehmen bräuchte, geistig nur ohne jede Freiheit angenommen werden könnte. Als absolute Entfremdung an Stelle des Heils wäre dies die unwillkürlich erträumte Änderung, die bald in einem Alptraum des Erstickens enden würde.

Der Prophet Jesus, der durch seinen Geist in jedem Gläubigen weiterwirkt, hat nichts gesagt, was eine solche Spiritualität des Erstickens rechtfertigen würde. Darum muß man bei der Übermittlung seiner Liebesbotschaft wieder darauf dringen, die Bewegung der Identifikation mit den Verstoßensten, die seine Menschwerdung beseelte und sich unserer Freiheit als Wesensstruktur seiner Agape anbietet, in sich aufzunehmen und kognitiv unablässig zu vertiefen. «Sich aufgeben, um sich hinzugeben» (Pierre Rousselot), gewiß, doch heißt dies gleichzeitig, neugeboren zu werden für die neue Bewegung, den neuen Plan, die das Ich auffordern, vorzugsweise mit den verstoßensten Menschen zusammenzuleben. Fortschreitende Erfahrung kontemplativer Verinnerlichung und aktiver Veräußerlichung – die christlichen Unterscheidungen tragen stets den Stempel von Kompromissen in der Verbindung der Wünsche. In diesem Punkt bildet die Agape keine Ausnahme.

III. Wiedergeborenwerden zu der dem Geist entsprechenden Sprache

Bald nach der Geburt getauft, auf den Glauben der Eltern eingespurt, empfängt der junge frühreife Christ sodann eine religiöse, christliche Sprache. Wiedergeboren zu werden, indem man darin eine Befreiung gemäß dem Geist wahrnimmt, wird für ihn nicht leichter und nicht schwerer sein als für... Nikodemus oder für irgendwelchen anderen Erwachsenen, der auf eine Stimme horcht, die ihm da, wo er vorerst nur sein eigenes Verlangen angesiedelt hatte, von Liebe spricht. Weniger begünstigt als Nikodemus vernahmen gewisse junge Christen eine von Dissonanzen belastete Sprache. Diese Dissonanzen drohten die christlichen Wörter an Zugängen versanden zu lassen, wo sie nichts zu sagen hatten: am Überich, am Trugbild der Allmacht,

an der protegierten Idealisierung der Wirklichkeit.

Die archaischste Schicht dieses Versandens sind die Götter der Eltern, die lächerlicherweise in den Dienst der Erziehung gestellt werden. Die Eltern darauf aufmerksam zu machen, indem man sie auf den leicht zu enttarnenden (vgl. weiter oben II. 1.) und anfechtbaren Gebrauch des Wortes «Gott» hinweist, könnte ein Ziel aller erwachsenen Christen werden, wenn sie davon überzeugt sind, daß Frohbotschaft nicht braves Verhalten oder heiligen Gehorsam besagt.

Ins Unterbewußte abgesunkene Vorstellungen, die aus dem Schulunterricht stammen, verschlimmern manchmal die Ausgangslage in der Familie. Es wäre zu wünschen, daß man hinter Bildern großartiger Eingriffe, die der Symbolwelt des Judentums entsprechen, Jahwe (und nicht Gott) fände. Man möchte auch Gebete «in Vereinigung mit...» Personen, die sich in schwieriger Lage befinden, vorschlagen, wenn Gebete «für...» die materielle Änderung dieser Schwierigkeiten formuliert werden. Dieser Wunsch und dieser Vorschlag sind natürlich nicht von heute auf morgen zu verwirklichen. Doch warum sollten sie eigentlich nicht realisierbar sein?

Die übertriebenen Identifikationen mit dem Ich-Ideal, die man nahelegt, sodann die Lenkung der affektiven Emphase auf Gott als Liebe, ohne kognitives Gegengewicht durch die Bedeutung der Wünsche/Worte, welche die Bekundung der Agape gemäß der Schrift markieren, ließen wohl den Leser sogleich an weitere Stätten konfliktträchtiger Diskordanzen denken, die am Ende der (manchmal verspäteten) Adoleszenz geschaffen wurden und dann (im Alter von dreißig oder vierzig Jahren) im Lauf einer Therapie mühsam entknotet werden... Gleichzeitig bestätigte dies auch die Überzeugung des Autors: Die befreiende Achse des Christentums kann sich nur in Bewegung setzen oder in Bewegung versetzt werden von Wünschen/Worten aus, die für es am spezifischsten sind und heute und dann morgen in der Freiheit der gemäß dem Geist getroffenen Unterscheidungen von neuem aktualisiert werden.

[1] T. Moser, Gottesvergiftung (Frankfurt a.M. 1976) 23. Diese Schrift Mosers wäre mit seiner «Grammatik der Gefühle» (Frankfurt a.M. 1979) zu vergleichen. Eine treffliche Zusammenstellung von neueren Werken in französischer Sprache, die in ihrer Anklage bisweilen bis zum Erbrechen des «Giftes» gehen, «das die Kirche in ihren Grundmauern barg», bietet J.-F. Six, Le christianisme au banc des accusés: Etudes 358, April 1983, 535–548.

[2] Die Umfragen des Soziologen Giancarlo Milanesi in Umbrien – Religione e liberazione (S.E.I., Turin 1971) – ließen diesbezüglich keinen Zweifel mehr übrig. Man lese seine abschließenden Schlußfolgerungen über eine religiöse Erziehung, welche «die jungen Menschen fördert, aber deren Befreiung versäumt» (aaO. 271–282).

[3] Zu aufschlußreichen Entdeckungen über Semantiken in geschlossener Selbstproduktion vgl. F. Dassetto, Analyse du discours religieux et sociologie (F.E.R.E.S., Löwen 1973); ders., Production liturgique et Judaïsme (C.R.S.R., Löwen 1975); ders., La production homilétique catholique: Social Compass 27 (1980/4) 375–396. Zu einer knappen Synthese über die notwendigen Konfrontationen mit einer sich wandelnden Kultur vgl. die «sept défis à relever» in: L'Eglise institutionelle dans l'avenir (Pro Mundi Vita 82), Brüssel, Juli 1980, 28 S. Zu einer allgemeinen Problematik der soziologischen Entfremdung vgl. V. Cosmao, Changer le monde (Kap. VI: Perversion et renaissance du christianisme) (Cerf, Paris 1981).

[4] Je nach den Epochen vgl. man z. B. A. Godin, L'Athéisme dans la vie et la culture contemporaine, Bd. I (Descléee, Paris 1967) 269–292; Ders., Some Developmental Tasks in Christian Education, in: M. Strommen (Hg.), Research on Religious Development (Hawthorn Books, New York 1971) 109–154; Ders., Psychologie des expériences religieuses (aaO. 1981; [2]1983). Raum: Mittelmeerbecken, beide Ufer des Nordatlantiks, Deutschland und Schweden.

[5] M. Bellet, Le Dieu, pervers (Desclée de Brouwer, Paris 1979) enthält glänzende Ausführungen über die schleichende Kulpabilisierung, die vor allem aus diesem frühzeitig grundgelegten Mißverständnis hervorgeht.

[6] J.-P. Deconchy, Structure génétique de l'idée de Dieu (Lumen Vitae Press, Brüssel 1967) ist in bezug auf die Unterrichtskinder in Frankreich unersetzlich; die Arbeit sollte wiederholt werden.

[7] Zu der bedauerlichen Tendenz, anstelle von «Zufall» das Wort «Vorsehung» zu verwenden (der richtige Gebrauch von «Zufall» wird dadurch hinausgeschoben), finden sich zwei Belegstellen und einige Bemerkungen in: A. Godin, Psychologie des expériences religieuses, aaO. [2]1983, 33–37.

[8] Diese Hypothese wird hier formuliert, um die kognitiv-affektive Inkohärenz zwischen dem bewußten Inhalt der Anrufung Gottes und dem latenten Denken (über die Allmacht), das ihr zugrunde liegt, besser zu verdeutlichen. Der finanzielle Einsatz und die beträchtlichen Opfer, die aus dieser Fixierung des Verlangens an den Inhalt der Anrufung die trinitarische Gottheit mit ihren eigenen Liebeswünschen besser kennt, kann man sogar denken, daß diese beständige Konfrontation von Wünschen, die im Gebet und seinem wiederholten Nichterhörtwerden zum Teil auseinandergehen, wesentlich zum christlichen Gebet gehört. Von der Psychologie her würde man also wohl einem elitären oder idealistischen Gebet mißtrauen als einem feingesponnenen Mittel, dem Schock des Realen und der unvermeidlichen

Distanz auszuweichen, die zwischen unseren Wünschen und denjenigen, die der Heilige Geist in uns weckt, aufrechtzuerhalten ist, wobei man nicht darauf ausgehen darf, unsere Wünsche nicht in einer langsamen Änderung eines jeden von uns zu verwirklichen, sondern anderweitig.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

ANDRÉ GODIN

1915 in Gembloux, Belgien, geboren. Priester der Gesellschaft Jesu. Mitglied der Belgischen Gesellschaft für Psychoanalyse. Hat Religionspsychologie in Rom, Brüssel (Centrum «Lumen Vitae» bis 1975) und in Charleroi gelehrt. Sekretär der Internationalen Kommission für wissenschaftliche Religionspsychologie mit Sitz in Luxemburg. Neuere Veröffentlichungen u.a.: Psychologie de la vocation: Un bilan (Cerf, Paris 1975); englischsprachige Ausgabe: The Psychology of Religious Vocations: Problems of the Religious Life (University Press of America, Washington, D.C., 1983); Psychologie des expériences religieuses (Centurion, Paris 1981); englisch: The Psychology of Religious Experiences (Religious Education Press, Birmingham, Alabama, 1983). Anschrift: Maison Saint-Ignace, Rue Washington, 186, B-1050 Brüssel, Belgien.

Oscar Beozzo

Probleme der Glaubensvermittlung in einer sich wandelnden Gesellschaft

I. Die Veränderungen in der Gesellschaft

Unter den Problemen, die mit der Glaubensvermittlung in der brasilianischen Gesellschaft zu tun haben, sind neben denen, die die Geschichte und die Struktur der Kirche selbst berühren, besonders die Probleme demographischer, wirtschaftlicher, politischer und kultureller Natur hervorzuheben.

Was die Demographie angeht, verdreifachte sich die Bevölkerung zwischen 1940 (41 Mio.) und 1980 (120 Mio.), um 1983 129 Millionen zu erreichen. Die Hälfte dieser Bevölkerung ist keine 19 Jahre alt.

Die traditionelle Landwirtschaft wich der Industrie, und auch auf dem Land war die moderne Zeit im Vormarsch. Heute stellt die Landwirtschaft nur 10 % des Sozialprodukts. Die Landbevölkerung zog in die Stadt: 1940 lebten noch 70 Prozent der Bevölkerung auf dem Land, heute sind es nur noch 30. Einige Städte explodierten im buchstäblichen Sinn: In São Paulo, das 1940 eine Million Einwohner hatte, leben heute dreizehn Millionen. Rio de Janeiro zählt mit den Vororten neun Millionen Einwohner.

Mit der Industrialisierung und Urbanisierung fand auch eine umwälzende Veränderung auf dem Arbeitsmarkt statt. Der primäre Sektor beschäftigt heute nur noch 29 % der Arbeitskräfte, die Industrie 25 % und der Sektor der Dienstleistungen 46 %. Auch die Situation der Frau änderte sich gründlich in kurzer Zeit. 1940 waren 15 % der wirtschaftlich aktiven Bevölkerung Frauen, 1970 20 %. Zwischen 1970 und 1980 verdoppelte sich aber die Anzahl der Frauen auf dem Arbeitsmarkt von 6 auf 12 Millionen, so daß sie heute 30 Prozent der Arbeitnehmer stellen. Bei den Jüngeren von 15 bis 16 Jahren sind es sogar 40 %. Wir stehen hier vor einer der Antworten des Kapitals auf die Rezession: Um die Gewinne zu sichern, werden männliche Erwachsene entlassen und dafür Frauen und Kinder eingestellt. Den gewünschten Erfolg des Eintritts so vieler junger Frauen in den Arbeitsmarkt kann man unmittelbar an den Löhnen ablesen: 1970 verdienten Frauen für die gleiche Arbeit wie die Männer im Durchschnitt 60 % dessen, was diese verdienten; 1980 waren es nur noch 42 %.

Die Landvertreibung ließ eine Bevölkerungsgruppe ehemaliger Landarbeiter entstehen, die dauernd den Wohnsitz und Arbeitsplatz wechseln. 1980 lebten 40 Millionen Brasilianer weit von dem Ort entfernt, wo sie geboren und aufgewachsen waren.

Auf kultureller Ebene wirken sich drei Phänomene nebeneinander aus: Entwurzelung, Ver-

schulung der neuen Generationen und die von Radio und Fernsehen hervorgerufene Entstehung einer Massenkultur.

Der Analphabetismus der über 15 Jahre alten Bevölkerung nahm von 50,3 % im Jahre 1950 auf 25 % 1980 ab. Die Zahl von Immatrikulationen an der Universität stieg von 90000 1960 auf 1,3 Millionen 1980.

Das Transistorradio befreite die Bevölkerung im Inneren des Landes aus ihrer traditionellen Isolierung: 1200 Rundfunk- und 120 Fernsehstationen beeinflußten Gewohnheiten und Verhalten der Bevölkerung, erhöhten im buchstäblichen Sinn des Wortes seinen Informationsstand und führten sie Stufe um Stufe vom Analphabetismus zu einer Kultur des Bildes und des Tones hin.

Die Veränderungen in der Kirche

Neben den Veränderungen in der Gesellschaft sind auch solche in der Kirche festzustellen, die sich mehr und mehr, von 1930 an und in verstärktem Maße seit dem Ende der fünfziger Jahre auf die Gesellschaft und ihre Probleme einläßt.

In dieser Hinsicht wirkte das Konzil wie ein Orkan, indem es die Lehre und Praxis der Kirche von dem Staub befreite, der sich in den Jahrhunderten angesammelt hatte, und zur gleichen Zeit den Glauben und das religiöse Brauchtum der breiten Volksschichten aufrüttelte und erschütterte.

Medellín warf die Frage nach dem Verhalten der Kirche gegenüber der von einer ungerechten internationalen Ordnung und vom internen Kolonialismus bedingten Unterdrückung des lateinamerikanischen Kontinents auf.

In der brasilianischen Kirche wurde der traditionelle Priestermangel noch verstärkt durch die Schließung vieler Priesterseminare und dadurch, daß eine wichtige Gruppe Welt- und Ordenspriester ihr Amt aufgab.

Die Veränderungen in der Gesellschaft und in der Kirche erschütterten nicht nur die traditionelle Praxis der Glaubensvermittlung, die Familie und die traditionellen Gemeinschaften auf dem Land, sondern berührten auch sowohl die Glaubensinhalte als die Fragen und Herausforderungen, denen sich das Nachdenken über den Glauben und die Glaubenspraxis zu stellen hatte.

Hier müssen wir noch eine andere Problematik auf der Ebene der Sprache ansprechen. Traditionell bestand eine Kluft zwischen einem in einer schriftlichen Kultur verwurzelten Glauben, der sich immer mehr des Buches bediente, und einem Volk, das in seiner großen Mehrheit nicht lesen konnte. Heute geht die Kirche forsch auf dem Weg der Kultur der Buchstaben weiter, während die große Mehrheit der Bevölkerung mehr und mehr von einer abhängigen Kultur der Mittel der Massenkommunikation, vor allem von einer vom Fernsehen verbreiteten Kultur des Bildes beeinflußt wird.

Zum ersten Male werfen diese Veränderungen nicht nur die Frage nach der Vermittlung des Glaubens auf, sondern auch die nach einer «Resozialisierung» von Erwachsenen, die durch den vielfachen Wohnort- und Arbeitsplatzwechsel und die Umwälzungen in der Gesellschaft entwurzelt worden sind und die sich in der Kirche, die ihre Liturgie und ihre Predigt erneuerte und die sich auch in ihrer Orientierung in manchem umstellte, fremd fühlen.

Die politische Dimension des Glaubens

Darüber hinaus kann die Problematik der Glaubensvermittlung in Brasilien nicht von der besonderen politischen Situation des Landes in den letzten zwanzig Jahren losgelöst betrachtet werden.

1964 brachte ein Staatsstreich der Militärs eine Diktatur an die Macht, die noch nicht ganz am Ende ist. In diesen zwanzig Jahren wurde das Land mit Gewalt gezwungen, sich total in die kapitalistische Wirtschaft des Westens einzuordnen und sich ihr anzupassen: Den multinationalen Konzernen wurden günstige Bedingungen und ein großer Spielraum gewährt, damit sie sich im Land niederließen. Die Wirtschaft des Landes wurde den harten Forderungen der internationalen Finanzmärkte untergeordnet. So erreichte man zunächst eine erneute Beschleunigung der industriellen Entwicklung dadurch, daß die Löhne eingefroren, die Gewinne konzentriert und akkumuliert und ein enormer sozialer Preis gezahlt wurde. Dann aber wurde das Land durch die Erdrosselung des Außenhandelssektors in die schwerste wirtschaftliche Krise seiner Geschichte gestürzt, seine Produktionskapazität wurde zerstört, Rezession und Arbeitslosigkeit machten sich breit, und das Einkommensniveau der Bevölkerung wurde rücksichtslos gesenkt.

Die Kirche, die zuerst den Staatsstreich von 1964 begrüßt hatte, distanzierte sich allmählich von den Machthabern, wurde zu einer kritischen

Instanz in der Gesellschaft und verband ihr Schicksal mehr und mehr mit den Bereichen der Gesellschaft, die von den Früchten jener ungerechten Entwicklung ausgeschlossen waren.

In der Zeit der brutalsten Repression (1968–1973), als jeder Protest zum Schweigen gebracht worden war, erhob sich die Kirche gegen die Folter und die politischen Morde. Die Kommissionen für Gerechtigkeit und Frieden und später, auf einer volkstümlicheren Ebene, die Zentren für die Verteidigung der Menschenrechte spielten eine wesentliche Rolle im Widerstand gegen die Diktatur und die Repression. Die Kirche war diesen Gremien eine wichtige Verbündete im Kampf für Amnestie, für die Wiederherstellung des Rechtsstaates und die Wiederinkraftsetzung der verfassungsmäßigen Garantien, die die Rechte der Einzelpersonen und Institutionen sichern sollen, für die Abhaltung von Wahlen, für die Freiheit der Gewerkschaften und das Streikrecht. In ihren Universitäten und anderen Studienzentren hat die Kirche vielen von der Regierung belangten und von den offiziellen Universitäten vertriebenen Professoren Zuflucht geboten. In der Arbeit an der Basis haben viele politisch Engagierte eine Möglichkeit gefunden, ihre Arbeit für die Organisation des Volkes weiterzuführen. In den ländlichen Gebieten konsolidierte sich das Bündnis zwischen der Kirche und den von ihrem Land vertriebenen Bauern, zwischen der Kirche und den von den Großgrundbesitzern und den von ihnen angeheuerten Banditen bedrohten Kleinsiedlern, zwischen der Kirche und den Gewerkschaften mit ihrer Arbeit. Im wirtschaftlichen Herzen des Landes, d. h. im Industriegebiet des Staates São Paulo und vor allem in der sogenannten ABC-Region, d. h. im Gebiet der Industriestädte Santo Andre, São Bernardo und São Caetano, wurden die großen Arbeiterstreiks von 1978–1979 und 1980 entschieden von den Basisgemeinden unterstützt. Als die Gewerkschaftszentrale und die Häuser und Lokale, in denen die Arbeiter sich trafen, von der Regierung geschlossen wurden, öffnete der Bischof die Pforten der Kathedrale und anderer Kirchen, damit die Arbeiter sich dort versammeln konnten.

Die Kirche gewann durch diese Distanzierung vom Staat eine neue Stellung in der Gesellschaft. Ihre Distanzierung von dem, was dieser Staat auf wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und politischer Ebene vorhatte, brachte sie in die Nähe der großen Mehrheit des Volkes und zugleich in die Nähe der engagierten Presse, der Intellektuellen und der Universität. Zwischen wichtigen Teilen der Arbeiterschaft und der Kirche entstand ein großes Maß an Kommunikation und Verständnis.

Das alles war wesentlich, damit eine Praxis der Kirche entstehen konnte, in der sie sich zusammen mit der Mehrheit des Volkes engagiert und eine bestimmte Vorstellung von Kirche, von ihrer Botschaft und ihrem Auftreten zu verwirklichen sucht, die ein Ausgangspunkt dafür sein kann, daß die Voraussetzungen für die Weitergabe und Vermittlung des Glaubens an die neuen Generationen geschaffen werden. Heute sind es die herrschenden Schichten in der Gesellschaft, die sich, verärgert über den Verlust einer traditionellen Verbündeten, von der Kirche abwenden.

Damit aber dieses günstige Klima für eine Arbeit der Evangelisierung, der Weitergabe und der Vertiefung des Glaubens auch die entsprechenden Früchte tragen kann, müssen zudem noch andere Voraussetzungen geschaffen werden wie die Reorganisation der Träger der religiösen Sozialisierung.

Die Evangelisierung und die Erwachsenenkatechese in den Basisgemeinden

In einer Situation der Entwurzelung, der Ausbeutung und des harten und schweren Kampfes um das Überleben ist die Weitergabe des Glaubens nicht mehr ein Problem der Sozialisierung einer neuen Generation durch die vorangehende.

In einer solchen Situation handelt es sich bei jener Frage nach der Weitergabe des Glaubens besonders um die Erwachsenen der heutigen Generation, um die Männer und Frauen, welche nach dem Sinn des Glaubens und den aus ihm hervorgehenden Aufgaben in den Grenzsituationen, die sie ertragen und denen sie entgegentreten müssen, fragen.

Deshalb ist die wichtigere Erfahrung eines Prozesses des Reifens und der Vertiefung des Glaubens weniger in der Welt der Kinder und der Jugendlichen gegeben als in der der Erwachsenen, die im Arbeitsleben stehen, für eine Familie zu sorgen haben und Aufgaben und Verantwortung auf gemeinschaftlicher, gewerkschaftlicher und politischer Ebene tragen.

Das alles heißt, daß die Erwachsenenkatechese in der heutigen Kirche Brasiliens in die Mitte gerückt ist. Es handelt sich hier nicht um den

Erwachsenen als Individuum, sondern um den Erwachsenen als Teil einer Gemeinschaft, der die Nöte und Bedürfnisse seiner Gemeinschaft zu den seinen macht und die Bedrohung des Lebens der Ärmsten sieht und als Herausforderung annimmt. In den Basisgemeinden werden so die Wege gebahnt, die morgen die Vermittlung des Glaubens ermöglichen. Die Bischöfe Brasiliens finden dafür Worte der Anerkennung: «Sie (= die kirchlichen Basisgemeinden) haben in der Praxis ihres Lebens erstaunliche Wege einer inkarnierten Evangelisierung, Katechese und Liturgie gefunden, die dem Wort Gottes sehr nahekommen. In ihrem ‹Hunger und Durst nach Gerechtigkeit› haben sie Wege einer konkreten ökumenischen Praxis gefunden. Bei ihnen entsteht eine wahrnehmbare Wirklichkeit der gegenseitigen Kommunikation und Teilhabe aller, und es bildet sich eine kritische Einstellung gegenüber einer Vermassung durch die Kommunikationsmedien. In ihrer beharrlichen Anstrengung zu handeln, zu reflektieren und zu feiern sind die kirchlichen Basisgemeinden für diejenigen eine Alternative der Erziehung, die eine neue Gesellschaft suchen, in der der Individualismus, der Konkurrenzkampf und die Gewinnsucht der Gerechtigkeit und der Brüderlichkeit weichen» (Comunidades Eclesiais de Base na Igreja do Brasil, Documentos da CNBB 25, Ed. Paulinas 1982).

Die Originalität des von den kirchlichen Basisgemeinden verfolgten Weges besteht nicht nur in der Glaubenserziehung erwachsener Christen und in der Dimension des gemeinsamen Suchens, sondern auch darin, daß es ihnen gelingt, ständig Glauben und Leben zu vereinen. Es handelt sich hier um eine andauernde und tägliche Bemühung, die Wirklichkeit im Licht des Glaubens zu verstehen, die Augen für das Sehen der Wirklichkeit und die Ohren für das Hören des Gotteswortes offenzuhalten: «Es gibt zwei Gleise. Das eine ist das Gleis des Lebens, der menschlichen Erfahrung, das Gleis unseres Weges und der Geschichte. Das andere ist das Gleis der Botschaft, des Wortes, das den Glauben der Kirche, ihre Tradition und ihr Verständnis des Gotteswortes zum Ausdruck bringt. Auf diesen beiden Gleisen fährt der Zug der Katechese» (Alberto Antoniazzi, Revelação e catequese: Revista de Catequese 6/24 [Okt. – Dez. 1983] 20).

In ihrem Dokument über die erneuerte Katechese sieht die Bischofskonferenz in jener Erwachsenenkatechese ein Modell aller Katechese: «Die Gemeinschafts- und Erwachsenenkatechese ist alles andere als ein Anhängsel oder eine Ergänzung der Katechese. Sie muß das ideale Modell und der Beziehungs- und Vergleichspunkt sein, dem alle anderen Formen der katechetischen Aktivität unterzuordnen sind» (Catequese Renovada. Orientações e conteudo, Edições Paulinas, 1983).

In den Basisgemeinden wurde die Bibel selbst zu dem eigentlichen Grundhandbuch der Katechese, während die wichtigste Grundentscheidung zugunsten der Interaktion von Glauben und Leben ausfiel entsprechend den Worten von Paul VI. in *Evangelii nuntiandi* 29: «Doch wäre die Evangelisierung unvollkommen, würde sie nicht dem Umstand Rechnung tragen, daß Evangelium und konkretes Leben des Menschen als Einzelperson und als Mitglied einer Gemeinschaft einander ständig beeinflussen.»

Ein anderer Aspekt, welcher der Glaubenserfahrung in den Basisgemeinden eine solche Neuheit und Kraft verleiht, ist die Tatsache, daß sie mehr und mehr die Verwirklichung des Wesens und Seins der Kirche inmitten des Volkes der Armen darstellen: «Das Engagement für die Armen und Unterdrückten und das Entstehen der Basisgemeinschaften haben der Kirche dazu verholfen, das evangelisatorische Potential der Armen zu entdecken, da sie die Kirche ständig vor Fragen stellen, indem sie sie zur Umkehr aufrufen, und da viele von ihnen in ihrem Leben die Werte des Evangeliums verwirklichen, die in der Solidarität, im Dienst, in der Einfachheit und in der Aufnahmebereitschaft für das Geschenk Gottes bestehen» (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla [Bonn 1979] 1147).

Als Volk der Armen, das wächst und sich im Lichte des Gotteswortes organisiert, gingen die kirchlichen Basisgemeinden immer mehr voran auf dem Weg einer Praxis des gesellschaftlichen und politischen Engagements, das tiefe Spuren im Leben der Gesellschaft hinterläßt. Diese gesellschaftliche und politische Dimension der Evangelisierung ist keine andere als dieselbe Dimension, die im gesamten Handeln und Auftreten der Kirche anwesend sein muß: «Das Neue, das die Basisgemeinden brachten, war, daß durch sie in der Kirche ein Raum für das einfache Volk selbst entstand, in dem es durch den Kampf für

die Gerechtigkeit an der Evangelisierung teilhat. In diesem Sinn zeigten sich die kirchlichen Basisgemeinden als der privilegierte Ort der Erziehung zur Gerechtigkeit als Instrument der Befreiung» (CEBs na Igreja do Brasil, Doc. CNBB, Nr. 25 und 63).

Die Erfahrung der kirchlichen Basisgemeinden führte die Kirche Brasiliens auf neue Wege. So will die Bischofskonferenz selbst in ihren Äußerungen auf die Weisheit des Volkes hören und nimmt dabei die Themen auf, die für dieses Volk Bedeutung haben. In einigen ihrer Dokumente wie in dem über die Kirche und die Problematik von Grund und Boden von 1980 (Igreja e a terra, in deutsch herausgegeben vom Institut für Brasilienkunde, Mettingen, der Übers.) übernimmt die Bischofskonferenz sogar die Analyse und die Begrifflichkeit und Sprache, die im Kampf des Volkes eine Rolle spielen.

Die Erfahrung der kirchlichen Basisgemeinden brachte die Kirche auch dazu, daß sie ihre Haltung gegenüber der Volksreligiosität überdachte und sich den am meisten allein gelassenen Gruppen der Gesellschaft öffnete. Denn auch diese haben ein Recht darauf, daß ihnen der Glaube auf eine Weise, die ihren Bedürfnissen und Fragen angemessen ist, vermittelt wird: «Die Gemeinschaft muß besonders darauf achten und dazu die geeigneten Mittel suchen, daß sie den katechetischen Bedürfnissen jener Gruppen von Personen entgegenkommt, die es wegen ihrer Lebensumstände schwer haben, am normalen Leben der christlichen Gemeinschaft teilzuhaben. Wir erinnern hier besonders an diejenigen, die aus ihrer Heimat fortgezogen oder nirgendwo zu Hause sind, an Jugendliche, die ohne Eltern aufwachsen, an die Alten, die Fernfahrer, die Schichtarbeiter, die Gefangenen, die Prostituierten, die Tagelöhner (bóias-frias: «kalte Essen») usw.» (Catequese renovada 143).

Man schätzt die Gruppen, in denen über die Bibel reflektiert wird, und die kirchlichen Basisgemeinden auf hunderttausend im gesamten Land. Das sind ebenso viele Orte, an denen das Leben der Kirche neu erfahren und der Glaube neu gelebt und weitergegeben wird. Ungefähr 2,5 Millionen Menschen aus den unteren Volksgruppen sollen daran beteiligt sein. Der verheißungsvollste Aspekt jenes Weges, den sie gehen, verbirgt sich in der Antwort, die Jesus den Jüngern gab, welche der eingekerkerte Täufer Johannes zu ihm geschickt hatte: «Geht und berichtet Johannes, was ihr hört und seht ... Den Armen wird das Evangelium verkündet» (Mt 11, 4–5).

Gruppenkatechese – Massenkatechese

Neben der Pastoral der kleinen Gruppen und der darüber hinausgehenden Pastoral der Basisgemeinden stellt sich weiterhin die Herausforderung der Aufgabe, den Glauben auch den Menschenmassen zu vermitteln, die vom Netz der Basisgemeinden nicht erreicht werden, den anonymen Menschen der großen Städte und der großen Masse der Jugendlichen, die in der Familie, in der Schule, in der traditionellen Kirche und in der Gesellschaft im allgemeinen keine Antwort auf ihre Probleme und Fragen finden.

In den letzten zwanzig Jahren hat man wiederholt den Versuch unternommen und weiterentwickelt, die gesamte Kirche, ausgehend von einer ausgewählten Problematik, eine begrenzte Zeit lang intensiv in der Evangelisierung der gesamten Gesellschaft zu engagieren. So wird jedes Jahr in der Fastenzeit die «Kampagne der Brüderlichkeit» organisiert. Anfangs waren die ausgewählten Themen eher innerkirchlicher Natur: «Erinnere dich: Auch du bist Kirche» (1964); «Mach aus deiner Pfarrei eine Gemeinschaft des Glaubens, des Kultes und der Liebe» (1965). In letzter Zeit aber wurden Fragen aufgegriffen, die für das Leben der Gesellschaft von entscheidender Bedeutung sind: die Arbeitslosigkeit und die ungerechten Verhältnisse im Arbeitsleben kamen zur Sprache unter dem Thema «Arbeit und Gerechtigkeit für alle» (1978), die Ökologie unter der Thematik «Bewahre, was allen gehört» (1979), die Wirklichkeit derjenigen, die auf der Suche nach Arbeit aus ihrer Heimat wegziehen mußten, unter dem Schlagwort «Wohin gehst du?» (1980). So gab es auch die Themen: «Gesundheit für alle» (1981), «Brüderlichkeit ja, Gewalt nein» (1983). Jede Kampagne steht unter einem Thema, hat ihren Slogan, ihr Plakat und eine Schallplatte mit der zu der betreffenden Kampagne gehörenden Musik. Im Fernsehen gibt es kurze Spots, die auf die Kampagne verweisen. Ein Handbuch bietet eine Einführung zu dem Thema, Material für die Liturgie und für gemeinsame Gebetsstunden, Texte für den Kreuzweg, für Sakramentsandachten und ewiges Gebet, für Bußgottesdienste sowie Hilfen für die Pfarr- und Schulkatechese und für die Bibelgruppen. Ein großer Teil dieses Materials läßt sich leicht in eine noch volkstümlichere Sprache übersetzen. Es

gibt Bilder und volksnahe, für den Gebrauch der Basisgemeinden geeignete Lieder. Das mit jeder Kampagne propagierte konkrete Verhalten macht auch diese Kampagnen konkret. So kämpfte man zum Beispiel in der Diözese Lins im Zusammenhang mit dem Thema Arbeit dafür, daß die Arbeitsgesetzgebung auch für die Arbeit der Hausangestellten und Tagelöhner respektiert und angewandt wurde. In der Kampagne für den Erhalt der Umwelt haben sich viele Basisgemeinden dafür eingesetzt, daß umweltverschmutzende Industrien verboten wurden, Luftfilter eingesetzt werden mußten und, auf der Ebene noch unmittelbarerer Grundbedürfnisse, in den Stadtteilen am Rande der Großstädte sauberes, fließendes Wasser bereitgestellt wurde und eine erste, primitive Kanalisation die Abwässer beseitigte. In der dem Thema Gesundheit gewidmeten Kampagne gab es viele Informationsveranstaltungen für die Bevölkerung in Sachen Gesundheit. Sie wurde dazu motiviert, auf bewährte Hausmittel zurückzugreifen. Man kämpfte auch für die Öffnung der Gesundheitszentren für größere Teile der Bevölkerung und für eine bessere Versorgung in den Krankheits- und Vorsorgestationen der Regierung. Zudem wurden die ungünstigen gesundheitlichen Voraussetzungen, in denen die Mehrheit der Bevölkerung lebt, angeklagt.

Andere Anlässe und Gelegenheiten werden zwar weniger intensiv und umfassend, dafür aber freier und mit größerer Kreativität als Ausgangspunkt und Möglichkeit der Katechese und der Evangelisierung aufgegriffen. Unter ihnen gibt es die sogenannte Weihnachtsnovene, in der die Novene als beliebter Brauch der Volksreligiosität wieder aufgegriffen wird, um jene Tage, manchmal mit unerwarteten Ergebnissen, zu einer besonders intensiven Zeit im Leben der Gemeinschaft zu machen. Eine große Anzahl von Familien, die entweder in Baracken oder zur Miete wohnten, besetzte so in Canoas im Bundesstaat Rio Grande do Sul am Ende einer solchen Novene ein großes Gebiet am Rande der Stadt auf geordnete Weise. Das war der Anfang eines langen Kampfes für den Besitz eines Stückchens Grund und Boden, um darauf wohnen zu können. Vier Jahre später leben dort 20000 Personen, die sich rund um die neun auch als Gemeinschaftszentren dienenden Kapellen (kleine Kirchen für einen Bereich der in Brasilien oft sehr großen Pfarren, der Übers.), rund um eine Kinderkrippe und eine Schule vereinten und organisierten. Vor dem Gericht erreichten sie die Legalisierung ihres Grundbesitzes, und sie erstritten sich von der Stadt die Installation des Wasser-, Elektrizitäts- und Kanalisationsnetzes.

Bemerkenswert war auch die kirchliche Initiative zur politischen Erziehung. Zum ersten Mal wurde sie bei den Wahlen von 1974 ergriffen und dann in verstärktem Maße bei denen von 1978 und 1982 durchgeführt, als sich nach zwanzig Jahren wieder neue politische Parteien organisierten und die Gouverneure der Bundesstaaten unmittelbar vom Volk gewählt wurden. Diese Initiative wurde von der Kirche als eine der Dimensionen bzw. als logische Folge eines engagierten Glaubens verstanden. Im gesamten Land wurden sowohl auf Diözesanebene als auf der der Kirchenprovinzen, der Regionen und gar auf Nationalebene (unter der Verantwortung der Comissão da Pastoral da Terra) über fünfzig Fibeln zur politischen Erziehung und Orientierung erarbeitet. Dieses Engagement rechtfertigte die Kirche durch den Hinweis auf die politische Dimension der Verkündigung des Evangeliums. Während sie sich weigerte, als Sprachrohr parteipolitischer Aspirationen aufzutreten, unterstrich sie doch zur gleichen Zeit, daß sie nicht unpolitisch sei: «Sie (= die Kirche) weiß, daß der Anspruch, apolitisch zu sein, in der Praxis die schweigende Zustimmung zu einer gegebenen Konstellation politischer Macht bedeutet, wie diese Konstellation auch immer sein mag» (Conselho Permanente, Reflexão cristã sobre a conjuntura política [1981] Nr. 6).

Diese Bejahung der politischen Dimension des Lebens, das ständige Nachdenken über diese Dimension im Licht des Evangeliums und die ständige Anstrengung, damit die Reflexion zum konkreten Handeln führe und von ihm begleitet werde, verliehen dem Glauben vieler eine Konsequenz und Kohärenz, die zuvor den Glauben von nur wenigen kennzeichneten. Auch entstand so eine Theologie, die sich des Anliegens und des Kampfes der Armen annimmt, die einfacher, lebens- und wirklichkeitsnäher ist.

Zu diesem Abschnitt, der die Veränderungen schildert, die von einer neuen kirchlichen Praxis, in der Glauben und Leben verbunden sind, und einer neuen, in der Theologie der Befreiung systematisierten theoretischen Betrachtungsweise bis zu neuen Formen der Organisation reichen, möchten wir noch den Hinweis auf eine andere, sehr bedeutsame Gegebenheit hinzufügen.

Das Lied und die Volkskatechese

Es war das evangelische Gesangbuch, durch das es nach der Reformation im sechzehnten Jahrhundert trotz aller theologischen Diskussionen und anderer Meinungsverschiedenheiten der Anführer des Protestantismus dazu kam, daß das Volk gefesselt und dann schließlich auch evangelisiert wurde. Dagegen blieb das eigene, individuelle Lesen des Evangeliums bis zur Mitte des neunzehnten Jahrhunderts ein Privileg der gebildeten Schichten der Bevölkerung. Wie sich im Mittelalter die gotischen Kathedralen etwa in Chartres, in Santiago de Compostela oder Reims mit ihren vielen Darstellungen der Heiligen und des Lebens Jesu den Pilgern wie ein riesiger Bilderkatechismus darboten, so formten auch die Choräle Luthers die Seelen der deutschen Bauern. Wie die einen durch das Sehen einer Vielfalt von gemalten und gehauenen Bildern erzogen worden waren, so wurden andere durch das Hören der Melodie von Liedern und Orgelmusik katechisiert.

Wir erleben zur Zeit in Brasilien etwas ganz ähnliches. Wie das Gesangbuch die Volksschichten im Europa des sechzehnten Jahrhunderts katechisierte und im evangelischen Glauben erzog, so gibt es auch dort, wo die Basisgemeinden entstehen, viele neue Lieder, die den Kampf und die Hoffnung des Volkes besingen, das anfängt sich zu organisieren und das die Saat einer neuen Kirche und einer neuen Gesellschaft ausstreut. Von diesen Liedern gibt es hunderte, die meistens ursprünglich nur an einem Ort entstanden und bekannt waren, die aber in dem Maße, in dem die Basisgemeinden sich begegnen, bekannt werden. Sie werden in Heften abgeschrieben und auf Kassetten mitgeschnitten. Viele von diesen Liedern sind so schon im ganzen Land bekannt geworden, und bei bestimmten Feiern kann man auf sie nicht verzichten. Das Lied der Gemeinden wurde so zum privilegierten Instrument, das die Fakten des Lebens mit den Gegebenheiten der Bibel verbindet. Dazu verwendet es die Sprache, den Rhythmus und die Musikinstrumente des Volkes und findet in der Musik die indianischen und afrikanischen Wurzeln des Volkes wieder.

So ist das Lied zu einem neuen Faktor bei der Weitergabe des Glaubens geworden, von dem eine solche Kraft ausgeht, wie sie nur durch das Gefühl mit Hilfe der Poesie, der Melodie und des Rhythmus in der menschlichen Seele freigesetzt werden kann. In den Liedern der Basisgemeinden findet eine wirkliche Begegnung zwischen der Kirche und der Tradition des Volkes statt, und sie werden auch, was die Vermittlung des Glaubens an die neuen Generationen angeht, als das kostbarste Erbe bewahrt bleiben, ähnlich dem, was die Psalmen für das jüdische Volk und das evangelische Gesangbuch für die aus der Reformation hervorgehenden Kirchen bedeuteten und bedeuten.

Wir wollen diesen Abschnitt mit einigen Beispielen dieser Lieder abschließen. Von den von einem Aussätzigen gegründeten Gemeinden des Bundesstaates Acre kommt uns dieses so hoffnungsvolle und hoffnungsstarke Lied:

«Ich glaube, daß die Welt besser sein wird,
wenn der Kleine, der leidet,
dem Kleinen glaubt.»

Aus Rio Grande do Norte kommt ein Lied, das sich gegen den Konformismus richtet:

«Jesus hat befohlen, die Armen zu befreien.
Christ sein heißt Befreier sein.
Wir sind frei geboren,
um im Leben zu wachsen,
nicht um arm zu sein oder im Leid zu leben.»

Aus den Gemeinden der Region von Araguaia, wo der Priester João Bosco Burnier kaltblütig ermordet wurde, als er mit dem Bischof in das Gefängnis von Ribeirão Bonito ging, um gegen die Folter von zwei armen Frauen zu protestieren, kommt das Lied, das die Zerstörung des Gefängnisses durch das Volk und die Errichtung eines großen Kreuzes an jener Stelle feiert:

«Ribeirão Bonito, Kreuz des Paters João,
Hohe Halde, Leute aus dem Sertão,
fruchtbar wird dein Boden
durch Schweiß und Blut.»

Aus São Paulo, wo der Vorsteher der Basisgemeinde und Leiter des gewerkschaftlichen Kampfes der Metallarbeiter, der Arbeiter Santo Dias da Silva, am Tor der Fabrik getötet wurde, kommt folgendes Durchhaltelied:

«Santo, der Kampf wird weitergehen,
Deine Träume werden auferstehen,
Arbeiter vereinen sich zum Kampf:
Durch deine Kinder wird es weitergehen.»

Ein Echo der Anklagen und Verfluchungen der Propheten, die sich gegen diejenigen richteten, die das Recht des Armen, der Waise, der Witwe, des Fremden verletzten, ist das harte Lied:

«Das, was ihr besitzt dort,
ist Träne der Leute, Stück der Hoffnung,
war Sicherheit für die Leute hier...
Ist Blut des Arbeiters, ist Hunger des Kindes,

sind die Augen voller Trauer der Leute von hier...
das, was ihr besitzt dort...«

Auch wird die Hoffnung auf eine Arbeit zum Ausdruck gebracht, die nicht mehr Ausbeutung, sondern Teilhabe an einem Tisch von Brüdern ist. So lebt die Utopie der Armen im folgenden Lied wieder auf:

«Durch die Kraft der Liebe wird das Universum zärtlich,
und das Licht seiner Sterne beleuchtet meinen Weg.
Im überreichen Regen der Gerechtigkeit, wird meine Arbeit Kommunion.
Die Äcker werden blühen, und in ihren Früchten ist Freiheit meine Ernte.»

Herausforderungen, vor denen die Weitergabe des Glaubens steht

Neben der Sicherheit, daß sich inmitten der bestehenden Mißstände neue Wege, ein Leben des Glaubens zu erfahren, öffnen und neue Möglichkeiten gefunden werden, den Glauben den jungen Generationen weiterzugeben, können wir dennoch nicht folgenden Fragen und Problemen aus dem Weg gehen:

Es gibt eine ganze Generation von Jugendlichen und Kindern, denen das Fernsehen Stunden um Stunden täglicher Unterhalter und Freund ist. Sie werden von einer Werbung, von Bildern und Farben berieselt, die nichts mit der kulturellen Welt, in der sie leben, zu tun haben, da es sich bei der Mehrheit der Programme und Filme um nordamerikanische Konserven handelt. Dagegen fehlen dort im Fernsehen und im Video die Kirche, ihre Botschaft und die Erfahrung der Basisgemeinden fast völlig. Das Fernsehen verbreitet Bilder und Vorstellungen der Gesellschaft und des Konsums, die der Wirklichkeit von zwanzig Prozent der brasilianischen Bevölkerung entsprechen, während die anderen achtzig Prozent mit dem dort gezeigten Lebensstil und dem dort propagierten Werten nichts zu tun haben. So wird es nicht möglich sein, den künftigen Generationen den Glauben weiterzureichen, ohne dem entscheidenden Einfluß und der massiven Gegenwart des Fernsehens in der kulturellen Welt von morgen Rechnung zu tragen.

Diese Welt von morgen wird auch immer mehr eine technische und wissenschaftliche Welt sein. Die Denkmuster und Verfahrensweisen dieser Welt und die ethischen Fragen bezüglich des Lebens, der genetischen Möglichkeiten, der Verwendung der Atomkraft und der Verantwortung des Wissenschaftlers gingen aus den Forschungszentren und Universitäten hervor. Nun haben die katholischen Universitäten im allgemeinen niemals technisches und naturwissenschaftliches Forschen und die theologische Reflexion aufeinander bezogen. Auch der Universitätspastoral, in den fünfziger und sechziger Jahren liebstes Kind der brasilianischen Kirche, gelang es nicht mehr, die alte Vitalität wiederzugewinnen.

Die Ausbildung der Priesteramtskandidaten ließ in den letzten zwanzig Jahren, was die Ernsthaftigkeit des Studiums und den theoretischen Tiefgang angeht, vieles zu wünschen übrig, auch wenn sie sich durch eine große Offenheit für die Wirklichkeit der Pastoral und für die gesellschaftlichen und politischen Probleme auszeichnete. Die europäische Theologie, die vorher an den theologischen Seminaren und Instituten gelehrt worden war, verlor angesichts der brasilianischen Wirklichkeit einen großen Teil ihrer Plausibilität, und die lateinamerikanische Theologie weist neben wichtigen Fortschritten auf der Ebene der Christologie, der Ekklesiologie und gar des Verständnisses der Bibel in anderen Bereichen deutliche Lücken auf.

Bei der Aufzählung der Herausforderungen, vor denen die Evangelisierung und die Weitergabe des Glaubens auf dem lateinamerikanischen Kontinent stehen, führt Puebla drei unterschiedliche Typen von Situationen auf:

«▸ Beständige Notsituationen gibt es bei den Indios, die gewöhnlich nicht an den Gütern der Gesellschaft teilhaben und in einigen Fällen gar nicht oder nur unzureichend evangelisiert wurden; sowie bei den so oft vergessenen Afroamerikanern.

▸ Neue Notsituationen als Folge von soziokulturellen Veränderungen, die eine neue Evangelisierung erfordern, gibt es bei den Auswanderern; in den großen städtischen Ballungszentren im eigenen Land; bei der Masse aller sozialen Schichten, die in einer schwierigen Glaubenssituation stehen, bei den Gruppen, die dem Einfluß von Sekten und Ideologien ausgesetzt sind, welche ihre Identität nicht respektieren, Verwirrung stiften und Spaltungen hervorrufen.

▸ Besonders schwierige Situationen gibt es bei Gruppen, deren Evangelisierung dringend notwendig ist, jedoch häufig vernachlässigt wird, und zwar bei Studenten, Soldaten, Arbeitern,

jungen Menschen, im Bereich der sozialen Kommunikationsmittel usw.» (Puebla s.o. 365–367).

Puebla führt hier Situationen auf, die besonders schwierig sind, neue Situationen und beständige Notsituationen. In einer beständigen Notsituation leben u.a. die Indios und die Schwarzen. Diesen beiden Gruppen hat die Kirche in der Vergangenheit ein widersprüchliches Doppelgesicht gezeigt: einerseits ein evangelisierendes Gesicht als Trägerin der frohen Botschaft des Evangeliums und andererseits das Gesicht der Kolonisatoren und Sklavenhalter, ein unheilvolles Gesicht der Unterdrückung. Was die Indios betrifft, versuchte sie an einigen Orten in der Nachfolge eines Las Casas im spanischen Amerika und eines Vieira in Brasilien für die Freiheit der Indios zu kämpfen. Dabei konnte sie zwar deren Versklavung verhindern, nicht aber deren Unterwerfung, die Zerstörung der Stämme und die Zwangsintegrierung in das koloniale System. Für die Schwarzen aber waren Kolonisation und Sklaverei unzertrennlich vereint, und die Kirche hörte nie auf, der religiöse und politische Zement eines solchen politischen und gesellschaftlichen Systems zu sein. Das fordert von der Kirche eine sorgfältige und schmerzliche Auseinandersetzung mit ihrer Vergangenheit und ein mutiges Verhalten in der Gegenwart.

Was die brasilianischen Eingeborenen angeht, hat der Missionsrat für die Eingeborenen (CIMI) konkrete Schritte auf eine neue Weise der Evangelisierung hin getan, die nicht mehr die Substitution der indianischen Kultur durch die der Weißen oder die Zerstörung der Sitten und der Gebets- und Festbräuche der Indios bedeutet. Was die Schwarzen betrifft, ist man noch nicht so weit, und es wird noch mehr gezögert.

Die Anerkennung des Andersseins des Indios und seines Rechtes auf den Besitz des eigenen Bodens, seiner Kultur und seiner religiösen Ausdrucksformen, die auch vom Standpunkt der Evangelisierung her nicht in Frage gestellt zu werden brauchen, berührt das Schicksal von etwa zweihunderttausend Menschen, die etwa hundert verschiedenen Völkern angehören. Wenn die Kirche zudem auch anfängt, ihr Verhalten gegenüber der von ihr in der Vergangenheit weder wirklich evangelisierten noch katechisierten afro-brasilianischen Welt neu zu überdenken, sind davon fast sechzig Millionen betroffen, die wenigstens zum Teil afrikanischer Abstammung sind und die in ihrer religiösen Praxis die Treue der Kirche gegenüber mit der Treue zu den afrikanischen Orixás (Gottheiten des Macumba- und Umbandakultes, der Übers.) verbinden.

Einige Schritte, die von der Kirche als Zeichen eines neuen Bewußtseins der Kirche auf die Indios und Schwarzen zu getan wurden, wie die «Messe des Landes ohne Übel» (*missa da terra sem males*) und die «Messe der Quilombos» stoßen auf Unverständnis und Schwierigkeiten.

So nahm die «Messe des Landes ohne Übel» den mythischen Horizont der alten indianischen Guaranivölker wieder auf, die auf der Suche nach dem Land ohne Übel, wo es keine Krankheit und keinen Tod mehr gab, wiederholt lange Märsche unternahmen. Die poetischen Texte von Pedro Tierra und von Bischof Pedro Casaldáliga wurden von einem Indio ganz nach dem Melodie- und Rhythmusgefühl seines Volkes vertont. Auch die Texte der «Messe der Quilombos», die an die Dörfer der geflüchteten Negersklaven und die sagenhafte Geschichte ihrer Freiheit erinnert, wurden von Pedro Tierra und Don Pedro Casaldáliga geschrieben. Sie wurden von einem der größten schwarzen Komponisten und Sänger, Milton Mascimento, vertont und 1980 am 20. November, welcher im ganzen Land der Tag des schwarzen Mitbürgers ist, in Recife zum ersten Mal gefeiert.

Rom verbot beide Messen mit dem Argument, daß die Eucharistiefeier «nur Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung des Herrn sein soll und nicht ein Fordern der Rechte irgendeiner Gruppe oder Rasse». Die Einforderung der Rechte der Schwarzen in Brasilien geht aber die Hälfte der Bevölkerung unmittelbar an und ist die Erinnerung, das Gedächtnis an das Schicksal eines durch die sogenannte westliche und christliche Zivilisation gemarterten Volkes, wobei Puebla selbst uns eingeladen hatte, im Gesicht dieses Volkes das Antlitz Christi selbst wiederzuerkennen: «Diese äußerste allgemeine Armut nimmt im täglichen Leben sehr konkrete Züge an, in denen wir das Leidensantlitz Christi erkennen sollten, der uns fragend und fordernd anspricht in ... den Gesichtern der Indios und häufig auch der Afroamerikaner, die am Rand der Gesellschaft unter unmenschlichen Bedingungen leben und somit als die Ärmsten unter den Armen betrachtet werden können» (Puebla 31 und 34). Im Leiden und Tod der Indios und Schwarzen Brasiliens und ganz Lateinamerikas verbirgt sich das Antlitz Christi selbst und bleibt das Gedächtnis des Todes und der Auferstehung

des Herren, die in der Eucharistie vergegenwärtigt werden, lebendig.

Rom ließ sich aber auch nicht überzeugen von den Erläuterungen des Weihbischofs von Recife: «Die vom Weihbischof von Recife vorgetragene Wertung der ‹Missa dos Quilombos›, an die Ihre Exzellenz offen erinnert, ist in ihrer eifrigen Reue und in ihrem Streben nach Wiedergutmachung zu würdigen, kann aber nicht Anlaß dafür sein, daß dieses Dikasterium darauf verzichtet, ein Urteil auszusprechen oder in Zukunft etwas ähnlichem wie der sogenannten ‹Missa dos Quilombos› die Erlaubnis zu verweigern» (Brief 1649/81 vom 2. März 1982 aus Rom von der Heiligen Kongregation für die Sakramente und den Göttlichen Kult an Bischof Ivo Lorscheiter, nachzulesen im Comunicado Mensal da CNBB [März 1982] 258).

Die Aufgabe, im Rahmen der Basisgemeinden den Glauben den Gruppen aus dem Volk weiterzugeben, führte dazu, daß die brasilianische Kirche 1977 ein Direktorium für die Messe mit Gruppen aus dem Volk erarbeitete. Dort ging man einen Schritt weiter über die einfache Übersetzung und Anpassung dessen hinaus, was von einer kulturell führenden und gebildeten Gruppe für eine andere, des Lesens unkundige Gruppe der Masse des Volkes produziert worden war. Dort wurde das Recht der Volksgruppen anerkannt, ihre eigene liturgische Feier zu gestalten, zu ihren eigenen liturgischen Riten und Gesten zu finden, auf ihre Tradition zurückzugreifen, ihre Lieder, ihren Rhythmus und ihre Musikinstrumente zu verwenden, in ihrer Sprache zu reden, die vor allem die gesprochene Sprache des Dialogs und nicht die Wiedergabe geschriebener Texte ist. Auf dieses von den brasilianischen Bischöfen 1977 approbierte Direktorium, das mit der neuen Praxis und dem neuen Engagement der Kirche in Brasilien in Übereinstimmung stand, wurde von Rom heftig mit einem Verbot reagiert, da es eine Gefahr «für die künftige Fortdauer des römischen Ritus» darstelle (Brief von Kardinal James Knox, dem Leiter der Heiligen Kongregation für die Sakramente und den göttlichen Kult an Don Ivo Lorscheiter, Präsident der brasilianischen Bischofskonferenz vom 4.12.1979, nachzulesen im Boletin der CELAM 12/145 [Januar 1980] 16–17).

Für die Zukunft der Weitergabe des Glaubens in einem Land wie Brasilien ist es wesentlich, daß die Wege für die Begegnung und den Austausch zwischen dem Evangelium und der Volkskultur, zwischen dem Wort Gottes und dem indianischen und afrikanischen Erbe des Landes nicht verschlossen werden. Dazu ist es nötig, daß Kampagnen wie die gegen die Volkskirche schließlich nicht das Wachstum der kirchlichen Basisgemeinden abbremsen, jener «neuen Weise, Kirche zu sein» und jenes privilegierten Ortes der Entdeckung und Weitergabe des Glaubens.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

OSCAR BEOZZO

1941 geboren. 1964 Priesterweihe. Studium der Philosophie in São Paulo, der Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, der Soziologie und der Sozialen Kommunikationswissenschaft an der Universität Löwen (Belgien). Doktordissertation in Soziologie: Os movimentos universitários católicos no Brasil. Apanhado histórico e ensaio de interpretação (Löwen 1968). Sekretär des Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular (CESEP) und Professor an der Theologischen Fakultät São Paulo, außerdem Vikar in Lins. Veröffentlichungen: Artikel in der Revista Eclesiástica Brasileira und in der Zeitschrift Vozes. Mitarbeiter an Band II/2 der História da Igreja na América Latina (Ed. Vozes, 1980) sowie an dem Buch Materiales para una Historia de la Teología en América Latina (DEI-CEHILA, Costa Rica 1981); Autor des Buches Leis e Regimentos de Missão. A Política Indigenista no Brasil (Loyola 1983). Koordinator für Brasilien der Kommission für das Studium der Geschichte der Kirche in Lateinamerika (CEHILA). Anschrift: Caixa postal 123, 16.400 Lins (SP), Brasilien.

Gerard Vogeleisen

Glaubensüberlieferung heute

Wie kann die Kirche ihre Botschaft unsere nunmehr auf Dauer säkularisierte und nachindustrielle Welt vernehmen lassen und ihr Gehör verschaffen? Wie vermag sie das vor allem im Blick auf die heranwachsenden Generationen, auf die Kinder und Jugendlichen, die in diese neuartige Welt hineingeboren wurden und also kaum mehr von jener Mentalität und Kultur geprägt sind, auf die sich einst die kirchliche Unterweisung stützte?

Eine so weitausgreifende Fragestellung kann nur auf eine vage, mangelhafte und enttäuschende Antwort hinauslaufen. Ihr Hauptfehler bestünde darin, die gesellschaftlich-kulturelle Lage global zu behandeln, während doch einer der wesentlichen Züge dieser Situation in ihrer Unterschiedlichkeit und Zerstückelung besteht. Darüber hinaus käme eine solche von ihrem Ursprungsort abgelöste Rede der Auffassung gleich, die Frage und die konkreten Bereiche, in denen sie sich stellt, ließen sich in einem Blick souverän überschauen.

Wir wetten, daß dagegen die Beschränkung auf besondere Gesichtspunkte einer genau umschriebenen Lage eine zutreffendere Analyse ermöglicht; sie läßt sich *mutatis mutandis* zweifellos leichter auf andere Orte übertragen. So hegen wir die Hoffnung, daß unsere Bemerkungen über die Entwicklung der Katechese in Frankreich den Leser außerhalb der bezeichneten Umwelt auch interessieren können und ihm in der Beurteilung der eigenen Lage helfen werden.

Wir gehen in drei Schritten an die Frage heran. Erstens: Auf welche Weise kann die Kirche in einem aufgesplitterten Umfeld wie dem des heutigen Frankreich ihre Identität sichern? Zweitens: Verzeichnet die katechetische Erfahrung der letzten Zeit Holzwege und reale Möglichkeiten des Fortschritts? Drittens: Welche Zukunftsausrichtungen ergeben sich aus der gegenwärtigen Analyse?

I. Eine zersplitterte Welt – eine bedrohte Identität

Hier ist nicht der Ort, diese in voller Umwandlung befindliche Welt in allen Einzelheiten zu schildern. Es fehlt hierzu nicht an Beschreibungen, Untersuchungen und Auseinandersetzungen. Wir beschränken uns auf eine Zusammenfassung der 1979 durch die französische Bischofskonferenz[1] festgehaltenen Hauptmerkmale.

«Aufgesplitterte Welt, Kulturwandel – dies sind die am meisten zu hörenden Ausdrücke. (...) Die Welt, in der jene Generationen großgeworden sind und gelebt haben und noch leben und von denen die Erwachsenenwelt von heute gestaltet wird, war anders gefügt als die Welt, in der jetzt ihre Kinder heranwachsen. (...) Der Bezug zu allgemein bejahten und, was einige betrifft, in unserer abendländischen Mentalität als universell gültig angesehenen Werten verlieh dem Leben der Gesellschaft eine gewisse Beständigkeit. (...) Nun werden aber manche von diesen für die gestrige Gesellschaft so wichtigen Werten bis in die Wurzeln hinein in Frage gestellt, nicht bloß durch gerade herrschende Ideologien, sondern durch das alltägliche Leben selbst. Die Welt unserer Zeitgenossen (...) ist von Geistesströmungen durchzogen, die bisher dominierende Grundsätze anzweifeln. (...) Ein Lebenssinn, falls ein solcher angenommen wird, erscheint weniger im Wesen der Dinge eingeschrieben; vielmehr ist er in den zahlreichen Interpretationen der Wirklichkeit oder auch in ihrer gegenseitigen Auseinandersetzung zu entdecken» (TR 121).

Familie, Schule und Kirche tragen den Stempel dieser Umwelt. «In gewissen Bereichen (...) behauptet sich der Unglaube in voller Radikalität. Sogar die Fragen nach Gott, nach der Religion und nach dem Sinn des Lebens haben da keine Bedeutung mehr; es kommt so weit, daß sie sich gar nicht mehr stellen. (...) In einer pluralistischen, dem Leistungs- und Produktionsdruck ausgelieferten Welt besitzt die Kirche nicht mehr die gleiche Sichtbarkeit» (TR 124). «In dieser Umwelt entwickelt sich in Frankreich die Katechese» (TR 13).

Gewiß, diese klarblickende Diagnose trifft auch auf Zeichen der Hoffnung; freilich werden diese nicht dazu herangezogen, die Folgen der Veränderung zu vertuschen.

Die Kirche Frankreichs besitzt nicht mehr das gleiche gesellschaftliche Image, kann also auch nicht mehr den gleichen Einfluß ausüben. Zweifellos begann sich dieser Verlust schon sehr viel früher fühlbar zu machen, als man für gewöhnlich meint. Die Trennung von Kirche und Staat (1905) mußte in wenigen Generationen fast unweigerlich zu einer Privatisierung des Glaubens und seiner institutionellen Ausdrucksformen führen. Der politische Einfluß der Kirche ist, wenn auch nicht völlig entschwunden aus dem öffentlichen Leben, doch im allgemeinen wenig sichtbar. Die Kirche erfreut sich keiner offiziellen, institutionellen oder finanziellen Unterstützung, mit Ausnahme jener, die ihr von der öffentlichen Meinung zugebilligt wird oder auch nicht. Da sich das Alltagsleben fortschreitend säkularisiert, sinkt auch der «moralische» und ethische Einfluß der Kirche auf die Mehrheit des Volkes, obgleich die Kirche hier und dort doch noch Gegenstand einer verschwommenen und gemischten Erwartung bleibt.

Im Hinblick auf die Werte und den Lebenssinn hat die Kirche nicht nur das ihr so lange Zeit eigene Monopol verloren, sondern sogar ihren ausschlaggebenden Einfluß.

Selbst der «religiöse Sinn» engleitet der Macht der Kirche. Ein Aufbruch des Irrationalen, der sich sozusagen vor unseren Augen abspielt, verwickelt die Lage noch mehr. Eine der Formen dieses Irrationalen, eine «Rückkehr des Religiösen» wesentlich christentumähnlicher Art oder orientalischer Provenienz, konnte gewissen Leuten so etwas wie ein Heimweh (nach Gott?) einflößen. Die Kirche wird sich angesichts dieser wild aufwuchernden religiösen Meinungen und Religiosität oft emotionalen Charakters bewußt, daß der «religiöse Sinn» selbst ihr entgleitet. Fortan kann jedermann seinen religiösen Laden oder seinen Initiationsklub aufmachen; der Markt ist noch nicht gesättigt, im Gegensatz zu dem, was viele vor etwa dreißig Jahren dachten.

Der Markt ist nicht gesättigt; er besitzt aber auch keine maßgebenden Richtlinien. Alle möglichen Angebote wirken in freiem Wettbewerb aufeinander ein; keines von ihnen aber gilt als Hauptgegner. In diesem zerstückelten Universum religiöser Erscheinungen ist es der Kirche nicht einmal mehr möglich, im entschlossenen Widerstand gegen einen beherrschenden Gegner ihre Einheit zu finden.

Unter den verschiedenen Herausforderungen begegnet die Kirche einer, deren vielfältiger und zunehmender Einfluß auf die «Wert- und Sinnkrise», die uns befallen hat, abgestimmt ist. Es handelt sich um die religiöse Gleichgültigkeit[2]. Ob sie nun überlegt oder spontan, argumentierend oder zögernd, leidenschaftlich oder resigniert ist, jedenfalls setzt sie jeder Botschaft eine ruhige Weigerung, eine «spirituelle Stumpfheit» und eine blasierte Abkehr von jeder Suche nach Sinn entgegen.

Zu allem Überfluß fühlt sich die Glaubensgemeinschaft in ihren eigenen Reihen nicht mehr straff geeint. Politische und soziale Auffassungen, sittliche Verhaltensweisen, dogmatische Glaubensmeinungen und religiöse Haltungen trennen zu häufig die Christen ein und derselben Kirche voneinander. Das geht manchmal bis zum offenen Zusammenstoß, bleibt jedoch meistens im Schweigen des eigenen Verhaltens und der persönlichen Überzeugung verhüllt. In der Kirche oder an ihren Rändern nimmt die Zahl der im Glauben Verunsicherten zu. Bei diesen besonders wird die Versuchung zur Gleichgültigkeit stärker und stärker.

Unter solchen Umständen also soll das Wort verkündet werden, soll sich die christliche Identität behaupten (TR 2212, CT 56,57)[3] und die christliche Gemeinschaft bewahrheiten. Das ist eine regelrechte Herausforderung.

Ein rascher Rückblick auf die jüngste Geschichte der Katechese kann zeigen, warum einige Leute in der Kirche dieser Situation unvorbereitet gegenüberstehen; er kann auch so manches Zögern und so manche Spannungen erklären und mögliche Wege weisen.

II. Etwas Geschichte

1. Ein Einheitskatechismus

Der offizielle Katechismus in Frankreich war bis nach dem Konzil ein Lehrbuch von *klassischer* Gestaltung. Er legte in Frage und Antwort systematisch die Gesamtheit der Glaubenswahrheiten (Dogma, Moral, Sakramente) dar. Dieser 1937 herausgegebene und 1947 umgearbeitete Katechismus ist reich an dogmatischen, moralischen und kirchenrechtlichen Aussagen; seine Sprache ist begrifflich und abstrakt; an manchen Stellen verschleiert die Darlegung nur mühsam eine veraltete Apologetik.

Gewiß, das dieses Buch inspirierende *klassische Modell* hatte seinen Wert und seine Wirksamkeit zu einer Zeit, da es seine Aufgabe war,

den Christen zu unterweisen und ihm zu helfen, «das, was er alltäglich an Glaube lebte und leben sah, ins Wort zu bringen» (TR 2112).

Trotz seiner Starre und seiner Tendenz, Schuldgefühle zu wecken[4], förderte dieser Katechismus unzweifelhaft, insbesondere unter dem «Ancien Régime», die menschliche Person und die gesellschaftliche Integration.

Der Sinn des Daseins wird aus unveränderlichen Wesenseigentümlichkeiten Gottes, des Menschen und der Dinge abgeleitet, dargestellt und definiert. Ein jedes Element der Welt, sei es Gegenstand, Wert oder Person, sieht sich durch die Vertikalität seiner Wesensbeziehung zum göttlichen Urbild begründet. In einer solchen Mentalität setzt es sich die Katechese zum Ziel, diesen christlichen Lebenssinn zu übermitteln; sie glaubt, ihn durch die Definition absoluter Wesenheiten angemessen auszudrücken.

Mit der Zeit und im Verlauf der Entwicklung der verschiedenen Mentalitäten kommen die Unzulänglichkeiten dieses Katechismus an den Tag; sie sind die Kehrseite seiner bequemen Verwendbarkeit. Die Abstraktion entfremdet der täglichen Erfahrung und gebiert eine Sprache, begünstigt eine Geisteshaltung, die mit der umgebenden Wirklichkeit nichts mehr zu tun haben. Der Graben zwischen «Glauben» und «Leben» wird breiter[5].

Man richtet sich in dem ein, was man für die Wahrheit hält; man befragt nicht mehr den eigenen Standpunkt. Nach und nach privilegiert und verabsolutiert die Kirche eine (und nur eine!) Ansicht der Dinge, scheint sich über die Zufälligkeiten der Geschichte und die Grenzen der Kultur zu erheben; sogar der Sitz im Leben, wie er der Offenbarung in der Geschichte der Menschen zukommt, wird verdunkelt. In ihren Ekklesiozentrismus eingeschlossen vermag die Kirche die anderen Auffassungen nur noch nach dem Maß ihres Unterschiedes zum eigenen Standpunkt zu beurteilen.

Die Kirche versteht sich als das einzige Zentrum der Welt der Menschen und als ausschließliche Verwahrerin des Sinns des Lebens. Auf die von außen an sie herantretenden Fragen glaubt sie eine Antwort in der Festigung alter Standpunkte zu finden.

Natürlich zeigen sich in dieser monolithischen Konstruktion Sprünge. Aber das Heimweh nach den Gewißheiten bleibt lebendig. Die Kirche hat einst einen wunderbar an die «essentialistische» Kultur einer Epoche sowie an deren politisches und kulturelles Funktionieren angepaßte Glaubensaussage geschaffen. Aber da diese überholte Zeit mit dem Glauben zu einer Einheit zusammengewachsen war[6], hat es dieser nun schwer, sich von diesem einstigen Erfolg freizumachen.

Ein sprechender Beweis dafür ist die Tatsache, daß die klassischen Lehrbücher bis 1966 in Kraft blieben. Tatsächlich hat die «kerygmatische Bewegung» – welches auch immer ihr indirekter Einfluß gewesen sein mag – hier bei uns in Frankreich keinen entscheidenden Einschnitt bedeutet im Vergleich zu jenem, den zum Beispiel das Deutschland der fünfziger Jahre erlebte. Erst der konziliare Elan wird die grundlegende Wandlung erleichtern und eine «anthropologische Wende» begünstigen, indem er einen guten Teil der durch die katechetische Bewegung verwirklichten Forschungen offiziell macht.

2. *Eine anthropologische Katechese*

Die Jahre 1966–70 führen in den Spuren des Konzils und aus dessen Schwung heraus zu einer bedeutenden Reform. Die Katechese entdeckt die große Tradition neu. Sie lenkt ihre Aufmerksamkeit auf die menschliche Person. Diese ist ja dazu berufen, die Botschaft zu hören und ihr zu antworten. Von einem Grunddokument ausgehend werden für die verschiedenen gesellschaftlich-religiösen Milieus «Anpassungen» zusammengestellt. Im gleichen Sinn wird eine «Pädagogie der Zeichen» vorgeschlagen, das heißt ein Weg, der von den sichtbaren Zeichen zur Offenbarung hinführt, also von der Heiligen Schrift, der Liturgie, der Tradition und dem Leben der Kirche, aber auch des Alltags zur ausdrücklichen Darlegung des Sinnes, um so den Glauben zu wecken und zu stärken.

Diese für die Lebenserfahrung der Menschen hellhörige «Interpretation» soll den Graben zwischen «Glauben» und «Leben» auffüllen. Die Botschaft atmet wieder den Geist biblischer und liturgischer Sprache. Sie sammelt sich wieder um das Geheimnis Christi und das Leben der Kirche. Alles wirklich Menschliche soll seinen «christlichen Sinn» wiederfinden. Die Gemeinschaft der Glaubenden, die eine oder andere Gruppe von Katechumenen kann wieder zum Zeichen des Wortes Gottes werden.

Es läßt sich denken, daß die «anthropologische» Katechese im Schwung der sie damals tragenden energischen Reaktion hier und da im Bezug auf ihre Quellkräfte und ihren Ursprungs-

elan verarmte. Will man die Botschaft «anpassen», läuft man eine dreifache Gefahr: Erstens kann sich die Interpretation des Daseins auf das Verhalten beschränken und der Glaube zu einer banalen Sittenlehre herabsinken; zweitens wirkt der als einzig möglicher dargestellte «christliche Sinn» überflüssig, unnütz oder von einem mißbräuchlichen Ekklesiozentrismus getragen; drittens gerät die radikale Andersheit des Gotteswortes und des sich darin offenbarenden Geheimnisses in Gefahr, zu einer bloßen göttlichen Menschenfreundlichkeit zu verschwimmen.

Umgekehrt offenbaren diese Risiken sehr wohl die Tatsache, daß der Graben zwischen «Glauben» und «Leben» noch nicht aufgefüllt ist. Die Anthropozentrik, die zwanzig Jahre zuvor die Katechisten befreit hätte, ist sogar nicht mehr imstande, das «Leben» der siebziger Jahre zu interpretieren. Einerseits erfaßt diese Strömung im Unterschied zu den Humanwissenschaften nicht genügend die Verbindungen zwischen einer menschlicheren Wahrheit, einem menschlichen Sinn, der Sprache, den Strukturen, die sie aussagen, sowie den Wandlungen der Geschichte und der Kultur, darin sie aufblühen. Andererseits wird die grundlegende Einheit gebrochen, wenn man den Glauben als Gesamt strukturierter Wahrheiten vom Glauben als Antwort des Menschen, als seine «Sicht» des Geheimnisses Gottes in Jesus Christus trennt. Schließlich wird die Tatsache verdunkelt, daß dieser Glaube einen einzigartigen und ursprünglichen Ort besitzt, nämlich die lebendige und feiernde Gemeinde der Gläubigen.

Die durch den *Texte de référence* in die Wege geleitete neue Etappe der Katechese will noch kühner sein: sie stellt gelassen den Kulturwandel fest. Sie will aber auch bescheidener sein: Sie begrenzt ihren Horizont auf ein Jahrzehnt.

III. Die Orte der Katechese

Darin besteht die Herausforderung: ohne Bedauern die ehemaligen Gewißheiten aufzugeben und seinen Glauben in der Begegnung mit der neuen Kultur zu den Quellen zu führen. Dabei findet die Katechese eine Ausrichtung wieder und einen Weg in dieser neuartigen Landschaft, wo sie sich zahlenmäßig unbedeutend und auch bedroht weiß. Ihr einzig möglicher Ausgangspunkt ist das gegenwärtige Glaubensbekenntnis, ihr einziges Ziel das Glaubensbekenntnis der Kirche der Zukunft; zwischen diesen beiden steht eine Erfahrung kirchlichen Lebens.

1. Vom Glaubensbekenntnis zum Glaubensbekenntnis

Die Bischöfe nehmen die *Botschaft* von 1977 wieder auf und stellen fest: Die Katechese wurzelt im Glaubensbekenntnis einer Gemeinde und führt zum kirchenförmigen Glaubensbekenntnis (TR 2111). Die Katechese hat ohne Gemeinden, in denen der Unterwiesene eine Erfahrung von kirchlichem Leben machen kann, keinen Bestand (TR 1322). Daher der Wille der Bischöfe, Orte zu schaffen, die diese gelebte Erfahrung ermöglichen. Das werden Orte der Katechese sein (TR 2113).

Damit solche Orte leben, ist also nicht vorgesehen, den Katechismus durch eine bessere geographische Stützpunktverteilung neu zum Leben zu erwecken. Es handelt sich vielmehr darum, eine *Zeit* für den Weg auszusparen, auf dem eine Begegnung, eine Erfahrung[7] zustande kommen kann; es geht darum, einen *Raum* zu öffnen, wo sich in dieser Begegnung Beziehungen zwischen den Personen und dem Gotteswort knüpfen; es soll ein konkreter *Ort* der Erfahrung angeboten werden. Über einen «Inhalt» hinaus, der, wenn er isoliert wird, immer zur Abstraktion und zur in sich verschlossenen Ideologie neigt, wird auf die Zeit und die Beziehungen abgezielt[8].

Endlich und im Blick auf die Zukunft wird den unvorhersehbaren besonderen Formen und neuen Ausgestaltungen Platz gemacht. Denn wie das Christentum in einer Kultur aussehen wird, die außerhalb seiner Grenzen heranreift, das ist nicht vorhersehbar.

2. Das Geheimnis Christi und die Offenbarung

Theologisch gründet sich diese Entscheidung auf zwei Argumente: auf das Geheimnis Christi und auf die Offenbarung.

Aufgrund Jesu Christi, in dem die Fülle des göttlichen Geheimnisses wohnt, ist das allgemein Christliche niemals abstrakt, rationalisiert und uniformiert, sondern konkret, an Ort und Stelle gegenwärtig und im Leben eingewurzelt. Die eigentümliche Verwurzelung Jesu in der Menschheit gewährleistet den besonderen Wert unserer eigenen Verwurzelung darin – und ihre Offenheit auf das Universale. Deshalb ist eine abstrakte Katechese stets unangepaßt.

Überdies kann Jesus als der Christus nur auf dem Weg über die Zeit der Zeugen, die uns von ihm sprechen, und in den Beziehungen der Mitgliedschaft in der Kirche, die ihn bekennt, erreicht und erkannt werden. Die Offenbarung ist Geschichte. Sie ist nicht nur überliefertes Glaubensgut, sondern auch Anruf und Verheißung. In ihr vernehmen wir das Wort Gottes in dem Maße, wie es unsere Existenz erhellt und sie so zu unserer eigenen Heilsgeschichte werden läßt. In diesem Sinne ist die Offenbarung immer neu zu vollbringen als Aufnahme der Eigentümlichkeiten, als Durchgestaltung einer bedeutsamen Erfahrung und als Ruf zur Bekehrung. Dies ist von nun an die Aufgabe der Katechese.

Zudem erlaubt die christologische Reflexion ein besseres Erfassen der rückläufigen Frage nach dem Inhalt der Katechese. Der Inhalt jeglicher Katechese bezieht sich auf das Ja zur Person Christi, da dessen Geheimnis die innerste Mitte der Katechese bildet (Joh 20,30f). Diese Zustimmung verwirklicht sich auf dem Weg über den Bericht und die Erfahrung der Zeugen durch das gemeinsame und in Gemeinschaft gesprochene Glaubensbekenntnis. Von da an kann der Inhalt nicht mehr von der jahrhundertelangen Erfahrung der Gläubigen getrennt werden. Und es ist Sache der Katechese, in ihre Arbeit die Heilige Schrift und die Tradition als grundlegende und beispielgebende Erfahrungen einzubauen[9].

3. Sprachen und Pädagogien

Die Vorstellung, daß es einen ablösbaren Inhalt gebe, den die Sprache auszudrücken und die Pädagogie «einzuschärfen» hätte, diese Vorstellung verliert also viel von ihrer Festigkeit. Die Wörter sind niemals neutral, und jede Sprache schneidert die Wirklichkeit auf ihre Weise zurecht. Gleichzeitig induziert jede Sprache eine bestimmte Denkweise. Sprachen, Methoden, Pädagogien und Institutionen sind nicht nur bloße Mittel; sie bilden Vermittlungsstrukturen, die selbst wieder einen Beitrag an Sinn leisten.

Wenn zum Beispiel die Katechese von einem Kleriker in belehrendem Ton an einem hierzu vorgesehenen Ort vorgetragen wird, «sagt» sie nicht dasselbe, als wenn sie sich in vertraute Räume hinein dezentralisiert, in kleine, von Laien belebte Gruppen, und wenn da die aktiven Methoden die Zunge lösen. Gottes Offenbarung an die Menschen wird hier und dort nicht auf die gleiche Weise «gesagt». Die Glaubenserfahrung als Antwort ist nicht gleich; auch das durch diese Praktiken erstellte Bild von Kirche ist es nicht.

Ein «christlicher Sinn», der mit Hilfe einer Pädagogie der Zeichen, des Berichts, des Dokuments erarbeitet wurde, ist nicht der gleiche wie jener, der von vornherein zur Wiederholung fertiggestellt ist. Notwendigerweise gehören die «Herstellungsbedingungen» zum Sinn selbst; unsere Kultur schärft es uns beständig ein, auch wenn sie es nicht als erste tut. Nur ein strukturierter Sinn ist daher bedeutsam, möge dies von der Erfahrung aus auch unter Mühen und nur in Annäherung geschehen sein. Heute läßt sich der Erweis der Freiheit nicht anders als unter diesem gewagten und gefährdeten Einsatz erbringen.

4. Orte der Aufnahme und der Prüfung

Damit eine solche Erfahrung zustande kommt, muß der Ort der Katechese ein Bereich sein, wo die Verschiedenheiten Aufnahme finden und die Beziehungen etwas gelten. «Es ist ein Ort, wo die von den einen und den anderen gelebte Wirklichkeit berücksichtigt wird, wo die tiefliegenden Wünsche und Daseinspläne der Teilnehmer für sich selbst Beachtung finden, wo die Frohbotschaft Christi in bezug auf das einem jeden eigene Leben zu Wort kommt und wo das Zeugnis derer, die sich an diesem Ort befinden – Gruppenleiter, Eltern und Kinder –, eine wirkliche Teilhabe am Glauben aller gestattet» (TR 3111).

Hier nimmt jeder das Wort Gottes, das ihn doch immer übersteigt, in sich auf. Er wird bei seinem Namen gerufen. Denn zwischen der Gabe und der Verheißung Gottes, wie sie in den verschiedenen Schriften der Bibel bedeutet werden, und dem Glaubensbekenntnis «bleibt stets eine Stelle offen, die der Lesende mit dem, was ihm der Heilige Geist eingibt, auszufüllen hat» (TR 2223). Jeder wird mit dem Evangelium konfrontiert; er wird es auch mit den anderen Mitgliedern der Gruppe. Und diese Konfrontation ist Wahrheitsbedingung für die Aufnahme des Wortes. Denn nur die Verschiedenheit, die Andersheit können den Aufbruch zur Bekehrung veranlassen; und nur dieser Aufbruch kann in das «Entzücken» des Glaubens münden, wo der Glaubende sich nicht mehr heranbildet, sondern empfängt und damit die Erfahrung der Kirche einholt.

Ohne Überstürzung und in ruhiger Arbeit an den unterschiedlichen Gegebenheiten stellt sich die Katechese die Aufgabe, den Unterwiesenen

beizubringen, wie man diesen Daseinssinn auf dem Weg über die Wiederaufnahme der Erfahrungen und die Konfrontation mit dem Anderssein strukturiert. Die Katechese kann ihrer Wirksamkeit zum Ziel setzen, die Menschen zu dieser «Eingliederung» heranzubilden. In einer Welt, in der die «Sinnkrise» herrscht, manchmal auch die Geschichtsvergessenheit und die Verachtung der Vermittlungen, in einer solchen Welt fehlt es nicht an Arbeit. Der Einsatz ist kühn, aber doch durchaus möglich. So leistet die Katechese von einem kirchlichen Elan her, der sie selbst hervorbringt, ihren Beitrag zum «Aufbau von Kirche», einer Kirche, die fähig ist, ihren Glauben in der Sprache ihrer Zeit zu bezeugen.

IV. Schlußüberlegungen

Eine der augenfälligsten Besonderheiten der französischen Katechese ist sicher ihre Mannigfaltigkeit. Orte, Mittel, Personen, Inspirationen, Führungskräfte, Methoden – alles zeigt eine große Vielfalt. Eine so kurze Darstellung wie die hier vorgelegte ist weit davon entfernt, diese Mannigfaltigkeit zu umschreiben; sie vermag nur die Hauptlinien zu ziehen.

Es wäre ebenfalls ein Irrtum, diese Bemühung ganz ins Innere der katechetischen Einrichtungen zu verlagern. Andere Instanzen und andere Bewegungen arbeiten mit, wäre es auch von anderen Gegebenheiten aus. Der katechetische Dienst überschreitet die institutionellen Schranken, denn er ist untrennbar mit der Sendung der Kirche verbunden.

Über eine Vielfalt von Verwirklichungen hinaus und in der Unterschiedlichkeit selbst ist zu erkennen, daß sich die Katechese heute weniger als je auf den bloßen Katechismus für Kinder und Jugendliche beschränken läßt. Die «Orte der Katechese» sind zu einer Herausforderung geworden, deren erste Forderung darin besteht, so gut wie möglich in der Kirche verantwortliche Christen heranzubilden. Die Weitergabe des Glaubens an die Generation von morgen beginnt mit der Heranbildung der Erwachsenen von heute.

Im übrigen wäre es unrichtig zu behaupten, der *Texte de rérérence* fände einmütige Zustimmung. Manche lehnen seine Begriffssprache ab; aktive Minoritäten widersetzen sich. Offene, gedämpfte oder heimlich weitergereichte Konflikte ballen sich, und die Debatte ist zur Stunde noch nicht abgeschlossen[10]. Die Zukunft wird zeigen, wie weit der tatsächliche Einsatz der Kühnheit der kollegialen bischöflichen Entscheidung folgen und sie weiterbringen wird.

Ein Glaube an die Kirche

Über die sich vor unseren Augen abspielende Geschichte hinaus beschäftigen uns zum Schluß noch drei Dinge:

1. Die Ungewißheit und das Gefühl einer «Abwesenheit Gottes» begleiten den Glaubensakt unserer Zeitgenossen. Doch wird die Untersuchung des gläubigen Verhaltens gewinnen, wenn sie die Unterscheidung zwischen persönlichem Glaubensakt, gemeinsamem Glaubensbekenntnis und lehramtlichen Regelungen verfeinert. Diese drei Ausdrucksweisen des Glaubens unterscheiden, heißt nicht sie trennen, sondern unter ihnen eine wirksame Gliederung herstellen, damit eine jede im Hinblick auf die beiden anderen ihren Platz findet und mit ihnen in ein aufrichtiges und unverfälschtes Gespräch kommt. Die Katechese stößt auf diese Frage, wenn sie eine Gruppe versammelt und da eine lebendige Zelle der werdenden Kirche sehen und fördern will.

2. Von ihrer sakramentalen Dimension getragen verleiht die gegenwärtige Katechese der unerhörten und ganz ungeschuldeten Gabe Gottes neuen Stellenwert. In den persönlichen und gesellschaftlichen Strukturen der Vergangenheit polarisierte die Katechese den Glauben oft auf eine beruhigende Vorstellung von Gewißheit, Einheit und Nützlichkeit. Es scheint, daß wir heute an einer Weggabelung stehen. Denn entweder wird die Katechese diese alten Versicherungen weiterhin in einer lediglich dem Zeitgeschmack angepaßten Sprache formulieren; gewisse Leute verlangen von ihr dies allein. Oder aber sie entscheidet sich mutig für die Entblößung und Ungesichertheit und findet ihren belebenden Atem in der Sprache und Haltung der Anerkennung, der Danksagung und der Feier. Der Akzent verlagert sich vom «Festhalten» zum «Empfangen». Die Weitergabe der christlichen Botschaft erscheint alsdann wie der Glaube selbst zuallererst als eine freie Gabe an die Jünger im Wort des Sohnes und im Hauch des Geistes (Mt 28,18–20; Mc 16,20). Von Dankbarkeit getragen wird dann die Katechese im Schweigen und in der Sprache ihrer Zeit zum Echo dieser Gabe.

3. Die französische Katechese steht innerhalb der gesamten Pastoral mehr oder weniger be-

wußt zwischen der Verkündigung der Botschaft und dem Empfang der Sakramente; sie wendet sich gleichsam an Neubekehrte, um sie zu den Sakramenten und zum vollentfalteten christlichen Leben zu führen. Muß dieses implizite, etwas rasch aus dem christlichen Altertum in die Institutionen unserer Tage herübergenommene Schema nicht überprüft werden, sobald sich die Bekehrung auf die ganze Dauer des Daseins erstreckt und sobald sich an den «Orten der Katechese» Menschen einfinden, deren Alter und Reife, «Glaubensüberzeugung» und «Sakramentalisationsstufe» ganz und gar nicht mehr übereinstimmen?

[1] Conférence épiscopale française, Lourdes 1979. La catéchèse des enfants. Texte de rérérence au service des auteurs de publications catéchétiques et des responsables de la pastorale (Paris 1980). Zitiert in der Folge unter TR (= Texte de rérérence).

[2] Vgl. CONCILIUM 19 (1983/5) und L'indifférence religieuse: Le Point Théologique 41 (Paris 1983): Aufschlußreiche Interpretationsversuche!

[3] CT = Catechesi Tradendae, Päpstliches Mahnschreiben vom 16.10.1979: AAS LXXI (1979) 1277–1340.

[4] Vgl. J. Delumeau, Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe – XVIIIe siècles) (Paris 1983). Die Macht, Furcht einzujagen, ist ein Wesensmerkmal des Einflusses.

[5] Nicht die systematische Darlegung wird hier in Frage gestellt, sondern das System der Darlegung. Das *Credo* ist ein Glaubensbekenntnis; die Bischöfe Frankreichs kommentieren ein Eucharistiegebet, um den Glauben auszusagen (Lourdes 1978). Was die «Vollständigkeit» in der Darlegung des christlichen Geheimnisses betrifft, vgl. CT 21.

[6] Vgl. Y. Congar, Christianisme comme foi et comme culture: Evangelizzazione e cultura. Atti del Congresso internazionale scientifico di Missiologia (Rom, Pontificia Università Urbaniana, 1976) I, 83–103.

[7] Die hier erwähnte Erfahrung ist keine reine Spontaneität oder Unmittelbarkeit; sie ist Aneignung, Relektüre, Neuauslegung. Vgl. P. Jacquemont, J.-P. Jossua, B. Quelquejeu, Une foi exposée (Paris 1972) 171–174; A. Godin, Psychologie des expériences religieuses (Paris 1981) passim; oder auch G. Adler/G. Vogeleisen, Un siècle de catéchèse en France, 381–400.

[8] Dieser Abschnitt und der folgende verdanken vieles C. Cesbron, Les lieux catéchétiques: Catéchèse 85 (1981) 9–19.

[9] AaO. 18.

[10] Vgl. G. Adler, La catéchèse: où est le problème?: Etudes 358 (Juni 1983) 829–843.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

GERARD VOGELEISEN

1929 in Colmar im Elsaß geboren. 1954 Priesterweihe. Tätigkeit in der Seelsorge als Vikar und als Schulseelsorger an einem Lycée. Magistergrad der Psychologie und staatliches Doktorat in Theologie. Professor an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Straßburg. Seit 1970 Leiter des Instituts für Religionspädagogik an der Universität Straßburg. Arbeitsschwerpunkte: Psychologie, Erziehungswissenschaften und Erwachsenenbildung. Viele Zeitschriftenbeiträge, u.a. in Catéchèse, Katechetische Blätter, Religionspädagogische Beiträge. Autor (zus. mit Gilbert Adler) des Buches: Un siècle de catéchèse en France, 1893–1980. Histoire, déplacements, enjeux (Beauchesne, Paris 1981). Anschrift: Avenue des Vosges 74, F–67000 Straßburg, Frankreich.

Welchen Glauben sollen wir vermitteln?

Johannes van der Ven

Die Zukunft der Kirche als intergenerationales Problem

Gibt es noch eine Zukunft für die Kirche? Diese Frage, die im Mittelpunkt dieses Beitrages steht, kann nicht abgetan werden mit einer Berufung auf die Apostolizität und die daraus hervorgehende Unzerstörbarkeit der Kirche (Mt 16,18); auch nicht durch eine Berufung auf die Heilsnotwendigkeit der Kirche (LG 14); ebensowenig durch die Berufung auf den Geist, der die Kirche immer aufs neue verjüngt (LG 4) und sie zur Vollendung führt (LG 2). Die Beunruhigung, die in dieser Frage mitklingt, kann auch nicht abgetan werden als eine Sünde gegen den Heiligen Geist. Ist doch der Geist auch in der Kirche nur wirksam im Handeln von Menschen, nicht außerhalb oder oberhalb davon – ohne jedoch in diesem Handeln einfach aufzugehen.

Es gibt demnach wohl einen gnadenhaften «Mehrwert» auf seiten des Heiligen Geistes. Aber auch dieser Mehrwert nimmt nur in menschlicher Aktivität Gestalt an, ohne sich aber in diesem Handeln zu erschöpfen. Wir müssen also die Verantwortung für die Zukunft der Kirche selbst übernehmen, eine Verantwortung, die wegen des gnadenhaften Mehrwerts des Geistes Gottes von Hoffnung gekennzeichnet bleibt, oft von einer Hoffnung, die gegen Verzweiflung ankämpfen muß. Darin ist die Voraussetzung dafür begründet, daß wir das Thema «Zukunft der Kirche» empirisch-theologisch angehen können.

In diesem Beitrag gehe ich das Thema «Zukunft der Kirche» vom Begriff «Sozialisation» her an. Sozialisation verstehe ich hier als die Übermittlung von Sinngebungs- und Wertsystemen innerhalb der Kirche von einer Generation an die andere, und zwar auf eine solche Weise, daß diese letztere Generation fähig und bereit wird, das Übermittelte wieder weiterzugeben an die nach ihr kommende Generation.

Dabei erhält die Tradition, die so in der Kirche entsteht, die Funktion, den christlichen Glauben in seinen kognitiven, ethischen, spirituellen, liturgischen, orthopraktischen und institutionellen Dimensionen zu verbessern. Damit gerät die Aufrechterhaltung von Sinngebungs- und Wertsystemen in ein Spannungsverhältnis zu der Aufgabe, Veränderungen daran vorzunehmen. Verbesserung kommt ja immer nur zustande durch Festhalten und Veränderung zugleich.

In diesen Sozialisationsprozeß ist sowohl die primäre wie die sekundäre Sozialisation eingeschlossen. Hier beziehen sich diese beiden Aspekte auf die kirchliche Sozialisation in der Familie und durch die Familie sowie auf die Sozialisation in der Schule und durch die Schule.

In diesem Aufsatz ziele ich die Beantwortung der Frage an, ob das Verständnis des Begriffsfeldes «Sozialisation», das in der Apostolischen Adhortation «Catechesi tradendae» von 1979 (abgekürzt CT) vorliegt, die Zukunft der Kirche garantieren kann. Dabei beziehe ich mich auch auf das Apostolische Schreiben Papst Pauls VI. «Evangelii nuntiandi» von 1975 (abgekürzt EN), da Katechese nach CT (worin vielfach auf EN verwiesen wird) als ein Teil der Evangelisierung verstanden werden muß (CT 18).

Ich schlage nun vor, den kirchlichen Sozialisationsprozeß nach fünf Modellen zu unterscheiden. Man kann diese in eine kontinuierliche Linie einordnen, die gekennzeichnet wird durch ein abnehmendes Festhalten an den Sinngebungs- und Wertsystemen des Christentums und ihrer institutionellen Verankerung in der Kirche sowie durch die zunehmende Veränderung von all dem. Die Frage lautet also: Wie verhalten sich CT und EN zu diesen fünf Modellen? Und: Was bedeutet dies für die Zukunft der Kirche?

I. Das Eingliederungsmodell

Dieses Modell zielt auf die unveränderte Weitergabe des Sinngebungs- und Wertsystems der

Kirche und seiner institutionellen Verankerung in der Kirche an die nachfolgenden Generationen, und zwar in der Weise, daß diese sich vollständig damit identifizieren. Dieses Modell nimmt in CT eine zentrale, wenn vielleicht auch nicht ausschließliche Stellung ein. Als das Ziel der Katechese wird genannt die Einweihung in die ganze Fülle des kirchlichen Lebens, das in der vollständigen Teilnahme an der kirchlichen Gemeinschaft Gestalt annimmt (CT 18). Daher rührt die andauernde nachdrückliche Betonung der Bedeutung der ungeschmälerten und unversehrten kirchlichen Lehre in der Katechese (CT 17; 26; 30). An diesem Punkt knüpft CT an den Gedanken der «plena incorporatio» der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (LG 14) an.

Gegen dieses Eingliederungsmodell sind zwei Einwände anzumelden. Der erste bezieht sich auf die Einsicht Diltheys, die später von Mannheim präzisiert wurde, daß der Begriff Generation, der in jedem Sozialisationsmodell enthalten ist, an sich schon Veränderung beinhaltet. Schreiben doch verschiedene Generationen auch in der Kirche den jeweils selben Prozessen und Strukturen, an denen sie gleichzeitig teilnehmen, von ihrer unterschiedlichen Erfahrungsstruktur her eine unterschiedliche Bedeutung zu. Das Eingliederungsmodell stellt diese Veränderung nicht in Rechnung. Dadurch produziert es gerade die Spannung, die es doch eigentlich unterdrücken will.

Der zweite Einwand bezieht sich darauf, daß die Kirche sich inmitten anderer gesellschaftlicher Institutionen befindet, die ebenso wie sie selbst bemüht sind, die Sinngebungs- und Wertsysteme, die sie besitzen, an die nachfolgenden Generationen zu übermitteln. Inmitten dieser Institutionen auf ökonomischem, politischem und kulturellem Gebiet, unter denen Wissenschaft, Technik, Bildungswesen, freie Presse und Kunst zu nennen sind, nimmt die Kirche nur eine schwache Konkurrenzstellung ein. Max Weber hat schon zu Beginn dieses Jahrhunderts darauf hingewiesen, daß grundlegende Diskrepanzen bestehen zwischen den Sinngebungs- und Wertsystemen der Kirche einerseits und denen der Wirtschaft und der Politik andererseits. Fügt man dem noch die Einsicht von Jürgen Habermas hinzu, daß die Kolonisierung der Lebenswelt des Menschen durch die Wirtschaft und die Politik immer mehr zunimmt, dann wird klar erkennbar, daß die Vorstellung von einer totalen Identifizierung, wie sie im Eingliederungsmodell enthalten ist, keinen Wirklichkeitswert hat.

Auch in diesem Punkt fordert CT also Kritik heraus. Von partieller Identifizierung als natürlicher Reaktion auf die Gesellschaftliche Konkurrenzstellung der Kirche ist in CT keine Rede. Die Notwendigkeit kognitiver und affektiver Aufarbeitung konkurrierender Rollenerwartungen seitens der gesellschaftlichen Institutionen, unter denen die Kirche eine unter anderen ist, wird nicht zur Debatte gestellt; die Notwendigkeit der Aufarbeitung von Rollenkonflikten und reflexiver Rollendistanz ebensowenig. In diesem Punkt ist CT gekennzeichnet durch ein geschlossenes Sozialisationsmodell. Dieses steht außerhalb der gesellschaftlich bestimmten Wirklichkeit der Kirche. Eine Analyse dieser Wirklichkeit findet nicht statt. Was übrig bleibt, ist gutgemeinter und sogar begeisternder Moralismus, der aber blind ist für das, was in der Kirche als gesellschaftlich bedingter Institution im Gange ist. Das geschlossene Sozialisationsmodell der Eingliederung hat keine Zukunft. Um es paradox auszudrücken: Die Kirche sozialisiert mit diesem Modell die Jugend zur Kirche hinaus!

II. Das Anpassungsmodell

Dieses Modell beinhaltet, daß die betreffenden Sinngebungs- und Wertsysteme und ihre institutionellen Verankerungen in der Kirche in nebensächlichen Punkten ergänzt werden zum Zweck der Anpassung an die Forderungen, welche die veränderten Umstände stellen, und daß ihre Darbietung entsprechend nachgebessert wird. Es geht also um eine Kombination von nebensächlichen Zufügungen und kosmetischen Operationen auf inhaltlicher und institutioneller Ebene. Zusammen mit dem Eingliederungsmodell kommt dieses Anpassungsmodell in CT am häufigsten vor.

Welches sind nun die veränderten Umstände, welche Anpassung notwendig machen? Nach CT sind sie nicht gesellschaftlicher, sondern entwicklungspsychologischer Art, und sie ergeben sich auch unabhängig vom gesellschaftlichen Kontext. Von dieser veralteten nichtgesellschaftlichen entwicklungspsychologischen Betrachtungsweise her, der überdies die nicht empirische, sondern spekulative Idee von einer phasentypischen Entwicklung (CT 35), namentlich von der Kulturpubertät der ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts, zugrunde liegt (CT 38; 39),

wird eine katechetische Behandlung von gesellschaftlichen Themen wie Arbeit, Gerechtigkeit, Friede, Befreiung als eine bloße Ergänzung zu einer Katechese betrachtet, die selbst über das eigentlich Religiöse handelt. Hier führt der Primat des religiösen Auftrags der Kirche, womit CT (39) sich an EN (34) anschließt, zu einer Dichotomie zwischen dem Religiösen und dem Gesellschaftlichen. Dieser Dichotomie liegt – wie aus CT (38) entnommen werden kann – ein personalistisches Menschenbild zugrunde.

Aus dieser Sicht sind einerseits die Gesellschaft und andererseits gesellschaftliche Veränderungen nur von akzidenteller Bedeutung. Es ist die Frage, ob das Anpassungsmodell, das in CT (42) ausdrücklich genannt wird, nicht eher aus einer philosophischen als aus einer theologischen Betrachtung des Menschen und seines Glaubens hervorgeht; und überdies aus einer philosophischen Betrachtung, die im Blick auf die vorher genannten Punkte aufgrund empirischer Untersuchungen schon lange überholt ist.

III. Das Reformmodell

Dieses Modell kann als die Mitte zwischen Beharrung und Veränderung angesehen werden. Es strebt sowohl inhaltliche als auch institutionelle Reform an. Es will sowohl die überlieferten Sinngebungs- und Wertsysteme als auch deren überlieferte Institutionalisierungen auf eine solche Weise modifizieren, daß die Intention des Evangeliums und der Kirche gemäß diesem Evangelium in kritischer Korrelation mit der Geschichte und der Gesellschaft von heute zu ihrem Recht kommt. Katechese nach diesem Modell verfolgt das Ziel, die Katecheten in diesen Reformprozeß einzuführen und sie zu dessen Trägern zu machen. Vor der Beantwortung der Frage, ob und in welchem Sinn das Reformmodell in CT und EN besprochen wird, muß ich zunächst auf das Reformmodell selbst eingehen.

Die Frage ist ja doch: Welcherart sind die Geschichte und die Gesellschaft von heute, mit denen das Evangelium und die an diesem Evangelium gemessene Kirche in kritische Korrelation gebracht werden müssen?

Im Zuge dieses Aufsatzes will ich vom Phänomen der Säkularisierung ausgehen, welches den Westen bereits seit einigen Jahrhunderten bestimmt, und das jetzt auch in die Dritte Welt eindringt. Ungeachtet dessen ist das Säkularisierungsbewußtsein in der Kirche erst neueren Datums. Erst die Konstitution «Gaudium et spes» des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde ausdrücklich von diesem Bewußtsein gezeichnet. EN teilt dieses Säkularisierungsbewußtsein. CT scheint in diesem Punkt eher durch eine gewisse Regression gekennzeichnet zu sein, wie im folgenden deutlich werden wird.

Die zentrale Frage ist natürlich: Was ist Säkularisierung? Innerhalb der Diskussionen über die Antwort auf diese Frage und schon über diese Frage selbst unterscheide ich zwei Begriffsebenen. Auf der Ebene der Oberflächenstruktur verstehe ich unter Säkularisierung das gesellschaftliche Phänomen der Verminderung des Einflusses von Religion und Kirche auf das persönliche und gesellschaftliche Leben. Auf der Ebene der Tiefenstruktur begreife ich Säkularisierung als etwas, das hervorgeht aus dem Prozeß zunehmender Rationalisierung, d. h. zunehmender Beherrschung des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens durch das rationale Denken.

Auf diesen Prozeß zunehmender «Rationalisierung» gehe ich nun näher ein. Nach Max Weber ist dieser Prozeß unumkehrbar. Nach Habermas ist er übrigens sehr wohl steuerbar und korrigierbar. Dieses letztere hat, so Habermas, Bezug auf die wünschenswerte und mögliche Ausweitung von einer rein instrumentalen Rationalität zu einer Rationalität mit drei Dimensionen: mit instrumenteller, normativer und expressiver Rationalität.

Dieser Prozeß zunehmender Rationalisierung kann nun mit Hilfe von zwei Merkmalen näher gekennzeichnet werden. Das erste Merkmal ist die institutionelle Pluralisierung, in deren Verlauf die Gesellschaft sich immer weiter verzweigt in gesonderte, autonome, sich nach rationell-bürokratischen Gesetzen entwickelnde Institutionen. Diese wachsende Zerteilung hat zur Folge, daß die Kirche ihre uniformierende Funktion verliert und zu einer der gesellschaftlichen Institutionen unter vielen anderen wird; und auch, daß sie sich in zunehmendem Maße auf die Aufgabe beschränkt, die sie institutionell unterscheidet von den anderen Institutionen.

Von hierher gesehen ist die nachdrückliche Betonung des Vorrangs des religiösen Auftrags in CT und EN, über die ich im vorausgehenden Abschnitt gesprochen habe, in jeder Hinsicht begreiflich und gerechtfertigt. Dies bedeutet meines Erachtens aber absolut nicht, daß die Kirche von nicht unmittelbar religiösen Aktivitäten absehen müßte, wohl aber, daß diese vom

primär religiösen Auftrag der Kirche her legitimiert werden müßten, was übrigens vorerst meistens noch mehr Utopie als Realität ist.

Das Bewußtsein institutioneller Pluralisierung hat zur Folge, daß die Kirche ausdrücklich auf das Phänomen stößt, daß auch zwei andere Arten von Institutionen sich mit dem religiösen Leben des Menschen beschäftigen: andere christliche Kirchen und andere Religionen. Dieses Phänomen wirft die Kirche ein weiteres Mal auf sich selbst zurück. Die Frage, vor die sie in zunehmendem Maße gestellt wird, heißt nicht bloß, was der Inhalt ihres primär religiösen Auftrags sei, der soeben neu auf die Tagesordnung gesetzt wurde, sondern auch, worin sie sich gerade hinsichtlich dieses religiösen Auftrags von den beiden anderen Arten von Institutionen unterscheide. Welcherart ist ihr eigentümliches Wesen? Und noch schwieriger: Was bedeutet ihre Universalität?

Danach und im Zusammenhang damit kann der Prozeß zunehmender Rationalisierung durch ein zweites Merkmal gekennzeichnet werden: die Entsakralisierung, in deren Verlauf religiöse Deutung von Realitäten durch Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche immer mehr ersetzt wird durch eine rationale Deutung von Personen, Dingen, Strukturen und Prozessen. Die Frage ist, wie die Kirche darauf zu reagieren hat. Nimmt sie die Herausforderung der Rationalität wirklich an und erklärt sie, daß jede Errichtung einer Sperrzone für die Vernunft der Vergangenheit angehört? Reißt sie alle Schilder mit der Warnung «Zugang verboten» auch rund um das Gebiet der Offenbarung selbst ab und fordert sie nicht mehr mit Vorliebe das «sacrificium intellectus»? Oder zieht sie sich, wenn es wirklich einmal schwierig wird, doch wieder zurück auf einen biblischen und/oder lehramtlichen Fundamentalismus und Fideismus?

Wenden wir uns nun vom ersten Merkmal her CT und EN zu, dann stellen wir fest, daß das allgemeine Phänomen der institutionellen Pluralisierung in den beiden Dokumenten nirgendwo zu entdecken ist und daß CT hinsichtlich der beiden anderen Arten von Institutionen, die sich mit dem religiösen Leben befassen, die äußerste Zurückhaltung an den Tag legt. Das läßt sich folgendermaßen begründen:

Zunächst betreffs des Verhältnisses zu den anderen christlichen Kirchen: Getreu dem Vorbild des Zweiten Vatikanischen Konzils (LG 8) unterstellt CT, daß die Fülle des Heils sich in der katholischen Kirche vorfindet (CT 32). Im Anschluß an das Dekret des Zweiten Vatikanismus über den Ökumenismus (UR 3) werden die anderen Kirchen zwar als Mittel des Heils gewertet (CT 32), wird aber die katholische Kirche als das *universale* Mittel des Heils dargestellt, und nach CT muß sie daher auch in der Katechese als solches dargestellt werden (CT 32). Was man in CT vermißt, ist das Eingeständnis, dem man in EN (77) (das damit dem Konzil folgt) sehr wohl begegnet, daß nämlich die Spaltung der Kirchen eine ernstzunehmende Schwächung der Wirksamkeit der Übermittlung des Glaubens von einer Generation an die andere nach sich zieht.

Im Dekret über den Ökumenismus (UR 1) wird diese Spaltung ein Ärgernis für die Welt genannt. Vom Blickpunkt der Sozialisation aus gesprochen heißt das: Wenn den jüngeren Generationen nicht mehr einsichtig gemacht werden kann, was die Kirchen weiterhin gespalten sein läßt und warum die katholische Kirche so starr an ihrer eigenen Struktur festhält, gerät auf die Dauer die Zukunft der Kirche selbst in Gefahr. Mit dem Zweiten Vatikanum (UR 11) kann man für die Zukunft der Kirche aus einer «hierarchia veritatum ecclesiologiae catholicae» Nutzen ziehen. In Anbetracht dessen, daß diese «ecclesiologia catholica» selbst bereits eine zweitrangige Stellung innerhalb der «doctrina catholica» einnimmt, plädiere ich dafür, daß alles das, was in dieser «ecclesiologia catholica» selbst wieder von zweitrangiger Bedeutung ist, in den Schmelztiegel einer ökumenischen institutionellen Neugestaltung der Kirche geworfen werde. Mit anderen Worten: Die heutige katholische Kirche steht ihrer eigenen Zukunft im Weg.

Sodann etwas zum Verhältnis zu den anderen Religionen: Auch in diesem Punkt befleißigt sich CT einer großen Zurückhaltung. Immerhin hält CT Handbücher zur Einführung in die verschiedenen Religionen, darunter auch die katholische Religion – es steht dort nicht: «darunter auch die christliche»! – für wichtig, insofern sie objektive Informationen enthalten, aber sie können selbstverständlich nicht als katechetische Werke gelten gelassen werden (34). Der Grund dafür liegt darin, daß in ihnen das Zeugnis von Gläubigen und das Verständnis für die christlichen Mysterien und für das Eigentümliche der katholischen Religion (sic!) fehlt (34).

Meines Erachtens geht es hier aber nicht um den katechetischen oder nicht katechetischen Charakter solcher Handbücher, sondern um ih-

ren bildenden und erzieherischen Charakter oder ihre Ungeeignetheit in dieser Hinsicht. Jedenfalls sollten Handbücher, die sich das Ziel gesetzt haben, in die verschiedenen Religionen einzuführen, aus pädagogischen und didaktischen Gründen sowohl hetero- wie autointerpretative Darstellungen der verschiedenen Religionen enthalten. Aufgrund dessen sollte dann der Dialog zwischen den Religionen Gestalt annehmen.

Das Thema Dialog aber fehlt nun in CT, ebenso wie in EN, obwohl EN im Gegensatz zu CT die Achtung der Kirche vor den anderen Religionen ausdrücklich zur Sprache bringt (EN 53). Daß das Thema Dialog fehlt, ist unter anderem begreiflich vom Universalitätsanspruch der Kirche her. Ein solcher Anspruch macht einen Dialog von innen her unmöglich. Ich habe an meinem eigenen Leib erfahren, daß schon das offene Aussprechen des Zweifels an der Rechtmäßigkeit dieses Anspruchs durch die Vertreter der anderen Religionen als der soundsovielte Beweis von Superioritätsstreben und Imperialismus aufgefaßt wird. Das Tragische ist, daß der Universalitätsanspruch, den die Kirche im Dialog mit den Religionen zur Diskussion zu stellen sich weigert, für die kommenden Generationen nicht nur kein Diskussionsthema mehr bildet, sondern geradezu als ein Argument gegen die Glaubwürdigkeit der Kirche vorgebracht wird. Aus Untersuchungen geht hervor, daß das aufgeklärte Bewußtsein Lessings hinsichtlich der Gleichwertigkeit der Religionen untereinander bis hinunter zu einer großen Anzahl ganz gewöhnlicher Menschen Allgemeingut geworden ist. Wer durch eine gediegene Erziehung und einen gediegenen Unterricht aufgeklärt worden ist, läßt den Universalitätsanspruch der Kirche und damit auch die Kirche, die diesem Anspruch huldigt, hinter sich.

Schließlich wollen wir die beiden Dokumente noch unter dem Aspekt des zweiten Kennzeichens des historischen Prozesses der Säkularisierung bzw. der immer stärkeren Durchsetzung rationalen Denkens betrachten, nämlich unter dem Aspekt der Entsakralisierung. Finden wir davon Spuren in CT wieder? An einigen wenigen Stellen kommt die Säkularisierung im Sinne von Entsakralisierung wohl vor in CT, aber das geschieht dann entweder in bloß konstatierendem Sinne und in äußerst kurzen Formulierungen (42; 44) oder aber in defensiv-strategischem Sinne. Diese defensive Strategie besteht aus zwei Elementen, deren erstes die Formung der Katecheten auf eine Art und Weise ist, daß sie gestärkt und mutig inmitten dieser säkularisierten Welt standhalten (57) können. Das zweite Element ist die Familienkatechese: die Katechese in der Kleinkirche der Familie als dem einzigen Milieu, in dem den Kindern und Jugendlichen noch echte Katechese zuteil werde (68). Als wenn dieses Urteil der empirischen Wirklichkeit entspräche und als ob die Säkularisierung an der Schwelle der Familie halt machte!

Was aber noch wichtiger ist, ist dies: Diese Strategie bietet keinen Raum für das, was in der Literatur das Modell der «kritischen Korrelation» genannt wird. Dieses Modell geht von zwei Tatsachen aus: Zunächst ist die Selbstverständlichkeit des christlichen Transzendenzbewußtseins verschwunden. Zweitens aber bedeutet das nicht, daß dem Menschen *jedes* Transzendenzbewußtsein spurlos verschwunden ist. Unternimmt der Mensch doch fortwährend Anstrengungen und macht er doch fortwährend Erfahrungen, die ihn über das Alltägliche hinausheben und die ihm den Begriff von einem letztendlichen Sinn geben.

Das Modell der kritischen Korrelation beinhaltet, daß die Sinngebungs- und Wertsysteme der christlichen Tradition ihren Platz angewiesen bekommen innerhalb dieses Bereiches menschlicher Transzendenzerfahrungen, wodurch dann Verbindungen zwischen diesen beiden hergestellt werden können. Diese Verbindungen müssen natürlich auf differenzierte Weise hergestellt werden. Von der christlichen Tradition her kann die Bedeutung dieser menschlichen Transzendenzerfahrungen jetzt einmal unterstrichen werden, dann aber wieder relativiert werden, und wieder ein anderes Mal kann sie auch korrigiert werden.

Nun aber bietet die defensive Strategie von CT für dieses Modell der kritischen Korrelation keinen Platz. Anders liegt dies bei EN, in dem die Rede ist von echten Beziehungen zwischen Säkularisierung und Christentum – ungeachtet aller wechselseitigen Kritik (55). Es geht darum, die richtige Sprache zu finden, um den Glauben in dieser säkularisierten Welt zu verkündigen (56), namentlich in der Katechese (63). Sprache wird hier nicht so sehr in semantischem, als vielmehr in anthropologischem und kulturellem Sinne verstanden (63). Es geht um die Inkulturation des christlichen Glaubens in der heutigen Gesellschaft und Kultur. Auffallend ist auch, daß EN mehrmals das Thema «Zeichen der Zeit» an-

spricht (75; 76). Und zwar im Gegensatz zu CT. Letzteres ist in sich selbst schon eines der (kirchlichen) «Zeichen der Zeit». Es betrifft hier die Sünde der Trägheit und des Versäumnisses, um mit Karl Barth zu sprechen!

IV. Das Konfliktmodell

Dieses Modell geht weiter als bis zu einer inhaltlichen Neuinterpretation des Evangeliums und einer institutionellen Neugestaltung der Kirche gemäß diesem Evangelium. Es willl die latenten Spannungen und Konflikte, welche die Sinngebungs- und Wertsysteme der Kirche und die Kirche selbst gefesselt halten, durch kritische Reflexionen und damit verbundene kritische Praxis zu Bewußtsein bringen und praktische Befreiungsarbeit leisten, wodurch diese Reflexion zu einer Kraft wird zur Heilung und dadurch zum Wiederaufbau der Kirche und zur Verbesserung des christlichen Glaubens in allen seinen Dimensionen.

Diese Spannungen und Konflikte sind von vielerlei Art. Sie spielen sich ab innerhalb der Kirche, und ebenso haben sie auch Bezug auf das Verhältnis zwischen Kirche und Gesellschaft. Sie sind finanziell-ökonomischer, juridischer, politischer, sozialer und ideologischer Art. Dabei gilt als Ausgangspunkt, daß diese Spannungen und Konflikte oft ihre Ursache haben in unberechtigten Machtansprüchen und unberechtigten Interessen. Ein wichtiges Instrument bei dieser Arbeit ist die Ideologiekritik, mit deren Hilfe die ideologischen Rechtfertigungsversuche dieser Machtansprüche und Interessen kritisch untersucht werden können. In die Sprache des Glaubens übersetzt kann man sagen, daß die an diesem Modell ausgerichtete Katechese auf die «ecclesia semper purificanda» und auf die «metànoia» zielt, welche einen dauernden Exodus aus der Sünde des etablierten Status quo der Kirche zur Vorbedingung hat.

Wie stellt sich CT zu einer solchen auf Konflikt ausgerichteten Katechese, die orientiert ist auf solch eine «ecclesia semper purificanda»? Die Kirche besteht zwar aus sündigen, aber zugleich geheiligten Menschen (29), wie CT im Gefolge der Aussage des Zweiten Vatikanums über den Sünder in der Kirche (LG 14) feststellt. Den Schritt vom Sünder bzw. von der Sünde in der Kirche zur Sünde *der* Kirche tut auch CT nicht. Und doch wäre solch ein Schritt nicht fehl am Platz gewesen, gerade auch in Verbindung mit der Katechese als Sozialisationsinstrument der Kirche. Gerade junge Menschen haben doch aufgrund der Phase im entwicklungspsychologischen Prozeß, in der sie sich gerade befinden, ein scharfes Auge für die Diskrepanz zwischen verkündigten Sinngebungs- und Wertsystemen einerseits und tatsächlich gelebten und verwirklichten Sinngebungs- und Wertsystemen andererseits. Es gibt Beispiele solcher Diskrepanzen im Überfluß: zwischen der verkündigten Einheit und der tatsächlichen Zerrissenheit in der Kirche; zwischen der verkündigten Liebe und der tatsächlichen Lieblosigkeit (z. B. im Zusammenhang mit Ehescheidung und Homosexualität); zwischen dem Aufruf zum Frieden und der tatsächlichen Verteidigung des gerechten Krieges bzw. der gerechtfertigten Abschreckung. In diesem entwicklungspsychologischen Prozeß liegt aber nun die Tendenz beschlossen, daß im selben Maße, wie die Diskrepanz zwischen verkündigten und tatsächlichen Werten zunimmt, die Überzeugungs- und Werbekraft dieser Werte abnimmt. Um es paradox auszudrücken: In dem Maße, wie die Kirche ihre eigene (strukturelle) Sündigkeit aus den Augen verliert, verfällt vor allem bei jungen Menschen das Bewußtsein von ihrer Heiligkeit.

Überdies kann man sich hier die Frage stellen, zu wessen Vorteil die Verkündigung dieser Werte stattfindet und zu wessen Nachteil die Diskrepanz zu den auch tatsächlich verwirklichten Werten verschwiegen wird. Die Fragen «Cui bono» und «cui malo» gehören gemäß diesem Konfliktmodell zum Herzstück der Katechese. Sie sind mitbestimmend für die Zukunft der Kirche. Weber hat doch deutlich beschrieben, welches Gewicht die Theodizeeproblematik für das Weiterbestehen von religiösen Institutionen hat. Diese Theodizeeproblematik lautet: Wie kann das Übel der Ungerechtigkeit bestehen vor den Augen des gerechten Gottes? Diese Frage, die bis in das Herz des Schöpfungs- und Erlösungsglaubens hinein reicht, bedarf gerade in einer Gesellschaft, die bis in ihre Fugen von Ungerechtigkeit gekennzeichnet ist, erzieherischer Erhellung von seiten der Kirche. Ihre Glaubwürdigkeit und ihr Überleben stehen unmittelbar damit auf dem Spiel. Von solchen Gedanken trifft man in CT nicht einmal eine Spur an. Zu Unrecht!

Haben wir damit vielleicht ein zu negatives Bild gezeichnet? Das Konfliktmodell kommt

zwar in CT nicht zur Sprache, wohl aber wird in EN, auf das CT sich häufig beruft, die Befreiungstheologie erwähnt. Übrigens auch implizit im Begriff der «integralen Befreiung» in CT (29). Mit dieser Befreiungstheologie unterstreicht EN auch, daß es unterdrückerische gesellschaftliche Strukturen gebe (EN 36) und daß die Kirche ihnen gegenüber eine befreiende Aufgabe wahrzunehmen habe (30), und zwar aufgrund von anthropologischen, theologischen und evangelischen Überlegungen (EN 31). Dies führt uns zum fünften Modell.

V. Das Revolutionsmodell

Dieses Modell ist vor allem in historisch-materialistischen Kreisen virulent vorhanden. Es zielt auf die erzieherische Vorbereitung auf das Verschwinden der bürgerlichen Gesellschaft und der bürgerlichen Institutionen in dieser Gesellschaft wie des Staates, der Familie, des Militarismus und der Moral. Es zielt auch auf das Verschwinden der Kirche, weil und insofern sie die bürgerliche Unterdrückung weiterbestehen läßt und die gesellschaftliche Befreiung verhindert. Dazu orientiert man sich auf den revolutionären Kampf hin. Dieser wird geführt aus einer revolutionären Moral, die jeder Abstraktheit, jeder Absolutheit, jeden Ewigkeitswertes und jeden metaphysischen Charakters entbehrt, da sie einfach nur dies bedeutet: die Lebensregel des revolutionären solidarischen Handelns selbst. Es dürfte klar sein, daß der revolutionäre Kampf gegen die bürgerliche Gesellschaft und gegen die Kirche, welche diese Gesellschaft legitimiere und darum zur Knechtung beitrage, in CT und EN keine Gnade findet. Bestimmt nicht als Ziel von Katechese innerhalb der Kirche. In CT findet man dies übrigens nicht ausdrücklich ausgesprochen, wohl aber könnte ein ausdrücklicher Verweis auf die Enzyklika «Rerum novarum» und auf die Soziallehre der Kirche, deren bürgerlichen Charakter übrigens M.-D. Chenu deutlich aufgezeigt hat, als Hinweis in diese Richtung verstanden werden (29).

In EN aber wird die Diskussion mit der Befreiungsbewegung, der unterstellt wird, Sympathien mit dem revolutionären Kampf zu hegen, in aller Breite und auf polemische Weise geführt: Ihre theologische Legitimität wird bestritten, ihre Spiritualität wird an den Pranger gestellt, und die Revolution und die Gewalt, zu der Zuflucht zu nehmen ihr unterstellt wird, werden dreimal in einem Atem genannt und zurückgewiesen (EN 37). Man kann sich fragen, was wohl der Grund ist für diese undifferenzierte Beurteilung bzw. Verurteilung der Befreiungstheologie, und warum man nicht Kenntnis davon hat nehmen wollen, daß heute wenigstens schon vier Strömungen innerhalb der Befreiungstheologie auszumachen sind, die sich dadurch unterscheiden, daß sie von marxistischen Analysemethoden und von revolutionärer Gewalt Gebrauch machen oder aber nicht. Ein weiteres Mal drängt sich die Frage auf: «Cui bono?» Zu wessen Vorteil geschieht diese undifferenzierte Beurteilung bzw. Verurteilung? Und zu wessen Nachteil?

Schlußüberlegungen

Aus der Besprechung der fünf Sozialisationsmodelle und ihrer Inbezugsetzung zu CT und EN können nun die folgenden Punkte festgehalten werden:

1. Das Eingliederungsmodell nimmt einen wichtigen Platz in CT ein; es trägt aber weder der Spannung zwischen Bewahrung und Veränderung, die jeder integrativen Übermittlung von Traditionen inhärent ist, noch der Unmöglichkeit totaler Identifizierung Rechnung.

2. Das Anpassungsmodell nimmt zusammen mit dem Eingliederungsmodell einen zentralen Platz in CT ein. Es hat aber weder für den gesellschaftlichen Kontext, in dem die Kirche sich befindet, noch für die Veränderungen in diesem Kontext ein Auge.

3. Im Blick auf das Reformmodell legt CT in Gegensatz zu EN äußerste Behutsamkeit bzw. eine defensive Einstellung an den Tag. Dadurch gibt es in CT nur ungenügenden Raum für den Dialog mit den anderen christlichen Kirchen und mit den anderen Religionen und ebenso auch nur ungenügenden Raum für den Dialog mit der Säkularisierung. EN zeigt in diesen Punkten wesentlich mehr Offenheit.

4. Das Konfliktmodell wird von CT implizit abgelehnt; EN unterscheidet nicht die verschiedenen Arten von Befreiungstheologien, weswegen zusammen mit dem Revolutionsmodell, das EN ausdrücklich verwirft, auch das Konfliktmodell abgelehnt wird, was zu bedauern ist.

5. Das Revolutionsmodell kommt in CT überhaupt nicht zur Sprache, was begreiflich ist, weil dieses bereits durch EN, auf welches in CT verwiesen wird, ausdrücklich verurteilt worden war.

Schlußfolgerung

Sozialisationsvorstellungen und Sozialisationsaktivitäten innerhalb der Kirche, die einen einseitigen Nachdruck auf die beiden Extreme des Kontinuums, nämlich das Eingliederungsmodell und das Revolutionsmodell, legen, müssen für die Zukunft der Kirche unheilvoll genannt werden. Die Spannung zwischen Bewahrung und Veränderung geht in beiden Modellen verloren. Das Eingliederungsmodell verliert die Veränderung aus dem Auge. Das Revolutionsmodell verliert die Bewahrung aus dem Auge. Der Zukunft der Kirche, als intergeneratives Problem verstanden, also als ein Problem, das das Verhältnis und das Geschehen zwischen den einander ablösenden Generationen betrifft, ist dagegen geholfen durch Sozialisationsauffassungen und Sozialisationsaktivitäten, die vom Feld zwischen den beiden Extremen ausgehen. Dabei verdienen das Reformmodell und das Konfliktmodell mehr Aufmerksamkeit und positivere Beurteilung, als ihnen in EN und vor allem in CT zuteil werden. Je weniger dies geschieht, um so geringer wird die Chance einer langfristig positiven Antwort auf die Frage nach der Zukunft der Kirche.

Literatur

P. Berger, Zwang zur Häresie (Frankfurt 1980)

L. Boff, Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung (Paderborn 1972)

A. Camps, Partners in Dialogue. Christianity and Other World Religions (New York 1983)

M.-D. Chenu, La doctrine sociale de l'église comme idéologie (Paris 1979)

N. Elias, Über den Prozeß der Zivilisation (Bern 1969)

A. Felling/J. Peters/O. Schreuder, Identitätswandel in den Niederlanden: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 34 (1982) 26–53

J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, I–II (Frankfurt am Main 1982)

F.X. Kaufmann, Kirche begreifen (Freiburg i.B. 1979)

H. Kreutz, Soziologie der Jugend (München 1974)

J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977)

J. Moltmann, Die Kirche in der Kraft des Geistes (München 1975)

E. Schillebeeckx, Gerechtigheid en liefde (Bloemendaal 1977)

H.R. Schlette, Glaube und Distanz (Düsseldorf 1981)

G. Stachel (Hg.), Sozialisation, Identitätsfindung, Glaubenserfahrung (SPT 18, Zürich 1979)

M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (Tübingen 1922)

Aus dem Niederländ. übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JOHANNES A. VAN DER VEN

1940 in Breda, Nordbrabant (Niederlande) geboren. Studium der Theologie am Großen Seminar des Bistums Breda und an der Theologischen Fakultät der Universität Nijmegen. Abschluß 1973 mit dem Doktorat in Pastoraltheologie. Seit 1968 als Wissenschaftlicher Mitarbeiter, seit 1976 als Lektor und seit 1980 als Professor für Pastoraltheologie, besonders für Katechetik, an der Katholischen Universität Nijmegen tätig. Er ist Leiter eines Forschungsprogramms «Evaluatie van het Pastoraal Handelen», das mehrere Forschungsprojekte umfaßt und das gekennzeichnet ist durch eine empirisch-theologische Methode. Veröffentlichungen: Katechetische leerplanontwikkeling (Den Bosch 1973); Graven naar geloof (zus. mit W.J. Berger) (Nijmegen 1976); Kritische godsdienstdidaktiek (Kampen 1982); außerdem viele Aufsätze, darunter auch: Unterwegs zu einer empirischen Theologie: Ottmar Fuchs (Hg.), Theologie und Handeln (Düsseldorf 1984). Anschrift: Hazenkampseweg 11, NL-6431 NA Nijmegen, Niederlande.

Gottfried Bitter

Welchen Glauben sollen wir weitergeben?

Möglichkeiten einer kerygmatischen Elementarisierung

Viele Fragen drängen sich auf

Die Frage nach dem Nötigsten des christlichen Glaubens stellt sich gewöhnlich dann ein, wenn das Schiff der Christen in rauhe See gerät und nur die beiden Möglichkeiten zu bleiben scheinen: mit wenig Fracht zu bestehen oder in der vollen Pracht der geladenen Schätze auf Grund zu laufen. Der verbreitete Eindruck von einer allgemeinen religiösen Desozialisation[1] scheint das Bild von der gefährdeten Fracht «Glaubensüberlieferung» zu rechtfertigen. Die automaten- und medienbeherrschte Alltagswelt in unseren Rationalisierungsgesellschaften, die von Schreckensbildern einer atomaren Katastrophe und eines vergifteten Planeten durchsetzte Traumwelt vieler Menschen, dieses merkwürdige Ineinander von routiniertem Gleichmaß und maßloser Apokalyptik, lähmen das Sprechen und irritieren das Hören von der christlichen Zuversicht. Nur für vergleichsweise wenige Menschen verbindet sich in dieser Situation mit dem Glauben der Christen eine wirkliche Hoffnung; die meisten interessieren sich nicht für die christliche Verkündigung. Das Schiff der Christen befindet sich zweifellos auf einer Passage von hohen Schwierigkeitsgraden.

In dieser Situation *muß* gefragt werden: Welche Botschaft hat der Glaube? Was kann er Menschen, die heute leben, arbeiten, in Beziehungen verstrickt sind, Verantwortung tragen, Sinn und Identität suchen, sich um Frieden und Umwelt sorgen, bedeuten? Was kann er denen sein, die in einer noch weitgehend im dunkeln liegenden Zukunft morgen leben können sollen?

Man kann natürlich sein Augenmerk statt auf das Leben der Menschen auch direkt auf das Überleben der Christen und Kirchen richten und die Frage anders akzentuieren: Wie muß der Prozeß der Glaubensüberlieferung gestaltet werden, wenn es auch übermorgen noch Christen und Kirchen geben soll? Von welchen soziokulturellen Bedingungen hängt die zukünftige Tradierung des Christentums ab?[2] Oder stärker inhaltlich gewendet: Was muß bei der Weitergabe des Glaubens unbedingt zur Sprache gebracht werden, wenn die Christen von gestern den Glauben der Christen von morgen noch als ihren Glauben sollen erkennen können? Was darf nicht verschwiegen werden, wenn der Glaube seine Identität behalten soll?

Welche Kriterien für die Bestimmung des Nötigsten auch immer in Anschlag gebracht werden: Es bedarf dabei eines Begriffs vom Gesamtvolumen der Überlieferungsfracht. Doch gibt es überhaupt so etwas wie einen Gesamtbestand des Glaubens, aus dem wir unter bestimmten Aspekten dann eine Auswahl treffen können? Diese Auffassung widerstrebt uns. Der Glaube ist kein Agglomerat von Wahrheiten, auch kein Agglomerat von Wahrheiten unterschiedlichen Gewichts. Was aber sollte reduziert oder konzentriert werden, wenn nicht ein irgendwie abgegrenztes Ganzes?

Drei vorsichtige formale Antworten

Genug der Fragen! Drei in ihrem Bereich heute weitgehend konsensfähige Einsichten hat die Religionspädagogik in Auseinandersetzung mit diesen und ähnlichen Fragen gewonnen:

1. Der in der neuscholastisch orientierten Religionspädagogik als eine Summe von Zu-Glaubendem lehrsatzhaft kolportierte Glaube bedarf, um existentiell angeeignet werden zu können, einer *Konzentration*. Dies deutlich gemacht zu haben, ist das Verdienst der kerygmatischen Erneuerungsbewegung. «Die Forderung, daß in unserer Verkündigung vor allem das Kerygma hervortreten soll, richtet sich nicht nur gegen das bloße Addieren von immer neuen Einzelerkenntnissen und Frömmigkeitsformen; sondern auch gegen jede zu weit gehende Aufspaltung des Glaubensgutes in der Verkündigung, gegen alles Überwuchern des Peripheren.»[3] Eine gesteigerte existentielle Intensität der Glaubensaneignung läßt sich nur auf Kosten der inhaltlichen Extensität der Glaubensüberlieferung erreichen.

2. Die notwendige Reduktion der zu überliefernden Glaubensinhalte kann nicht allein im Blick auf die theologische «Hierarchie der Wahrheiten» vorgenommen werden. Das in der Dogmatik Fettgedruckte braucht nicht immer auch dasjenige am Glauben zu sein, was Menschen

eines bestimmten Alters, aus einem bestimmten soziokulturellen Lebenszusammenhang und mit einer bestimmten Lerngeschichte am ehesten aufgehen läßt, was den Christen an ihrem Glauben Freude macht und was sie in diesem Glauben leben läßt. *Die «existentielle Hierarchie der Wahrheiten»*[4] ist nicht unbedingt kongruent mit der theologischen Hierarchie der Wahrheiten. Beiden Strukturen ist bei der Weitergabe des Glaubens Rechnung zu tragen. Was im Prozeß des Glauben-Lernens vermittelt wird, muß sowohl auf seine Repräsentanz für das Ganze der Glaubensbotschaft als auch auf seine Relevanz für eine bestimmte Gruppe von Menschen befragt werden[5].

3. Eine noch so wohlbegründete und geschickte Auswahl von Glaubensinhalten kann immer nur *etwas* am Glauben erhellen. So wird das inhaltliche Moment des Glaubens gegenüber seinem strukturellen Moment, sein Charakter als Lösungspotential für Fragen und Probleme des Menschen gegenüber seiner eigenen Fraglichkeit und Problematik, seine textliche gegenüber seiner praktischen Gestalt, seine Abgeschlossenheit als Antwort gegenüber seiner Offenheit als Erfahrungszusammenhang überbetont. *Demgegenüber gilt es, die Erfahrungsgrundlage des Glaubens selbst in Erinnerung zu bringen*, das im Glauben steckende Wagnis zu vergegenwärtigen, den Hoffnungsmut Abrahams, Jesu und der Apostel aufscheinen zu lassen und die strukturelle Vergleichbarkeit zwischen der Situation der Glaubenden gestern und der Situation der Glaubenden heute sichtbar zu machen. «Das überlieferte Glaubensverständnis ist nicht irgendwann einmal fix und fertig vom Himmel gefallen, sondern es wurde in einer langen Geschichte von Auseinandersetzungen erarbeitet, erbetet und erlitten. Es ist Zeugnis von gemeinsam gemachten Glaubenserfahrungen und Ausdruck von geschichtlich geprägten Antworten auf geschichtlich geprägte Fragen.»[6] Schließlich ist gegenüber dem ängstlichen Bewahren-Wollen des Überkommenen vom lebendigen Geist Gottes zu sprechen, der sich immer wieder neu offenbart, die Geschichte des Glaubens wie unsere einzelnen Glaubensgeschichten in Fluß hält und auch das Überlieferte in neuem Licht sehen läßt.

Alles in allem: Es ist um der Erhellung ihrer lebensbestimmenden Kraft willen notwendig, die Glaubensbotschaft zu konzentrieren, zu elementarisieren[7]. Eine solche Konzentration sollte sowohl im Blick auf die theologische wie die existentielle Hierarchie der Wahrheiten geschehen. Die mit einer solchen Konzentration im besten Falle verbundene Animation, anders zu leben, resultiert weniger aus einer geschickten Auswahl von Glaubensinhalten als auf einer «Verflüssigung» dieser Inhalte. Ansteckung wird nur da möglich, wo sich der Glaube gegenüber der Erfahrung von heute nicht als die ewige Wahrheit von gestern präsentiert, sondern der Erfahrungsgrund des Glaubens und der Wahrheitsanspruch von Erfahrungen gleichermaßen herausgearbeitet werden[8].

Gerade wenn wir unsere alltagsweltlichen Erfahrungen auf die ihnen implizit zugrundeliegenden Deutungsmuster abhören, wenn wir illusionslos zu notieren versuchen, was uns in diesem oder jenem Handlungsfeld wirklich antreibt, wenn wir die trivialen Techniken der alltäglichen Selbstvergewisserung ernst nehmen als einen wesentlichen Teil dessen, was uns am Leben hält, kurz: wenn wir sensibel werden für die diversen Formen des «Glaubens», denen die Menschen in einem bestimmten gesellschaftlichen Kontext obliegen, werden wir aufmerksam auf die Gestalt, in welcher der christliche Glaube in diesem Umfeld am ehesten die Ohren aufgehen lassen kann.

Einsicht in die faktische Hierarchie der alltagsweltlich bestimmten Wahrheiten weist den Weg zur religionspädagogisch so bedeutsamen Erkenntnis der möglichen (existentiellen) Hierarchie der Glaubenswahrheiten. Die Antwort auf die Frage, welcher Glaube weitergegeben werden soll, hängt entscheidend davon ab, welcher «Glaube» von den Adressaten der Verkündigung schon mitgebracht wird. Befreiung aus der Knechtschaft des Gesetzes heißt für einen 20jährigen englischen Punker etwas anderes als für den greisen italienischen Kurienkardinal. Soll die Glaubensbotschaft Anrede sein, muß die Verkündigung sie im Sprachspiel derer, mit denen sie es im einzelnen Falle zu tun hat, als eine Herausforderung besonderer Art artikulieren können.

Eine allgemeine Antwort auf die Frage nach dem Nötigsten muß daher zwangsläufig zunächst formal ausfallen; sie kann nur Kriterien zu benennen versuchen, die bei einer Konzentration der Glaubensbotschaft in jedem Falle berücksichtigt werden sollten. Denn «was zur Identität des Christlichen ‹gehört› – was sie wesentlich ausmacht –, das muß in den unableitbaren geschichtlichen Situationen jeweils neu ‹entdeckt› werden»[9].

Vier materiale Empfehlungen

Ohne die gerade genannten theologischen und didaktischen Argumente für das Sich-Beschränken auf formale Kriterien in der Glaubensvermittlung heute und morgen abzuschwächen, können Überzeugungen und Einstellungen des christlichen Glaubens genannt werden, die dem Leben der Christen gestern und heute aufgeholfen haben und die dem Leben der Menschen morgen in einer sich noch erfüllenden Weise aufhelfen werden.

1. Leben aus dem Geist des christlichen Glaubens wird ein aufmerksames, ein weltoffenes Leben sein. Die radikalisierte Diasporasituation des Lebens der Christen – mitten in einer nicht mehr christlich geformten Welt – wird die Weitergabe christlicher Lebensformen und Glaubensüberzeugungen nur in einer kritisch produktiven Auseinandersetzung mit den sie umgebenden Lebenswelten erfolgreich werden lassen. Den Weg dieser weltoffenen Glaubensweitergabe hat das II. Vatikanum beherzt eingeschlagen[10], die nachvatikanischen Texte bahnen diesem Weg wichtige Schneisen[11]. Die Bilder und Metaphern vom Sauerteig und Senfkorn, vom Volk Gottes und von der Pflanzung Gottes zeigen es an: Nur in den Formen innigster menschlicher Gemeinschaften nimmt das Gutsein Gottes Gestalt an, nur in einem kritischen Fermentieren[12] der Gesellschaften und Kulturen wächst das Reich Gottes heran.

Der Mut zu solcher Auseinandersetzung wird von dem österlichen Optimismus angetrieben, daß der Gott Abrahams, der Gott Jesu Christi schon immer das Gelingen des Lebens der Menschen in ihrer Geschichte will und wirkt. Zum Mitwirken an diesem dramatischen Prozeß rufen die Christen sich selbst und andere auf. *Die Zustimmung zu der Überzeugung ‹Gott will und wirkt unser Leben in dieser Geschichte› nennen sie Glauben.* Im Entdecken und Wagen dieses Glaubens kann der Christ sich und seine Welt annehmen: Er erfährt sich gesucht, gewollt, geliebt[13]. Indem sich die Christen dieser Welt aussetzen, setzen sie sich dem geglaubten Gott für diese Welt aus. Diese Entdeckungen des Glaubens heute und morgen auszumachen und weiterzugeben, wird das Ziel einer kerygmatisch elementarisierten Glaubensvermittlung sein.

2. Eine Glaubensvermittlung, die so gelingendes Leben aus den Erfahrungen des Glaubens zu Wort bringt – nicht sehr selten in der Form des klagenden Gebets[14] –, wird an den wichtigsten Zeugen für diese geglaubte Menschenliebe Gottes heranführen: *an den von Gott verlassenen und von Gott erhöhten Messias Jesus.* Denn die unvergleichlich einmalige Gottesgewißheit und die «unvergleichlich aufmerksame Zuwendung zu den Armen bedingen und erläutern sich gegenseitig in Jesu besonderer Menschlichkeit und Sterblichkeit, die als solche der Ort der Offenbarung und Erfahrung des Gottes ist, der kreatorische Liebe ist. Gott wird offenbar als der Vater Jesu Christi, und Jesus wird offenbar als der Sohn des Vaters. An diesem Gottesverhältnis Jesu und an diesem Jesusverhältnis Gottes Anteil zu gewinnen, macht das Wunder und Geheimnis des christlichen Glaubens aus».[15]

Wenn Jesus als der Christus Gottes und der Menschen so ins Bild kommt, dann kommt der lebensgefährliche Einsatz Gottes für das Gelingen der Geschichte mit den Menschen ins Bild: die Weisheit Gottes, die im Skandal des Kreuzes auftritt (1 Kor 1,23 ff; Gal 3,13). Denn das Leben und der Tod Jesu machen die Lebenskraft und den Todernst der Menschenliebe Gottes offenbar: Gott entäußert sich am Kreuz – in der Entäußerung seines Zeugen – «für uns» (Phil 2,5–11; Röm 5,15; 2 Kor 5,21). Die Auferweckung Jesu ist die Bestätigung des Lebens und Sterbens Jesu als Epiphanie Gottes und zugleich das Gericht über die «Weisheit der Weisen und die Klugheit der Klugen» (1 Kor 1,19). Darum wird jede christliche Verkündigung dem bewährten Entschluß des Paulus folgen, «nichts zu wissen außer Jesus Christus, und zwar als Gekreuzigten» (1 Kor 2,2); jedes Sprechen vom erlösten, heilen Leben wird das Kreuz Jesu Christi als die Grundstruktur des Neuen Lebens und der Neuen Welt nennen.

3. Wenn das Leben und Glauben der Christen als das vertrauende Annehmen der jetzt mächtig werdenden Philanthropie Gottes (vgl. Tit 3.4) weitergetragen und weitergesagt wird, dann gewinnt die Glaubensvermittlung die Gestalt der *Einladung zum Leben*[16]. Wer das Wirken Jesu in der Überlieferung der Evangelien anschaut, der stößt auf Vorgänge der Verkündigung und Belehrung, des Einforderns und des Bekennens; aber mitten in diesen verschiedenen Vorgängen steht immer die Einladung[17]. Einladen scheint die Grundfigur des Wirkens Jesu zu sein: Er ruft die Einladung Gottes als «Evangelium» aus (Mk 1,1.15); er erweist sich für Zachäus und die Samariterin als die Einladung Gottes in Person

(vgl. Lk 19, 1–10; Joh 4,7–26); er stellt die universale und vollendete Einladung Gottes in Aussicht (Lk 14,15–24 par; vgl. Jes 25,6 ff; Offb 7,17). Der Inhalt dieser Einladung – das machen die gewählten Bilder der festlichen Mahlzeit deutlich – ist das «Leben in Fülle» (Joh 10,10). Die Eucharistie in der Gemeinde erinnert, vergegenwärtigt und antizipiert diese Einladung.

4. Diese hier skizzierten Grundthemen einer christlichen Glaubensvermittlung können *zu einer soteriologischen Konzentration*[18] *führen, die sich ganz selbstverständlich zur Doxologie hin öffnet.* Denn hier wird von den Menschen gesprochen, die sich mitten in ihren Hoffnungs- und Angstgeschichten, in ihren Schuld- und Vergebungserfahrungen eingeholt entdecken von der Dynamik der geglaubten Liebe Gottes; indem ihre Exodus-Wege mit dem Gott Abrahams und Jesu Christi zu Wort kommen, wird eben diesem Gott die Ehre gegeben, denn das Wohl der Menschen ist die Ehre Gottes[19]; indem diese Glaubensverkündigung an Jesus Christus als den Gekreuzigten und Auferweckten heranführt, werden die Hoffnungen auf die Zukunft Gottes und der Menschen gestärkt; indem die Kirche in den Gemeinden als Hoffnungsgemeinschaft erfahren wird, wird sie zum Zeichen der ganz konkreten Einladung Gottes: Indem die Christen jetzt das Heranwachsen der Neuen Erde tatsächlich erhoffen, ehren sie die Kraft des Heiligen Geistes in unserer Geschichte. So beginnen sich Liturgie und Katechese, Martyrie und Diakonie, Instruktion und Zelebration anzunähern.

Abschließend ist wohl zu fragen: Woher nehmen die Christen und die Kirche die Kühnheit, heute von den realen Möglichkeiten der oben beschriebenen Glaubensvermittlung morgen und übermorgen zu sprechen? Muß ein solcher Prospekt der Glaubensvermittlung angesichts der bisherigen Lebens- und Glaubensgeschichte der Christen und Kirchen nicht entweder als utopisch oder zynisch abgelehnt werden? Ist die Blindheit der Christen so groß, daß sie ihr auch selbstverschuldetes Elend heute nicht sehen? Ist die Bilanz des Mißerfolgs der christlichen Verkündigung und Belehrung nicht so erdrückend, daß man heute besser beraten ist, von weiteren «Gottesvergiftungen» morgen abzulassen?

Den Christen und Kirchen heute steht es schlecht an, über die Christlichkeit vergangener Generationen zu richten; wenn sie aber heute ihren Umkehrruf vernehmen und sich zu einem neuen Leben aus dem Geist Jesu hinwenden, dann wollen sie in diesem Gott ihr Leben wählen (vgl. Am 5,4), dann zeigen sie damit ihre Zuversicht, daß sich die Leben und Welt verändernde Macht des Gottes Jesu Christi in der Geschichte heute und morgen nicht behindern läßt, weder von unseren Göttern (vgl. Jes 41,21–29) noch von unseren Sünden (vgl. Jes 1,18ff). Und wo solche Zuversicht wächst, da wird sie ganz selbstverständlich fragen: Wie können wir der kommenden Generation das Beste unseres Lebens weitergeben? Wie können wir der kommenden Generation Gottes Ankunft bahnen? Bei diesem Nachfragen können vielleicht unsere Antworten zur oben angesprochenen kerygmatischen Elementarisierung wichtig werden als Ausdruck der Glaubensgewißheit, daß Gott in unserer Geschichte Herr und Vollender ist und wird: zu unseren Gunsten und zu seiner Ehre. «Denn an die Hoffnung ist unsere Rettung gebunden» (Röm 8,24).

[1] Vgl. dazu neuestens: CONCILIUM 19 (1983/5): Der religiöse Indifferentismus; N. Mette, Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung, Düsseldorf 1983, 29–56.

[2] Vgl. dazu F.-X. Kaufmann, Kirche begreifen (Freiburg 1979), bes. 147–187; R. Preul, Religion – Bildung – Sozialisation (Gütersloh 1980), bes. 143–270.

[3] J.A. Jungmann, Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft (Innsbruck 1963) 60f.

[4] Vgl. dazu K. Rahner, Hierarchie der Wahrheiten: Diakonia 13 (1982) 376–382.

[5] Vgl. zu diesem Problemkreis die seit etwa der Mitte der 70er Jahre in der deutschen Religionspädagogik intensiv geführte Diskussion um eine Didaktik der Korrelation: G. Fuchs, Glaubenserfahrung – Theologie – Religionsunterricht. Ein Versuch ihrer Zuordnung: Katechetische Blätter (= KBl) 103 (1978) 190–216; G. G. Baudler, Religiöse Erziehung heute (Paderborn 1979); G. Bitter, Was ist Korrelation? Versuch einer Bestimmung: KBl 106 (1981) 343ff.

[6] Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule, Teil I, Grundlegung (München 1977) 17.

[7] Vgl. dazu vor allem: K.E. Nipkow, Das Problem der Elementarisierung der Inhalte des Religionsunterrichts, in: G. Biemer/D. Knab, Hg. Lehrplanarbeit im Prozeß (Freiburg 1982) 73–95; Ders., Grundfragen der Religionspädagogik, Bd. 3 (Gütersloh 1982) 191–222.

[8] Für das Benennen dieser drei formalen Antworten im Gespräch schulde ich Herrn Rudolf Englert Dank.

[9] J. Werbick, Glaube im Kontext, Prolegomena zu einer elementaren Theologie (Zürich 1983) 40.

[10] Hier sind vor allem die Konstitutionen «Lumen gentium» und «Gaudium et spes» und die Dekrete «Ad gentes» und «Dignitatis humanae» zu nennen.

[11] Neben den wichtigen Enzykliken «Populorum progressio» (1967) und «Evangelii nuntiandi» (1975) sind hier das Apostolische Schreiben «Catechesi tradendae» (1979) – vor allem mit dem Artikel 53 – und das Schlußdokument der 3. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1978) zu nennen – hier vor allem die Artikel 384–443.

[12] Vgl. hier den Wortgebrauch von «transformare» in Artikel 17ff in der Enzyklika «Evangelii nuntiandi»: AAS 68 (1976) 5–76.

[13] Vgl. dazu ausführlicher: G. Fuchs, Roter Faden Theologie – eine Skizze zur Orientierung: KBl 107 (1982) 165–180.

[14] Dazu ausführlich O. Fuchs, Die Klage als Gebet, Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22 (München 1982), bes. 354–359.

[15] G. Fuchs, Roter Faden Theologie 171.

[16] Vgl. dazu G. Bitter, «Kommt und seht», Überlegungen zu einem einladenden Religionsunterricht, in: A. Biesinger/W. Nonhoff, Hg., Religionsunterricht und Schülerpastoral (München 1982) 13–32.

[17] Vgl. dazu A. Grabner-Haider, Verkündigung als Einladung (Mainz 1968).

[18] Auf diese Weise kann eine gefährliche Reduktion der Glaubensüberzeugungen überwunden werden im Sinne einer Konzentration, vgl. dazu oben Anm. 3; im Hintergrund steht die breite Debatte um die «Kurzformeln des Glaubens», angeregt durch K. Rahner: Die Forderung nach einer «Kurzformel» des christlichen Glaubens: Schriften zur Theologie, Bd. VIII (Einsiedeln 1967) 153–164; fortgeführt von R. Bleistein: Kurzformeln des Glaubens, Prinzip einer modernen Religionspädagogik (Würzburg 1971); A. Stock, Kurzformeln des Glaubens, Zur Unterscheidung des Christlichen bei K. Rahner (Einsiedeln 1971); W. Beinert, Kurzformeln des Glaubens – Reduktion oder Konzentration? Theologisch-praktische Quartalschrift 122 (1974) 105–117; G. Baudler/W. Beinert/H. Kretzer, Hg., Den Glauben bekennen – Formel oder Leben? (Würzburg 1975).

[19] Vgl. dazu das Arbeitspapier der Würzburger Synode «Das katechetische Wirken der Kirche», in: L. Bertsch u.a., Hg., Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bd. II (Freiburg 1977) 41. Vgl. zum Ganzen: A. Exeler, Exodus, Ein Leitmotiv für Pastoral und Religionspädagogik (Manuskript, München 1974), bes. 239–276; ders., In Gottes Freiheit leben, jungen Menschen leben helfen (Freiburg 1981), bes. 19–27.

GOTTFRIED BITTER

1936 in Wevelinghoven/Rheinland geboren. 1957 Eintritt in die Missionsgesellschaft vom Hl. Geist (Spiritaner), Fortsetzung des Studiums in Theologie, Philosophie, Kunst- und Musikwissenschaft an den Universitäten Freiburg i.Br. und Münster. Seit 1975 Lehrbeauftragter für Religionspädagogik an der Universität Würzburg, seit 1977 Professor für Religionspädagogik und Katechetik an der Universität Bochum, seit 1980 Professor für Religionspädagogik und Homiletik an der Universität Bonn. Veröffentlichungen: Neben mehreren Religionsbüchern samt Kommentarwerken vor allem religionspädagogische und homiletische Arbeiten zu den Verständigungs- und Vermittlungsbedingungen des christlichen Glaubens: Erlösung (München 1976); zus. mit G. Miller, Hg.: Konturen heutiger Theologie (München 1976); zus. mit A. Exeler u.a.: Grundriß des Glaubens, Katholischer Katechismus (München 1980), auch übersetzt ins Englische, Französische und Polnische; Das Leben wagen (Düsseldorf 1982); zus. mit N. Mette, Hg.: Leben mit Psalmen, Entdekkungen und Vermittlungen (München 1983). Anschrift: Kath.-Theol. Seminar der Universität Bonn, Am Hof 1, D–5300 Bonn 1.

James Fowler

Eine stufenweise geschehende Einführung in den Glauben

Die traditionelle katholische Theologie der Scholastik traf eine nützliche Unterscheidung zwischen zwei Weisen, Glauben zu verstehen: Zum einen Glaube als «fides quae creditur»; auf ihn bezogen sich die Scholastiker als den «Glauben, *der* geglaubt wird». Diese Bedeutung ist im Titel aufgenommen und mir für diesen Aufsatz vorgegeben worden. Zum andern sprach man von Glaube als einer Aktivität, als einer Art zu sein, was mit dem Satz ausgedrückt wurde: «fides qua creditur», der «Glaube, *durch den* (es) geglaubt wird»[1]. Diese traditionelle und vertraute Unterscheidung erweist sich bei der Bearbeitung des mir gestellten Themas «Eine stufenweise geschehende Einführung in den Glauben» als nützlich, denn um den Dynamiken der Aneignung des Glaubens und der Umwandlung durch den Glauben gewissenhaft nachgehen zu können, müssen wir sowohl die Substanz des Glaubens klären, d. h. die Inhalte der christlichen Geschichte und Vision, als auch die dynamische Aktivität, durch die Glaube als lebendiger und anregender Mittelpunkt im Leben der Menschen entsteht und sich fortentwickelt.

In diesem kurzen Artikel möchte ich eine Trialektik versuchen. Es sei begonnen mit einer Charakterisierung der narrativen Struktur der christlichen Geschichte, der «fides quae creditur». Als nächstes gehe ich der Frage der Dynamik der persönlichen Aneignung des christlichen Glaubens nach und der Umwandlung von Menschen durch den Glauben, der «fides qua creditur». Hierzu werde ich Forschung und Schriften der letzten zehn Jahre heranziehen. In einem abschließenden Abschnitt sei die Aufmerksamkeit sodann auf Prinzipien gelenkt, die unsere willentlichen Anstrengungen beim Hervorbringen jener Zusammenhänge leiten, durch die der Geist Gottes die menschliche Glaubensaktivität in eine umgestaltende und erlösende Wechselwirkung mit der christlichen Geschichte bringt[2].

Der Glaube, der geglaubt wird – die christliche Erzählung

Mit Sicherheit ist eines der bemerkenswerten Merkmale des zwanzigsten Jahrhunderts, das auch auf allen Ebenen schon bedacht worden ist, die Bereitstellung des Begriffes «Prozeß» als einer zur Interpretation und Lenkung unserer Erfahrung sehr geeigneten, grundlegenden und aussagekräftigen Metapher. Auf einem jeglichen Systemniveau und innerhalb einer jeden Disziplin sind Dynamik und Prozeß König, während Substanz, Stase und Unveränderlichkeit entthront worden sind. Einer der Gründe für das ansteigende Interesse an der Theologie als einer «Erzählung» und an der Erforschung der Rückkehr zum Narrativen als der wichtigsten Art der Beschäftigung mit Theologie hängt mit dem dynamischen Charakter des Narrativen zusammen, der im Gegensatz zu den ontologischen Kategorien der herkömmlichen vor-prozeßhaften und metaphysischen Perspektiven steht. Die erneute Hinwendung zum Narrativen ergibt sich diesmal aber aus einer anderen kritischen Reaktion, aus dem prozeßhaften Gedanken selbst nämlich. Sprache und Bilder des Prozesses sind auf höchst abstrakte und formale Ausdruckweisen festgelegt worden[3]. Die Umkehr zum Narrativen spiegelt deshalb ein tiefgehendes Bedürfnis wider, den Prozeß erneut mit besonderen Inhalten und Zusammenhängen zu verbinden. Und sie deckt den Hunger danach auf, von neuem ein Gespür für Bedeutungen zu entdecken, ein Gespür für den mit Geschichte verbundenen Sinn und für erfahrbare Offenbarung und Tiefe.

Alasdaire MacIntyres zukunftsträchtiges Buch *«After Virtue»*[4] ist uns dabei behilflich, die kritisch-konstruktive Rolle des Narrativen bei der Entstehung einer *Paideia*[5] zu sehen, die eine Annährung an die angestrebte Herausbildung tugendhafter und starker Personen in einem Gemeinwesen darstellt. MacIntyre behauptet, daß

als moralische Stärken und Gewohnheiten verstandene Tugenden im Hinblick auf die besondere «soziale Praxis» eines Gemeinwesens oder einer Kultur definiert und beurteilt werden. Wörtlich meint soziale Praxis die allgemein anerkannten und überkommenen Weisen einer Gesellschaft, Tätigkeiten zu verrichten, sowie die damit verbundenen Sinngebungen. Eine gegebene soziale Praxis ist, so schlägt MacIntyre vor, legitimiert und geheiligt durch die mythisch-poetisch «narrative Struktur», an der alle teilhaben und die die Weltanschauungen, Überzeugungen und Werte der Menschen und Kultur miteinander verbindet und begründet.

Unser Interesse am Narrativen und der *Paideia* («einer stufenweise geschehenden Einführung in den Glauben») führt uns zu der Frage: Was *ist* die narrative Struktur des christlichen Glaubens? Welches sind die konstitutiven Elemente der christlichen Erzählung und Vision? Wenn wir uns derselben Herausforderung zu stellen hätten, von der in der altberühmten rabbinischen Geschichte erzählt wird, wo ein junger Kandidat für das Rabbineramt aufgefordert wird, auf einem Fuße stehend etwas zur Bedeutung des Gesetzes und der Propheten zu sagen, – wie würden wir dann die Umrisse zeichnen?

Unsere Antwort auf diese Frage muß an dieser Stelle äußerst knapp gehalten sein. Jedoch möchte ich in meine Darstellung der narrativen Struktur der christlichen Kernerzählung[6] sieben Kapitel aufnehmen: 1. *Gott*. «Im Anfang war das Wort (Logos), und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort...» In der christlichen Kerngeschichte können wir nicht weiter hinter diesen Beginn zurückgehen. Das Prinzip des Sein ist Es-Selbst-Sein[7]. «Im Anfang, Gott...» 2. *Erschaffung*. Im dynamischen Ausdruck des Seins verleiht Gott Sein. *Ex nihilo*, aus dem Nichts heraus und von ihm her; von der Welt und durch sie; Sein entwickelt sich verschieden, seine Einheit ist gespalten; die Saat der Freiheit und die Zeugungsorte des Logos sind verstreut. 3. *Fall*. Begrenzte Freiheit und Verletzlichkeit führen dazu, daß die Saat der Freiheit in die Illusion (und Bürde) des In-sich-selbst-Begründetseins hineinwächst. Die verstreuten Zeugungsorte des Logos übernehmen es, ursprünglich schöpferisch anstatt teilnehmend zu sein. Dies führt zu einem Bruch, zu Entfremdung und Feindschaft zwischen Gott und seiner Schöpfung und dem Geschaffenen untereinander. 4. *Bund*. Gott macht erste Schritte der Versöhnung; Gott bietet Befreiung an (von der Knechtschaft, von der Selbst-Begründetheit) und lädt zu versöhnter Partnerschaft ein. Gott verleiht das Geschenk, die Gnade des *Weges* (Torah, Gesetz). Dann zeigt uns die Geschichte eine Serie von Schwankungen zwischen *Bund – Abfall, Bund – Abfall, Bund – Abfall*, bis 5. *Menschwerdung*. Der Logos hat Fleisch angenommen. Gott enthüllt im menschlichen Sein die erotische Absicht in der Schöpfung und deren gewollten Höhepunkt in einer Einheit reicher und vielfarbiger Harmonie. Der beabsichtigte Bereits-jetzt-aber-noch-nicht-Charakter des universalen Reiches der Liebe ist verheißen und tritt ein in Wort, Tat, Tod und Auferstehung. Das *Kreuz* zeigt in doppelter Enthüllung die Tiefe der göttlichen Liebe und die Reaktionsmuster der bösen Strukturen, den Widerstand der menschlichen Feindseligkeit gegenüber Gottes Zukunft. 6. Auferstehung und Geist bestärken und ermächtigen die *Kirche* zu ihrem Ruf in die Partnerschaft mit dem auferstandenen Christus, in Versöhnung, Heilung und der fleischgewordenen Verkündigung des hereinbrechenden Reiches der Liebe. 7. Schließlich werden fortwährend zu uns und allen Gegenwarten und Vergangenheiten von der überlegenen Macht der Zukunft herkommender Zauber und das Gebot des Reiches der Liebe ihre letztlich unbesiegbare Macht ausüben, zugunsten des *Neuen*, zugunsten von Gerechtigkeit, zugunsten von Befreiung und Erlösung. Unter dem Einfluß der Erlösung durch den im Geist auferstandenen Christus und angezogen von der Bereits-jetzt-aber-noch-nicht-Macht des Reiches der Liebe sind wir gerufen und berufen, Partner Gottes zu sein und andere in diese Partnerschaft zu rufen. Dieses Rufen, diese Berufung ist das Geheimnis, das dem Glauben anvertraut ist; ein Geheimnis, das aufzudecken wir in der Macht des Geistes bevollmächtigt sind.

Der Glaube, durch den geglaubt wird – ein an Entwicklung orientierter Standpunkt

Die im vorausgehenden Abschnitt skizzierten Elemente der christlichen Erzählung und Vision mögen von den einzelnen Theologen und theologischen Gemeinschaften in der Kirche verschieden dargestellt werden. Die Erzählstruktur wird vermutlich aber nicht sehr weit abweichen von der Art der Gliederung, die wir hier vorschlagen. Diese Behauptung stützt sich auf die Struktur und Integrität der christlichen Erzählung. Dies

bringt uns auf eine Frage, welche die christliche *Paideia* zentral angeht: Wie können wir zuverlässig und treu eine gestaltende, reformierende und auf Entwicklung hin orientierte Dialektik zwischen der christlichen Geschichte und den aktuell sich im Prozeß befindenden Geschichten der Menschen und Gruppen fördern? Wie können wir als Erzieher und gestaltende Gemeinden für eine «stufenweise geschehende Einführung in den Glauben» sorgen?

Als die Scholastiker die Notwendigkeit erkannten, sich der *«fides qua creditur»*, dem Glauben, durch den (es) geglaubt wird, zu widmen, bekannten sie sich zu der entscheidenden Wichtigkeit dessen, was sie den «subjektiven» Aspekt des Glaubens genannt hätten. Wenn es nach ihnen ginge, wäre *fides quae...* als *depositum* zu verstehen, als beständiges, stabiles und objektives Fundament des offenbarten Glaubens. Die historisch-kritische Methode der Studien zu Bibel und Tradition vermittelten uns jedoch ein weitaus dynamischeres Verständnis des Werdegangs der Bibeltexte sowie jener Vermischung der tatsächlichen Ereignisse mit dem Mythos beim Entstehen des Kerns der christlichen Erzählung. Deren Objektivität – das, was ich ihre Struktur und Integrität nannte – beruht auf einem Verständnis von Wahrheit und Logos, das sich von dem der Scholastiker unterscheidet. Ebenso haben sich die Verstehensweisen der Menschen, die sich den Glauben aneignen, verändert. Begriffe, die Prozeßhaftes bezeichnen und sich aus der Metapher der «Entwicklung» heraus ergeben, haben die Verstehensweise unseres eigenen Lebens und unserer Erfahrungen durchgehend beeinflußt, auch unseren Versuch, Bildung und permanentes Wachstum der glaubenden Menschen zu fördern.

Von den heute bestehenden Entwicklungsfragen hinsichtlich menschlichen Wachstums und Wandels übernahmen meine Mitarbeiter und ich die Untersuchung dessen, was heute «Glaubensentwicklung» genannt wird. Wenn eine detaillierte Erörterung unserer Forschung und Theorie auch an anderer Stelle[8] erfolgen muß, so können hier doch einige wenige Ergebnisse skizziert werden.

Am Beginn unserer Forschung stand die Prämisse, daß der menschliche Glaube ein universales Phänomen ist. Damit ist gemeint, daß überall da, wo Menschen existieren, sie auch konfrontiert sind mit der Tatsache des Todes, mit dem Gewahrwerden ihrer Grenzen, mit der Last, unter unsicheren Bedingungen eine Wahl treffen zu müssen, und mit dem Kampf um Schicksalsfragen und Fragen nach dem letzten Sinn. Für gewöhnlich sind diese Glaubensthemen im Verlauf unserer kollektiven Geschichte in religiöser Meditation angegangen worden – im gemeinschaftlichen Ausdruck des Rituals, Mythos, Symbols, in ethischer Unterweisung und Musik, im menschlichen Erfassen der transzendenten Wahrheit und durch diese. In der Moderne jedoch, die gekennzeichnet ist durch Pluralismus, Säkularisierung und den anomischen Zusammenbruch des gemeinschaftlichen Fundamentes aufgrund einander mitgeteilter Kerngeschichten, mußten wir erkennen, daß die Aktivität des Glaubens bzw. des Gläubigwerdens offenbar Ausdrucksformen annimmt und zu Kämpfen um Integrität führt, die andere Richtungen anstreben als den kultischen Ausdruck oder die institutionalisierte Religion. Von dieser Erscheinung ausgehend könnten wir feststellen, daß es säkulare Formen und Gegenstände des Glaubens gibt. Es sind Haltungen gegenüber den begrenzenden Bedingungen des menschlichen Lebens zu beobachten, die dem religiösen Glauben zwar in seinen Funktionen ähneln, aber recht eigentümliche, um nicht zu sagen solipsistische Formen annehmen.

Unter Berücksichtigung dieser Überlegungen führten wir in den vergangenen zehn Jahren Untersuchungen mit Hilfe von halbklinischen Tiefeninterviews bei etwa fünfhundert Personen durch. Wir gedachten unter anderem zu überprüfen, ob bestimmte, an Entwicklung orientierte Verhaltensmuster im kognitiven und psychosozialen Bereich sowie im Bereich der moralischen Entwicklung entsprechende, an Entwicklung orientierte Parallelen im Bereich des Glaubens haben. Zum Zwecke dieser Untersuchung zogen wir eine formale Definition von Glauben heran. Aufgrund ihrer Formalität (bzw. ihres Mangels an genau festgelegten dogmatischen oder ethischen Inhalten) erhofften wir sowohl Zugang zu säkularen und quasi-säkularen Glaubensmustern zu erhalten als auch zu solchen, die im engeren Sinne als religiöser Glaube gelten können. Glaube, so legten wir fest, ist:

von Menschen herausgebildete oder sich herausbildende Weise,

- sich selbst, andere und die Welt (so wie sie sie konstruieren) in bezug zu den letzten Bedingungen ihrer Existenz (wie sie sie konstruieren) und von diesen beeinflußt zu erfahren,

▸ Sinn und Zweck ihres Lebens sowie dessen Verantwortung und Loyalität im Lichte des Charakters von Sein, Wert und Macht, welche die letztgültigen Bedingungen der Existenz beeinflussen, zu gestalten (gemäß der Verstehensmöglichkeit ihrer bewußten oder unbewußten operativen Vorstellungen).

Bei der Analyse unserer Daten fanden wir, daß das Material uns die Vorstellung eines Ablaufs von Stufen nahelegt, mit Hilfe derer ein durchgängiges Muster der Glaubensentwicklung beschrieben werden kann. Diese Stufen charakterisieren eine Abfolge von Stilen des Wissens und Wertens, eine Folge von typischen Mustern der Gestaltung und des Engagements, die beschreiben, wie sich Menschen ihre Weise, im Glauben zu stehen, regelmäßig erarbeiten[10]. In kürzester Form können diese Stufen wie folgt skizziert werden:

Primärer Glaube (Säuglingsalter): Eine vorsprachliche Disposition des Vertrauens gestaltet die Gegenseitigkeit der Beziehungen mit den Eltern und anderen Personen. Sie gleicht die Angst aufgrund der sich im Verlauf der Kindheit ereignenden Trennungen aus.

Intuitiv-projektierender Glaube (Frühe Kindheit): Die Phantasie, angeregt von Geschichten, Gesten und Symbolen, dabei vom logischen Denken noch unkontrolliert, verbindet sich mit Wahrnehmung und Gefühlen und bildet hierbei lang anhaltende Vorstellungen heraus, die sowohl die beschützenden als auch die bedrohlichen Mächte, die uns umgeben, widerspiegeln.

Mythisch-wörtlicher Glaube (Kindheit und darüber hinaus): Die sich entwickelnde Fähigkeit, logisch zu denken, hilft beim Ordnen der Welt mit Hilfe von Kategorien der Kausalität, von Raum und Zeit; verhilft dazu, Zugang zu den Perspektiven anderer zu haben und aus Geschichten einen Sinn des Lebens zu entnehmen.

Synthetisch-konventioneller Glaube (Jugendzeit und darüber hinaus): Neue kognitive Fähigkeiten ermöglichen das Erfassen der eigenen Perspektive und der des anderen und machen es erforderlich, verschiedene Selbst-Bilder zu einer stimmigen Identität zu integrieren. Eine persönliche, weitgehend unreflektierte Synthese von Glauben und Werten bringt eine Bestärkung der Identität mit sich und vereint den Einzelnen mit anderen in emotionaler Solidarität.

Individuell-reflektierender Glaube (Frühe Jugendzeit und darüber hinaus): Die kritische Reflexion des eigenen Glaubens und der eigenen Worte, das Verstehen anderer und der eigenen Person als Teil eines sozialen Systems, die Übernahme der Verantwortung, Entscheidungen hinsichtlich einer Ideologie und eines Lebensstils zu treffen, – dies alles eröffnet den Weg zum Engagement in Beziehungen und Beruf.

Verbindender Glaube (Mittlerer Lebensabschnitt und später): Die Annahme der Polaritäten des eigenen Lebens, Wachsamkeit gegenüber dem Paradoxen und das Bedürfnis nach vielfachen Interpretationen der Realität kennzeichnen diese Stufe. Symbol und Geschichte, Metapher und Mythos (sowohl aus der eigenen Tradition wie der anderer) werden in neuer Weise als zum Erfassen von Wahrheit hilfreiches Ausdrucksmittel gewürdigt.

Universalisierender Glaube (Mittlerer Abschnitt und später): Auf dieser Stufe sind Personen in einer Einheit mit der Macht des Seins gefestigt, über das Paradoxe im Leben und seine Polaritäten hinaus. Ihre Einsicht und ihr Engagement machten sie frei für ein leidenschaftliches, aber freies Geben ihres Selbst in Liebe, wobei sie sich der Überwindung von Zertrennung, Unterdrückung und Brutalität widmen und auf diese Weise eine wirkungsvolle antizipatorische Antwort auf das hereinbrechende Reich der Liebe darstellen[11].

Wenn wir uns auf diese Beschreibung von Stufen beziehen, dürfen wir mehrere entscheidende Klarstellungen nicht außer Acht lassen: Es ist mit Übergangsphasen zu rechnen, mit Zeiten, in denen eine Stufe und ihre besondere Art der Sinnfindung preisgegeben wird und damit begonnen wird, eine neue aufzubauen, was mit Erfahrungen der Dissonanz und Verwirrung verbunden ist. Momente der Offenbarung im Leben einer Person oder Gruppe erzeugen ebenso Dissonanz wie die vorhersehbaren oder unvorhersehbaren Unterbrechungen aufgrund von Reifung, Wandel oder Verlust. In der *Paideia* ist es ebenso wichtig, für die Übergangsphasen Sorge zu tragen wie für die Wachstumsperioden inmitten des Gleichgewichts einer Stufe. Tatsächlich müssen in einer christlichen *Paideia* – der «stufenweise geschehenden Einführung in den Glauben» – sorgfältige Vorkehrungen getroffen werden, um die Übergänge vorzubereiten und sie zum gewissen Maß auch zu beschleunigen.

Es sei ferner daran erinnert, daß wir es bei dieser Aufeinanderfolge von Stufen und Übergangszeiten mit einer emotionalen, willensmäßi-

gen und kognitiven Entwicklung zu tun haben. Aufgrund der Wechselwirkungen zwischen Menschen einerseits und den Ereignissen und Kontexten ihres Lebens andererseits und aufgrund des Vorrats an Vorstellungen und Bedeutungen, den ihre Gemeinden anzubieten haben, bilden Menschen jene Überzeugungen bzw. Orientierungen immer neu heraus, die ihrem Charakter die Grundlage geben und ihre Aktionen und Reaktionen leiten.

Die Stufen beschreiben in formalen Strukturbegriffen die *Muster* des Gefühlswissens, die unsere entwicklungsorientierten Bewegungen als eigenständige Personen in der Gemeinschaft kennzeichnen[12]. Darüber hinaus soll die Stufenfolge als sich erweiternde Spirale einer Bewegung gedacht werden. Jede neue Stufe bildet sich aufgrund der Stärken der vorausgegangenen heraus und trägt das Repertoire an Gefühlswissen früherer Stufen weiter fort, während neue Stärken und eine neue Weite hinzugefügt werden. Und schließlich: Obwohl jede neue Stufe Dimensionen der Reichhaltigkeit und Weite hinzufügt, wäre es falsch, Entwicklung mit irgendeiner spezifischen Stufe gleichsetzen zu wollen und gleichsam *a priori* als eine zur Erlösung notwendige Stufe zu erklären, oder als Stufe, die einem Menschen oder einer Gruppe erst Wert verleihen könne. Es ist sehr wahrscheinlich, daß jede der aufeinanderfolgenden Stufen auch qualitativ neue Gefahren mit sich bringt, in Form von Möglichkeiten der Selbsttäuschung und des Bösen[13], und daß deshalb das Bedürfnis nach Wachsamkeit und Selbst-Prüfung vor Gott zunimmt, und ebenso das Bedürfnis nach bleibender Treue in der Bindung des Herzens an das Heilige.

Stufen und Geschichte: Anmerkungen zu einer christlichen Paideia

Viele unserer besten Anstrengungen und Entwürfe in der christlichen Katechese in den Vereinigten Staaten lehnen im Grunde das Selbst ab. Trotz unserer Aufmerksamkeit für Entwicklungstheorien und trotz unseren Anstrengungen, uns an die Menschen in einer Weise zu wenden, die dem Entwicklungsgedanken gerecht wird, beweist unsere absichtsvolle Dialektik zwischen dem Leben der Menschen, ihren Erfahrungen und der christlichen Geschichte doch nicht genug, um die Menschen auf den Weg eines radikalen Vertrauens und der Treue zu bringen.

Ich glaube, daß die Gründe für dieses Versagen hauptsächlich auf das Versäumnis zurückzuführen sind, nicht erkannt zu haben, daß die christliche *Paideia* auch Veränderung des Bewußtseins bedeutet. Die christliche *Paideia* ist eine zur Förderung von Leben gegründete Gemeinschaftsform, und sie ist Teil einer beabsichtigten moralischen und auf Glauben hin orientierten Minorität. Als solche bringt sie besondere *Tugenden* hervor, ruft sie bestimmte lebensprägende *Emotionen* (Gemütsbewegungen) wach, fordert sie ein klares Konzept unserer *Berufung* zur Partnerschaft mit Gott, bildet sie eine Gemeinde der stützenden und verwandelnden *Hoffnung*. Ihre Anstrengungen werden allerdings geschwächt werden und sogar unwirksam sein, wenn nicht dafür gesorgt wird, daß man den ansteckenden Vorstellungen und Werten einer Selbstbegründetheit, wie sie in der umgebenden Hauptgesellschaft zelebriert wird, zuvorkommen und entgegenwirken kann.

Jedoch wird eine christliche *Paideia*, die den Pluralismus unserer Zeit freimütig anerkennt und das Christentum als «öffentlich relevanten Glauben»[14] ernst nimmt, nicht nach einer «zurückgezogenen», sektiererischen Position innerhalb der Gesellschaft streben oder sich mit einer solchen begnügen wollen[15]. Vielmehr hat sie die Erziehung von Christen im Blick, die sich in tiefer und besonderer Weise mit der christlichen Geschichte und Vision identifizieren und die ebenso auch die erforderlichen Ebenen zur Geltendmachung ihres Glaubens schaffen, um in einer säkularen Gesellschaft die reichhaltigen Quellen der christlichen Tradition durch ihr Leben und in einer öffentlichen Sprache zu erschließen und anzubieten[16].

Die in der christlichen *Paideia* hervorgebrachten Tugenden nehmen ihren Anfang bei dem «großen Gebot» der Gottes- und der Nächstenliebe. In einer angemessenen *Paideia* können eine radikale Selbst-Liebe oder die Säuren eines ungesunden Narzißmus niemals Norm sein, weder im Hinblick auf einzelne Personen noch die Gemeinde insgesamt. Christliche Gemeinde und christliche Familien müssen um eine gründliche Klärung all dessen ringen, was die Sozialisation ihrer sehr jungen Mitglieder angeht. Auch wenn Ichbezogenheit und Selbstbehauptung integrale Bestandteile der kognitiven und emotionalen Entwicklung sind, kann eine Praxis der Kindererziehung, die die Anwendung von Konkurrenz und beschämendem Vergleich als Motivierungsmethoden vermeidet, dennoch verhindern, daß diese normative Geltung erlangen.

Desgleichen können eine elterliche Betreuung sowie in das Gemeinschaftsleben einführende Sozialisierungsmuster viel zur Abmilderung des radikalen Individualismus unseres alltäglichen Lebens beitragen, wenn dabei vermieden wird, daß Leistung und die Zurschaustellung von Fertigkeiten zu Bedingungen des Wertes einer Person gemacht werden. Ferner entsteht dort, wo man jeder Person mit Rücksicht auf ihre Gotteskindschaft begegnet und wo Korrektur und Disziplin auf Versöhnung und ein verantwortliches Selbst ausgerichtet sind, ein «Sinn» für Gerechtigkeit, und es wird eine moralische Vorstellungskraft hervorgerufen. Ebenso wird auf diese Weise ein moralischer Mut wachgerufen und gefestigt. Die von der Gottes- und Nächstenliebe hergeleiteten Tugenden, die in einer solchen Umgebung entstehen, entfalten sich auf Gerechtigkeit und soziale Rechtschaffenheit hin; es sind dies Ausprägungen von Tugend, die die Gottes- und Nächstenliebe mit in gesellschaftliche und weltgesellschaftliche Bezüge hineinnehmen.

Es gibt eine ausgeprägte, wenn auch oft vernachlässigte Spur in der christlichen Tradition, die daran festhält, daß aus dem Herzen einer christlichen *Paideia* ganz bestimmte christliche Emotionen und Gemütszustände hervorgehen und Gestalt gewinnen. Diese Sichtweise gewinnt in dem Maße neue Dimensionen, als wir mehr über das bi-hemisphärische Funktionieren des menschlichen Gehirns erfahren. In einer kürzlich erschienenen Darstellung dieser Tradition stellt der Theologe Don Saliers vier Kategorien spezifisch christlicher Emotionen dar. Es handle sich um tiefliegende Dispositionen, die unsere Weise, uns auf Leben zuzubewegen, nachhaltig beeinflußten. Er spricht 1. von «Dankbarkeit und Dank sagen», 2. «heiliger Furcht und Reue», 3. «Freude und Leiden» und 4. der «Gottes- und Nächstenliebe»[17]. Diese Sichtweise erhellt Liturgie und Gebet als Zusammenhänge, in denen Phantasie und Gefühl erweckt und geformt werden, und sieht Sakrament, Bildnis und Musik als unentbehrliche Bestandteile einer christlichen *Paideia* an.

Danach gefragt, was es bedeute, ein menschliches Wesen zu sein, antwortet die christliche Geschichte: «Mit deinem Leben bestätigend auf den Ruf Gottes in die Partnerschaft zu antworten.» Eintreten in den Bund und Nachfolge als Erwiderung auf Gottes Anruf sind die Fundamente eines ethischen und christlich verstandenen Lebens des Menschen. Walter Brueggemann charakterisierte kürzlich innere Berufung als «Finden eines Lebenszieles, das Teil der Ziele Gottes ist»[18]. Die christliche Geschichte berichtet uns, daß wir als Partner Gottes auch in dessen fortdauernde Schöpfungsarbeit, Herrschaft, Befreiung und Erlösung hineingerufen sind. Ein bedeutender Teil der christlichen Gemeinde hat die Aufgabe, Menschen dabei zu helfen, jene Zusammenhänge und Imperative zu finden, durch die ihre weltliche Arbeit in ein gläubiges Anteilnehmen an Gottes Werk gebracht werden kann[19].

Die christliche *Paideia* sieht und zieht in Richtung einer Zukunft, die nicht primär durch Kontinuität mit der Vergangenheit und Gegenwart definiert ist. Erfüllt von der Vision und Realität des hereinbrechenden, aber-jetzt-noch-nicht Reiches der Liebe, das Verheißung und Geschenk Gottes, des Herrn der Zukunft, ist, fordert die christliche Geschichte uns auf, eine Gemeinde tiefster Hoffnung zu sein; der Hoffnung, nicht des Optimismus. Eine solche Hoffnung führt zu einem alternativen Lesen der Zeichen der Zeit. Sie blickt auf die Freudlosigkeit und Gefahr einer Welt, die auf der Schwelle zur nuklearen Katastrophe steht, ohne die Gesamtverantwortung zu vermindern oder in totaler Hilflosigkeit zu verzweifeln. Vertrauend auf einen Gott, der sogar die Steine zum Aufschreien bewegen kann, wenn die Propheten schweigen, führt uns die christliche Geschichte zu der Hoffnung und dem Vertrauen darauf, daß Gott die Rolle bzw. die Verantwortung des Herr-Seins über die Zukunft nicht preisgeben wird und daß die Erfüllung eines Reiches der Liebe nicht vereitelt oder versäumt werden wird.

[1] J. Alfaro, II Faith: K. Rahner (Hg.), Encyclopedia of Theology: The Concise Sacramentum Mundi (Seabury Press, New York 1975) 510–511; deutsch: Glaube als Erkenntnis: Herders Theologisches Taschenlexikon (Hg. K. Rahner), Bd. 3 (Freiburg/Basel/Wien 1972) 89–91.

[2] Eine Stellungnahme zur narrativen Struktur des christlichen Glaubens, die ich bei der Ausarbeitung des folgenden Abschnitts anregend fand, findet sich bei G. Fackre, The Christian Story: A Narrative Interpretation of Basic Christian Doctrine (W.B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan 1978).

[3] A.N. Whitehead, Process and Reality (The Macmillan Co., New York 1929) J.B. Cobb, A Christian Natural Theology (The Westminster Press, Philadelphia 1965). Siehe besonders: J.B. Cobb, A Guide to the Literature, Appendix

B of J.B. Cobb, Jr. and D.R. Griffin, Process Theology: An Introductory Exposition (The Westminster Press, Philadelphia 1976) 162–185.

[4] University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981.

[5] Der klassische Text zur Paideia ist der von W. Jaeger, Paideia: The Ideals of Greek Culture, Three Vols., übersetzt von G. Highet (Oxford University Press, New York ^{2}1945). Siehe auch Jaegers posthume Veröffentlichung: Early Christianity and Greek Paideia (Oxford University Press, London 1961).

[6] Zur Entwicklung der Idee einer «master story» vgl. J. Fowler, Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning (Harper and Row, Publishers, San Francisco 1981) 277ff.

[7] Siehe P. Tillich, Systematic Theology, Vol I (University of Chicago Press, Chicago 1951).

[8] Stages of Faith: Life-Maps: Conversations on the Journey of Faith (Word Books, Waco 1978). Siehe auch: Heft «X» zum Thema «Die Herausforderung des Glaubens durch die Psychologie: CONCILIUM 18 (1982/6–7).

[9] Stages of Faith, 92–93.

[10] Ein Wechsel von einer Stufe zur anderen geschieht nicht automatisch oder unvermeidlich; Menschen können auf der einen oder anderen Stufe verweilen oder aber ganz dort verbleiben und tun dies auch. Es ist nicht ungewöhnlich, Erwachsene zu finden, die am treffendsten mit Hilfe von Stufen zu beschreiben sind, die sich in der Kindheit oder der Jugendzeit herausbilden. Weitere angemessene Beschreibungen dieser Forschung und ihrer Ergebnisse finden sich in: Psychology Today 17 (1983) 56–62.

[11] Diese Beschreibung der Stufen der Glaubensvermittlung ist – von einigen wenigen Änderungen abgesehen – entnommen einem Beitrag in *Psychology Today* 17 (1983/11) 56–62: Stages of Faith. A Psycology Today Conversation with James Fowler.

[12] R. Kegan hat ein sehr wichtiges Buch geschrieben, welches für ein Verstehen der Übergangszeiten sowie die Arbeit mit ihnen sehr hilfreich ist. Sich selbst als einen «Neu-Piagetianer» bezeichnend, bietet Kegan außerordentlich originale und aufregende Erweiterungen der Entwicklungsperspektive Piagets als Persönlichkeitstheorie an. The Evolving Self (The Harvard University Press, Cambridge 1982).

[13] H. Fingarette, Self-Deception (Routledge and Kegan Paul, London 1969). M. Scott Peck, People of the Lie: The Hope for Healing Human Evil (Simon and Schuster, New York 1983).

[14] M.E. Marty, The Public Church (Crossroad, New York 1981). P.J. Palmer, The Company of Strangers (Harper and Row, San Francisco 1982).

[15] E. Troeltsch unterscheidet in seinem monumentalen Werk «Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen» (Tübingen ^{3}1923) zwischen Sekten-Gruppen von aggressivem oder sozial veränderndem Typus oder solchen, die sich zurückziehen.

[16] D. Tracys reichhaltiges Konzept der «Christlichen Klassik» fördert einen wichtigen Weg, Partikularität und Integrität des christlichen Engagements mit der Fähigkeit zu verbinden, von christlichen Überzeugungen auch in der Öffentlichkeit in genuiner Weise zu sprechen. Vgl. The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism (Crossroad, New York 1981).

[17] Don Saliers, The Soul in Paraphrase (Crossroads, New York 1980). Vgl. auch R.C. Roberts, Spirituality and Human Emotion (Eerdman, Grand Rapids 1982).

[18] Covenanting as the Human Vocation: Interpretation (1979) 126.

[19] Zu einer umfassenderen Darstellung der Vorstellung von der christlichen Reife, wie sie mit der berufsmäßigen Partnerschaft mit dem Werk Gottes gegeben ist, siehe mein in Kürze erscheinendes Buch: Becoming Adult, Becoming Christian (Harper and Row Publishers, San Francisco 1984).

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M.A.

JAMES W. FOWLER

Pfarrer der United Methodist Church. 1971 Doktorat an der Abteilung für Religion und Gesellschaft der Harvard University. Derzeit Professor für Theologie und menschliche Entwicklung und Direktor des Center for Faith Development an der Candler School of Theology der Emory University in Atlanta. Veröffentlichungen u.a.: To See the Kingdom: The Theological Vision of H. Richard Niebuhr (1974); Stages of Faith (1981); Becoming Adult, Becoming Christian (1984). Mitautor oder Hg. von «Life-Maps»: Conversations on the Journey of Faith (1978); Trajectories in Faith (1980); Toward Moral and Religious Maturity (1980). Anschrift: Emory University, Center for Faith Development, Candler School of Theology, Atlanta, GA 30322, USA.

Casiano Floristán

Die Liturgie, Ort der Erziehung zum Glauben

Das Zusammengehen der liturgischen und katechetischen Bewegung hat zusammen mit der gegenseitigen Beeinflussung der liturgischen Feier und der Katechese die Pastoral bereichert. Die Bedeutung, die die Liturgie heute im Erziehungsprozeß des Glaubens hat, ist offensichtlich, so wie es nicht weniger deutlich ist, daß die Katechese sich der als Feier verstandenen Liturgie öffnet[1].

I. Christliches Mysterium und liturgisches Handeln

Die *liturgische Bewegung* zeigte in den verschiedenen Stufen ihrer Entwicklung die Bipolarität, die zwischen der pastoralen Dimension der Liturgie und ihrer kulturellen Besonderheit, zwischen der Katechese und dem Sakralen, zwischen dem Glauben und der Religion besteht[2]. Wiederholt wurde darauf hingewiesen, daß die Liturgie eine *doppelte Stoßrichtung* hat: einerseits ist sie ein Kult Gott gegenüber, andererseits heiligt sie den Menschen (*Sacrosanctum concilium* 10). Dem entspricht auch eine doppelte Aufgabe dieser Liturgie[3].

Jedenfalls wurde ein rein zeremonielles oder juridisches Verständnis des christlichen Kultes überwunden, und die Liturgie wird nicht mehr nur als «der öffentliche Kult der Kirche Gott gegenüber» definiert, sondern nach dem Zweiten Vatikanum wird sie als ein «Tun der Kirche» (*Sacrosanctum concilium* 10), als «Werk unserer Erlösung» (aaO. 2), als Aktualisierung «der Wundertaten Gottes in der Geschichte des Heils» (aaO. 35) verstanden und aus der Perspektive der Sendung der Kirche als Sakrament des Heiles inmitten der Menschen (*Lumen gentium* 1) betrachtet.

Durch diese Entwicklung ging man über das Verständnis der Liturgie als eines Komplexes von Riten, die dem Leben fern stehen und auch nichts mit einer vorangegangenen Glaubenserfahrung zu tun haben, hinaus. Heute wird die Liturgie grundsätzlich als ein Mysterium und ein Tun, d. h. als ein symbolisches und wirksames Handeln verstanden, das in den Gläubigen das Mysterium der göttlichen Erlösung vergegenwärtigt[4]. Neben der Betrachtung der Liturgie als «erste und unverzichtbare Quelle des christlichen Geistes» (Pius X.) drängt deshalb das Lehramt der Kirche selbst darauf hin, daß die Gläubigen aktiv an der Feier der Liturgie teilnehmen[5].

In den Anfängen der liturgischen Bewegung wurde entsprechend dem damaligen pastoralen Horizont der erzieherische Wert der Liturgie hervorgehoben[6]. Mit der Verkündigung der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums, *Sacrosanctum concilium*, trat der katechetische Horizont in den Vordergrund. Nach dem ersten allgemeinen liturgischen Eifer unmittelbar nach dem Konzil kam es dann schließlich zu Spannungen zwischen «Evangelisierern» und «Sakramentalisten». Anfang der siebziger Jahre wird die Spannung zwischen beiden Polen Evangelisierung und Sakramentalisierung auch auf offizieller Ebene angesprochen. Gegenüber einer für viele zu einem Automatismus entarteten Sakramentalisierung, bei der die Sakramente individualistisch, von der Konkretheit des alltäglichen Lebens losgelöst und magisch verstanden werden, wird, auch als Protest gegen einen solchen Umgang mit den Sakramenten, immer mehr im Sinne einer Evangelisierung gehandelt. Die Absicht dabei ist, den heutigen Bedingungen und Gegebenheiten Rechnung tragend, zu Bekehrung und Glauben auf der Basis von Grundentscheidungen nach dem Evangelium aufzurufen[7]. So wird, mehr in der Theologie als in der konkreten Pastoral, eine neue Synthese erreicht, bei der die Liturgie und die Sakramente in einem weiten theologischen, anthropologischen und gesellschaftlichen Kontext interpretiert werden. Das sich auf biblische und historische Untersuchungen stützende Verständnis der Liturgie folgte dem Hin und Her der Sakramententheologie und blieb dabei auch im religiösen und kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Kontext, der das Leben derjenigen prägt, die an der christlichen Versammlung teilnehmen. Wir erinnern hier an den langen, wechselvollen Weg, den das Verständnis der Liturgie gegangen ist: «symbolische Teilhabe am christlichen Mysterium» (griechische Kirchenväter), «sichtbares Zeichen der unsichtbaren Gnade» (Thomas von Aquin), Gnadeninstrument (nachtridentinische Theologie), «symbolischer Ausdruck der Kirche als

Sakrament« (Zweites Vatikanum) und «Zeichen der Freiheit und der Befreiung» oder «prophetische Vorwegnahme des Reiches» (Theologie der Befreiung)[8].

II. Der Glaube und die Liturgie

Die Beziehung zwischen Glauben und Liturgie wurzelt im Grundsatz der Kirchenväter: «legem credendi lex statuat supplicandi», d. h. das Gebet ist Norm und Maß bzw. Ausdruck des Glaubens[9]. Natürlich müssen wir diesen Grundsatz wegen seiner dogmatischen Implikationen richtig verstehen: Der Glaube und das Gebet vereinen sich im Symbol. Jede liturgische Übertreibung könnte zu einer Manipulation des Glaubens werden, so wie zu starre dogmatische Festlegungen auch zu einer Verzerrung der Liturgie führen können. Mit Vorsicht ist also das Wort von Papst Pius XI. zu verstehen: «Die Liturgie ist das wichtigste Organ des Lehramtes der Kirche.»[10]

Auf jeden Fall können wir sicher behaupten, daß seit den Anfängen der Kirche der Glaube und die Liturgie eine grundsätzliche Einheit bilden[11], auch wenn das Verhältnis zwischen beiden im Laufe der Jahrhunderte bis zur liturgischen Reform des Konzils, als diese zweipolige Einheit besondere Beachtung fand, dauernd hin- und herschwankte. Mit den Worten von G. Lukken: «Der Glaube ist viel mehr als eine Voraussetzung für die Liturgie, und die Liturgie ist mehr als eine reine Bestätigung und Ratifikation des Glaubens. Man kann sagen, daß der Glaube ein wesentlicher Bestandteil der Liturgie ist, so wie die Liturgie auch ein wesentlicher Bestandteil des Glaubens ist.»[12] Der Glaube ist das Urprinzip, um darüber urteilen zu können, ob irgendeine sakrale Ausdrucksform im christlichen Kult einen Platz haben kann[13].

III. Liturgie und Katechese

Die Liturgie und die Katechese stehen auf unterschiedliche Weise mit dem christlichen Mysterium in Beziehung. Das Ziel der Katechese, die Glaubenserziehung, steht in engem Zusammenhang mit der Taufe als Sakrament des Glaubens und mit allen anderen Sakramenten als Formen des Glaubensbekenntnisses («protestationes fidei»). «Fides tua fulgeat sacramento», dein Glaube leuchte durch das Sakrament, sagte Ambrosius. In der Konstitution über die Liturgie heißt es: «Den Glauben setzen sie nicht nur voraus, sondern durch Wort und Ding nähren sie ihn auch, stärken ihn und zeigen ihn an» (*Sacrosanctum concilium* 59). Gerade weil die Sakramente *Zeichen* sind, «haben sie auch die Aufgabe der Unterweisung», und so muß innerhalb und außerhalb der Liturgie katechetische Arbeit geleistet werden, damit «die Gläubigen die sakramentalen Zeichen leicht verstehen» (ebd.).

Gerade weil sich die Katechese als eine in der Liturgie angelegte Notwendigkeit herausstellte, ist die Liturgie der Besonderheit ihres Wesens nach eine Katechese *in actu*, eine Katechese durch die Liturgie und das liturgische Tun selbst. «Von Anfang an hat die Kirche anerkannt, daß die Katechese und die Liturgie sich gegenseitig stützen.»[14] Auch diejenigen, die sich mit der Katechese beschäftigen, und die Liturgiker sind in diesem Bereich derselben Meinung. Die Liturgie ist eine «Didaskalie der Kirche» und eine «Dauerkatechese»[15] bzw. eine «umfassende Pädagogik des Glaubens»[16]. Anders ausgedrückt ist die Feier «der privilegierte Ort der Glaubenserziehung»[17]. Und A.-M. Triacca schreibt: «Die Liturgie feiert die göttlichen Geheimnisse, indem sie sie im Glauben und durch den Glauben immer neu anwesend und bleibend sein läßt ... An und für sich bringt die Theologie nicht das Heil, so wie es übrigens auch der Glaube nicht tut, aber durch den *Glauben, der gefeiert wird,* wird die Theologie lebendig. Das christliche Leben erreicht seinen Höhepunkt in der liturgischen Feier, die Bekenntnis, Formulierung, Aktualisierung, Offenbarmachung und Verwirklichung des Glaubens ist.»[18]

Das päpstliche und bischöfliche Lehramt äußert sich auf ähnliche Weise über die Beziehung zwischen Katechese und Liturgie: «Die Katechese ist von ihrem Wesen her mit dem gesamten liturgischen und sakramentalen Handeln verbunden.»[19] Andererseits heißt es von der Liturgie, daß sie «die unerschöpfliche Quelle einer Katechese *in actu*» ist[20].

Wir müssen uns all diese theologischen Grundsätze vor Augen halten, wenn wir uns mit der Wirklichkeit unserer liturgischen Feier auseinandersetzen wollen. Die zweite Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín (1968) war der Meinung: «Die Liturgie ist nicht organisch in die religiöse Erziehung integriert, und man vermißt die gegenseitige Durchdringung.»[21] Daher ist, damit die Liturgie ihren Beitrag in ganzem Umfang leisten kann,

«eine vorausgehende Katechese über das christliche Mysterium und seinen liturgischen Ausdruck» notwendig[22]. Wie schwer diese Aufgabe war, macht zehn Jahr später die dritte Generalversammlung in Puebla (1979) deutlich: «In starkem Maße fehlt auch die für die Gläubigen bestimmte liturgische Katechese.»[23]

Man hat wiederholt darauf hingewiesen, daß die beste liturgische Katechese eine authentische liturgische Feier selbst ist, aber dennoch wissen wir alle von vornherein, wie schwer es ist, die Liturgie so zu feiern, daß sie den Glauben zum Ausdruck bringt und Glaubenserziehung ermöglicht, bzw. wie wenig Möglichkeiten der Teilnahme an einer solchen Liturgie es gibt.

Natürlich ist es berechtigt, auf die historische Rolle hinzuweisen, die die Liturgie zusammen mit den sakralen Ausdrucksformen des Volkskatholizismus trotz oft mangelhafter Vorbereitung der liturgischen Feiern, trotz liturgischer Trägheit und Routine jahrhundertelang in der Bewahrung und gar Weitergabe des Glaubens gespielt hat. Diese Weitergabe des Glaubens durch die Liturgie zeigt sich besonders in den Zeiten, in denen die Kirche sich gezwungenermaßen fast nur auf den Kult beschränken muß. Hier sollten wir auch nicht die klare, enge Beziehung zwischen dem Glauben und seinen kultischen Ausdrucksformen vergessen, denen ursprünglich, vor allem, was das Volk angeht, das religiöse Phänomen zugrunde lag. In der heutigen entsakralisierten und entzauberten weltlichen Welt steht die Liturgie in dem Maße, in dem sie aufhört, reine Ausdrucksform der Kultur zu sein, um zur christlichen Feier zu werden, vor einer besonderen Herausforderung[24].

IV. Katechetische Voraussetzungen zur liturgischen Feier

1. Die Liturgie darf nicht instrumentalisiert werden

Vor dem Anblick eines Volkes, das ohne einen persönlich verarbeiteten Glauben, nur ungenügend bekehrt und oberflächlich unterrichtet und katechisiert an der Liturgie teilnimmt, geben wir allzu leicht der Versuchung nach, die Liturgie zum reinen *Anlaß* der Evangelisierung und Katechese zu mißbrauchen. Es fällt uns schwer zu glauben, daß eine wohl gefeierte Liturgie evangelisiert (wir alle kommen zum Kult mit noch großen Bereichen des Unglaubens in unserem Leben) und katechisiert (wir sind das ganze Leben lang Katechumenen, die auch immer in einem bestimmten Sinn am Anfang stehen).

Heute herrscht fast allgemeine Übereinstimmung darüber, daß zur Evangelisierung auch wesentlich sakramentale Züge gehören (das Christentum ist ein symbolisches Universum), wenn sie nicht zu einem ideologischen Unternehmen herabsinken will. Zudem wird darauf hingewiesen, daß die liturgische Feier mehr ist als nur Anlaß zur Evangelisierung: Sie ist das evangelisierende Handeln selbst, das in ihr auf sakramentale Weise zelebriert wird. Wenn die Sakramente Zeichen von Jesus Christus sind, dann müssen sie dementsprechend auch Zeichen historischer Befreiung und Zeichen der Sache Jesu sein, wobei andererseits diese Sache Jesu wieder Inhalt und Anliegen der Evangelisierung ist. Zusammenfassend kann man sagen, daß die von der Evangelisierung verkündete frohe Botschaft auch Mitte und Herz des Sakramentes ist. Anders ausgedrückt: Die Sakramente sind Zeichen des Wortes oder der frohen Botschaft, die von der Evangelisierung verkündigt wird. Die zweipolige Einheit Evangelisierung-Sakramentalisierung gründet in dem Verständnis der Kirche als Sakrament[25].

2. Das Gleichgewicht zwischen der Liturgie des Wortes und der Liturgie des Sakramentes ist zu bewahren

Die von der liturgischen Reform geleisteten Beiträge wie die Verwendung der Volkssprache in der Liturgie, eine größere Auswahl von Lesungen aus der Schrift, das Anstreben einer Transparenz der Riten und geschichtlichen Kontextualisierung der Liturgie berührten vor allem die Liturgie des Wortes mit der Gefahr ihrer Aufblähung (sie wird zu ausführlich), ihrer Rationalisierung (sie beruht auf dem Wort) und ihres Mißbrauches (sie bietet sich für jede Kundgebung an). Dagegen reduziert sich der Ablauf des streng sakramentalen Teiles auf eine immer von neuem wiederholte Abfolge von Riten, in denen kaum Abwechslung besteht (es gibt nur wenige eucharistische Hochgebete), wenig Zeit zur Betrachtung bleibt (Augenblicke der Ruhe und Stille sind kaum auszumachen) und symbolische Armut herrscht (es fällt schwer, sich körperlich zum Ausdruck zu bringen)[26].

Der katechetische Kern der Liturgie liegt im Glaubensbekenntnis, das sich in den Schriftle-

sungen (Verkündigung), im Credo (ausdrücklich als solches formuliertes Glaubensbekenntnis) und im Hochgebet (Doxologie) entfaltet. Dabei sollte allerdings nicht vergessen werden, daß die gesamte liturgische Feier Ausdruck des Glaubens ist und sein muß. Lieder, Symbole und Augenblicke der Stille tragen dazu bei, daß eine Atmosphäre entsteht, die den Glauben zum Ausdruck bringt und nährt, während dieser Glaube sich wieder seinerseits durch das Gebet, sei es durch die Bitte, das Gebet um Vergebung oder die Danksagung, zu Gott erhebt.

Gegen das neue Lektionarium gibt es kaum katechetische Einwände. Wohl ist manchmal die erste Sonntagslesung überflüssig, weil sie unverständlich ist oder ihr nur schwer eine aktuelle Bedeutung abgewonnen werden kann. In bestimmten Fällen könnte die zweite Lesung in die eucharistische Liturgie einführen oder die gesamte Feier abschließen. Das früher gesungene und heute rezitierte Credo ist ein äußerst dogmatisches, von längst zurückliegenden Auseinandersetzungen geprägtes Glaubensbekenntnis; hier sollte aber zu einem gemeinsamen authentischen Glaubensbekenntnis gefunden werden. Auch würde die Liturgie als Ort der Glaubenserziehung durch eine größere Auswahl an eucharistischen Hochgebeten gewinnen. Es sollte so viele von ihnen geben, wie es wichtige Eucharistiefeiern im liturgischen Jahr gibt.

3. In der Homilie sollte die katechetische Dimension hervorgehoben werden

Da die Homilie Liturgie und als solche Teil der gesamten Feier und Verkündigung des gemeinsamen Glaubens ist, kann sie eine hermeneutische Bedeutung gewinnen, wobei dann auch den verschiedenen Korrelationen Rechnung zu tragen ist: biblische Hermeneutik–gesellschaftliche Hermeneutik, Verkündiger–Zuhörer, Wahrheit–Kommunikation, religiöse Sprache–Sprache des Volkes, Botschaft–Situation.

Das Evangelium bzw. die frohe Botschaft vom Reich Gottes ist der Inhalt der Verkündigung. Diese Botschaft, die in der Schrift ihre ureigenste und eindeutigste Formulierung findet, ist aber auch im Herzen des Menschen und in den authentischsten Bestrebungen in der Gesellschaft gegeben.

Zweifelsohne ist es keine leichte Aufgabe, das Evangelium zu aktualisieren. Die Komplexität der verschiedenen *genera literaria* und die Fremdheit und zeitliche Entfernung der soziokulturellen und wirtschaftlichen Verhältnisse, in denen das jüdische Volk zur Zeit Jesu lebte, erschwert die Aufgabe der Verkündigung. Die Exegese der Schrift ist hier eine Voraussetzung der Verkündigung, nicht ihr Inhalt, wie das übrigens auch nicht die konkreten Bedingungen «jener Zeit» sind.

Wegen der inkarnatorischen Struktur des christlichen Glaubens ist auch die konkrete menschliche Geschichte ein konstitutives Element der Offenbarung. Anders gesagt: Die Geschichte ist weder Vor-text noch reiner Kontext, sondern Text der Verkündigung, denn nur in der persönlichen, historischen Erfahrung kann der Glaube entstehen und reifen. Zusammenfassend kann man sagen, daß die gewählte Koordinate aus dem Evangelium zu einer aktuellen Frage in Beziehung stehen muß, die die Gemeinschaft angeht. Das ist aber nicht immer leicht zu verwirklichen. Zuweilen kann man dazu von einer aktuellen Gegebenheit ausgehen. Wenn dann die normal vorgesehenen biblischen Texte für die Erläuterung dieser Gegebenheit nicht geeignet sind, ist es besser, ausnahmsweise auf andere, geeignetere Texte auszuweichen. Niemals darf auf abstrakte Weise gepredigt werden.

Wenn man sich vor Augen hält, daß jede Feier Predigt bzw. Verkündigung des Gotteswortes ist, kann man sich auch vorstellen, daß verschiedene Personen an einer Homilie beteiligt sind. Die Homilie soll nicht auf zwei mögliche Formen, die des Monologs und die des Dialogs, eingeengt werden. Entsprechend der Aufgabe, die hier von verschiedenen Beteiligten an der Homilie übernommen wird, gibt es verschiedene mögliche Varianten der Homilie. So kann es jemand geben, der über Ereignisse und Gegebenheiten berichtet (normalerweise in der Form von Nachrichten), jemand, der die Fragen stellt, jemand, der das Evangelium aktualisiert, und jemand, der zur Bekehrung und zu konkreten Taten aufruft[27].

4. In der liturgischen Versammlung muß ein Minimum an Gemeinschaft bestehen

Erbe einer klerikalen Liturgie ist die Tatsache, daß in der Feier fast nur der Priester als Zelebrant Verantwortung trägt und in den Vordergrund tritt. Bestenfalls spielen die Laien bei der Feier eine zweitrangige Rolle als gehorsame, untertänige und fromme Helfer. Allerdings erfordert es

große Anstrengungen, zu erreichen, daß sie sich für die Liturgie interessieren, und wenn sie tatsächlich mitzuarbeiten versuchen, werden sie nicht selten auf die eine oder andere Weise frustriert.

Oft vergessen wir einen vom Konzil hervorgehobenen Grundsatz: Das Subjekt der liturgischen Feier ist das Volk der Getauften (man müßte noch hinzufügen: der Evangelisierten und Glaubenden), die zur liturgischen Versammlung zusammengekommen sind. Mit den Worten Congars: Die ‹Ecclesia› oder christliche Gemeinschaft ist das integrale Subjekt des liturgischen Tuns[28].

Es trifft zu, daß gewöhnlich vor allem die *Familie* und und bestimmte *gesellschaftliche Konglomerate* Subjekte unserer Feier sind. Die Familie ist dabei das fast ausschließliche Subjekt von vier sakramentalen Anlässen: Taufe, Heirat, Beerdigung und Krankensalbung. Sie nimmt auch in auffallendem Maße an der Erstkommunion der Kinder und der Priesterweihe teil, und wir wollen dabei auch gewisse nicht reformierte Massenfirmungen nicht vergessen. Außer der Feier der Eucharistie und der Beichte hat also die Familie, auch die kaum christliche oder gläubige Familie, sich gegenüber der Gemeinde eine liturgische Rolle angemaßt, die ihr eigentlich gar nicht zukommt.

Eine solche Verzerrung hinterläßt ein Unbehagen, das um so tiefer ist, als es schwer ist, wieder zum Sinn der Feier als Angelegenheit des Gottesvolkes und als Verpflichtung zum Engagement zu finden. Nach meiner Meinung kann diese Problematik nicht gelöst werden, solange die Sakramente der christlichen Initiation allzu früh gefeiert werden, wie es heute mit dem aus der Vergangenheit ererbten Brauch der Fall ist, Säuglinge zu taufen, Kleinkinder zur Eucharistie zu führen und noch unreife Jugendliche zu firmen, um nicht die kirchliche Eheschließung zu vergessen, die nach und nach zu einer Art ziviler Trauung durch die Kirche geworden ist. Das alles geht darauf zurück, daß die Taufe, Sakrament des Glaubens, das das christliche Leben entstehen läßt, in Wirklichkeit kaum noch etwas mit der Hinführung zum christlichen Leben zu tun hat, sondern nur noch Anfang eines in einem unbestimmten Sinn religiösen Lebens ist. Die Folge ist der Niedergang und die Entwertung des Sakramentes.

Die Erziehung zur Liturgie steht in diesem Fall vor einer schwierigen Aufgabe. Eine angemessene Katechese reicht hier nicht, wie notwendig sie auch immer sei, denn wenn der Höhepunkt der sakramentalen Feier gekommen ist, wird die vorangehende Katechese durch eine falsche Feier zunichte gemacht. Wenn eine Glaubenspädagogik, in welcher Situation der Hinführung zum Christentum oder der Erneuerung dieses Christentums sie auch immer in Angriff genommen wird, nicht ein Wachsen und Reifen des Glaubens bewirkt, so daß dieser Glaube im Leben bezeugt und im Glaubensbekenntnis des einzelnen und der christlichen Gemeinde bestätigt wird, nützt sie wenig oder nichts. Zwar kann die Mühe, mit der man sich auf den Weg einer solchen Pädagogik einläßt, eine bestimmte Befriedigung schenken, aber man wird hier auch von falschen Voraussetzungen leicht getäuscht.

Zweitens sind die Messen am Sonntag in den Pfarreien ein deutliches Beispiel für eine zufällig zusammengewürfelte gesellschaftliche Gruppe. Zwar sind die Gläubigen sich körperlich nah, es findet aber keine Kommunikation zwischen ihnen statt. Es bestehen keine persönlichen Beziehungen unter ihnen, und ihrem Glauben fehlt die gesellschaftliche und kollektive Dimension. Höchstens besteht irgendeine Beziehung zum Pfarrer, und so haben nur über ihn die Pfarrangehörigen miteinander zu tun. Nur in Ausnahmefällen ist die Pfarre eine Gemeinschaft. Nur im uneigentlichen Sinn kann von einer Einheit in der Pfarre die Rede sein, und in den Feiern dieser Pfarre steht es mit der Kommunikation zwischen den Teilnehmenden nicht zum Besten. Zu Recht hat man die Pfarre als eine Institution kritisiert, die fast nur kultische Bedeutung hat. In ihr hat die Prophetie kaum Platz, und es wird in ihr nur oberflächlich evangelisiert. Oft ist sie ein Ort der *Zeremonien*. Dennoch müßte sie die lebenswichtige Bedeutung der Liturgie als Bekenntnis des Glaubens, Band der Einheit, Anfang des konkreten Engagements und wirkliche Feier wiederentdecken. Um diese Ziele zu erreichen, muß in der Pfarre dringend eine lebendige Gemeinschaft aufgebaut werden.

5. Es ist einer kreisförmigen Pädagogik Rechnung zu tragen

Das pädagogische System der Bibel und der Liturgie geht kreisförmig vor, indem ein Mittelpunkt, der nicht irgendein Gedanke oder irgendeine Vorstellung, sondern ein Ereignis ist, öfters umkreist wird. Das kann man deutlich anhand

des liturgischen Jahres feststellen: Durch die jährliche Wiederholung der Feste werden die individuellen und kollektiven Glaubenserfahrungen und -erlebnisse im Ritus miteinander verknüpft und zu einer Einheit verbunden.

Die Wiederholung in der Liturgie entspricht erstens dem Bedürfnis, die Bedeutung des Rituals zu vertiefen, so daß der vom Symbol, das die tiefsten Rührungen des Menschen in verdichteter Form zum Ausdruck bringt, hervorgerufene Glaubenssinn sich entfalten und reifen kann. Vergessen wir hier nicht, daß das Wort *zelebrieren* etymologisch betrachtet ursprünglich «wiederholen» bedeutete und das kirchenlateinische Wort für Feier, *solemnitas* (von *solus annus*), sich von der Bedeutung seiner Komponenten her auf etwas bezieht, was jährlich wiederholt wird. *Zweitens* erhält und stärkt die Wiederholung in der Liturgie auch das Gedächtnis der einzelnen und der Gruppen und trägt so auch zu ihrer Identifikation bei.

Es ist offensichtlich, daß die Liturgie die Funktion einer christlichen Grundpädagogik einnimmt, auch wenn wir ihre Grenzen nicht übersehen wollen: Sie ist ein Produkt des Mittelmeerraumes, bezieht sich nur auf die Arbeit von Bauern und Handwerkern, ist die Liturgie einer Kirche, deren Horizont eine geschlossene christliche Welt ist, und der Ablauf des liturgischen Jahres mit der Folge seiner Feste läßt sich nicht völlig mit dem Jahreskalender des Volkskatholizismus oder dem Jahresablauf in einer profanen und kommerziellen Gesellschaft in Übereinstimmung bringen[29].

6. *Die symbolische Bedeutung des Kultes muß hervorgehoben werden*

Die Kommunikation zwischen Menschen geschieht durch Worte und Symbole. Das Wort ist nicht nur ein Kommunikationsmittel zur Vermittlung von Gedanken und Vorstellungen, es ist auch eine «Gebärde der Stimme». Bevor ein Kleinkind die Bedeutung von Wörtern erlernt, nimmt es die Gebärden und das Verhalten der Großen wahr. Andererseits aber wird eine Sprache mit Hilfe von Buchstaben und Zahlen geschrieben. Eine Sprache können, heißt entziffern können. Obwohl aber jede Sprache symbolisch ist, ist dennoch das Wort rein an sich nur Laut und Geräusch: Man hört es nur, man sieht es nicht. Radikal verstanden ist das Symbol eine Nicht-Sprache: Es sträubt sich dagegen, auf linguistische, semantische oder logische Weise ausgeschöpft und übertragen zu werden. Dagegen bleiben auch das metaphorische Wort und die Metapher im Bereich des *lógos*[30].

Daraus können wir mit L. Maldonado folgern, «daß die Liturgie, wenn sie den Menschen auf radikale Weise ansprechen, ihm eine tiefe Erfahrung, ein fast mythisches Gefühl, einen Geschmack, einen Genuß vermitteln will, die die Liturgie unvergeßlich machen und immer das Neue anstreben lassen, zutiefst symbolisch und von Riten geprägt sein muß.»[31]

7. *Das liturgische Tun muß die Grenzen der Kulturen überschreiten*

Jedes Kollektiv von Menschen wird von einer Gesamtheit kultureller Gegebenheiten geprägt. Diese haben mit Denkgewohnheiten, Verhaltensweisen und sprachlichen Kommunikationsmustern zu tun. Die reine Behauptung, daß die Liturgie eine der wichtigsten Ausdrucksformen des Glaubens ist, reicht hier nicht, denn die Liturgie ist zur gleichen Zeit eine kulturelle Ausdrucksform eines Volkes. Vergessen wir nicht, daß die Wörter Kult und Kultur eine gemeinsame Wurzel haben, denn sie stammen beide vom Wort *colere* ab, das kultivieren, sorgen für, veredeln und verbessern bedeutet.

Es gibt heute viele und oft widersprüchliche Muster und Formen des Denkens, von denen man sagen kann, daß sie unter dem Einfluß von Ideologien stehen. Wenn man diese kulturelle Grundgegebenheit auch der Liturgie übergeht, verfällt man in einen schweren Irrtum. In verschiedenen kritischen Milieus löst das Unbehagen aus. Ähnliches kann man auch von den bestehenden Gewohnheiten und Sitten sagen, ob nun an ihnen festgehalten wird, man sich von ihnen entfernt oder sie sich im Umbruch befinden, denn trotz allem prägen sie die Verhaltensweisen, die unmittelbar oder mittelbar den gesellschaftlichen Strukturen zugrunde liegen. Die untereinander in Geschlecht, Alter, kulturellem Niveau verschiedenen Teilnehmer an einer liturgischen Feier haben sowohl unterschiedliche als auch ähnliche Gewohnheiten, Vorstellungen und Überzeugungen, die tausenden Faktoren des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens entsprechen.

Gegenüber diesem Komplex vieler von der Zivilisation geprägter Gegebenheiten, die den Formen des kulturellen Ausdrucks zugrunde

liegen und die wir in einem weiten Sinn des Wortes *Kultur* nennen, nehmen die Spezialisten der Liturgie zwei unterschiedliche Verhaltensweisen an: einerseits die *Ablehnung* einer Anpassung der Liturgie an neue Ausdrucksformen der Kultur, so daß die Riten in den kulturellen Ausdrucksformen einer immer mehr zurückliegenden Vergangenheit verhaftet bleiben, und andererseits eine *Inkulturation* oder Transkulturation der Liturgie, bei der die Glaubensfeier in immer neu aktualisierten Formen des kulturellen Ausdrucks inkarniert wird.

Die erste Verhaltensweise, die als konservativ oder gar reaktionär bezeichnet werden kann, vergißt, daß eine liturgische Sprache niemals unabhängig von einer bestimmten kulturellen Umwelt entsteht. Es gab Zeiten, die oft Zeiten der Abfassung oder der Fixierung liturgischer Texte waren, in denen die Kirche nicht nur die Ausdrucksformen der profanen Kultur übernahm, sondern auch das Ihrige dazu beitrug, daß eine neue Kultur entstand. Es reicht hier, daran zu denken, wie die Volkskultur in ihrer Folklore, in ihrer Musik, in den handwerklich angefertigten Gegenständen des täglichen Lebens und in ihrer Sprache von der Religion und gar vom liturgischen Kult geprägt ist. Tatsächlich nimmt jene Verhaltensweise der Ablehnung der Gegenwart auch hin, daß die Kirche in der heutigen Gesellschaft am Rande steht und die Welt der Christen sich von der allgemeinen kulturellen Wirklichkeit entfremdet auf die Gefahr hin, daß die Liturgie zu einer reinen Subkultur wird.

Die zweite Einstellung will die kulturellen Ausdrucksformen kennenlernen, bejaht sie und gibt ihnen in der Liturgie und so auch im Glaubensleben einen Platz. Das ist um so wichtiger, als die Teilnehmer an der liturgischen Versammlung in größerem oder geringerem Maße sowohl auf begrifflicher Ebene als auf dem des symbolischen Ausdrucks von den kulturellen Strukturen unserer Zeit geprägt sind. Auf diese Weise werden Kultur und Kult durch eine sorgfältige und authentische Pflege des Kultischen miteinander verbunden.

[1] Vgl. E. Alberich, Liturgia e catechesi. La sintesi del mistero cristiano offerta dalla liturgia: Orientamenti Pedagogici 13 (1966) 691–713; E. Alberich, Catequesis y pastoral eclesial (Madrid 1983) 217–231; J. Aldazábal, Preguntas a la catequesis desde la liturgia: Phase 20 (1980) 255–266; P.H. André, La liturgie au cœur de la catéchèse: Catéchistes 62 (1965) 115–130; A. Cuva, La liturgia al Sinodo dei Vescovi sulla catechesi. Documentazione e relievi: Notitiae 14 (1978) 90–118 und 131–153; I.H. Dalmais, La liturgie comme lieu théologique: La Maison Dieu Heft 78 (1964) 97–105; I.H. Dalmais, La liturgia y el depósito de la fe: A.G. Martimort (Hg.), La iglesia en oración. Introducción a la liturgia (Barcelona 1964) 256–264, deutsch: A.-G. Martimort (Hg.), Handbuch der Liturgiewissenschaft, 2 Bde (Freiburg i. Breisgau 1963 u. 1965); J. Dreißen, Liturgische Katechese. Die Liturgie als Strukturprinzip der Katechese (Freiburg/Basel/Wien 1965); K. Eguileor, Liturgia y catequesis: Liturgia 24 (1969) 284–298; W. Esser u.a., Liturgia e pedagogía de la fe (Madrid 1969); L. Maldonado, Catequesis y liturgia: Catequesis y promoción humana (Salamanca 1969) 81–92; E. Moeller, Liturgie et catéchèse au Congrès Liturgique de Houthalen (29.–31. Oktober 1979): Questions Liturgiques 60 (1979) 135–147; A. Rouet, Catéchèse et liturgie. Radiographie d'un débat insuffisant: La Maison Dieu Heft 140 (1979) 7–23 und die thematischen Hefte: Glaubensausdruck und Glaubenserfahrung im Gottesdienst: CONCILIUM 9 (1973/2); Liturgia e catechesi: Rivista liturgica 60 (1973/5); La liturgie, confession de foi: La Maison Dieu Heft 134 (1978); Liturgie et catéchèse. En marge du Synode des Evêques de 1977: Questions Liturgiques 60 (1979/1–2); Catéchèse et liturgie: La Maison Dieu Heft 140 (1979); Liturgia y catequesis: Phase 20/118 (1980).

[2] Vgl. O. Rousseau, Histoire du mouvement liturgique. Esquisse historique depuis le début du XIX[e] siècle jusqu'au pontificat de Pie X (Paris 1945); W. Trapp, Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung (Regensburg 1940); Th. Maas-Ewerd, Liturgie und Pfarrei. Einfluß der liturgischen Bewegung auf Leben und Verständnis der Pfarrei im deutschen Sprachgebiet (Paderborn 1969).

[3] Vgl. A.G. Martimort, El doble movimiento de la liturgia. Culto a Dios y santificación de los hombres: Martimort, Iglesia (s. Anm. 1) 221–232; J. Gelineau, La pastorale liturgique: J. Gelineau, Dans vos assemblées. Sens et pratique de la célébration liturgique I (Paris 1971) 4–6.

[4] Vgl. L. Maldonado, Liturgia: Conceptos fundamentales de pastoral (Madrid 1983) 580–594; E.J. Lengeling, Liturgia: Conceptos fundamentales de la teología I (Madrid ^{2}1979) 918–941.

[5] Pius IX., Tra le sollecitudine (22. Nov. 1903); Pius XI., Divini cultus (20. Nov. 1928); Pius XII., De musica sacra et de sacra doctrina (3. Sept. 1958); Sacrosanctum concilium 11, 14, 19, 21, 30, 41, 48, 79 und 114.

[6] I. Gomá y Tomás, Kanonikus in Barcelona und später Erzbischof von Toledo und Primas von Spanien, veröffentlichte im gleichen Jahr, als Romano Guardini sein Buch «Vom Geist der Liturgie» schrieb, nämlich 1918, sein wichtiges Buch «El valor educativo de la liturgia católica» (Barcelona ^{1}1918, ^{2}1939, ^{3}1954).

[7] R. Coffy/R. Varro, La Iglesia, signo de salvación en medio de los hombres. Informes presentados a la Asamblea Plenaria del Episcopado Francés (Madrid 1976, urspr. franz. Text: Lourdes 1971); Secretariado Nacional de Liturgia de España, Evangelización y sacramento (Madrid 1975); Conferenza Episcopale Italiana, Evangelizzazione, sacramenti,

promozione umana. Le scelte pastorali della chiesa in Italia (Rom 1979).

[8] Vgl. V. Codina, Presupuestos teológicos para una pastoral sacramental hoy: Los sacramentos hoy. Teología y pastoral (Madrid 1982) 11–26; L. Maldonado, Iniciaciones a la teología de los sacramentos (Madrid 1977); C. Traets, Orientations pour une théologie des sacrements: Questions liturgiques 53 (1972) 97–118.

[9] Vgl. G. Tyrrell, Lex orandi, or Prayer and Creed (London 1904); G. Tyrrell, Lex credendi. A Sequel of Lex Orandi (London 1906); E. Vilanova, La litúrgia, des de l'ortodoxia i l'ortopraxi (Barcelona 1981).

[10] B. Capelle gewährte Audienz vom 12. Dez. 1935, s. darüber: Le Saint Siège et le mouvement liturgique (Löwen 1936) 22; vgl. A. Bugnini, Documenta pontificia ad instaurationem liturgiae spectantia (Rom 1953) 70–71.

[11] Vgl. K. Lehmann, Gottesdienst als Ausdruck des Glaubens: Liturgisches Jahrbuch 30 (1980) 197–214; so auch K. Federer, Liturgie und Glaube. «Legem credendi lex statuat supplicandi.» Eine theologiegeschichtliche Untersuchung (Freiburg i.Ue. 1950); P. de Clerck, Lex orandi, lex credendi. Sens originel et avatars historiques d'un adage équivoque: Questions Liturgiques 59 (1978) 193–212.

[12] G. Lukken, In der Liturgie wird der Glaube auf unersetzbare Weise Wirklichkeit: CONCILIUM 9 (1973/2) 86–93; ders., La liturgie comme lieu théologique irremplaçable: Questions Liturgiques 56 (1975) 97–112; S. Marsili, Liturgia e teologia. Proposta teoretica: Rivista liturgica 59 (1972) 455–473.

[13] Vgl. H. Schürmann, Neutestamentliche Marginalien zur Frage der Sakramentalisierung: Ursprung und Gestalt (Düsseldorf 1970) 299–325.

[14] Compartir la luz de la fe. Directorio catequético nacional para los católicos de Estados Unidos (Washington 1978) 22.

[15] I.H. Dalmais, La liturgia y el depósito de la fe: Martimort, Iglesia (s. Anm. 1) 257 und 259.

[16] Vgl. A.-M. Triacca, Fides magistra omnium credentium: A.-M. Triacca/A. Pistoia (Hg.), La liturgie, expression de la foi. Conférences Saint Serge. XXV. Semaine d'études liturgiques (Rom 1979) 265–310.

[17] R. Coffy, La célébration, lieu de l'éducation de la foi: La Maison Dieu Heft 140 (1979) 30.

[18] A.-M. Triacca: Triacca/Pistoia, Liturgie (s. Anm. 16) 11.

[19] Apostolisches Schreiben Catechesi Tradendae Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die Katechese in unserer Zeit (16. Oktober 1979) (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o.J.) Nr. 23.

[20] Conferenza Episcopale Italiana, Il rinovamento della catechesi (Roma 1970) 130 und 114.

[21] Adveniat (Hg.), Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats. Medellín 24.8.–6.9.1968 (Essen 1972), Dokument 9: Liturgie, Nr. 1 = S. 87.

[22] AaO. Nr. 7a = S. 90.

[23] Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft, Schlußdokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (Bonn 1979) Nr. 901 = S. 161.

[24] Vgl. J.-P. Audet, La fe y la expresión cultual: J.-P. Jossua/Y. Congar (Hg.), La liturgia después del Vaticano II (Madrid 1969) 385–437.

[25] C. Floristán/L. Maldonado, Los sacramentos, signos de liberación (Madrid 1977) 14–15; C. Floristán, Sakramente und Befreiung: Prophetische Diakonie. Ferdinand Klostermann zum 70. Geburtstag (Wien 1977) 292–310.

[26] Vgl. L. Maldonado, la liturgia de la Iglesia entre el hoy y el mañana: Hacia el Vaticano III. Lo que está por hacer en la Iglesia (= CONCILIUM, span. Ausgabe, 138B).

[27] Vgl. C. Floristán, La predicación como quehacer pastoral: Sal Terrae 66 (1978) 211–217.

[28] Vgl. Y. Congar, La «Ecclesia» o comunidad cristiana, sujeto integral de la acción litúrgica: Jossua/Congar, Liturgia (S. Anm. 24) 279–338.

[29] Vgl. C. Floristán, Ritmos litúrgicos y ritmos de sociedad: Phase 20 (1980) 39–49.

[30] Vgl. A. Vergote, Symbolische Gebärden und Handlungen in der Liturgie: CONCILIUM 7 (1971/2) 95–102.

[31] L. Maldonado, aaO. (Anm. 26).

[32] Vgl. L. Maldonado, Secularización de la liturgia (Madrid 1970); R. Panikkar, Culto y secularización (Madrid 1979).

[33] Vgl. J. Rogues, La liturgie et son environnement culturel: La Maison Dieu, Heft 146 (1981) 21–38.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

CASIANO FLORISTÁN

1926 in Arguedas, Spanien, geboren. Studium der Chemie in Zaragoza, der Philosophie in Salamanca und der Theologie in Innsbruck. 1956 Priesterweihe. 1959 Doktorat der Theologie an der Universität Tübingen. Seit 1960 Ordentlicher Professor der Päpstlichen Universität Salamanca, Abteilung für Pastoraltheologie. 1963–1973 Direktor des Instituto Superior de Pastoral. Hält Sommerkurse in verschiedenen Ländern Lateinamerikas. Veröffentlichungen: La vertiente pastoral de la sociología (Vitoria 1960); La parroquia, comunidad eucarística (Madrid 1961); El año litúrgico (Barcelona 1962); Teológia de la acción pastoral (Madrid 1968); El Catecumenado (Madrid 1972); La evangelización, tarea del cristiano (Madrid 1978). Anschrift: Narciso Serra 34, 5° D, Madrid 7, Spanien.

John Westerhoff

Über das Wissen: Der Zweikammerverstand

Die christliche Offenbarung beruht auf der subjektiven Erfahrung einer heiligen Dimension von Realität oder – präziser – einer Vertrautheitserfahrung in der Beziehung zu Gott. Die christliche Theologie nimmt für sich in Anspruch, daß sie aufgrund von objektiver Reflexion eine Artikulation unserer gegenwärtigen Gotteserfahrung im Lichte vergangener Erfahrungen bereitstellt. Da eine bedeutende Anzahl von Menschen in der westlichen Welt aber Erfahrungen beschreibt, die von Phänomenologen wie Ott, van der Leeuw und Eliade als religiöse Erfahrungen bezeichnet werden, kann die Erfahrung Gottes nicht mehr nur normativ betrachtet werden. Tatsächlich steht die Möglichkeit, Gott zu erleben, für eine wachsende Zahl von Menschen in Frage[1]. Die Folge davon ist, daß theologische Überlegungen an Bedeutung verlieren und eine weniger wichtige Rolle beim Entstehen von Glaubenssystemen spielen. Während uns dieses moderne Phänomen alles andere als klar ist und die Ausnahmen zu einer jeden Verallgemeinerung recht zahlreich sind, stelle ich die Hypothese auf, daß dieses Phänomen, zumindest teilweise, aus der funktionalen Zurückweisung des Zweikammerverstandes (bicameral mind) seitens der etablierten Kirchen unserer modernen Zeit resultiert.

Seit dem 16. Jahrhundert hatten die Amtsträger der Kirche in ihrer Sorge um das richtige Denken und das richtige Dogma eine Tendenz, die Vernunft sowohl zum Ursprung religiösen Wissens als auch zu dessen Richter zu erklären. Während einige Theologen die Wichtigkeit religiöser Gemütsbewegungen betonten und die «breite Masse» oft in eher übertriebener Weise gefühlsmäßig reagierte, haben die Hauptverantwortlichen der kirchlichen Katechese die religiöse Erfahrung meist ignoriert und lehrten stattdessen wie besessen die amtliche Lehre[2]. Bezüglich eines jeden Vorhabens und eines jeglichen Zweckes wurde dabei ein Keil zwischen die Emotionen und den Glauben getrieben, zwischen die subjektive Erfahrung und die objektive Reflexion, zwischen intuitive und intellektuelle Weise des Wissens, zwischen die affektiven und kognitiven Bereiche des Verstandes, zwischen die rechte und linke Gehirnhälfte, zwischen die heiligen und profanen Bereiche der Realität, zwischen Offenbarung und Theologie. Dieser unglücklichen Aufspaltung ist es zu verdanken, daß die moderne Kirchengeschichte im Westen die Geschichte einer Laien-Häresie ist, des Pietismus nämlich, der mit seinem ausschließlichen Interesse für die subjektive Erfahrung und seinem übertriebenen Besorgtsein um die richtigen Gefühle im Konflikt steht mit einer klerikalen Häresie, dem Rationalismus, der ausschließlich an der objektiven Reflexion interessiert ist und sich übermäßig mit dem richtigen Denken beschäftigt.

Im Lichte dieser Geschichte ist es sehr wesentlich, daß wir einen simplifizierenden Begriff von religiösem Wissen als entweder nur objektiv oder nur subjektiv vermeiden. Religiöses Wissen geht über beides hinaus. Die Vernunft ist lediglich das Vermögen des Verstandes – wenn auch ein sehr wichtiges –, das uns unsere Erfahrung verständlich zu machen hilft und überprüft, was uns Sinne und Phantasie präsentieren. Die Ideen, die sich aus diesem intellektuellen Vorgang ergeben, beeinflussen unsere Erfahrungen von Realität. Der Verlauf der Sinnfindung insgesamt wird am besten verstanden, wenn wir uns vorstellen, daß er vom subjektiven Erleben ausgeht, sich dann durch die Phantasie hindurch fortbewegt, hin zu einer rationalen Reflexion, bis er sich schließlich in grundsätzlichen moralischen Überzeugungen findet, die dann wiederum Natur und Charakter der erfahrenden Wahrnehmung beeinflussen.

Ich behaupte, daß ein angemessenes Verstehen der Religion und des menschlichen Lebens eine Anerkennung des Zweikammerverstandes voraussetzt und ebenso ein Begreifen seines Funktionierens. Ich will mit der These beginnen, daß es zwei interdependente Arten des Denkens gibt, zwei miteinander zusammenhängende Größen des Bewußtseins[3]. Die eine ist eine intellektuelle Weise des Wissens, eine rationale Weise des Denkens, ein aktiver Modus des Bewußtseins. Sie ist die Grundlage der meisten katechetischen Praktiken innerhalb der etablierten Westkirche unserer modernen Zeit. Diese Dimension des Bewußtseins bietet dem Wissen einen objektiv-

reflektierenden Weg an. Ausdrücklich darum bemüht, Inhalte zu erarbeiten und vornehmlich verbal in ihrer Ausdrucksweise, ist sie in der Welt der Ordnung, Struktur und Sicherheit zu Hause. Da linear und argumentativ, ist sie am besten für Personen geeignet, die mit logischer Analyse, Vorhersage und Kontrolle befaßt sind.

Die alternative und in der modernen katechetischen Praxis am meisten vernachlässigte Weise des Wissens ist die intuitive. Sie ist die affektive Dimension des Denkens und eine passive Weise des Bewußtseins. Als solche stellt sie einen subjektiv experimentierenden Weg zum Wissen dar. Vorbehaltlos in ihrem Bemühen, Inhalte in Bewegung zu bringen und im wesentlichen nichtverbal in ihrer Ausdrucksweise, ist sie in der Welt des Chaos, der Antistruktur und Mehrdeutigkeit zu Hause. Ganzheitlich und sinnlich in ihrem Stil ist sie am besten zur Förderung von Phantasie, Mysterium und Entdeckung geeignet.

Erst die künstliche Trennung dieser beiden Weisen des Bewußtseins, bestehend in der Abwertung bezeichnender, begrifflicher und analytischer Aspekte des Lebens einerseits und der milden Mißachtung symbolischer, mythischer, imaginativer, emotionaler und anderer Aspekte des Lebens andererseits, hat zu der gegenwärtigen religiösen Situation in den westlichen Kirchen beigetragen. Eine religiöse Persönlichkeit hat beide Weisen des Bewußtseins voll entwikkelt, und sie hat gelernt, deren Funktionen zu integrieren. Christliches Leben hat einen symbolisch-konzepthaften, mythisch-begrifflichen, imaginativ-analytischen und informativ-emotionalen Charakter.

Wir können Gott nicht aufgrund objektiver Reflexion *erkennen*; jedoch können wir ihn *erkennen* aufgrund subjektiver Erfahrung. Während die objektive Reflexion auf die Oberfläche von Realität beschränkt ist, auf das, was den Sinnen in direkter Weise zugänglich ist, liefert die subjektive Erfahrung dagegen den Zusammenhang, in dem Gottes Selbstoffenbarung indirekt – dank der Vorstellungskraft (Phantasie, Imagination) – erfahren wird. Niemand hat eine direkte visuelle oder auditive, taktile oder geschmackliche oder geruchliche Beziehung zu Gott. Jedoch gibt es Stufen des Bewußtseins, die einzelne innerhalb der erforderlichen historischen und kulturellen Einschränkungen durchaus als eine Gotteserfahrung ansehen und aufgrund ihrer Vorstellungskraft als ein «Wissen von Gott» bezeichnen möchten; ein Wissen, das mehr *gefühlter* Sinn als *gedachte* Bedeutung ist. Ein relevanter religiöser Gedanke ist in der Offenbarung begründet bzw. in der intimen, empirischen Begegnung mit dem Geheimnis, das Gott ist. Eine metaphorische, poetische, symbolische und mythische Beziehung zu Gott liegt vor einer jeglichen bedeutsamen Beschreibung oder Erklärung bezeichnender, begrifflicher und analytischer Art. Wenn solche Erfahrungen auch benannt, beschrieben, erklärt und auf intellektuelle Weise ausgedrückt werden müssen, so ist christliches Leben doch niemals nur eine Angelegenheit intellektueller Zustimmung zu einer Gesamtheit von Behauptungen oder Wahrheitsansprüchen. Christliche Theologie wird am besten als eine methodische Reflexion unserer Gotteserfahrung verstanden. Das rationale theologische Denken ist ein notwendiger Prozeß der mehr oder minder systematischen Artikulation menschlicher Erfahrung, wie sie aufgrund der von uns erworbenen und vorausgesetzten Realitätswahrnehmungen vermittelt wird[4]. Meine dringende Bitte ist die, daß wir beides bejahen, die heiligen, symbolischen, nicht rationalen und mystischen Dimensionen des menschlichen Lebens ebenso wie seine profanen, auf Folgerung beruhenden, rationalistischen und nüchternalltäglichen Dimensionen. Frömmigkeit und Lehre müßten ebenso wie Frömmigkeit und Politik wieder miteinander vereint werden. Wir sollten die intuitiven, physischen, empfindenden, mystischen Sensibilitäten, die affektiven Dispositionen also, nicht weniger berücksichtigen als ihr Gegenteil. Dennoch, in einer Welt, die durch Entfremdung und ein katechetisches Establishment charakterisiert ist, das dazu neigt, das eine auf Kosten des anderen überzubetonen, benötigen wir eine nachdrückliche Beachtung des Intuitiven, der Gemütsbewegung, der religiösen Erfahrung. Das Ganze des Lebens beinhaltet – wie die Religion selbst – sowohl heilige als auch profane Elemente. Das Profane lenkt die Aufmerksamkeit auf die Oberfläche des Lebens – die objektiven Dimensionen der Realität. Das Heilige weist in die Tiefen des Lebens – die subjektiven Dimensionen der Realität. Durch die gesamte Geschichte hindurch ist entweder das eine oder das andere dominant. Wenn das Säkulare vorherrscht, ist die Wissenschaft, die philosophische und theologische Reflexion von größerer Bedeutung; herrscht dasGeistliche vor, werden Kunst, affektive und intuitive Erfahrungen bedeutsamer. Es ist natürlich beides von Wichtig-

keit, und die Kirche muß in jedem Zeitalter nach einem Ausgleich suchen.

Da die Katechese eine im wesentlichen rationale Komponente hat, müssen wir darauf achten, daß die wesentliche Mitte des Christentums – die Erfahrung Gottes nämlich – sich nicht in einer Wolke des Rationalismus verliert. Im Herzen des christlichen Glaubens ist ein nichtrationales Element enthalten, das nicht auf den Begriff zu bringen ist oder in diskursive Rede eingebracht werden kann und das dennoch kommuniziert werden muß und kann. Amos Wilder drückt dies so aus: «Die Imagination ist ein notwendiger Bestandteil allen tiefen Wissens und Feierns; allen Erinnerns, Begreifens und Erhoffens; allen Glaubens, aller Hoffnung und Liebe. Wenn die Vorstellungskraft versagt, erstarrt die Lehre, werden Zeugnis und Verkündigung hölzern, Lobgesänge und Litaneien leer, wird der Trost schal und die Ethik legalistisch.»[5] Diese Betonung der Phantasie bei Wilder ist kein Flehen um einen oberflächlichen Ästhetizismus; sie soll auch nicht den präzisen und strikten Gedanken und das moralische Handeln verwerfen; es soll lediglich anerkannt werden, daß «die schicksalhaften Themen unserer neuen Welterfahrung zuerst auf der Ebene der Vorstellung gemeistert werden müssen ... Vor der Botschaft muß die Vision liegen, vor der Predigt der Kirchengesang, vor der nüchternen Alltäglichkeit die Dichtung und vor irgendwelchen neuen Theorien die Theopoesie»[6].

Vor zweieinhalb Jahrhunderten entstand in der Fakultät der Thomasschule in Leipzig ein Streit, der immer noch unentschieden ist und eine Spaltung in der kirchlichen Seele kennzeichnet. In diesem Konflikt ging es um den Zweikammerverstand, was in einer Auseinandersetzung zwischen dem Schulkantor Johann Sebastian Bach und dem Rektor Johann August Ernesti seinen Ausdruck fand. Ernesti, ein Vorreiter des literarischen, historisch-kritischen Studiums der Heiligen Schrift, glaubte, die Studenten sollten mehr studieren und weniger singen. Bach erachtete den Glauben und seinen musikalischen Ausdruck als wichtiger. Jan Chiapusso schrieb dazu: «Hier sehen wir den tragischen Konflikt zwischen dem letzten und bedeutendsten musikalischen Repräsentanten des Zeitalters des Glaubens und dem jüngeren Vorkämpfer des Zeitalters der Aufklärung und Wissenschaft.»[7]

Zwei Helden, zwei Kulturen, zwei Verstehensweisen standen auf dem Spiel. Ernesti wollte das Studium der Religion zum einzigen Zweck der Schule erheben. Bach suchte den Standpunkt zu verteidigen, daß der Bibeltext von jeher dazu gedacht war, im Leser eine intensive Art der spirituellen Aktivität freizusetzen: den Glauben. Ernesti wählte eine rationalistische, analytische und intellektuelle Perspektive des Wissens, Bach wählte eine Perspektive der unmittelbaren Erkenntnis und des Experimentierens. Seit jenen Tagen haben die Rationalisten mit ihrer Betonung der theologischen Reflexion und ihrem Interesse an der literarischen, historisch-kritischen Methode des Bibelstudiums die kirchliche Katechese dominiert. Diese bedauerliche Betonung des intellektuellen Modus des Bewußtseins trug zum Tod des intuitiven Modus bei und führte zu einer Erkrankung des Lebens der Kirche.

In unseren Tagen nun muß ein Verständnis der Bedeutung der Welt des Symbols, des Mythos und des Rituals wieder dringend erworben werden. Religiöse Symbole beinhalten Handlungssymbole (die Sakramente), narrative Symbole (die Mythen oder heiligen Geschichten) sowie Sprachsymbole (die Worte). Allein das Wort Gott ist ein sehr wichtiges Wort, da es das Göttliche symbolisiert, das heißt, es vergegenwärtigt Transzendenz und läßt sie konkret und wirksam werden. Dennoch sollte das Wort nicht durcheinandergebracht werden mit der Realität selbst, auf die es verweist und von der es herkommt. Die Bedeutung des Wortes kann nur durch die Teilnahme an der intuitiven und subjektiven Erfahrung dessen erfaßt werden, was ihm als Realität zugrundeliegt. Es ist sehr wichtig, festzuhalten, daß Sprachsymbole auch zu einer Teilnahme an jener Realität verhelfen, auf die sie verweisen. Dem Herzen einer Sache nähert sich nach wie vor nur das Erleben selbst. Ohne die Erfahrung, aus welcher das Symbol hervorgeht und auf die es hinweist, bleiben Worte definitionsbedürftig, sind sie begriffliche Verbalisierungen ohne aktuellen Einfluß auf unser Leben.

Im Jahre 1963 rief Sir Alister Hardy, ein namhafter britischer Wissenschaftler, in seiner Gifford-Vorlesung seine Kollegen dazu auf, die Tatsache der religiösen Erfahrung als einen zentralen Grundzug des menschlichen Lebens ernst zu nehmen. Im Jahre 1969 kam er seinem eigenen Aufruf nach und gründete die «Religious Experience Research Unit» am Manchester College in Oxford. Zehn Jahre später veröffentlichte er

«The Spiritual Nature of Man», die zukunftsträchtigste Analyse des Phänomens der religiösen Erfahrung seit der des Gifford-Dozenten William James. Nur wenige der hierzu vorliegenden Bücher dürften für ein Verstehen des religiösen Lebens und der spirituellen Erfahrung aufschlußreicher sein, und nur wenige ziehen im Hinblick auf eine Neugestaltung der Katechese derart radikale Konsequenzen[8]. Die dort zu findenden Untersuchungsergebnisse zusammenfassend kann festgestellt werden, daß eine bedeutende Anzahl von Personen berichtet, bereits als kleine Kinder religiöse Erfahrungen gekannt zu haben, durch die Natur, die Kunst, den Ritus, daß sie jedoch zu viel späterer Zeit erst in der Lage waren, diese Erfahrungen auch als solche zu verstehen, zu beschreiben, zu erklären. Weil Kinder also nicht über ihre Erfahrungen sprechen konnten, wurde angenommen, sie hätten keine.

Folglich konzentrierten die Katecheten – hierin der Anleitung der meisten Erzieher folgend – ihre Aufmerksamkeit auf das Erkennen, die objektive Reflexion und das Treffen von Entscheidungen (sämtlich angemessen, vernünftig und notwendig für Erwachsene), während sie die Bildung der Vorstellungskraft und des Gemüts unter Verwendung der Künste und des Rituals in der Katechese (sämtlich angemessen und natürlich für Kinder) gering achteten. Die Einsichten, die in «The Original Vision» vermittelt werden, statten uns mit einer vertretbaren Alternative aus, was die Katechese hinsichtlich aller Altersstufen angeht. Es handelt sich um eine Alternative, die nicht lediglich eine Reihe von Vorschriften bezüglich des Lernens von Kindern beinhaltet, sondern vielmehr in wesentlichem Bezug zum religiösen Leben der Menschen steht und diese auf ihrem Weg menschlicher Pilgerschaft auch zu begleiten vermag[9].

Religiöse Gedanken beruhen auf religiösem Erleben. Unsere Begriffe von Gott sind in unserem Wissen von Gott begründet. Unsere persönliche Begegnung mit jenem letzten Geheimnis, das Gott ist, wird ausgedrückt, mitgeteilt und genährt durch Tanz, Musik, Schauspiel, Dichtung, Malerei, Skulptur und den Film; durch die Anregung unserer Vorstellungskraft, unserer visuellen, oralen und kinetischen Sinne. Religiöse Erfahrung und Kunst sind miteinander verwandt, und ebenso religiöse Erfahrung und Liturgie. Durch rituell sich wiederholende, symbolisch ästhetische Handlungen, welche die Geschichte einer Gemeinde ausdrücken (Erinnerung und Phantasie), werden sowohl subjektiv-experimentell-intuitive Weisen unseres Bewußtseins als auch religiöse Vorstellungskraft und religiöse Gemütszustände intensiviert und belebt. Die Distanz, die wir in der Kirche zwischen uns und der Kunst geschaffen haben, hat unsere religiöse Erfahrung verarmen lassen und die Wirksamkeit von Liturgie und kirchlicher Katechese vermindert.

Die Künste verkörpern unsere Erfahrung von Mysterium, Wunder und Ehrfurcht. Auf diese Weise helfen sie uns, dem Heiligen oder Geistlichen zu begegnen. Vor einer Reihe von Jahren hielt die College-Gesellschaft für Kirchenarbeit der Episkopalkirche ein Symposium am College für Prediger in Washington, D.C. (USA) ab. In einem Gespräch, das sich auf die für die Versammlung vorbereiteten Papiere bezog, kommentierte die Dichterin Denise Levertov, daß es in besonderer Weise den Anschein habe, als seien die Dichter die Glaubenden und die Theologen die Skeptiker. Zu lange hat sich die Kirche um die Beziehung gesorgt, die zwischen Athen (griechischer Kultur) und Jerusalem (jüdischer Kultur) besteht, und dabei die wichtige Frage vernachlässigt: «Was hat Zion (religiöses Leben) mit Bohemia (künstlerisches Leben) zu tun?» Meine Antwort lautet: Alles!

Funktion des künsterlischen Ausdrucks ist es, die Tiefen des Lebens zu erhellen und uns tiefer in sie hineinzuziehen. Die Künste verkörpern unsere Erfahrung von Geheimnis, Wunder und Ehrfurcht und verhelfen uns dabei, dem Heiligen oder Geistlichen zu begegnen. Ohne die Künste sind wir von den meisten der uns zur Verfügung stehenden Möglichkeiten, des Lebens letzten Sinn wahrzunehmen, abgeschnitten. Rudolph Arnheim drückt dies so aus: «Die Kunst ist der Gesellschaft tiefgründigster Erinnerer, daß wir Menschen nicht vom Brot allein leben können.»[10] Die Künste tun beides, sie drücken die intuitive, gemüthafte und empfängliche Seite unseres Bewußtseins aus, und sie nähren sie gleichzeitig. Sie erinnern uns daran, daß der Glaube der Theologie vorausliegt, und ebenso, daß unser Wissen von Gott seiner begrifflichen Fassung vorangeht. Sie helfen uns zu verstehen, daß unser Sinn für Gottes Gegenwart eine intuitive, gemüthafte Erfahrung ist. Unsere persönliche Begegnung mit diesem letzten Geheimnis, das Gott ist, wird genährt, ausgedrückt und mitgeteilt durch Tanz, Malerei, Skulptur, Dichtung und Schauspiel, wie sie sich in der Liturgie ausdrücken.

Religiöses Leben und künstlerisches Leben gehen Hand in Hand. Die Religion gehört zur Sphäre des Unsagbaren, des Absurden, der Welt des Unsinns, und sie muß metaphorische Bilder, symbolische Worte und Dichtung benutzen, wenn sie überhaupt in Worte gefaßt werden soll. Aus diesem Grund ist die Katechese von den Künsten abhängig. Nur wenn das religiös Gemüthafte und die Künste zum Fundament der Katechese gehören, werden Menschen sich diejenigen Wahrnehmungen aneignen und Erfahrungen mitteilen können, die es uns erst ermöglichen, in ganzer Weise in der Gemeinschaft menschlich zu sein. Allein durch unsere Vorstellungskraft werden wir einen Einblick und ein Verstehen gewinnen, wie es für ein menschliches Überleben notwendig ist. Zu lange haben wir die Entwicklung von beidem, von Bewußtem und Unbewußtem, vernachlässigt. Wir haben unsere menschlichen Möglichkeiten eingeschränkt, unser tieferes Bewußtsein vernachlässigt und uns von unserem kreativen Selbst entfremdet. Solange wir die religiöse Gemütsregung nicht wirklich wieder zulassen, der ihr angemessenen Rolle im menschlichen Leben gemäß, werden wir in unseren Grenzen eingeschlossen bleiben und von den bedeutsamen Beziehungen zu Gott, unserem Selbst, unserem Nachbarn und der Natur abgeschnitten sein. Das menschliche Individuum und das gemeinschaftliche Leben stehen in der Entfremdung von Zion und Bohemia auf dem Spiel. Ihre Wiedervereinigung kann als größte Herausforderung für die Katechese unserer Tage angesehen werden[11].

Die religiöse Erfahrung wird hauptsächlich von der Ästhetik gespeist und angeregt, die sich in der Liturgie ausdrückt. Sie stellt im besten Fall eine künstlerische Aktivität dar, die die religiöse Wahrnehmung, die religiöse Vorstellungskraft und die Erfahrung des Heiligen oder Geistlichen wachruft. Die Liturgie drückt religiöse Erfahrung aus und speist sie gleichzeitig. In der expliziten Katechese der Liturgie wird die christliche Geschichte in Form des symbolischen Narrativen (des Fundamentes der christlichen Lehre) dargestellt und im Kontext der empirisch-gemüthaften Kulthandlung mitgeteilt. Unsere Wahrnehmungen, Haltungen, Veranlagungen und Wertvorstellungen werden durch die Teilnahme an den symbolischen Handlungen der Liturgie, die auf diese Weise eine implizite Katechese dargestellt, geformt. In diesem im wesentlichen intuitiven Ereignis ist Kindern und Erwachsenen die grundlegende Erfahrung möglich, die für den christlichen Glauben und ein christliches Leben notwendig ist. So werden zum Beispiel unsere Charaktere, welche Wahrnehmungen, Dispositionen, Haltungen und Werte einschließen, im Verlauf der Inkulturation in eine Geschichte gestaltet, die ihrerseits wiederum in einer Gemeinschaft des Glaubens und deren Liturgie geformt wurde. Natürlich ist da noch mehr. Unser Gewissen, das eine Aktivität ganzer Personen (Denken, Fühlen und Wollen) in bewußter Treue zu Jesus darstellt und das moralische Urteile hinsichtlich dessen abgibt, was als glaubwürdige Handlung in einer bestimmten historischen und kulturellen Situation gelten kann, dieses Gewissen muß sich aufgrund von intellektuell-reflexiven Prozessen, die zu fördern sind, heraus- und fortbilden. Dabei ist die Natur des Charakters abhängig von einer intuitiven Art des Wissens, das Bewußtsein von einer intellektuellen Art des Wissens. Diese dualen Vorgänge der Gestaltung und Bildung betreffen auch die Katechese. Sie hängen miteinander zusammen, obwohl der Charakter entwicklungsmäßig und chronologisch gesehen noch vor der Erziehung des Bewußtseins seine Prägung erhält, ebenso wie der intuitive Weg, Wissen zu erwerben, dem intellektuellen vorangeht. Einer neuen Wahrnehmung der visuellen, künstlerischen, vorstellungsmäßigen, assoziativen und in Beziehung setzenden Aktivitäten des Gehirns kann es deshalb nicht gestattet werden, unser Interesse für Sprache, Logik, kognitives Urteilen, Analyse und lineare Aktivitäten einzuschränken oder abzuschwächen. Um religiös sein zu können, müssen wir sowohl die intuitiven als auch die intellektuellen Weisen des Wissens bestmöglichst entfalten. Jedoch muß die Kirche ihr besonderes Augenmerk heute auf die intuitive Wissenserfassung richten, da sie die intellektuelle Weise des Wissens überstrapaziert hat. Es ist immer daran zu erinnern, daß wir, um menschlich zu sein, beide Hemisphären unseres Zweikammerverstandes entwickeln müssen. Die Pflege der religiösen Erfahrung durch eine Versinnlichung des Lernprozesses aber verlangt ganz besondere Aufmerksamkeit.

[1] L. Dupre, Spiritual Life in a Secular Age: Daedalus III:1 (1982) 21–31.

[2] H. Hesses Novelle «Unter dem Rad» die zum Teil auf Hesses eigener Erfahrung basiert, stellt eine Bekundung des

Wissens von der Dualität der menschlichen Natur und einen Angriff auf Erziehungssysteme, die den Intellekt auf Kosten des Gefühls begünstigen, dar.

[3] Siehe R. Ornstein, The Psychology of Consciousness (San Francisco 1972).

[4] Siehe M. Polanyi, The Tacit Dimensions (Chicago 1966).

[5] A.N. Wilder, Theopoetic (Philadelphia 1976) 2.

[6] AaO. 2.

[7] J. Chiapusso, Bach's World (New York 1968) 43.

[8] E. Robinson, The Original Vision (New York 1983).

[9] Eine Ausnahme hinsichtlich dieser Tendenz stellen G. Durka und J. Smith (Hg.) dar, Aesthetic Dimensions of Religious Education (New York 1879), und C. Fischer, The Inner Rainbow: The Imagination in the Christian Life (Paulist Press, New York 1983).

[10] R. Arnheim, Art and Visual Perception (Berkeley 1969) 212.

[11] Siehe J. Westerhoff und J. Eusden, The Spiritual Life: Learning East and West (New York 1983).

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M.A.

JOHN WESTERHOFF

1933 in Paterson, New Jersey (USA) geboren. Priester der Episkopalkirche. Nach dem Abschluß seiner theologischen Studien an der Harvard University zunächst acht Jahre Dienst in der Gemeindeseelsorge. Danach Abschluß seines Studiums in Geschichtswissenschaften und Erziehungsphilosophie mit dem Doktorat an der Columbia University. Seit 1974 Professor der Praktischen Theologie an der Divinity School der Duke University in Durham, N.C. Herausgeber der Zeitschrift Religious Education. Veröffentlichungen u.a.: Will Our Children Have Faith?; (zus. mit W. Willimon:) Liturgy and Education Through the Life Cycle; (zus. mit G.K. Neville:) Generation to Generation; (zus. mit J. Eusden:) The Spiritual Life: Learning East and West; (Hg.:) A Faithful Church: Issues in History of Catechesis; (zus. mit U. Holmes:) Christian Believing; (Hg.:) Who Are We: A Quest for a Religious Education; Bringing Up Children in the Christian Faith; Building God's People in a Materialistic Age; A Pilgrim People: Learning Through Church Year. Anschrift: Duke University, The Divinity School, Durham, N.C. 27706, USA.

Norbert Mette

Die Aufgaben der kirchlichen Gemeinde im religiösen Lernprozeß

In der religionspädagogischen und katechetischen Diskussion wird seit einiger Zeit der Aufgabe der Gemeinde im Prozeß der Glaubensvermittlung vermehrte Aufmerksamkeit gewidmet. «Gemeindekatechese» und «Gemeindepädagogik» stehen im Mittelpunkt konzeptioneller Überlegungen[1]. Mit dieser Zuwendung zur Gemeinde als Lernort geht ein Perspektivenwechsel im traditionellen Verständnis und der damit verbundenen Praxis einher, die Lernen vorwiegend als eine Angelegenheit von Kindern und Jugendlichen betrachtet und entsprechend in die Phase der Erziehung lokalisiert haben. So lautet jedenfalls die These, die im folgenden erläutert werden soll. Mit der stärkeren Herausstellung der Aufgaben der Gemeinde sind also mehr Implikationen und Konsequenzen verbunden, als daß den bisher bestehenden Instanzen der Glaubensvermittlung eine weitere hinzugefügt wird oder daß deren jeweilige Bedeutungen anders akzentuiert werden. Vielmehr geht es darum, daß die Glaubensvermittlung als ein interaktiv-sozialer Vorgang deutlicher wahrgenommen und praktiziert wird und damit eine zu individualistisch-privatistische Sichtweise korrigiert wird.

Von daher wäre es zu vordergründig, würde man bloß einen Katalog möglicher Aufgaben, die von der Gemeinde zu erledigen sind, zusammenstellen. Vielmehr ist es dazu unerläßlich, sich zu vergewissern, welche Gründe dafür ausschlaggebend sind, daß der Gemeinde im Zusammenhang der Glaubensvermittlung nunmehr ein größeres Gewicht beigemessen wird. Deswegen setzen die folgenden Überlegungen mit soziologischen Analysen ein und versuchen, deren Befunde mit theologischen und religionspädagogischen Theoremen so in Zusammenhang zu bringen, daß das auf Zukunft hin immer bedeutsamer

werdende Zueinander von Gemeinde und Glaubensvermittlung ersichtlich wird.

I. Die epochale Bedeutung der Gemeinde als Trägerin der Glaubensvermittlung

Wenn christlicher Glaube es mit der Eröffnung, Deutung und Vertiefung elementarer Erfahrungen des Menschseins zu tun hat, ist seine Vermittlung stark davon abhängig, ob die Möglichkeitsbedingungen für solche Erfahrungen überhaupt gegeben sind. Solange noch ein christentümlich geprägtes Milieu vorherrschte, stellte sich dieses Problem kaum. Wer in einer solchen Gesellschaft heranwuchs, kam unweigerlich mit christlichen und kirchlichen Lebensäußerungen in Berührung. Anders ist die Situation, seitdem unübersehbar ist, daß sich die gesellschaftlichen Lebensbedingungen grundlegend gewandelt haben und die vertrauten religiösen Traditionen davon stark betroffen sind. Daß die heranwachsende Generation mit dem darin aufbewahrten Erfahrungsschatz vertraut (gemacht) wird, kann nicht mehr selbstverständlich vorausgesetzt werden. Bereits jetzt kommt es vermehrt zu Traditionsabbrüchen.

Es können hier nicht alle Faktoren angeführt werden, die für diese Entwicklung maßgeblich sind. In sozialistisationstheoretischer Sicht erweist sich vor allem die Tatsache als bedeutsam, daß die motivrelevante Tradierung des Christentums von sozialen Bedingungen abhängig ist, die sich in der modernen Industriegesellschaft aufgrund der in ihr vorherrschenden Beziehungs- und Organisationsmuster immer weniger durchzusetzen vermögen[2]:

1. Nach F.-X. Kaufmann setzt eine motivträchtige Weitergabe des christlichen Glaubens «einen qualifizierten Interaktionsstil voraus, bei dem nicht funktionsspezifische Merkmale, sondern solche der gegenseitigen Identitätswahrnehmung dominieren»[3]. Unerläßlich sind also dichte und dauerhafte soziale Beziehungsnetze, in denen die Beteiligten sich noch als «ganze Menschen» gegenseitig wahrnehmen können und nicht bereits auf Rollensegmente reduziert werden.

2. Glaubensübernahme erfolgt zu einem nicht unbeträchtlichen Teil über interpersonale Identifikationsprozesse in solchen Beziehungsnetzen, d. h. über die Begegnung mit konkreten Personen, die überzeugend das Christsein in ihrem Alltag zu leben versuchen und bereit sind, darüber mit anderen zu sprechen, es ihnen zu bezeugen.

3. Die soziale Lebenskraft des Christentums scheint darüber hinaus zu gewinnen, wenn es in einer Vielfalt geistiger Orientierungen und sozialer Bewegungen realisiert werden kann und es auf diese Weise unterschiedliche Formen der persönlichen Aneignung zuläßt.

Fragt man, wo solche sozialen Bedingungen in der gegenwärtigen Gesellschaft gegeben sind, wird man am ehesten auf die Familie verwiesen. Sie bietet vergleichsweise günstige Voraussetzungen dafür, daß «jene Intensität der Interaktion erreicht wird, welche dauerhafte Identifikationen ermöglicht»[4]. Allerdings darf die Familie in ihrer Leistungsfähigkeit nicht überschätzt werden:

1. Sie besitzt nur eine geringe Durchsetzungskraft, die sie fundierende Art von Umgangsformen angesichts des herrschenden Typus von Sozialbeziehungen, die nach dem Prinzip formaler Organisationen geregelt und entsprechend anonym gestaltet sind, zur Geltung zu bringen. Im Gegenteil, gerade dadurch, daß sie nicht selten für die Beteiligten als Auffangbecken für anderswo verursachte Probleme herhalten muß, wird ihre Lage so prekär, daß sie der Stützung durch größere, sie überschreitende Beziehungsnetze bedarf.

2. So unersetzbar für den Heranwachsenden seine primären Bezugspersonen sind, so ist es für das Kind und erst recht für den Jugendlichen wichtig, daß sie auch außerhalb des Elternhauses Personen begegnen können, die aus dem christlichen Glauben heraus leben, sprechen und handeln.

3. Die Möglichkeiten eines Pluralismus christlicher Sinnerfahrung sind in der privatisierten Kleinfamilie per se beschränkt. Die Verwandtschaft weist dafür in der Regel eine zu geringe Dauerhaftigkeit und Kommunikationsdichte auf. Am ehesten wird hierfür auf den Freundeskreis, mit dem Mitglieder einer Familie Kontakt halten, verwiesen werden können.

Es wird somit zum Problem, «wo sich heute noch soziale Situationen ausreichender Dichte und Dauer finden, daß in ihnen persönliche Beziehungen ausreichender Intensität für die Übernahme christlicher Werte entstehen können»[5]. Die Kirche, insoweit sie sich als Großorganisation innerhalb der Gesellschaft ausgestaltet, ist dazu nicht in der Lage. Sie erfährt das gleiche Schicksal wie andere Organisationen

auch: Sie sind zwar öffentlich präsent, vermögen aber nur bedingt auf die persönliche Lebensführung Einfluß zu nehmen. «Die öffentliche Sphäre und die der persönlichen Lebensführung treten heute zu weit auseinander, als daß eine dem öffentlichen Bereich zugerechnete Großorganisation gleichzeitig maßgebliche Orientierung für die persönliche Lebensführung zu vermitteln vermöchte.»[6] Die Möglichkeiten der Sinnfindung sind an das Vorhandensein relativ überschaubarer Lebenswelten geknüpft.

Diese Überlegungen lassen dafür sprechen, die für die Glaubensvermittlung am besten geeignete Sozialform gewissermaßen zwischen der Familie auf der einen und der Gesellschaft – und damit auch der Kirche, insoweit sie Merkmale einer Großorganisation angenommen hat – auf der anderen Seite anzusiedeln. Damit wird man auf die «Gemeinde» verwiesen; denn sie bildet im soziologischen Verständnis genau jene Sozialform, die den Raum der Familie überschreitet, aber noch eine überschaubare, kaum vom Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung erfaßte Lebenswelt darstellt. «Ihre strukturelle Lage am Schnittpunkt zwischen privater und öffentlicher Sphäre macht sie zum bevorzugten sozialen Ort und Medium der Weitergabe christlicher Sinngehalte in die Zukunft.»[7]

Genau darin liegt also unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen und kirchlichen Bedingungen die epochale Bedeutung der Gemeinde: Ihr kommt im Prozeß der Glaubensvermittlung ein herausragender Stellenwert zu, der für sie – mit Ausnahme der frühen kirchlichen Epoche – in dieser Form neu ist. Damit sollen die anderen Sozialisationsinstanzen zur Tradierung des Christentums nicht für überflüssig erklärt werden. Doch sind Familie und Schule – sofern sie noch einen Beitrag leisten – darauf angewiesen, daß sie auf Orte verweisen können bzw. selbst daran partizipieren, an denen Menschen aus den Inspirationen des Evangeliums heraus gemeinsam zu leben versuchen. Zweifellos stellt auch die Erscheinungsform der Kirche als einer Institution, die über die Ebene der einzelnen Gemeinde hinausreicht, einen wichtigen Faktor zur Tradierung des Christentums unter den modernen gesellschaftlichen Bedingungen dar; doch wenn die institutionelle Ebene nicht an die Möglichkeit lebendiger Gemeindeerfahrungen zurückgekoppelt bleibt, drohen die von ihr vermittelten Sinnangebote einen systemspezifischen Charakter anzunehmen und damit in Distanz zum biographisch interpretierbaren Lebenssinn des einzelnen zu geraten[8].

Die epochale Bedeutung der Gemeinde reicht jedoch über die Tradierungsproblematik des Christentums im engeren Sinne hinaus. Die Aktivierung sozialer Beziehungsnetze, wie «Gemeinde» sie darstellt, ist nämlich auch insofern folgenreich, als sie Lebenszusammenhänge zwischen Familie und Gesellschaft, zwischen Privatbereich und Öffentlichkeit herzustellen ermöglicht, die weitgehend abhanden gekommen bzw. vernichtet worden sind, deren Fehlen sich aber mittlerweile insbesondere im Bereich der persönlichen Lebensführung verhängnisvoll auszuwirken beginnt. Damit fällt den Gemeinden in gewisser Weise eine gesellschaftskritische Funktion zu, zumindest dann, wenn sie sich in ihrer Praxis nicht darauf beschränken, etwa das in der modernen Gesellschaft aufgrund ihrer komplexen Organisationsstruktur anfallende Problem der sozialen Integration lediglich zu kompensieren, sondern Möglichkeiten der Selbstorganisation eröffnen, in denen Identitätsmuster nicht länger verordnet, sondern von den Beteiligten gemeinsam gefunden und erprobt werden können. Solche Gemeinden als Orte wert- und normbildender Kommunikation sind ein bedeutsames Transformations- bzw. Innovationspotential für Kirche und Gesellschaft, indem hier die in Anbetracht verschiedener Krisentendenzen (man denke nur an Bevölkerungswachstum, Nahrungsmittelverknappung, Energie- und Rohstoffmangel, wachsende Beziehungslosigkeit) immer dringlicher werdende Umstellung des Lebensstils experimentell eingeübt und diskursiv vergewissert werden kann[9].

II. Gemeindebildung als Lernprozeß

Diese soziologischen Hinweise finden in neueren Überlegungen zur Gemeindetheologie eine auffällige Entsprechung. Daß überhaupt die Gemeinde zu einem dermaßen zentralen Thema der Theologie geworden ist, kann als Reflex auf den skizzierten sozialen Wandel interpretiert werden. Wie bereits angedeutet, tritt im Kontext dieser Diskussion immer stärker das Moment des Lernens als Grunddimension gemeindlichen Handelns hervor, und zwar nicht bloß in dem vordergründigen Verständnis, daß vermehrt Lern- oder Bildungsveranstaltungen in die Programme der Gemeinden aufgenommen werden. Welcher fundamentale Stellenwert vielmehr dem

Lernen im Zusammenhang von Gemeinde zukommt, wird vor allem in zweifacher Hinsicht erörtert[10]:

1. Christlicher Glaube und seine Vermittlung haben es grundlegend mit dem Erlernen- und Ergreifenkönnen neuer Lebensmöglichkeiten zu tun, wie sie von Gott den Menschen angeboten und in Jesus Christus unüberbietbar offenbar geworden sind. Wer sich auf diesen Glauben einläßt, wie er in einer bestimmten – nämlich durch den Geist dieses Jesus bewirkten – Art zwischenmenschlicher Beziehungen sichtbare soziale Gestalt annimmt, wird aus der erfahrenen gegenseitigen Annahme heraus befähigt, Mensch zu werden, der solidarisch mit anderen die gemeinsame Lebensgeschichte verantwortlich zu gestalten lernt. Glaubenlernen hat es also mit Lebenlernen in einem sehr elementaren Sinn zu tun; charakteristisch für es ist, daß es sich in einer gemeinsamen Praxis vollzieht. In diesem Sinn bildet die Gemeinde eine konstitutive Dimension im Prozeß der Glaubensvermittlung.

2. Dieser Verweis auf Gemeinden als Lernorte des Christseins ist allerdings riskant. Denn daß Christen zusammenkommen, ist keine Gewähr dafür, daß ein Miteinander im Sinne des Evangeliums praktiziert wird; auch hier können sich Sach- und Rollenzwänge in verschiedenerlei Hinsicht ausbreiten. Gemeinden müssen darum immer neu darum ringen, Lebenszusammenhänge zu werden, in denen Menschen gemeinsam ihre Berufung zum Subjektsein lernen und leben können. Zentrales Merkmal von Gemeinde ist deshalb weiterhin, einen ständig für den Geist Gottes offenen Lernprozeß zu bilden.

Mit welch radikalen Folgen das einhergeht, wird ersichtlich, wenn man sich der dieses Lernen charakterisierenden biblischen Begriffe vergewissert, die Ziel und Richtung markieren: «Umkehr» und «Nachfolge»[11]. Das Lernen einer Gemeinde erschöpft sich demnach nicht in reinen Anpassungs- oder gar Optimierungsleistungen. Sondern Gemeinde ist der Ort, wo das, was «Umkehr» und «Nachfolge» bedeuten, gemeinsam erlernt und eingeübt wird; im Vorgang dieses Lernens und Einübens ändert sich auch immer wieder dieser Ort selbst, indem er mehr und mehr von der verheißenen Fülle des Lebens sichtbar werden läßt. In der Gemeinde soll Fortsetzung finden, was in Jesu Verkündigung und Verhalten angebrochen und in seiner Auferwekkung von Gott ratifiziert worden ist: die Schaffung jenes heilenden Milieus, in dem Gottes Erbarmen anschaulich inkarniert und manifest wird und seine Herrschaft Platz greift. Die im Glauben angebotene und ermöglichte Neuorientierung des Lebens, die eine Revision der vertrauten Praxis mit sich bringt, findet in der Gemeinde den Ort ihrer sozialen Verbindlichkeit. Von daher ist Glaubensvermittlung ein höchst sozialer Vorgang, der nicht losgelöst von Gemeinde erfolgen kann. Denn hier kann die von Gott ermöglichte Erfahrung des unbedingten Angenommenseins und Einander-vertrauen-Könnens gemacht werden – einer Atmosphäre, die den Mut und die Bereitschaft gibt, ständig neu Nachfolge zu lernen, Umkehr zu vollziehen – lebenslang und im solidarischen Miteinander.

Dieses Lernen in der Gemeinde und als Gemeinde darf allerdings nicht als ein Geschehen begriffen werden, das sich nur in einer künstlich geschaffenen Sonderwelt abspielen kann. Es hat vielmehr seinen Platz in der gesellschaftlichen Wirklichkeit mitsamt ihren Widersprüchen. Damit findet sich die Gemeinde unweigerlich inmitten des Streits darüber vor, welche Lernerfordernisse angesichts der anstehenden und zu erwartenden individuellen und sozialen Gestaltungsaufgaben heute an die Menschen zu richten sind, und sie muß sich fragen, welchen Beitrag sie dazu leisten kann.

Vermehrt und immer eindringlicher wird in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, wieviel sowohl für den einzelnen als auch für die Menschheit insgesamt davon abhängt, daß ein Umdenkungsprozeß in Gang kommt, der schließlich in einen veränderten – nämlich nicht von dem Bemühen um Beherrschen und Ausbeuten als vielmehr um Rücksichtnahme und Versöhnung geleiteten – Umgang mit der Natur, mit anderen und mit sich selbst resultiert. Die hier geforderte «anthropologische Revolution» hat, wie J.B. Metz verschiedentlich betont hat, zutiefst etwas mit der biblischen Forderung der «Umkehr der Herzen» zu tun[12]; und darum können die Gemeinden sich nicht von einer Teilnahme an diesem kulturell-politischen Prozeß dispensieren. Sie können sich nicht darauf beschränken, in irgendwelchen gesellschaftlichen Nischen die Erfahrung eines identitätsstiftenden Sinns, der sonst nirgendwo mehr begegnet, machen und miteinander zelebrieren zu können. Vielmehr liegt ihre besondere Chance darin, daß die in ihnen praktizierte Transformation des Bewußtseins, die sich u.a. in einem neuen Stil des Miteinander-Umgehens nieder-

schlägt, nicht folgenlos bleibt, gerade weil sie – wie skizziert – an der Nahtstelle zwischen Privatbereich und Öffentlichkeit situiert sind und von daher ein exemplarischer gesellschaftlicher Ort sein können, «an dem das politische Leben in seinen neuen moralischen Ansprüchen persönlich wird und in dem das persönliche Leben in seinen radikalen Betroffenheiten ans politische Leben heranreicht»[13].

Nüchtern ist allerdings einzugestehen, daß die kirchliche Wirklichkeit dem nur bedingt entspricht. Verheißungsvolle Ansätze finden sich jedoch in den sich zunehmend ausbreitenden kirchlichen Basisgruppen und -gemeinden. In ihnen bewahrheitet sich, was W. Bartholomäus wie folgt formuliert hat: «Die Schlüsselstelle allen religionspädagogischen Handelns der Zukunft ist die Überzeugungskraft der Gemeinden, die aus dem bescheidenen Versuch vieler hervorgeht, christlich durchformte Alltagspraxis, wie gebrochen und verzagt auch immer, zu realisieren. Dies stammt aus dem Willen, sich selbst und nicht andere zu verändern. Auf diesem Erfahrungshintergrund hat Christsein eine Chance, für Eltern und Kinder, Schüler und Lehrer neu anstößig zu werden.»[14]

III. Lernen in der Gemeinde und Lernen als Gemeinde – Wege zum gemeinsamen Glauben

Die bisherigen Überlegungen haben deutlich werden lassen, daß die Lernprozesse, in denen der Glaube vermittelt wird, bestimmte Eigenarten aufweisen, die mit geläufigen lerntheoretischen Konzeptionen nicht unbedingt konform gehen:

1. Glaubenlernen ist ein ganzheitliches Lernen, das den ganzen Menschen umfaßt. Die Einladung zur Nachfolge und Aufforderung zur Umkehr lassen sich nicht parzellieren, sondern beziehen sich auf alle Lebensbereiche. Glaubenlernen zielt auf Subjektwerdung, auf die «integrale Befreiung» des Menschen. Damit verbietet sich jegliche Form von Zwang und Manipulation.

2. Glaubenlernen ist ein lebenslanger Prozeß; es folgt dem Gang der menschlichen Entwicklung und fördert ihn, indem es ständig neu zur persönlichen Wahrnehmung und Aneignung der verheißenen Fülle des Lebens herausfordert.

3. Glaubenlernen ist ein generationenübergreifendes Lernen; es vollzieht sich als wechselseitiges Lernen der Beteiligten voneinander[15]. Charakteristisch für es ist eine eigentümliche Umkehrung der üblichen Lehr-Lernsituation: Vor Gott sind Kinder, Jugendliche und Erwachsene in einer gemeinsamen Lernsituation verbunden. Indem sich die verschiedenen Glaubensweisen der einzelnen Altersstufen gleichberechtigt nebeneinander verwirklichen und gegenseitig bereichern, wird etwas von der Fülle der Inspirationen des Evangeliums sichtbar.

4. Glaubenlernen ist solidarisches Lernen. Es vollzieht sich, indem Glauben und Leben miteinander geteilt und die dabei gemachten Erfahrungen einander mitgeteilt sowie im Horizont der biblischen Botschaft gemeinsam gedeutet werden.

5. Glaubenlernen ist parteiliches Lernen. Die von Gott geschenkten Lebensmöglichkeiten ergreifen lernen läßt sensibel werden für alle, denen das elementare Recht zu leben und das Leben zur Entfaltung zu bringen, vorenthalten wird.

6. Glaubenlernen ist ein innovatives Lernen. Es beschränkt sich nicht bloß darauf, in geltende Werte und Normen einzuweisen. Sondern es weckt zugleich die Fähigkeit, sie zu prüfen, ob sie menschliches Leben ermöglichen, und sie gegebenenfalls zu verändern[16].

Alle diese Bestimmungen laufen darauf hinaus, daß Glaubensvermittlung ein höchst sozialer Vorgang ist, der auf entsprechende Erfahrungen des Miteinanderumgehens angewiesen ist. Glaubenlernen und Gemeindebildung sind gewissermaßen die beiden Seiten ein und derselben Medaille.

Daraus ergibt sich, daß es vor allem Planen von didaktischen Konzeptionen und methodischen Einzelschritten darauf ankommt, Gemeinden zu bilden, in denen gemeinsam Entwürfe einer den heutigen Anforderungen entsprechenden christlichen Lebenspraxis erlernt und erprobt werden können. Die momentane Krise der Glaubensvermittlung hängt zu einem guten Teil damit zusammen, daß zu wenig auf Gemeinden verwiesen werden kann, in denen anschaulich wird, was sich aus den praktischen Zumutungen der Nachfolge ergibt, nämlich jene vom Evangelium inspirierte «qualitative Veränderung der Wahrnehmung von Wirklichkeit und des gemeinsamen Umgangs mit ihr ebenso wie eine Verwandlung des Umgangs von Menschen miteinander»[17].

Solche substantiellen Lernschritte in Gang zu setzen und damit zur Lösung der drängenden gesellschaftlichen und individuellen Probleme beizutragen, darin kann – wie aufgezeigt – eine

epochale Herausforderung gesehen werden, der sich gegenwärtig die christlichen Gemeinden zu stellen haben und für deren Wahrnehmung sie im übrigen günstige Voraussetzungen bieten. Wo von ihnen diese Herausforderung engagiert angenommen wird, wo sie sich konsequent darauf einlassen, gemeinsam leben und glauben zu lernen, da dürfte sich das Problem einer motivträchtigen Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation gewissermaßen von selbst erledigen.

[1] Vgl. neben Johannes Paul II., Catechesi Tradendae, bes. 24 und 67, z. B. als offiziöse Dokumente aus dem kirchlichen Raum der Bundesrepublik Deutschland: a) katholisch: «Das katechetische Wirken der Kirche»: L. Bertsch u.a. (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe II (Freiburg 1977) 37–97; b) evangelisch: Zusammenhang von Leben, Glauben und Lernen. Empfehlungen zur Gemeindepädagogik, vorgelegt von der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für Bildung und Erziehung (Gütersloh 1982).

[2] Vgl. zum folgenden K. Gabriel, «Messung» pastoralen Erfolgs – religionssoziologisch: J. Horstmann (Hg.), Erfolgreiche – nicht-erfolgreiche Gemeinde (Paderborn 1981) 84–94; ders., Christentum und Industriegesellschaft: Person – Gruppe – Gesellschaft (Hildesheim 1981) 31–43; F.-X. Kaufmann, Kirche begreifen (Freiburg 1979); ders., Gesellschaftliche Bedingungen der Glaubensvermittlung: G. Stachel u.a. (Hg.), Sozialisation – Identitätsfindung – Glaubenserfahrung (Zürich – Einsiedeln – Köln 1979) 67–100.

[3] F.-X. Kaufmann, Gesellschaftliche Bedingungen, aaO. 97.

[4] AaO. 82.

[5] AaO. 97.

[6] K. Gabriel, «Messung», aaO. 87.

[7] AaO. 88.

[8] Vgl. K. Gabriel, Christentum, aaO., bes. 40f.

[9] Vgl. ausführlicher N. Mette/H. Steinkamp, Sozialwissenschaften und Praktische Theologie (Düsseldorf 1983), bes. Kap. 4.

[10] Vgl. zum folgenden u.a. W. Bartholomäus, Das Lernen von Christsein: Diakonia 14 (1983) 25–33; J. Bommer, Lernort Gemeinde: Gemeinden lernen ihren Glauben: Katechetische Blätter 108 (1983) 114–121; R. Zerfaß, Predigt und Gemeinde: Trierer Theologische Zeitschrift 92 (1983) 89–104.

[11] Vgl. J.B. Metz, Jenseits bürgerlicher Religion (München/Mainz 1980).

[12] Vgl. J.B. Metz, Jenseits, aaO., bes. 60ff, 99f.

[13] Vgl. J.B. Metz, Unterbrechungen (Gütersloh 1981) 18.

[14] W. Bartholomäus, aaO. 33; vgl. auch E. Schillebeeckx, Erfahrung und Glaube, in: F. Böckle u.a. (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 25 (Freiburg 1980) 73–116, bes. 112ff.

[15] Diesen Aspekt betont insbesondere K.E. Nipkow, Grundfragen der Religionspädagogik. Bd. 3: Gemeinsam leben und glauben lernen (Gütersloh 1982) bes. 30–43. 233–261.

[16] Vgl. De Iustitia in mundo (1971) 52.

[17] H. Peukert, Sprache und Freiheit: F. Kamphaus/R. Zerfaß (Hg.), Ethische Predigt und Alltagsverhalten (München/Mainz 1977) 44–75; Hier: 45.

NORBERT METTE

1946 in Barkhausen/Porta geboren. Studium der Theologie und Sozialwissenschaften: Dr. theol; Privatdozent am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster; lehrt Praktische Theologie an der Universität Paderborn. Verheiratet; 3 Kinder. Veröffentlichungen: Zahlreiche Beiträge zu pastoraltheologischen und religionspädagogischen Themen; zuletzt: Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung (Düsseldorf 1983); Sozialwissenschaften und Praktische Theologie (gem. mit H. Steinkamp, Düsseldorf 1983). Anschrift: Liebigweg 11a, D–4400 Münster.

Wolfgang Bartholomäus

Christsein in Kirche und Welt von morgen

Während ich an diesem Aufsatz arbeitete, kamen mir immer wieder Zweifel, ob es sinnvoll war, das Thema für dieses Heft vorzuschlagen. Läßt sich denn über das Christsein in Kirche und Welt von morgen etwas sagen, was über vage Vermutungen hinausgeht? Können wir anders Kenntnis über die Zukunft gewinnen als auf dem Weg der Extrapolation der Gegenwart, der diese aber doch nur verlängern kann, jedoch nicht die Möglichkeit geschichtlicher Brüche und überraschender Entwicklungen vorsieht? In welchem methodologischen Rahmen also lassen sich Aussagen gewinnen, die kommunikabel und begründet sind?

Doch auch inhaltliche Probleme traten auf. Kann man angesichts der globalen atomaren Bedrohung noch mit einer Welt von morgen rechnen? Werden sich unter Menschen, die diese Bedrohung längere Zeit aushalten, die Ängste verstärken oder die Sinnpotentiale erneuern? Wie werden die ökonomischen Verhältnisse, die kulturelle Situation, die politische Struktur, die religiöse Form der Gesellschaft von morgen aussehen? Werden in der Welt von morgen, wenn es sie noch gibt, Christen und Kirchen existieren? Oder werden sie durch eine fortschreitende Säkularisierung gänzlich aufgebraucht? Stehen Christen und Kirchen vor der Alternative, an den globalen Herausforderungen der Welt von morgen zu scheitern oder an ihnen zu genesen? In welchem gesellschaftlichen und theologischen Kontext also ist die Frage nach Christsein in Kirche und Welt von morgen zu stellen?

Solche Fragen aufzuwerfen und ihnen nachzugehen, belegt Vertrauen in die Zukunft. Obwohl die verfügbaren Vernichtungspotentiale den Menschen erstmals die Möglichkeit der totalen Selbstzerstörung geben, verbleibt unsere Welt unter der Verheißung der neuen Welt Gottes. Obwohl die Säkularisierungsthese, deren Tauglichkeit zur Erklärung der religiösen Situation allerdings in Frage steht, Entchristlichung und Verweltlichung in Aussicht stellt und eine nachchristliche Zukunft verheißt, bleibt Gott der Herr auch dieser Zukunft.

So will ich denn ein paar Überlegungen zum Thema versuchen. Sie gehen der Frage nach, unter welchen Leitperspektiven christlicher Glaube der nächsten Generation weitergegeben werden kann. Leitperspektiven wirken in allen menschlichen Handlungen. Reflektiertes Handeln wird möglich, wenn Leitperspektiven ins Bewußtsein kommen. Das soll durch diese Überlegungen erleichtert werden. Ich habe nicht die Absicht, jemand auf eine bestimmte Leitperspektive festzulegen.

Eigentlich müßte ich ständig im Plural sprechen, weil es das eine Christsein in der einen Kirche und der einen Welt von morgen nicht geben wird. Uniformität ist für die Zukunft weder zu erwarten noch für Kirche und Welt zu wünschen. Das Schicksal unserer Zukunft ist ein Pluralismus, den nur totalitäres Handeln aufheben könnte, was sich niemand wünscht; dessen Vielfalt wir darum als Ermöglichung von Freiheit begreifen wollen. Man möge es mir gleichwohl verzeihen, wenn ich meiner Aufgabe im Singular nachgehe, wenn ich also vor allem die Situation der Bundesrepublik Deutschland im Auge habe.

I. Inhalte des Glaubens

Was glaubt der Glaube des Christen der Zukunft? Diese Frage kann man nur dann schnell beantworten, wenn man sie trivial verstehen will. Natürlich: Auch der Christ von morgen glaubt, was die Schriften und altkirchlichen Symbole als Glauben der Kirchen bekennen. Indem er sich mit einer Kirche grundsätzlich identifiziert, hat er am Glauben dieser Kirche teil.

Doch was ist der Glaube der Kirchen? Ich antworte: Was in den Kirchen als Glauben verkündigt wird. Das aber war nicht zu allen Zeiten gleich. In der Geschichte kirchlicher Verkündigung in Predigt und Katechese wurden, bezogen auf die Anforderungen der Zeit, inhaltliche Akzentuierungen getroffen und didaktische Profile entworfen, wenn auch unter dem Anspruch, sich auf der Basis und innerhalb des Rahmens von Schriften und Symbola zu bewegen. Es kann durchaus von einer materialen Geschichtlichkeit des Glaubens gesprochen werden.

Aber nicht nur das. Insofern Christen nicht nur in Partizipation am Glauben ihrer Kirche glauben, sondern eine je eigene Glaubensgeschichte haben und diese selbst verantworten,

setzen sie je eigene Schwerpunkte. Vieles spricht sogar dafür, daß man nur noch so glauben kann. Dann aber kommt zur objektiven Glaubensentwicklung auch eine subjektive Glaubensgeschichte, in der zwar nicht abgewählt, aber doch ausgewählt wird. Es scheint, als suchten sich die Christen aller Zeiten einen je eigenen Zugang zum Glauben.

Der Streit um die katechetischen Formeln

Der Streit um die Inhalte des Glaubens in der Verkündigung ist kürzlich neu aufgebrochen. Kardinal Josef Ratzinger hat in einer viel beachteten und heftig kritisierten Rede im Januar 1983 in Paris und Lyon gefordert, die katechetische Glaubensvermittlung solle zu ihren traditionellen Inhalten zurückkehren: zu den vier klassischen «Hauptstücken» der Katechese, nämlich Symbolum, Vaterunser, Dekalog, Sakramente. Ratzinger erinnert daran, daß der Catechismus Romanus von 1566 in diesen Formeln die Dimensionen der christlichen Existenz ausgedrückt sah. In ihnen sei nämlich dargestellt worden, was der Christ zu glauben habe (Symbolum), was zu hoffen sei (Vaterunser) und was zu tun (Dekalog als Interpretation der Weisen der Liebe), und es werde der Lebensraum umschrieben, in dem dies alles verankert sei (Sakrament und Kirche)[1]. Der Christ der Zukunft wird gedacht als Mensch, der die katechetischen Hauptstücke gelernt und sich als Dimensionen seines Lebens zu eigen gemacht hat.

Ratzinger betont ausdrücklich, die Bibel könne nicht direkter Inhalt der Glaubensvermittlung sein. Sie werde vielmehr in diesen Hauptstücken vermittelt und über sie erschlossen. Im Zentrum der Katechese solle der Katechismus stehen. Denn die Grundstruktur der Glaubensvermittlung müsse aus der Logik des Glaubens ermittelt werden. Dies sei so alt wie das frühchristliche Katechumenat, also so alt wie die Kirche selbst. Vor der Theo-Logik des Glaubens hat die narrative Logik der Bibel und schon gar die Psycho- und Sozio-Logik seines Erwerbs zurückzustehen.

Ratzinger wendet sich, indem er sich gegen eine Katechese wendet, die, wie er meint, den traditionellen Glauben nicht mehr vermittelt, gegen ein Christsein, das ohne die Kenntnis der katechetischen «Hauptstücke» auskommen will. Von Karl dem Großen bis wenigstens Martin Luther und Petrus Canisius war das die unisono vorgetragene Angst staatlicher und kirchlicher Autoritäten. Als Glaubenden stellte man sich den vor, der über diese Hauptstücke informiert war. Im Extremfall, der häufig allerdings den Normalfall darstellte, hieß das, er mußte sie auswendig können.

Ratzingers Erinnerung, und das macht sie fragwürdig, fällt nun in eine Zeit, in der, anders als im europäischen Mittelalter, die gesellschaftliche Basis solcher Klage und daraus hervorgehender Appelle nicht mehr gegeben ist: die alle verbindende und von allen grundsätzlich als Lebensraum bejahte Welt des Christentums. Und Ratzinger übersieht: Wo jene gemeinsame Basis katechetischer Glaubensvermittlung noch nicht oder nicht mehr gegeben war, wo zumindest die Entchristlichung oder Unchristlichkeit der Gesellschaft als denkbar erschien, da wurden für die Katechese andere Inhalte vorgesehen: in der frühen Taufkatechese die «Zwei-Wege-Lehre» (Didaché); im entfalteten Erwachsenenkatechumenat bei Augustinus die Erzählung der Heilsgeschichte (De catechizandis rudibus), in Anlehnung an diese heilsgeschichtliche Tradition (Fleury, Gruber, Hirscher, May, Jungmann, Arnold), in Perioden missionarischer Verkündigung, in den vielfältigen Versuchen einer am Gang der biblischen Geschichte bzw. an den biblischen Texten orientierten Katechese; ganz abgesehen von den jüngsten Versuchen einer die Erfahrungen und Konflikte heutiger Menschen aus der Sicht und der Kraft des Evangeliums deutenden und verändernden Verkündigung (Katechismus des Don Mazzi, Holländischer Katechismus, Der Katechismus der Bauern von Solentiname)[2].

Die Forderung nach eindeutigen, am Dogma der Kirche orientierten Inhalten der Glaubensvermittlung, die in der neuerlichen Reklamation der traditionellen katechetischen Formeln liegt, intendiert zugleich die Identität der Kirche in der Geschichte und die Sicherung ihres Glaubensbestandes. Beides ist richtig und wichtig. Doch die Form, dies über den Rückgriff auf die katechetischen Formeln zu tun, erweckt eher den Eindruck nostalgischer Träumereien, als daß sie von einer genauen Wahrnehmung der gegebenen Möglichkeiten bestimmt ist.

Nachweis der Relevanz des Glaubens

Wer weniger an der kirchlichen Institution und ihrer Bewahrung interessiert ist als an den Menschen der Kirche; wer sich stärker engagiert für

die Ermöglichung ihrer sinnstiftenden und rettenden Sendung als für ihre Sicherung als Anstalt; wer Identität nicht an die Gleichheit der Formeln, sondern an die gleichbleibende Kraft ihrer Wirkung hängt, für den ist entscheidend, daß in Zukunft die befreienden Impulse des Evangeliums zur Geltung kommen und sich in Sprache und Praxis der Verkündigung auswirken. Die Wahrheit des Evangeliums erweist sich in seiner die Erfahrungen und Konflikte der Menschen aufhellenden und verändernden Wirkung. Dazu müssen vor allem die Glaubensgeschichten (der Bibel und der Heiligen) erzählt und gefeiert werden. Nicht daß die katechetischen Formeln bewahrt werden (obwohl sie auch nicht in Vergessenheit geraten sollen), sondern daß Sinn gefunden, Hoffnung gestiftet, Liebe ermöglicht wird aus der Kraft des Gottes Jesu Christi, das ist für das Christsein der Zukunft entscheidend. Damit die zu Sinn, Hoffnung und Liebe befreiende Kraft des Glaubens sich auch eindeutig und in Übereinstimmung mit der Tradition der Kirche sprachlich ausdrücken kann, dafür werden wir je zeitnahe Formeln finden müssen.

Der Glaube der Christen der Zukunft wird die psychische und gesellschaftliche Wirkung des Evangeliums ergreifen, was erst möglich ist, wenn es «am Material des normalen Lebens» und im Durchgang durch die eigene Lebensgeschichte erschlossen wird[3]. Die Glaubensbegründung verweist nicht mehr einfach auf die Übereinstimmung mit der Tradition. Sie sucht das Evangelium dadurch verständlich zu machen, daß sie seine (zu Sinn, Hoffnung und Liebe) befreiende Leistung in Lebensgeschichte und Gesellschaft aufdeckt und erfahren läßt.

Der Glaube der Christen der Zukunft existiert also als die Erfahrung der die Lebensgeschichte und die Gesellschaft befreienden Wirkung des Gottes Jesu Christi, die in Glaubensgeschichten erzählt und in Gottesdiensten gefeiert wird. Das löst die Offenbarung nicht in Bestätigungsleistungen für das Vorhandene auf. Die Widerständigkeit der Offenbarung erweist sich gerade in ihrer den sinnleeren Ablauf und das glatte Funktionieren des Lebens zerbrechenden Wirkung. Unter den Bedingungen individueller und gesellschaftlicher Unfreiheit, unter denen die meisten leben, bedeutet Befreiung immer auch Veränderung. Der Glaube der Zukunft profiliert nicht den intellektuellen Gehalt, sondern die soteriologische Kraft des Evangeliums.

II. Christsein in der Kirche

«Glaube ohne Kirche gibt es nicht.»[4] Eindeutig ist dieser Satz gewiß nicht. Er kann beinhalten, daß niemand zum Glauben kommt, ohne daß die vor ihm Glaubenden ihm diesen Glauben vermittelt hätten (Kirche als Medium des Evangeliums). Er kann die Behauptung enthalten, daß Glaubende ohne ständig realisierte Beziehung zur Kirche und darin zu einer Gemeinde theologisch und faktisch nicht existieren können (Kirche als Lebensraum der Glaubenden). So gilt für selbstverständlich: Der Glaube impliziert eine explizite Beziehung der Glaubenden zu einer kirchlichen Gemeinschaft, weil er immer ein Mit-Glauben mit anderen ist, und weil der Gottesbezug, der im Glauben liegt, nicht von den Menschen isoliert, sondern für die Menschen öffnet. Glaubensverkündigung intendiert darum, daß der übernommene Glaube in der Gemeinschaft der Kirche gelebt wird.

Doch scheint es, als ob die für notwendig erachtete Kirchenbeziehung verschiedene Varianten zuläßt. Glaubende existieren in verschiedenartiger Kirchenbeziehung.

Volkskirche – Gemeindekirche?

In der praktisch-theologischen Auseinandersetzung um die Frage, ob die Kirche der Zukunft eine volkskirchliche oder gemeindekirchliche Gestalt habe oder bekommen solle, die sich allerdings auf die europäische Situation bezieht und deren Akzente durch die christliche Geschichte Europas bestimmt sind, wurde das gemeindekirchliche Kirchenmodell entwickelt, das von jedem Getauften eine reflektierte Entschiedenheit im Glauben, eine intensive Partizipation am Leben der Gemeinde und soziales Engagement für die Menschen erwartet. Das gemeindekirchliche Kirchenmodell ist im Widerspruch gegen ein volkskirchlich verfaßtes Christentum formuliert worden, in dem zwar die Christen bestimmten gesetzlich formulierten Anforderungen an ihre religiöse Praxis unterworfen sind, gleichwohl aber als Mitglieder der Kirche genommen werden, auch wenn sie nur selten, am Anfang ihres Lebens (Taufe), in der Mitte (Gottesdienst, Kirchensteuer, Eheschließung) und am Ende (Begräbnis) mit ihr Kontakt halten. Schafft hier das Getauftsein ein schwach entwikkeltes Bewußtsein der Mitgliedschaft in einer Anstalt, die sich in der Repräsentanz der Amts-

träger (Papst, Bischöfe und Priester) als existent erweist, so besteht dort ein Gefühl und ein Wille der Zugehörigkeit zu einer Gruppe von Menschen, die sich um ein gemeinsames Interesse sammeln.

Das volkskirchliche und das gemeindekirchliche Kirchenmodell haben gemein, daß sie die Kirche eher als Institution denken, in die hinein die Glaubenden versammelt werden sollen. Es waltet hier ein zentripetales Kraftfeld. Die Dynamik drängt auf ein Zentrum: von außen nach innen (Gemeindekirche); von unten nach oben (Volkskirche). In beiden Fällen wirkt das Prinzip der Selbsterhaltung stärker als das der Selbsthingabe. Kritiker sprechen im Blick auf beide Kirchenmodelle von einer ekklesialen Selbstverwirklichungsneurose.

Kirche als Zeichen

Das Gegenbild sieht die Kirche als Symbolzeichen der Sache Jesu, das ist der von Gott gewollten und in Gott möglichen Freiheit von aller Knechtschaft und zu universaler Gemeinschaft. In der Kirche ist zeichenhaft lebendig die Utopie der neuen Welt Gottes, in der sich die lebensgeschichtlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse aller in Richtung Freiheit und Kommunikation ändern. Der Gedanke der Anstalt oder Gruppe spielt darin nur eine instrumentelle Rolle. Sie sind notwendig, damit die Sache Jesu lebendig bleiben kann. Doch ihr Leben erweist sich nicht in der Betreuung von Mitgliedern einer hierarchisch geführten Anstalt (Volkskirche) oder im Drängen zu Partizipation und Engagement in einer demokratisch-christlichen Gemeinschaft (Gemeindekirche). Es erweist sich in der Realisation der kommunikativen Freiheit in Biographien und Weltgesellschaft, die Christsein ist. Die dazu als Instrument dienende Kirche organisiert sich nach dem Modell der pluralen Ausformung des Christlichen: Gruppen und einzelne, Engagierte und Distanzierte, Amtsträger und Laien, Kerngemeinden und Randgruppen realisieren in ihren Erwartungen und Beziehungen, was Gott will und ermöglicht: kommunikativ buchstabierte Freiheit, Befreiung inspirierende Beziehungen. Dabei läßt sich auf sehr viel bürokratische Verwaltung und hierarchische Entfremdung leicht verzichten.

Ich sehe für die Zukunft eine sich vergrößernde Vielfalt in der Art der Kirchenzugehörigkeit. Die Kirche wird selbst zum Zeichen und zur Plattform von Freiheit. Was sie eint, ist nicht ihre hierarchische Struktur, auch nicht das realisierte Engagement der Entschiedenen (obwohl beides existiert und in unterschiedlichem Grad notwendig ist). Was sie eint, ist die inspirative Kraft derer, die das Evangelium verkünden und feiern, die zu ihm rufen und für es werben, die es aber aufgeben, die Wirkung des Evangeliums zu verwalten.

III. Gemeinde – Ort der Glaubensvermittlung

Der Ort freilich, an dem in Zukunft Christsein vermittelt wird, wenn es vermittelt wird, wird die Gemeinde sein. Man mag darüber streiten, weil Christsein in der Vergangenheit an anderen Orten vermittelt wurde: im Mittelalter in der Welt des Christentums (Malerei und Plastik, Messe und Prozessionen, Feiertage und Feste, Armenbibeln und Totentänze, Katechismustafeln und Gebotefriese, Medaillen und Reliquienschreine, Kreuzwege und Mysterienspiele: alles wirkte im Sinne einer «katechetischen Anschauungsmethode» zusammen und vermittelte über den Augenschein, was über das Ohr kaum tiefer hätte dringen können); im Protestantismus zu Anfang der Neuzeit das Haus (Hauskatechese); im Katholizismus Schule und Pfarrei (Christenlehre); seit Anfang des 19. Jahrhunderts der Religionsunterricht; zunehmend dann auch die bürgerliche Familie.

Unbestritten jedoch ist, daß Menschen nur Christen werden können, wenn sie Christen erleben an den Orten, wo Christen erlebbar sind. Medienvermitteltes Christsein, auf das die Kirchen immer mehr zu setzen scheinen, die Gottesdienstübertragung im Fernsehen also, die Rundfunkpredigt, die kirchliche Nachricht im Bildschirmtext, mag anregend sein. Als Träger von Glaubensvermittlung aber ist es ungeeignet. Wirksamkeit wird hier ausschließlich in den Kategorien der Publizität gedacht. Hindernd wirkt zudem die Ambivalenz aller Medien, die zugleich vermitteln und dazwischentreten, zugleich also informieren und distanzieren. Christwerden braucht die unmittelbare Begegnung mit Menschen. Sie sind ja nicht nur Modelle des Glaubens. In ihrer Nähe werden die emotionalen und psychologischen Möglichkeiten erworben, mit denen der Glaube zu tun hat.

Das gilt ebenso im Blick auf Gesellschaften, die ohne christliche Vergangenheit sind, wie für die nachchristliche europäische Gesellschaft der

Zukunft. Da mögen (in den psychischen und gesellschaftlichen Strukturen) zwar viele Spuren ihrer religiös-christlichen Vergangenheit noch sichtbar bleiben. Im ganzen wird sie sich aber dieser Vergangenheit gegenüber mehr und mehr verselbständigen und religiös erinnerungslos und erlebnisunfähig werden. Deshalb die Notwendigkeit gemeindlicher Erfahrungsfelder, in denen Christsein vermittelt und erworben wird.

Das Problem Familie

Die bekannte Aufmerksamkeit kirchlicher Oberer auf Ehe und Familie und die Sorge um ihre Erhaltung und Gestaltung war, obwohl sie in der Geschichte der Kirche eher der Ehe als der Familie galt, bei allem Interesse am Glück der Beteiligten immer auch motiviert von der Erwartung der Vermittlung christlichen Glaubens in der Familie. Das ist verstärkt heute der Fall und findet seinen theologischen und pastoralen Ausdruck im Begriff «Hauskirche», der seit dem II. Vatikanum immer häufiger auf die Familie angewendet wird[5]. Es gibt sogar Stimmen, die das Schicksal der Kirche ganz an die Familie binden: «Die Überlebenschance der Kirche von heute liegt nahezu ganz in den Hauskirchen.»[6]

Ob dieser Sprachgebrauch und die in ihm steckenden Erwartungen an die Familie gerechtfertigt sind, läßt sich nicht allein aus praktisch-theologischer Perspektive angeben. Der Neutestamentler G. Lohfink hat energisch bestritten, daß sich die Gleichsetzung von Familie und Hauskirche auf die Bibel zurückführen lasse[7]. Wie viele religionssoziologische Untersuchungen zum Thema «Religion und Familie» belegen, sind die im Begriff «Hauskirche» angelegten Erwartungen an die kerygmatische Kraft christlicher Familien völlig überzogen. Sie intendieren zudem eine Klerikalisierung der Familie, gegen die sich selbst gutwillige Christen wehren. Außerdem liefern sie das Christentum der familialen Privatisierung aus. Sie müssen deswegen die Eltern überfordern und die Seelsorger enttäuschen. Noch wichtiger freilich ist dies: Die so angemeldete Erwartung an die Eltern, als Katecheten ihrer Kinder zu wirken, die der jahrhundertelang betriebenen Säkularisierung der Familie durch Theologie und Kirchenpraxis widerspricht[8], kann die Gemeinden ungewollt aus ihrem kerygmatischen Auftrag entlassen und deren kerygmatische Kraft schwächen. Die Geschichte hat viele Belege dafür. Das Kerygma hat seinen Ort in der Gemeinde.

Gleichwohl behalten die Eltern ihre Bedeutung für die Glaubensbiographie ihrer Kinder. Nur muß man diese, wenn sie zum Zuge kommen soll, sehr bescheiden formulieren: Eltern ermöglichen die emotionalen und psychosozialen Bedingungen von Glauben; geben teil an ihrer religiösen Praxis, sofern sie eine haben; vermitteln ihre Kinder in die Gemeinde und führen gelegentlich katechetische Gespräche, soweit sie das können[9]. Ich bin freilich sicher, daß sie selbst dies nur dann realisieren, wenn die Familien getragen sind durch ein christliches Miteinander, das größer (und damit öffentlicher) ist als die Familie und kleiner (und damit intimer) als die Ortsgemeinde. Die religionspädagogischen Möglichkeiten der Familien hängen an einem familienübergreifenden gemeindlichen Miteinander, wie es etwa in Basisgemeinden, aber auch in Familienkreisen, Elterntreffs, Projektgruppen, Freundeskreisen oder Verbänden versucht wird. Dieses Miteinander zu inspirieren, in dem Eltern und Kinder eingebettet sind in einen größeren Zusammenhang, als es die privatisierte Familie ist, ist Aufgabe der Pastoral der Zukunft. Die Kirche beginnt nicht in der Familie. Sie beginnt in der Gemeinde, weil die katechetische Kraft der Familie an dieser hängt.

IV. Selbstbestimmtes Christsein – Gemeinden der Selbstbestimmung

Seit die Menschheit (in der begrenzten Perspektive des Abendlandes) als christlich gilt, ist es selbstverständlich geworden, den Glauben «Unmündigen» weiterzugeben. Das waren nicht nur Kinder. Auch die Erwachsenen, die ja vom altkirchlichen Katechumenat an bis zur noch im 19. Jahrhundert in größerem Umfang praktizierten tridentinischen Christenlehre die hauptsächlichen Adressaten katechetischer Verkündigung waren (erst die Verschulung der Katechese vor zweihundert Jahren brachte deren Einschränkung auf Schüler), galten als «Unmündige». Und sie bleiben es durch eine Glaubensverkündigung, die den Glauben einseitig als Gehorsam gegenüber dem kirchlichen Lehramt ausgab und so unter dem Schein der Mündigkeit Abhängigkeit bewirkte. Das hat eine Struktur der Glaubensverkündigung hervorgebracht, die von Erwachsenen als Entmündigung erlebt und als Kinderei abgetan und mehr und mehr gemieden wurde.

Die Verantwortlichen in der Kirche haben sich damit zufrieden gegeben und tun das, wenigstens im alten Europa, vielerorts noch heute. Man bildet sich ein, man könne den Glauben in den Familien und im Religionsunterricht allen Kindern vermitteln und dann warten, bis diese erwachsen werden. So gebe es immer wieder neu erwachsene Christen. Kinderglauben wird in diesem Denken gesichert durch die «Rechtspflicht» religiöser Familienerziehung und schulischen Religionsunterrichts, Erwachsenenglaube durch die «Rechtspflicht» des Glaubens. Es überrascht nicht, wenn in diesem religionspädagogischen «Denkmodell» der Ausdruck «nächste Generation» ausschließlich Kinder und Jugendliche meint.

Die Erwachsenen als Herausforderung

Es wird in Zukunft wichtig sein, von diesem, wenn auch heute verbreiteten, so doch kirchengeschichtlichen Sonderfall, der in den Missionsgebieten nie der Normalfall war, abzukommen, so sehr er von unserem praktisch-theologischen Denken und von den Sprach- und Handlungsmustern der pastoralen Praxis Besitz ergriffen hat, bis hin zu den manchmal peinlichen Gesten von kirchlichen Oberen gegenüber Kindern und den oft im Bild präsentierten Nachrichten von ihrer besonderen Wertschätzung für Kinder. Ohne die Erwachsenen keine erwachsene Kirche. Die eigentliche Herausforderung der Kirche der Zukunft sind nicht die Kinder, sondern die Erwachsenen[10]. Deren Herausforderung mag zwar belasten und oft enttäuschen, wird doch das Christentum «mehr als bei der Kinder- und Jugendkatechese vielleicht mit seinem eigenen Tod konfrontiert, wenn es sich um die Erwachsenenkatechese bemüht»[11]. Aber eben diese Erwachsenen sind die Zukunft der Kirche, wenn diese noch eine haben soll.

Sind die Erwachsenen «Adressaten» der Verkündigung, dann bezieht sich der Ausdruck «nächste Generation» nicht auf die kommende Generation von Kindern, sondern auf die jetzt nächste, nämlich unsere Generation, und darin auf die, die diese Generation vor allem tragen, die Erwachsenen. Diesen wird der Glaube auch nicht eigentlich tradiert. Sondern sie suchen, angeregt durch die Inspirationskraft anderer Christen, im Zusammenhang mit der Lösung biographischer Sinnprobleme und der Verständigung über Modelle eines gelungenen Lebens in dieser Gesellschaft, sich der Erfahrungen des Evangeliums zu vergewissern. Darin wechseln Erwachsene von «Adressaten» der Katechese zu ihren Subjekten. So spielt sich ein Klima freiheitlicher und wechselseitiger Kommunikation in der Kirche ein. Recht hat P.M. Zulehner: «Das oberste Gesetz des Umgangs mit den Menschen ist...das der Freiheit, welche sich durchaus mit ernsthafter Konfrontation verträgt.»[12]

Christsein wird dann selbstbestimmtes Christsein. Es wird ein tragendes Element einer persönlich zu verantwortenden Glaubensgeschichte mit individuellen, vielleicht überraschenden, vielleicht anstößigen, weil von der Linie abweichenden Zügen. Es bleibt ein individuelles Christsein und verfällt nicht zu einem individualistischen, aus der Abgrenzung gegenüber anderen gewonnenen Christsein, wenn die Bischöfe und Pfarrer den einladenden Stil freiheitlicher Kommunikation pflegen, der auch dann noch frei läßt, wenn er (vielleicht erfolglos) wirbt. Solche Kommunikation läßt auch offenen (wechselseitigen) Widerspruch zu. Notwendig dazu ist eine Kultur des Streitens um die Wahrheit, in der die Sprachlosigkeit von Repressalien keinen Platz hat.

Die Möglichkeit der Wahl

Die Kirche begegnet selbstbestimmten Erwachsenen dadurch, daß sie sich wählbar macht und Wählbares anbietet: in einer, freilich vor Zufällen geschützten, situativen Pastoral. Die Einladung zu kontinuierlicher Partizipation (Regelmäßigkeit im Sonntagsgottesdienst, Beichte...) trifft wohl nur noch die Bedürfnislage von Kerngemeindechristen, von solchen, die im kontinuierlichen Kontakt zu einer Gemeinschaft von Christen Sicherheit gewinnen. Die anderen, wohl die große Mehrheit, für die Christsein in der Gemeinde nur eine Teilrolle darstellt, läßt sich eher zu speziellen Gelegenheiten und Feiern ansprechen (Geburt, Hochzeit, Tod, Feste, Wallfahrt, Urlaub). Vermutlich sind die Kirchen- und Katholikentage deswegen so gut besucht, weil hier geistliche Ereignisse der Wahl der Eingeladenen angeboten werden.

Priestermangel – eine Chance?

Selbstbestimmte Christen lassen sich auf Dauer nur in Gemeinden der Mitbestimmung beheimaten. Beheimatung schließt die Möglichkeit der

Mitgestaltung ein, und nicht nur in peripheren Dingen. Es ist ein grober Irrtum, sich dem Problem des Priestermangels zu entziehen und sich vom Vorwurf der Verweigerung von Priesterweihen zu entlasten durch den Hinweis, Gemeinden ohne Priester würden so Subjekte ihres Gemeindelebens und und erhielten die Chance der Selbstversorgung. Priesterlosigkeit ist weder Merkmal von Selbstbestimmung noch ihr Grund. Gemeinden der Mitbestimmung sind nicht solche, die keinen Priester haben, sondern solche, die ihren Priester wählen. Die also, wenn es denn keinen anderen Priester gibt, aus ihrer Mitte einen Kandidaten auswählen und zur Bestätigung und Weihe ihrem Bischof präsentieren, der seinerseits dem Wunsch zu entsprechen hat, wenn nicht wichtige Gründe dagegen stehen, die er allen einsichtig machen kann.

Einen Priester für alle Gemeinden vorzusehen, ist nicht Symptom einer falschen «Priesterzentrierung». Bei den geschichtlich gewachsenen Erwartungen an die Gemeinden und den vielfältigen Aufgaben der Gemeinden ist es unrealistisch, sich auf Dauer eine ehrenamtlich geleitete Gemeinde vorzustellen. Ganz davon abgesehen, daß sich eine Gemeinde in der und um die Eucharistie sammelt, die an die Ordination gebunden ist. Gemeinden der Mitbestimmung leben, wenn auch nicht allein, so doch eben auch von der inspirierenden Kraft des Priesters. Wir entkommen dem Mangel nicht, wenn wir ihn zum Ideal erklären.

[1] Catechismus Romanus, Prooemium XII; J. Ratzinger, Die Krise der Katechese und ihre Überwindung (Einsiedeln 1983).

[2] Vgl. W. Bartholomäus, Einführung in die Religionspädagogik (Darmstadt und München 1983).

[3] A. Teipel, Die Katechismusfrage (Freiburg i.B. 1983) 369.

[4] J. Ratzinger, Die Krise der Katechese, 27.

[5] AA 11; LG 11; Johannes Paul II., Familiaris Consortio, 49.51.

[6] R. Graber, Die Familie als häusliches Heiligtum (München 1980) 32.

[7] G. Lohfink, Die christliche Familie – eine Hauskirche?: Theologische Quartalschrift 163 (1983) 227–229.

[8] Vgl. H. Tyrell, Familie und Religion im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung: V. Eid – L. Vaskovics (Hg.), Wandel der Familie – Zukunft der Familie (Mainz 1982) 19–74.

[9] Vgl. W. Bartholomäus, Christsein lernen (Zürich 1980).

[10] Vgl. W. Bartholomäus, Einführung in die Religionspädagogik 121 f. 127; derselbe, Gemeindekatechese: Theologische Quartalschrift 162 (1982) 254–259).

[11] J. Bouteiller, Erwachsenenkatechese: H. Schultze – H. Kirchhoff, Christliche Erziehung in Europa. IV: Frankreich (Stuttgart-München 1974) 66.

[12] P.M. Zulehner, «Leutereligion» (Wien 1982) 34.

WOLFGANG BARTHOLOMÄUS

1934 in Osnabrück geboren. Studium der Philosophie und Theologie in Frankfurt am Main, der Religionspädagogik, Pädagogik und Kommunikationswissenschaften in München; der Tiefenpsychologie in Wien. 1972 Doktor der Theologie. Professor für Religionspädagogik und Kerygmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Veröffentlichungen: Evangelium als Information. Elemente einer theologischen Kommunikationstheorie (Zürich 1972); Kleine Predigtlehre (Zürich 1974); zus. mit A. Stock: Wissenschaftstheorie und Studienreform (Zürich 1975); Religionsunterricht im Spannungsfeld von Kirche und Theologie (Münster 1976); Christsein lernen (Zürich 1981); Einführung in die Religionspädagogik (Darmstadt und München 1983). Anschrift: Hölderlinstr. 29, D–7400 Tübingen.

Fallstudien

Carlito Cenzon

Glaubensvermittlung auf den Philippinen

Einleitung

Vom ersten Kontakt der Filipinos mit dem Christentum wird die Geschichte erzählt, daß Ferdinand Magellan, der portugiesische Kapitän, der unter spanischer Flagge über die Ozeane segelte und 1521 auf der philippinischen Insel Cebu landete, der Königin dieser Insel als Geschenk folgende drei Dinge zur Auswahl anbot: einen Rosenkranz, ein Kreuz und eine Statue des Jesuskindes (Santo Niño). Es wird berichtet, daß die Königin die Statue des Jesuskindes gewählt und unter ihre Schätze eingereiht habe.

Später wurde an der Stelle dieses Geschehens eine Basilika gebaut für die «wunderbare Erhaltung der Statue». Sie sollte zu einem der hauptsächlichen Wallfahrtsorte der Filipinos werden.

Vierhundert Jahre später, anläßlich des Besuches Papst Johannes Pauls II. auf den Philippinen (1981), machte Imelda Romualdez Marcos, die First Lady der Republik, das Angebot, in der Erzdiözese Manila eine Basilika zu Ehren des Heiligen Kindes bauen zu lassen. Jaime Kardinal Sin reagierte nach Beratung mit seinem Priestersenat darauf mit der Antwort, die in der katholischen Welt Verwunderung erregte. Sie lautete, wenn diese Basilika mit dem Geld des Volkes gebaut werden sollte, sei es besser, dieses Geld dazu zu verwenden, um den Armen in ihrem Elend zu helfen.

Diese Geschichte in ihren zwei Phasen vermag die beiden Endpunkte des Pendelausschlags in der Geschichte des Glaubens der Filipinos zu veranschaulichen, wie er heute noch auf den Philippinen verstanden wird: die eine Seite veranschaulicht den vorherrschenden Charakterzug des Glaubens in seiner Zentriertheit auf Frömmigkeitsübungen und Kirchen; die andere das quälende und immer mehr um sich greifende Bewußtsein der Kirche des Landes, daß sie die Armen nicht nur als Objekte von Werken der Barmherzigkeit betrachten darf, sondern dafür zu sorgen hat, daß sie besser behandelt und gestellt werden.

Beide Enden dieses Pendelausschlages – um im Bild zu bleiben – und alles was dazwischen liegt, berühren ganz grundlegend die Frage: Was denkt der Filippino wirklich über seinen Glauben? Jener Filipino, der ein Päckchen mit der Inhaltserklärung «Christentum» empfangen hat, und der nun Schritt für Schritt erkennt, daß zu dem Päckchen eigentlich noch einiges mehr gehört als das, was er empfangen hat.

Man kann hierzu eine Parabel heranziehen, die in der Kirche Lateinamerikas berühmt geworden ist und ein Element der Glaubensverbreitung enthüllt und die sich auch auf die Philippinen anwenden läßt. Sie stammt von dem verstorbenen Methodistenprediger D.T. Niles aus Sri Lanka. Sie handelt von einem Samen und einem Blumentopf. Laut D.T. Nils ist das Evangelium gleich dem Samen, der gesät werden muß. Wird er in Palästina gesät, so wächst aus ihm ein palästinensisches Christentum. Wird er in Spanien gesät, so wächst daraus eine Pflanze, die man als spanisches Christentum bezeichnen muß. Sät man ihn in Rom, so wird daraus ein römisches Christentum. Später dann hat man den Samen nach Amerika gebracht, und es wurde ein amerikanisches Christentum geboren. Heute ist dieser Same inzwischen in die lateinamerikanischen Länder gebracht worden. Doch nun bringen die Missionare nicht allein ihren Samen, sondern schon ihre eigene ganze Pflanze samt dem Blumentopf ins Land. Folglich – so lautet sein Schluß – ist in Lateinamerika zunächst einmal der Blumentopf aufzubrechen, der Samen des Evangeliums herauszuholen und in den Boden der eigenen lateinamerikanischen Kultur einzusenken, damit eine dem Land eigentümliche Form des Christentums wachsen kann.

Die Philippinen lernten die Europäer nicht allzulange nach der Kolonisierung Lateinamerikas kennen, und die Filipinos bekamen dieselbe Art von Missionaren: 1565 die Augustiner; 1578

die Franziskaner; 1581 die Jesuiten; 1587 die Dominikaner und 1606 die Augustiner-Rekollekten – alle Spanier und Repräsentanten der sogenannten nachreformatorischen Haltung und Einstellung, derzufolge das *Depositum Fidei* durch das Konzil von Trient geregelt und durch die spanische Inquisition in seiner Reinheit erhalten wurde. In der einschlägigen Literatur heißt es, die Filipinos seien 1605 praktisch bekehrt gewesen. Die nachfolgenden Jahre waren Jahre der Glaubensausbreitung, die nur durch die Filipinos gestoppt wurde, die ihren Glauben als Muslime und Buddhisten nicht aufgeben wollten.

Was von der christlichen Botschaft und Praxis angeeignet worden ist – Samen, Pflanzen oder Blumentopf –, stellt sich heute als Aufgabe, der sich Kirchenhistoriker, Theologen und engagierte Laien auf den Philippinen mit zunehmendem Einsatz widmen. Der Bezugspunkt aller Bemühungen ist natürlich das Zweite Vatikanum mit seinem Aufruf zu *Aggiornamento* und Erneuerung.

Der Historiker Chesterton hat einmal gesagt, das Christentum sei noch nicht auf die Probe gestellt worden. In der philippinischen Szene hat der Filipino Bischof Gaudencio Rosales beim Internationalen Missionskongreß 1979 in Manila, dessen Vorsitzender er war, etwas gesagt, was in dieselbe Richtung weist. Er sagte, daß Christi Worte und Taten in Wirklichkeit bei uns weder gehört noch gesehen worden seien in der ganzen Schönheit, die sie, wie wir wissen, besitzen, und daß deshalb eine ständige Erneuerung notwendig sei, sowohl für den einzelnen Christen als auch für die christlichen Gemeinden.

In diesem spannungsreichen Kontext der Suche nach *Aggiornamento* und Erneuerung muß die Übermittlung des Glaubens auf den Philippinen untersucht und erläutert werden. Und seit die fundamentale Wesenheit jener Art kirchlicher Gemeinschaft, wie sie auf den Philippinen herangewachsen ist, näher untersucht und studiert wird, erblickt man die grundlegenden Züge notwendig in der Schaffung eben dieser Gemeinschaft. Ein erster Schritt dieses Vorganges ist in der Anfangsperiode des philippinischen Christentums zu erblicken: die Aussaat des Samens.

Die Aussaat des Samens: ihre Grundzüge

Die Stammesverbände dieser Inseln, die von den spanischen Seeleuten zuerst «Indios» genannt wurden, später dann «Filipinos» (nach dem derzeit regierenden König Philipp II. von Spanien), stellten keine homogene Gruppe dar und noch weniger ein Volk. Verstreut über 7100 Inseln des Archipels sprachen sie 78 verschiedene Sprachen.

Von ihren Ursprüngen her, die sich auf die Völker Südostasiens zurückverfolgen lassen, brachten sie ihre verschiedenen Sitten und Traditionen mit und besaßen eine eigene Religiosität. Ihre Götter, ihre religiösen Glaubensgehalte und Gebräuche waren mit ihren volkstümlichen Lebensgewohnheiten verflochten. Das alles zusammen bildete den Boden, in den der christliche Glaube eingepflanzt wurde.

Philippinische Kirchenhistoriker und Theologen erblicken in dieser Periode gewisse Züge, auf die wir hier im Interesse unseres Themas eingehen wollen. Sie bilden die grundlegenden Zusammenhänge für jene «Pendelbewegung» in der Geschichte des Glaubens auf den Philippinen.

Erstens gaben die Filipinos, die die Saat des Glaubens empfingen, ihre eigenen Götter und Glaubensvorstellungen nicht auf, wenn sie den neuen Glauben annahmen. Gleich der Königin von Cebu fügten sie den neuen Glauben ihrem alten Schatz bei. Das ist der Kontext, aus dem sich das heute noch akute Problem für die philippinische Kirche ergibt: die Auseinandersetzung mit der Frage der «Volksreligion». Dabei neigen die kritischen Betrachter zu der Auffassung, die philippinische Religiosität sei einfach eine Tünche katholischer Gebräuche, die auf animistische aufgetragen worden sei, oder eine heidnische Religiosität mit katholischen Verzierungen, beziehungsweise ein nur oberflächliches Christentum.

Zweitens führte die scheinbar glänzende Idee der spanischen Missionare, die Eingeborenen den Glauben in ihrer eigenen (spanischen) Muttersprache zu lehren, nur zu einem gedankenlosen Auswendiglernen von Lehrsätzen und Vorschriften. Diese aber wurden nicht in das Leben der Eingeborenen integriert, so daß sie zu neuen Grundsätzen christlichen Lebens werden konnten. Es handelte sich also um die Annahme von Inhalten, ohne daß sie integriert worden wären. Daraus entstand ein Bruch. Er läuft auf dieselbe katholische Tünche hinaus, von der eingangs die Rede war, und ruft nach einer Bewältigung der Aufgabe einer Synthese zwischen einheimischen Prinzipien bzw. Werten und den neuen Wegen des Glaubens.

Dritter typischer Zug: Kirchengliedschaft bedeutete keineswegs notwendig Christsein aus persönlicher Überzeugung. Es war vielmehr eine «soziale Angelegenheit». Worum es dabei ging, war, Anschluß zu gewinnen, wenn man von den Spaniern und der sich entwickelnden christlichen Gesellschaft akzeptiert wurde. Das war die Grundlage für eine «Mitgliedschaft aus Tradition» auf den Philippinen.

Zum vierten überlieferten die Spanier den Filipinos nicht allein ihren Glauben, sondern auch ihre politische Organisation. Die spanischen Missionare organisierten das Volk in Städten mit den zugehörigen Satellitensiedlungen, wobei das Pfarrhaus das Zentrum des Gemeindelebens bildete und das Rathaus nicht weit davon entfernt lag. Damit aber bildeten sie aus den vorgefundenen Stämmen neue politische Einheiten. Und da sie in den Städten oft die Repräsentanten der spanischen Regierung waren, wurden sie die Regierung. So erschien für die Filipinos der Glaube in engem Zusammenhang mit der politischen Macht der spanischen Missionare. Das sollte schließlich ein Ende nehmen mit der Einführung des Prinzips der Trennung von Staat und Kirche nach der gegen Spanien gerichteten Revolution (1898). Doch beendeten die neuen Prinzipien keineswegs mit Notwendigkeit die politische Macht der Geistlichkeit. Das ist der Hintergrund für die Entwicklung des heute aktuellen Problems der «Einmischung» der Geistlichkeit in die Politik.

Zum fünften unternahmen die Missionare eine große Anstrengung, um eine schamlose Ausbeutung der Filipinos zu verhindern, ausgehend von dem Grundsatz, daß Eingeborene nicht von Spaniern zu Sklaven gemacht werden durften. Als politische Macht nutzten sie ihre Stellung aus, um für die Filipinos einzutreten. Heute ist von dieser Frage der Streit um die Verteidigung der Menschenrechte durch die Kirche übrig geblieben.

Und zum sechsten beseitige die Revolte der Filipinos gegen ihre Kolonialherren, die die Einpflanzung des Glaubens beendete, nicht den Glauben selbst. Die Filipinos «verwarfen mit der Zurückweisung der Geber nicht das Geschenk selbst». Sie beanspruchten den Glauben als ihr Eigen und damit die Verantwortung der Sorge für ihn. Auf dieser Grundlage entstand die Bewegung für die Selbständigkeit der philippinischen Kirche, von deren Mitgliedern ein Teil im Schisma endete.

Die Konsolidierung des Glaubens

Der Glaube, der die Revolution gegen Spanien überlebte, sah sich neuen Problemen für seine Selbständigkeit gegenüber im Gefolge neuer Entwicklungen in der philippinischen Szene: der Ankunft der Amerikaner mit ihren neuen Methoden und Lebensformen: einer neuen Sprache, einer neuen Regierungsmethode (Erlernen der demokratischen Methode unter amerikanischer Vormundschaft), das System der öffentlichen Schulen, das der Masse der Filipinos Schulbildung und die englische Sprache vermittelte, verbunden mit amerikanischen Wertvorstellungen, die neuen und weithin feindlich eingestellten protestantischen Sekten und Konfessionen. In derselben Periode begann auch der Zustrom anderer als der spanischen Missionare aus den verschiedensten Ländern und Ordensgenossenschaften, sowie ein Anwachsen des einheimischen Klerus. All das geschah vor dem Hintergrund der Begeisterung für die neu entdeckte nationale Einheit und einen philippinischen Patriotismus.

Es wird sicherlich noch einige Zeit dauern, bis das Gesamtbild aller Kräfte sichtbar wird, die während dieser zweiten Periode an der Schaffung des Filipino von heute mitgewirkt haben. Es gab eine Vielzahl von Konflikten, tiefe Wunden wurden geschlagen, als die neu erstehende Nation sich neuen Optionen gegenüber sah und neue Fragen aufwarf. Was für unser Thema die charakteristischsten Züge dieser Periode sind, soll im folgenden dargestellt werden:

Die Kirche als Gruppe dehnt sich aus und wächst in einem triumphalen Ausmaß, was ihre Organisation, ihren institutionellen Charakter und die Zahl ihrer Mitglieder anbetrifft. Und es liegt der Klang eines Jubels darin, wenn man von den Philippinen als dem «einzigen katholischen Land in Asien» spricht, angesichts einer Statistik, die für die Katholiken einen Anteil von 85 % der Bevölkerung nachweist.

Alles in allem gewinnt die philippinische Kirche ein eindrucksvolles und farbenprächtiges Bild. Die Zahl des Klerus wächst, und ausländische Missionare und Ordensgenossenschaften werden nicht müde in ihrer Bereitschaft, den Filipinos zu dienen. Die Anzahl der Diözesen wächst auf mehr als 60, mit 110 Bischöfen, die die Kirche des Landes regieren. Die Anzahl der Pfarreien wächst bis 1982 auf über 1627, mit einem Durchschnitt von 31346,035 Seelen je

Pfarrei, bei einer Bevölkerung von 51 Millionen Filipinos.

Die pfarrlichen Tätigkeiten, die sich nach Stil und Dynamik unterscheiden, zeigen eine gewaltige Masse von Katholiken und eine unüberschaubare Anzahl von Aktiven, die in der seelsorglichen Arbeit engagiert sind: in den verschiedenen Frömmigkeitsübungen, im Gottesdienst, in der religiösen Unterweisung und Erziehung, in karitativen Dienstleistungen. Spezialisierte Organisationen nehmen zu an Einsatzbereitschaft und Mitgliederzahl und werden zu einer soliden Stütze für die Pfarreien, während eine wachsende Anzahl anderer Organisationsarten, Gruppen und Bewegungen Gelegenheiten bietet für kreative Tätigkeiten und Vertiefung der Ausdrucksformen des Glaubens und der Teilnahme am Leben der Kirche.

Die Ordensgenossenschaften für Männer wie Frauen übernehmen alle Arten von Apostolat, um die Hand nach den Massen auszustrecken: Mission im Landesinneren, Präsenz und Dienstleistungen in den Vororten und an den Peripherien kleinerer und großer Städte, katholische Erziehung in den Schulen, mit Hilfe der Medien und der Kunst, Forschungs- und Ausbildungszentren, karitative Einrichtungen in Gestalt von Waisenhäusern, Asylen, Krankenanstalten usw.

Menschenmassen bei den liturgischen Feiern, bei Andachten und Novenen, bei der Begehung von Festen, Wallfahrten und besonderen Anlässen des Kirchenjahres wie der Karwoche, der Begehung des Maifestes zu Ehren der schmerzhaften Mutter machen in farbenprächtiger Form katholische Frömmigkeit sichtbar. Für die Studenten der katholischen Lehranstalten ist eine Ausbildung für christliche Führungstätigkeiten vorgesehen (es gibt gemäß den Listen der *Catholic Educational Association of the Philippines* – der CEAP – 1624 Schulen für alle Unterrichtsstufen und -arten, von der Elementarschule bis zur Universität).

Die verschiedenen Besuche, die die Päpste dem Land abgestattet haben, der Besuch Pauls VI. im Jahre 1970 und Johannes Pauls II. 1981 waren für das Volk Gelegenheiten, ihrer Dankbarkeit Ausdruck zu geben, während beide Päpste Gott lobten, daß die Filipinos «den Glauben lebendig gehalten» haben.

Im politischen Bereich haben die Filipinos als aufsteigende Nation einen Prozeß der Selbstbestimmung und zunehmenden Begeisterung für die demokratische Regierungsform zu bewältigen. Der Höhepunkt war die Gewinnung der Unabhängigkeit von den USA am Ende des Zweiten Weltkrieges und damit verbunden der Eintritt der neuen Republik in die internationale Welt der Politik.

Als neue Republik findet sich die Nation der Filipinos ihrerseits in den Wirren der Gewinnung einer nationalen Struktur und Identität mit den Folgeerscheinungen des Krieges konfrontiert. Im Zusammenhang damit erlebt sie das Aufkommen einer neuen Macht auf der asiatischen Szene: des chinesischen Kommunismus.

III. Die Kirche in der Bewährung

Das Zweite Vatikanum wurde für die philippinische Kirche zum Orientierungs- und Bezugspunkt. Bis dahin war vieles im Leben und in der Orientierung der Kirche den Initiativen, Eingebungen (oder auch Launen und Grillen) der einzelnen Diözesen, Pfarreien und Gemeinschaften überlassen geblieben.

Aggiornamento bedeutete für die philippinische Kirche offensichtlich: unverwandt auf die herrschende Situation im Lande schauen, die von Analytikern der sozialen Verhältnisse als «sozial unruhig» charakterisiert wurde. Die Wirtschaft befand sich in einem bedauernswerten Zustand mit den Armen (der erdrückenden Mehrheit der Bevölkerung), die auf die Grenzen des Existenzminimums zutrieben. In der Politik ging es drunter und drüber; Bestechung und Untreue waren an der Tagesordnung, und die Mächtigeren unter den politischen Führern unterhielten ihre privaten «Armeen». Es war eine Zeit zunehmender Massendemonstrationen und Krawalle. Die Medien verbreiteten Schreckensberichte von dem, was geschah, und es hieß damals: «Die Filipinos sitzen auf einem sozialen Vulkan.»

Es mangelte nicht an örtlichen Mahnern und Warnern unter den Priestern, den Ordensleuten, den Laien und der Jugend, die die herrschenden Zustände brandmarkten. Die kirchlichen Institutionen im Land wurden dabei nicht geschont. Man forderte eine Haltung der Bereitschaft zu Erneuerung und Wandel, falls man nicht seine Glaubwürdigkeit einbüßen wollte. Das Zweite Vatikanum bestätigte die Kritik dieser prophetischen Warner.

Die auf das Zweite Vatikanum folgende nachkonziliare Periode wird derzeit noch geprüft. Im Lichte der Inspirationen des Konzils erkennt die Filipino-Kirche sich selbst als in zwei Lager

gespalten: das konservative und das progressistische.

Doch langsam sind in einigen Dingen Fortschritte zu verzeichnen: Eine philippinische Bischofskonferenz wurde geschaffen mit ihren Ausschüssen; es entstand die Gemeinschaft der Höheren Ordensoberen der Philippinen (AMRSP) mit ihren Projektgruppen. Das Kirchenvolk wurde aufgeschlossen für die sozioökonomischen und politischen Realitäten des Landes. Alle möglichen Arten von Gruppierungen entstanden, vor allem – mit dem Segen der Bischöfe – die Basisgemeinden (BCC's). Und da jede kirchliche Gruppe ihr Selbstbewußtsein entwickelte, sprossen überall im Land neue Initiativen hervor bei der Suche nach einem sinngefüllteren christlichen Leben, nach christlicher Präsenz und Dienstbereitschaft.

Unterdessen entwickelten sich die sozialen Verhältnisse zum Schlechten. Man sagt, das Blut der Martyrer sei der Same einer neuen Christenheit. Die Geschichte wird enthüllen, wo und wieviel Christen da sind, die Samen der Filipino-Kirche von morgen werden. Doch hat das letzte Jahrzehnt auf den Philippinen neue Charakterzüge der Filipino-Kirche sichtbar gemacht. Mit der Verhängung des Kriegsrechtes im Jahre 1972 und der Zusammenfassung der Angelegenheiten des Landes in der Hand eines einzigen Mannes kommen neue Erfahrungen auf die Kirche zu: Verfolgung wegen angeblicher Subversion, wegen Rebellion und Kommunismus. Ordenshäuser, Pfarrhäuser und Seminare werden gestürmt und die Insassen in Haft genommen. Das Kirchenvolk bekommt einen Geschmack von Verbannung, Schikane und Mord («Aufräumungsaktionen»). Innerhalb der Kirche entsteht eine Atmosphäre von Furcht. Es wird klar, daß der Grund für diese Verfolgung in dem Umstand zu suchen ist, daß immer mehr Mitglieder des Kirchenvolkes Stellung nehmen gegen die Verletzungen der Menschenrechte.

Gerade in dem Augenblick, in dem diese Zeilen geschrieben werden, herrscht eine neue Spannung im Land, weil die Opposition sich zu einem gemeinsamen Protest erhebt gegen den Mord an dem Exsenator Benigno Aquino bei seiner Rückkehr aus dem selbstgewählten Exil. Kardinal Jaime Sin, der Erzbischof von Manila, rief der Regierung zu, sie möge doch auf den Aufschrei des Volkes achten, und gab ihr zu verstehen, daß es auf ihre Antwort warte, «nicht mehr als eine Herde geduldiger Schafe, sondern als Männer und Frauen, die durch einen tiefen gemeinsamen Kummer gereinigt und gestärkt sind, der sie zu einer Einheit zusammengeschmiedet hat» (Totenmesse, 31. August 1983).

Und wo das Volk wartet – was soll da die Kirche tun? Das ist die Frage. Vielleicht eine entscheidende Frage. Und irgendwie wird vielleicht die Antwort schon gegeben: eine Fortsetzung der Verteidigung der Menschenrechte.

Schließen wir mit der eingangs getroffenen Feststellung: Der derzeitige Pendelausschlag in der Geschichte des Glaubens auf den Philippinen hat einen Endpunkt erreicht. Bisher kann man soviel bemerken, daß die Filipino-Jugend gegenwärtig eine Dosierung des Glaubens erhält, die es gestattet, die Kirche von morgen als eine Kirche zu charakterisieren, die sich für die Gestaltung des Geschicks dieser Nation auf der Basis der Gerechtigkeit einsetzt.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

CARLITO CENZON

1939 in Baguio City, Philippinen, geboren. Mitglied der Kongregation vom Unbefleckten Herzen Mariens (CICM). Studien an der St. Louis University in Baguio City, an der University of Santo Tomas in Manila und an der Ateneo University in Manila. 1965 zum Priester geweiht. 1966–1968 Assistenzpriester der Natonin-Mission in der Mountain Province der Philippinen. 1968–1969: Direktor der Abteilung für geistliche Berufungen in seiner Ordensgemeinschaft. 1970–1971 Rektor des «Kleinen Seminars» seiner Kongregation in Bacolod, Philippinen. 1972–1982 Missionstätigkeit in Brasilien. 1982–1983 wieder in der Abteilung für geistliche Berufe seiner Kongregation. Seit 1983 Vizeprovinzial der Philippinischen Provinz der Kongregation. Veröffentlichungen: Artikel für Besinnung und Animation in Zeitschriften und Rundbriefen für den internen Gebrauch seiner Ordensgemeinschaft. Anschrift: C.I.C.C.M. Missionaries, Office of the Provincial, 60, 14th Street (Corner Gilmore Avenue), Quezon City, Philippinen.

Andreas Althammer

Weitergabe des Glaubens in der Deutschen Demokratischen Republik

1. Der gesellschaftliche Kontext

Der christliche Glaube wird in der DDR weitergegeben unter den Bedingungen eines weltanschaulich einheitlich gesteuerten und straff geführten Staates, dessen tragende Partei «in Übereinstimmung mit der geschichtlichen Entwicklung unserer Epoche» die «von Marx, Engels und Lenin begründeten Aufgaben und Ziele der Arbeiterklasse verwirklicht»[1]. Zu ihren Aufgaben gehört es auch, «kompromißlos den Kampf gegen alle Erscheinungen der bürgerlichen Ideologie...» zu führen[2]. Die Religion ist eine dieser Erscheinungen. Zum Marxismus gehört wesentlich die Überwindung der Religion, denn anders verliert der Mensch sich selbst. Nach Marx ist Religion «das Phänomen der weltlichen Beschränktheit»[3]. An der Religionslosigkeit erkennt man die menschliche Reife. Kapitalismus- und Religionskritik gehören nicht nur zufällig zusammen. In kommunistischer Perspektive ist die Religion überhaupt und das Christentum im besonderen zum Absterben verurteilt: Religion wird verschwinden, wenn ihre ökonomischen Voraussetzungen verschwunden sind.

Nun gibt es aber auch in der DDR, die nur *ein* zentrales weltanschauliches, nämlich marxistisch-leninistisches Angebot kennt, Christen, organisierte Kirchen, Religion und Gottesdienst. Und nach der Verfassung gilt: «Glauben und Gewissensfreiheit sind gewährleistet»[4]; jeder Bürger «hat das Recht, sich zu einem religiösen Glauben zu bekennen und religiöse Handlungen auszuüben»[5].

Anscheinend stehen beide Auffassungen zum Thema Religion – die der Partei, welche ein Absterben voraussagt und Religion als ein zu überwindendes Relikt der Vergangenheit ansieht, und die des Staates und seiner Verfassung, die Religion anerkennt und von einem Bürgerrecht auf Religion spricht – in Spannung zueinander. Diese Spannung ist nur scheinbar. Sie hebt sich auf, wenn beide Konzeptionen nicht als prinzipiell gleichwertig angesehen werden: Religion ist «noch» vorhanden. Es gibt «noch» immer Gläubige und ihre Organisation[6]. Während die Verfassung dem faktischen Zustand Rechnung trägt, gibt die Aussage der Partei das Ziel an. Der faktische Zustand kann sich ändern; was einmal sein wird, ist nach der Auffassung des Marxismus-Leninismus historisch bestimmt. Die Differenz zwischen Faktizität und Ziel bestimmt das Lebensgefühl der Christen mit: Sie schauen einerseits zufrieden auf die staatliche Garantie für ein christliches Leben (welche dann auch noch von Äußerungen der Christlich-Demokratischen Union der DDR flankiert wird, die das beruhigte Gefühl eines Christen in der DDR verstärken und die christlichen Mitbürger für den Aufbau des Sozialismus gewinnen soll). Sie schauen gleichzeitig aber voll Sorge auf die ihnen aufgrund der Ideologie angebotenen Aussichten.

Diese Sorge wird dann größer, wenn die Ideologie sich stark in gesetzgeberischen Texten niederschlägt. So heißt es zum Beispiel im Jugendgesetz von 1974: «Die Entwicklung der jungen Menschen zu sozialistischen Persönlichkeiten ist Bestandteil der Staatspolitik der Deutschen Demokratischen Republik und der gesamten Tätigkeit der sozialistischen Staatsmacht.»[7] In der Schulordnung vom 29. November 1979 wird ganz selbstverständlich «die kommunistische Erziehung der Schuljugend» als Ziel der pädagogischen Bemühung der Schule genannt[8]. Eine besonders auch den emotionalen Bereich ansprechende Feier mit Gelöbnis, die sogenannte Jugendweihe[9], und die daraufhinführenden «Jugendstunden» versuchen, die Vierzehnjährigen in die sozialistische Erwachsenengesellschaft einzuführen; ein einheitliches sozialistisches Bildungssystem – mit dem Kernstück einer zehnklassigen polytechnischen Oberschule – umfängt die heranwachsenden Kinder von der Kinderkrippe bis zur Hochschule[10]. Die Freie Deutsche Jugend – eine freiwillige Organisation, der aber nahezu jeder Jugendliche der DDR angehört – hat die Aufgabe, «der Partei bei der kommunistischen Erziehung der Jugend, bei ihrer Erziehung im Geiste des Marxismus-Leninismus» zu helfen[11]. Die erzieherisch relevanten Kräfte der Schule und der Jugendorganisation sind einflußreich und weltanschaulich eindeutig bestimmt.

Wer in dieser Situation den Glauben weitergeben will, muß die Voraussage vom historisch

bedingten Ende der Religion für falsch halten und ist der Meinunng, daß Religion zum wahren Menschsein gehört. Er weicht damit in einem wesentlichen Punkt von der herrschenden Ideologie ab. Er ist in den Marxismus-Leninismus nicht völlig eingepaßt, selbst wenn er manche ökonomische und gesellschaftliche Implikationen anerkennt. Christen leben ideologiedistanziert. Ihre Situation ist formal zu vergleichen mit der von Christen, die in einem Land wohnen, in welchem es eine Staatsreligion gibt.

2. Fakten und Zahlen

Die katholische Kirche in der DDR ist mit Ausnahme der beiden ländlichen und geschlossen katholischen Gebiete des Eichsfeldes und des Sorbenlandes eine Kirche der Minderheit. Auch früher war die katholische Kirche in Mitteldeutschland, dem Stammland der Reformation, Diasporakirche. Sie war finanziell und personell immer vom katholischen Hinterland abhängig. Diaspora hieß früher eine Situation, in der katholische Christen unter evangelischen Christen lebten. Heute wird man «Diaspora» in der DDR neu definieren müssen: Kirche der wenigen Glaubenden unter den vielen Nichtglaubenden. Auch die evangelische Kirche in der DDR «kann nicht mehr als volkskirchliche Wirklichkeit angemessen erfaßt und beschrieben werden»[12]. Die Zahl der zur katholischen Kirche Gehörenden beträgt etwa eine reichliche Million. Eine exakte Zahl ist kaum zu ermitteln. Sie verteilt sich auf etwa 1000 Pfarreien und Seelsorgestellen in sechs sogenannten Jurisdiktionsbezirken:Erfurt-Meiningen, Magdeburg, Dresden-Meißen, (Ost-) Berlin, Schwerin und Görlitz. In jedem Bistum gibt es ein Katechetisches Amt bzw. die Referate Kinder- und Jugendseelsorge, in denen Handreichungen und Anregungen für die Weitergabe des Glaubens erarbeitet werden. Eine Gesamtkonferenz der Katechetischen Ämter sorgt für die Herausgabe von katechetischen Büchern im St. Benno-Verlag in Leipzig, welcher der Bischofskonferenz untersteht. Den Bistümern stehen einige Bildungshäuser zur Verfügung, in denen das Glaubensgespräch mit Interessierten intensiver geführt werden kann als in der Pfarrei.

In der DDR gibt es etwa 1100 Priester, ca. 40 ständige Diakone, ungefähr 600 Seelsorgehelferinnen, Katecheten und Katechetinnen. Priesterlose Gottesdienste mit Wortverkündigung auf Außenstationen ermöglichen etwa 700 nebenamtliche Diakonatshelfer. Ca. 150 kirchliche Fürsorger(innen) und ca. 450 Kindergärtnerinnen – eigentlich im diakonischen Dienst der Kirche – sind auch für die Weitergabe des Glaubens in Betracht zu ziehen.

3. Synodenaussagen

Die 1973–1975 in Dresden tagende «Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR» hat unter den 9 Dokumenten auch ein Papier zur Weitergabe des Glaubens beschlossen[13]. Darin geht es vor allem um den «Dienst am Wort in der Liturgie, die Unterweisung, das Zeugnis und die gegenseitige Bestärkung im Glauben sowie Weiterbildung und geistliches Gespräch» und um den «missionarischen Auftrag»[14]. Für alle Arten von Verkündigung hält die Synode die Bereitschaft zum Dialog für wichtig, der nicht als Methode, sondern als innere Haltung zu verstehen ist. Wo der Glaube weitergegeben wird, muß der Mitmensch im Blick sein und das Verständnis für seine Sicht von der Welt. Glaubensverkündigung wird nicht als Aufgabe der Priester allein gesehen: «Sie geht jeden an, der durch Taufe und Firmung zur Mitverantwortung für die Verkündigung des Glaubens und zur Teilnahme an der Sendung der Kirche in der Welt berufen ist. Die ganze Gemeinde hat die Aufgabe, die Wahrheit zu erkennen, zu leben und weiterzutragen»[15].

Das Dokument fordert auf, in der Weitergabe des Glaubens «auf die richtigen Proportionen zu achten und Schwerpunkte zu setzen», es möchte also differenzieren nicht nur gemäß den Adressaten, sondern auch nach den Inhalten. Eine wichtige, gleichsam propädeutische Aufgabe besteht darin, «geduldig und sachkundig weitverbreitete Mißverständnisse und Verzerrungen auszuräumen»[16]. Die Sonntagspredigt wird als die «Mitte der Verkündigung»[17] angesehen. Verkündigung strebt nicht nur an, dem persönlichen Glauben zu dienen und die Grundaussage der christlichen Lehre richtig darzustellen, sondern auch «die Umwelt des Christen im Blick [zu] behalten und ihn zur Auseinandersetzung mit ihr [zu] befähigen»[18].

Die Synode möchte, daß besonders die Jugendlichen, «auf die täglich Anforderungen und Angebote von allen Seiten einstürmen», als Partner im Glaubensgespräch ernst genommen werden. Im Bezug auf Kinder und Jugendliche «kommt der christlichen Familie als Baustein der Gemeinde und gemeinsamer Lebensbereich der

Generationen besondere Bedeutung zu»[19]. Jugendliche sollen in der Gemeinde einen ihnen gemäßen «Raum der Freiheit» finden[20]. Wer den Glauben weitergibt, wird ermutigt, «die jungen Menschen auch an solche Wahrheiten des Evangeliums heranzuführen, die dem Zeitgeist widersprechen». Der Text erinnert hierbei an ein Hirtenwort der damaligen Ordinarienkonferenz vom September 1974 zu Fragen der christlichen Erziehung, in dem die Bischöfe die Gläubigen angesichts der ideologischen Beeinflussung an das in den Menschenrechten enthaltene Recht der Eltern auf die religiöse und weltanschauliche Erziehung der Kinder erinnern[21].

Für die Weitergabe des Glaubens werden nicht nur Veranstaltungen für Gruppen empfohlen; es wird auch das individuelle Seelsorgegespräch und die pastorale Sorge um den einzelnen gefordert[22]. Den Eltern wird in der Weitergabe des Glaubens ein hoher Rang zuerkannt[23]. Die Pfarrgemeinderäte werden aufgefordert, einen Arbeitskreis für Kinderpastoral zu schaffen, der die gemeindlichen Aufgaben der Einführung der Kinder in den Glauben mitträgt[24]. Die Unterweisung der Kinder soll nicht nur «Lehre» vermitteln, sondern Erlebnisse schaffen, die Gemeinschaft bilden, christliches Verhalten einüben und das Kind in all seinen Lebensbereichen ansprechen. Sie darf nicht vergessen, «daß die Umwelt der Kinder weithin von atheistischer Lehre und Lebensauffassung geprägt ist, welche andere Maßstäbe setzt und den Glauben als veraltet ablehnt»[25].

Eine besondere Chance sieht die Synode darin, besondere Lebenssituationen im Lichte des Glaubens zu deuten; Sakramente, Sakramentalien und Kasualien jeglicher Art fordern dazu auf, den Glauben als den einzelnen oder die kleine Gruppe, in der er lebt, betreffend zu bezeugen[26]. Taufgespräch, Beichtgespräch, Brautgespräch sowie das Gespräch am Krankenbett erhalten eine neue Wertigkeit. Die Vorbereitung auf die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Firmung werden als besonderer Kairos begriffen[27]. Damit Pfarrer und Eltern in der Lage sind, Glauben weiterzugeben, werden Weiterbildungsangebote für höchst bedeutsam gehalten[28]. Nach der Synode soll eine Gemeinde in folgender Weise für die anderen da sein, «einladend, wenn sie die Botschaft von der Liebe des Vaters im brüderlichen Miteinander verwirklicht; fordernd, wenn sie die Botschaft Jesu verkündet, sei es gelegen oder ungelegen; kritisch, wenn sie Strömungen und Meinungen, die sich gegen die Würde der menschlichen Person richten, nicht Raum gibt, sondern nach den Maßstäben des Evangeliums für das Heil der Welt eintritt»[29].

4. Wege der Verwirklichung[30]

4.1. Pfarrliche Katechese

In fast jeder Pfarrei und Seelsorgestelle ist die wöchentliche Katechese selbstverständlich. Sie erfolgt in der Regie der Pfarrei, nach Jahrgängen geordnet, mit kirchlichem Personal. Adressaten sind Schüler von der 1. bis zur 10. Klasse. Sie wird in kirchlichen Räumen gehalten und hat keinen Kontakt mit der Schule. Viele Eltern von katholischen Kindern haben gleichwohl das Gefühl, es handle sich bei dem kirchlichen Katecheseangebot um einen in den Raum der Pfarrei geratenen «Religionsunterricht». Die Zahl der an der Katechese teilnehmenden Kinder und Jugendlichen ist deshalb höher als die Zahl der Gottesdienstbesucher im gleichen Alter. Auch ein Nachteil des früheren Religionsunterrichts hat sich als zählebig erwiesen: Man überläßt die religiöse Erziehung dem Pfarrer oder dem Katecheten. Man hält diese für «zuständig», sich selbst aber für dispensiert von der Mühe der Glaubenserziehung. Im großen und ganzen aber hat die pfarrliche Katechese inzwischen eine größere Offenheit für Liturgie und Gebet, für Diakonie und gemeinsames Leben entwickelt, als der frühere Religionsunterricht je hätte erreichen können. Ihr positives Charakteristikum ist die große Gemeindenähe. Im Benno-Verlag werden für die Katechese Hilfsbücher bereitgestellt[31].

4.2. «Frohe Herrgottstunden»

In vielen Pfarreien gibt es eine katechetische Arbeit mit vorschulpflichtigen Kindern. Hier wird das nachgeholt, was eigentlich in der Familie erlebt werden sollte: Eine «Mutterperson» – oft eine kirchliche Kindergärtnerin, eine Seelsorgehelferin, manchmal wirklich eine Mutter – erzählt vom lieben Gott. Zu der Erzählung einer biblischen Perikope oder eines kirchlichen Festes kommt das Spiel, das Singen, das Werken, die Einführung in christliche Bräuche, das kurze Gebet. Die Caritas hat für diese Kleinkindkatechese Themen ausgearbeitet und stellt Material

bereit. Wo sich Mütter für diese Arbeit interessieren, werden auf die Dauer wertvolle katechetische Helfer gewonnen.

4.3. Religiöse Kinderwoche[32]

Durch die religiöse Kinderwoche machen viele Pfarreien den Versuch, mit Kindern in den Ferien den gemeinsamen Glauben gemeinsam zu leben. Sie ergänzen und vertiefen die auf das Jahr verteilte kirchliche Katechese und bilden eine Brücke zwischen dem Anfang Juli auslaufenden und Anfang September beginnenden katechetischen Arbeitsjahr. Ein für den Glauben zentrales Thema wird auf sechs Tage verteilt und in sechs Einheiten untergliedert. An jedem Tag wird der Teilaspekt von verschiedenen Seiten beleuchtet: durch Erzählung, Meditation, Basteln, Gottesdienst, katechetisches Spiel, Aktion, Wallfahrt, und oft steht am Ende ein mit der ganzen Gemeinde gefeiertes Fest. Der Wert dieser Kinderwoche besteht in der ganzheitlichen Sicht auf ein Glaubensthema, in der Verbindung von Lehre und Leben, in der Beschäftigung mit der Sache des Glaubens in Gelassenheit und ohne Zeitdruck. Im Jahre 1983 war Versöhnung und Friede das Thema dieser Woche. Für die Religiöse Kinderwoche wird von der Arbeitsgemeinschaft der Katechetischen Ämter jedes Jahr eine Handreichung mit Katechesen, Gottesdiensten, Liedern und einem Materialangebot für weitere Aktivitäten erarbeitet.

4.4. Religiöse Jugendwoche

Angeregt durch die katechetisch bedeutsame Institution der Kinderwoche ging man in verschiedenen Gemeinden daran, auch eine religiöse Jugendwoche – vor allem für Schülerinnen und Schüler der 9. u. 10. Klasse – zu versuchen. Die Handreichung des Jahres 1983 schlug ethische Überlegungen vor: Mit der Lüge leben? Nur an heute denken? Die anderen machen lassen? Nur an sich denken? Sie knüpfte an das Hirtenwort der Bischöfe zur österlichen Bußzeit an. Die einzelnen Themen stehen auswechselbar nebeneinander; das Unternehmen hat noch nicht den Charakter eines katechetischen Prozesses.

4.5. Gemeindekatechese

Wenn der Begriff Gemeindekatechese in Abgrenzung zur Schulkatechese gebraucht wird, gibt es in der DDR nur Gemeindekatechese. Wenn Gemeindekatechese aber heißt, Laien engagieren sich für die Weitergabe des Glaubens und stellen sich mit ihren Ideen und ihrem Zeugnis zur Verfügung, dann steht die Kirche in der DDR erst am Anfang einer solchen Arbeit: Da und dort werden Mütter in die Arbeit mit Erstkommunionkindern einbezogen; bei der Firmvorbereitung der Jugendlichen lassen sich mancherorts Erwachsene als Leiter von Firmgruppen heranziehen. Wo nur ein Kind weitab vom Pfarrort heranwächst, bittet der Pfarrer manchmal einen Gläubigen um eine erste Einführung in den Glauben. Aber von einem Durchbruch zu einer neuen katechetischen Idee kann man nicht sprechen. In der DDR-Situation ist auch zu fragen, ob dieser Neuansatz in jeder Hinsicht das bisherige Konzept ablösen sollte.

4.6. Katechetische Gastfreundschaft

Eine katechetische Arbeit in der Situation der Zerstreuung wird seit vielen Jahren in der Pfarrei Waren geleistet[33]. Dort geht nicht der Katechet zu den Kindern und Jugendlichen auf die 72 Dörfer, die zur Pfarrei gehören, sondern diese kommen zu einem katechetischen Wochenende in die Kreisstadt. Familien nehmen die Kinder auf, viele Helfer organisieren diese Wochenendunterweisung und lösen die Transportprobleme. Weitergabe des Glaubens ist hier tatsächlich das Anliegen der ganzen Gemeinde geworden, sie ist «Subjekt der Katechese». In glücklicher Weise wird hier die Aufgabe der Unterweisung mit dem Anliegen der Sammlung der Zerstreuten verbunden.

5. Probleme

5.1. Die Rolle der Familie

Die Weitergabe des Glaubens in der DDR ist im Grunde familienorientiert. Man hofft, daß in christlichen, mit der Kirche verbundenen Familien wieder christliche, mit der Kirche verbundene Kinder heranwachsen und die Kirche sich auf diese Weise reproduziert. Aber: Es gibt immer weniger christliche Ehen. Die gemischte Ehe, auch die mit einem Atheisten, ist inzwischen die Regel, die homogen katholische Ehe die Ausnahme. Auf die Dauer kann die Weitergabe des Glaubens nicht nur durch eine primäre religiöse Sozialisation erfolgen. Die katholische Kirche in

der DDR braucht eine Religionspädagogik für Kinder und Jugendliche auch aus nicht mehr glaubenden Elternhäusern, wie sie überhaupt einen kräftigen missionarischen Impuls gegenüber den Menschen der neuen Gesellschaft nötig hätte. Die Kirche bietet den Fernstehenden zumeist den Glauben mit der Berufung auf die in der Kindheit erfolgte Taufe an. Sie möchte Glauben «nachliefern». Sie geht nicht zu den Suchenden, um ihnen die Botschaft des Lebens zu bringen, *weil* sie noch nichts davon gehört haben. Ein «Paradigmenwechsel» wäre angebracht.

5.2. Notwendigkeit einer christlichen Subkultur

Eine christliche Kultur, die die Lebensgestaltung des Menschen prägt, ist in der DDR im Schwinden. Sie kann auch von den evangelischen Kirchen nicht reaktiviert werden. Es wäre aber eine christliche «Subkultur» anzustreben, ein katholisches Gemeinschaftsleben in kleinen Kreisen, die den Zirkel der modernen Kleinfamilie überschreiten. Diese christliche Gestaltung eines kleinen Lebensraumes wird nicht katholizistisch sein dürfen wie im 19. Jahrhundert, sondern erfordert – nicht nur ökumenische – Offenheit. Die oft angestrebte Familiarität der Glaubenden könnte hier gefunden werden. Das missionarische Axiom des Clemens von Alexandrien, wonach einer ein Christ wird, der ein Jahr in einer christlichen Familie mitlebt, könnte hier auf seine Relevanz für die Weitergabe des Glaubens in der DDR erprobt werden[34].

5.3. Katechetische Methoden und gesellschaftliche Relevanz des Glaubens

Die Weitergabe des Glaubens bzw. die Erfahrung des oftmaligen Mißlingens dieser Weitergabe macht vielen Seelsorgern und Katecheten Sorge. Sie erleben ihre katechetische Arbeit als uneffektiv. An vielen Stellen versucht man, die Tendenz zum Nichtgelingen durch neue methodische Elemente, durch eine ganz anthropologisch angesetzte Katechese, durch die Ersetzung des schlichten Lehrplans durch «Zielfelder» aufzuhalten. Selbstverständlich ist methodisch viel zu verbessern, aber die Bedeutsamkeit der Katechese hängt erst in zweiter Linie von den Methoden ab. Zuerst steht sie in Verbindung mit der Relevanz des Glaubens und der Kirche in der Gesellschaft überhaupt. Schwindet diese, so ist auch die Katechese mitbetroffen. Es ist unfair, die professionell mit der Weitergabe des Glaubens Beauftragten dafür verantwortlich zu machen.

5.4. Warnung vor voreiligen Analogien

Die Erfahrungen und Probleme der Weitergabe des Glaubens in der DDR sind nicht typisch für alle östlichen Länder, die von marxistisch-leninistischen Parteien geführt werden. Die verfassungsmäßige Trennung von Staat und Kirche ermöglicht der Kirche in der DDR eine gewisse Selbständigkeit im Rahmen der Verfassung. Die Schere zwischen staatlich-verfassungsmäßigem Ist-Zustand und ideologisch-parteilichem Ziel-Zustand ist in den verschiedenen Ländern verschieden weit geöffnet. In der DDR ist sie nicht so weit zugeklappt, daß es keinen Bewegungsraum mehr gäbe. Die Traditionen sind in den verschiedenen Ländern nicht die gleichen. Die Rolle, welche die Religion früher in der Gesellschaft gespielt hat und die Nähe der Kirche zum einfachen Volk sind nach den Ländern verschieden. Deshalb dürfte es nicht möglich sein, anhand eines Landes exemplarisch über die Weitergabe des Glaubens in den Ländern des «real existierenden Sozialismus» zu berichten.

[1] Statut der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Präambel. Berlin [3]1976, 5.

[2] AaO. 7.

[3] Karl Marx, Zur Judenfrage (1843), MEW 1,352.

[4] Verfassung der DDR, Art. 20.

[5] AaO. Art. 39,1.

[6] Kommunistische Autoren sind zuweilen der Meinung, das Phänomen der Religion könnte sich als zählebiger erweisen als ursprünglich erwartet: Olof Klohr, Tendenzen des Absterbens von Religion und Kirche in der DDR, Voprosy filosofii 1973/3, 147–154.

[7] Jugendgesetz der DDR vom 28. Jan. 1974 § 2,1; Berlin (Staatsverlag der DDR) 1974, 12.

[8] Verordnung über die Sicherung einer festen Ordnung an den allgemeinbildenden polytechnischen Oberschulen – Schulordnung – vom 29. Nov. 1979, § 3,3; § 21,3; ähnlich § 29,1. In § 35,1 haben auch die Eltern eine «Verantwortung für die allseitige Bildung und die kommunistische Erziehung der Kinder und Jugendlichen» (Gesetzblatt 1, Nr. 44, 433 ff).

[9] Akademie der pädagogischen Wissenschaften der DDR, Das Bildungswesen der Deutschen Demokratischen Republik (Berlin [2]1983) 71 f; Zentraler Ausschuß für Jugendweihe

in der DDR, Handbuch zur Jugendweihe (Berlin 1974); Jugendweihe. Zeitschrift für Mitarbeiter und Helfer. Hg.: Zentraler Ausschuß f. Jugendweihe in der DDR, Berlin (8 Hefte pro Jahr). K. Richter, Riten und Symbole in der Industriekultur am Beispiel der Staaten im Bereich des Sozialismus: CONCILIUM 13 (1977) 105–113. A. Althammer, Jugendweihe und Pastoral: Internationale Katholische Zeitschrift 11 (1982) 519–593.

[10] Das Bildungswesen in der DDR, 17–25.

[11] Statut der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, Nr. 65.

[12] Karl-Heinrich Bieritz, Der Öffentlichkeitsanspruch des Gottesdienstes in einer Nicht-mehr-Volkskirche. In: Pastoraltheologische Informationen 1/1981, 38.

[13] Beschluß der Pastoralsynode: Aspekte des Verkündigungsdienstes der Gemeinde (St. Benno-Verlag, Leipzig 1976).

[14] AaO. Nr. 1. [15] AaO. Nr. 9. [16] AaO. Nr. 16. [17] AaO. Nr. 22. [18] AaO. Nr. 18. [19] AaO. Nr. 28. [20] AaO. Nr. 29. [21] AaO. Nr. 32. [22] AaO. Nr. 38f. [23] AaO. Nr. 45. [24] AaO. Nr. 49 u. 57. [25] AaO. Nr. 54. [26] AaO. Nr. 61f. [27] AaO. Nr. 64 (E 16) u. 65. [28] AaO. Nr. 73; 77; 78–82. [29] AaO. Nr. 86.

[30] Vgl. F.G. Friemel, Bericht über einige katechetische Aktivitäten in den katholischen Bistümern in der DDR: Die Christenlehre 29 (1976), 169–175.

[31] Das Buch für den 1. Jahrgang heißt «Kinder Gottes», für das mystagogische Jahr «Zeichen der Liebe», für die Bibelkatechese «Gotteswort»; für die Glaubens- und Lebenslehre in der Oberstufe erscheint 1984 – umgearbeitet – «Grundriß des Glaubens»; der Glaubensunterricht im 9. u. 10. Jahrgang gebraucht das Buch «Glaube aktuell».

[32] Josefa Kendzia, Religiöse Kinderwochen: Wolfgang Nastainczyk (Hg.). Neue Wege für Religionsunterricht und Katechese (Würzburg 1974) 74–80.

[33] Ludwig Schöpfer, Religiöse Unterweisung in einer katholischen Diasporagemeinde: Die Christenlehre 29 (1976) 175ff; Georg Handy, Eine Gemeinde stellt sich vor: Tag des Herrn 30 (1983) 148ff.

[34] Vgl. Franz Georg Friemel, Gemeinde – Hilfe zum Glauben: Hugo Aufderbeck (Hg.) Sperare. Pastorale Aufsätze (Leipzig 1979) 170–183.

ANDREAS ALTHAMMER

Der Autor, welcher der Redaktion bekannt ist, veröffentlicht unter diesem Pseudonym.

Virgil Elizondo

Glaubensvermittlung in den Vereinigten Staaten von Amerika

Über die Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation in den USA zu schreiben, ist eine sehr komplexe und ebenso sehr herausfordernde Aufgabe. Es handelt sich um ein Land mit beträchtlichen Ausmaßen und sehr verschiedenartigen Menschen. Es ist unterteilt in vier Zeitzonen und erstreckt sich vom Atlantischen Ozean bis hin zum Pazifischen Ozean, die Hawaii-Inseln miteingeschlossen. Obwohl die dominanten Kulturmuster die der Weißen sind, der Angelsachsen und Protestanten, handelt es sich immer noch um eine Nation der Nationen – eine Bevölkerung, die sich aus vielen Einwanderergruppen zusammensetzt. Ehemalige vorkolumbianische Einwohner, die für gewöhnlich, wenn auch irrtümlich als «Indianer» bezeichnet werden, leben zusammen mit Nachfahren der frühen Siedler, mit Afrikanern, die als Sklaven ins Land gebracht wurden, und mit vielen Wellen von Einwanderern, die aus allen Nationen der Welt gekommen waren.

Die Verschiedenheit der Menschen, welche die USA ausmachen, wird nur noch von den vielen Variationen christlicher Bekenntnisse übertroffen, wobei jede Konfession über mehrere verschiedene kulturelle Ausdrucksweisen verfügt. Es ist nicht ungewöhnlich, von irischen Dominikanern, deutschen Benediktinern, polnischen Franziskanern, italienischen Salesianern, mexikanischen Baptisten oder afrikanischen Methodisten zu sprechen. Nationale Priesterseminare, Pfarrgemeinden und Ordensgemeinschaften waren bis vor kurzem an der Tagesordnung, und einige sind es immer noch. Da neue Wellen von Einwanderern ins Land kommen, werden wie-

derum neue Gemeinden gebraucht, und sie sind dabei aufzublühen.

Die Menschen der Vereinigten Staaten sind sehr religiös. Für neu ins Land kommende Einwanderer und Touristen ist die enorme Präsenz von vielen Kirchen offensichtlich. Noch immer fühlen sich die Amerikaner völlig frei, von einer Konfession zu einer anderen überzuwechseln. Man hat schon gesagt, daß die Vereinigten Staaten so religiös seien, daß sie jeden Tag eine neue Religion gründen! Dies läßt aufkommen, was gemeinhin «Jesus im Cafeteria-Stil» genannt wird. Man kann die Straße entlang gehen und die katholischen Christen besuchen oder die Methodisten, die Baptisten oder die «freien» Gemeinden und so weiter, *ad infinitum*. So kann man Christus je nach Geschmack wählen. Man hat eine Auswahl wie zwischen den zahlreichen Angeboten einer Cafeteria. Die überwiegende Religion in den Vereinigten Staaten ist ganz gewiß eine christliche. Ihre vielen auch weiterhin anwachsenden Variationen jedoch lassen sie eher als ein christliches Babel denn als christliches Pfingsten erscheinen.

Bis zu einem gewissen Grad ist der Glaube durch traditionelle Quellen weitergegeben worden: So geschah die Erfahrung von Glaube durch den Glauben und die Glaubenspraxis in der Familie, durch die religiösen Erziehungsprogramme in den katholischen Schulen, durch die Sonntagsschule der Protestanten, in Radio und Fernsehen, durch persönliche Erweckungsaktivitäten sowie durch Präsenz und Tätigsein der Pfarrgemeinden. Es gibt zweifellos einige sehr aktive und dynamische Pfarrgemeinden in den Vereinigten Staaten, durch welche der Glaube an viele Menschen weitergegeben wird. Darüber hinaus prägten christliche Familienbewegungen ihren Kindern christliche Prinzipien und Ideale ein, indem sie eine Vielzahl von Glaubenserfahrungen vermittelten, die wirklich bewundernswert sind. Die neuen katechetischen Reihen, die von den Hauptverlagen der Vereinigten Staaten herausgebracht werden, sind ebenfalls für viele junge Menschen ausgezeichnete Einführungen in das Glaubensleben.

Aufgrund meiner Reisen durch die USA jedoch, während derer ich mich meist außerhalb der normalen kirchlichen Bereiche bewegte, bin ich überzeugt, daß wirkliche Bekehrungserfahrungen, solche, die bleibend zu einem Leben in christlicher Nachfolge führen, sich im allgemeinen in nichtkirchlichen Situationen ereignen. Diesem wachsend um sich greifenden Phänomen suchen wir in diesem kurzen Artikel etwas auf den Grund zu gehen.

I. Die Bewegungen für Gerechtigkeit

In den sechziger Jahren machten zahlreiche junge Menschen durch ihre Teilnahme an den Bürgerrechtsbewegungen eine ursprüngliche Bekehrungserfahrung und fühlten sich durch diese in die Jüngerschaft gerufen, besonders durch jene, die von Dr. Martin Luther King inspiriert und angeführt wurden. Sie waren religiöse Kreuzzüge für Freiheit und Gerechtigkeit, die Freiheit und Gerechtigkeit des Reiches Gottes. Bewegungen wie etwa die Sojourners, die katholische Arbeiterbewegung, die Farmarbeiterbewegung, Pax Christi und andere mehr riefen zwar nicht zur Gewalt auf, sie lehnten es jedoch entschieden ab, sich den in diesem Lande seit langem bestehenden Situationen institutionalisierter Gewalt anzupassen. Für den Frieden, der auf Gerechtigkeit beruht, mußte gearbeitet und mußten Opfer gebracht werden. Er stellte sich nicht automatisch ein.

Religiöse Gesänge und Gebete wirkten anregend in den Kämpfen und auf den Märschen zu den rassistischen Städten und rassistischen ländlichen Gegenden in den Vereinigten Staaten. Im Namen des Gottes des Exodus, der das Volk von der Sklaverei befreit hatte, und im Namen des Gottes Jesu, der Leben aus dem Tod heraus brachte, vereinigten sich viele, um gegen Personen und Strukturen zu kämpfen, die Menschen versklavten und den Schwarzen, den «Indianern» und «Hispanics» kein Leben zugestanden. Gott wurde nicht in der Theorie, nicht in Konzepten angetroffen oder erfahren, nicht in Priesterseminaren oder Kathedralen, nicht in der Kulthandlung oder in religiösen Bildungsprogrammen, sondern in der konkreten Praxis des Kampfes um die Befreiung aller Unterdrückten. Religiöse Frömmler nannten diese Kämpfer sehr schnell Kommunisten und Aufwiegler. Wie im frühen Christentum sahen viele Leute dieser Zeit diese biblisch-prophetischen Bewegungen als unbefugte Gruppen von Unruhestiftern an. Nun waren diese in der Tat gekommen, um «Recht und Ordnung» und den «Frieden» einer Gesellschaft zu stören, in der Recht und Ordnung dazu gedient hatten, die andauernde Gewalt und Zerstörung durch Institutionen zu legitimieren und zu verschleiern.

Viele von denen, die an den Bewegungen teilnahmen, wurden von der Heuchelei der organisierten Religion und der Leere ihrer theologischen und dogmatischen Predigt abgeschreckt oder waren angewidert. Religion in Amerika hatte Rassismus und Ungerechtigkeit gesegnet und legitimiert. Kam aber der Sonntagmorgen, pflegten Millionen von Menschen zur Kirche zu gehen, um Gott für ihre Güte und Reinheit zu danken. Heuchelei der schlimmsten Art schien die Stütze der institutionalisierten Religion in den USA zu sein. Innerhalb der Bewegungen jedoch wurden Kameradschaft, Betroffenheit und Engagement erfahren. Vor allem lernte man Schmerz und Freude eines Lebens kennen, für das zu sterben sich wirklich lohnte. Weder ständige Belästigung noch Gefängnis und Verspottung, ja nicht einmal der Tod konnte den Geist der Bewegungen hemmen. «Wir werden es schaffen» («We shall overcome») wurde zum Kerygma der neuen Bewegung. Ihre Begeisterung und ihr ganzes Engagement zog Tausende an, und täglich tauchten neue Namen in ihren Reihen auf.

Die Teilnehmer der Bewegung verhalfen sich gegenseitig zur Relativierung vieler alter Dogmen und religiöser Stereotypen. Sie kamen einfach gar nicht auf und sie wurden nicht diskutiert. Sie spielten keine Rolle. Im Kampf erlebten wir alle eine neue Einheit, die die alten Unterteilungen weit hinter sich ließ. Reiche und Arme, Jung und Alt, Klerus, Ordensleute und Laien, Schwarze, Weiße und Braunhäutige, Gebildete und Ungebildete, Katholiken, Baptisten und andere, alle nahmen als Gleiche teil – als Kinder des Gottes des Lebens.

In vielerlei Hinsicht war dies der Beginn einer wirklichen Nachreformation vereinter christlicher Erfahrung. Wir beteten und trafen uns in gemeinsamen Glaubensfeiern. Eine neue kirchliche Einheit wurde empfunden, die alle bisherigen dogmatischen Unterteilungen transzendierte. Es geschah in solchen Bewegungen, daß Christus und Gott, daß Er uns zu dem Leben in uns hinführte. Wir erfuhren die Dynamik des Geistes, wie sie in der frühen Christenheit erlebt wurde, deren Taten alle kulturellen, rassischen und religiösen Teilungen überwunden hatte und damals eine neue Gemeinschaft der Humanität erstehen ließ. Die Bewegung ihrerseits brachte eine erste Begegnung mit dem am Kreuz erhöhten Herrn, dem Herrn der Freiheit und des Lebens. In diesem täglichen Kampf um Gleichheit (Bürgerrechtsbewegung, Vereinigte Farmarbeiter, Chicano-Bewegung, Nationale amerikanische Bewegung für den Frieden, Pax Christi, Anti-Kriegs-Bewegungen des Vietnamkrieges) und um Unabhängigkeit von den Ansprüchen der materialistischen Gesellschaft (die Hippies ...) konnten Menschen einen neuen Glauben entdecken. Diese Bewegungen wurden angeregt von biblisch orientierten Evangelikalen und «Life Sojourners», die den Leuten eine biblische und theologische Grundlage lieferten für ihre neue Erfahrung mit Gott in den zeitgenössischen Aufbruchsbewegungen zugunsten des Lebens.

II. Die Erfahrung des persönlichen Gottes

Diese Erfahrungen führten zu einem neuen Gottesbild, das tiefe und vielfältige Auswirkungen auf die gesamte katechetische Bewegung in den USA hatte. Von Gott als dem gestrengen Richter und Gesetzgeber, der den Sünder mit einer ewigen Verdammung in der Hölle zu strafen pflegte, kamen wir zu dem Gott des Exodus, der die Schreie seines Volkes vernimmt, sein Elend sieht und es retten will; kamen wir zu dem Gott des Exils, der bei seinem Volk ausharrt und es in seinen Leiden in fremden Ländern nicht im Stich läßt; kamen wir zu dem Gott Jesu, welcher der Vater aller ist, der alle liebt, dessen Barmherzigkeit keine Grenzen kennt und der sein Volk sogar von der Knechtschaft des Todes befreien wird.

Dieser Gott wurde lebendig und ist in der Person Jesu gegenwärtig. In Jesus begegneten wir dem lebendigen Gott. So entstanden die verschiedenen Jesus-Bewegungen. Die Leute wollten nicht nur einfach etwas über Gott lernen, sie wollten der Person Jesus begegnen! (Dies überraschte und schockierte viele Bibelexperten, die sich mehr und mehr von Jesus wegbewegten und nur noch nach der Bedeutung des *Textes* der biblischen Schriften fragten). Die Menschen wollten Seine Gegenwart erfahren, Seine Worte hören, Seine rehabilitierende und heilende Gnade erfahren und sich Seines Erbarmens und Seiner Vergebung erfreuen. Von einem dogmatischen Wissen über die zweite Person der Heiligen Trinität, die zum Menschen wurde, um uns zu erlösen, gehen wir zu dem Sohn des alle liebenden Vaters über, der uns im Geist zu seinen Brüdern und Schwestern macht und zu Kindern desselben Vaters. In Ihm empfangen wir durch den Geist dasselbe Leben. Das Trachten danach, dem Jesus ihres Lebens zu begegnen, ist für viele

junge Menschen der verschiedensten Lebenswege und Bekenntnisse in den Vereinigten Staaten eine immer neue Quelle der Bekehrung und Jüngerschaft.

Weitaus größer jedoch als die Verschiebung im Gottesbild war eine Veränderung des pädagogischen Zugangs. In der Vergangenheit wurde der Glaube meist mit Hilfe von Begriffen und Regeln (Dogma und Kirchenrecht) vermittelt. Heute dagegen wird die Wichtigkeit der Erfahrung in der Glaubensübermittlung weitgehend akzeptiert, sowohl bei der jüngeren Generation als auch der Mehrheit der heutigen Lehrer. Der Herr muß erfahren werden, bevor er studiert werden kann. Man ist weniger an philosophisch-theologischen Ausführungen oder gar Dogmen interessiert als vielmehr an immer neuen Kernerfahrungen des Liebens, Sorgens und des Vergebens. Erst von diesen Erfahrungen aus können wir die Bedeutung unseres Glaubens kritisch überdenken. Und erst aus der Erfahrung der christlichen Bewegung selbst können wir hinter die Bedeutung dieser Bewegung kommen. Dieser Zugang verändert unsere Art, Theologie und Katechese zu betreiben. Wir sind vom bloßen «Religionsunterricht» immer mehr abgekommen zu einer Vielfalt von «Ereignissen» hin, die Glaube erfahrbar werden lassen. Erst auf dem Hintergrund dieser lebenspendenden Glaubenserfahrungen reflektieren die christlichen Erzieher mit ihren Schülern dann Sinn und Bedeutung des Glaubens.

Die bekenntnismäßige und institutionelle Aufmachung der Kirchen (der katholischen und der anderen) ist gegenüber dem Erleben von Gemeinschaft, Engagement und gemeinsamer Feier ganz sekundär. Dieses Erleben hat Menschen dazu gebracht, ihren Lebensstil von Grund auf zu ändern, von dem individualistischen, äußerst konkurrenzorientierten und materialistischen Ideal, das in den Vereinigten Staaten vorherrscht, zu einem gemeindlichen Modell hin, das auf Gebet, Einfachheit und Miteinanderteilen beruht.

Man ist nicht so sehr um die Zustimmung oder Ablehnung eines Dogmas besorgt als vielmehr um Gemeinschaft miteinander. Man verlangt danach, in Berührung mit der Liebe Gottes zu kommen und sie im Nächsten zu spüren, in dem Menschen, der einsam ist und bedürftig. In der gemeindlichen Begegnung wird Gottes Gegenwart wahrhaftig gefühlt und erlebt. Die jüngere Generation will dabei weder in simpler Weise Erfahrungen machen, noch möchte sie Dogmen aufgezwungen haben. Sie hat vielmehr Fragen zu Themen des wirklichen Lebens: zu sozialer Knechtung und Blindheit, zu Werten und Prioritätssetzungen, zum Person-Sein und zur Familie; zum Sex und seiner Rolle in einer Liebesgemeinschaft. Sie hat ebenso natürlich Fragen zum Frieden und hinsichtlich der Aufgabe, Frieden zu stiften; zu dem Hunger in der Welt; zu dem schreienden Unrecht, das in so großem Ausmaß auf unserem Planeten herrscht; zu den Anstrengungen der Nationen dieser Welt, einander durch Instrumente des Krieges zu vernichten. Diese jungen Menschen wünschen sich eine Gemeinschaft, nicht um gänzlich in ihr aufzugehen, sondern um um so mehr nach Transzendenz und letztem Sinn zu suchen.

III. Jüngerschaft

Viele werden durch diese Schlüsselerfahrungen, verbunden mit einer kritischen Reflexion der Bedeutung von Glauben in der heutigen Welt, dazu bewegt, sich für ein, zwei, drei oder mehr Jahre für eine Arbeit in den ärmsten Gebieten unseres Landes oder aber fremder Länder zu verpflichten. Viele sind als Freiwillige weggegangen, und viele der traditionellen Ordensgemeinschaften sind dabei, Zweigorganisationen zu gründen, deren Mitglieder eine bestimmte Anzahl von Jahren ihres Lebens der Arbeit unter den Ärmsten widmen wollen. Unsere Jugend wünscht sich kein leichtes Christentum, und viele engagieren sich in wirklich heroischer Weise. Jedoch engagieren sie sich nicht in den institutionalisierten Modellen, als Priester beispielsweise oder als Ordensbrüder oder -schwestern. Zu viele unter ihnen betrachten diese Rollen als lediglich bürokratische Funktionen und nicht als wirkliche Modelle christlicher Jüngerschaft. Ich vermute – und wage dies auch zu sagen –, daß eine neue Form des «Ordenslebens» im Entstehen begriffen ist unter jenen jungen Männern und Frauen, die von dieser Erfahrung des freiwilligen Dienstes zurückgekehrt sind, um in einer Gemeinde nunmehr eine dauerhafte Existenz aufzubauen, mit einer eigenen Familie und Kindern. Sie treffen sich weiterhin als Gebetsgruppen, in Gruppen des gemeinsamen Dienstes oder in Gemeinschaftsgruppen. Durch sie wird der Glaube ganz gewiß auf eine andere Art vermittelt. Jedoch erfährt dieser neue Weg wachsende

Frustrationen durch die fortlaufenden Aktivitäten eines die Kirche dominierenden Klerus.

IV. Von der Erfahrung der Machtlosigkeit

Es hat noch eine andere faszinierende Verschiebung gegeben, in deren Verlauf sich die Glaubensvermittlung von den organisierten Kirchen weg bewegt hat, zur Peripherie von Kirche und Gesellschaft hin. Mit den wachsenden Ansprüchen, die eine technische, sehr materialistische und äußerst konsumorientierte Gesellschaft an Personen stellt, steigt auch der Konsum von Alkohol und Drogen in alarmierendem Ausmaß ständig an. Mehr und mehr Menschen werden von der Gesellschaft abgelehnt, weil sie Alkoholiker oder drogenabhängig geworden sind. Einige von ihnen suchen endlich Hilfe, wenn sie «auf Felsengrund aufgelaufen sind», bei den Anonymen Alkoholikern oder den Anonymen Drogenabhängigen. Andere dagegen sind noch unglücklicher dran. Sie bleiben einfach ihrer Krankheit verhaftet und führen inmitten der Gesellschaft ein Leben, das dem Tod geweiht ist. Der Gott «der Stärke und Macht», der sie verlassen zu haben scheint, ist nun ersetzt durch den Gott der unendlichen Liebe und Barmherzigkeit, der uns in unserer Schwachheit aufspürt.

Die alte Bekehrungserfahrung des Augustin wird mehr und mehr eine Art Rollenmodell für viele Alkoholiker und Drogensüchtige von heute. Ein Priester, der durch eine solche Erfahrung hindurch ging, erzählte mir: «Die am Rande der Gesellschaft Lebenden haben mich zu Gott hingeführt. Was den besten Theologen und geistlichen Führern nicht gelang, das erreichten jene, die von der Welt verlacht und zurückgewiesen werden. Sie lehrten mich, wie man mit Gott plaudern, zu ihm beten und ihm vertrauen kann. Mit ihnen zusammen habe ich den lebendigen Gott getroffen.» Der Ausspruch von Paulus: «Meine Gnade genügt dir, denn sie erweist ihre Kraft in der Schwachheit ... denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark» (2 Kor 12, 9f), gewinnt in unserer Zeit mehr und mehr an Bedeutung.

In einer Gesellschaft, die auf Konkurrenz und Gewinn eingestellt ist und die leichthin jene zu Göttern erhebt, welche es bis zur Spitze geschafft haben, in dieser Gesellschaft werden Millionen von Menschen, die es nicht schaffen, abgelehnt, sind sozialem Druck ausgesetzt, zu Schuld- und Schamgefühl sowie einer tief empfundenen Wertlosigkeit verdammt. In einer solchen Gesellschaft wird es nahezu unmöglich – auch für die beste aller Kirchen –, dem Gott Jesu wirklich zu begegnen, da wir natürlicherweise eher dazu neigen, die wie Prometheus Verkleideten zu Göttern zu erheben, als den Gott der Schwachen und Machtlosen zu verehren, der sich uns im Text der Heiligen Schrift vorstellt.

Es ist erstaunlich, daß in Japan heutzutage mehr Bekehrte aus den Reihen der Anonymen Alkoholiker und Anonymen Drogenabhängigen gewonnen werden als bei allen vorherigen Anstrengungen seitens der Missionare. Für ein stark konkurrenzorientiertes Volk, wie es das der Vereinigten Staaten ist, bedeutete ein Gott der Macht und des Erfolges nur wenig oder sogar gar nichts. Jener Gott aber, der in unserer äußersten und völligen Machtlosigkeit nach uns ausgreift, hat sie wirklich als der lebendige Gott angezogen, der sie ihrem Selbstmorddilemma zu entreißen vermag und sie aus dem Tod erretten kann, um sie zu neuem Leben zu befreien. Es ist dieser Gott der Machtlosigkeit, der auch den stolzen und machtbewußten Japaner bekehrt.

Da die organisierte Religion auf der Seite der Macht gewesen ist, tendierte sie dazu, auch einen Gott der Macht zu präsentieren, welcher nur den Mächtigen segnet, den Schwachen aber verflucht und verdammt. Für immer mehr Menschen ist dies nicht der Gott, der errettet, sondern ein ungnädig vernichtender Gott. Die Anonymen Alkoholiker und die Anonymen Drogenabhängigen, die bitte nicht aus eigener Verschuldung gescheitert sind, sondern aufgrund der unglaublichen Zwänge der Gesellschaft, sie erfahren ein einzigartiges Wiederaufleben und den Ruf zum Leben. Gerade durch die Anerkennung ihrer eigenen Machtlosigkeit, durch das Sehen und Hören vieler persönlicher Zeugnisse von Gottes unbegrenzter Liebe, Gnade und Stärke, dargebracht von Menschen, die sind wie sie selbst, werden sie wieder völlig hergestellt, erfahren sie Gottes fraglose Liebe und Annahmebereitschaft ganz persönlich. Indem sie ihre Machtlosigkeit hinnehmen in einer Gesellschaft, die Stärke verlangt und heiligspricht, werden Menschen fähig, die einzige Macht, die wirklich zählt, zu entdekken und zur Geltung kommen zu lassen: die Macht Gottes zur Ganzheit.

Dies ist die Erfahrung der Macht des Evangeliums, die nicht eine Macht ist, die kontrollierbar ist, sondern eine, die wirkliche Stärke aus der Schwachheit hervorbringt und Leben aus dem

Tod. Jene, die eine Art des Todes in der Gesellschaft gelebt haben, kommen nun zum Leben. Für viele junge Menschen, die in frühem Alter bereits totale Verlassenheit und Ablehnung aufgrund der unbegrenzten Zwänge der Gesellschaft erfahren haben, wurden die Anonymen Alkoholiker und die Anonymen Drogenabhängigen zu einer Erfahrung in ihrem Leben, die sich mit den Erfahrungen in der Frühkirche vergleichen läßt. Denn hier begegneten sie dem lebendigen Gott, kehrten sie um, warfen sie die Krücken des Alkohols oder der Drogen weg, standen sie wirklich auf und gingen aufrecht, als ganze Männer und Frauen, die nunmehr frei waren, frei in der Macht Gottes, sich selbst anzunehmen, wie sie sind, ohne mit anderen konkurrieren zu müssen oder sich ihnen unterlegen zu fühlen; stattdessen wirklich feiernd, was sie sind, Gottes Ebenbild, dazu berufen, zu geben, was sie haben zum Nutzen einer besseren Gesellschaft.

Die Tiefe des Glaubens von Menschen, die durch diese religiöse Erfahrung gegangen sind, ist erstaunlich. Sie erweist sich auf allen Lebenswegen als durchschlagend, indem Reiche und Mächtige, Hochgebildete oder Ungebildete, normale Hausfrauen oder Ehemänner, Ordensleute oder Atheisten gerade in einem Moment absoluter Ohnmacht einen lebendigen Gott erfahren.

V. Fundamentalismus

Schließlich ist noch eine andere Quelle der Glaubensvermittlung zu erwähnen, die in diesem Land rasch zunimmt: der Fundamentalismus. In dem Maße, wie die Glaubwürdigkeit sowohl der Kirche als auch der Gesellschaft dahinschwindet und die Menschen mit mehr und mehr Information bombardiert werden, scheint auch das Bedürfnis nach letzter Sicherheit und Gewißheit mehr und mehr anzuwachsen. Dies hat zur Folge, daß sowohl alte als auch junge Menschen aus allen ethnischen Gruppen und jeder Bildungsstufe sich einem biblischen Fundamentalismus zuwenden: «Es steht in der Bibel.» Es handelt sich hier um ein simplifizierendes, unkritisches Lesen der Bibel, das aber dennoch recht anziehend und befriedigend ist für eine wachsende Anzahl von Leuten katholischer und protestantischer Herkunft. Man kommt hier offensichtlich dem Bedürfnis der Leute nach einfachen und eindeutigen Antworten entgegen. Diese Bewegungen neigen dazu, sehr moralistisch, in hohem Ausmaß emotional und ihre Mitglieder stark beanspruchend zu sein. In einer äußerst toleranten Gesellschaft jedoch, in der es in bezug auf alles zahlreiche Meinungen gibt, kommt dieser Typ eines simplen Fundamentalismus dem Bedürfnis der Leute nach letzter eindeutiger Sicherheit entgegen. Diese Bewegung ruft eine unmittelbare religiöse Erfahrung hervor und erfordert kein Nachdenken seitens der Anhänger. Folge nur den eindeutigen Geboten der Bibel, und du wirst gerettet werden!

VI. Abschließende Bemerkungen

Es gibt eine ansehnliche religiöse Erweckungsbewegung in den Vereinigten Staaten. Die Zahl der Kirchgänger wächst an und ebenso die Zahl der Kirchen. Was diese religiöse und kirchliche Erfahrung bedeutet und in welchem Bezug sie zum biblischen Glauben der Heiligen Schrift steht, diese Fragen müßten gesondert untersucht werden.

Die Vermittlung eines tiefen Glaubens an die nächste Generation oder das einfache religiöse Ereignis bzw. die Erfahrung von Religion in einem Zelt der Erweckungsbewegung etwa oder in der katholischen Liturgie geschieht weitaus häufiger durch unvermutete Bewegungen und Ereignisse als durch die institutionalisierten und gut organisierten Programme der Kirche. Während dies für jene alarmierend sein mag, die gerne weiterhin mit der Verantwortung und Kontrolle der Tätigkeiten des Geistes Gottes betraut wären, ist es für mich ganz faszinierend und erfrischend, dies zu beobachten. Denn wenn ich die Vermittlung des Glaubens durch die Bibel und ihre reichhaltige Geschichte hindurch verfolge, dann scheint mir Gott immer durch ganz unvermutete Personen, Bewegungen und Situationen hindurch und an völlig unerwarteten Stellen zu handeln. Wenn wir es am wenigsten erwarten und dort, wo wir es uns am wenigsten vorstellen, bricht Gottes befreiende und rettende Gnade ein. Es werden in den kommenden Jahren sicher neue Ausdrucksweisen für den einen wahren Glauben entstehen. Und ich sehe nicht, daß die Kirchen verschwinden werden. Es scheint jedoch so gut wie sicher zu sein, daß sich die Christen der nächsten Generationen in ganz anderer Weise auf die kirchlichen Institutionen beziehen werden, als dies in der Vergangenheit geschah. Der Glaube wird weiterhin überliefert werden. Welche konkrete Form und Gestalt eine zukünftige

Glaubensgemeinschaft aber haben wird, muß sich erst in den kommenden Jahren erweisen.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M.A.

VIRGIL ELIZONDO

Geboren in San Antonio, Texas. Studium an der Ateneo University in Manila, am dortigen East Asian Pastoral Institute sowie am Institut Catholique in Paris. Seit 1971 Präsident des Mexican American Cultural Center in San Antonio, Texas. Veröffentlichte zahlreiche Bücher und Artikel in Zeitschriften. Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM, Mitherausgeber von Catequesis Latino Americana und der «God With Us Catechetical Series» (Sadlier Publishers, Inc., USA). Arbeitet als theologischer Begleiter der Basisgruppen in den Armenvierteln in den USA. Anschrift: Mexican American Cultural Center, 3019 W. French PL., P.O.Box 28185, San Antonio, Texas 78228, USA.

Aus aktuellem Anlaß

Bedrohung der neuen Wege in der Kirche

Erklärung der in Nijmegen versammelten Theologen von CONCILIUM zu den neuen Angriffen gegen die Theologie der Befreiung, 17. Juni 1984

Die Theologie der Befreiung ist neuerlich wieder heftig angegriffen worden, und zwar besonders von seiten hoher kirchlicher Autoritäten. Wir kennen die Publikationen in verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften und die Anfragen, die an viele Theologen gestellt wurden. Es erscheint uns unerläßlich, zu diesen Angriffen Stellung zu nehmen.

1. Das Entstehen der Basisgemeinden und der Theologie der Befreiung

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gibt es eine wirkliche Erneuerung im Leben der Kirchen der armen Länder. Zahlreiche kirchliche Basisgemeinden sind entstanden, viele Gruppen arbeiten intensiv mit der Bibel, es gibt Zeichen für eine neue Lebendigkeit des Glaubens im Volke und für das Engagement von Christen (Laien, Priestern, Bischöfen) in der Verteidigung des Rechtes auf Leben für die Ärmsten.

Die Kirche hat also begonnen, in der Welt der Armen präsent zu werden und ihr Schicksal zu teilen. Zugleich übernimmt das Volk Gottes an der Basis neue Verantwortungen innerhalb der Kirche. Aufgrund dieser Erneuerung entstand eine kritische theologische Reflexion mit dem Ziel, das Problem der Unterdrückten im Lichte des Glaubens zu sehen und ihre ganzheitliche Befreiung zu unterstützen.

Mit demselben Elan, wenn auch unter anderen Bedingungen, entfalteten sich der Prozeß und die Reflexion der Befreiung bei den marginalisierten Frauen in der Gesellschaft und in den Kirchen, ebenso bei unterdrückten Rassen und Kulturen.

2. Aktuelle Spannungen

Diese Hoffnungen und dieser Einsatz für die Befreiung haben kritische Reaktionen, Unverständnis, ja Feindschaft derjenigen hervorgerufen, die über die wirtschaftliche und politische Macht verfügen. Wir haben erfahren müssen, wie Männer und Frauen verschwanden, exiliert, gefoltert, getötet wurden: *Solche Vorkommnisse sind absolut unerträglich!* Die kirchlichen Autoritäten haben manchmal diese Befreiungsbewegungen unterstützt und legitimiert. Aber wir wurden auch oft Zeugen von Diffamierungen, von Lehrverboten in der Theologie, von Verdächtigungen der Untreue gegenüber der christlichen Botschaft und von dem Vorwurf, diese Botschaft werde durch eine Ideologie ersetzt, die vom Marxismus beeinflußt sei: *Dagegen protestieren wir energisch!*

Gewiß gibt es in der Kirche lebensnotwendige Spannungen. Aber heute zeichnet sich immer mehr die Tendenz ab, daß integralistische oder neokonservative Gruppen diese Spannungen überzeichnen. Sie wenden sich gegen einen sozialen Wandel, sprechen sich für eine angeblich apolitische Religion aus, bekämpfen die Befreiungsbewegungen und treffen Entscheidungen, die faktisch einen Angriff auf die Armen und Unterdrückten bedeuten.

Das alles hat für die Suche nach neuen Wegen im Leben der Kirche und für die Verkündigung des Evangeliums eine feindselige Atmosphäre entstehen lassen.

3. Die Position der Theologen von CONCILIUM

Um den Inspirationen und den Leitsätzen des Zweiten Vatikanischen Konzils treu zu bleiben, um die eigene theologische Identität zu wahren, und auf der Grundlage einer vorrangigen Option für die Armen erklärt CONCILIUM seine Solidarität mit den neuen kirchlichen Bewegungen,

mit den Ortskirchen, mit den Theologen der Befreiung in der katholischen Kirche, aber auch in anderen christlichen Kirchen. Diese Solidarität gilt nicht nur den theologischen Bemühungen, sondern auch der Praxis und den konkreten Stellungnahmen der Befreiungstheologen.

Sie liegt ganz auf der Linie der Orientierung unserer Zeitschrift in den letzten Jahren: So haben wir neue Sektionen gegründet (Theologie der Dritten Welt, Feministische Theologie) und uns in mehreren Nummern mit diesen Themen auseinandergesetzt. CONCILIUM behält sich vor, die Gesamtsituation der Kirche, auf deren Hintergrund diese Spannungen gesehen werden müssen, eigens zu analysieren.

Wir beanspruchen gewiß nicht, im Besitz der Wahrheit zu sein, und wir sind uns wohl bewußt, daß wir nur eine Stimme unter anderen sind, freilich eine durch und durch kirchliche Stimme. In jedem Fall betrachten wir es als ein Zeichen der Fruchtbarkeit des Evangeliums, daß es heute in verschiedenen Kulturen und deshalb auch auf verschiedene Weise gelebt wird.

Die Theologie bemüht sich darum, diese Situation zum Ausdruck zu bringen und sie auf kritische Weise zu reflektieren. Dies ist viel eher ein Anlaß zur Freude als zur Besorgnis. Denn darin zeigt sich die pluralistische Dimension der Katholizität. Um ihre Aufgabe wahrzunehmen, braucht die Theologie jedoch die Freiheit von Forschung und Lehre, wie wir sie bereits in unserer Erklärung von 1971 gefordert haben.

4. Schlußfolgerung

Wir betrachten diese Bewegungen als ein Zeichen der Hoffnung für die ganze Kirche. Jede voreilige Intervention der kirchlichen Autoritäten bringt die Gefahr mit sich, den Geist auszulöschen, der die Ortskirchen leitet und mit Leben erfüllt.

Wir erklären unsere entschiedene Solidarität mit den Befreiungsbewegungen und ihrer Theologie. Wir protestieren gegen die Verdächtigungen und die ungerechten Kritiken, die gegen sie vorgebracht werden. Wir sind fest davon überzeugt, daß diese Bewegungen mit der Zukunft der Kirche, mit der Ankunft des Reiches Gottes und mit dem Gericht Gottes über die Welt zu tun haben.

Vorwort

Elisabeth Schüssler Fiorenza /
David Tracy

Der Holocaust als Kontinuitätsbruch

Eine Herausforderung für die christliche Theologie

Wenn die christliche Theologie nach einer Epoche des Interesses für ein bloßes Geschichtsbewußtsein oder gar nur für eine bloße Geschichtlichkeit nun in eine Bewegung zur konkreten Geschichte eintritt, so findet sie sich plötzlich mit dem erschreckenden Einschnitt des «Holocaust» konfrontiert.

«Geschichte» kann jetzt nicht mehr als lineares Geschehen verstanden werden, auch nicht als Kontinuität und noch weniger im Sinne eines evolutionären Optimismus. Theologisch ausgelegt ist Geschichte konkret: hier das konkrete Leiden von Völkern, die in die grauenhafte Falle des Holocaust gerieten. Wenn sie dieses Ereignis ins Auge faßt, wird Geschichte theologisch gesehen zu einem Einschnitt, zu einem Bruch mit der Kontinuität.

Theologen wenden sich dem Thema Holocaust nicht zu, um dieses Ereignis zu «erklären», sondern um sich mit ihm konfrontieren zu lassen, und zwar mit den Methoden der Theologie. Das vorliegende Heft ist nur ein Versuch, Theologen unterschiedlicher Richtungen und andere Denker dieses Thema ansprechen zu lassen und diese vom Thema selbst ansprechen zu lassen.

Im ersten Teil wenden wir uns zunächst, so wie es sich für christliche Theologen gehört, unseren jüdischen Kollegen zu: in diesem Falle zwei jüdischen Denkern, Susan Shapiro und Arthur Cohen. Susan Shapiro steuert gewichtige hermeneutische Überlegungen zu den Zeugenberichten über dieses Ereignis bei, während Arthur Cohen seine wohlbekannten theologischen Überlegungen über das *tremendum* für dieses CONCILIUM-Heft neu darbietet.

Im zweiten Teil wenden wir uns christlichen theologischen Überlegungen zum Ereignis des Holocaust zu. Jeder unserer Theologen bietet neue Blickwinkel für die Art von christlich-theologischem Denken, wie es jetzt von der ganzen christlichen Glaubensgemeinschaft neu gefordert ist.

Der dritte Teil ermöglicht dann weitere, bibeltheologische Analysen dieses einschneidenden Ereignisses. Luise Schottroff beweist anhand einer Fallstudie über die deutsche christliche Exegese während der Zeit der Schreckensherrschaft der Nazis, daß die konkreten exegetischen Themenstellungen, die in der neutestamentlichen Forschung im Spiel waren, die furchtbare Realität eines Antijudaismus offenbaren, der sich in der offiziellen christlichen Exegese und Theologie behaupten kann.

In einem vierten Teil wenden wir uns den Folgen dieses einschneidenden Ereignisses für die verschiedenen Disziplinen zu. Mary Knutsen zeigt die Notwendigkeit einer Ideologiekritik sowohl in der Philosophie wie in der Theologie nach dem einschneidenden Ereignis des Holocaust auf. Mary Gerhart bringt Argumente dafür, daß die Holocaust-Literatur nach einer besonderen Analyse verlangt, und zwar in dem Sinne der Beachtung einer wirklich neuen literarischen Gattung, die mit den literarischen Reaktionen auf dieses Ereignis entstanden ist.

Im Schlußteil bringen die Herausgeber noch einige weitere theologische Überlegungen – aber nicht in der Weise einer «Zusammenfassung» der sehr aussagekräftigen Beiträge selbst, sondern mehr in der Weise einer Überprüfung einiger Implikationen dieses einschneidenden Ereignisses für jede christliche Theologie.

Wir sind den Autoren dieser Beiträge besonders dankbar. Jeder von ihnen hat – stellvertretend für uns alle – das Wagnis auf sich genommen, sich mit dem Holocaust konfrontieren zu lassen, sie haben gewagt, sich der Möglichkeit auszusetzen, plötzlich vor dem Zusammenbruch jeden »Denkens wie üblich« zu stehen, wie es ein solches Wagnis unvermeidlicherweise fordert.

Sie haben der weitgespannten Gemeinschaft der Theologen einige Möglichkeiten zu zeigen, wie wir alle beginnen könnten, dieses erschreckende *tremendum* anzusprechen. Wenn die Theologie in die konkrete Geschichte unserer Zeit eintritt, (welche diese Autoren anzusprechen wagen), dann geht es um genau diese Geschichte, mit der uns zu konfrontieren wir nun alle wagen müssen. Bloß lineares Denken, reine Kontinuität und evolutionärer historischer Optimismus sind heute theologisch gesehen am Ende. Geschichte – betrachtet als der wirkliche, konkrete Stoff – wird nun gesehen als das, was sie wirklich ist: eine Folge von einschneidenden Ereignissen, von Kontinuitätsbrüchen.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Überlegungen von Juden

Susan Shapiro

Vom Hören auf das Zeugnis totaler Verneinung

Vor mehr als fünfzig Jahren begann 1933 der Holocaust. Die Vernichtung des europäischen Judentums endete 1945 mit der ‹Befreiung› der Konzentrationslager. Diese zeitliche Begrenzung kann jedoch nicht das Geschehen erfassen: Seine Folgen wirken in unser heutiges Leben hinein.

Nicht nur den späteren Lauf der Geschichte hat dieses Ereignis geprägt; auch unsere Vorstellungen von der Welt, in der wir leben, und von der Natur des Menschlichen und des Göttlichen sind in Frage gestellt, ja zerstört worden. Was heißt menschlich sein in einer Welt, die eine Vernichtung dieses Ausmaßes plante, ausführte und auch geschehen ließ? Und wie können wir uns heute Gott denken, der unter jenen Umständen keine Rettung brachte? Welche Art Sprache könnte überhaupt diese Frage auch nur erfassen, und an wen müßten wir sie richten? Sind nicht Sprachzusammenhang und Kontinuität der Tradition von diesem Ereignis zerbrochen, ja vernichtet?

Nicht nur der Sinn einiger Wörter einzelner Sprachen ist von diesem Geschehen korrumpiert und damit ‹gebrochen› worden. Vielmehr hat es Kohärenz und Bedeutung der Sprache im allgemeinen sowie das Reden von Gott im besonderen zunichte gemacht. Der Bruch in der Sprache verkörpert die radikale Absage an unsere Vorstellungen und Bilder vom Menschen, auf denen aller Sprachzusammenhang beruht. Dieser Bruch kann nicht schlichtweg behoben werden, indem man sich auf unbesiegbare, immerwährende religiöse Sprache beruft, denn das Geschehene hat unsere Ideen von einem gerechten und gnädigen Gott grundsätzlich erschüttert. Sowohl die Sprache im allgemeinen wie das Reden von Gott im besonderen sind ‹gebrochen›, ihr sinnvoller Aufbau ist dahin, ihre Fülle an Bedeutung verloren.

Drei miteinander zusammenhängende Grunderfahrungen führten den doppelten Bruch in der Sprache herbei. Einmal verspürten die Opfer des Holocaust das alles durchdringende Gefühl, von Gott verlassen zu sein. «Ihnen gehörte das Reich der Nacht. Von Gott vergessen und von ihm verlassen, lebten sie allein, litten sie allein, kämpften sie allein.»[1] Das zweite Erlebnis ist der gezielte Versuch der Nazis, ihren Opfern vor der endgültigen Beseitigung gänzlich ihr Menschsein zu rauben[2]. Die dritte Erfahrung schließlich ging dahin, daß die Juden sich in ihrem Schicksal so gut wie völlig vom Rest der Welt im Stich gelassen fühlten. «Allein. Das ist das Schlüsselwort, das ist das quälende Thema. Allein, ohne Verbündete, ohne Freunde in totaler, verzweifelter Einsamkeit ... Die Welt wußte und schwieg ... Menschen ließen sie allein in ihrem Leiden, in ihrem Todesstreit und in ihrer Vernichtung. Und dennoch starben sie nicht allein, denn irgend etwas von uns allen starb mit ihnen.»[3]

Diese drei Richtungen im Erleiden des Holocaust zerrissen nicht nur die Beziehung Gott–Mensch, die wir zur Verständlichkeit des Redens von oder mit Gott brauchen. Auch wichtige soziale Beziehungen und Funktionen wie Freundschaft, familiärer Zusammenhalt und sogar das Verlangen zu leben wurden zerschlagen, die ja doch als *sensus communis* den Sprachzusammenhang ermöglichen und begründen. In Elie Wiesels Buch «Die Nacht» hing nicht bloß Gott gemeinsam mit dem kleinen Jungen am Galgen. Auch die Idee der Menschlichkeit verflog im Rauch des Holocausts[4].

Der Bruch in der Sprache geschah demnach nicht zufällig, sondern entstammt unmittelbar dem zerstörerischen Charakter des Ereignisses. Deshalb kann er nicht nur als äußerlich oder zufällig gelten, vielmehr muß man ihn erkennen als eine in der Sprache – dem bevorzugten Instrument unseres Denkens – liegende Verneinung. Diese Verletzung der Sprache hat es

nicht nur mit Institutionen zu tun, die als solche gelitten haben und infolgedessen kritisiert, geändert und moralisch neu aufgebaut werden können[5]. Denn Sprache, die uns überhaupt erst Kritik und Wiederaufbau erlaubt, steht nicht einfach für eine solche Aufgabe zur Verfügung, ist sie doch selbst in sich beschädigt und angegriffen, so daß sie Kritik und Erneuerung braucht. Trifft dies zu, sind wir alle, Christen wie Juden, allen Unterschieden zum Trotz von diesem Bruch mit und in der Sprache betroffen.

So ist es dieses Zeugnis uneingeschränkter Verneinung, auf das wir zu hören lernen müssen: Verneinung *in* der Sprache, Verneinung *der* Sprache. Was auf dem Spiel steht, ist unsere Gottesvorstellung und unser Denken über den Menschen. «Laßt uns Geschichten erzählen, die daran erinnern, wie verletzbar Menschen sind angesichts des sie überwältigenden Bösen. Laßt uns Geschichten erzählen, die dem Henker nicht gestatten, das letzte Wort zu haben. Das letzte Wort gehört den Opfern. Der Zeuge soll es ergreifen, es zum Ausdruck bringen und dieses Geheimnis anderen mitteilen.»[6] «Wenn die Griechen die Tragödie erfanden, die Römer den Brief und die Renaissance das Sonett», gibt Elie Wiesel zu bedenken, «so erfand unsere Generation eine neue Literaturgattung: den Zeugenbericht.» Der Drang, über die Holocausterfahrung zu berichten, war unwiderstehlich. Trotz fürchterlichster Umstände wurde überall geschrieben: in Lagern und Verstecken, im Angesicht eines sicher drohenden Todes. Menschen jeden Alters, Kinder eingeschlossen, sie alle fühlten den Zwang zu erzählen, und das in allen erdenklichen Ausdrucksformen, angefangen beim Tagebuch und bei der Chronik bis hin zu Poesie und Malerei.

«Lieber Leser, nur deinetwegen hänge ich weiterhin an meinem unglückseligen Leben, obwohl es jegliche Anziehungskraft für mich verloren hat. Öfters erwache ich jämmerlich stöhnend mitten in der Nacht. Todesphantasien suchen mich heim, Erscheinungen von Kindern, von kleinen Kindern. Nichts als Kinder. Ich opferte alles, was mir sehr nahe stand und am liebsten war. Ich selbst brachte sie zum Ort der Hinrichtung. Ich baute die Todeskammer für sie. Und heute bin ich ein heimatloser alter Mann, ohne Dach über dem Kopf, ohne Familie, ohne Angehörige. Ich rede mit mir selbst. Ich beantworte meine eigenen Fragen. Ich bin ein Wanderer. Ich laufe mit dem Gefühl, daß meine Erfahrungen mir alle ins Gesicht geschrieben stehen. Sehe ich wie ein Mensch aus? Ich, der ich das Schicksal dreier Generationen erlebte, muß der Zukunft wegen am Leben bleiben. Die Welt muß erfahren, was geschehen ist.»[7]

Die Notwendigkeit, sich irgendwie mitzuteilen, über den Abgrund hinweg und um der Zukunft willen, brachte Menschen dahin, in jeder Situation zu schreiben – in Angst, in Verzweiflung und in Kühnheit. Sie schrieben unentwegt, leidenschaftlich, ungeachtet der Tatsache, daß die Welt nicht auf sie hörte und sich durchweg gar nicht um sie kümmerte. Trotz dieser kultivierten Taubheit der meisten Menschen teilten sich die Opfer beharrlich und wie besessen weiter mit, häufig sogar unter größter persönlicher Gefährdung. Die zwanghafte Notwendigkeit, Zeugnis abzulegen gerade von den Schrekken der Geschichte, dieser engagierte Wille und das Wagnis sich mitzuteilen, das Geschehene präzise und allseitig darzustellen, bildet ein Zeugnis, das unsere Aufmerksamkeit erfordert.

«Rabbiner und Gelehrte, Kaufleute und Schuster, Menschen ohne Namen – sie alle waren Historiker, Geschichtszeugen ... Nicht vergessen zu werden – das war alles, was sie wollten ... Ihre Namen, ihre Gesichter, ihre Lieder, ihre Geheimnisse. Ihr Kampf und ihr Tod. Der eine ehrfurchtgebietender als der andere. Nicht vergessen zu werden. Hunderte und Tausende von Männern und Frauen wurden eins in der Verschwörung, oft bis hin zum Selbstopfer, um einen Boten instandzusetzen, mit Nachricht für die Welt ‹draußen› hinauszugelangen – immer das gleiche. Um Zeugnis abzulegen.»[8]

Hören wir heute solches Zeugnis? Haben wir gar seinen Anspruch wahrgenommen? Traurig und tragisch für uns alle, aber die Antwort scheint klar zu sein: nein. Wiesel schreibt: «Als jemand, der seit etwa fünfundzwanzig Jahren über dieses Thema zu sprechen versucht, spüre ich, daß ich ein Gefühl der Niederlage eingestehen muß. Das Zeugnis wurde nicht gehört. Die Welt bleibt die Welt ... Unser Zeugnis hat daran nichts geändert.»[9] Man vergleiche dazu auch das Zeugnis der Dichterin Nelly Sachs:

«... Aber mitten in der Verzauberung
spricht eine Stimme klar und verwundert:
Welt, wie kannst du deine Spiele weiterspielen
und die Zeit betrügen –
Welt, man hat die kleinen Kinder
wie Schmetterlinge, flügelschlagend,
in die Flamme geworfen –
und deine Erde ist nicht wie ein fauler Apfel in

den schreckaufgejagten Abgrund geworfen worden –
Und Sonne und Mond sind weiter spazieren gegangen –
zwei schieläugige Zeugen, die nichts gesehen haben.»[10]

Wenn das Gefühl der Opfer des Holocaust, offenkundig von Gott und nahezu der ganzen Welt verlassen zu sein, fest zum radikal negativen Charakter des Geschehens gehört, dann bedeutet unser gegenwärtiges Versagen, auf ihr Zeugnis zu hören, nicht mehr und nicht weniger, als jene radikale Negativität zu wiederholen. So sagt Wiesel: «Jeder, der sich nicht aktiv und beständig dafür einsetzt, zu gedenken und andere zum Gedenken zu bringen, ist Komplize des Feindes. Umgekehrt muß sich jeder, der sich dem Feind widersetzt, auf die Seite dieser Opfer stellen und ihre Geschichten, Geschichten von Einsamkeit und Verzweiflung, von Schweigen und Widerstand, erzählen.»[11]

Wie kommt es, daß Appelle wie diese bislang überhört wurden? Theologen christlicher Tradition, aber nicht nur sie, haben über den Holocaust kaum nachgedacht und geschrieben. Ein möglicher Grund ist das Unvermögen einiger von ihnen, zu erkennen, daß der Holocaust kein begrenztes Ereignis war, sondern ein Geschehen, das die Kohärenz jeder menschlichen Sprache und zumal der theologischen gesprengt hat. Die Forderung aufzugreifen, die der Holocaust an uns stellt, bedeutet nicht, unser Augenmerk auf ein bestimmtes begrenztes Feld zu richten. Vielmehr geht es hier um die vorbehaltlose Zerstörung aller unserer Denkweisen über Menschlichkeit und Gott. Gerade in dieser Besonderheit kann der Ruf des Holocaust am besten gehört werden: Man kann die Forderung des Leidens nicht im allgemeinen wahrnehmen. Tatsächlich sind es immer einzelne und Gruppen, die leiden, und ihre unverwechselbaren Stimmen sind es, die wir zu beachten haben. Statt vom Leiden der anderen betäubt zu werden, öffnet gerade die Einmaligkeit des Holocaust uns die Ohren für die je eigenen, charakteristischen Äußerungen und für das, was fremdes Leiden von uns fordert.

Damit wir angemessener auf die radikal verneinende Forderung des Holocaust hören, ist es vor allem wichtig, Aussagen der Dichter zu berücksichtigen, denn sie bezeugen, wie der Sprachzusammenhang auseinanderbricht und sich die Bedeutungsfülle der Sprache selbst verliert. Dabei müssen wir nicht nur das Was ihrer Mitteilung, sondern auch das Zeugnis ihrer spezifischen Sprache beachten. Die sprachliche Gebrochenheit jener Dichter und Dichterinnen, die der Holocaust verursachte, bezeugt beredt die zerstörerische Wirkung des Geschehens – gebrochenes Reden von Gott und eine beschädigte Syntax der Alltagssprache.

Der zweite, damit verwandte Grund für die ungenügende Beachtung jener Stimmen und ihrer Forderung könnte sein, daß das Hinhören auf jenes Zeugnis im Rahmen des nicht sehr einladenden Kontextes einer intakten Theologie oder hermeneutischen Tradition geschieht. Sind wir nämlich im Prinzip unfähig, Bedeutung und Kohärenz der Sprache als in sich gebrochen und negativ aufzufassen, dann kann das Zeugnis der radikalen Verneinung tatsächlich auch nie gehört werden.

Wie können wir nun dieses Zeugnis besser beachten und uns damit bewußt werden, daß sich unser Nachdenken innerhalb der radikal negativen Forderung vollzieht? Wir müssen von den hermeneutischen Auseinandersetzungen der Dichter(innen) lernen und unsere eigene Interpretationstheorie und -praxis in eine Hermeneutik des Bruches umsetzen. Nur so können wir ernsthaft die grenzenlose Vielfalt der Stimmen hören, die den Holocaust bezeugen. Einzig so können wir auch damit beginnen, Möglichkeiten einer Erneuerung zu erwägen.

Beginnen wir damit, die Antinomien des Verstehens zu betrachten, denen sich jeder Dichter oder Erzähler, jede Dichterin gegenübersieht, wenn er/sie es wagt, über den Holocaust oder als Antwort auf ihn zu schreiben[12]. Wie kann jemand die Erfahrung eines radikal zerstörerischen Geschehens überzeugend zum Ausdruck bringen, das just die Konventionen der Sprache sprengt, ohne nun eben sie zu gebrauchen und schon damit jener grundsätzlichen Verneinung ihre Schärfe zu nehmen? Wie kann jemand von einem Ereignis erzählen, das unsere Vorstellung von Ordnung in der Sprache (einschließlich sozialer Beziehungen, Bilder von Gott, Begriffe von Tradition, Geschichte und Zeit) auf den Kopf stellt und erschüttert, deren wichtigste Funktion es ja ist, menschliche Erfahrung zu bündeln? Bei dieser Aporie steht ein immanenter Betrug auf dem Spiel, der weniger mit dem Inhalt des Redens oder Schreibens als vielmehr mit der Tatsache zu tun hat, daß Reden und Schreiben überhaupt notwendig sind, um Zukunft zu gestalten und damit für sich selbst Klarheit und

Abstand von dem zu gewinnen, was sich zugetragen hat, indem man es zur Vergangenheit macht.

Die Kehrseite dieses Risikos ist freilich der Betrug, den ein ewiges Schweigen über den Holocaust in sich birgt: Es wird nichts erzählt, nichts bezeugt, nichts ausgesagt. Nicht von der Vergangenheit zu sprechen heißt, sie dazu zu verdammen, historisch in Vergessenheit zu geraten. Wer jedoch von ihr spricht, riskiert, daß er die radikal negative Botschaft unmittelbar einem ordnungschaffenden Medium, wie es die Sprache nun einmal ist, unterwirft.

Ein hermeneutisches Kernproblem, angesichts des Holocaust zu schreiben (vielleicht insbesondere, aber nicht ausschließlich für jene, die sich literarischer oder poetischer Sprache bedienen), besteht darin, wie es sich vermeiden läßt, das Geschehen als solches seiner sprachlichen bzw. schriftlichen Darstellung entschärfend einzupassen. Ein von verschiedenen Dichtern, Dichterinnen und Erzählern unterschiedlich angewandtes hermeneutisches Verfahren war, ‹nicht in Übereinstimmung mit den Worten, sondern gegen sie zu schreiben›[13], um damit die Unmöglichkeit zu bekunden, die ganze Wirklichkeit erfassend zu erzählen. So bemühten sie sich, gegen das Schreiben zu schreiben, über seine Grenzen hinaus und wiederum gegen sie zu schreiben in verzweifelter Hoffnung, in Protest und Gebet. Gefangen in einer Welt, in der Reden und Schreiben gebrochen waren, wurde eben dieses ‹gebrochene› Reden zum Gegenstand und Instrument des Dichters, der Dichterin.

Sprich auch du,
sprich als Letzter,
sag deinen Spruch.
Sprich –
Doch scheide das Nein nicht vom Ja.
Gib deinem Spruch auch den Sinn:
gib ihm den Schatten.
Gib ihm Schatten genug,
gib ihm so viel,
als du um dich verteilt weißt zwischen
Mittnacht und Mittag und Mittnacht.
Blicke umher: ...
Wahr spricht, wer Schatten spricht[14].

Die verwandte hermeneutische Strategie des Erzählens, indem man behauptet, man könne nicht allumfassend sprechen, ist eine Möglichkeit, über den Holocaust zu reden, ohne ihn damit schlicht zum Objekt der Sprache zu machen und ihn deshalb der Sprache unterzuordnen. Es wird nur soviel erzählt, daß die Unzulänglichkeit und der Abstand innerhalb der Sprache und von ihr zum Ausdruck kommt und erfaßt wird. Wie Wiesel bemerkt hat: «Nur eines meiner Bücher, ‹Die Nacht›, handelt unmittelbar vom Holocaust; alle anderen offenbaren, warum man darüber nicht reden kann.»[15] «Es geht um Worte. Welche Worte? Auch das wurde eine Schwierigkeit, die der Schriftsteller zu lösen und zu überwinden hatte. Die Sprache war dermaßen zerrüttet, daß sie gereinigt und neu gefunden werden mußte. Diesmal haben wir nicht in Übereinstimmung mit den Worten, sondern wider sie geschrieben. Häufig haben wir wenig geschrieben, um die Wahrheit glaubwürdiger zu machen. Hätte einer von uns die ganze Geschichte erzählt, man hätte ihn für verrückt erklärt. Früher einmal waren der Schriftsteller und der Dichter ihren Lesern voraus. Jetzt aber nicht mehr. Früher einmal vermochte es der Künstler, die Zukunft zu weissagen. Jetzt aber nicht mehr. Heute muß er der Vergangenheit gedenken, während er ständig weiß, daß das, was er zu sagen hat, nie übermittelt werden wird. Alles, was er voraussichtlich erreichen kann: die Unmöglichkeit, sich zu verständigen, mitzuteilen.»[16]

Wie können wir angesichts dieser hermeneutischen Auseinandersetzung mit der Sprache und gegen sie die Interpretationstheorie und -praxis ändern, um jene radikal negative Auswirkung des Holocaust auf die Sprache ins Auge zu fassen? Und was damit zusammenhängt: Wie können wir diese verspätete Beziehung der Sprache zum Geschehen in Sprache umsetzen? Denn wie können wir die Zeugnisse totaler Verneinung wahrnehmen, wenn unsere Vorstellungen von der Natur der Sprache, der Geschichte und vom Verstehen so sind, daß sie sogar unser Hören auf jene Zeugnisse ausschließen, ohne gleich von vornherein deren Forderung auf die genannten Auffassungen von Sprache zu reduzieren? Einzig mit Hilfe einer systematischen Neuinterpretation hermeneutischer Voraussetzungen im Sinne der Verneinung ist es möglich, die Aussagen der radikalen Verneinung zu vernehmen. Wenn kritische Rede dazu verhelfen soll, das Zeugnis radikaler Verneinung zu interpretieren, dann muß ihre Handhabung als eine Hermeneutik des Bruches neu verstanden werden.

Wie läßt sich diese Neuinterpretation zur Wirkung bringen? Wir müssen zuvor erkennen: Die

kritischen Sprachen, in denen wir die Interpretation jenes Zeugnisses vornehmen, sind ihrerseits Bestandteil der radikal negierenden Forderung, die die Sprache verkörpert, die sie zu deuten sucht. Geradeso wie poetische und theologische Aussagen den Bruch mit und in der Sprache bezeugen, so erkennt auch eine kritische Sprache, die jene Aussagen totaler Verneinung dokumentiert, ihre eigene, unvermeidbare Implikation in diese gebrochene Hermeneutik. Um sich dem doppelten Bruch in der Sprache besser stellen zu können, muß kritische Rede von innen her ihr eigenes Funktionieren leugnen, oder richtiger: erkennen, daß es bereits geleugnet ist durch das Geschehen, das sie zu interpretieren sucht.

Nehmen wir einmal als Beispiel Hans-Georg Gadamers philosophische Hermeneutik, um besser zu verstehen, wie sich jene innere Leugnung kritischer Sprache vollziehen kann. Selbst wenn jemand sich bemühte, im Kontext der hermeneutischen Theorie Gadamers auf die Aussage radikaler Verneinung zu hören, bleiben erhebliche Einflüsse kontinuierlicher Überlieferung; desgleichen führt die Behauptung von Bedeutung im eigentlichen Endziel des »hermeneutischen Bewußtseins« dahin, uns letztlich taub zu machen gegenüber den Forderungen jenes Zeugnisses, es sei denn, jenes Endziel selbst bestünde darin, sich der Verneinung zu unterziehen.

Schauen wir, wie Gadamer «das hermeneutische Bewußtsein» in seinem Aufsatz «Die Universalität des hermeneutischen Problems» (1966) versteht: «Das hermeneutische Bewußtsein ... hat seine eigentliche Wirksamkeit immer darin, daß man das Fragwürdige zu sehen vermag ... Denn jetzt haben wir die Fundamentalschicht erreicht, die man ... die sprachliche Weltkonstitution nennen kann. Sie stellt sich dar als das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein, das alle unsere Erkenntnismöglichkeiten vorgängig schematisiert ... Das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein hat seinen Vollzug im sprachlichen. Wir können von dem denkenden Sprachforscher lernen, daß die Sprache in ihrem Leben und Geschehen nicht bloß als ein sich Veränderndes gedacht werden muß, sondern daß darin eine Teleologie wirksam ist ... Genau die gleiche Teleologie ist es ..., die sich ständig im Leben der Sprache auswirkt.»[17]

Es gibt in Gadamers Verständnis des hermeneutischen Bewußtseins drei Aspekte. Einmal ist es eine «sprachliche Weltkonstitution». Weiter ist es «wirkungsgeschichtlich». Und schließlich hat es «seinen Vollzug im Sprachlichen». Obwohl diese drei Hinsichten die Dynamik des hermeneutischen Bewußtseins im Prinzip geschichtlich deuten, schließt die zentrale, grundsätzliche und teleologische Rolle des Sprachlichen innerhalb dieses Bewußtseins zweifelsfrei die Aufmerksamkeit jenen geschichtlichen Ereignissen gegenüber aus, die just seine Voraussetzungen und Forderungen stören könnten. Denn wenn das eigentliche Ziel (*télos*) des hermeneutischen Bewußtseins immer sichergestellt ist, wie kann es dann wirkungsgeschichtlich sein? Es ist bloß wirkungsgeschichtlich im Sinne von ‹Historizität›. Und Historizität gründet sich eher auf die Linguistik des hermeneutischen Bewußtseins als auf aktuelle geschichtliche Ereignisse. Die sprachliche Teleologie des hermeneutischen Bewußtseins schützt seine Historizität von innen her vor einer möglichen verneinenden Wirkung aktueller geschichtlicher Ereignisse. Die Implikationen einer Verengung, die eine solche hermeneutische Begegnung mit dem Holocaust mit sich bringen, sind ernst zu nehmen, insofern sie bereits das Geschichtsverständnis mit Historizität gleichsetzt, indem sie schon zu Beginn die Aussage der totalen Verneinung verharmlost.

Wenn sich Gadamers «hermeneutisches Bewußtsein» einer inneren Verneinung zu unterziehen hat, um in eine Hermeneutik des Bruches verwandelt zu werden, dann müßte die einschränkende Rolle der Historizität suspendiert werden zugunsten eines Hinhörens auf die Aussagen geschichtlicher Ereignisse. Die Teleologie, die die Ordnungsfunktionen von Sprache innerhalb des hermeneutischen Bewußtseins den Ansprüchen aktueller historischer Ereignisse überordnet, muß von innen her geleugnet und aufgegeben werden, wenn das Zeugnis der radikalen Verneinung vernommen werden soll. Diese innere Hintansetzung des Zieles *(télos)* in der Historizität brächte für eine hermeneutische Theorie nach Art derjenigen Gadamers eine Neuinterpretation der grundlegenden Beziehungen zwischen Geschichte und Historizität mit sich, wobei mindestens zunächst ihre Prioritätenfolge in der Dialektik von Tradition umgedreht würde. Wenn das hermeneutische Bewußtsein wahrhaft wirkungsgeschichtlich sein soll, muß die Dialektik von Überlieferung in diesem Sinne konsequent verschärft werden, indem sie sich dem Zeugnis total verneinender Ereignisse öffnet. Andernfalls bleibt das hermeneutische Bewußtsein auf Historizität beschränkt, ohne sich je zur

Geschichtlichkeit zu erheben. Eine so neu gedeutete Historizität wäre dann zu verstehen als eine, die empfindsam ist für die Forderungen geschichtlicher Ereignisse, eingeschlossen das Zeugnis radikaler Verneinung.

Gesetzt es gäbe eine solche Wandlung von Historizität im Rahmen einer inneren Leugnung ihres Zieles *(télos)* in der Absicht, die Forderungen geschichtlicher Ereignisse zu hören, wie könnte dann eine Hermeneutik aussehen, die ihre eigenen Aufgaben und Ziele definiert im Sinne einer radikalen Verneinung des Ereignisses ‹Holocaust›, ohne ihr zwangsläufig anheimzufallen? Umgekehrt: wie könnte eine Hermeneutik die Möglichkeit von Erneuerung einbeziehen, ohne jene negative Einstellung zu beschneiden? Dazu brauchen wir eine Hermeneutik der Tradition, die nicht schon im Ansatz die radikal negative Haltung zum Ereignis schmälert und trotzdem auch und gerade die Möglichkeit zur Erneuerung nicht aufgibt. Dies zweite allerdings darf nicht schon als Garantie von Erneuerung aufgefaßt werden, denn das würde bereits das radikale Nein des Ereignisses abschwächen. Die hermeneutische Basis der Möglichkeit, zum Heiligen zurückzufinden, ist deshalb notwendigerweise an eine wirkliche Auseinandersetzung mit dem total negativen Charakter des Geschehens gekoppelt. Solch ein Zurückfinden zum Heiligen, so meine ich, ist möglich mit Hilfe eines dialektischen Verständnisses der Hermeneutik des Zeugnisses; es muß jedoch das Zeugnis radikaler Verneinung genauso enthalten wie die Möglichkeit zur Bestätigung.

Sehen wir dazu, wie der babylonische Talmud Joma 68b–69b die Hermeneutik der Verneinung und Wiederfindung nach jüdischer Tradition darstellt. Dieses Streitgespräch zeigt, wie nach der Zerstörung des Ersten Tempels Daniel und Jeremia[18] jene Adjektive für Gott streichen, die seine Stärke und seinen Schrecken bezeichnen. Woher, so fragten sich die Rabbinen in Joma, waren die damaligen Rabbinen (Daniel und Jeremia) ermächtigt, dies zu tun? War dieses Auslassen verboten und blasphemisch? Die Antwort in Joma lautete: Jene waren genötigt, die Wahrheit so zu bezeugen, wie sie sie in ihrer Generation, in ihrer geschichtlichen Epoche erkannten und erlebten, denn Gott ist ein lebendiger Gott, und Rabbinen haben dies zu bezeugen[19]. Wie konnten aber spätere Toralehrer wie z. B. Esra die Regel der Früheren übertreten, indem sie gerade diese zuvor getilgten Adjektive wiedereinsetzten? In Joma 69b[20] wird auch erzählt, «wie sie die Krone der göttlichen Merkmale wieder vervollständigten». Hatte man die Adjektive nicht ausgelassen, um die Wahrheit zu bekunden? Da die Rabbinen nach der Zerstörung des Ersten Tempels in guten Verhältnissen lebten – in der Zeit des zweiten Tempelbaus –, definierten sie Wahrheit vielleicht anders und konnten nun die zuvor getilgten Beiwörter für Gottes Stärke gemäß dem Wahrheitsempfinden ihrer geschichtlichen Stunde ersetzen.

So oder so entsteht für uns die Frage, ob dies nicht nach einer fremden, geschichtlich relativierten Sprache von Gott klingt. Und man könnte antworten, daß das Dokument aus Joma, das verschiedene scheinbar widersprüchliche Aussagen enthält, uns das Beispiel für ein radikales Zeugnis und deren Forderung in der Geschichte für die je eigene geschichtliche Stunde gibt, um der Wahrheit als einer hermeneutischen und religiösen Notwendigkeit willen. Die unterschiedlichen Aussagen stehen in den klassischen Traditionen nebeneinander, aber ungeglättet. Sie sind Zeugnis und Herausforderung in einem. Sie sind Zeugnis für Gottes Allgegenwart in der Geschichte. Sie sind eine Herausforderung für uns, uns mit jener Radikalität auseinanderzusetzen und sie in der Gegenwart zu bezeugen.

[1] Elie Wiesel, The Holocaust as Literary Inspiration: Lacey Baldwin (Hg.), Dimensions of the Holocaust (Smith, Evanston 1977) 7.

[2] Vgl. Terrence Des Pres, The Survivor: An Anatomy of Life in the Death Camps (New York 1976).

[3] Eli Wiesel, aaO. 7.

[4] Elie Wiesel, Die Nacht; aus dem Franz. übertragen von Curt Meyer-Clason (Gütersloh 1980) 88; A Plea for the Dead; Legends of Our time (New York 1982) 190.

[5] Vgl. dazu die Werke von Jürgen Habermas: Erkenntnis und Interesse (Frankfurt 1979[5]); Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien (Neuwied-Berlin 1971); Protestbewegung und Hochschulreform (Frankfurt 1969); Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus (Frankfurt 1977[4]); Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus (Frankfurt 1976[2]).

[6] Elie Wiesel, Art and Culture After the Holocaust: Eva Fleischner (Hg.), Auschwitz: Beginning of a New Era? (New York 1977) 403.

[7] Aus einer autobiographischen Aufzeichnung von Yankel Wiernak, zitiert in: Elie Wiesel, Holocaust 14.

[8] Elie Wiesel, Holocaust 11; 16.

[9] Elie Wiesel, Art and Culture, 405.

[10] Nelly Sachs, Wenn im Vorsommer: Fahrt ins Staublose. Gedichte der Nelly Sachs (Frankfurt 1961) 153.

[11] Elie Wiesel, Holocaust 16.

[12] Vgl. dazu die Werke von Paul Celan, Nelly Sachs und Elie Wiesel.

[13] Elie Wiesel, Holocaust 8.

[14] Paul Celan, Sprich auch du: Ausgewählte Gedichte (Frankfurt 1982) 44.

[15] Lily Edelman, A Conversation with Elie Wiesel: Harry James Cargas (Hg.), Responses to Elie Wiesel (New York 1978) 18.

[16] Elie Wiesel, Holocaust 8.

[17] Hans-Georg Gadamer, Die Universalität des hermeneutischen Problems: Philos. Jb 73 (1966) 215 ff, 222 f. Anm. d. Übers.: Zitate aus ursprünglich deutsch publizierter Literatur habe ich dieser entnommen.

[18] In dem Gebet, Dan 9,4 ff, tilgt Daniel das Wort ‹stark›, nachdem er (Joma 69b zufolge) über die Zerstörung des Ersten Tempels sagte: «Fremde verschleppen seine Söhne als Sklaven. Wo sind seine starken Taten?» Jeremia sagte: (Joma 69b) «Fremde zerstören seinen Tempel (oder lassen es sich in ihm gut gehen). Wo sind nun seine furchtbaren Taten?» Deshalb ließ er nach Joma 69b in seinem Gebet (Jer 32,17 f) das Merkmal ‹furchtbar› weg. Damit waren zwei der drei von Mose erwähnten Merkmale (Dtn 10,17: ‹der große, starke und furchtbare Gott›) getilgt worden.

[19] Vor allem Joma, Rabbi Eleazar zitierend: «Da sie wußten, daß der Eine Heilige, gepriesen sei er, auf der Wahrheit beharrt, würden sie Ihm keine falschen (Dinge) zuschreiben.»

[20] Mit einem Verweis auf Nehemia (Neh 3,6; 9,4.32), wo Esra Gott lobt, legt Joma 69b Esra einmal aus als «sie verherrlichten Ihn, indem sie seinen unaussprechlichen Namen aussprachen», («Und Esra pries den Herrn, den großen Gott», Neh 8,6), dann auch als «sie lobten Gott mit allen drei Merkmalen» («Der große, der starke und der furchtbare Gott», Neh 9,32). Später nannte man Esras Versammlung «die Männer der Großen Synode ...», «weil sie die Krone der göttlichen Merkmale wieder vervollständigten.» Esra gab dem Herrn die Ihm gebührende Ehre wieder, indem er Gott mit jenen Merkmalen pries, die Daniel und Jeremia weggelassen hatten.

Aus dem Englischen übersetzt
von Mieke Scharffenorth-Korenhof

SUSAN SHAPIRO

Promovierte zum Doktor der Philosophie an der Universität Chicago (Komitee für Ideenanalyse und Methodenstudium). Derzeit Assistenzprofessorin an der Abteilung für Religionswissenschaft der Syracuse University. Ihre Arbeit konzentriert sich auf jüdische Philosophie und Theologie, Hermeneutik, kritische Theorie und Rhetorikkritik. Derzeit arbeitet sie an der Fertigstellung eines Buches über jüdische Theologie nach dem Holocaust sowie an einigen Artikeln über Rhetorik und Religion. Anschrift: Syracuse University, Dept. of Religious Studies, Syracuse, N.Y., USA.

Arthur Cohen

In unserem schrecklichen Zeitalter: Das Tremendum der Juden

Es ist kaum zu erwarten, daß das Christentum sich ernsthaft die Zeit nehmen wird, darüber nachzudenken, wie Juden und Judentum wieder in die Geschichte aufgenommen werden können, so beschäftigt es mit seiner eigenen gewaltigen Arbeit der Neuformulierung und Neugestaltung ist. Jude und Judentum standen nicht gerade an erster Stelle der historischen Tagesordnung des Christentums, seitdem dieses vor langer Zeit beschlossen hatte, eine uralte Rechnung zu begleichen, indem es Demütigung und Verdrängung des jüdischen Volkes verfügte.

Die antijüdische Haltung der Kirche war durch alle Vergangenheit hindurch so sehr Bestandteil ihres eigenen Atmens gewesen, daß es hieße, von ihr das Aufgeben des Atmens zu verlangen, wollte man sie um ihrer antijüdischen Haltung willen zur Rechenschaft ziehen, ihre Entscheidungen einer kritischen Überprüfung zuführen oder Methoden für genaue Untersuchungen vorschlagen, die dann zur klassischen Tradition der Evangelien und Kirchenväter zurückführen würden, welche die Grundlage für jenes Denken und jene Sensibilität sind, die fast zweitausend Jahre später zu dem Holocaust führen sollten. Nein, dies zu fordern wäre heikel und unverantwortlich zugleich. Und um das Argument auf den Kopf zu stellen: Wie können jüdische theologische Beobachter der Kirche argumentieren, die heute lebende Kirche habe in einem historischen Moment Unrecht getan, wenn bereits Jahrtausende zuvor feststand, daß eben diese jüdischen Beobachter kein Gehör finden und abgelehnt würden? Wie kann das,

was für «ungültig» erklärt und als «falsch» abgetan wird, überleben, so daß es sich zu Wort melden und sogar noch einem Urteil standhalten kann? Und dennoch ist dies geschehen. Vom Standpunkt des traditionellen Christentums aus gesehen ist das jüdische Volk – so anklagend und unbußfertig die Kirche ihrerseits vom jüdischen Standpunkt aus auch wahrgenommen wird – die in der Welt herausragende Manifestation der gegen es gerichteten Feindseligkeit[1].

Indem all dies festgestellt wird – den Charakter der historischen Szene der klassischen abendländischen Religionen beschreibend –, ist aber noch nichts dazu ausgesagt, was unserem schrecklichen Zeitalter Rechnung tragen würde. Die altbekannten Vorbedingungen sind angedeutet worden, die archetypischen Deformationen sind skizziert, jedoch wäre all dies auch lange vor dem Kommen des Nationalsozialismus und seiner Kriege gegen die Juden und die Sowjetunion wahr gewesen. Es ist dem jüdischen Volk etwas widerfahren, was in den Annalen menschlicher Brutalität einmalig ist: Seine Ausrottung ist verfügt worden. Dabei gab es nicht einmal modifizierende Rationalisierungen, keinen partiellen Ausschluß bevorrechtigter Gruppen oder Berufe, es war keinerlei ideologisch bedingtes Auswahlverfahren zugelassen. Das *ganze* jüdische Volk – jeder einzelne Jude, jeder Teil eines Juden, jeder vierte Teil sogar usw. – sollte gemordet werden. Diese Ideologie des extremen «Idealismus» – wie Adolf Eichmann seine Mission in Jerusalem bezeichnete – erlaubte keinerlei Ausnahmen. Der Jude als solcher, in all seinen Permutationen und Teilen mußte liquidiert werden. Durch ihr ungeheures Ausmaß und ihre Totalität löst diese Völkermord-Mission ihre Glaubwürdigkeit so außergewöhnlich *grausam* ein, daß dies jede Möglichkeit eines Verstehens übersteigt. Die Liquidation des jüdischen Volkes geht über jede Möglichkeit des Verstehens hinaus, so daß sie sogar Leichtgläubige überfordert, alle Maßstäbe konventioneller historischer Vernunft verleumdet und mich zum Gebrauch des Terminus *tremendum* zu ihrer Bezeichnung veranlaßt[2].

Es ist allgemein bekannt, daß der Terminus *tremendum* zuerst von dem bedeutenden deutschen Phänomenologen Rudolf Otto (1869–1937) angewandt wurde, und zwar um den Aspekt einer großartigen Unermeßlichkeit hervorzuheben, die gleichzeitig einen Anflug von Schrecken in sich birgt, verbunden mit der Faszination, die Gottes Präsenz auf den biblischen Menschen ausübte. Der Gott der Heiligen Schrift existierte und blühte durch die Jahrhunderte hindurch, bis die Dekretalisten der Vernunft mit ihrer wichtigtuerischen Arbeit begannen und Gott mit Schnüren der Vorsicht und Reflexion banden. Wobei Gott – das älteste aller Wesen – unter derart mannigfaltigen und komplexen Gesichtspunkten betrachtet wurde, dabei so sehr mit mythischer Tragik und mythischem Pathos eingefärbt und so sehr mit den Konturen und Kennzeichen der rohen, nackten Gewalt und Greueltat ausgestattet, daß ein solcher Gott als *tremendum* gesehen werden konnte, als herrlich, monströs, *grausam*, faszinierend, ehrfurchtgebietend, erschreckend, mit einem Wort, als heilig. Das Heilige als *tremendum* bestand in genau jenem Komplex aus positiver und negativer Macht, die sich für den Herrn eines uralten Universums geziemt.

Wie also vom Holocaust der Juden in diesem Jahrhundert – und vom endgültigen Holocaust unseres Planeten, dem der Holocaust der Juden nur vorausging – sprechen? Als *tremendum*, sofern mit diesem Begriff auf die unergründliche Unermeßlichkeit Gottes Bezug genommen wird? Ist das Wort *tremendum* dann nur eine Metapher, ein literarischer Einfall, ein Terminus, dessen Stärke mehr auf seiner methodologischen Nützlichkeit denn auf einer substantiellen Realität beruht? Ich denke, nein. Ich nehme das verderbliche *tremendum* unseres Jahrhunderts als einen absoluten Hinweis auf die Grenzen menschlicher Kunst und Freiheit, als eine Umkehrung des Göttlichen, als die dämonische «Subszendenz», das dämonische Gegenstück zur göttlichen Transzendenz. Wenn das göttliche *tremendum* sich nach der Distanz bemißt, die den Abgrund zwischen Gott und dem Menschen ausmacht, zwischen Gottes Präsenz und des Menschen Anbetung, zwischen Gottes Zukunft und der gegenwärtigen geschichtlichen Situation des Menschen, dann bemißt sich das menschliche *tremendum* nach der «Subszendenz», welche den Abgrund beschreibt, der zwischen dem menschlichen Handeln und seiner Ethik klafft, zwischen des Menschen Ideologie und seinem Glauben, zwischen dem, was der Mensch tut, und dem, woraufhin er erschaffen ist. Der Gott, der in der Schöpfung sich selbst gab und der sein Wesen in der Offenbarung aufdeckte, wird hier von dem extremen Menschen eines rebellischen Zeitalters wett gemacht; von dem Menschen, der

sich zu den Grenzen seiner Natur begab und der Welt zeigte, wie die ursprüngliche Schöpfung in einem Mord, dem Mord am jüdischen Volk, verstümmelt werden kann, verstümmelt werden kann auch in der bald auf uns zukommenden Vernichtung der ganzen Menschheit.

Das jüdische Volk ist in unserem Zeitalter zum ersten und einzigartigen Beispiel für die dämonische Möglichkeit einer radikalen menschlichen Freiheit geworden, die sich von einer jeglichen transzendentalen Kontrolle losgesagt hat, gleichgültig gegenüber allen Kirchen und deren kraftlosen Protesten, entmenschlichend, unbehelligt von einer jeglichen Herausforderung oder Inpflichtnahme aufgrund einer ethischen oder – was noch weit weniger der Fall war – theologischen Mißbilligung. Es spielt keine Rolle, daß dieses moderne Zeitalter sich nach wie vor seiner Kirche und Synagoge und der folgsamen Anhängerschaft und Gläubigen brüstet. Es hat sich trotzdem eine Welt entwickelt, in der in Ratsversammlungen und Beratungen der führenden Persönlichkeiten keinerlei Bekundung Gottes mehr vorkommt. Der Atheismus, nicht das Heidentum, haben im Abendland vorgeherrscht, in dem das dämonische *tremendum* nicht nur möglich, sondern sogar unvermeidlich wurde. Die Juden waren das ideal verfügbare Opfer. Von allen Völkern der Welt waren nur sie geeignet, die Botschaft eines obsiegenden Atheismus als eine Art Medium aufzunehmen – eines Atheismus, der den christlichen Glauben an heidnische Fürstenherrschaft und Machtbereiche zum Schweigen brachte und dazu zwang, mit dem Strom zu schwimmen, zur taktischen List zu greifen und zu eigennützigen Lösungen, wie es die mächtigste der abendländischen Kirchen uns vormachte.

I.

Wir haben es nun mit den Nachwirkungen des dämonischen *tremendum* zu tun. Sechs Millionen Juden sind tot. Das idealistische Abenteuer ist nicht vollendet worden. Millionen überlebten, ein Staat wurde gegründet, der sich aus den Überlebenden zusammensetzt, andere Überlebende wurden hinzugeholt. Im Verlauf der Jahrzehnte jedoch, die vergingen, seitdem die Skelette aus den Todeslagern hervorgekommen waren, wandte das christliche Abendland seine Aufmerksamkeit anderen Tagesordnungspunkten zu. Und wieder einmal wurde es für Christen der Dritten Welt möglich, Juden lediglich als Gefangene des imperialistischen Kapitalismus zu betrachten, als Feinde des Proletariats und der Unterklasse, als Verschwörer von Spekulantennationen, die sich der Knechtung armer und stöhnender Gesellschaften widmen. Diese Theologen aus der Dritten Welt glauben, ihre Leserschaft für sich zu gewinnen, wenn sie ein weiteres Mal in den Juden den geheimen Gegner ihrer Anstrengungen für Brot und Freiheit finden. Die Juden, so behaupten sie, sind materialistische Geschöpfe, für spiritualistische Tugenden unzugänglich, verpfändet an eine anstößige und anwachsende Herrschaft, wieder und wieder auf Bereicherung versessen. In der Ironie einer derartigen politischen Rhetorik vereinigt sich der Antisemitismus der Dritten Welt mit dem sowjetischen Antisemitismus, indem er die programmatische Rhetorik des vorfaschistischen Antisemitismus wiederholt, der die Juden zur Kapitalisten- und Kommunistenbrut zu erklären pflegte. Die Juden haben diesen Antisemitismus nicht gerade gut überstanden, sie ertrugen ihn nur gerade eben so. Ein wirkungsvolles Argument gegen eine solche Gehässigkeit und einen derartigen Haß ist unauffindbar: kein Appell an christliche Tugenden, keine Mahnung im Hinblick auf die historischen Konsequenzen einer solch bösartigen wie ausgiebigen Unterweisung.

Da schlage ich lieber den Rückzug in die Theologie vor, als einzig angemessene und notwendige Nachforschung, mit Hilfe derer der wieder auflebende Antisemitismus bekämpft werden kann; ein Antisemitismus, der das *tremendum* dieses Jahrhunderts inzwischen mit wachsend offenem und unerschrockenem Nachdruck behandelt, als handele es sich um ein lediglich für die abendländische Geschichte bedeutungsvolles Problem. Unter den Theologen der Dritten Welt – und ebenso bei den an Bedeutung zunehmenden Nationen Lateinamerikas und Südamerikas, unter einigen Wortführern und Interpreten schwarzafrikanischer Bedürfnisse und Sensibilitäten, sowie unter den christlichen Theologen der Gemeinden des Mittleren Ostens und Asiens – gewinnt das Argument an Bedeutung, die dramatischen Geschehnisse und Schicksalsschläge der westlichen Christenheit dürften gerade in ihrem paradigmatischen Charakter den weiter außerhalb stehenden christlichen Gemeinden nicht aufgedrängt werden. Das Argument besteht offensichtlich darin, daß die abendländische Erfahrung eine besondere, dem Abendland eigentümliche sei, die eine geringe

theologische Relevanz und wenig Sinn und Wichtigkeit für die an Bedeutung gewinnenden christlichen Kirchen habe, deren Sensibilität, moralischen Grundsätze und historischen Zusammenhänge ohnehin von ganz woanders her beeinflußt seien.

Nun ist zweifellos wahr, daß die ökonomischen und politischen Realitäten der Nationen ungleich sind und daß sie sich ebenso verändern, wie der Zustand ihrer Bevölkerung, Erziehung, Ressourcen, der ökonomischen Verteilung sowie des politischen Systems variiert. Jedoch handelt es sich hier um soziale, ökonomische und politische Gegebenheiten. Sie werden zu religiösen erst durch Extrapolation und Forcierung einer spiritualistischen Interpretation ihrer Bedeutung. Der christliche Klerus und religiöse Laien mögen Hingabe und Relevanz ihres geistlichen Amtes tatsächlich intensivieren, indem sie die brutalen Fakten ihrer Umgebung im Lichte christlich-moralischer Imperative und eschatologischer Hoffnung verändert erscheinen lassen. Indem sie dies tun, bewirken sie aber noch keine theologische Umgestaltung des Kontextes selbst. Und sie ersinnen damit auch keine neue Hermeneutik, mit Hilfe derer sie ihre christliche Kompetenz wiedererlangen könnten. Sei dies nun richtig oder falsch, sie bewirken bestenfalls eine religiöse Deutung der entsetzlichen sozialen und ökonomischen Bedingungen, an die sie aufgrund ihres Dienstes und ihrer Arbeit gebunden sind.

Was bedeutet es also, das *tremendum* der Juden als einen nur abendländischen Vorfall anzusehen, als einen Fehltritt der abendländischen Geschichte, in Struktur und Art nicht verschieden von jeder anderen episodischen Mißbildung abendländischer Geschichte, für die zu zahlen – wenn nicht die Juden – dann eben die schwarzen Afrikaner, die verleumdeten Muslime oder die ausgenutzten Lateinamerikaner herangezogen werden? In einer solchen Psychologie der Verlagerung nehmen die Juden lediglich den Platz der altbekannten Schwarzen, der Leibeigenen und der servilen Opfer des westlichen Imperialismus und Verrats ein. Indem nichtabendländische christliche führende Persönlichkeiten es ablehnen, auf irgendeine Art in die durch den Holocaust der Juden aufgetretene mißliche Lage und Problematik hineingezogen zu werden, sagen sie offenbar zweierlei: Die Ausrottung der Juden ist ein soziales und politisches Phänomen ohne theologischen Bezug und ohne Konsequenz für das Christentum als Ganzes (da die Christen der Dritten Welt ganz eindeutig ihre Hand nicht im Spiel hatten). Und sie sagen damit auch, daß die Ausrottung der Juden ein natürlicher historischer Zufall ist, der nichts besagt, nichts bedeutet und auch nichts aus der eigenen Zeit in die Zukunft mitbringt. Nach nunmehr vierzig Jahren ist das *tremendum* dabei, ein beiläufiges Ereignis der Weltgeschichte zu werden, eine abgeschlossene historische Zäsur; ein Fehltritt zwar, aber ohne Auswirkung auf das Heute und ohne kairosartige Implikation.

Eine solche Weise der Argumentation leugnet, so bequem sie existentiell zunächst auch erscheinen mag, die kritischen Dimensionen jeder historischen Realität, ihre ontologischen Implikationen und ihre theologische Bedeutung. Wenn das *tremendum* der Juden nur der abendländischen Welt allgemein zugehört und vor allem dem brutalen Konflikt zwischen Deutschen und Juden, welchem Teil der Geschichte kann dann überhaupt noch theologische Bedeutsamkeit zukommen? Wenn Gottes erstes Volk, die Erben des Alten Bundes, die ethnischen Nachfahren der ersten Christen, wenn die Geschichte dieses Volkes in ihrer ganzen Fülle keine Bedeutung für die christliche Kirche hat, dann stellt sich die Frage, welche Geschichte denn überhaupt zu den Christen zu sprechen vermag?

Geschichte ist nicht nur eine Metapher, und aus ihr gibt es auch kein Entrinnen. In einer schrumpfenden Welt wirkt jeder Teil des bewohnten Erdballs mit einem anderen Teil zusammen. So impliziert der Wohlstand der einen Nation das Leiden einer anderen. Sich vorzustellen, daß die Katastrophen der Geschichte auf irgendeine Weise nur den *dramatis personae* und ihrer alleinigen Verfügung zuzurechnen wären, heißt nicht nur, ein Verstehen mit historischem Augenmaß sowie der Geschichte Maß zu verfälschen, sondern auch, der Geschichte jedes Quäntchen göttlichen Interesses abzusprechen und ebenso jede Verallgemeinerungsfähigkeit menschlicher Verantwortung und Schuld.

Wenn das *tremendum* tatsächlich nur für die westlichen Kirchen eine Bürde ist und nur für diesen kleinen Überrest des jüdischen Volkes, der überlebte, ein Unglück bedeutet, wie kann man dann Aufmerksamkeit für das moralische Unheil einer jeden anderen Brutalität, die zwischen Nationen vor sich geht, erwarten, sei es für Biafra, Uganda, El Salvador, Südafrika, Sri Lanka oder Afghanistan? Wie soll das möglich sein? Anhand welchen Paradigmas sollen wir gegen die

Folter unserer eigenen Nationen sprechen, um Bewußtsein gegen sporadische Raubzüge, gegen ausgesuchte Grausamkeiten, gegen Ungerechtigkeit und Folter zu erwirken, wenn die christlichen Kirchen (die ja in kompetenter Einheit mit dem Heiligen Geist sprechen) nicht eingestehen können – ganz gleich, von welchem Teil des Leibes Christi aus sie sich zu Wort meldeten – daß die Qual des jüdischen Volkes in diesem Jahrhundert einem Verrat des christlichen Glaubens und der christlichen Verheißung gleichkam, für den die Christen verantwortlich sind?

Der Standpunkt einiger Christen – welche der Führung jener Nationen angehören, die an die Länder der Dritten Welt angrenzen – wonach das *tremendum* der Juden nichts mit ihrer eigenen Geschichte zu tun hat, verursacht mehr als nur einen Schaden am Grundprinzip ihrer eigenen nationalen messianischen Botschaft. Diese Christen entledigen sich selbst und ihre nationalen christlichen Gemeinden damit eines Bindeglieds, das sie in die Ökumene der Universalkirche einbinden würde und ebenso in das ethische Sensorium der Welt – auf dessen Hilfe und Beistand sie sich andererseits ja durchaus verlassen – wodurch sie in der Tat an einer natürlichen Wohltätigkeit und Liebe teilhaben könnten, die ihrerseits Unterstützung und Zuneigung für ihre eigene Sache hervorrufen und fördern würde.

II.

Darüber hinaus jedoch kommt der zugkräftige Überredungsversuch, dem *tremendum* der Juden einen einzigartigen Platz in der Geschichte des Christentums dieses Jahrhunderts zu verweigern, einem Räumen des Feldes gegenüber genau jener Markionschen Deformation des frühen Christentums gleich, die zu Triumphalismus und Verdrängung ermutigte und schließlich zur Vernichtung der Juden führte[3]. Der Ruf Markions rührte ebenso von der Tatsache her, daß seine Lehre, im Falle, sie hätte obsiegt und sich durchgesetzt, nach einigen Generationen zum Verschwinden der frühen Kirche geführt hätte, und zwar hauptsächlich wegen der Forderung Markions, die Christen hätten die Parousia in asketischer Selbstverleugnung und völliger sexueller Abstinenz zu erwarten. Die Tatsache, daß die theologische Grundlegung seiner sozialethischen Grundsätze auf einer übertriebenen Verurteilung des Schöpfergottes der hebräischen Schriften beruhte (den er als Lehrer des dunklen und verlorenen Universums verstand), dem man die Erlösung durch Jesus Christus diametral entgegensetzte, trug tatsächlich zur Erhaltung des dialektischen Bindeglieds zwischen dem Bund der Juden und der Kirche Christi bei.

Jedoch ist es nicht so, wie einige Interpreten es sich vorstellen, daß die Exkommunikation Markions eine Bekräftigung der Loyalität der Kirche gegenüber den hebräischen Schriften und ihrer Offenbarung gewesen sei. Fast genau dieselben Grundfaktoren können nämlich ebenso gut als das notwendige Fundament zur Unterstützung der Unterdrückung der jüdischen Grundlage des christlichen Glaubens verstanden werden. Wäre der Gott Israels aus dem theologischen Leben der Kirche ausgemerzt worden, hätten die Juden womöglich bis in unsere Tage überlebt, unversehrt vom angestauten Ärger der historischen Christenheit.

Vom jüdischen Standpunkt aus gesehen ist Anwesenheit und Funktion der Juden im fortwährenden Drama der christlichen Erlösung – wenn auch abgemildert in jener Sprache, zu der das Zweite Vatikanische Konzil ermutigte – zur Demütigung der Juden geeignet und ersonnen. Es kann das Argument geltend gemacht werden (tatsächlich habe ich dies andernorts energisch getan, und es ist bis heute unwidersprochen geblieben)[4], daß die psychologischen und emotionalen Vorbedingungen, die zur Markionschen Entstellung der hebräischen Bibel und ihres Gottes führten, von den Evangelien bereits vorweggenommen worden waren und von Markion lediglich neu aufgelegt und intensiviert wurden. Danach erfuhren sie eine Verdammung aus Gründen, die nur wenig mit einer christlichen Sensibilität angesichts der Demütigung der Juden zu tun haben. Sie wurden dann wiederum erneuert und von der einflußreichsten antijüdischen Richtung der deutschen christlichen Bibelexegese des letzten Jahrhunderts energisch geltend gemacht, bis diese Vorbedingungen schließlich eine im damaligen Nährboden stark und kräftig gewordene Strömung unterstützten, die sich in Auschwitz in Szene setzte.

III.

Und dennoch, wenn die historische Interpretation auch erfolgt ist und Christen sowie Juden sich vor dem einen und einzigen Gott wieder gefaßt haben, ist Gott noch immer derselbe, der

er vor dem *tremendum* dieses Jahrhunderts gewesen ist? Können wir uns vorstellen, daß der außerordentlich vollkommene Gott – der allwissende, allmächtige, gnädige, barmherzige und gerechte Gott – ungeprüft aus dem Kessel unseres menschlichen *tremendum* hervorgehen kann? Gott ruht selbstverständlich immer in sich selbst; als absolutes Wesen steht er über einer jeden Überprüfung. Seine Liebe jedoch, auf deren Aufmerksamkeit wir angewiesen sind, wie wir auf Offenbarung und Unterweisung angewiesen sind, kann 1945 nicht unbeschadet und ungeprüft überstehen. Wenn ein geschichtliches Ereignis wie dieses, das eine Zäsur darstellt, die «Unterbrechung», von der Johann Baptist Metz spricht, uns auch zum Überdenken und Neuverstehen der Natur göttlicher Taten verpflichtet, so beinhaltet dies nicht auch, daß Gottes Natur neu zu definieren sei. Natur verbirgt sich immer vor unserem prüfenden Blick, dies gilt für das Innere eines jeden Lebewesens: So sind auch Gottes Tiefen unzugänglich und vor uns verborgen. Das Judentum aber versteht die Natur Gottes den Gaben der Offenbarung entsprechend. Insofern nämlich, als Offenbarung, wie sie in der Heiligen Schrift enthalten und in Gebet und Praxis der Juden sorgfältig ausgearbeitet und mit einer liturgischen Stimme versehen ist, einen Eindruck von Göttlichkeit widerspiegelt, der schon im nächsten Augenblick in Interpretation übergeht – wie es selbst im Hören der am Sinai versammelten Menschenmenge geschah. So stammt alles, was wir in unserer aufgezeichneten und heiligen Tradition von Gott wissen, vom Hören und Niederschreiben des geoffenbarten Wortes. In diesem offenbarenden Wort ist Gott dennoch ebenso verborgen, wie er offenbar ist, existiert er verdeckt in den Wogen der ihm eignenden Wirklichkeit, ist er in den Tiefen seines Wesens und seiner schöpferischen Absichten für uns ein Geheimnis.

Über Jahrhunderte hinweg war das Judentum bestrebt gewesen, aus dieser Substanz an Offenbarung ein *objectivum* zu machen und aus der jüdischen Tradition einen wahren und zuverlässigen Sinn. Obwohl ein solch wortgetreuer Glaube von Aufklärung und Emanzipationsbestrebungen kraftvoll durchdrungen wurde und durch die Herausforderungen der Modernisierung und Akkulturation beansprucht war (ähnliche Voraussetzungen schwächten auch den theologischen Konsens des Christentums), währte es bis zum *tremendum*, bis das Gefüge des theologischen Monarchismus als das erkannt werden konnte, was es geworden war: ein archaisches Gerüst an Interpretationen, das den Gott der Geschichte hinter sich gelassen hatte und entweder suspekt oder irrelevant erscheinen ließ. Der Gott der Erlösung und Wiedergutmachung erlöste nicht, und er stellte auch nicht wieder her. Der abweisende rhetorische Angriff auf den schweigenden Gott brachte weniger ein Fehlen Gottes ans Licht als vielmehr ein Versagen der religiösen Sprache; einer Sprache, die eingesperrt worden war in eine fast infantil zu nennende Weise des Verstehens der göttlich-menschlichen Beziehung.

Die Aufgabe der Theologie angesichts des *tremendum* ist nicht – und dies sollte besonders betont werden –, das *tremendum* zu verstehen, es zu verorten und auszutrocknen. Das *tremendum* stellt eine einzigartige Zäsur dar, eine drastische Unterbrechung und einen Bruch in der kontinuierlichen Entfaltung der göttlich – menschlichen Verknüpfung in Schöpfung und Erlösung. Das *tremendum* verkörpert eine letzte Warnung, wenn auch keine göttliche Warnung. Als ontologische Ansammlung des Bösen stellt das *tremendum* die Aushebung des Abgrundes unter den Füßen der freien Geschöpfe dar. Es ist die Warnung, die die Menschheit sich selbst gibt. Und sie signalisiert das Ende der konventionellen Theologie der Attribute und Nomenklaturen.

Zur Zeit des *tremendum* dieses Jahrhunderts waren die Voraussetzungen der klassischen Theologie bereits durch die Feuertests der radikalen philosophischen Kritik gefallen, die ihre Gültigkeit in Zweifel zog und ihre Effizienz strapazierte. Nur durch einen überstürzten Rückzug in das Mysterium – in die biblischen Mysterien der Offenbarung, in phänomenologische Erörterungen über die göttlichen Eigenschaften, in rhetorische Begeisterungen über Ehrfurcht und Wunder – konnte das Postulat eines absoluten und monarchischen Gottes, dessen Beziehung zur Schöpfung bestenfalls noch formal und äußerlich war, mit der liturgischen Erinnerung an einen liebenden, gnädigen und gerechten Gott in Einklang gebracht werden. Der Gott des klassischen Theismus, der keineswegs von seinen Geschöpfen ernannt oder eingesetzt wurde und der sich auch nicht betroffen zeigte von den Versuchen und Alarmmeldungen des geschaffenen Lebens und der Geschichte, die aus ihm folgte, dieser Gott verschwand schließlich im Schoß eines Mysteriums, von dem her die Vernunft jene Abhängigkeit Gottes nicht mehr

verständlich machen kann, die aufgrund seines Beteiligtseins an der Schöpfung implizit gegeben ist und von dem her allein der Glaube jene Ferne und Gelassenheit Gottes einleuchtend machen kann, die seine Absolutheit erfordert.

Das *tremendum* fordert uns eine Lösung dieses Konfliktes ab, und zwar nicht aufgrund einer über die Vernunft verhängten Verpflichtung, sich in einem Universum zu bewähren, das von einem vermutlich allmächtigen, allwissenden und gnädigen Herrscher gestaltet wurde, sondern auch und sogar mehr noch aufgrund einer unserer menschlichen Natur auferlegten Verpflichtung – als die vermutlich unvollkommenen Geschöpfe, die wir sind –, über das *tremendum* in unserer Welt Rechenschaft abzulegen und das ungeheure Leid seiner Opfer sowie die unerträgliche Schuld der Geschichte, die dieses Verbrechen beging, zu rechtfertigen und wiedergutzumachen, sofern dies möglich ist. Es handelt sich hier um nicht mehr und nicht weniger als unsere Verpflichtung, in der Zeit der Nachwirkungen auf das *tremendum* von der Realität Gottes Rechenschaft abzulegen. Diese Aufgabe beinhaltet (über die Arbeit einer konstruktiven Theologie, die die Natur Gottes und seine Beziehung zur Geschichte klärt und ihre Bedeutung aufscheinen läßt, hinaus) die Übersetzung einer solchen konstruktiven Sprache in einen Sprachgebrauch, der den Sinn der Schöpfung von neuem erhellt und die Verheißung der Erlösung authentisch aufleuchten läßt. Dies ist um so dringender erforderlich, als dieses Jahrhundert unter seinem Bedürfnis nach Befreiung aufstöhnt.

[1] In «The Myth of the Judeo-Christian Tradition» (New York 1970) ist zentrales Thema der Argumentation die Beschreibung der jüdisch-christlichen theologischen Feindschaft. Die Phänomenologie der theologischen Feindschaft, die ich dort beschreibe, geht nicht aus einer streitsüchtigen Absicht meinerseits hervor, wenn die Beschreibung auch in einer Art gehalten ist, die für das Aussprechen der Wahrheit unabdingbar ist.

[2] Das Buch «The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust» (New York 1981), ist kurz gehalten. Ich unternehme darin die Rekonstruktion der klassischen jüdischen Theologie im dunklen Licht des tremendum, nachdem ich das tremendum als eine erkenntnistheoretische und phänomenologische Möglichkeit, Geschichte zu verstehen, untersucht habe.

[3] Mein Vortrag «The Holocaust and Christian Theology: An Interpretation of the Problem», der unter der Schirmherrschaft der «Historical Society of Israel» (Jerusalem 1982) gehalten wurde und in einem Band der Sitzungsberichte «Judaism and Christianity under the Impact of National Socialism» (1919–1945) veröffentlicht wurde, stellt diese These ausführlich dar.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M.A.

ARTHUR COHEN

Theologe, Kulturkritiker und Romanschriftsteller. Veröffentlichungen (außer den im Text zitierten Arbeiten) u.a.: The Natural and the Supernatural Jew; The Myth of the Judeo-Christian Tradition; The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust; Erzählungen: u.a.: In the Days of Simon Stern; A Hero in His Time; Acts of Theft; An Admirable Woman. Zahlreiche Beiträge für viele Zeitschriften. Außerdem Vortragstätigkeit. Anschrift: 160 East 70 Street, New York, N.Y. 10021, USA.

Überlegungen von Christen

Rebecca Chopp

Der Einbruch der Vergessenen in die Geschichte

Der Mensch, der Geschichte erleidet

In der Literatur zum Holocaust treten zwei Vorstellungsweisen vom Menschen in Erscheinung: Die eine sieht ihn als einen «frei» und rational Handelnden, der Herr über die Geschichte ist, diese beherrscht und lenkt. Die andere nimmt ihn als denjenigen wahr, der Geschichte erleidet, um zu überleben. Damit ist die traditionelle Weise, den Menschen als Handelnden und gleichzeitig Handlungen Ausgesetzten zu sehen, aufgespalten. Auf der einen Seite ist der Mensch absolut Handelnder – der Naziwächter mit seiner Macht über Leben und Tod; auf der anderen Seite ist er als handelndes Subjekt gänzlich zerstört, sein Überleben hängt – völlig unabhängig von seiner eigenen Verfügungsgewalt – von einer Laune ab. Die abendländische Faszination von einer Anthropologie, die auf vergangener Geschichte beruht, ist auf tragische Weise abgebrochen – auf der einen Seite beherrscht der Mensch Geschichte auf grausame Art, auf der anderen Seite erleidet er sie vollkommen machtlos.

Diese Reise des abendländischen Menschen durch die Geschichte hindurch ist auch in den lateinamerikanischen Befreiungstheologien aufgedeckt worden. Diese Theologen versuchen die Stimme der Stimmlosen zu sein und stellen die Anthropologie einer ganzen Bevölkerungsschicht dar, die nicht in Besitz der Freiheit der Macht ist, welche die Moderne kennzeichnet und gleichzeitig Macht und Möglichkeit ist, Geschichte zu gestalten und zu interpretieren. Diese Menschen leben als die Armen dieser Erde am Rande der Geschichte. Sie existieren als «Unpersonen» oder «Nichtmenschen»[1], wie Gustavo Gutiérrez sie nennt. Diese Armen sind nicht die autonomen Lenker der Geschichte; dennoch machen sie eine ganze Bevölkerungsklasse aus, die ihre Identität aus ihrem Kampf gegen die Herren der Geschichte bezieht. Lateinamerikanische Befreiungstheologen und die Autoren des Holocaust weisen auf eine Realität unserer Welt hin, die nicht geleugnet oder vergessen werden kann: die Realität öffentlicher Vorfälle schwersten Leidens.

Massives Leiden in der Öffentlichkeit zerschlägt Geschichte in unserer Welt. Die mutwillige Vernichtung von Millionen von Menschen in diesem Jahrhundert kann schwerlich vergessen werden, und es ist sogar noch schwerer, sie in Erinnerung zu behalten. Die Schreie der Hungrigen, die schrillen Schreie der politischen Häftlinge und die schweigenden Gebete der Unterdrückten unterbrechen das alltägliche Leben. Leid kann nicht mehr als nur persönlicher Vorfall angesehen werden, Fragen verlangen eine glaubwürdige und sinnvolle Erklärung. Das Leid ist jetzt als öffentlich-politisches Geschehen erkannt worden, als ein gemeinschaftliches Unterfangen, das alle Sinndeutung zunichte macht und dennoch immer neu nach Veränderung und Sinndeutung der menschlichen Situation verlangt. Dieses historische Leid ist ein von Grund auf ungerechtes Leid. Es ist nicht natürlich bedingt, wie Krankheit, Erdbeben oder Hungersnot, sondern historisch, da es von der Menschheit selbst verursacht ist[2]. Während das natürliche Leid die Frage nach einer Theodizee beschwor, weil man von der Voraussetzung der Gerechtigkeit und Freundlichkeit eines Wesens ausging, das man Gott nannte, warf das historisch bedingte Leid die Frage nach dem Subjekt der Geschichte auf, nach der Möglichkeit eines Sinnes und Wertes der Geschichte.

Zwischen den Befreiungstheologien und der Holocaust-Literatur sind sehr große Unterschiede festzustellen; Unterschiede, die die Verschiedenheit der Geschehnisse in Lateinamerika und im Holocaust widerspiegeln. Die Befreiungstheologie geht aus dem historischen Zusammenhang von Eroberung und Bekehrung durch Christen hervor, sie entsteht im Kontext des abendländischen Entwicklungsmythos. Die Holo-

caust-Literatur entsteht in der Zeit der historischen Verfolgung der Juden durch Christen, in einer spezifischen Zeitperiode der Säkularisierung, Industrialisierung und des Zweiten Weltkrieges. Die Befreiungstheologie spricht im Namen einer Bevölkerungsschicht. Die Literatur zum Holocaust bezeugt die Vernichtung und das Überleben einer verfolgten Rasse und enthüllt die Schrecken der Ausrottung. Die Befreiungstheologie deckt den Terror des Völkermordes auf. Diese Unterschiede können und dürfen nicht übersehen werden. Befreiungstheologie und Holocaust-Literatur erwarten, daß die Besonderheiten beider Geschehnisse in jeder Einzelheit berücksichtigt und nachhaltig akzeptiert werden.

Dennoch haben Holocaust-Literatur und Befreiungstheologie etwas miteinander gemeinsam, was unter den abendländischen religiösen Schriften einmalig ist. Beide lassen sie nämlich eine schlichte Fortsetzung des Nachdenkens und der Aktivitäten des christlichen Alltags nicht mehr zu. Und es kann gesagt werden, daß Holocaust-Literatur und Befreiungstheologie gemeinsam einen neuen theologischen Raum schaffen, in welchem eine Umgestaltung des Christentums und eine Neufassung der christlichen Theologie möglich und tatsächlich bewirkt werden. Befreiungstheologie und Literatur zum Holocaust stimmen in der grundlegenden Annahme überein, daß das massenhafte Leiden zeitgenössisches Denken und Handeln herausfordert. Christentum und christliche Theologie können sich nicht mehr damit zufrieden geben, das Leid in christlichen Texten, Symbolen oder Traditionen auf einem individuellen Niveau darzustellen und anzugehen. Sie müssen jetzt vielmehr Handeln und Reflexion im Lichte der vergangenen und zukünftig möglichen Ereignisse schlimmsten Leides kritisieren, unterbrechen und verändern. Mit der Erforschung der Frage «Wer ist dieser Mensch, der Geschichte erleidet?» unterbrechen Befreiungstheologie und Holocaust-Literatur das Christentum und christliche Theologie und spalten diese.

Christentum und christliche Theologie sollten sich mit der Vorstellung vom Menschen und seiner Geschichte beschäftigen! Dieser Imperativ kommt keineswegs überraschend. Die traditionelle, in der Gottesvorstellung begründete Bejahung des menschlichen Geschöpfes und ebenso der Glaube an die geschichtlich belegte Menschwerdung und Auferstehung des Messias betonen die Tatsache, daß das Christentum eine mit menschlichem Leben und menschlicher Geschichte befaßte Religion ist. Theologisch gesehen waren anthropologische und historische Lehrsätze schon immer ebenso wichtig gewesen wie christologische Lehren oder Lehren von Gott. Calvin war imstande, die Einzigartigkeit des menschlichen Wesens aufgrund seiner reflektierenden Beziehung zu Gott zu erklären. Danach bedeutete Mensch sein, in einer Dank sagenden Beziehung zu Gott zu stehen. Karl Rahner, ein moderner Theologe, konnte Theologie als Anthropologie bestimmen, da der Mensch auf Gott hin immerzu offen ist. Das Suchen und Fragen des Menschen durch seine Geschichte hindurch ist für den Christen im wesentlichen eine religiöse Aufgabe und Gabe. In ihrer modernen Form aber hat die christliche Theologie Geschichte als Gelegenheit genutzt, um vom Menschen und dessen Beziehung zu Gott zu sprechen. Befreiungstheologie und Holocaust-Literatur verlangen, daß die Geschichte vor allem in ihrem aufbrechenden Charakter angenommen wird. Geschichte ist nicht verstehbar mit Hilfe der Kategorien Prozeß oder Evolution, sondern mit Hilfe von Kategorien wie: Bruch, Aufsplitterung, Leiden, Totalitarismus, Unterdrückung usw. In dieser ständigen Unterbrechung, die die Geschichte in Wirklichkeit darstellt, sind Menschen nicht nur abstrakte Subjekte; sie müssen vielmehr als wirkliche Opfer wahrgenommen werden, ebenso wie die Stimmen der Gefolterten, Vergessenen, Toten und Lebendigen; sie müssen gehört und im Lichte einer aufrichtigen christlichen Anthropologie gedeutet werden. Hier muß das Christentum unterbrochen und umgestaltet werden, weil das, was seine Existenz ausmacht, der Mensch in seiner Beziehung zu Gott nämlich, auf der Kehrseite der Geschichte nicht vergessen oder geleugnet wird.

Christentum als Praxis der Solidarität

Das Ereignis des Holocaust stellt keine theoretische Frage an den Sinn des Christentums. Es stellt als solches vielmehr eine Unterbrechung dar, die in das Zentrum des Christentums, in seinen Wesenskern rückt, was zuvor nur am Rande und als Folgeerscheinung existierte: jene Menschen, die dem Erleiden von Geschichte ausgeliefert sind. Nur aufgrund solcher Unterbrechungen eröffnen sich dem Christentum

überhaupt Möglichkeiten; die Möglichkeit «eines neuen Weges» (Gutiérrez), einer «messianischen Religion» (Johann Baptist Metz), einer grundlegenden Umgestaltung des Zeugnisses und der Reflexion christlicher Tradition[3]. Das Christentum muß sich einem qualitativen Wandel unterziehen und von einer mythischen und subjektiven Religion zu einer historischen und politischen (José Miguez Bonino) werden[4]. Dieser neue messianische Weg des Christentums kann nur dann Wirklichkeit werden, wenn das Christentum sich zu den wirklichen menschlichen Subjekten der Geschichte hinbegibt, durch die Geschichte konkret bewirkt wird. An diesem Ort ist Christentum nicht mehr nur eine Repräsentation der «allgemeinen» menschlichen Existenz im Zentrum der Geschichte, sondern eine Praxis der Solidarität mit jenen, die außerhalb stehen und Geschichte aufgrund ihrer Randstellung erleiden.

Diese neue Ortsbestimmung des Christentums im konkreten menschlichen Handeln erfährt eine Vervollständigung durch die Übernahme einer radikalen Anthropologie, die die Historizität des Subjektes und seine antizipatorische Freiheitsstruktur betont. Diese drastische Anthropologie ist mit einer Geschichtsphilosophie verbunden, die sich mit der Kehrseite der Geschichte befaßt. Auf diese Weise findet das Christentum in seinem Bemühen um die Geschichte und deren Subjekt seine Sache in der Solidarität mit den Menschen, die Geschichte erleiden, wieder. Das Christentum ist in seinen vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Hoffnungen für das menschliche Subjekt der Geschichte unterbrochen und umgestaltet worden, indem es sich mit jenen solidarisierte, die leiden.

Das menschliche Subjekt, um das sich das Christentum bemüht, ist der wirkliche Mensch, der in der Geschichte lebt, sich erinnert, hofft und leidet. Heutzutage hat dieser Mensch seinen Platz in der Geschichte des Leidens. Die Vorstellung vom «religiösen» Menschen schließt nunmehr den nackten, hungrigen, schmutzigen und wegen seiner Klassen- und Rassenzugehörigkeit schikanierten Menschen auf der anderen Seite der Existenz mit ein. Denn nur im Leiden selbst unterbricht der Mensch die Welt des technischen Arguments, den Tauschhandel auf den Marktplätzen und die theoretischen Ansprachen, ruft er die Vergangenheit ins Gedächtnis zurück und weckt er Hoffnung für die Zukunft. Im Leiden nur gelingt es der Freiheit, Kontinuitätsbrüche zu vollziehen; und zwar als historische Freiheit, das heißt in und durch konkret gewirkte Geschichte entstehende Freiheit. Hier erfährt die Anthropozentrik der aufgeklärten abendländischen Welt eine Intensivierung. Das menschliche Subjekt realisiert sich als der Sitz des Wissens und der Freiheit nur aufgrund der Konstitution des Subjekts in konkret wirksamer Geschichte. Diese radikale Anthropologie enthält drei aufeinander bezogene Eigenschaften: (1) Das menschliche Subjekt ist in eine ganz bestimmte historische Situation vollkommen hineingegeben. Sie prägt aufgrund seiner Erinnerungen auch seine historische Identität. (2) Das menschliche Subjekt ist eine aktiv wirkende Kraft in der Geschichte. (3) Freiheit ist durch eine antizipatorische Struktur innerhalb des menschlichen Subjekts gekennzeichnet.

Das menschliche Subjekt gründet in einer konkreten Geschichte und stellt eine aktiv wirkende Kraft dar, deren Natur im wesentlichen durch die antizipatorische Struktur der Freiheit definiert ist. Diese antizipatorische Struktur der Freiheit ruft die Vergangenheit in der Geschichte jener zurück, die Zukunft erleiden und sie in Utopie und Eschatologie vorwegnehmen. Diese Freiheit wird zum Ort eines neuen Verstehens von Trans enden innerhalb der Geschichte selbst. Aufgrund dieser anti ipatorischen Struktur des menschlichen Subjekts und seiner in Geschichte aktiven Kraft, hat die Transzendenz einen Wohnsitz in der Welt. Die Erinnerungen des menschlichen Subjekts, die heutzutage Erinnerungen an das Leiden von Lebenden und ebenso von Toten sind, halten seine Identität wach[5]. Das sich erinnernde Subjekt kann auch hoffen, da seine Erinnerungen die Transzendenz als einen Ort in der Geschichte auf ihrer Seite haben, dessen Erfüllung zwar noch aussteht, der aber ein Versprechen darstellt, die Zusage von Sinn und Wahrheit, welche in aktiver menschlicher Geschichte einmal verwirklicht werden.

Dieses menschliche Subjekt taucht für gewöhnlich nicht in der «normalen» Geschichte auf. Es zeichnet seine Geschichte vielmehr auf Bruchstücke auf, die im verschütteten Unrat von Gräbern aus Morast zu finden sind, und es macht in seinen letzten Todesschreien Geschichte. In dieser Geschichte findet das Christentum sein neues Zuhause, welches es sich nur in der Zukunft als ewig bestehend denken kann. Die Geschichtsphilosophie beinhaltet ein Verstehen dessen, was Geschichte ist, sowie die Frage

danach, wie Geschichte zu interpretieren sei. Im Einbruch der Ereignisse massiven ungerechten Leidens wird Geschichte von ihrer Kehrseite aus gesehen, als Geschichte des Leidens. Hier existiert das Subjekt als noch zu realisierendes, und es beanstandet die Tatsache, daß die Geschichte durch die Sieger geprägt und geschrieben wird.

Die Geschichte des Leids schließt zwei Begriffe ein, die zur Umgestaltung von Christentum und christlicher Theologie wichtig sind: (1) Die Dialektik der Nicht-Identität in den Vorfällen radikalen Leidens und der Erinnerung an sie, (2) den Begriff der Solidarität mit den Leidenden, den Lebenden wie den Toten. Die Geschichtsphilosophie ist eben nicht mit «Fortschritt» oder «Zyklen» befaßt, sondern mit dem drastisch ungerechten Leiden – mit Vorfällen, die so verschieden voneinander sind, wie der Holocaust vom Leiden der Armen Lateinamerikas. Diese Ereignisse können in keinerlei Sinnsystem aufgenommen werden, auch nicht in die umfassendste aller möglichen Theorien, weil sie jegliche Interpretation sprengen. In Erzählungen sind sie noch am ehesten zu bezeugen und in die Erinnerung zurückzurufen. Diese Form der Erinnerung ruft das Ereignis selbst ins Gedächtnis zurück, indem sie die noch-nicht-realisierte Freiheit des menschlichen Subjekts enthüllt und vor Augen führt. Die Dialektik der Nicht-Identität erfordert das Erzählen und ständige Wiedererzählen der Erinnerungen, die so die Identität des menschlichen Subjekts als eines Wesens deutlich machen und lebendig erhalten, das mit der Freiheit zu Geschichte und Zukunft begabt ist. Zentral für die Geschichte des Leidens ist das Erkennen der Dialektik der Nicht-Identität in diesen Ereignissen, welche gerade ein Wiederfinden des Zeugnisses als einer grundlegenden Kategorie des Christentums dringend erforderlich macht. Denn die Dialektik der Nicht-Identität, die Unmöglichkeit, diese Ereignisse in theoretischen Interpretationen oder Handlungstheorien zu erfassen, und die Unmöglichkeit, sie innerhalb der Geschichte zu korrigieren oder zu heilen, wird in den Zeugnissen selbst noch am ehesten deutlich[6].

Es ist dieser Charakter der Nicht-Identität von Geschichte als Leiden, der nach einer Identifizierung in der Erinnerung, in der Hoffnung, im Leiden und in Freiheit seitens des Christentums ruft. Angesichts des Kreuzes und der Auferstehung Jesu kann diese dialektische Identifikation in der Erinnerung und Hoffnung, in Leid und Freiheit beim Namen genannt werden. Die dialektische Identifizierung mit dem Kreuz und der Auferstehung entspricht jener mit dem Leid und der Freiheit. Gedächtnis und Hoffnung werden vom Menschen nicht erlebt, als seien sie mit einer Antwort zu erledigen; sie existieren vielmehr in einer Freiheit, die in der Geschichte erst noch verwirklicht werden muß.

Die Verbindung der dialektischen Nicht-Identität mit der Identifizierung in der Erinnerung und Hoffnung, in Leid und Freiheit führt zu dem zweiten Charakteristikum der Geschichte des Leids: der Solidarität mit den Leidenden, den noch Lebenden wie den bereits Toten. Als Geschichtsbegriff hebt «Solidarität» die kollektive Natur des menschlichen Subjektes besonders hervor. Das menschliche Subjekt leidet in solchen Vorfällen massiven Leides nicht als gesondertes Individuum, über das im Sinne der gleichmacherischen Standards der Aufklärung gerichtet wird, sondern als kollektiver Vertreter einer verfolgten Rasse oder marginalisierten Klasse. Die Solidarität erweitert auch das Geschichtsbewußtsein des menschlichen Subjektes über den einzelnen geschichtlichen Zeitabschnitt hinaus. Dies bedeutet, daß die Freiheitsgeschichte im positiven Sinne Leidensgeschichte ist. Und es bedeutet ebenso, daß die Solidarität mit den Toten die Glaubwürdigkeit eines jeden emanzipatorischen Projekts in der Geschichte in Zweifel zieht. Die Erinnerung an die Toten läßt eine Wiedergutmachung derart radikaler Ereignisse wie des Holocaust nicht zu.

Geschichte konzentriert sich als unterbrochene Geschichte auf das Erzählen von den Leidenden, jenen, die vernichtet wurden, und jenen, die überlebten. Hier wird Geschichte als gefährliche Erinnerung verstanden, die der gegenwärtigen historischen Erfahrung Einhalt gebietet. Geschichte vollzieht sich im Nacherzählen des realen Kampfes des historischen Subjekts, der sich in den Erinnerungen an das Leiden widerspiegelt. Wenn die radikale Anthropologie das autonome Subjekt der Aufklärung auf den Kopf stellt, indem sie das Subjekt als durch konkrete Geschichte konstituiert versteht, dann stellt die Geschichte des Leidens Geschichte auf den Kopf – indem sie von deren Kehrseite, der Geschichte des anderen, ausgeht[7].

Die christliche Religion hat mit der Verwirklichung des menschlichen Subjekts im Laufe der Geschichte zu tun. Heute aber vertritt das menschliche Subjekt die konkret wirksame Geschichte tatsächlich nur in der Erinnerung, in der

Hoffnung, im Leid und in der Freiheit. Geschichte ist jetzt zur Geschichte der Leidenden geworden. Sie wird von den Außenseitern, in Folterkammern und Todeslagern – auf der Kehrseite der Geschichte also – erlitten und bezeugt. Das Christentum muß nunmehr mit den Leidenden sein. Nicht deshalb, weil das Leiden an sich einen Vorzug darstellte, sondern weil das gegenwärtige historische Subjekt sich in diesen Vorfällen offenbart.

Das Christentum sucht auf diese Weise den Lauf der Dinge aufzuhalten: Es will den Systemen Einhalt gebieten, die alles Leid zurückweisen und nach einer totalen Kur zur Eliminierung von Leid überhaupt suchen; es will das Funktionieren von Strukturen unterbrechen, die Geschichte beherrschen, anstatt sie umzugestalten; es will Theorien aufbrechen, die leugnen, daß Erinnerung und Erzählung eine aufbauende Wirkung für das menschliche Subjekt und seine Identität haben. Aufgrund der Macht der Erinnerungen und in Form von Nacherzählungen unterbricht das Christentum den Lauf der Dinge, um auf Möglichkeiten der Veränderung hinzuweisen. Es unterbricht nicht einfach nur, weil es dabei ein Moment seines Selbstverständnisses verwirklicht, sondern auch als durchaus wirksame historische Kraft. Seine Unterbrechung hat den Zweck und den Inhalt, die Erinnerung wachzurufen, sie darzustellen und der Zukunft erwartungsvoll entgegenzusehen. In seinem Engagement für das historische Subjekt, dessen Vergangenheit und Zukunft, schließt sich das Christentum jeglicher Unterbrechung des Leidens in der Geschichte an. Dieses menschliche Subjekt in seiner Beziehung zu Gott ist Inhalt und Ziel des Christentums und seiner Praxis der Solidarität mit jenen, die leiden. Und dieses menschliche Subjekt in seiner Beziehung zu Gott ist es auch, das uns eine Deutung des Christentums als Unterbrechung abnötigt, wobei diese Unterbrechung gleichzeitig auch eine Forderung nach Neugestaltung und Sinndeutung mit sich bringt.

Theologie als kritische und politische Theologie

Das als Praxis der Solidarität mit den Leidenden verstandene Christentum verlangt nach einer Neuformulierung der Theologie im Hinblick auf ihre Beschaffenheit (Theologie als politische und kritische Theologie), ihre Methode (die politische Natur der menschlichen Erfahrung und die Entideologisierung der Heiligen Schrift) und ihr Orientierungsmodell (Theologie als umgestaltende Kraft).

Wenn das Christentum selbst eine konkret wirksame Kraft in der Geschichte darstellt, indem es im Gedächtnis, in der Hoffnung, im Leiden und in Freiheit ein Zeugnis gibt, das dem des Kreuzes und der Auferstehung Jesu entspricht, dann ist Theologie eine politische Betätigung. Sie ist deshalb politisch, weil das Christentum dann von Grund auf mit der konkreten Verwirklichung menschlicher Freiheit in der Geschichte beschäftigt ist. Die Forderung, Theologie auf eine politisch relevante Weise zu betreiben, ist die Forderung danach, den historischen Bedingungen des Wissens voll Rechnung zu tragen, sich verantwortlich für die antizipatorische Struktur der menschlichen Freiheit zu zeigen und auch der Substanz einer theologischen Reflexion christlicher Praxis treu zu sein.

Diese politische Aktivität ist auch eine kritische Tätigkeit – indem sie die Bedingungen von Reflexion und Handeln erfaßt, gegenwärtige Situationen und Deutungen kritisiert und zukünftige Möglichkeiten des Denkens und Handelns entwirft. Wenn Theologie auf politische Weise betrieben wird, dann ist sie auch kritisch, und zwar um zweierlei zu bewirken: die Förderung der menschlichen Freiheit und Emanzipation. Die christliche Theologie muß nun die kritische Beziehung zwischen Theorie und Praxis zu formulieren suchen, die auf Veränderung beruht und durch einen praktischen Grund vermittelt wird. Auf diese Weise trägt Theologie einer Vermittlung zwischen vergangenen und gegenwärtigen Sinngebungen für das menschliche Subjekt Rechnung, jedoch immer nur im Kontext einer zukünftigen Bedeutung, und das heißt im Hinblick auf eine zukünftige Formung des menschlichen Subjekts in der Geschichte.

Mit ihrem Versuch, politisch und kritisch zu arbeiten, betont die Theologie zwei Aspekte ihrer Methode – die Analyse der menschlichen Erfahrung als einer politischen und die Entideologisierung der Heiligen Schrift. Christliche Theologie analysiert menschliche Erfahrung als konkrete soziopolitische Existenz. Diese Existenz ist als kollektive Existenz zu verstehen – da die grundsätzliche Charakterisierung menschlichen Lebens in seiner körperschaftlichen Verfaßtheit enthalten ist. Diese Tatsache findet ihre verschiedenartige Ausprägung in den Nationen, ethnischen Gruppen, ökonomischen und sozialen Systemen, religiösen Vereinigungen, den fa-

miliären Bezügen u.a.m. Existenz in diesem kollektiven Sinne ist auch historischer Natur, da Gruppen eine Geschichte haben und in der Geschichte in Wechselwirkung mit anderen Gruppen existieren. Das Politische steht als Horizont und Kontext der menschlichen Existenz wiederum in Zusammenhang mit der radikalen Anthropologie des Christentums, da dieses die Aktivität des menschlichen Subjektes betont, seine antizipatorische Struktur und die Geschichtlichkeit des Lebens. Die menschliche Existenz beinhaltet Tatsachen, Werte, Analysen, Kritik und Planung.

Diese Hinwendung der theologischen Methode zum politischen Kontext der menschlichen Erfahrung hat drei besondere Implikationen: (1) Der Theologe muß laufend selbstkritisch sein. (2) Es muß einen wirklichen Dialog mit anderen Methoden der Deutung und Veränderung geben. (3) Die Methode selbst unternimmt eine Hinwendung zum Politischen, indem sie Überzeugung, Umgestaltung, Rhetorik und Ethik in sich aufnimmt. Der Theologe (die Theologin) kann nicht länger seine (ihre) eigene Situation ausklammern, wenn er (sie) Theologie betreibt. Er (sie) muß sich vielmehr von Ereignissen wie dem des Holocaust unterbrechen lassen. Und er (sie) muß in einen wirklichen Dialog mit Disziplinen wie Politikwissenschaft, Wirtschaftswissenschaft und Anthropologie eintreten, um künftige Weisen der Neugestaltung analysieren und projektieren zu können. Die Theologie hat kein besonderes Wissen, das zu hüten wäre. Sie muß zur interdisziplinären Tätigkeit werden, so daß das menschliche Subjekt der konkreten Geschichte niemals wieder in Vergessenheit gerät, verleugnet oder ausgerottet wird. Also fügt die Theologie ihrer traditionellen Weise der Analyse und Systematik Rhetorik und Ethik hinzu, da beide zur imperativen und ebenso indikativen Natur der christlichen Theologie wesentlich hinzugehören.

Die Bibel bringt eine umgestaltende Vision in die theologische Diskussion ein. Sie muß jedoch in zweierlei Hinsicht einem Prozeß der Entideologisierung unterzogen werden. Zum ersten muß der Text innerhalb des konkreten soziopolitischen Kontextes und durch diesen gedeutet werden. Die Wichtigkeit des Textes wird nur verstanden, wenn man seine eigentümliche Beschaffenheit erkennt. Zum zweiten ist mit Entideologisierung die Überprüfung der systematischen Verzerrungen bzw. des irreführenden Bewußtseins gemeint, das innerhalb der Texte zu finden ist. Das Vorhaben der Entideologisierung fordert uns ab, die Entstellungen des Christentums auch innerhalb seiner eigenen klassischen Texte zu erkennen. Diese systematische Verzerrung muß anhand des Textes untersucht, eingestanden und verstanden werden. Die Christen können die Texte zwar nicht bereinigen. In der Erinnerung an die Schrecken, die sich aus dem Text heraus ergeben haben, und des Leidens in Vergangenheit und Gegenwart mögen Christen jedoch dazu imstande sein, ihren Glauben als ein Zeugnis zu leben, das deutlich macht, daß eine derartige Verzerrung und Verfolgung niemals wieder geschehen soll. Das neutestamentliche Vorurteil gegenüber den Juden muß ausdrücklich aufgegeben und als wirkliche Entstellung innerhalb des Christentums akzeptiert werden.

Indem wir den Wandel in der Natur der Theologie feststellen sowie den Schwerpunkt, der auf ihrer Methode liegt, können wir zusammenfassend zu einem Modell dieser Theologie kommen. Eingedenk der Orientierung auf Zukunft hin und aus der Dialektik der Geschehnisse in der Gegenwart heraus, ebenso aber auch aufgrund der Identifikation des freien menschlichen Subjekts in einer christlichen Tradition des Sich-Erinnerns, Hoffens und Leidens in Freiheit, können wir von einem Modell der umgestaltenden Theologie sprechen.

Eine zentrale Stellung in diesem Modell nimmt das Eintreten der Theologie für das Christentum als einer Praxis der Solidarität mit den Leidenden ein. Diese Praxis geschieht in einer Welt, die durch Vorfälle drastischen und ungerechten Leidens gekennzeichnet ist. Der Charakter dieser Vorfälle kann als Dialektik der Nicht-Identität bestimmt werden – die Theorie ist nicht in der Lage, sie völlig zu verstehen, die Praxis nicht, sie wieder gutzumachen. Sie erschüttern jede Illusion über die Zivilisation als Garant des Fortschritts. Diese Ereignisse unterbrechen Theorien der Emanzipation und Aufklärung, um die Identität des menschlichen Subjekts in der Leidensgeschichte zu bezeugen. Diese Welt jedoch, in der diese Theologie entstand, stellt eine Landschaft von Ereignissen massiven öffentlichen Leids dar, die daran zweifeln läßt, ob es eine menschliche Rasse geben kann, die als Urheber derartiger Vorfälle gelten könne. Aber hier ist dann auch der Horizont für diese Theologie zu finden – die aufgrund solcher Ereignisse des Leidens für das menschliche Subjekt Zeugnis ablegt als einem in

Geschichte frei handelnden Subjekt, das Geschichte und Zukunft hat. Gerade in der drastischen Natur solcher Ereignisse des Leidens offenbart sich das menschliche Subjekt als ein Wesen, dessen Identität erinnert, erhofft und in solchem Tun bezeugt werden muß.

Bezugssubjekt für die umgestaltende Theologie ist das historische Subjekt selbst, das durch eine Struktur antizipatorischer Freiheit definiert ist und heute seinen Platz in der Geschichte des Leidens hat. Bezugsobjekt der umgestaltenden Theologie ist die fortlaufende Neugestaltung der Geschichte durch Gott und die Menschheit. Wobei das Trachten nach Neugestaltung sowohl Aufklärung und Emanzipation beinhaltet – da das historische Subjekt seine Identität im Nacherzählen von Erinnerungen konkretisiert – als auch das Entstehen von Wandel aufgrund der Praxis der Solidarisierung des Christentums mit jenen, die leiden.

[1] Gustavo Gutiérrez, The Irruption of the Poor and the Christian Communities of the Common People: The Challenge of Basic Christian Communities, Papers from the International Ecumenical Congress of Theology, ed. Sergio Torres/John Eagleson (Orbis Books, Maryknoll 1981) 108.

[2] Matthew L. Lamb, Solidarity with Victims: Toward a Theology of Social Transformation (Crossroad, New York 1982) 2–7.

[3] Gustavo Gutiérrez, Liberation Praxis and Christian Faith: Frontiers of Christian Theology in Latin America, ed. Rosino Gibellini (Orbis Books, Maryknoll 1979) 2; Johann Baptist Metz, Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums (Matthias-Grünewald-Verlag Mainz/Chr. Kaiser Verlag München ^{3}1981).

[4] José Miguez Bonino, Five Theses Toward an Understanding of the Theology of Liberation: The Expository Times 37 (1976) 197–198.

[5] Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer Praktischen Fundamentaltheologie (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1977) 63.

[6] Terrence Des Pres, The Survivor: An Anatomy of Life in the Death Camps (Oxford University Press, New York 1976) 28.

[7] Arthur A. Cohen, The Tremendum, A Theological Interpretation of the Holocaust (Crossroad, New York 1981) 20; Gustavo Gutiérrez, Die historische Macht der Armen (Mainz/München 1984).

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M.A.

REBECCA CHOPP

Machte ihren Magistergrad 1977 an der Saint Paul School of Theology. Promovierte 1983 zum Doktor der Philosophie an der Universität Chicago. Dort ist sie derzeit Professor an der Chicago Divinity School. Arbeitet auf dem Gebiet der zeitgenössischen Theologie mit besonderer Betonung neuer Formen des systematischen Denkens. Anschrift: University of Chicago, The Divinity School, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.

Johann Baptist Metz

Im Angesichte der Juden

Christliche Theologie nach Auschwitz

Ich habe mich schon früher zum Verhältnis von Christen und Juden nach Auschwitz geäußert*. Dabei habe ich einen hohen, einen scharfen, für manche christlichen Ohren radikalen Ton angeschlagen. Hier kann ich dieses früher Gesagte nicht einfach wiederholen, ich möchte davon aber auch nichts zurücknehmen, sondern es bei dieser Gelegenheit fortzuführen suchen.

Sören Kierkegaard: Um zu erfahren und zu verstehen, was dies heißt, nämlich ein Christ zu sein, bedarf es immer der Wahrnehmung einer bestimmten geschichtlichen Situation. Ich gehe davon aus, daß Kierkegaard recht hat (ohne daß ich dies hier im einzelnen erläutern könnte). Die Situation, ohne deren Wahrnehmung christliche Theologie nicht weiß, wovon sie redet, heißt für uns hierzulande jedenfalls immer auch und geradezu in erster Linie: «nach Auschwitz». Ich möchte meine folgenden Überlegungen in einigen Thesen vorlegen.

1. These:

Christliche Theologie nach Auschwitz muß endlich von der Einsicht geleitet sein, daß Christen ihre Identität nur bilden und hinreichend verstehen können im Angesichte der Juden.

Dieser kleine Satz hat eine große biblische Rükkendeckung in Röm 9–11 und in all dem, was gegenwärtig christliche Theologie (in der Nazizeit selbst vor allem schon bei Bonhoeffer, auch bei Barth, danach dann bei Theologen wie Eichholz, Iwand und dem Kreis um die Rheinische Synode und auf katholischer Seite bei Theologen wie Thoma, Mußner, Zenger als Exegeten) und was auch neuere kirchliche Dokumente beider Konfessionen aus ihm heraushören. Gleichwohl scheint mir dieser Satz auch heute noch innerhalb der christlichen Theologie in seinen eigentlichen Konsequenzen kaum hinreichend gewürdigt.

Zunächst möchte ich schon einmal darauf aufmerksam machen, daß die These nicht davon spricht, wir hätten im Angesichte «des Judentums» unsere christliche Identität zu bilden und zu vergewissern, sondern «im Angesichte der Juden». Diese Unterscheidung treffe ich hier absichtsvoll. Gerade gegenüber den Juden sollten wir uns endlich vor allen subjektlosen Systemkennzeichnungen hüten. «Das Judentum» hat kein Antlitz, keine Augen, in deren Gegenwart man sich selbst bestimmt bzw. an die man sich erinnern könnte. «Das Judentum» kann man immer noch und immer wieder von christlicher Seite, also vom «Christentum» zu einer überholten heilsgeschichtlichen Voraussetzung der Christentumsgeschichte herabdeuten und vergegenständlichen, geradezu «versachlichen», so daß die gegenwärtigen Juden weder als Partner noch auch (nur) als Opponenten – auch Opponenten haben schließlich ein Antlitz! – in den Blick kommen müssen. Aber sie müssen es doch! Um Auschwitz willen müssen sie in den Blick kommen: die zerstörten Antlitze dort, die verkohlten Augen, von denen man nur erzählen, die man nur erinnern, aber nicht etwa in Systembegriffen rekonstruieren kann.

Diese kleine linguistische Beobachtung zu unserer Theologensprache enthält schon eine entschiedene Forderung. Diese Forderung richtet sich gegen den Gebrauch von Systembegriffen und zielt auf den entschiedenen Gebrauch von Subjektbegriffen in der Theologie. Dieses Postulat einer subjektbezogenen und nicht systembezogenen Art des christlichen Theologietreibens ist nicht Ausdruck einer privatistischen oder individualistischen Form des theologischen Bewußtseins. Es ist die natürliche Konsequenz des uns im Angesicht von Auschwitz abverlangten, zugemuteten und vergönnten «geschichtlichen Bewußtseins» in der Theologie. Schon diese erste Forderung mag zeigen, daß es hier, im Blick auf Auschwitz, nicht nur um eine Revision der christlichen Theologie des Judentums geht, sondern um eine Revision der christlichen Theologie selbst.

Um der historischen Forderung nach dem Übergang von Systembegriffen zu Subjektbegriffen zu entsprechen, müssen die Christen und speziell die christlichen Theologen in einer neuen Weise selbst Ich sagen lernen und dürfen deshalb ihre geschichtliche Unempfindlichkeit nicht mehr mit einer objektiven Systemsprache tarnen. Als christlicher Theologe angesichts von Auschwitz «Ich» sagen: dies dient nicht etwa der Stilisierung der theologischen Individualität, sondern der Sensibilisierung für die konkrete Verantwortung, für die konkrete Krisensituation, in der gegenwärtige christliche Theologie steht und sich um die Findung und Bezeugung der Wahrheit des Evangeliums – nach Auschwitz – müht. Diese Art von Ich-sagen ist unbedingt zu lernen; sie ist keineswegs subjektivistisch, keineswegs unkritisch und nicht unpolitisch. Sie ist in meinen Augen das Lernziel christlicher Theologie nach Auschwitz. Schließlich ist die Zeit der situations- und subjektlosen Systeme – als privilegierter Orte der theologischen Wahrheit – vorüber, und dies zumindest seit der Katastrophe von Auschwitz, die doch niemand ohne Zynismus ignorieren oder in einem objektiven Sinnsystem verschwinden lassen darf.

Ich möchte Ihnen nun kurz an drei Bereichen erläutern, was dies für mich bedeutet: ich zu sagen im Angesichte der Juden, im Angesichte der Katastrophe von Auschwitz. Zunächst einmal im Blick auf das Milieu, aus dem ich selbst komme. Ich komme vom Land, aus einer erzkatholischen bayerischen Kleinstadt. Juden kamen in ihr eigentlich nicht vor, sie blieben auch nach dem Krieg eine augenlose Größe, ein vages Klischee; Anschauungen für «die Juden» holte man sich bei uns aus – Oberammergau! Die Katastrophe von Auschwitz, die schließlich zu einer Katastrophe unseres Christentums wurde, blieb außerhalb; sie drang nicht durch – obwohl meine kleine Heimatstadt kaum 50 km von jenem Konzentrationslager entfernt ist, in dem Dietrich Bonhoeffer, nicht zuletzt wegen seiner Einstellung gegenüber den Juden, sein Leben lassen mußte. Das kirchliche Milieu der Kleinstadt, aus der ich komme, und auch das der Nachbarstadt, in der ich mein Abitur machte, hat mich nicht an Auschwitz erinnert.

Ich-sagen lernen im Angesicht der Katastrophe von Auschwitz ist vor allem eine Aufgabe für die *Theologie* selbst. Ich hatte das Glück, die in meinen Augen beste katholische Theologie dieser Zeit lernen zu dürfen, und ich verdanke ihr auch nahezu alles, was ich selbst theologisch vermag: nämlich die Theologie Karl Rahners. Irgendwann freilich – sehr langsam und umständlich, gewiß viel zu langsam – wurde mir bewußt, daß selbst in dieser Theologie Auschwitz nicht vorkam. So begann ich kritisch zu fragen und nach zusätzlichen Gesichtspunkten theologischer Identität zu suchen – in Konfrontation mit dieser Katastrophe. Waren wir nicht immer noch in einer Art Geschichtsidealismus befangen? Hatte der Logos der christlichen Theologie nicht einen viel zu hohen Apathiegehalt? Viel zu viel Verblüffungsfestigkeit gegenüber den Abgründen geschichtlicher Katastrophen? Redeten wir am Ende (gerade in der unmittelbaren Nachkriegszeit) vielleicht nicht deswegen so viel von der «Geschichtlichkeit» des Glaubens und der Theologie, um die realen Widersprüche der geschichtlichen Erfahrung durch diesen Formalismus zu überdecken? Schlug hier nicht immer noch ein allzu steiler, vermeintlich christologisch motivierter Geschichtstriumphalismus durch, ein übersteigerter «idealistischer» Sinnoptimismus gegenüber der Geschichte, der uns blind machte gegenüber den realen Bedrohungen unserer christlichen Hoffnung? Wußten wir nicht, vor jeder christlichen Praxis, zu viel über den Sinn der Geschichte, der uns jede Katastrophe nur wie den Nachhall eines abziehenden Gewitters erscheinen läßt? Und blieb uns nicht der Gedanke ganz und gar fremd, daß wir zum Begreifen der eigenen Geschichte und der eigenen Verheißungen auf einen nichtchristlichen geschichtlichen Partner, auf unsere Opfer, kurzum auf die Juden von Auschwitz, angewiesen sein könnten?

Gerade im Blick auf Auschwitz wurde mir deutlich, daß eine adäquate Scheidung zwischen systematischer Theologie und historischer Theologie, zwischen Wahrheit und Geschichte beim besten Willen nicht möglich ist. Und das betrifft, je auf ihre Art, beide Seiten, sowohl die systematischen Theologen wie die historischen Theologen. Auch die historischen Theologen können sich nicht einfach umstandslos einem Wissenschaftswissen unterwerfen, welches das Geschichtswissen gegen das Erinnerungswissen definiert. Die Katastrophe von Auschwitz kann nicht einfach historisch rekonstruiert, sie muß geschichtlich erinnert werden. Und unsere historischen Theologen müssen deshalb den «Kampf um die Erinnerung», um das subjektbezogene Erinnerungswissen in das öffentliche Geschichtsverständnis erneut einführen. Gerade historische Theologen (mit dem Akzent auf «Theologen») müssen auf das Szenarium der Geschichte mit den Augen der Opfer zu schauen suchen; sie müssen sich als die von der Gesellschaft bestellten Pflichtverteidiger für die Toten begreifen (wie das so ähnlich H. Oberman formulierte), als Vermittler zwischen Demokratie und Tradition, indem sie die Demokratie nicht nur räumlich, sondern zeitlich interpretieren, d. h. sie nach rückwärts auszudehnen suchen und sich damit um die Stimmzettel der Toten bemühen (wie das so ähnlich G.K. Chesterton postulierte). Welches Bild unserer jüngsten Geschichte hätten wir dann? Geschichtliches Bewußtsein und geschichtliches Gewissen bewähren sich nicht in erster Linie im Umgang mit Erfolgen und Siegen, sondern im Umgang mit Niederlagen, mit Katastrophen. In ihnen nämlich begegnet uns, was die Geschichte allen an der Natur abgenommenen «evolutionistischen» Deutungsmustern entzieht; die Diskontinuität, der Schmerz der Negativität, das Leiden, und in allem: die Katastrophe als praktische Herausforderung der eigenen Hoffnung.

So gibt es für mich keine Wahrheit, die ich mit dem Rücken zu Auschwitz verteidigen könnte. Es gibt für mich keinen Sinn, den ich mit dem Rücken zu Auschwitz retten könnte. Und es gibt für mich keinen Gott, den ich mit dem Rücken zu Auschwitz anbeten könnte. Als mir das deutlich wurde, versuchte ich, keine Theologie mehr zu treiben mit dem Rücken zu den unsichtbaren oder gewaltsam unsichtbar gemachten Leiden in der Welt: weder mit dem Rücken zum Holocaust noch mit dem Rücken zu den sprachlosen Leiden der Armen und Unterdrückten in der Welt. Das war wohl der persönliche Anstoß zur Ausbildung einer sog. politischen Theologie.

Lassen Sie mich das Ich-sagen im Angesicht der Juden auch noch kurz andeuten im Blick auf die *Religion* bzw. die religiöse Praxis. In der religiösen Praxis, die ich (als Junge während der Nazizeit) praktiziert habe, kamen die Juden auch nicht vor. Wir haben mit dem Rücken zu Auschwitz weitergebetet und Liturgie gefeiert. Erst spät begann ich mich zu fragen, was denn dies für eine Religion sei, die man ungerührt mit dem

Rücken zu einer solchen Katastrophe weiterpraktizieren kann. Dies wurde für mich einer der Anlässe, um kritisch vom Christentum als «bürgerlicher Religion» zu sprechen. Auch dazu wäre vieles zu bemerken. Ich gehe aber nun gleich zur nächsten These über.

2. These:

Durch Auschwitz ist der Satz «Christen können ihre Identität nur bilden und angemessen verstehen im Angesichte der Juden» verschärft zu der Aussage: «Christen können ihre Identität nur wahren vor und mit der Glaubensgeschichte der Juden.»

Diesen Zusammenhang öffentlich bewußt zu machen, ist Aufgabe einer christlichen Theologie nach Auschwitz. Lassen Sie mich zunächst einen Blick auf die Erneuerung des Verhältnisses zwischen Christen und Juden in der Nachkriegszeit werfen. Es lassen sich da *verschiedene Phasen und Dimensionen dieser Erneuerung* unterscheiden. Einmal das Stadium eines diffusen Wohlwollens, das seinerseits wenig stabil und krisenfest ist, leicht anfällig und verdrängbar (und das sich auch kaum Rechenschaft darüber gibt, daß solch diffuser Philosemitismus leicht eine verkappte Form von Antisemitismus sein und bleiben kann). Dann die Phase der theologischen Diskussion des Übergangs «von der Mission zum Dialog» zwischen Christen und Juden. Drittens schließlich Ansätze zu einem bewußten theologischen Umdenken, Entwicklung einer christlichen Theologie des Judentums post Christum, mit Anerkennung der bleibenden messianischen Würde Israels, der «wurzelhaften» Bedeutung Israels für die Kirche (wie das schon bei Bonhoeffer und Barth reklamiert wurde). Als vierte Phase schließlich ließe sich die hier angezielte kennzeichnen: die Einsicht nämlich der Christen in die konkrete glaubensgeschichtliche Abhängigkeit von den Juden, d. h. im Sinne der These, daß sich Christen selbst in ihrer eigenen Identität nicht mehr ohne die Juden definieren können.

Hier wird mit «Auschwitz als Ende» theologisch ernst gemacht, und zwar nicht etwa als Ende für eine bestimmte Phase der jüdischen Geschichte, sondern als Ende für jene Art von Christentum, das sich weigert, seine Identität im Angesichte der Juden und mit den Juden zu bilden.

Schließlich, um es nochmals zu sagen, geht es – im Blick auf Auschwitz – nicht nur um eine Revision der christlichen Theologie des Judentums, sondern um eine Revision christlicher Theologie überhaupt. Das habe ich schon in einem früheren Text andeutungsweise erläutert. Aus ihm wiederhole ich: Was ich persönlich mit Auschwitz als Ende und Wende für uns Christen meine, möchte ich durch eine Gesprächserinnerung verdeutlichen. Ende 1967 fand in Münster eine Podiumsdiskussion zwischen dem tschechischen Philosophen Milan Machoveć, Karl Rahner und mir statt. Gegen Ende des Gesprächs erinnerte Machoveć an Adornos Wort «Nach Auschwitz gibt es keine Gedichte mehr», und er fragte mich, ob es denn für uns Christen nach Auschwitz noch Gebete geben könne. Ich hatte schließlich geantwortet, was ich auch heute antworten würde: Wir können nach Auschwitz beten, weil auch in Auschwitz gebetet wurde. Wir Christen kommen niemals mehr hinter Auschwitz zurück; über Auschwitz hinaus aber kommen wir, genau besehen, nicht mehr allein, sondern nur noch mit den Opfern von Auschwitz. Das ist in meinen Augen die Wurzel der jüdisch-christlichen Ökumene. Die Wende im Verhältnis zwischen Juden und Christen entspricht der Radikalität des in Auschwitz hereingebrochenen Endes. Nur wenn wir ihm standhalten, werden wir erkennen, was es um das «neue» Verhältnis zwischen Juden und Christen ist oder doch sein könnte.

Diesen Zusammenhang möchte ich hier noch verschärfen und verdeutlichen durch die Erörterung der sog. *Theodizeefrage angesichts von Auschwitz*, d. h. durch die Gottesfrage angesichts dieser unsäglichen Leiden. Was damit gemeint ist für uns Christen und unser Selbstverständnis, das möchte ich erläutern durch Bemerkungen zu einem inzwischen berühmten, sehr bekannten, weil eben doch einzigartigen Text von Elie Wiesel in seinem Buch «Night». Der Text ist schon prototypisch geworden; er wird inzwischen ja auch von vielen christlichen Theologen zitiert. Gerade deshalb kann ich an ihm meine Intention am ehesten erläutern. «Das Lagerkommando weigerte sich, als Henker zu dienen. Drei SS-Männer übernahmen die Rolle. Drei Hälse wurden in einem Moment in drei Schlingen gesteckt. ‹Es lebe die Freiheit!› schrieen die Erwachsenen. Aber das Kind sagte nichts. ‹Wo ist Gott? Wo ist er?› fragte einer hinter mir. Die drei Stühle kippten zu Boden ... Wir mar-

schierten vorbei ... die zwei Männer lebten nicht mehr ... aber das dritte Seil bewegte sich noch ... das Kind war leichter und lebte noch ... Hinter mir hörte ich denselben Mann frage: ‹Wo ist Gott jetzt?› Und in mir hörte ich eine Stimme, die ihm antwortete: ‹Wo ist er? Hier ist er – er hängt am Galgen.› In dieser Nacht schmeckte die Suppe nach Leichen.»

Ich möchte diesen Text nur unter einer Hinsicht kommentieren. *Wer* eigentlich darf die hier angedeutete Antwort auf die Gottesfrage – «Wo ist Gott? – Hier ist er. Er hängt am Galgen.» – zu geben versuchen? Wer, wenn überhaupt, kann das sagen? Ich meine, daß das nur der mit all den Kindern in Auschwitz zu Tode bedrohte Jude sagen darf, er ganz allein. Hier gibt es keine andere «Identifizierung» Gottes – weder so sublim wie etwa bei Jürgen Moltmann noch so zurückhaltend-bescheiden wie bei Dorothee Sölle –, hier versagt m.E. jede christlich-theologische Identifizierung Gottes. Sie kann, wenn überhaupt, nur der im Abgrund mit seinem Gott zusammengepferchte Jude vornehmen, derjenige, der selbst in jener Hölle steht, «wo sich Gott und Mensch voller Entsetzen in die Augen schauen» (Elie Wiesel). Er allein, so meine ich, kann hier von einem «Gott am Galgen» sprechen, nicht wir Christen außerhalb von Auschwitz, die wir den Juden, so oder so, in eine solche Situation der Verzweiflung geschickt oder in ihr doch belassen haben. Hier gibt es für mich keinen «Sinn», den wir ohne die Juden bezeugen könnten. Hier sind wir, ohne die Juden in der Hölle von Auschwitz, zum Unsinn, zur Gottlosigkeit verurteilt.

Man sage nicht: Schließlich gibt es für uns Christen andere Gotteserfahrungen als die von Auschwitz. Gewiß! Aber wenn es für uns keinen Gott in Auschwitz gibt, wie soll es ihn dann für uns anderswo geben? Man sage auch nicht, eine solche Auffassung verstoße gegen den Kern des christlichen Selbstverständnisses, demzufolge den Christen die Nähe Gottes in Jesus Christus definitiv verbürgt ist. Es bleibt ja immerhin die Frage, für welches Christentum diese Zusage gilt. Für das antijudaistisch sich identifizierende Christentum etwa, das zu den historischen Wurzeln von Auschwitz gehört, oder eben für eines, das darum weiß, daß es seine eigene Identität nur bilden und verstehen kann im Angesicht der jüdischen Leidensgeschichte?

Daß wir in der Gottesfrage selbst vom Zeugnis der jüdischen Leidensgeschichte abhängen sollten: das scheint vielen Christen viel zu weit gegriffen. Für mich jedoch ist die Anerkennung dieser quasi heilsgeschichtlichen Abhängigkeit der Prüfstein dafür, ob wir Christen bereit sind, diese Katastrophe von Auschwitz wirklich als solche zu erfassen und sie als die Herausforderung, als die wir sie häufig moralisch beschwören, theologisch auch wirklich ernst zu nehmen. Denn, ich wiederhole mich, es geht im Blick auf Auschwitz nicht nur um eine Revision der christlichen Theologie des Judentums, sondern um eine Revision christlicher Theologie überhaupt.

Freilich gibt es inzwischen genug *Symptome*, die deutlich machen, daß wir uns diese radikale Herausforderung durch Auschwitz nach Kräften vom Leibe zu halten versuchen:

Da ist einmal der Versuch, den Holocaust aus der spezifisch christlichen Kausalität überhaupt herauszunehmen. Man betrachtet ihn als ein rein nationalsozialistisches Verbrechen, das (wie z. B. das «Bonner Papier» betont) «ebenso antijüdisch wie antichristlich war»; oder man sieht diese Katastrophe nur als Resultat des «deutschen Geistes» (wogegen sich z. B. Heiko Oberman in seinem neuesten Buch wendet).

Oder, zweitens, man greift zu raschen Umbesetzungen der Katastrophe des Holocaust, d. h. man macht Auschwitz zu einem Typ bzw. Symbol für alle möglichen drohenden oder tatsächlichen Katastrophen in der Welt und vergißt dabei, daß die Allgemeingültigkeit der jüdischen Tragödie, des Holocaust, gerade in seiner Unübertragbarkeit, in seiner Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit liegt. So wie die Kirche einst durch eine gefährliche Substitutionstheorie das geschichtliche Schicksal Israels glaubte beerben oder ignorieren zu können («die Kirche als das eigentliche Israel» ...), so gibt es heute auch profane Substitutionstheorien für Auschwitz, die in der Gefahr stehen, die Katastrophe von Auschwitz dadurch zu vergleichgültigen, daß sie sie einfach auf andere Leidenssituationen übertragen.

Eine dritte Form, die durch Auschwitz gegebene Herausforderung in der christlichen Gottesfrage zu entspannen, liegt in dem Versuch, den Namen von Auschwitz mit der Tragödie von Juden «und Christen» zu verbinden. So gewiß es auch Christen, ja heroische christliche Bekenner in Auschwitz gab, wird man doch zunächst einmal mit aller Entschiedenheit (gerade auch im Namen dieser Christen, die ja nicht selten wegen ihrer Solidarität zu den Juden nach Auschwitz kamen) daran festhalten, daß dieser Name für die

schreckliche Tragödie des jüdischen Volkes steht. So habe ich auch bei der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1975) zu argumentieren versucht, als ich den von mir (innerhalb der zuständigen Kommission) vorformulierten Text «Unsere Hoffnung» zu präsentieren hatte. Ich konnte zwar mit meiner Argumentation nicht voll durchdringen (im Text ist von «Juden und Christen» die Rede), immerhin enthält diese Passage eines offiziellen Synodendokuments die wohl am weitesten vorgeschobene Aussage über das neue Verhältnis von Christen und Juden im Angesichte von Auschwitz. Es heißt dort wörtlich:

«Gerade wir in Deutschland dürfen den Heilszusammenhang zwischen dem altbundlichen und neubundlichen Gottesvolk, wie ihn auch der Apostel Paulus sah und bekannte, nicht verleugnen oder verharmlosen. Denn auch in diesem Sinn sind wir in unserem Land zu Schuldnern des jüdischen Volkes geworden. Schließlich hängt die Glaubwürdigkeit unserer Rede vom ‹Gott der Hoffnung› angesichts eines hoffnungslosen Grauens wie dem von Auschwitz vor allem daran, daß es Ungezählte gab, Juden und Christen, die diesen Gott sogar in einer solchen Hölle und nach dem Erlebnis einer solchen Hölle immer wieder genannt und angerufen haben.»

Ich möchte, viertens, auch noch kurz auf die «Handreichung der Rheinischen Synode» hinweisen, die ja ihrerseits mutig das Theodizeethema im Blick auf Auschwitz angeht. Freilich scheint mir die Empfehlung, hier die Gottesfrage «offenzuhalten», letztlich der Ausdruck einer falschen Bescheidenheit zu sein, die wiederum die Abhängigkeit in der Behandlung der Gottesfrage nach Auschwitz von der jüdischen Leidensgeschichte verbirgt. (Ich brauche ja wohl hier nicht eigens zu erwähnen, daß ich nicht auf eine spekulative Beantwortung dieser Theodizeefrage aus bin. Es geht mir allein darum, ob und wie wir Christen in einer glaubwürdigen Konstellation vom «Gott nach Auschwitz» sprechen können und dürfen.)

Bei all dem möchte ich nicht übersehen, daß Auschwitz nicht nur eine Frage der Theodizee enthält, sondern gewiß auch eine höchst dramatische Frage der Anthropodizee, worauf ja inzwischen sehr oft verwiesen worden ist, also eine Frage nach der Rechtfertigung des Menschen im Angesichte der Leiden von Auschwitz. In diesem Sinne ließe sich die von Elie Wiesel gestellte Frage durchaus auch auf diese Anthropodizee hin formulieren: «Wo war der Mensch in Auschwitz?» Viele Überlebende sind gerade an der Unbeantwortbarkeit dieser Frage bzw. an den Abgründen der Verzweiflung am Menschen zerbrochen. Wie kann man unter Menschen weiterleben, wenn man in Auschwitz erleben mußte, wozu sie fähig sind? Diese Frage öffnet, wie Sie wissen, die Tragödie von Auschwitz nochmals unter einem ganz anderen Gesichtspunkt, den ich hier jedoch nicht verfolgen kann. Ich wende mich der nächsten These zu.

3. These:

Christliche Theologie nach Auschwitz muß die jüdische Dimension in der christlichen Glaubensweise neu zur Geltung bringen und die gewaltsame Sperre des jüdischen Erbes im Christentum überwinden.

Diese These will nicht nur die spezifisch jüdische Existenz Jesu selbst der christlichen Theologie in Erinnerung bringen. Sie zielt auf die jüdisch geprägte Form christlichen Glaubens. Schließlich, um es nochmals zu sagen, geht es – gerade im Blick auf Auschwitz – nicht nur um eine Revision der christlichen Theologie des Judentums, sondern um eine Revision christlicher Theologie überhaupt. Die These spricht von «Glaubensweise». Damit nehme ich einen von Martin Buber eingeführten Sprachgebrauch («Zwei Glaubensweisen») auf, ohne freilich die bei ihm getroffenen Unterscheidungen einfach zu übernehmen. «Glaubensweise» soll hier die Verschränkung von Glaubensinhalt und Glaubensvollzug, von Subjekt und Objekt und von Glaubenstheorie und Glaubenspraxis, von Theorie und Praxis, kennzeichnen. Ich gehe dabei davon aus, daß es – im Gegensatz zu Buber – nicht nur eine spezifisch jüdisch-alttestamentliche und eine spezifisch christlich-neutestamentliche Glaubensweise gibt, sondern daß in den Traditionen des Neuen Testaments selbst unterschiedliche Glaubensweisen erkennbar sind. So kann man wohl, ohne daß ich dies hier im einzelnen erläutern könnte, von einer betont synoptischen Glaubensweise im Unterschied zu einer betont paulinischen Glaubensweise sprechen, ohne daß diese beiden sich gegenseitig ausschließen würden. Offensichtlich ist dabei die synoptische Glaubensweise stärker und anhaltender von der jüdisch-alttestamentlichen Glaubensweise geprägt. Gerade weil diese synoptische Glaubensweise im Verlauf der Geschichte

des Christentums zu Gunsten der paulinisch akzentuierten Glaubensweise zurückgetreten ist, gilt es heute, gerade sie erneut zu erinnern und als «christliche Glaubensweise» zu identifizieren. Diese jüdisch geprägte Glaubensweise gehört zur Grundsituation christlichen Glaubens; sie ist hier nicht etwa aus dem Alten Testament gewonnen, sondern gerade aus dem Neuen Testament selbst.

Glaube als vertrauensvolles Sicheinlassen auf den Willen Gottes ist hier vor allem das Gehen eines Weges, eine Art des Unterwegsseins, ja des Heimatlosseins, ist kurzum: Nachfolge. Christus ist Wahrheit und – Weg. Jeder Versuch, ihn zu wissen, ihn zu verstehen, ist allemal ein Gehen, ein Nachfolgen. Nur ihm nachfolgend wissen Christen, auf wen sie sich eingelassen haben und wer sie rettet. Solche Christologie bildet sich nicht primär im subjektlosen Begriff und System, sondern in Nachfolgegeschichten. Sie trägt nicht beiläufig, sondern grundsätzlich narrative Züge. Diese Nachfolgechristologie steht gegen ein Christentum, das sich als bürgerliche Religion auslegt, sie wendet sich gegen die totale Beheimatetheit des Christentums in der bürgerlichen Gesellschaft. Diese Nachfolgechristologie steht auch gegen das Christentum, insoweit es sich als eine Art Siegerreligion versteht – mit einem Überschuß an Antworten und einem entsprechenden Mangel an leidenschaftlichen Fragen im Unterwegssein. Diese Nachfolgechristologie macht deutlich, daß auch das Christentum vor allem Systemwissen ein Erzähl- und Erinnerungswissen enthält. Erzählung und Erinnerung sind die kognitiven Entsprechungen zu einem Glauben, der sich als ein Gehen, ein Unterwegssein, als eine konstitutionelle Form der Heimatlosigkeit begreift. Ich habe die Bedeutung von «Erinnerung» und «Erzählung», wenn ich sie überhaupt voll erfaßt habe, vor allem von Juden gelernt, von allen übrigens, gläubigen und ungläubigen, nicht nur von Gerschon Scholem, sondern auch von Walter Benjamin, nicht nur von Martin Buber, sondern auch von Ernst Bloch, nicht nur von Franz Rosenzweig, sondern auch von Erich Fromm, nicht nur von Nelly Sachs, sondern auch von Franz Kafka. Auch das Christentum bleibt schließlich in seinen Wurzeln eine Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft. Gewiß steht in seinem Zentrum keine unterhaltsame, sondern eine gefährliche Geschichte, und sie lädt nicht einfach zum Nachsinnen, sondern zum Nachgehen ein.

Gerade die jüdisch geprägte synoptische Glaubensweise macht auch darauf aufmerksam, daß der christliche Glaube ein leibhaftiges, gewissermaßen ein sinnenhaftes Geschehen ist, das nicht zum reinen Gesinnungsglauben spiritualisiert werden kann. Besteht nicht bei uns längst die Gefahr der totalen Spiritualisierung und Verinnerlichung der evangelischen Gehalte und Imperative? Ist uns Nachfolge nicht zu sehr zur Gesinnungsnachfolge geworden, Liebe zur Gesinnungsliebe, Leiden zum Gesinnungsleiden, Exil zum Gesinnungsexil, Verfolgung zur Gesinnungsverfolgung – ? Wie sonst könnten christliche Theologen z. B. davon sprechen, daß wir, die Christen, die «eigentliche» Religion des Exils, die «eigentliche» Religion der Diaspora, der schmerzlichen Zerstreuung in der Welt seien? Wie hält eine solche Aussage vor der jüdischen Erfahrung durch die Jahrhunderte stand? Kafka hat sie in seinen «Briefen an Milena» geschildert: «... Das bedeutet, übertrieben ausgedrückt, daß mir keine ruhige Sekunde geschenkt ist, nichts ist mir geschenkt, alles muß erworben werden, nicht nur die Gegenwart und Zukunft, auch noch die Vergangenheit, etwas, das doch jeder Mensch vielleicht mitbekommen hat, auch das muß erworben werden, das ist vielleicht die schwerste Arbeit, dreht sich die Erde nach rechts – ich weiß nicht, ob sie das tut – müßte ich mich nach links drehen, um die Vergangenheit nachzuholen ... Es ist etwa so, wie wenn jemand vor jedem einzelnen Spaziergang nicht nur sich waschen, kämmen usw. müßte – schon das ist ja mühselig genug –, sondern auch noch, da ihm vor jedem Spaziergang alles notwendige immer wieder fehlt, auch noch das Kleid nähen, die Stiefel zusammenschustern, den Hut fabricieren, den Stock zurechtschneiden usw. Natürlich kann er das alles nicht gut machen, es hält vielleicht ein paar Gassen lang ... Und am Ende stößt er noch in der Eisengasse auf einen Volkshaufen, welcher auf Juden Jagd macht.»

Noch andere jüdisch geprägte Züge einer christlichen Glaubensweise, wie sie sich vor allem in den synoptischen Evangelien findet, wären in Erinnerung zu rufen und zu verlebendigen: z. B. Glaube als leidensbereiter Widerstand gegenüber mächtig herrschenden gesellschaftlichen Vorurteilen, und dies im Angesichte einer Christentumsgeschichte, die – gegenüber den politischen Mächten – oft viel zu wenig Widerstandsgeschichte «im Namen Gottes» und zu viel Anpassungs- und Gehorsamsgeschichte war;

Glaube, der sich seine eigene messianische Schwäche nicht verbirgt und der sich nicht als erwartungslose Hoffnung von vornherein gegen alle geschichtlichen Enttäuschungen siegreich gewappnet weiß; Glaube, für den gerade auch der Gott Jesu Christi der ganz Andere bleibt, der unbegriffene, ja der gefährliche Gott usw. Haben wir Christen nicht viel zu schnell die jüdische Gottesmystik und Gebetsfrömmigkeit, wie sie uns schließlich in der Gotteserfahrung des Jesus der synoptischen Evangelien begegnet, hinter uns gebracht?

4. These:

Christliche Theologie nach Auschwitz muß für ihre ökumenischen Bestrebungen die biblisch-messianische Perspektive zurückgewinnen.

Gerade in dieser Situation «nach Auschwitz» müßte uns deutlich werden, daß wir in der Einheit unter den Christen nur vorankommen, wenn wir in dieser ökumenischen Bestrebung jenen Partner nicht vergessen, der zur eschatologischen Grundsituation der Christen gehört, nämlich den jüdischen Partner. In diesem Sinne konnte uns Karl Barth daran erinnern, daß es eigentlich nur eine große ökumenische Aufgabe gebe, nämlich unser christliches Verhalten zum Judentum.

Ich möchte dem hier – zum Abschluß – nur noch einen Gedanken anfügen. Nur wenn wir Christen diese messianische Perspektive der Ökumene nicht verdrängen, wenn wir also den christlichen Einheitsgedanken immer auch im Blick auf den jüdischen Partner entfalten, wird es uns möglich sein, produktiv beizutragen zu einer Ökumene der großen Religionen überhaupt, zumindest zu einer Koalition der Religionen im Widerstand gegen die Apotheose des Hasses und der Banalität in unserer Welt. Ich denke dabei vor allem auch an das Verhältnis zur Religion des *Islams*. Eine direkte Annäherung der Christen an den Islam, sozusagen an den Juden vorbei, scheint mir weder theologisch noch kulturgeschichtlich möglich zu sein. Denn am Ende sollten wir eines nicht vergessen; die jüdische Religion, geächtet und verfolgt, ist und bleibt die Wurzelreligion sowohl für uns Christen wie auch für den Islam. Und «Auschwitz» ist und bleibt somit ein Attentat auf die Wurzeln unserer gemeinsamen Religionsgeschichte.

* Vgl. vor allem den in meinem Band «Jenseits bürgerlicher Religion» (Mainz/München 1980 u.ö.) abgedruckten Text: «Christen und Juden nach Auschwitz» aaO. 29–50.

JOHANN BAPTIST METZ

1928 in Welluck bei Auerbach (Bayern) geboren. 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Innsbruck und München, ist Doktor der Philosophie und der Theologie, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster und Gründungsbeauftragter für die Universität Bielefeld. Er veröffentlichte u.a.: Christliche Anthropozentrik (München 1962); Zur Theologie der Welt (Mainz 1968); Reform und Gegenreformation heute (Mainz 1969); Kirche im Prozeß der Aufklärung (1970); Die Theologie in der interdisziplinären Forschung (1971); Leidensgeschichte (1973); Unsere Hoffnung (1975); Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge (1977); Glaube in Geschichte und Gesellschaft (1977); Jenseits bürgerlicher Religion (1980); Unterbrechungen (1981). Anschrift: Kapitelstraße 14, D–4400 Münster.

Gregory Baum

Der Holocaust und die politische Theologie

Vor, während und nach dem Holocaust verharrte die christliche Welt im Schweigen. Nur einige wenige mutige Männer und Frauen äußerten sich vernehmlich oder handelten. Gott war nicht gänzlich allein gelassen und ohne jeden Zeugen.

Verspätete Reue

Nachdem der Krieg vorüber war, begannen verschiedene Christen, darunter Protestanten und Katholiken, sich zu fragen, ob und in welchem Ausmaß die christliche Tradition selbst in den Völkermassenmord verwickelt war. Sie erkannten natürlich, daß der Nazismus antichristlich eingestellt war und daß der Rassismus der Nazis, der alles Jüdische ablehnte, auch Jesus und das Neue Testament verwarf. Sie gingen allerdings davon aus, daß die in der christlichen Tradition übliche antijüdische Unterweisung und die dort vorhandenen Symbole eine kulturelle Welt geschaffen hatten, in der sich antisemitische Sprache und antisemitisches Sentiment der Nazis rasch verbreiten konnten und sich bei den Menschen das vage Gefühl durchsetzen konnte, daß die über die Juden hereinbrechende Vernichtung eine von der göttlichen Vorsehung verhängte Bestrafung sei. Von großem Einfluß war das Buch des französischen Historikers Jules Isaac, *Jésus et Israel* (1948). Der Autor, selbst Jude, zeigt darin auf, daß die Verachtung der Juden und die Verunglimpfung ihrer Religion nahezu von Beginn an Bestandteil der christlichen Lehre waren. Während zunächst nur einige wenige Christen den moralischen Mut aufbrachten, sich dem Problem zu stellen und dieses Material genau durchzusehen, nahm ihre Zahl mit der Zeit doch zu. Sie brachten ihre eigenen kritischen Berichte auf den Weg, riefen Forschungszentren ins Leben, und es gelang ihnen schließlich auch, die Kirchenleitungen zu beeinflussen.

Während der sechziger Jahre gaben sowohl protestantische wie katholische kirchliche Gremien und kirchenleitende Instanzen bedeutende öffentliche Erklärungen ab, die mit je unterschiedlichem Ausmaß an Aufrichtigkeit und Reue großes Bedauern über das ungeheuere Unrecht zum Ausdruck brachten, das den Juden zugefügt worden war. Man bedauerte das eigene Schweigen, wies antijüdische Aussagen in der christlichen Lehre als unberechtigt zurück und verzichtete auf seinen Bekehrungseifer gegenüber den Juden, an dessen Stelle man einen Aufruf zur Solidarität mit dem jüdischen Volk setzte. Diese Erklärungen führten in vielen Kirchen dazu, daß Katechismen, religiöses Unterrichtsmaterial, liturgische Texte und theologische Abhandlungen neu verfaßt wurden. Zahlreiche Kirchen, besonders die Nordamerikas, bekundeten öffentlich ihre Solidarität mit dem Staat Israel.

Immer mehr Christen setzten sich den Entstellungen innerhalb der eigenen Tradition entgegen. Gleichzeitig mußten sie mit Bestürzung erkennen, wie tief eine Negierung der jüdischen Existenz in die Verkündigung der christlichen Botschaft eingeprägt war. Der christliche Weg wurde immer wieder als Aufhebung der Religion Israels dargestellt: Mit Jesus Christus habe das Judentum seine Gültigkeit verloren. Die negative Einstellung gegenüber dem Judentum stellte «die linke Hand der Christologie» dar, so formulierte es Rosemary Ruether[1]. Ist es überhaupt möglich, die christliche Lehre auf eine Art zu verkünden, die der Heiligen Schrift treu bleibt und der jüdischen Religion gleichzeitig Respekt zollt und Ehre erweist? Ein Ernstnehmen des Holocaust bedeutete für einige Theologen ein erneutes Durchdenken der Christologie. Jesus Christus wurde für sie zu dem großen Beschützer aller Menschen, der sich allen Todesmächten entgegenstellt.

Für die christliche Kirche wird der Holocaust ein bleibender Anlaß sein, innezuhalten. Keine Anstrengung, die christliche Botschaft erneut zu durchdenken und auszudrücken, und kein Bemühen um Dialog und Zusammenarbeit mit den Juden wird je ausreichen, um eine Aussöhnung der Kirche mit ihrer Vergangenheit zu gestatten. Die Überführung der Kirche aufgrund ihres Schweigens ist Bestandteil der abendländischen Kultur geworden. Der Holocaust steht für die Christen einzigartig da. Das Schweigen der Welt mag ganz einfach Gleichgültigkeit gegenüber dem Leiden anderer gewesen sein. Das Schweigen der Kirchen aber war mehr als nur Gleichgültigkeit. Es brachte ein unbestimmtes Gefühl zum Ausdruck, das besagte, die Juden gehörten nicht zu unseren Brüdern und Schwestern, und sie

verkörperten etwas, was der christlichen Gesellschaftsvision diametral entgegenstehe; sie trügen das Zeichen Kains auf ihrer Stirn und würden nun von einem mysteriösen Akt göttlicher Vorsehung heimgesucht. Sich nachträglich dem Ereignis des Holocaust stellend, erkennen die Christen, daß es damals keine unschuldigen Zuschauer gegeben hat. Die Konfrontation mit dem Holocaust ruft Kontinuitätsbrüche und Ruhelosigkeit in der Kirche hervor. Die Christen vermögen nicht mehr zu schweigen, auch wenn ihr Reden die Mitschuld der eigenen Kirche enthüllt. Für alle Zukunft werden die Christen der ideologischen Entstellung ihrer eigenen religiösen Tradition zu wehren haben, indem sie dieser je neu auf den Grund gehen.

Wegen dieser doppelt schwierigen Aufgabe: «Sprich dich vernehmbar gegen soziales Übel aus» und: «Untersuche deine Mitschuld an diesem sozialen Übel», berührt die verspätete Antwort der Christen die Kirche nicht nur in ihrer Beziehung zu den Juden, sondern auch und sogar universeller noch in ihrer Beziehung zur ganzen Welt.

Das Schweigen Papst Pius XII. wurde zum Symbol für die Schuld der Kirche. Hochhuts Stück *Der Stellvertreter* verhalf diesem Symbol zu einem starken kulturellen Einfluß. Damals begann die Kirche, sich vernehmlich gegen soziales Übel auszusprechen. Es gab einmal eine Zeit, in der die katholische Kirche sich als Hüterin der ererbten christlichen Kulturen verstand. Sie äußerte sich zu politischen Angelegenheiten nur, wenn ihre eigenen institutionellen Interessen auf dem Spiel standen oder wenn die moderne liberale Gesellschaft traditionelle ethische Normen, die meist Familienleben und Zeugung betrafen, verletzte. Im Hinblick auf Konflikte zwischen Nationen hüllte sich die Kirche in respektvolles Schweigen. Sie offerierte allenfalls diplomatische Kanäle zugunsten einer friedlichen Einigung. So bewahrte Pius XII. auch Stillschweigen, als Hitler in Polen eindrang, und dies, obwohl Polen seit jeher ein katholisches Land gewesen ist. Die deutschen Bischöfe verhielten sich ebenfalls schweigend. Das Schweigen des Papstes und der Bischöfe angesichts der Judenverfolgung und später des Massenmordes an den Juden ist hinlänglich bekannt.

Öffentliches Zeugnis für Gerechtigkeit

Seit dem Zweiten Weltkrieg sprechen sich die Kirchen, auch die katholische, gegen soziales Unrecht aus. Sie haben dies oft aus einem Geist der Reue heraus getan, der Reue über ihr Stillschweigen während des Massenmordes an den Juden. Als Reaktion auf den Holocaust wurden Bischöfe zu Sprechern für Frieden, Gerechtigkeit und Menschenrechte.

Der im Mai 1983 von den amerikanischen Bischöfen veröffentlichte Hirtenbrief über Krieg und Frieden bleibt ohne den Holocaust und das Schweigen der Kirche im Zweiten Weltkrieg meiner Meinung nach historisch unverständlich. Die amerikanischen Bischöfe gehen davon aus, daß ihr eigenes Land sich gegenwärtig auf eine Massenvernichtung zubewegt, deren Dimensionen jegliche Vorstellungskraft übersteigen. Im Zuge der Logik eines Wettlaufs der Atomwaffenrüstung treibe die Welt auf eine Selbstvernichtung – ein dämonisches Übel – zu. Die klassischen Theorien über den «gerechten Krieg» ließen sich auf Atomwaffen nicht mehr anwenden. Wegen ihrer ungeheuren Vernichtungskraft und der Unkontrollierbarkeit der durch sie hervorgerufenen Zerstörung löschten sie ganze Bevölkerungen aus. Sie entfachten einen totalen Krieg gegen unschuldige Menschen. Damit könne es keinerlei moralische Rechtfertigung mehr für einen Einsatz von Atombomben geben. Die Amerikaner dürften nicht vergessen, so führen die Bischöfe weiter an, daß sie das erste Land waren, das Atomwaffen herstellte. Damit sei es auch an ihm, als erstes Land davon zu lassen. Die Bischöfe ersuchen die Katholiken Einfluß auf die öffentliche Meinung zu nehmen, auf daß es «unserem Land» möglich werde, «seinem tiefen Bedauern über den Atombombenabwurf im Jahre 1945 Ausdruck zu geben». «Ohne dieses Bedauern», so fügen die Bischöfe hinzu, «ist kein gangbarer Weg in Aussicht, die Ächtung eines zukünftigen Gebrauchs von Atomwaffen durchzusetzen.»[2] Man wird in der Kirchengeschichte wohl kaum eine Parallele zu einer derartigen Erklärung finden, in der Bischöfe zum Widerstand gegen die Verbrechen der Machthabenden einer Supermacht aufrufen, auf deren Boden sie selbst leben.

Als Reaktion auf den Holocaust begannen die Kirchen, ihre eigene Mittäterschaft an sozialem Übel zu untersuchen. In der Theologie ist dies unter der Bezeichnung «Ideologiekritik» bekannt. Im Bereich der sogenannten «Politischen Theologie» arbeiteten deutsche und nordamerikanische Theologen an einer Ideologiekritik. Sie verstanden dies als einen unerläßlichen Schritt,

der zur Klärung der christlichen Botschaft in unserer Zeit unentbehrlich sei, und sie waren von ihrer Begegnung mit dem Holocaust alle zutiefst betroffen. Dies gilt in besonderer Weise für die deutschen Theologen J. B. Metz[3], J. Moltmann[4] und D. Sölle[5]. Es trifft ebenso auf nordamerikanische Vertreter der Politischen Theologie zu, wie R. McAfee Brown[6], F. Fiorenza[7], M. Lamb[8] und R. Ruether[9]. Dabei handelt es sich nicht um ein zufälliges Zusammentreffen, daß der Terminus«Ideologiekritik» der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule entnommen ist, die mit einer ausgiebigen Kritik am Antisemitismus befaßt war und es wagte, besonders in den Schriften Adornos und Horkheimers[10], sich jenem Urteil über unsere Kultur zu stellen, das im Ereignis des Holocaust implizit enthalten ist. Christliche Denker – und in einigen Fällen sogar christliche Kirchen – entsprachen der Herausforderung durch den Holocaust, indem sie für die Opfer der Gesellschaft Partei ergriffen und die verborgene Mittäterschaft des Christentums an den Kräften der Unterdrückung wahrheitsgetreu aufdeckten.

Befreiungstheologie

Es ist in diesem Zusammenhang notwendig, auch ein anderes historisches Ereignis zu erwähnen, eines, das ganz anderer Natur ist und das ebenfalls tiefe Spuren im Selbstverständnis der christlichen Kirchen hinterließ. Auch dieses Ereignis hatte die zweifache Herausforderung im Gefolge: «Sprich dich deutlich gegen soziales Übel aus» und: «Untersuche deine eigene Mitschuld an diesem sozialen Übel». Das Ereignis, auf welches ich mich beziehe, ist der Zusammenbruch der westlichen Herrschaft. In der Vergangenheit haben die Kirchen die Herrschaft der westlichen Imperien über andere Völker und Kontinente legitimiert. Zunächst, indem sie sich im Gefolge der militärischen Eroberung und kommerziellen Ausbeutung ausbreiteten, später, als sie sich der wachsenden Ausweitung des westlichen Wirtschaftssystems anschlossen. Die Kirche begleitete diese koloniale Expansion der westlichen Mächte, um ihre Missionsgebiete auszudehnen, und sie gründete in den fernen Ländern christliche Gemeinden. Heute sind es genau diese Kirchen kolonialen Ursprungs, welche die dem ehemaligen Herrschaftsbereich zugehörigen Kirchen der Mitschuld bezichtigen. Die vordem kolonialen Kirchen betätigen sich nun ihrerseits missionarisch gegenüber den abendländischen Kirchen. Dank ihrer Kritik haben jene das Ausmaß erkannt, zu dem ihre Botschaft, ihre Frömmigkeit und ihre Institutionen von der kolonialistischen Ideologie entstellt wurden.

Die Kirchen der Dritten Welt setzen sich für eine christliche Lehre ein, die ihre Solidarität mit den Armen, den Hungrigen, den Vertriebenen, mit jenen Massen, die man ihrer menschlichen Würde beraubt hat, kundtut. Sie wollen eine christliche Lehre, die nicht mit den Herrschaftsmächten verbündet ist. Der bestbekannte Ausdruck dieser christlichen Forderung ist die lateinamerikanische Theologie der Befreiung. Ähnliche Befreiungstheologien existieren heute in allen Teilen der ehemals kolonialisierten Welt. Zahlreiche Elemente dieser Befreiungstheologie sind in die offizielle Kirchenlehre aufgenommen worden. In besonderem Maße geschah dies auf der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín (1968) und in Puebla (1979). Die sogenannte «vorrangige Entscheidung zugunsten der Armen», die Entscheidung, die Gesellschaft vom Standpunkt ihrer Opfer aus zu betrachten und sich öffentlich zur Solidarität mit ihnen zu bekennen, hat seither Eingang in die offizielle Lehrmeinung der Kirche, ja sogar des Vatikans, gefunden[11].

Obwohl eindrucksvolle Kirchenpapiere verfaßt wurden, sind christliche führende Persönlichkeiten und Theologen, die sie wirklich ernst nehmen, einstweilen noch in der Minderheit. Diejenigen abendländischen Christen aber, die der Befreiungstheologie und der kirchlichen «Option für die Armen» am aufgeschlossensten gegenüberstanden, sind auch jene, die aus ihrer eigenen quälenden Begegnung mit dem Holocaust lernten und ihm die Notwendigkeit einer Ideologiekritik und eines öffentlichen Zeugnisses entnahmen. Mit Hilfe ein und desselben Arguments verteidigen sie heute das Recht der kolonialisierten Völker auf Selbstbestimmung und die Existenz des Staates Israel als eines Ortes der Zuflucht, als einer Heimstatt, die verfolgte Menschen vor dem Tode bewahrt. Die offiziellen politischen Stellungnahmen der christlichen Kirchen in den Vereinigten Staaten, auch die der katholischen Kirche, bestätigen das Recht Israels, innerhalb gesicherter Grenzen zu existieren, und sie fordern zur gleichen Zeit allesamt und ohne Ausnahme die Menschenrechte für die Palästinenser und anerkennen deren Anspruch auf ein Heimatland[12]. Eine derartige Meinungsposition bringt Schwierigkeiten mit sich.

Viele der führenden Juden Nordamerikas halten diesen Standpunkt für nicht akzeptabel. Sie führen an, die Christen hätten sich dem Ereignis des Holocaust noch immer nicht ausreichend gestellt: Sie hätten die antijüdischen Impulse in ihrem eigenen Innern noch nicht erkannt. Nach wie vor seien sie in ihrer Kritik gegenüber Israel voreingenommen, in ihrer Verteidigung der palästinensischen Rechte hingegen unparteiisch. Dies könne nicht hingenommen werden, da man dabei die tödliche Gefahr vergesse, in der sich das jüdische Volk nach dem Mord an den sechs Millionen wiederfand. Zweifellos gibt es Christen, die unter diese Kategorie fallen, andere fallen nicht darunter.

Einige der jüdischen religiösen Führer gaben ihrer Verwirrung und manchmal sogar Bestürzung Ausdruck angesichts der politischen Haltung der Kirchen, die sich neuerdings mit den lateinamerikanischen Freiheitsbewegungen identifizierten, mit den Protestbewegungen in den ehemaligen Kolonien ganz allgemein, mit den Eingeborenen und mit anderen unterdrückten Gruppen Nordamerikas. Wie verschiedene kirchliche Dokumente zeigen, führte die neue Parteinahme zu einer Kritik an dem weltweiten kapitalistischen System, das politische Freiheit und materiellen Wohlstand zwar für weite Teile der in den Zentren lebenden Bevölkerung gewährleiste, dabei aber die Kluft zwischen armen und reichen Ländern vergrößere, Abhängigkeit und Elend in der Dritten Welt hervorrufe und immer größer werdende Nischen der Armut sogar in den Industrieländern der westlichen Welt selbst schaffe.

Emil Fackenheim, der große jüdische religiöse Denker, dessen Antwort auf den Holocaust darin besteht, daß er ihm eine zentrale Stellung in seiner Philosophie und Theologie einräumt, nahm kürzlich einen äußerst kritischen Standpunkt gegenüber dem christlichen Glauben ein. Er entdeckte nichts Geringeres als eine Kontinuität zwischen der christlichen Reaktion auf Auschwitz und dem Entstehen einer Politischen Theologie und Befreiungstheologie[13]. Nach Auschwitz, so argumentiert er, könnten Christen nicht mehr an einer vollständigen Erlösung in Jesus Christus festhalten. Angesichts des Holocaust kämen sie vielmehr einem neuartigen Gespür für ihre eigene Unerlöstheit näher. Sie realisierten die Gebrochenheit einer Kirche, die sich nach Frieden und Gerechtigkeit sehne und ihre Hoffnung auf die eschatologische Verheißung setze. Die Christen hätten begonnen, sich der traditionellen jüdischen Sehnsucht nach den Tagen des Messias näher zu fühlen. Fackenheims Analyse ist überzeugend. John Pawlikowski sprach von einer «Re-Judaisierung der heutigen Christenheit», womit er das Entstehen einer weltlichen und sozialen Sehnsucht nach Erfüllung der göttlichen Verheißung in der Geschichte meinte[14].

Dem Leser wird aufgefallen sein, daß dieser Artikel aus nordamerikanischer Sicht geschrieben ist. Darüber hinaus spiegelt er meine Beteiligung an einem theologischen Bildungsauftrag wider, der sich im großen und ganzen an die weiße Mittelklasse wendet. Unterdrückte Menschengruppen, auch unterdrückte Christen, betrachten den Holocaust wahrscheinlich aus ganz verschiedenen Perspektiven. Die Schwarzen Südafrikas, die unter einem brutalen System der Apartheid leiden, und die von Völkermordaktionen bedrohten einheimischen Bauern Lateinamerikas sehen im Ereignis des Holocaust sicher so etwas wie ein atmosphärisches Symbol der Herrschaft des Bösen, das nun sie zu vernichten droht. Dabei gehören weder die Schwarzen Südafrikas noch die enteigneten Einheimischen Lateinamerikas zu jenen, die ihre Unschuld aufgrund eines kompromittierenden Schweigens verloren, denn sie wurden als stimmlose Masse niedergehalten und ruhiggestellt. Die christliche Botschaft, die sie empfangen hatten, war – samt der gelegentlich einfließenden antisemitischen Vorurteile – ideologisch entstellt. Der Hauptstoß dieser Ideologie war gegen ihre eigene Gruppe gerichtet und hielt sie in ihrem Gehäuse der Knechtschaft ruhig und friedlich. Die Spuren antisemitischer Befangenheit in dieser Lehre müssen nun endlich eine Berichtigung erfahren.

Die dringendste Aufgabe für die unterdrückte Bevölkerung selbst aber ist der Kampf für die eigene Befreiung von der Herrschaft des Pharao und das Eintreten für die Sehnsucht nach Befreiung aller Beherrschten. Wie würden die Ureinwohner Kanadas auf den Holocaust reagieren, einmal angenommen, sie würden danach gefragt? Wie reagieren palästinensische Christen auf den Holocaust? Wie sieht die Reaktion der in den Vereinigten Staaten lebenden Schwarzen auf den Holocaust aus? Und wie stark identifizieren sich die Nachkommen der afrikanischen Sklaven mit der Kultur, die sie einst versklavte? Es scheint, daß all jene, die auf so unterschiedliche Weise unterdrückt werden, den Holocaust als furchter-

regendes Ereignis betrachten, als ein erschreckendes Signal und ein Symbol dafür, wie weit Unterdrücker zu gehen bereit sind, um die Verwirklichung ihrer Pläne durchzusetzen. Somoza ließ in seiner eigenen Stadt und auf seine eigenen Leute schieres Napalm niedergehen.

Der Blickwinkel, von dem aus die Unterdrückten auf den Holocaust schauen, kommt der Position der Philosophen der Frankfurter Schule sehr nahe. Für Adorno oder Horkheimer stellt Auschwitz nicht ein Abirren vom westlichen Fortschritt dar, sondern im Gegenteil die Übersteigerung eines gegenwärtigen Trends, der in den westlichen Zivilisationen, in den kapitalistischen Gesellschaften und im Staatssozialismus wirksam sei[15]. Auschwitz verleihe der Gewalt eine grausame Sichtbarkeit, die einer technologischen Gesellschaft innewohne, die Integration und Identität durch ein fortwährendes Negieren schaffe und die, wenn es sein müsse, jene eliminiere, die sich da nicht hineinfänden. Für diese Philosophen enthält Auschwitz ein negatives Urteil über die positivistische Gesellschaft. Da Adorno und Horkheimer keine Christen sind, zögern sie nicht, dies auch auszusprechen. Christliche Theologen hingegen zögern, diese Interpretation zu bestätigen, da sie die Rolle, die die christliche Tradition während des Holocaust gespielt hat, verschleiert.

Das Dilemma eines doppelten Beurteilungsmaßstabes

Der westliche Normalchrist steht hier vor einem schmerzlichen Dilemma. Seine Begegnung mit dem Holocaust hat Reue und tiefes Bedauern ausgelöst: Er hat erkannt, daß es geboten ist, sich gegen soziales Übel auszusprechen, und untersucht die Mitschuld seiner Kirche an diesem sozialen Übel. Es ist sein Wunsch, die Juden zu schützen, wo immer sie gefährdet sind. Gleichzeitig nötigt ihn dieses neue Selbstverständnis, auf die Stimmen aller Unterdrückten hinzuhören. Die christlichen Kirchen Nordamerikas unterstützen das Recht Israels auf eine Existenz innerhalb gesicherter Grenzen, und zur gleichen Zeit fordern sie die Menschenrechte und das Recht auf Selbstbestimmung für die Palästinenser. Aus dieser Perspektive tut eine ausführliche Debatte hinsichtlich einer Politik des Kompromisses not.

Viele jüdische Denker Nordamerikas hatten etwas an der Kritik der Christen bezüglich Israels auszusetzen. Ihr Argument lautete, die Christen neigten zur Anwendung eines «doppelten Maßstabes», wenn sie die israelische Politik beurteilten. Während sie diese nach dem hohen Standard biblischer Ethik bei Juden und Christen bewerteten, beurteilten sie die Politik der arabischen Nationen und arabischer Organisationen nach rein säkularen Gesichtspunkten, wie sie von einer weltlichen Realpolitik vorgegeben würden. Nun mögen Christen annehmen, sie ehrten die Juden, wenn sie auf ihren Staat als eine biblisch-religiöse Realität blicken. In Wirklichkeit aber schadet die Anwendung eines doppelten Beurteilungsmaßstabes Israel nur, und es liegt hier vermutlich ein uneingestandenes und heimliches antisemitisches Ressentiment verborgen. Sogar völlige Objektivität wirke sich abträglich für Israel aus, so wird behauptet, da hierbei die Gefahr nicht deutlich genug beachtet werde, in der sich der Staat und das jüdische Volk in diesen Zeiten befänden.

Diese Anklage trifft sicherlich auf einen Großteil der an Israel und seiner Politik geübten Kritik zu. Sie gilt jedoch nicht für eine jede Kritik. Besonders diejenigen Christen, die auf den Holocaust in einer Weise reagierten, wie sie auf diesen Seiten beschrieben wurde, sind beunruhigt angesichts dieses ethischen «Doppelmaßstabes», da er so völlig verschiedene Kriterien enthält und ihre Sichtweise Israels bestimmt. Sie werden von Gewissensängsten geplagt, weil sie auf die israelische Politik nicht dieselben Beurteilungskritierien anwenden wie auf die Politik ihrer eigenen Regierung. So melden diese Christen etwa Protest an und solidarisieren sich mit Interessengruppen, um ihre Regierung umzustimmen, wenn diese Waffen an lateinamerikanische Diktatoren verkauft oder wenn sie ihre Bindungen an das Regime in Südafrika festigt. Lesen sie in der Presse aber von einer vergleichbaren Politik der israelischen Regierung, verhalten sie sich eher ruhig. Die Christen in den USA und Kanada unterstützten jüngst den Kampf der Urbevölkerung um die Menschenrechte, und sie erkannten deren Grenzziehungen um ein eigenes Stück Land an. Dieselben Christen zögern jedoch, sich deutlich und unterstützend zugunsten der vertriebenen Palästinenser auszusprechen. Erfordert es der Einbruch, den der Holocaust darstellt, daß wir mit einem derart unruhigen Gewissen zu leben haben? Heißt es, nach einer nicht authentischen Kontinuität zu verlangen, wenn wir nach universal gültigen ethischen Prinzipien suchen?

Erwähnen wir auch, daß eine wachsende Anzahl von jüdischen Männern und Frauen Nordamerikas über diese Art eines «doppelten Beurteilungsmaßstabes» ebenfalls beunruhigt ist. Auch sie würden gerne in eine ausgiebige Debatte hierüber eintreten. Wenn die Christen sich auch nicht frei genug fühlen mögen, sich einer solchen Diskussion anzuschließen, so möchten sie diese in jedem Falle aber verfolgen und von ihr lernen.

Rabbi Arthur Hertzberg, ein bedeutender progressiver Sprecher der Juden der Vereinigten Staaten, führte ein interessantes ethisches Argument zur Rechtfertigung des doppelten Beurteilungsmaßstabes in die Diskussion ein. Er empfiehlt, auf Israel eine Politik anzuwenden, die in der derzeitigen offiziellen amerikanischen Sprache «affirmatives Handeln» genannt wird[16]. Es handelt sich hierbei um eine offizielle Politik, die eine Berichtigung der uralten sozialen Ungerechtigkeiten und Diskriminierungen zum Ziele hat. Um ein Ausgeschlossensein der schwarzen oder mexikanischen Amerikaner (oder aber der Frauen) von Möglichkeiten der Partizipation und des Erfolges in den amerikanischen Institutionen der Politik, der Universitäten, in Handel und Politik künftig auszuschließen, fordert die Gesetzgebung im Sinne des affirmativen Handelns, daß diese Institutionen die ehemals benachteiligten Personenkreise bei Neueinstellungen favorisieren, auch wenn dabei jene Kandidaten der Mehrheit eine gewisse ungerechte Behandlung ertragen müssen, die auf die eine oder andere Stelle besser vorbereitet sind. Um ein gravierendes historisches Unrecht zu beseitigen, freundet sich das affirmative Handeln mit geringfügigen Formen der Ungerechtigkeit an und mutet sie den Menschen zu. In diesem Sinne sei es auch richtig und gerecht, so argumentiert Rabbi Hertzberg, wenn der Westen Israel gegenüber die Prinzipien des affirmativen Handelns zur Anwendung bringe. Aber, so fügt er gleich hinzu, das affirmative Handeln muß seine ethischen Grenzen haben. Wo aber liegt die Grenze seiner Anwendbarkeit? Und bis zu welchem Ausmaß sind Ungerechtigkeiten tolerierbar?

Die Richtlinien der offiziellen Politik

Diese ethischen Probleme werden derzeit in Israel diskutiert. Eine israelische Organisation, «Oz Ve Shalom – Religiöse Zionisten für Stärke und Frieden», führten diese Debatte in den Kreisen der jüdischen Orthodoxie ein[17]. «Bürger Israels, es ist an uns zu entscheiden, was wir wollen», so verkünden sie und schließen folgende Fragen an: «Wollen wir einen jüdischen Staat, der von biblischen Werten, gerechten Gesetzen und Vernunft regiert wird, ODER wollen wir einen durch Chauvinismus, institutionalisierte Ungerechtigkeit und Fremdenhaß charakterisierten Festungsstaat? Wollen wir eine innerhalb enger Grenzen blühende demokratische Gesellschaft, die der arabischen Minderheit einen Lebensraum zugesteht, in dem sie sich ihrer vollen Menschenwürde und der Menschenrechte erfreuen kann, ODER wollen wir das ganze Gebiet des historischen Eretz Jisrael zum Preis der Unterdrückung der politischen Freiheit von einer Million palästinensischer Araber? Wollen wir unser gemeinsames Schicksal in Harmonie mit unseren Nachbarn bewältigen, ODER wollen wir Abhängigkeit von den Vereinigten Staaten, deren Waffen und finanzieller Unterstützung, die wir zur Kriegsführung brauchen? Wollen wir gegenseitige Anerkennung und Koexistenz zwischen Israelis und Palästinensern, ODER wollen wir eine Eskalation der Vernichtung und des Verlustes an Leben?»

Diese ethische Diskussion nimmt in den jüdischen Kreisen Nordamerikas gerade ihren Anfang. Da dies so spät erfolgte, fordern zahlreiche jüdische Autoren sehr vehement eine Rückkehr zur ethischen Reflexion. Ich denke in diesem Zusammenhang nicht an jüdische Autoren wie Noam Chomsky und T.F. Stone, die dem Zionismus immer nur tadelnd gegenüberstanden und sich einem Gespräch mit der jüdischen Gemeinde fernhielten. Ich denke mehr an Juden, die Israel lieben und deshalb eine ethische Diskussion zur offiziellen Politik fordern, die geeignet ist, den doppelten Beurteilungsmaßstab zu überwinden.

Der kanadische Zionist Rabbi Reuben Slonim hat die israelische Politik schon immer kritisiert und die Rechte der Palästinenser auf einer jüdisch-ethischen Grundlage verteidigt. Dank seiner jüngst erschienenen Publikation hat er innerhalb der jüdischen Gemeinde an Bedeutung zugenommen[18]. Der jüdische Romanschriftsteller Earl Shorris verfolgt in seinem Buch *Jews With Mercy: A Lament*[19] die These, daß die jüdische Religion von jeher nach Gerechtigkeit und Barmherzigkeit rief. Er beklagt dort auch, daß ein bedeutender Teil der amerikanisch-jüdischen Gemeinde sich der politischen Rechten zuwand-

te, dabei gesellschaftliche Standpunkte bezogen hat, die sich zu Gerechtigkeit und Barmherzigkeit konträr verhalten, wobei man sich mit vergleichbaren Kräften im Staat Israel verbündete. Sein Aufruf gilt einer ethischen Diskussion der offiziellen Politik. Ein anderer jüdischer Autor, der Israel ebenfalls liebt, Arthur Waskow, hat Anteil am Wiederaufleben der messianischen Linie der jüdischen Religion[20]. Auch er ruft nach einer kritischen ethischen Diskussion, die in der jüdischen Religion als ihrem Fundament gründet.

Einige säkulare Autoren, die sich der Tradition einer jüdischen Ethik verbunden wissen, traten jüngst mit heftigen Protesten an die Öffentlichkeit. R.S. Feuerlichts *The Fate of the Jews*[21] beschuldigt die Judenschaft, den Boden ethischen Denkens zugunsten einer blinden Loyalität gegenüber der israelischen Regierung verlassen zu haben. Sie teile deshalb die Verantwortung für eine politische Richtung der Regierung, die sich letztlich als selbstzerstörerisch erweisen könne. Viele dieser kritischen Stimmen, seien sie nun religiös oder säkular, vereinigen sich in einer Organisation, die kürzlich erst entstand: The New Jewish Agenda.

In der jüdisch-religiösen Literatur fand die Debatte über angemessene ethische Imperative unter dem Thema einer adäquaten Antwort auf die Erfahrung mit dem Holocaust Eingang. Für die jüdischen religiösen Denker ist der Holocaust von nicht mehr relativierbarer Einmaligkeit, ist er ein absolut einzigartiges Geschehen, welches das jüdische Selbstverständnis für alle Zeiten prägen wird. Diese Denker wenden sich gegen die sozialwissenschaftliche Neigung, den Holocaust mit anderen Massenverbrechen der Geschichte gleichzusetzen, mit anderen Völkermorden, Massenbombardierungen und Hungersnöten, so als sei der Holocaust eben nur eine Greueltat unter anderen. Die jüdischen Denker widersetzen sich dem, weil sie darin einen Versuch sehen, die ganze dämonische Macht, die sich im Holocaust enthüllte, zu verschleiern und die westliche Verantwortung für das Geschehen geringer erscheinen zu lassen. Für alle jüdischen religiösen Denker ergeht vom Holocaust aus der Aufruf: «Nie wieder». Für einige bedeutet dies: Nie wieder soll das jüdische Volk gedemütigt werden; für andere besagt es: Nie wieder soll weder das jüdische noch irgendein anderes ohnmächtiges Volk gedemütigt und vernichtet werden.

Hier liegt ein großer Unterschied[22]. Die zweite Gruppe von Denkern macht geltend, daß die unerhörte nicht relativierbare Einzigartigkeit des Holocaust zu einer jüdischen Antwort Anlaß gibt, die universale Implikationen hat und einen ethischen Imperativ beinhaltet, der für jede öffentliche Politik Geltung haben muß. Jene jüdisch-religiösen Autoren aber, für die sich der Ruf «Nie wieder» ausschließlich auf die Zukunft des jüdischen Volkes bezieht, ziehen es vor, sich zu den derzeit dringlichen Problemen, wie Atomwaffenwettlauf, Hunger in der Welt, Völkermord an der Urbevölkerung Lateinamerikas, Apartheidspolitik in Südafrika usw. Stillschweigen zu bewahren.

Der Philosoph Emil Fackenheim hat seine eigene Ambivalenz hinsichtlich dieses Themas noch nicht überwunden. Er besteht darauf, daß es keine Relativierung des Holocaust geben darf und führt an, die Juden müßten einem universalistischen ethischen Zugang widerstehen, weil dieser sie in ihrem unbeugsamen und treuen Kampf für ein Überleben nur schwächen würde. Er fühlt sich nicht gedrängt, in den ethischen Debatten zu Themen wie Atomkrieg, Hunger in der Welt oder Militärdiktaturen Partei zu ergreifen. Er neigt vielmehr dazu, historische Ereignisse dem Anruf gemäß zu beurteilen, der vom Holocaust selbst ausgeht, und zwar im Hinblick auf ihre Auswirkung auf die Sicherheit Israels und des jüdischen Volkes. Gleichzeitig spricht er wiederholt von der Gegenwart als dem «Zeitalter von Auschwitz und Hiroshima». In einer bewegenden Passage erklärt er, daß die Juden weder den Mitschuldigen des Holocaust noch den schweigenden Zuschauern von damals sagen können: «Mögen die Greueltaten, die über uns hereinbrachen, niemals euch treffen.» Jedoch «können und müssen sie dies jenen sagen, die von diesem oder vergleichbarem Unheil unmittelbar betroffen waren: den hungernden Kindern Afrikas, den Sklavenarbeitern des Gulag, den ‹boat people›, den Flüchtlingen, die vor den Küsten Vietnams auf dem Meer treiben»[23]. Hier entfällt Fackenheims Befürchtung, das Sprechen «hiervon oder von etwas Vergleichbarem» impliziere eine Relativierung des Holocaust. Im Gegenteil, für ihn ist dies der Ausgangspunkt für vermehrte universale ethische Reflexion.

In den letzten Jahren zeigten sich jüdische Autoren sehr besorgt über den Mißbrauch einer Sprache, deren Wortschatz man immer wieder vom Geschehen des Holocaust bezog. Die Be-

fürchtung ist, daß allzu oft der Versuch unternommen wird, gegenwärtige politische Probleme nicht mit Hilfe einer rationalen Diskussion über Ethik und Strategie zu lösen, sondern dadurch, daß man den Holocaust in Erinnerung ruft und auf die Gegenwart reagiert, als handele es sich dabei um jene Vergangenheit. Ein derartiger Mißbrauch ist inzwischen sogar weit verbreitet. Die westliche Presse hat die Besetzung der Westbank durch Israel sowie den späteren Einmarsch im Libanon in einer Sprache beschrieben, die an die Naziangriffe während des Zweiten Weltkrieges erinnert. Dieses Vorgehen impliziert, daß die Juden genau wie jene geworden seien, die sie damals verfolgten, wie die Nazis. Jüdische und einige christliche Stimmen protestierten in dieser Angelegenheit.

Derselbe unglückliche Trend ist aber auch im Staat Israel selbst zu beobachten. Menachem Begin gab hier den Ton an. In einem öffentlichen Vortrag Begins vom Sommer 1982 wurde Beirut zu «Berlin» und sein militärischer Feldzug machte sich daran, «Hitler» in seinem «Bunker tief unter der Erdoberfläche» zu vernichten[24]. Während des Krieges im Libanon wurde dies alles noch schlimmer dadurch, daß man in der Auseinandersetzung in Israel selbst Namen nannte, die Erinnerungen an die Nazizeit heraufbeschworen. In den pro-Beginschen Angriffen des Likud-Blocks auf die Friedensbewegung «Peace Now» verglich man den ermordeten Friedensdemonstrant Emil Grunzweig mit Horst Wessel, dem Führer eines Berliner SA-Sturms, der von den Kommunisten umgebracht und dann zum Märtyrer der Nazibewegung erklärt wurde. Auch die Gegner der Regierung Begin benutzten gelegentlich Analogien zur Nazisprache. So verglichen einige die jüdischen Siedlungen auf der Westbank mit dem Errichten einer *Herrenvolk*-demokratie[25]. In Jerusalem und Tel Aviv schmieren sephardische Kämpfer und ultraorthodoxe Gruppen als Ausdruck des Protestes gegen die Politik Israels hin und wieder Hakenkreuze an die Hauswände[26].

Als Antwort auf diesen Mißbrauch fordert Abba Eban dazu auf, den Gebrauch von Analogien aus der Nazizeit in jenen Debatten ganz zu untersagen, die sich mit der gegenwärtigen Politik beschäftigen, da der Holocaust ein völlig einmaliges Ereignis sei. «Unter Begin hörten die israelischen Beziehungen zu anderen Ländern auf, mit anderen internationalen Beziehungen vergleichbar zu sein, seien diese nun durch Zusammenarbeit, Opposition oder Konfrontation gekennzeichnet. Für Begin und seine Kriegerscharen wird jeder Feind gleich zu einem ‹Nazi› und jedes Unglück zu einem ‹Auschwitz›.[27] Andere jüdische Stimmen beklagten, daß man diese vom Holocaust bezogene Sprache zur Rechtfertigung gegenwärtiger politischer Praktiken benutze. Nathan Goldmann, einst Präsident des jüdischen Weltkongresses und der weltweiten Zionistenorganisation, äußerte: «Die Verwendung des Holocaust als eines Arguments zur Rechtfertigung politisch zweifelhafter und moralisch anfechtbarer Verfahrensweisen stellt eine Art *hillul hasham*, eine Banalisierung des Holocaust dar.»[28] Abba Eban verlangte, dieses Tun einzustellen und in der politischen Arena auf eine vom Holocaust geprägte Sprache zu verzichten.

Einige religiöse Denker Israels stellen heute in Frage, ob der Holocaust überhaupt im Zentrum der jüdischen Theologie stehen sollte. Der Massenmord an den sechs Millionen solle zwar niemals in Vergessenheit geraten und aus dem Bewußtsein der Juden schwinden, als Grundlage für eine religiöse Wiederbelebung des Judentums aber tauge der Holocaust nicht[29]. Einen ähnlichen Standpunkt vertreten auch einige jüdisch-religiöse Denker in den Vereinigten Staaten und in Großbritannien[30]. Der Holocaust könne jene Art Inspiration und ethisches Engagement nicht hervorrufen, die Menschen zur Definition ihrer kollektiven Identität und historischen Zukunft benötigten. Eine religiöse Erneuerung des Judentums müsse in der Erfahrung am Berge Sinai begründet sein, wo Gott seinen Bund mit dem jüdischen Volke schloß. Juden, die dem Holocaust einen zentralen Stellenwert zuschreiben, führen dagegen an, daß dieses unvergleichlich boshafte Ereignis in der menschlichen Geschichte einen Kontinuitätsbruch bewirkte und daß es Illusion sei, sich für die Juden sogar als gefährlich erweisen könne, eine ethische Religion von universaler Bedeutung anzustreben, so, als sei nichts geschehen.

Was aber bedeutet diese vom Holocaust hervorgerufene Diskontinuität für Juden und Christen? Sind denn bereits Kontinuitäten vorhanden, die vor unangemessener Zerschlagung geschützt werden müssen? Die Christen befinden sich derzeit in einer theologischen Diskussion, was die Beziehung zwischen biblischem Glauben und offizieller Politik angeht. Mir scheint, die jüdisch-religiösen Denker bewegen sich auf eine ganz ähnliche Diskussion untereinander zu.

Kann gesagt werden, daß Juden und Christen auf eine neue Art zu Brüdern und Schwestern wurden, da sie in ihren Gemeinschaften um die Lösung gleichartiger Probleme ringen?

[1] R. Ruether, Faith and Fratricide (Seabury Press, New York 1974).

[2] Origins, NC Documentary Service 1 (Vol 13) 27. In der Diskussion sagte Bischof Hunthausen, das in seiner Diözese stationierte Trident-U-Boot könne 408 verschiedene Gebiete vernichten. Das Trident-U-Boot sei mit einer Bombe ausgestattet, die das fünffache an Vernichtungspotential aufweise, als die auf Hiroshima niedergegangene Bombe. Das Trident-U-Boot und die MX-Rakete seien von einer Genauigkeit und Vernichtungsgewalt, daß sie nur als Erstschlagwaffen zu verstehen seien. «Ich bin mir meiner Worte voll bewußt, wenn ich sage, daß ‹Trident› das Auschwitz von Puget Sound darstellt.» J. Castelli, The Bishops and the Bomb (Doubleday, Garden City N.Y. 1983) 28.

[3] J. B. Metz, Ökumene nach Auschwitz: E. Kogon (Hg.), Gott nach Auschwitz (Herder, Freiburg 1983) 121–144.

[4] J. Moltmann, Theologie der Hoffnung (Chr. Kaiser Verlag, München [10]1977).

[5] D. Sölle, Theology and Liberation: B. Smilli (Hg.), Political Theology in the Canadian Context (Wilfried Laurier University Press, Waterloo Ont. 1982) 113.

[6] R. McAfee Brown, The Holocaust as a Problem in Moral Choices: H. Cargas (Hg.), When God and Man Failed (Westminster Press, Philadelphia 1981) 81–102.

[7] F. Fiorenza, Foundational Theology (Crossroad, New York 1984).

[8] M. Lamb, Solidarity With Victims (Crossroad, New York 1982).

[9] R. Ruether, Liberation Theology (Paulist Press, New York 1972) 65–94.

[10] M. Horkheimer, T. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (Fischer-Verlag, Frankfurt am Main 1972).

[11] Vgl. G. Baum, Faith and Liberation: Development Since Vatican II.: G. Fagin, ed., Vatican II.: Open Questions and New Horizons (Michael Glazier, Wilmington, DE 1984) 75–104.

[12] A. Solomonow, Where We Stand: Official Statements of American Churches on the Middle East Conflict, The Middle East Consulting Group, 339 Lafayette St., New York 1977. Vgl. auch: The Middle East: The Pursuit of Peace with Justice (National Conference of Catholic Bishops, Washington D.C. 1978).

[13] E. Fackenheim, To Mend the World (Schocken Books, New York 1982) 285–286.

[14] J. Pawlikowski, Sinai and Calvary (Benziger, Beverly Hills CA 1976) 222.

[15] Vgl. M. Lamb, Solidarity With Victims (Crossroad, New York 1982) 38–39.

[16] Proceedings of the 5th National Workshop on Jewish-Christian Relations (Tonbänder, Texas 1980).

[17] Oz Ve Shalom, English-language bulletin no. 2 (P.O. Box 4433, Jerusalem, Israel 91043), 1982.

[18] R. Slonim, Grand to be an Orphan (Clark and Irwin, Toronto 1983).

[19] E. Shorris, Jews Without Mercy: A Lament (Doubleday, Garden City N.Y. 1982).

[20] A. Waskow, These Holy Sparks: The Rebirth of the Jewish People (Harper and Row, San Francisco 1983).

[21] R.S. Feuerlicht, The Fate of the Jews: People Torn Between Israeli Power and Jewish Ethics (Times Books, New York 1983).

[22] G. Baum, The Social Imperative (Paulist Press, New York 1979) 39–69.

[23] E. Fackenheim, aaO. 306.

[24] M. Marrus, Is There a New Antisemitism? Middle East Focus, 6 (1983) 14.

[25] Ebd.

[26] Ebd.

[27] AaO. 15–16.

[28] R. Slonim, aaO. 152.

[29] D. Hartman, Auschwitz or Sinai? The Jerusalem Post (1982). Vgl. The Ecumenist, Bd. 21, 6–8.

[30] J. Neusner, Stranger at Home: The Holocaust, Zionism and American Judaism (University of Chicago Press, Chicago 1981). D. Marmur, Beyond Survival: Reflections on the Future of Judaism (Darton, Longman and Todd, London 1982).

GREGORY BAUM

Geboren 1923 in Berlin, seit 1940 wohnhaft in Kanada. Er studierte an der McMaster Universität in Hamilton (Kanada), der Ohio State University (USA), der Universität Fribourg (Schweiz) und der New School für Social Research in New York (USA), ist Master of Arts und Doktor der Theologie, Professor für Theologie und Soziologie am St. Michael's College der Universität Toronto, Herausgeber der Zeitschrift «The Ecumenist» und veröffentlichte u.a.: Man Becoming (1970), New Horizon (1972), Religion and Alienation (1975), The Social Imperative (1978), Catholics and Canadian Socialism (1980). Anschrift: St. Michael's College, 81 St. Mary Street, Toronto, Ont. M5S 1J4, Canada.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M.A.

John Pawlikowski

Der Holocaust und eine Christologie für unsere Zeit

Jeder, der auch nur ein wenig vertraut ist mit den verschiedenen Richtungen im heutigen jüdischen Denken, wird zugeben, daß der von den Nazis inszenierte Holocaust eine immer zentraler werdende Rolle in der Reflexion über die heutige religiöse jüdische Identität spielt. Es gibt sicherlich bedeutsame Unterschiede der Interpretation unter den wichtigsten Kommentatoren, zu denen unter anderen Irving Greenberg, Emil Fakkenheim, Richard Rubenstein, Arthur Cohen und Elie Wiesel gehören – um nur einige wenige namentlich zu nennen.

Die meisten orthodoxen jüdischen Autoren wie z. B. Michael Wyschograd haben es nicht für möglich gehalten, in der theologischen Diskussion über den Holocaust über die traditionelle Kategorie des Bösen hinaus vorzudringen, wobei sie freilich einräumten, daß das ungeheuerliche Geschehen von Auschwitz nahe an den Punkt führt, an dem die klassischen Maßstäbe dieser Kategorie zusammenbrechen. Nichtorthodoxe Theologen und einige an den äußersten Rändern der heutigen jüdischen Orthodoxie angesiedelte wie z. B. Irving Greenberg haben gefordert, der jüdische Glaube müsse nach dem Holocaust bis zu einem gewissen Grade neuformuliert werden. Neuerdings sind in nichtorthodoxen Kreisen, vor allem in den Schriften von Eugene Borowitz, erstmals Forderungen aufgetaucht, den Holocaust zum zentralen theologischen Thema zu machen. In seinem neuesten Buch *Choices in Modern Jewish Thought: A Partisan Guide*[1] vertritt Borowitz den Standpunkt, daß der Holocaust in eine grundlegendere Diskussion integriert werden müsse, nämlich in die Diskussion über die fortdauernde Bedeutung der beherrschenden Gegenwart des Bundesgottes und deren Beziehung zur personalen Autonomie im Glaubensausdruck. Diese letztere personale Autonomie definiert er als die zentrale Wirklichkeit für das heutige jüdische theologische Denken.

Die Frage nach der religiösen Bedeutung des Holocaust wird ohne Zweifel auch in Zukunft noch für geraume Zeit Gärungsprozesse auslösen. Es geht hier um eine Debatte, die christliche Theologen intensiv verfolgen müssen. Ich bleibe bei meiner Behauptung, daß der Holocaust das ist, was Irving Greenberg ein «Orientierungsmarken setzendes Ereignis» für unsere heutige Theologie genannt hat. Die Bestreitung dieses Anspruchs durch Borowitz und andere, die einige kritische Rückfragen dazu geäußert haben, die der Beachtung bedürfen, versagt aber bei der adäquaten Behandlung der Beziehung der Theologie zur Geschichte und bei der Erfassung der tiefgründigen Verknüpfung der Themen «personale Autonomie» einerseits und «Auschwitz» andererseits.

Wenn wir uns nun der Bedeutung des Holocaust für das christliche theologische Denken zuwenden, so scheint eine Realität unbestreitbar klar: Angesichts der zentralen Bedeutung der Christologie für den christlichen Glaubensausdruck muß der Holocaust Implikationen für diese Dimension des christlichen Glaubens haben, oder aber er kann kaum ein «Orientierungsmarken setzendes Ereignis» genannt werden.

So haben dies nur wenige systematische Theologen gesehen. Eva Fleischner kritisiert in ihrem Buch *Judaism in German Christian Theology since 1945*[2] mit Recht dieses Schweigen in der systematischen Theologie nach Auschwitz, besonders der systematischen Theologie in Deutschland. Nur wenige Theologen haben mit bewunderungswürdiger Sensitivität über die Leiden der Juden unter den Händen der Nazis gesprochen. Hans Küng sei als ein Beispiel genannt. Aber dieses Interesse hat – wenn überhaupt einen – doch nur wenig unmittelbaren Einfluß auf die grundlegenden theologischen Formulierungen gehabt. In den christologischen Überlegungen der Befreiungstheologen findet der Holocaust nie eine Erwähnung – ungeachtet eines gewissen geschärften Empfindens bei Gutiérrez und Bonino für die positiven Verbindungen zwischen der Bundestradition des Exodus in den hebräischen biblischen Schriften und der Freiheitsthematik, die für das Christus-Ereignis von zentraler Bedeutung ist.

Neuerdings haben einige wenige christliche Theologen begonnen, sich mit den theologischen Dimensionen von Auschwitz auseinanderzusetzen. Und die Implikationen für die Christologie haben sich für die meisten als ein Hauptbrennpunkt erwiesen. Zu dieser Gruppe gehören Franklin Sherman, Marcel Dubois, Gregory Baum,

David Tracy, Douglas J. Hall, Clemens Thoma und besonders Jürgen Moltmann, dessen Buch *Der gekreuzigte Gott*[3] den ersten umfassenden Versuch einer christologischen Äußerung darstellt, welche die Erfahrung des Holocaust mit einem Höchstmaß von Ernst behandelt. Zu einem Großteil konzentriert sich dieser erste Versuch, den Holocaust in eine Beziehung zur Christologie zu bringen, auf seine Verbindung mit dem Leidensmotiv des Kreuzes. Auf diese Verbindung will ich weiter unten in diesem Beitrag zurückkommen.

Im Zusammenhang mit den derzeitigen Entwicklungen der Theologie des Holocaust sowohl im Judentum wie im Christentum möchte ich nun ein mögliches Modell für eine Verbindung zwischen Auschwitz und dem Christus-Ereignis vorlegen. Zu diesem Zwecke wird es notwendig sein, kurz meinen allgemeinen Ansatz zur Behandlung der Implikationen für die Theologie, die im Holocaust enthalten sind, zu skizzieren.

Ich habe mich von Gelehrten wie etwa dem israelischen Historiker Uriel Tal überzeugen lassen, daß der Holocaust etwas mehr darstellt als die letzte – wenn auch grausamste – Folgerung aus der langen tragischen Geschichte des christlichen Antisemitismus. Es kann keinen Zweifel darüber geben, daß der christliche Antisemitismus ein unersetzliches Saatbeet für den Plan der Nazis lieferte, die Juden zu den ersten und besonderen Opfern ihres Anschlags auf die Menschheit zu machen. Beim Holocaust spielte aber auch der Plan mit, einen «neuen Menschen», einen «Übermenschen», zu schaffen, und zwar in einem gesellschaftlichen Rahmen, in dem wachsende technische Leistungsfähigkeit sich zusammenfand mit bürokratischer Perfektion und mit der Erosion der traditionellen religiösen Bindungen des menschlichen Verhaltens. All dies wirkte sich aus als Öffnung aller Türen für einen faktisch uneingeschränkten und moralisch unangefochtenen Gebrauch der Macht im Dienst der Umgestaltung der menschlichen Gesellschaft und letztlich sogar des Menschen selbst. Obwohl die Nazis sich anfangs gelegentlich der christlichen Kirchen und der christlichen führenden Persönlichkeiten für ihre ersten Angriffe auf die Juden bedienten, war ihre Philosophie im tiefsten Grunde ebenso entschieden antichristlich wie antijüdisch. Und ihr genau berechneter Plan eines Völkermordes zur «Erneuerung» der Menschheit hatte sowohl Homosexuelle, Zigeuner und geistig oder körperlich Behinderte auf die Ausrottungslisten gesetzt, wie er die Unterjochung der Slawen, vor allem der polnischen Nation vorsah.

Der Angriff auf die Integrität des Menschen genau so wie auf den Begriff eines liebenden und sorgenden Gottes nimmt noch größere Ausmaße an, wenn wir uns bewußt machen, daß die Akteure Angehörige eines der kultiviertesten Völker waren, das in einer Gesellschaftsordnung lebte, die viele zu den fortgeschrittensten Gesellschaften zählten, obwohl diese doch schon aus jenem Geist erzeugt worden war, der auch diese neue «Gesellschaftsentwicklung» Gestalt annehmen ließ. Auschwitz war nicht einfach nur das Erzeugnis rasend gewordener Irrer oder klassischer politischer Despoten. Leo Kuper sagt in seinem Buch *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century* sehr zutreffend über diese besonders unheimliche Komponente des Holocaust: «Sodann gab es da die äußerst bürokratische Organisation des Völkermordes. Dies war einer seiner am meisten entmenschlichten Aspekte... Bürokratische Planung und Verfahrensregeln für eine systematische Aktion des Massenmordes über einen ganzen Kontinent hinweg einzusetzen, verrät aber eine fast nicht mehr denkbare tiefgreifende Entmenschlichung.»[4]

Auschwitz eröffnete tatsächlich eine neue Ära menschlicher Möglichkeiten. Die verbrecherischen Organisatoren des Holocaust griffen die zerstörerische Seite dieser neuen Möglichkeiten auf. Indem sie dies taten, stellten sie viele traditionelle christliche theologische Begriffe in Frage, die früher als grundlegende Leitlinien menschlichen Verhaltens gedient hatten. Mit ihrem Gebrauch menschlicher Macht und Erfindungsgabe überschritten sie viele frühere Grenzen. Damit machten sie deutlich erkennbar, daß religiöse Vorstellungen unter Einschluß des grundlegenden Gottesbegriffs, die seit frühen biblischen Zeiten das menschliche Denken beherrscht hatten, mitsamt ihrem Einfluß auf das menschliche Handeln im Schwinden begriffen seien.

Die grundlegende Wirklichkeit, die durch meine Erforschung des Holocaust zutage getreten ist, ist das neue Gefühl menschlicher Freiheit bei den Theoretikern des Nationalsozialismus. Die Nazis hatten die moderne menschliche Erfahrung zumindest in einer entscheidenden Hinsicht ganz richtig eingeschätzt: Sie begriffen, daß im menschlichen Bewußtsein tiefe Veränderun-

gen im Gange seien. Unter dem Einfluß der neuen Naturwissenschaft und Technologie hatte die menschliche Gemeinschaft begonnen, sich einem Umwandlungsprozeß zu unterziehen, der zutreffenderweise als Entfesselung des Prometheus, und dies im Maßstab eines Massenprozesses, beschrieben werden kann.

Es begann das Entstehen eines Bewußtseins von menschlicher Autonomie in einem viel größeren Maßstab, als ihn die meisten christlichen Theologen vergangener Zeiten zugelassen hätten. Genau aus diesem Grunde fehlt in Borowitz' Behauptung, das Problem der personalen Autonomie konkurriere mit dem Holocaust um den zentralen Platz im heutigen theologischen Denken, ein lebenswichtiges Bindeglied. Wie ich es sehe, ist gerade die menschliche Autonomie das Hauptthema, das sich aus der Reflexion über die Auschwitz-Erfahrung ergibt.

Nach Auffassung der Nazis bestand nun die Möglichkeit, die menschliche Gesellschaft, ja vielleicht sogar die Menschheit selbst, in einem früher nicht einmal vorstellbaren Maße umzugestalten. Diese neue Möglichkeit schuf eine neue Verantwortung: die Menschheit zu befreien von den «Beschmutzern» der echten Menschlichkeit, vom Abschaum der Gesellschaft, so wie dieser von der Herrenrasse willkürlich definiert wurde. Jetzt begannen Menschen, den Tod als Lösung für die Probleme der menschlichen Existenz einzusetzen. Wie Uriel Tal behauptet hat, war die «Endlösung» als Antwort auf eine allumfassende Krise der menschlichen Person gemeint. Sie zielte auf eine totale Umwandlung der menschlichen Werte, und in ihrem Kern zielte sie auf die Sprengung der «Fesseln» des historischen Gottesgedankens mit seinen ihm zugehörigen Begriffen einer sittlichen Verantwortung, einer Erlösung, einer Sünde und einer Offenbarung.

Im Licht der Geschehnisse des Holocaust und ihm verwandter Brutalisierung menschlicher Macht ist dem heutigen Christentum die Pflicht auferlegt, Wege zu finden, wie das neue Gefühl für Freiheit, das den Menschen immer stärker zu Bewußtsein kommt, behauptet werden kann, indem es in die richtigen und dem Aufbau dienenden Bahnen gelenkt wird. Christlicher Glaube in der Zeit nach dem Holocaust muß diese Entwicklung eines neuen Sinnes für menschliche Befreiung und Erhebung als einen positiven und zentralen Teil der menschlichen Heilsgeschichte voll anerkennen und willkommen heißen. Aber die Erfahrungen der Nazizeit werden jeden wilden Applaus für dieses neue Gefühl menschlicher Freiheit notwendigerweise dämpfen. Die Herausforderung, vor die das Christentum sich gestellt sieht, ist die Frage, ob es heute fähig ist, ein Verständnis und eine Erfahrung der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen zu vermitteln, welche diese neuentdeckte Macht und Freiheit auf eine aufbauende und schöpferische Weise leiten können. Irgendwie müssen Gottesbegegnung im Glauben und Ausdruck dieses Glaubens heute solcherart sein, daß sie verhindern können, daß die neu entdeckte schöpferische Kraft der Menschheit wieder umgewandelt wird in die zerstörerische Gewalt, wie wir sie im Holocaust sich in all ihrer Häßlichkeit haben enthüllen sehen.

Wenn dies auf eine sinnvolle Weise verwirklicht werden soll, werden wir ein neues Empfinden für Transzendenz wiederentdecken müssen. Die Menschen werden wieder den Kontakt mit einer personalen Macht jenseits ihrer selbst erfahren müssen, einer Macht, welche die zerstörerischen Tendenzen, die immer noch in der Menschheit lauern, heilt. Der Holocaust hat allzu vereinfachende Begriffe von einem «Herrgott» zerstört. Hier ist ein Punkt erreicht, an dem ich mich sehr viel näher bei Irving Greenberg und Arthur Cohen wiederfinde als bei Eugen Borowitz, der immer noch eine «Herrgott»-Sprache verwendet. Aber der Holocaust wird uns auch nicht zufrieden bleiben lassen mit ihren derzeit vertretenen Standpunkten und ebenso nicht mit der radikaleren Sicht Richard Rubensteins. Der Holocaust hat unser Bedürfnis enthüllt, ein Empfinden für einen «verlockenden Gott» zu bewahren, *verlockend*, weil wir durch die symbolische Begegnung mit diesem Gott eine Heilung, eine Stärkung und Bestätigung erfahren haben, welche alle scheinbare Notwendigkeit, unsere Menschlichkeit durch den zerstörerischen, ja todbringenden Gebrauch menschlicher Kraft zu behaupten, vergessen läßt. Dieser Sinn für einen verlockenden elterlichen Gott, der uns unsere Menschlichkeit als ein Geschenk hat zukommen lassen, der an unserer Verwundbarkeit teilhat durch das Kreuz, ist die Grundlegung eines unserer heutigen Gesellschaft angemessenen Ethos.

So habe ich das Empfinden, daß es kein sinnvolles Gespräch über die Bedeutung des Holocaust für die Christologie gibt, ohne daß man zunächst einmal die Frage aufwirft, welche Verbindung zwischen den Themen Auschwitz einer-

seits und Gott andererseits besteht. David Tracy hat vollkommen Recht mit der im folgenden referierten Beobachtung: «Soweit ich es beurteilen kann, bedarf die allerletzte theologische Frage, die nach dem Gottesverständnis, noch vielen Nachdenkens bei den katholischen Theologen. Und außerdem kann die Lehre von Gott, wie Schleiermacher zu Recht nachdrücklich betonte, nie irgendeine unter anderen Lehren für die Theologie sein, sondern muß alle anderen Lehrstücke durchdringen. Hier hat die jüdische Theologie mit ihren Reflexionen über die Wirklichkeit Gottes seit dem *tremendum* des Holocaust den Weg für alles ernste theologische Denken gewiesen.»[5]

Jede relevante Diskussion über die Christologie muß das Christus-Ereignis unmittelbar auf das Gottesproblem, wie es sich aus der Erfahrung des Holocaust ergibt, beziehen. Solche Beziehungen, soweit sie bis heute entworfen worden sind, haben ihren zentralen Bezugspunkt, wie wir schon gesehen haben, im Kreuz und seinen Verbindungen mit den Leiden des jüdischen Volkes. Der lutherische Ethiker Franklin Sherman hat im Kreuz Christi «das Symbol des Todesnot leidenden Gottes» entdeckt. Die einzige noch legitime Theodizee im Lichte des Holocaust ist für Sherman eine solche, die im Christus-Ereignis die Offenbarung von Gottes Teilnahme an den Leiden von Menschen begreift, welche dann ihrerseits aufgefordert sind, an den Leiden Gottes teilzunehmen. «Nach Auschwitz können wir von Gott nur noch als von dem sprechen, der uns zu einer neuen Einheit ruft, zu einer Einheit zwischen Brüdern, zu einer brüderlichen Einheit nicht nur *auch* zwischen Juden und Christen, sondern ganz besonders zwischen Juden und Christen.»[6]

Douglas Hall schlägt einen ähnlichen Ton an: Nach dem Holocaust verleiht einzig und allein die Theologie des Kreuzes der eigentlichen Bedeutung der Inkarnation Ausdruck. Einzig und allein eine derart akzentuierte Christologie beschreibt die wirkliche Verbindung zwischen Gott und Mensch, die eine Konsequenz der Fleischwerdung des Wortes ist. Sie tut dies durch die Betonung der Solidarität Gottes mit der leidenden Menschheit. Als integrierende Verbindung der Holocaust-Erfahrung entwirft eine Christologie mit dem Kreuz als ihrem zentralen Brennpunkt zugleich eine Soteriologie der Solidarität, welche das Kreuz Jesu als Ort der brüderlichen Einigung mit dem jüdischen Volk und mit allen, die menschliche Befreiung und Frieden suchen, und nicht als Ort des Ausschlusses aufrichtet: «Der Glaube Israels ist unbegreiflich, wenn wir als seinen Kern nicht einen leidenden Gott sehen, dessen Solidarität mit der Menschheit so abgrundtief ist, daß ‹das Kreuz im Herzen Gottes› (H. Wheller Robinson) sich ständig aufs neue in der Geschichte inkarnieren muß. Wenn man die Werke Elie Wiesels liest, erkennt man als Christ, daß er diese untilgbare Ähnlichkeit mit dem Volk Israel in sich selbst trägt.»[7]

Die umfassendste Behandlung der Verbindung zwischen Christologie und Holocaust bis jetzt ist zu finden in den Werken von Jürgen Moltmann, insbesondere in seinem Buch *Der gekreuzigte Gott*. Er deutet Auschwitz als die bis heute dramatischste Offenbarung der grundlegenden Bedeutung des Christus-Ereignisses: Gott kann Menschen retten und heil machen, Israel eingeschlossen, weil er am Kreuz an eben ihrem Leiden teilgenommen hat. Nach dem Holocaust noch Theologie zu treiben, wäre nach Moltmann ein sinnloses Unterfangen, «wäre nicht das *Sch'ma Jisrael* und das Gebet des Herrn in Auschwitz selbst gebetet worden, wäre nicht Gott selbst in Auschwitz gewesen, als der Leidende mit den Gefolterten und Ermordeten. Jede andere Antwort wäre Blasphemie. Ein absoluter Gott würde uns gleichgültig machen. Der Gott der Tat und des Erfolgs würde uns die Toten vergessen lassen, die wir doch noch nicht vergessen können. Gott als Nichts aber würde die ganze Welt zu einem Konzentrationslager werden lassen.»[8]

Moltmann fügt noch hinzu, daß die «Theologie der Verwundbarkeit Gottes», die aus einem Bedenken der *Shoah* (das ist der in jüdischen Kreisen bevorzugte Ausdruck für den Holocaust) entspringt, tiefe Wurzeln sowohl in der rabbinischen Theologie wie in Abraham Heschels Begriff des «göttlichen Pathos» hat.

Die Theologie der Verwundbarkeit Gottes bietet uns einen bedeutsamen Ausgangspunkt für eine Christologie nach dem Holocaust. Zum einen schafft sie ein enges Band zwischen der Christologie und dem grundlegenderen Gottesproblem. Zugleich eröffnet sie uns einen Zugang zu der gesamten Frage der doppelten Verantwortung, der Verantwortung Gottes und der Verantwortung des Menschen, in der Zeit des Holocaust. Wie der Interpret des Holocaust Elie Wiesel selbst vermerkt hat, hat man die Last allzu oft ausschließlich auf Gottes Schultern geladen.

Der Holocaust – das soll hier ganz deutlich gesagt sein – ist auch eine Bestreitung jeder Art naiv-positiver Deutung der Möglichkeiten des Menschen. Die Betonung des Kreuzes in der Theologie des Holocaust bringt uns das Verständnis dafür nahe, daß Gott einen Preis zu zahlen hatte für die Freiheit, die er der Menschheit im uranfänglichen göttlichen Schöpfungsakt zugedacht hatte. Gott mußte leiden, als die Menschheit diese Freiheit mißbrauchte, wie dies im Holocaust massenhaft geschah.

Aber die Theologie des Holocaust, die ihren Brennpunkt im Kreuz hat, hat auch Aspekte, die dem sensiblen Christen Unbehagen bereiten können. Da muß sich etwa im Blick auf die gewichtige christliche Komplizenschaft mit dem Nazi-Unternehmen die Frage nach der Schicklichkeit der Verbindung der Theologie des Kreuzes mit der Auschwitz-Erfahrung aufdrängen. A. Roy Eckardt ist besonders energisch in diesem Punkt, wenn er den Standpunkt vertritt, daß es an Blasphemie grenze, wenn man solche Ansprüche geltend machen wolle. Er glaubt auch, daß «im Vergleich zu gewissen anderen Leiden der Tod Jesu ziemlich unbedeutend werde». Eine andere Gefahr in einer Christologie nach dem Kreuzesmodell in der Zeit nach dem Holocaust sieht Eckardt darin, daß sie einen übertrieben «machtlosen» Plan für menschliches Leben in religiösem Kontext erzeugen könnte, der zur Vernichtung sowohl der Juden wie der Christen führen könnte[9].

Es sei noch hinzugefügt, daß die christliche Theologie das Kreuz immer als einen freiwilligen Akt von seiten Gottes und Jesu beschrieben hat. Das Kreuz kann als Erlösungswirklichkeit nur dann gedeutet werden, wenn es gesehen wird als Aufgipfelung und Folge von Jesu tätigem Dienst. Auschwitz aber war weder freiwillig noch in irgendeinem Sinne erlösend.

Schließlich sind auch einige Zweifel angemeldet worden, ob die Theologie des Leidens Gottes, die im jüdischen religiösen Denken zu finden ist, der Theologie von Kreuz und Holocaust wirklich so ähnlich ist wie Moltmann und Sherman geltend machen.

Eckardt hat seine Kritik des Kreuzes nach dem Holocaust übertrieben, obwohl viele seiner Einwände ernst genommen werden müssen. Die Antwort könnte darin liegen, die Perspektiven, die von Moltmann, Sherman, Hall und anderen angeboten worden sind, in eine weitergespannte christologische Gesamtschau zu integrieren. Ich meine eine Gesamtschau, die ich in Form eines Vorentwurfs in meinem Buch *Christ in the Light of the Christian-Jewish Dialogue*[10] zu skizzieren versucht habe. Sie hat ihren Mittelpunkt in einem Verständnis der Wirklichkeit der Inkarnation, der Fleischwerdung des Wortes Gottes, wonach diese für das Christus-Ereignis viel zentraler ist als jede Behauptung der Erfüllung messianischer Verheißungen.

Ausgehend von einem Verständnis des Dienstes Jesu als etwas, was von der geschärften Sensibilität für die intime Beziehung zwischen Gott und Mensch herkommt, die in der pharisäischen Revolution im Judentum während der Zeit des Zweiten Tempels aufgekommen war, suchten die christologischen Ansprüche, welche die Kirche im Zuge der Reflexion auf diesen Dienst erhob, eine neue Sensibilität dafür zum Ausdruck zu bringen, wie tief das Menschsein in die göttliche Selbstdefinition eingebettet ist. Die letzte Bedeutung dieser Christologie liegt in ihrer Offenbarung der herrlichen Größe des Menschseins, eine notwendige Korrektur zu dem erniedrigenden Paternalismus, der in der Vergangenheit so oft die Beziehung zwischen Gott und Mensch gekennzeichnet hatte.

In meiner Sicht waren die Furcht und der Paternalismus, die in der Vergangenheit mit der Behauptung einer Beziehung zwischen Gott und Mensch assoziiert wurden, wenigstens zum Teil verantwortlich für den Versuch des Nationalsozialismus, eine totale Umkehrung der Sinndeutung des Menschseins hervorzubringen – um auf Uriel Tals Analyse zurückzugreifen – und so schließlich und endlich die Übermacht über den Schöpfergott zu gewinnen.

Eine Inkarnations-Christologie kann dem Menschen helfen, sich dessen bewußt zu werden, daß er am Leben und an der Existenz Gottes selbst Teil hat. Der Mensch bleibt Geschöpf. Die Kluft zwischen dem Menschsein im Menschen und dem Menschsein in der Gottheit ist nicht überbrückt worden. Es ist aber auch unverkennbar, daß eine direkte Verbindung existiert: Die beiden Arten von Menschsein können einander berühren. Der Kampf des Menschen um Selbstidentität gegenüber dem Schöpfergott ist grundsätzlich zu einem Ende gekommen, obwohl ihre letzte Verwirklichung noch in der Zukunft liegt. In diesem Sinne kann man wirklich sagen, daß Christus weiter daran wirkt, der Menschheit Heilung in ihrer Wurzel zu bringen: nämlich die Ganzheit.

Durch ein rechtes Verständnis der Bedeutung des Christus-Ereignisses können Menschen geheilt werden, können sie endlich die Ursünde des Stolzes überwinden, das Verlangen, den Schöpfer in Macht und Rang als ihren Rivalen zu verdrängen, das im innersten Kern der Geschehnisse wirksam war, die zum Holocaust führten. Kritisch zu diesem Bewußtsein verhält sich die Einsicht in Gottes selbstauferlegte Beschränkung, wie sie am Kreuz sichtbar wurde. Das ist der Punkt, an dem Moltmanns Theologie eine absolut entscheidende Funktion erhält, wenn sie auch noch unvollständig sein mag. Jetzt können Menschen durch Christus erkennen, daß sie zu einem ewigen Geschick vorausbestimmt sind in ihrer Einzigartigkeit und Individualität. Gott will letzten Endes nicht versuchen, sie total in das göttliche Sein zurück zu absorbieren. Tatsächlich ist offenkundig geworden, daß Gott den Menschen diesen Grad von ewiger Unterschiedenheit und von Freiheit im Handeln zugestehen muß, um volle Reife erreichen zu können, um endgültigerweise und in vollem Maße Gott zu werden. Das ist, nebenbei bemerkt, ein Gesichtspunkt, der sein Echo auch in der jüdischen mystischen Literatur findet, welche von Gottes Selbstbindung in seiner Entscheidung, Schöpfer zu werden, spricht.

Ich möchte hier die These vertreten, daß der Holocaust gleichzeitig den letzten Ausdruck sowohl der Freiheit des Menschen wie auch des Bösen darstellt: Beide sind aufs engste untereinander verknüpft. Der uranfängliche Schöpfungsakt bildete die Befreiung des Menschseins aus seiner völligen Einschließung in die Gottheit. Der Schöpfergott erkannte an, daß es notwendig sei, einen Teil des göttlichen Menschseins gehen zu lassen als einen Teil der Entwicklung des schöpferischen Potentials Gottes. Aber dieser Teil von Gottes Menschsein, der eine unabhängige Existenz annahm, war nun mit der Aufgabe konfrontiert, seine eigene Identität aufzurichten. Zeitweise herrschte ein starkes Verlangen, den Schöpfer zu verdrängen und zu ersetzen. Hier liegen die Wurzeln des Bösen im Menschen. Aber bis zum Beginn der Neuzeit hielt die Furcht vor der Strafe Gottes dieses Verlangen in Schach. Durch die Aufklärung, durch Nietzsche und andere Befreiungsbewegungen jener Zeit wurde dies alles anders. Die Menschen begannen die Furcht vor göttlicher Vergeltung, welche das menschliche Verhalten in der Vergangenheit unter Kontrolle gehalten hatte, zu verlieren.

Die Nazis glaubten ganz ohne allen Zweifel, sie seien die letztzuständigen Schiedsrichter darüber, was Recht und was Unrecht sei, geworden. Dieses neue Freiheitsgefühl, diese wachsende Erfahrung der Entfesselung des Prometheus in der westlichen Gesellschaft, verbunden mit dem ungelösten Identitätsproblem in der Menschheit führte in Nazideutschland zu einem katastrophalen Plan der Menschenvernichtung. Die letzte Behauptung menschlicher Freiheit von Gott in unserer Zeit, welche der Holocaust darstellte, könnte tatsächlich den Beginn der endgültigen Lösung dieses Konfliktes anzeigen.

Wenn die Menschheit endlich erkennt, welche Zerstörung sie anrichten kann, wenn sie den Schöpfer völlig ablehnt, wie sie dies im Holocaust getan hat, wenn sie eine solche Ablehnung als Verkehrung und nicht als Behauptung menschlicher Freiheit erkennt, dann könnte eine neue Phase menschlichen Bewußtseins aufdämmern. Dann könnten wir endlich das Übel an der Wurzel zu packen kriegen, nämlich den jahrhundertelangen Kampf der Menschengemeinschaft für den Ausbau ihrer eigenen Identität durch die Überwindung Gottes. Die Macht des Bösen wird nur dann weichen, wenn die Menschheit sich entwickeln lernt entlang der Leitlinie eines Bewußtseins ihrer tiefgründigen Würde aufgrund ihrer durch Christus empfangenen Verbindung mit Gott; dem sollte entsprechen eine Gesinnung der Demut, erzeugt von einer tief eindringenden Konfrontation mit der Verwüstung, die hervorzubringen sie fähig ist, wenn sie sich ihrer eigenen Weisheit überläßt; eine Gesinnung tiefgründender Demut, geweckt durch die Erfahrung der heilenden Macht, die uns gegenwärtig wird im letztendlichen Schöpfer menschlicher Macht – dies ist entscheidend. An diesem Punkt, an dem Demut als kritische Antwort auf die Erfahrung des Holocaust in den Blick kommt, schließe ich mich zusammen mit dem Ethiker Stanley Hauerwas und seinen Überlegungen zu Auschwitz – auch wenn wir dann im Blick auf verschiedene Konsequenzen dieses Geschehens wieder auseinandergehen[11].

Nur diese Integration der Gesinnung der Demut in das menschliche Bewußtsein wird endlich das Böse überwinden und solche Versuche wie den Holocaust, in denen die Menschheit versucht, sich selbst über den Schöpfer zu erheben, neutralisieren. Diese menschliche Selbstverwirklichung wird eher zustande kommen im Licht der Einsicht in die Verwundbarkeit Gottes, welche

der Holocaust auf solch dramatische Weise offenkundig machte. Es ist jetzt nicht mehr «ungöttlich», seine Abhängigkeit von anderen erkennen zu lassen – der Schöpfer selbst hat dies getan. Die Vollreife, die lebenswichtig ist für den menschlichen Vollzug des Mit-Schöpfertums, fordert die Bejahung dieser wechselseitigen Abhängigkeit, für welche die Nazis blind waren.

Ich möchte auch noch hinzufügen, daß die tiefinnere Heilung der Person, die aus einem angemessenen Verständnis einer Inkarnationschristologie hervorgeht, wenn sie völlige Ganzheit und völliges Heil bewirken soll, verbunden werden muß mit dem Bewußtsein der wechselseitigen Abhängigkeit innerhalb der Gemeinschaft, wie der Sinai-Bundesschluß sie offenbart hat. Obgleich dieser Beitrag sich auf das Thema Christologie und Holocaust konzentriert hat, so muß doch jede Bedeutung der Christologie in einer Zeit nach dem Holocaust in den weiteren Zusammenhang der bleibenden Verbindungen des Christentums zum Judentum und anderen Weltreligionen gestellt werden.

Zu diesem Zeitpunkt muß zugegeben werden, daß der gläubige Jude und der gläubige Christ die Theologie nach dem Holocaust in etwas verschiedenen Richtungen entwerfen mögen. Dies aber ist ein Thema, das an dieser Stelle nicht bearbeitet werden kann. Es muß aber betont werden, daß die oben wiedergegebenen vorgängigen Überlegungen über die Bedeutung der Christologie keineswegs unterstellen wollen, es gebe für Gläubige keinerlei andere Antwort auf die Erfahrung des Holocaust außer der christlichen Christologie. Diese Meinung ist offenbar eine Falle, in die Jürgen Moltmann mit seinem Buch *Der gekreuzigte Gott* geraten ist.

Der Holocaust hat unbestreitbar viele der üblichen christologischen Behauptungen unterhöhlt. Er hat jeden christologischen Ansatz, welcher Juden und Judentum als eine Art religiöser Restbestände schildert, zu einer moralischen Schamlosigkeit gemacht. Der Holocaust zwingt uns auch, Gottes Abhängigkeit von der Menschengemeinschaft intensiver zu werten; etwas davon ist auch in der «Abba-Erfahrung» einbeschlossen, die Edward Schillebeeckx so ausführlich herausgearbeitet hat. Und «optimistische» Theologen wie die Befreiungstheologen müßten eigentlich viel ernster auch solche dämonische Ereignisse wie Auschwitz behandeln.

Die Kernbedeutung der Christologie aber bleibt trotz dem Holocaust bestehen. Tatsächlich möchte ich behaupten, daß diese Kernbedeutung sogar von noch dringenderer Aktualität geworden ist im Licht von Auschwitz, das wir in wachsendem Maße nicht als eine bloß isolierte Periode in der Geschichte der neueren Zeit, sondern als einen Wendepunkt zu bewerten lernen, als Beginn einer neuen Ära, in der die Verbindung von technologischem Fortschritt, Wucherung der Bürokratie und Schwächung der überlieferten sittlichen Bindungen sich so verschmolzen haben, daß Menschenvernichtung zu einer allzeit gegenwärtigen Möglichkeit geworden ist.

[1] Eugene Borowitz, Choices in Modern Jewish Thought. A Partisan Guide (Behrman House, New York 1983).

[2] Eva Fleischner, Judaism in German Christian Theology since 1945 (Scarecrow Press, Metuchen/NJ 1975).

[3] Jürgen Moltmann, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie (Chr. Kaiser Verlag, München [4]1981).

[4] Leo Kuper, Genocide. It's Political Use in the Twentieth Century (Yale University Press, New Haven/CT 1982) 120.

[5] David Tracy, Religious Values after Holocaust. A Catholic View: Abraham J. Peck (Hg.), Jews and Christians after the Holocaust (Fortress Press, Philadelphia 1982) 101.

[6] Franklin Sherman, Speaking of God after Auschwitz: Worldview 17 (1974/9, September) 29; vgl. auch Shermans Aufsatz zum gleichen Thema: Paul D. Opsahl/Marc H. Tannenbaum (Hgg.), Speaking of God Today (Fortress Press, Philadelphia 1974).

[7] Douglas Hall, Rethinking Christ: Alan T. Davies (Hg.), Antisemitism and the Foundations of Christianity (Paulist Press, New York 1979) 183.

[8] Jürgen Moltmann, The Crucified God: Theology Today 31 (1974/1, April) 9.

[9] A. Roy Eckardt, Christians and Jews: Along a Theological Frontier: Encounter 40 (1979/2, September) 102.

[10] John Pawlikowski, Christ in the Light of the Chrstian-Jewish Dialogue (Paulist Press, Ramsey/NJ 1982).

[11] Stanley Hauerwas, Jews and Christians Among the Nations: Cross Currents 31 (Frühling 1981) 34.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JOHN PAWLIKOWSKI

Mitglied des Servitenordens. Professor der Theologie der Catholic Theological Union (Chicago Cluster of Theological Schools), Chicago/Ill. (USA). Veröffentlichungen: Mehrere Bücher zum jüdisch-christlichen Dialog. Das neueste davon: Christ in the Light of the Christian-Jewish Dialogue (Paulist Press, Ramsey/NJ 1982). Anschrift: Catholic Theological Union, Chicago Cluster of Theological Schools, 5401 South Cornell Ave., Chicago, Ill. 60615, USA.

Luise Schottroff

Antijudaismus im Neuen Testament

Die Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments innerhalb der Kirchengeschichte Deutschlands, Westeuropas und überhaupt der westlichen Welt ist eine vom Antijudaismus in Kirche und Theologie geprägte Schuldgeschichte. Das Ausmaß dieser Schmach ist innerhalb der Theologie Deutschlands auch nach Auschwitz nicht erkannt worden. Bis auf wenige mahnende Stimmen blieb in der neutestamentlichen Wissenschaft der theologische Antijudaismus ungebrochen erhalten, weil kein Bewußtsein für das Problem entstanden war. Theologischer Antijudaismus bedeutet ja nicht Antisemitismus. «Es ist durchaus möglich, die Juden zu bewundern und zu schätzen und den Staat Israel zu bejahen und aktiv zu fördern, ohne diese Sympathie ‹heilsgeschichtlich› begründen und ohne christliche Grundwahrheiten, welche Judentum und Christentum trennen, preisgeben oder auch nur relativieren zu müssen» – so heißt es in einer Antwort von Mitgliedern der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn auf einen «Synodalbeschluß zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden» in der Rheinischen Landeskirche 1980 (epd-Dokumentation 42, 1980, 16).

Die Einsicht, daß die christliche Auslegung des Neuen Testaments bei der Formulierung der christlichen «Grundwahrheiten» (s.o.) bis in die Gegenwart Negativklischeevorstellungen der jüdischen Religion benutzt, steckt noch ganz in den Anfängen. (Zu dem historischen Hintergrund der heutigen Situation s. besonders die Arbeiten von Leonore Siegele-Wenschkewitz, z.B. Mitverantwortung und Schuld der Christen am Holocaust, in: Evangelische Theologie 42 (1982) 171–190, die die Beteiligung eines Teiles der Neutestamentler in Deutschland nicht nur am theologischen Antijudaismus, sondern auch am nationalsozialistischen Antisemitismus aufzeigt.) In den Kirchen gibt es eher ein wachsendes Problembewußtsein dafür als in den theologischen Fakultäten. Die wenigen klaren Stellungnahmen innerhalb der deutschen evangelischen Bibelwissenschaft sind immer noch Minderheitenvoten (z.B. P. von der Osten-Sacken, Von der Notwendigkeit theologischen Besitzverzichtes, Nachwort zur deutschen Ausgabe von R. Ruether, Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus [München 1978] 244–251). Das Wort vom «Besitzverzicht» zeigt zu Recht an, daß eine Überwindung des theologischen Antijudaismus – auch in der Auslegung des Neuen Testaments – tatsächlich an die Wurzeln christlichen Selbstverständnisses rührt. In diesem Kontext kann die historische und theologische Auseinandersetzung mit dem Antijudaismus des Neuen Testaments bei weitem nicht als abgeschlossen betrachtet werden, sie befindet sich am Anfang. Für drei zentrale Vorstellungen des Neuen Testaments sollen hier solche Anfangsüberlegungen vorgetragen werden.

Jesus und die Pharisäer

Im Umgang mit dem Neuen Testament wird man zwei Fragen auseinanderhalten müssen: 1. Wie sieht der Antijudaismus des Neuen Testaments selbst aus? 2. Wie ist der Antijudaismus der christlichen Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments zu überwinden? Da eine positivistische Hermeneutik ein Irrtum ist – als könne man die 1. Frage objektiv, wertfrei, allein historisch-wissenschaftlich beantworten –, hängen beide Fragen miteinander zusammen. Sie sind jedoch um der Klarheit willen getrennt zu bedenken.

Das Negativklischee «Pharisäer» prägt die Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments nachhaltig. Ich wähle ein zentrales Textbeispiel, um die historische und theologische Frage nach dem Verhältnis Jesu zu den Pharisäern ohne das «Vor»urteil zu stellen, daß «die Pharisäer» Vertreter eines leistungsorientierten religiösen Lega-

lismus gewesen seien. Was besagt Mk 2,27: «Und er sagte zu ihnen (sc. den Pharisäern): Der Sabbat ist um des Menschen willen geschaffen worden und nicht der Mensch um des Sabbats willen»? Die Auslegungstradition versteht den Satz durchweg als grundsätzliche Kritik an pharisäischer Sabbatlehre und Sabbatpraxis. Jesus stelle «apodiktisch alle Sabbatgebote in Frage», drücke den «tiefen Gegensatz... zu pharisäischem Denken» aus (H. Merkel, Jesus und die Pharisäer, NTS 14, 1967/8, 204). Der im Text ausgedrückte Konflikt wird hier – und das Zitat ist repräsentativ auch für die neuere Auslegungsgeschichte – als tiefgreifender *Lehr*konflikt verstanden. Die Pharisäer haben ein falsches Denken über Gott und über «den Menschen» und als dessen Folge eine inhumane Gesetzespraxis (s. z.B. R. Pesch, Das Markusevangelium 1 [Freiburg 1967] 196: «Inhumane Kasuistik pervertierten religiösen Gehorsams ist von Jesus und Paulus gerichtet»).

Nun ist im Falle von Mk 2,27 besonders markant, daß es einen nahezu gleichlautenden rabbinischen Satz gibt: «Euch ist der Sabbat übergeben, und nicht ihr seid dem Sabbat übergeben» (Mechiltha zu Ex 31,14), d.h. Rettung von Menschenleben «verdrängt» den Sabbat, hat Vorrang vor dem Gebot, den Sabbat heilig zu halten. In der christlichen Auslegungsgeschichte von Mk 2,27 erscheint dieser rabbinische Satz als Rechtfertigung einer *kasuistischen* Ausnahmeregelung. Jesu Satz sei jedoch im Unterschied zu dem rabbinischen Satz *grundsätzlich* Infragestellung aller Sabbatgebote, «sofern sie nicht dem Menschen dienen» (R. Pesch aaO. 184). Der für die neutestamentliche Wissenschaft folgenreiche «Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch» von (H.L. Strack und) P. Billerbeck (I 622ff.) hat dieser Hermeneutik bereits Ausdruck verliehen und ganze Generationen von Textauslegungen antijudaistisch geprägt, womit die wissenschaftliche Leistung dieses Kommentars, der ja «nur» am Antijudaismus der neutestamentlichen Wissenschaft Anteil hat, nicht geschmälert werden soll. Der rabbinische Satz wird also als konkrete Fallösung verstanden und der Jesussatz als Spitzensentenz einer grundsätzlichen Lehre. Dabei wird Mk 2,27 inhaltlich auffällig vom literarischen Kontext isoliert. Nur so kommt das skizzierte Ergebnis zustande.

M.E. ist hier grundsätzliche methodische Kritik und Veränderung des Vorgehens angebracht. Der *literarische* Kontext und der *Lebenskontext* des Textes sind unbedingt zu berücksichtigen. Der literarische Kontext im engeren Sinne (Mk 2,23–28) beschreibt einen Konflikt zwischen Jesus und den Pharisäern wegen des sog. «Ährenraufens» der Jünger, die sich eine Handvoll Ähren pflückten, die Spelzen wegbliesen und die rohen Körner aßen. Sie hatten Hunger und hielten sich nicht an das Verbot, am Sabbat Essen zuzubereiten. Mk 2,27 ist nicht ein Spitzensatz der Grundsatzkritik, sondern ein zweites biblisches Argument nach Mk 2,25f., mit dem Jesus in dieser Erzählung die theologische Legitimation des Ährenraufens am Sabbat ausdrücken will. Ziel der Argumentation ist im Text nicht, die Pharisäer grundsätzlich zu kritisieren, sondern um ihre theologische Zustimmung zu werben. Jesus argumentiert dabei auf derselben theologischen Basis wie auch seine Gesprächspartner: der Autorität der Schrift, der Tora. Er beruft sich auf 1 Sam 21,1–7 (in Mk 2,25f.) und auf die Schöpfungsgeschichte der Genesis (in Mk 2,27). Zwischen ihm und den Pharisäern ist nicht strittig, daß Lebensgefahr den Sabbat verdrängt. Strittig ist jedoch die konkrete Situation der Menschen: Sind die Jünger in solcher Gefahr, daß sie den Sabbat brechen dürfen?

Ohne jetzt nach dem Lebenskontext zu fragen, kann man den Text nicht verstehen. In einer Welt, in der Hungersnöte an der Tagesordnung sind und ein ganzes Volk in Armut lebt, ist der Hunger der Jünger niemals das, was er in der christlichen Auslegungsgeschichte wurde: ein beliebiger konkreter Anlaß für einen grundsätzlichen dogmatischen Konflikt. Jesus wirbt um die Pharisäer, daß sie theologisch anerkennen, daß diesen Hunger zu stillen Vorrang vor dem Sabbatgebot hat, weil es gegen Gottes Willen ist, daß Menschen hungern müssen. Mk 2,23–27 beschreibt eine symbolische Regelverletzung Jesu und seiner Jünger, die gerade eine elementare *Lehr*übereinstimmung zwischen beiden Seiten voraussetzt. Der Jesus dieser Geschichte ist der Heiland der Armen und nicht der Prediger einer neuen Lehre über Gott und «den Menschen».

Die Nähe Jesu zu den Pharisäern in dieser Geschichte steht in merkwürdigem Kontrast zu der Rolle der Pharisäer im literarischen Makrokontext, dem Markusevangelium. Nach dem Markusevangelium ist es Folge dieses und einiger ähnlicher Konflikte, daß «die Pharisäer... mit den Herodianern» einen Todesbeschluß gegen Jesus fassen (Mk 3,6). An dieser Darstellung ist vieles historisch unzutreffend. Vor allem dieses: Die Pharisäer waren – wie die synoptischen

Passionsgeschichten zeigen – nicht aktiv an der Verurteilung und Hinrichtung Jesu beteiligt.

Das Problem des theologischen Antijudaismus in den synoptischen Evangelien entsteht – wie dieses Beispiel zeigt – vor allem auf der Ebene der Makrokontexte. Mk 3,6 und das Markusevangelium, Mt 23 und das Matthäusevangelium schlagen einen bitteren und scharfen Ton in der Auseinandersetzung gerade mit den Pharisäern an. Bei der Auseinandersetzung mit diesem eindeutigen Befund ist folgendes zu berücksichtigen: daß die synoptischen Evangelien Produkt einer Geschichte sind, der Geschichte der Jesusbewegung. Die Auseinandersetzung mit den Pharisäern hat dabei eine erkennbare Geschichte durchgemacht. Z.Z. Jesu waren die Pharisäer auch im Volk in einer anderen Rolle als nach der Zerstörung des Tempels und dem jüdisch-römischen Krieg 66–70 n.Chr. Auf der Ebene der Makrokontexte ist die Auseinandersetzung auf beiden Seiten härter als z.Z. Jesu. Juden fühlen sich von Judenchristen und Heidenchristen in ihrer religiösen Identität bedroht. Es hat Verfolgungen vor allem wegen des Zusammenlebens von Judenchristen mit Unbeschnittenen in der Gemeinde gegeben (s. nur Gal 2,11–14), Christen werfen Juden vor, am Tode Jesu schuld zu sein (s. nur Mk 3,6) und den Messias Gottes nicht aufgenommen zu haben, wie im Matthäusevangelium auf jeder Seite betont wird. Man kann darüber streiten, ab wann ein «christliches» Selbstverständnis, das sich von einem «jüdischen» Selbstverständnis abgrenzt, überhaupt existiert hat. Die scharfe Kritik des Matthäusevangeliums an den Pharisäern benutzt die prophetische Redeweise der Gerichtsankündigung an das widerspenstige und untreue Volk Gottes. Deshalb wird man für «Matthäus» wohl noch von dem Konflikt zwischen Christen und Juden als von einem innerjüdischen Konflikt sprechen müssen. Für «Markus», obwohl früher entstanden, ist die Distanz vielleicht größer als für «Matthäus».

Was bedeutet dieser knapp skizzierte Befund nun hermeneutisch? In jedem Fall ist es *eine* Sache, auf dem Hintergrund einer langen Kirchen- und Machtgeschichte des Christentums über «das Judentum» zu reden, und eine völlig andere, als Juden- oder Heidenchristen Ende des 1. Jahrhunderts sich in einem grundsätzlichen Konflikt mit Juden zu befinden. Dieser grundsätzliche Konflikt hatte ja einen konkreten Bezug, die Bedeutung des Messias Jesus für die Lebenspraxis und Gemeinsamkeit seiner heidnischen und jüdischen Nachfolger. In diesem Sinne wurde die Messianität Jesu zum Streitpunkt. Auf der anderen Seite mußten die Juden das Christentum als Gefahr empfinden, da einer Integration der Juden in die heidnische Bevölkerung durch das Christentum Vorschub geleistet wurde. Es ist falsch, über das Verhältnis von Christen und Juden ahistorisch und dogmatisch aufgrund des Neuen Testaments zu reden: so als gäbe es die Möglichkeit, diese Beziehung grundsätzlich theologisch jenseits der konkreten Situation zu erfassen.

Dies bedeutet nicht eine historische Relativierung des Antijudaismus, sondern eine Konkretisierung von Theologie, die ihren Anspruch auf Überzeitlichkeit aufgeben muß. «Theologie nach Auschwitz» ist nicht, wie viele behaupten, Auflösung von Theologie in Zeitgeist, sondern die einzige Möglichkeit, heute theologisch verantwortlich zu reden. Der grundsätzliche Fehler des theologischen Antijudaismus ist sein Verständnis von Theologie, das sich fern von der Tagessituation und «Politik» fühlt. Ich kann nicht sagen, ob ich als Jüdin am Ende des 1. Jahrhunderts die Partei der Juden oder der Christen ergriffen hätte. Ich muß aber sagen, als Christin in der Bundesrepublik Deutschland 1984, daß die Massenvernichtung der Juden durch mein Volk auch heute noch zum Himmel schreit. Mk 3,6 (und viele ähnliche Texte des Neuen Testaments) kann ich historisch erklären und vielleicht sogar relativieren, Inhalt des Evangeliums Christi sind sie für mich nicht.

Daß Christus für mich der Herr der Welt und der Messias Gottes ist, heißt nicht, daß er andere Völker und Kulturen durch Christen beherrscht, ausgebeutet und vernichtet wissen will. Dieses furchtbare Geschehen ist aber auch die Folge einer ahistorischen Christologie, die aus ihrem Christusbekenntnis religiöse und politische Überlegenheitsansprüche ableitet. Die universale Bedeutung Christi besteht – recht verstanden – für Christen darin, daß sie die Befreiung durch Christus nicht als ihr Privatheil betrachten, sondern an einen Herrn glauben, der das Heil und die Befreiung aller Menschen will (aber das heißt nicht, daß alle Menschen und ihre Religionen an der Meßlatte der christlichen Lehre gemessen werden).

Die Universalität der von den Christen erwarteten Gottesherrschaft hat auch auf der Ebene der Makrokontexte der synoptischen Evangelien

keine «imperialistische» Struktur. Die Weltherrschaft Gottes – dargestellt im Weltenbaum, unter dessen Zweigen die Vögel des Himmels Schutz finden (Mk 4,30–32 parr.) – beendet gerade die Herrschaft von Menschen über Menschen. Daß alle Menschen an Jesus als den Messias glauben müssen, um Gottes Heil zu erlangen, haben jedoch die Evangelisten *nicht* behauptet. Sie haben behauptet, daß alle Menschen nach Gottes Willen leben lernen sollen. Die Entscheidung fällt auf der praktischen Ebene, nicht auf der der Glaubenslehre (s. Mt 25,31–46).

Damit sollen die antijudaistischen Äußerungen der Evangelien nicht verharmlost werden, aber die Frage gestellt werden, ob es wirklich stimmt, daß die neutestamentliche Christologie «essentiell» antijudaistisch sei. M.E. wird sie dies erst durch eine christliche Theologie, die einen dogmatischen Absolutheitsanspruch stellt und deshalb das Neue Testament nur in diesem Sinne verstehen kann. Die Lebenspraxis, die zu dem Glauben an Christus und zur Hoffnung auf die Königsherrschaft Gottes gehört, ist die der Arbeit für das Leben der Schöpfung Gottes. Diese Arbeit ist keine Erfindung Jesu oder seiner Nachfolger, sondern die Konsequenz aus dem jüdischen Gottesglauben, die nicht an das Christusbekenntnis gebunden war und ist. Die Geschichte vom «Ährenraufen am Sabbat» enthält keinen theologischen Antijudaismus – nicht deshalb, weil Jesus in ihr nicht-christologisch verstanden wäre, sondern weil sie die Folgerungen aus der Tora für die konkrete Not der Menschen auf der Ebene der *Praxis* zieht. Der Dialog zwischen Juden und Christen könnte dazu führen, daß in der christlichen Theologie Glaube und Handeln wieder – wie im Neuen Testament – als Einheit begriffen werden. Hier haben christliche Theologen ein Defizit der Hebräischen Bibel *und* dem Neuen Testament gegenüber.

Paulus und das Gesetz

In 1 Thess 2,14–16 findet sich eine klar antisemitische Äußerung, da Paulus hier «die Juden» nicht nur als Volk Gottes, dem Gottes Zorn gilt, qualifiziert, sondern politisch diffamiert: «die Gott nicht gehorchen und allen Menschen feindlich gegenüberstehen». Die Ablehnung der beschneidungsfreien Heidenmission durch «die» Juden und die daraus resultierende Verfolgung von jüdischen Jesusanhängern durch Juden ist in den Augen des Paulus die Begründung dafür, daß die antisemitischen Vorwürfe der Alten Welt gegen das Judenvolk zutreffen. Mit dieser neuen Begründung eines vorhandenen Antisemitismus liefert Paulus aber zugleich auch eine Begründung für eine Judenverfolgung durch römische Behörden, die solche Verfolgungen ja mit dem «odium humani generis» – Haß auf das Menschengeschlecht – begründet haben. Daß Paulus diese Sätze geschrieben und sicher auch oft genug ausgesprochen hat, ist nicht zu entschuldigen. Daß er einst selbst ein solcher jüdischer Christenverfolger war, kann nicht zu seiner Entschuldigung dienen: Er sei eben als Parteiwechsler voll Haß gegen seine eigene Vergangenheit. Er denunziert hier «die Juden» mit einer Beschuldigung, die später unter Nero auch zur Begründung der Verfolgung von Christen hat herhalten müssen. Zu Lebzeiten des Paulus dürfte aus der Optik römischer Behörden zudem Christenverfolgung als Judenverfolgung erschienen sein. Mit dem Vorwurf der Feindschaft gegen alle Menschen beschuldigt Paulus «die Juden» der Illoyalität gegenüber dem römischen Staat. Man wird sich also vorzustellen haben, daß Juden und jüdische und nichtjüdische Christusgläubige sich gegenseitig denunziert und ans römische Messer geliefert haben, wenn man 1 Thess 2,15 zusammennimmt mit der Darstellung jüdischen Verhaltens in der Apostelgeschichte (s. nur Apg 17,7).

Derselbe Paulus hat sich auch ernsthaft mit dem theologischen Problem auseinandergesetzt, daß die Juden als Volk den Glauben an den Messias Jesus ablehnen. Eine Harmonisierung von 1 Thess 2,14–17 und dem Römerbrief ist nicht möglich, ebensowenig wie übrigens eine Harmonisierung der Vorstellungen des Paulus über die Christinnen gelingt. M.E. bleibt theologisch nichts anderes übrig, als sachkritisch mit dem Neuen Testament und so auch mit Paulus umzugehen wie in der Frage des Sexismus (und der Sklaverei)so auch in der des Antijudaismus. Die theologische Auseinandersetzung des Paulus mit der Ablehnung des Messias Jesus durch das Israel dem Fleische nach und seine Auseinandersetzung mit der Bedeutung des «Gesetzes» aus der Perspektive des christlichen Glaubens ist jedoch theologisch zentral auch für die Klärung der Wurzeln der christlichen Identität und der Instrumente des christlichen Anti udaismus.

Die Rechtfertiungs«lehre» des Paulus ist nach ihrem Selbstverständnis nicht eine andere Lehre vom Gesetz, als sie die Juden haben. Nirgendwo

stellt Paulus Lehrpositionen gegeneinander oder grenzt er sich von einem jüdischen Gesetzesverständnis ab. Dies geschieht erst in der Paulusdeutung christlicher Theologen späterer Zeit – auch in der gegenwärtigen Theologie. Paulus geht von einer Lehre über die Tora aus, die sich gerade nicht von jüdischen Lehrpositionen unterscheidet: «Die, die das Gesetz halten, werden (von Gott) gerecht gesprochen werden» (Röm 2,13). Auch daß nicht eigene Leistung, sondern Gottes Barmherzigkeit der einzige Weg zum Heil ist, ist eine theologische Grundposition, die Paulus mit der Tradition des nachbiblischen Judentums und der hebräischen Bibel verbindet. Erst durch den christlichen Antijudaismus späterer Zeiten und gegenwärtiger Theologie ist die zentrale Bedeutung der Barmherzigkeit Gottes für den jüdischen Glauben geleugnet worden. Wenn Paulus Entgegensetzungen wie Röm 10,3 formuliert, so stellt er nicht eine abweichende jüdische Meinung seiner eigenen gegenüber, sondern deutet er das *Verhalten* der Juden, die den Glauben an Christus ablehnen: «Sie verkannten die Gerechtigkeit Gottes und suchten die eigene (Gerechtigkeit) aufzurichten.» Nicht daß Juden sagen: «Wir richten unsere eigene Gerechtigkeit auf durch das Halten der Tora», sollte man hier lesen, sondern daß Paulus sagt, ihre Ablehnung des Glaubens an Jesus Christus sei de facto der Versuch, ohne Gott gerecht zu werden. Sie sind der Meinung, Gott zu dienen und von ihm das Heil zu empfangen, aber Paulus bestreitet, daß sie ohne Christus in der Lage sind, Gott zu dienen. Ihre Lehre ist richtig, aber falsch ihr Verhalten: daß sie den Glauben an Christus ablehnen.

Paulus ist also ein frommer Jude, der anderen frommen Juden sagt, ihr ganzes Verhalten Gott gegenüber sei Widerspenstigkeit und Illusion, solange sie Christus nicht glauben. Sie meinen, es sei möglich, nach Gottes Willen zu leben, die Tora zu erfüllen, und wollen es nach Paulus nicht wahrhaben, daß der «Wandel im Geist» (Gal 5,25) nur möglich ist, wo Christi lebenspendende Kraft gegenwärtig ist.

Wenn man also nach «Lehr»-differenzen zwischen Paulus und seinem Volk sucht, dann wird man sie vor allem in der Bestimmung der Macht der Sünde finden, obwohl auch sie von Paulus nicht als Lehre in Abgrenzung gegen eine andere Lehre vorgetragen wird. Für Paulus ist die Macht der Sünde die einer Weltherrscherin. Die Summe der sündigen Taten der Menschen ergibt ein kollektives Zwangssystem, das umfassend ist: Schon die Geschichte seit Adam ist Sündengeschichte. Ja, selbst die Tora, die Gottes heiliger Wille zum Leben ist (Röm 7,12), wird noch von der Sünde pervertiert, so daß Gottes guter Wille zum Instrument des Todes wird: «Das Gesetz bewirkt Zorn», d. h. göttliches Gericht (Röm 4,15). Die umfassende Macht der Sünde wird nach Paulus von Juden verkannt. Sie sehen die Widersprüchlichkeit ihrer eigenen Praxis nicht, daß sie einerseits andere über Gottes Willen belehren und meinen, auf Gott zu vertrauen, andererseits aber selbst die Tora nicht halten (Röm 2,17–24). Die Auseinandersetzung, die Paulus, als er den Glauben an Christus annahm, für den Rest seines Lebens mit nichtchristlichen Juden führte, war begründet in einer anderen Diagnose der conditio humana und in seinem Glauben daran, daß Gott durch Christi Tod und Auferstehung den Menschen Leben ermöglicht hat, die Macht der Sünde gebrochen hat. Daß Paulus die Sünde als Weltmacht begreift, die mehr und tiefere Bedeutung hat als die sündigen Taten der Menschen, hängt mit der Lebenswirklichkeit der Juden wie anderer unterworfener Völker im Römischen Reich dieser Zeit zusammen. Seine Konflikte mit Juden(christen) wegen der Beschneidung von Nichtjuden resultieren aus dieser Grundeinstellung. Er wollte nicht, daß Nichtjuden, die mit Juden zusammen leben und zusammen essen, beschnitten werden, weil dies eine Schmälerung der Heilsbedeutung Christi ausgedrückt hätte. Juden wie Nichtjuden sind dem gleichen Zwangssystem der Sünde unterworfen. Juden wie Nichtjuden haben den gleichen Zugang zum Heil Gottes: Christus. Juden wie Nichtjuden stehen *einem* Gott gegenüber (Röm 3,30). Da dieser Gott dem Volk Israel eine besondere Verheißung geschenkt hat, wird die gegenwärtige Verstockung Israels, das Christus nicht annimmt, am Ende nicht bestehen bleiben, und «so wird ganz Israel gerettet werden» (Röm 11,26).

Der Konflikt zwischen Paulus und seinem Volk beruht auf seiner radikalen Einschätzung der Macht der Sünde und auf seinem Glauben, daß durch Christi Tod und Auferstehung die Macht der Sünde gebrochen ist. Bis auf die oben genannte Ausnahme in 1 Thess 2,15f wird der Konflikt von seiten des Paulus in theologischen Kategorien der jüdischen und biblischen Traditionen bearbeitet. Paulus will nicht eine falsche oder minderwertige Theologie durch eine besse-

re Theologie ersetzen, sondern mithelfen, Gottes bereits verwirklichtes Eingreifen in die Sündengeschichte zu verkündigen und den Menschen den Weg zum Leben in einer von Sünde und Tod versklavten Welt zu zeigen.

Die Bedingungslosigkeit der paulinischen Christologie ist in ihrem historischen Kontext in keinem Sinne antijudaistisch zu nennen. Paulus wertet das Judentum nicht durch die Gegenüberstellung zum Christentum religiös ab oder bestreitet gar dem Volk Israel seine Identität als Volk der Verheißung. Eher kann man sagen, daß er alle Menschen zu Juden im Sinne von Röm 2,29 machen will (wobei seine Definition vom Judesein sich von der nichtchristlicher Juden unterscheidet). Sobald jedoch das Christentum sich als Religion verstand, die sich von der jüdischen Religion unterscheidet, wird schon die schlichte Wiederholung von Paulussätzen zum massiven Antijudaismus.

Das heißt theologisch für die Gegenwart, daß es nicht genügt, ein Bewußtsein für den tatsächlichen Antijudaismus im Neuen Testament und der späteren christlichen Theologie zu entwikkeln, sondern auch, daß eine Wiederholung von Sätzen des Neuen Testaments ohne Übersetzung im Sinne einer die sozialen Verhältnisse reflektierenden Hermeneutik nicht zu verantworten ist. Diese Übersetzung muß dem Rechnung tragen, was heute Christentum und Judentum ist, und wie die Geschichte von Judentum und Christentum verlaufen ist. Diese Übersetzung darf sich auch nicht auf die Übersetzung paulinischer Gedanken beschränken, sie muß die Wiederholung der paulinischen Praxis (unter veränderten Bedingungen) miteinbeziehen. Paulus wollte allen Menschen den von Gott eröffneten Weg zum Leben zeigen, aber nicht andere Menschen religiös disqualifizieren.

Sofern Christen heute *ihre* Sache – ihren Glauben an Christus und ihren Versuch, die Liebe Gottes zu erfahren, anderen zu erklären und vorzuleben versuchen, geschieht keinem anderen ein Leid. Die Bedingungslosigkeit des Glaubens an Christus ist – recht verstanden – nur im Gebet, im Gottesdienst, in der tätigen Liebe und in der Hoffnung für die Welt zu Hause. Wenn sie auch nur die leiseste Verbindung mit Machtstrukturen eingeht, wird aus ihr ein Antijudaismus und ein kultureller Überlegenheitswahn, der ganze Völker zur Disposition stellt. Dies hat unsere deutsche Geschichte gezeigt, deren Unrecht nicht dadurch zu mildern ist, daß man sagt, die Nazis seien antichristlich gewesen und so seien Christen vom Nationalsozialismus wenigstens in gewisser Weise entlastbar. Der Überlegenheitswahn, der sich der Christologie oder ihrer Nachäffung bedient, ist auch und gerade Bestandteil der Geschichte des Christentums.

Das wird heute unübersehbar, wo sich wiederum Völkermord anbahnt – von Christen erdacht, getragen, und technologisch perfekt vorbereitet. Daß dies möglich ist, ist auch heute mit christlichem Antijudaismus verbunden – wegen des Überlegenheitsanspruchs einer von ihm geprägten Christologie und wegen seiner Disqualifizierung der Werke, der Tat, des Lebens nach der Schrift. In antijudaistischen Paulusdeutungen (z.B. R. Bultmanns) findet sich regelmäßig diese Disqualifizierung der Tat, der Werke, des Handelns nach dem Willen Gottes: als «Vertrauen auf die eigene Kraft», als «eigenmächtiges Streben» als «Selbstverwirklichungs-Tendenzen», die der Jude exemplarisch für alle Menschen, die auf dem falschen Weg sind, angeblich im Sinne hat. Dafür wird oft auch nur das Wort «Gesetz» als Kürzel benutzt. So können Christen sich dispensieren von der Verpflichtung, nun auch tatsächlich nach Gottes Willen leben zu müssen, wie er in der Schrift zu finden ist und von Jesus in der Bergpredigt ausgelegt worden ist.

Johannes und die Juden

Im Johannesevangelium findet sich ein auffällig breiter Gebrauch der Pauschalbezeichnung «die Juden». Das Wertungsspektrum reicht dabei von einer sachlichen Bezeichnung der Zugehörigkeit z.B. Jesu zum Volk der Juden (im Unterschied zu dem der Samaritaner 4,9), über die distanzierte Bezeichnung der Feste als Feste «der Juden» (2,13 u.ö.) zum negativen Gebrauch: Jesus gegenüber unentschlossene, wankelmütige Gruppen im Volk (z.B. 6,41), die jüdische Führung aus «Pharisäern» und «Hohenpriestern», die die treibenden Kräfte für die Hinrichtung Jesu sind (11,47). Das Johannesevangelium setzt voraus, daß Christen von der jüdischen Führung die Zugehörigkeit zur Synagoge bestritten wird (9,22; 12,42; 16,2). Dieser Synagogenausschluß wird von den Christen als Erfahrung des Hasses dieser Welt erlebt (16,2 im Kontext). Man wird schließen müssen, daß hier *Juden*christen vom Synagogenausschluß betroffen wurden. Die Darstellung des Weges Jesu ist immer wieder auch Darstellung der Erfahrungen der johannei-

schen Gemeinden z.Z. der Abfassung des Johannesevangeliums (nach 70 n.Chr.).

So pauschal und oft negativ bewertet die Bezeichnung «die Juden» ist, sie wird hier von einer Minderheit innerhalb der Judenschaft benutzt, die ihre Bitterkeit über das Schicksal Jesu und seiner Anhänger, das sie von ihresgleichen erfahren haben und erfahren, damit ausdrücken. Das Bild von der Situation des jüdischen Volkes ist sehr differenziert, allerdings wird diese Situation nur unter dem Aspekt des Verhältnisses von Juden zu Jesus und seinen Anhängern betrachtet. Das Volk hat messianische Erwartungen und setzt sich positiv und kritisch mit dem Messianismus Jesu auseinander und Jesus sich mit ihm (s. nur 6,15). Es gibt heimliche Anhänger Jesu sogar unter den «Oberen» (3,1 u.ö.), die aber feige sind (11,42f). Und es gibt eine jüdische Führung, die aus Angst vor den Römern Jesus verfolgt und umbringen läßt. Die Führung fürchtet die politischen Konsequenzen, wenn die Römer den durch Jesus wachsenden Messianismus im Volk bemerken (11,48). So distanzieren sich «die Juden» politisch von Jesus und geben eine übertriebene Loyalitätserklärung für den Kaiser ab (19,15).

Das Johannesevangelium vermittelt ein einseitiges und höchst lebendiges und differenziertes Bild der Situation von Juden nach der Zerstörung des Tempels. Das Volk hat eine auch von Rom anerkannte Führung, die aber unter großem politischen Druck steht und nicht wagen kann, eine messianische Bewegung um Jesus zuzulassen, auch wenn sie eine «messianische» Bewegung ist mit einem König, dessen Reich nicht von dieser Welt ist (18,36). Wenn diese Bewegung auch keine militärische Macht hat und keine direkten politischen Ziele anstrebt, so ist sie doch aus der Optik der Römer dem von ihnen gefürchteten jüdischen Messianismus zuzuordnen.

«Die Juden» und die Anhänger Jesu im Johannesevangelium sind beide Opfer der römischen Politik; die Christen sind hier unterdrückte Minderheit innerhalb eines besiegten, unterworfenen und gequälten Volkes. Der jüdischen Führung, wie sie im Johannesevangelium dargestellt ist, Opportunismus den Römern gegenüber vorzuwerfen, oder den Christen, die hier sprechen, Antijudaismus vorzuwerfen, hieße falsche, der historischen Situation unangemessene Etiketten benutzen. Eher ist die Einsicht angemessen, daß die Menschen in unterdrückten Völkern unter dem Druck der Machthaber untereinander eben nicht ohne weiteres zur Solidarität fähig sind, eine Einsicht, die sich auch aus 1 Thess 2,15b ergibt. Auch gegenüber dem Johannesevangelium gilt, was schon zu Paulus festgestellt wurde, daß eine schlichte unübersetzte Wiederholung johanneischer Sätze in einer veränderten Situation des Christentums theologischen Antijudaismus ausdrückt, dem gegenüber Naivität oder Verschweigen nicht mehr möglich sein sollte.

LUISE SCHOTTROFF

1934 in Berlin geboren. Studium der evangelischen Theologie in Berlin, Bonn, Göttingen und Mainz von 1952 bis 1960. 1960 Promotion in Göttingen, 1969 Habilitation in Mainz. Professorin für Neues Testament in Mainz. Verheiratet, ein Kind. Veröffentlichungen: u.a.: Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium (Neukirchen 1970); (mit W. Stegemann:) Jesus von Nazareth, Hoffnung der Armen (Stuttgart 1978); Der Sieg des Lebens. Biblische Traditionen einer Friedenspraxis (München 1982); Die Schreckensherrschaft der Sünde und die Befreiung durch Christus nach dem Römerbrief des Paulus: Evangelische Theologie 39 (1979) 479–510. L. Schottroff/W. Stegemann, Der Sabbat ist um des Menschen willen da: W. Schottroff/W. Stegemann (Hgg.); Der Gott der kleinen Leute, Bd. 2 (München 1979) 58–70; «Mein Reich ist nicht von dieser Welt». Der johanneische Messianismus: J. Taubes (Hg.), Gnosis und Politik (Paderborn 1984). Anschrift: Platanenstraße 21, D–6500 Mainz 42-Hechtsheim.

Leonore Siegele-Wenschkewitz

Der Beitrag der Kirchengeschichte zu einer Theologie nach dem Holocaust

Christlicher Antijudaismus als Wurzel des Antisemitismus

Der Rheinische Synodalbeschluß zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden vom Januar 1980 nennt in der Einleitung als Hauptgrund für die geschichtliche Notwendigkeit, daß die Kirche ein neues Verhältnis zum jüdischen Volk gewinnen muß, diesen: «Die Erkenntnis christlicher Mitverantwortung und Schuld an dem Holocaust, der Verfemung, der Verfolgung und Ermordung der Juden im Dritten Reich.»[1] Damit ist eine umfassende Forderung gestellt worden, die bisher kaum eingelöst worden ist. Was ist es, das der Erkenntnis christlicher Mitverantwortung und Schuld am Holocaust innerhalb der deutschen Theologie und Kirche entgegensteht?

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs wurde die Bekennende Kirche in Deutschland von den Alliierten als Widerstandsorganisation anerkannt, und unter dieser Voraussetzung entstanden die ersten Arbeiten zur Geschichte der evangelischen Kirche im nationalsozialistischen Deutschland. Die Historiographen waren in der Regel selbst Mitglieder der Bekennenden Kirche gewesen, und sie beschrieben ihre eigene Geschichte in dem Sinn, daß es der Bekennenden Kirche trotz der Verfolgung durch das nationalsozialistische Regime gelungen sei, Gottes Wort treu zu bewahren und das prophetische Zeugnis der Kirche abzulegen. Wohl hatte der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland am 19. Oktober 1945 vor Vertretern der Ökumene im Stuttgarter Schuldbekenntnis ausgesprochen: «Wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben.» Zugleich wurde darin aber auch gesagt, daß «wir lange Jahre hindurch im Namen Jesu Christi gegen den Geist gekämpft haben, der im nationalsozialistischen Gewaltregiment seinen furchtbaren Ausdruck gefunden hat». Die Bekennende Kirche lebte in dem Bewußtsein, daß zwischen Nationalsozialismus und Christentum eine klare Antithese bestanden habe; daß die Bekennende Kirche im Kirchenkampf zu den Opfern des nationalsozialistischen Regimes gehört habe.

Zu Beginn der 60er Jahre haben jüngere Historiker, die nicht mehr selbst aktiv am Kirchenkampf teilgenommen hatten, dann auch den Blick auf Gruppierungen innerhalb der evangelischen Kirche gelenkt, die mit dem Nationalsozialismus ideologisch und in der Praxis vorbehaltlos zusammenarbeiten wollten und zusammengearbeitet haben. Doch blieb auch vor dem Hintergrund der mit dem Nationalsozialismus kollaborierenden Deutschen Christen die Bekennende Kirche die wahre Kirche Jesu Christi, die die Stunde der Bewährung erkannt und ergriffen hatte.

In diesen kirchenhistorischen Untersuchungen war das Verhältnis und Verhalten zu den Juden kein eigenes Thema. Zwar wußte man, daß die Deutschen Christen zu weitgehenden Kompromissen gegenüber der nationalsozialistischen Weltanschauung, insbesondere auch gegenüber dem Rassismus bereit gewesen waren. Die Bekennende Kirche jedoch hielt man hinsichtlich ihres Eintretens für die Juden für integer.

Ende der 60er Jahre wurden drei Dissertationen vorgelegt, die die Haltung der evangelischen Kirche zur sogenannten Judenfrage während der Weimarer Republik und im Dritten Reich zum Thema hatten. Diese Arbeiten brachten zutage, wie groß das Versagen selbst der Bekennenden Kirche gegenüber den Juden gewesen ist, wie traditionelle antijudaistische und antisemitische Denkmuster sogar die Christen in der Bekennenden Kirche gehindert haben, sich kompromißlos und eindeutig in Wort und Tat für die verfolgten Juden einzusetzen. Obwohl diese Historiker das Schweigen zur Judenfrage brachen, sind bezeichnenderweise ihre Dissertationen doch nicht gedruckt worden. Ihre Ansätze zu einer wissenschaftlichen Aufarbeitung und Durchdringung des Problems, die eine öffentliche Auseinandersetzung in Theologie und Kirche hätten anregen können, wurden also im Keim erstickt. Im Rahmen der akademischen Disziplin Kirchengeschichte blieb die Frage des Verhältnisses von Christen und Juden ein tabuisiertes Thema – und sie ist es noch immer.

Trotz des skizzierten Selbstverständnisses der Bekennenden Kirche sind es schließlich doch ehemalige Mitglieder der Bekennenden Kirche gewesen, die sich nach einer Zeit des Schweigens zu einer Initiative im Bereich der evangelischen Kirche in der BRD zusammenfanden: 1961 bildete sich bei der protestantischen Laienbewegung «Deutscher Evangelischer Kirchentag» eine Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen. Hier machten Juden und Christen in einer gemeinsamen Anstrengung den Anfang, die so leidvolle und von Schuldbewußtsein belastete Vergangenheit überhaupt erst zu benennen, um die Voraussetzungen für die Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden zu schaffen. Den Weg, daß Christen ihr Verhältnis zu den Juden theologisch neu bestimmen, indem sie ihren jahrtausendealten Antijudaismus aufgeben, hatte der Schweizer reformierte Theologe Karl Barth gewiesen. Juden und Christen in Deutschland nahmen ebenso Anregungen von jüdischen und christlichen Theologen aus Amerika auf, die schon begonnen hatten, an einer Theologie nach dem Holocaust zu arbeiten.

Aus diesem Kreis der in der Kirchentagsarbeitsgemeinschaft zusammengeschlossenen Juden und Christen werden die deutsch-jüdischen Beziehungen in der jüngsten deutschen Geschichte thematisiert. Allmählich ist über dem Studium der historischen Quellen die Einsicht gewachsen, daß die Ereignisse während der nationalsozialistischen Zeit in Deutschland ihre lange Vorgeschichte haben. Denn der rassische Antisemitismus hat sich nicht allein aus paganen und säkularen Quellen gespeist, sondern konnte zu einem erheblichen Teil auf der religiösen Judenfeindschaft aufbauen und mit ihr verschmelzen. Die grundstürzende Erkenntnis ist durch historische Arbeit freigelegt worden: Religiöse Judenfeindschaft war Kernbestand christlicher Theologie von Anfang an. Antijudaismus war und ist essentieller Bestandteil christlicher Theologie, insofern die christliche Theologie traditionell das Trennende und die Unterschiede zwischen Christentum und Judentum herausarbeitete mit der Absicht, aufzuzeigen, daß es die Juden post Christum nicht mehr geben dürfe. Antisemitismus ist insoweit säkularisierter Antijudaismus.

Aus dem Erschrecken, daß es nach dem Holocaust in Deutschland tatsächlich kaum mehr Juden gibt, haben Christen begonnen, ihr Verhältnis zu den Juden theologisch und in der kirchlichen Praxis neu zu bestimmen und zu gestalten. Sie öffnen sich der biblischen Botschaft, daß Christen und Juden das eine, wenn auch gespaltene Gottesvolk sind; daß der Bund, den Gott mit seinem Volk Israel geschlossen hat, ungekündigt ist. Christen haben begonnen, sich dem authentischen Selbstverständnis von Juden zu stellen. So geht es letztlich um eine neue Hermeneutik, damit in allen Feldern der Theologie und in allen Bereichen kirchlichen Lebens der Holocaust als Unterbrechung einer gegen die Juden gerichteten Theologie ernstgenommen und interpretiert wird[2].

Die Kirchentagsarbeitsgemeinschaft, die in Vorträgen, Dialog-Bibelarbeiten zwischen Juden und Christen und Publikationen sich an die Öffentlichkeit wandte, traf in der BRD auf ein großes Interesse. In den mehr als zwanzig Jahren ihres Bestehens hat sie eine große Anzahl von christlichen Laien und Pfarrern dazu anregen können, das Verhältnis von Christentum und Judentum neu zu durchdenken und dies für ihre jeweilige Arbeit fruchtbar zu machen: beim Predigen, beim Unterricht, bei der politischen Stellung zum Staat Israel. Getragen von der Arbeit und den Initiativen der Kirchentagsarbeitsgemeinschaft und aufgrund eines Antrags der rheinischen Landessynode 1965 hat die Evangelische Kirche in Deutschland Anfang der siebziger Jahre eine Studienkommission Kirche und Judentum gebildet. Unter Mithilfe von Juden hat diese 1975 ein Arbeitsbuch zum Thema Kirche und Judentum vorgelegt. Auf die Initiative derselben Gruppe geht zurück der 1980 ebenso mit Hilfe jüdischer Theologen verabschiedete Rheinische Synodalbeschluß.

Die christlich-jüdische Geschichte, der Holocaust, das christlich-jüdische Gespräch, die Haltung von Christen und Kirchen gegenüber Israel sind Themen der evangelischen Kirchen in der BRD geworden, weniger allerdings Themen der deutschen Universitätstheologie. Denn die evangelisch-theologischen Fakultäten stehen dieser Thematik eher zurückhaltend gegenüber; deshalb ist hinsichtlich der Geschichte der deutschen theologischen Fakultäten in der Zeit des Nationalsozialismus eine Forschungslücke zu konstatieren. Während die Kirchen in den letzten Jahrzehnten über ihr Ergehen berichtet haben, über ihre Entscheidungen und auch Unterlassungen öffentlich zur Rechenschaft gezogen worden sind und auch Rechenschaft abgelegt haben, sind in diesen Prozeß der Erforschung,

Meinungsbildung und Selbstprüfung die theologischen Fakultäten nicht einbezogen. Ja, man muß sagen, daß ein präzises Bild der jeweiligen Fakultät, der Arbeit des Fakultätentages, der einzelnen Lehrpersonen innerhalb und außerhalb der Fakultätskorporation unter dem Titel «Wissenschaft im Dritten Reich» fehlt[3].

Daß trotz der lebhaften und extensiven Historiographie über den Kirchenkampf die Geschichte der theologischen Fakultäten im dunkeln liegt, mag an der Zwitterstellung der theologischen Fakultäten zwischen Staat und Kirche liegen. Obwohl die Arbeit der theologischen Lehrer an den Fakultäten auf den Dienst der Kirche bezogen ist, sind sie doch in ihrer ökonomischen und rechtlichen Stellung Staatsbeamte, also dem staatlichen Disziplinarrecht unterworfen, was ihnen der nationalsozialistische Staat auch immer wieder eingeschärft hat.

Andererseits haben die Fakultäten im Protestantismus teil an der Ausübung des Lehramts. Während der nationalsozialistischen Zeit haben die Landeskirchen und kirchliche Gruppierungen wiederholt die Fakultäten um Gutachten zu aktuellen theologischen und kirchlichen Fragen gebeten. So haben z. B. die Marburger, Erlanger und Tübinger Fakultät ihre Stellungnahme zur Gültigkeit des sogenannten Arierparagraphen im Raum der Kirche abgegeben. Die Leipziger Fakultät hat sich zur Theologie der sächsischen Deutschen Christen gutachtlich geäußert; Unterschriftenlisten von deutschen Theologieprofessoren liegen vor zur Problematik «Neues Testament und Rassenfrage» und «Bekenntnis und Ordnung der Kirche». Es zeigt sich, daß selbst der nationalsozialistische Staat es nicht hat verhindern können, daß die theologischen Fakultäten in den Kirchenkampf involviert waren. Die Historiographie jedoch spiegelt diese tatsächliche Situation nur mangelhaft wider.

Entscheidend ist für dieses Defizit, daß die Geschichte der theologischen Fakultäten während des Dritten Reichs kein Ruhmesblatt für den deutschen Theologieprofessor ist. Wenn auch von einzelnen Universitätstheologen wie etwa D. Bonhoeffer, K. Barth, H.v.Soden und R. Bultmann wichtige Impulse für die Selbstbehauptung von christlicher Theologie und Kirche ausgegangen sind, wenn auch einzelne Fakultäten wie z. B. Bonn und Marburg die Bekennende Kirche zu stützen gesucht haben, so steht doch diesen wenigen Theologen und Fakultäten eine um vieles größere Anzahl von Kollegen und anderen Fakultäten gegenüber, die darum bemüht waren, zu einem konfliktfreien, harmonischen Miteinander von Christentum und Nationalsozialismus zu gelangen. Es gilt, sich der Einsicht zu öffnen, daß die Geschichte der theologischen Fakultäten im Dritten Reich in großem Umfang eine Geschichte der Kollaboration mit dem Nationalsozialismus gewesen ist. Das Ausmaß tatsächlich geschehener Zusammenarbeit von christlichen Theologen mit dem Nationalsozialismus ist noch gar nicht abzusehen. Schon während des Dritten Reichs hatten die evangelisch-theologischen Fakultäten ja so viel Vertrauen bei den sich zur Bekennenden Kirche haltenden kirchlichen Kräften eingebüßt, daß die Bekennende Kirche eigene kirchliche Hochschulen mit Lehrern ihres Vertrauens eingerichtet hat.

Wie diese Kollaboration von deutschen Theologieprofessoren mit dem Nationalsozialismus ausgesehen hat, soll kurz beschrieben werden. Die Aufgabe, die sich Theologen angesichts des rassischen Antisemitismus des nationalsozialistischen Regimes stellten, war: Theologie und Kirche, ja das Christentum überhaupt zu «entjuden»! Das Christentum sollte von seiner jüdischen Wurzel abgetrennt werden; man versuchte, sich der gemeinsamen jüdisch-christlichen, in der Bibel überlieferten Tradition zu entledigen, indem der Aspekt des Kampfs gegeneinander und der Selbstbehauptung des Christentums gegenüber dem Judentum hervorgehoben wurde.

Für diese geistige Vernichtung des jüdischen Erbes innerhalb des Christentums hat es verschiedene staatliche und kirchliche Institutionen gegeben, in denen namhafte Theologieprofessoren mitgearbeitet haben: das 1936 in München unter der Direktion des NS-Historikers Walter Frank gegründete «Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands», in dem zwei protestantische Tübinger Theologieprofessoren bemüht waren, einen Rassebegriff für die Geistesgeschichte zu erarbeiten; die Bremer Bibelschule der «Kommenden Kirche», eine Einrichtung der Bremer Deutschen Christen, die eine «entjudete» Bibel herstellen wollten, und das 1939 in Thüringen auf der Wartburg bei Eisenach gegründete «Institut zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben». Besonders auch diese beiden kirchlichen Einrichtungen haben eine große Anzahl von Theologieprofessoren zu antijüdischen Arbeitsgemeinschaften zusammenschließen können. Es hat unter den 18 staatlichen evangelisch-theologischen

Fakultäten in Deutschland kaum eine Fakultät gegeben, wo nicht mindestens ein Mitglied, in der Regel aber mehrere, an irgendeinem staatlichen oder kirchlichen «Entjudungsprogramm» beteiligt waren.

Diese Theologen haben, indem sie Antijudaismus als essentiell zum Christentum gehörig betrachteten, eine Grenze zum rassischen Antisemitismus nicht ziehen können. Ihre theologischen antijudaistischen Argumentationsmuster bekamen unter den Bedingungen des Dritten Reichs unmittelbar politische Relevanz: Z. B. hob ihr Argument, das Verhältnis von Christentum und Judentum sei allein aus dem Gegensatz der beiden Religionen zu bestimmen, die christlichen Kirchen von den Juden ab; es entledigte sie ihrer Verantwortung für die Juden, ja suchte eine Koalition mit den Nationalsozialisten zu stiften. Denn es wurde implizit und explizit behauptet, der Nationalsozialismus und das Christentum seien Verbündete im Kampf gegen die Juden.

Ein weiteres antijudaistisches Argument, das leicht mit dem nationalsozialistischen Antisemitismus verschmelzen konnte, war dies: Das Christentum führe über das Judentum hinaus, löse es ab, sei überhaupt ethisch die höherstehende Religion. Ein solches theologisches Fortschrittsdenken machte das Judentum als Religion minderwertig und, da es vom Christentum überholt sei, überflüssig. In der nationalsozialistischen Propaganda tauchte das Argument auf als Höherwertigkeit der arischen Rasse gegenüber der minderwertigen und unmoralischen jüdischen Rasse.

Die Integration von antijudaistischem Denken und Handeln in antisemitischer Ideologie und Politik ist nicht erst im nationalsozialistischen Deutschland geschehen. Antijudaistische theologische Argumentationsmuster haben in unzähligen Situationen der Kirchengeschichte zu Pogromen geführt. Das habe ich in früheren Arbeiten an einigen Beispielen paradigmatisch zu zeigen versucht: an Luther, an dem Tübinger Neutestamentler Gerhard Kittel und dem «völkischen Theologen» und Exegeten Walter Grundmann[4]. Ich frage mich aber, ob der theologische Antijudaismus ein Problem des deutschen Protestantismus allein ist, ob nicht ebenso katholische und nichtdeutsche Theologen davon bestimmt werden[5]. Hier ist der kritischen Forschung ein weites Feld gewiesen.

Strukturell benutzt eine Theologie, die Rassismus begünstigt und gutheißt, dieselben Argumentationsmuster, wie sie die protestantischen Theologen benutzten, um mit ihnen gegen die Juden ihrer Zeit vorzugehen.

Eine Theologie, die die Juden, überhaupt alle vermeintlichen Gegner geistig und physisch vernichten hilft, gibt das Evangelium von Jesus Christus preis. Mögen Christen in Deutschland dies vor dem Holocaust nicht haben erkennen wollen und erkennen können, nach Auschwitz ist es eine unabweisbare Einsicht. Nach Auschwitz gilt es für uns Christen umzukehren und die Verderblichkeit jedweder Judenfeindschaft als Sünde wider den Heiligen Geist zu begreifen.

[1] Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, Handreichung 39 (Düsseldorf 1980) 9.

[2] R. Rendtorff/E. Stegemann (Hg.), Auschwitz – Krise der christlichen Theologie (München 1980).

[3] Erste Studien und Einzeluntersuchungen liegen vor; sie werden nachgewiesen in L. Siegele-Wenschkewitz, Neutestamentliche Wissenschaft vor der Judenfrage, Theol. Existenz heute 208 (München 1980) 8; von der theologischen Forschung in Deutschland werden sie kaum rezipiert. Mein eigener Forschungsansatz ist von Wissenschaftlern im Ausland aufgenommen und diskutiert worden: R.P. Ericksen, Zur Auseinandersetzung mit und um Gerhard Kittels Antisemitismus: Ev. Theologie 43 (1983) 250–270; J.S. Vos, Politiek en Exegese, Gerhard Kittels beeld van het jodendom: Verkenning en bezinning 17/2 (1983); ders., Antijudaismus/Antisemitismus im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament: Nederlands Theologisch Tijdschrift 38/2 (1983) 89–110.

[4] L. Siegele-Wenschkewitz, Mitverantwortung und Schuld der Christen am Holocaust: Evangelische Theologie 42 (1982) 171–190; dies., Antijudaismus und Antisemitismus bei Luther: B. Klappert, H. Kremers, L. Siegele-Wenschkewitz (Hg.), Martin Luther und die Juden – Die Juden und Martin Luther (Neukirchen-Vluyn 1984).

[5] Den Antijudaismus als tragendes Fundament des Antisemitismus im Bereich des Katholizismus erweist die Untersuchung von H. Greive, Theologie und Ideologie, Katholizismus und Judentum in Deutschland und Österreich 1918 – 1935 (Heidelberg 1969).

LEONORE SIEGELE-WENSCHKEWITZ

1944 in Belgard, Pommern, geboren. 1963–1972 Studium (Musikwissenschaft, Latein und evangelische Theologie) in Göttingen und Tübingen. 1972 Promotion zum Dr. theol. in Tübingen. 1972–1979 Assistentin am Evangelisch-theologischen Seminar in Tübingen. 1979–1981 Repetentin am Evangelischen Stift in Tübingen. Seit 1983 Studienleiterin und Pfarrerin an der Evangelischen Akademie Arnoldshain. Veröffentlichungen: Nationalsozialismus und Kirchen, Religionspolitik von Partei und Staat bis 1935 (Düsseldorf 1974); Aufsätze zur Geschichte der Kirchen, der theologischen Fakultäten, des Antijudaismus und Antisemitismus im nationalsozialistischen Deutschland. Anschrift: Evangelische Akademie Arnoldshain, D–6834 Schmitten/Taunus.

Mary Knutsen

Der Holocaust in Theologie und Philosophie: Die Wahrheitsfrage

In einem wichtigen Aufsatz mit dem Titel «Christen und Juden nach Auschwitz» sagt J.B. Metz den heutigen christlichen Theologen klar, was zu tun ist: «...keine Theologie mehr zu treiben, die so angelegt ist, daß sie von Auschwitz unberührt bleibt bzw. unberührt bleiben könnte.»[1] Und im Laufe seiner Überlegungen darüber, was jener Imperativ für die heutige christliche Theologie und das jüdisch-christliche Gespräch bedeuten könne, spricht er folgende sich auf die Wahrheitsfrage beziehende Warnung aus: «Alles ist an Auschwitz zu messen. Auch unsere christliche Art, die *Wahrheitsfrage* ins Spiel zu bringen ... Aber sich der Wahrheit stellen, heißt hier zunächst: der Wahrheit von Auschwitz nicht ausweichen und die Entschuldigungsmythen und Verharmlosungsmechanismen, die längst unter Christen grassieren, rücksichtslos entlarven ... Im übrigen empfiehlt sich für Christen ... ein höchst sensibler Umgang mit dem Begriff der Wahrheit. Zu oft nämlich wurde er bzw. das, was Christen allzu sieghaft und mitleidlos für ihn ausgaben, zur Waffe, zur Folter und zum Verfolgungsinstrument gegenüber den Juden.»[2]

Ausgangspunkt dieses Aufsatzes ist der Wille, jenen Imperativ und jene Warnung ernstzunehmen. Dadurch stellt er sich eine besondere, zweifache Aufgabe: erstens über die Bedeutung und die Folgen jenes Imperativs für die heutige christliche Theologie zu reflektieren und dann durch diese Reflexion und in ihr nochmals, dieses Mal aber auf eine zutiefst kritische Weise, die wirklich «an Auschwitz gemessen» ist, die zentrale Wahrheitsfrage zu stellen. Denn durch diese Reflexion hoffe ich auch darzulegen, daß das christliche theologische Denken weiter gehen muß, als man das im allgemeinen annimmt: daß es nötig ist, die Frage nach der Ideologie und mit ihr die normative Frage nach den Voraussetzungen und Kriterien des nichtideologischen Diskurses in die Mitte der christlichen theologischen Reflexion über die Wahrheit des religiösen und theologischen Diskurses selbst zu stellen.

I. Die heutige Situation

«Keine Theologie mehr ... treiben, die so angelegt ist, daß sie von Auschwitz unberührt bleibt bzw. unberührt bleiben könnte»: Schon in dieser einfach formulierten, dennoch äußerst anspruchsvollen Aufforderung ist es möglich, eine bestimmte Folge von Gedankenschritten zu erkennen. An erster und an wichtigster Stelle liegt dem Imperativ ein Indikativ, die Feststellung einer Tatsache, zugrunde: Auschwitz ist geschehen. Sofort aber folgt darauf, daß dieses Geschehen etwas anderes ist als irgendein Geschehen in der historischen Kette der Ereignisse, denn dieses Geschehen dient dazu, zwischen Theologien vorher und Theologien nachher zu unterscheiden; es handelt sich um ein Ereignis, das Epochen voneinander abgrenzt.

Der nächste Schritt ist, daß diese Aufforderung wenigstens auch beinhaltet, daß die christlichen Theologien das alles anerkennen und davon berührt werden. Gleichzeitig wird gefordert, daß das christliche theologische Denken so sei, daß es prinzipiell dies alles anerkennen kann und sich dafür offenhält, durch dieses Geschehen verändert zu werden. Somit wird nicht nur jede heutige Theologie, die von Auschwitz unberührt bleibt, sondern auch jede, die «unberührt bleiben könnte», als heute angesichts von Auschwitz noch mögliche Theologie ausgeschlossen. Um was für ein theologisches Denken soll es sich dabei handeln? Was geschieht, wenn ein solches Denken auf die unaufhebbare Aktualität von Auschwitz stößt?

Von dieser Folge von Gedankenschritten und Fragen wollen wir hier unsere Reflexion leiten lassen, und dabei fangen wir, wie es sich gehört, mit dem Indikativ an: Auschwitz ist geschehen.

Diese Tatsache ist aber nicht nur unser Ausgangspunkt, denn wir müssen auf sie dauernd wieder zurückkommen, und wir werden mit ihr auch enden. Man kann ja diesen gesamten Aufsatz als den Versuch verstehen, die im ersten Abschnitt schon gegebene Interpretation jenes Geschehens weiter zu entfalten. Nun aber müssen wir hier zuerst einmal mit diesem Ausgangspunkt anfangen.

Damit dieses erschreckende Wort «Auschwitz» seine historische Konkretheit und mit ihr auch seinen Schrecken nicht verliert, wollen wir damit anfangen, die mit dem Wort angedeutete Wirklichkeit so unverblümt wie möglich zu bezeichnen: Im Herzen der kulturellen, gesellschaftlichen und geschichtlichen, weitgehend christlichen Wirklichkeit, die die europäische Zivilisation ist, wurden mit einmaliger Schonungslosigkeit und Zielstrebigkeit die systematische Folter und Ermordung von Millionen und Abermillionen jüdischer Kinder, Frauen und Männer mit der aktiven oder passiven Komplizenschaft unzähliger Tausender betrieben, während die gesamte Welt schwieg. In jedem von Hitler eroberten Land Europas wurden mit der einzigen Ausnahme von Dänemark und Finnland Millionen Menschen vom Säugling bis zum Greis gejagt, oft psychisch und physisch gefoltert und ermordet, deren einziges Vergehen darin bestand, daß sie, wo sie doch «rassisch» als Juden definiert waren, es wagten, noch Mensch zu sein und zu leben. Für diese Juden, die in Ländern lebten, welche unter totaler und unmittelbarer deutscher Herrschaft standen, gab es kein Entkommen: Neunzig Prozent wurden vernichtet: 3 Millionen polnische Juden, 228000 Juden aus den baltischen Ländern, 210000 aus Deutschland und Österreich, 80000 aus dem Protektorat Böhmen und Mähren, 1352000 aus Weißrußland, der Ukraine und Rußland. Auch andere Länder überließen ihre Juden dem Tod: 105000 aus den Niederlanden, 54000 aus Griechenland, 90000 aus Frankreich, weitere Tausende aus der Slowakei, aus Ungarn, Belgien, Jugoslawien, Rumänien, Norwegen, Bulgarien, Italien, Luxemburg[3].

Diese Zahlen und diese Geographie des Todes rufen Bestürzung hervor. Und dennoch sind sie nur der Anfang unseres Abstieges in die konkrete Wirklichkeit, für die das Wort Auschwitz steht. Menschlicher Geist und menschliche Phantasie versagen schon angesichts des schieren Ausmaßes dieser Maschinerie der Entmenschlichung und des Todes, angesichts der erschreckenden Anzahl der Ermordeten und angesichts jener noch immer stummen Millionen, die dies aktiv oder dadurch, daß sie schwiegen und es geschehen ließen, ermöglichten. Sie schaudern angesichts der abgründigen Tiefe des Hasses, der sich hier aufschließt, angesichts der unaussprechlichen, nur in sich selbst begründeten Bosheit einer von Menschen ausgelösten, unerbittlichen Automatik, die an militärischen und politischen Zielen vorbei, ja gegen sie, ihr einziges Ziel nicht nur im Töten fand, sondern auch in der äußersten Entwürdigung und im unsagbarsten Leiden der zu Tötenden. Schließlich sind sie erschüttert von der unergründlichen Aktualität, vom unendlich konkreten Detail dieses menschlichen Leidens und Sterbens und von der absoluten Unmöglichkeit, sich mit ihnen abzufinden. Die herzzerreißenden, gebrochenen Stimmen der Opfer und Überlebenden, die Geschichten und Bilder, welche jedes noch menschliche Vorstellungsvermögen überfordern, die sogar noch unvorstellbarere und schmerzlichere Leere des Nichtmehrdaseins der Tausende und Abertausende, die in jenen grauenhaften Geschichten zum Schweigen gebracht worden sind: Nur das alles hat die Kraft und die Autorität, um die konkrete Aktualität und die unendliche Brutalität und Unmenschlichkeit jener vom Wort «Auschwitz» symbolisierten Realität vor Augen zu rufen. Hier sind kein philosophischer und kein christlicher Triumphalismus, keine fertigen Gemeinplätze und allgemeinen Sätze über den «Sinn» eines solchen Leidens oder über die Notwendigkeit bestimmter «Momente» in der Geschichte erlaubt. Hier ist es nicht zulässig, alles fein säuberlich mit christlichen theologischen Kategorien «abzudecken». Alle stehen nackt und verletzbar da vor der erschreckenden Autorität jener Stimmen, vor der erdrückenden Aktualität und unendlichen Nichthinnehmbarkeit jener Tatsache: Auschwitz ist geschehen.

Aber bereits aus diesem Geschehen, das schon an sich mehr als ein historisches Ereignis unter anderen ist, geht ein anderer Indikativ, eine andere Feststellung einer Tatsache, hervor: Auschwitz berührt uns alle und fordert uns alle heraus. Es fordert uns erstens als menschliche Wesen heraus, als Personen, die noch fähig sind, angesichts des Leidens anderer zu erschrecken und mitzufühlen. Es fordert uns aber auch als Beteiligte und Erben jener geschichtlichen, kulturellen und religiösen Welt heraus, in der das

alles geschah und die nun dadurch auf nicht mehr rückgängig zu machende Weise gealtert und verletzbar geworden ist. Als Beteiligte in einer kulturellen und historischen, von religiösen, philosophischen, politischen, gesellschaftlichen, kulturellen und sprachlichen Traditionen und Geschichten geprägten Welt, die nun unwiderruflich davon gezeichnet ist, daß das alles geschehen ist, und vor der Notwendigkeit stehend, uns in einer so konkret gezeichneten Welt neu zu verstehen, kann keiner von uns «hinter» jenes Geschehen zurückgehen oder sich seiner unwiderruflichen und unergründlichen Aktualität entziehen, um an ihm «vorbei» zu gehen. Das alles können wir nur verstehen in einer nun aufgebrochenen Geschichte, in Traditionen, die durch die Wirklichkeit von Auschwitz verletzlich geworden sind. In diesem Sinn bleibt uns nicht die Freiheit zu entscheiden, ob wir uns dem von dem Wort Auschwitz bezeichneten Bruch in unserer Geschichte aussetzen: Auschwitz geht uns alle an und tut dies nicht aus einer fernen, zurückliegenden Vergangenheit, sondern aus der Mitte unseres geschichtlichen, kulturellen und religiösen Selbstverständnisses heraus.

Bei unseren Überlegungen handelt es sich schon hier keineswegs nur um ein interpretierendes Verständnis des Geschehens in Auschwitz, sondern auch um das Verständnis des Verstehens, um das Verständnis der Reflexion. Dies führt uns dann zu unserer nächsten Gruppe von Fragen: Da jener Imperativ jede Theologie indiskutabel macht, die «von Auschwitz unberührt bleiben könnte», was für ein Denken muß unsere Theologie dann sein? Was geschieht, wenn sie mit der Wirklichkeit von Auschwitz in Berührung kommt?

Die Historisierung und Sozialisierung der Reflexion

Das erste, am unmittelbarsten offensichtliche Kriterium für ein solches theologisches Denken scheint sicherlich die Forderung zu sein, daß es wenigstens zu der Geschichte und den Ereignissen in der Geschichte in Beziehung stehen muß. Dabei darf es sich nicht nur um eine rein äußerliche Beziehung handeln, wie zwischen einem Denken, das sich selbst mit festgelegten und festgeschriebenen Kategorien und daher auch als außerhalb der Geschichte situiert versteht, und dem Objekt dieses Denkens, sondern um eine innere Beziehung, bei der das Denken fähig ist, sich zu den eigenen geschichtlichen Voraussetzungen vorzutasten und bei der es die Entwicklung und den Aufbau des Gedachten berührt. Gerade in diesem Kontext bekommt meiner Meinung nach das eine besondere Bedeutung, was man als eine neue «Wende» im Verständnis der Natur und im Verständnis der Aufgaben des menschlichen Verstehens bezeichnen kann, eine Wende, die sich heute in verschiedenen Denkströmungen und Disziplinen, unter anderem auch in der hermeneutischen Philosophie von H.G. Gadamer und in den Werken der Frankfurter Schule von Horkheimer bis Habermas zeigt. Trotz der Tatsache, daß zwischen diesen Denkströmungen, den von ihnen hervorgebrachten Werken und den heutigen Theologien, die im Dialog mit ihnen entstanden sind, viele wichtige Unterschiede bestehen, gibt es Übereinstimmungen, die sogar noch wichtiger sind: eine konsequente Kritik der monologischen, ungeschichtlichen und dualistischen Modelle des Denkens und der Welt, die Entdeckung, daß die menschliche Welt gesellschaftlich und geschichtlich konstituiert und daher auch veränderlich ist und daß die Philosophie, die Theorien der Gesellschaft und die Theologie selbst Produkte dieser andauernden «gesellschaftlichen Konstruktion» der Wirklichkeit sind und dann auch selber an dieser Konstruktion beteiligt sind.

Natürlich ist es hier auf dem beschränkten Raum, der diesem Aufsatz zur Verfügung steht, unmöglich, auch nur damit anzufangen, diese «Wende» oder einen der komplexen Texte, aus denen sie auf unterschiedliche Weise hervorgeht, oder ihren noch komplexeren Niederschlag im Denken des neunzehnten Jahrhunderts und dort vielleicht vor allem in den Werken Hegels[4] ausreichend zu interpretieren. Um aber deutlicher die Bedeutung dieser Wende darzustellen und auf ihre Folgen für das christliche theologische Denken in einer Welt, die nach dem Holocaust lebt, darzustellen, möchte ich auf folgende vier Punkte hinweisen:

Erstens spielt hier ein zutiefst geschichtliches Verständnis des dynamischen und von der Interaktion geprägten Wesens der Entwicklung des Menschen und der Menschheit eine Rolle. Um dieses so einfach wie möglich zu formulieren: Man kann die Menschen nicht einfach als festgelegte, eindeutig definierte «Naturen» verstehen, sondern man muß sie als Wesen betrachten, die sich andauernd in einem Prozeß befinden, in dem

sie sich selbst durch ihre technologisch, gesellschaftlich und kulturell vermittelten (und geschichtlich bedingten und veränderlichen) Interaktionen untereinander und mit der physischen Welt formen und umformen.

Der *zweite* Punkt folgt aus dem ersten: Auch diese, dem Menschen seine Gestalt gebende Interaktion menschlicher Wesen miteinander und mit der physischen Natur ist (technologisch, kulturell, sprachlich usw.) vermittelt und hat so eng mit der kommunikativen Interaktion, mit Sprache und Interaktion, zu tun. Daher ist diese Interaktion, die dem Menschen und der Welt ihre Gestalt und ihr Sein gibt, ihrem Wesen nach interpretierend, d. h. hermeneutisch. Die Interaktion mit den anderen und mit der Welt und das Verständnis, das wir voneinander und von der Welt haben, vollziehen sich in den vielen, nie abreißenden Akten der Interpretation der sprachlichen und außersprachlichen Mittel jener kommunikativen Interaktion. In der Tat kann das Verstehen als eine Art Gespräch mit den anderen verstanden werden, in dem es ständig notwendig ist, auf kreative Weise zu übersetzen, d. h. neue «Sprachen» hervorzubringen. Nur so ist es möglich, zu einer intersubjektiven und daher objektiven Welt zu finden und sie in diesem Prozeß der Findung aufzubauen.

Hieraus folgt unmittelbar ein *dritter* Punkt, nämlich daß die kommunikative Interpretation von dem sie prägenden Rahmen der sprachlichen, literarischen, kulturellen, gesellschaftlichen und religiösen Traditionen und Institutionen bedingt und bestimmt ist und daß diese Traditionen und Institutionen dabei selbst das Produkt der aus der Vergangenheit stammenden und nie abreißenden Interaktion zwischen gesellschaftlich formierten und geprägten Individuen sind. Es gibt keinen Beobachtungspunkt «außerhalb» dieser Traditionen, von dem aus das reflexive Denken sie «frei» übersehen und beurteilen könnte, sondern dieses Denken vermag nur, mitten in diesen Traditionen die Bedingungen der eigenen Möglichkeit zu entdecken und zu verstehen.

Allerdings – und hiermit kommen wir zum *vierten* und letzten Punkt – sind wir als handelnde Menschen, die zur Einsicht und Kreativität, Reflexion und Aktion fähig sind, nicht nur bloß Produkte, sondern wir sind in diesem aktiven Prozeß der Selbst- und Weltgestaltung aktiv Tätige und Beteiligte, die auch die Interaktionen untereinander zu verändern vermögen – so wie wir selbst durch unsere Aktionen verändert werden – und die durch die Veränderung dieser Interaktion auch die Traditionen und die Institutionen umwandeln, in deren Rahmen jene Interaktion stattfindet.

Zusammenfassend gesagt ist es, wie diese Punkte zeigen wollten, möglich, die «gesellschaftlich-historische, hermeneutische und praktische Wende» in einer Reihe heutiger Denkströmungen und Fachrichtungen, unter denen es auch Theologien gibt, als in einer Neuentdeckung der gesellschaftlich und geschichtlich veränderlichen Beschaffenheit der menschlichen Welt, der Philosophie, der gesellschaftlichen Theorien und der Theologie verwurzelt zu verstehen, wobei diese Wirklichkeiten sowohl Produkte jenes nie aufhörenden gesellschaftlichen (d. h. im «Gespräch» bzw. in der Kommunikation stattfindenden) Prozesses des Aufbaus der individuellen Persönlichkeiten und der Welt sind, als auch selbst aktiv diesen Prozeß mitgestalten.

Was geschieht, wenn ein christliches theologisches Denken, das sich auf die skizzierte Weise versteht, mit der Aktualität von Auschwitz konfrontiert wird? Um die Frage spezifischer zu stellen: Was geschieht mit der philosophischen und theologischen Reflexion, wenn die Geschichte und die Gesellschaft nicht nur als Objekte für die Reflexion des reflektierenden Selbst verstanden werden, sondern als Wirklichkeiten, die dieses Selbst konstituieren? Welche neuen Probleme werfen sich dann für das Denken in seinem innersten Kern auf und stellen damit die Möglichkeit selbst des Verstehens und Denkens in Frage?

Für mich gibt es hier *zwei Probleme*, die beide aus der Konfrontation mit der Aktualität von Auschwitz hervorgehen: *Erstens* die Problematik bezüglich der überraschenden, unerwarteten Kraft hereinbrechender historischer Ereignisse, besonders solcher Ereignisse, die von einer so extremen Ungeheuerlichkeit sind bzw. die so sehr mit einem absolut nicht akzeptierbaren menschlichen Leiden zusammengehen, daß sie die traditionellen Formen und auch die Rhetorik selbst unseres geschichtlichen (und religiösen) Selbstverständnisses zerschlagen.

Zweitens wird durch diese Konfrontation auch die uns selbst mitbetreffende Frage nach der ideologischen Verzerrung der Traditionen, Texte und Institutionen, in denen das eigene Selbstverständnis sich entfaltete und formte, freige-

setzt. Es ist die Frage nach der systematischen Verzerrung christlicher Traditionen, Lehren und Texte, wenn in ihnen der christliche Antisemitismus zur Sprache kam.

Bei der Erörterung beider Problemkomplexe wenden wir uns einer Reihe von Texten zu, die in ihrem kritischen Gegensatz zur hermeneutischen Philosophie von H.G. Gadamer und anderen auch für das christliche theologische Denken nach Auschwitz einen besonders wichtigen Unterschied zum theologischen Denken zuvor ermöglichen. Es handelt sich hier erstens um die Arbeiten der «frühen» Frankfurter Schule (Benjamin, Adorno, Horkheimer) über die Bedeutung historischer Ereignisse, besonders solche, die mit menschlichem Leiden zu tun haben, für unser historisches (und religiöses) Selbstverständnis und zweitens um die Arbeiten der «späteren» Frankfurter Schule über die Möglichkeit und Notwendigkeit, in den Traditionen und Institutionen, die unser Verstehen bedingen und bestimmen, systematische Verzerrungen zu entdecken.

Der Bruch der Geschichte und die Rückgewinnung der Apokalyptik

Unter den Mitgliedern der frühen Frankfurter Schule ist es Walter Benjamin, der vielleicht am hartnäckigsten die Bedeutung historischer Ereignisse, besonders solcher, die mit menschlichem Leiden zu tun haben, herausgestellt und sie als die Zertrümmerung von eher kulturell ausgerichteten Geschichtsmodellen bzw. von solchen, die die Geschichte mehr als eine Entwicklung verstehen, dargestellt hat. Im Werk Benjamins, besonders in der unmittelbar vor seinem Tode auf der Flucht vor dem Holocaust im Jahr 1940 abgeschlossenen Schrift *Über den Begriff der Geschichte*, fällt das Gespür für die Verschiedenheit zwischen beiden Formen des Geschichtsverständnisses auf: «Denn was er (= der historische Materialist) an Kulturgütern überblickt, das ist ihm samt und sonders von einer Abkunft, die er nicht ohne Grauen bedenken kann ... Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein»[5], schreibt er. Noch nachhaltiger ist die Vorstellung des *Angelus Novus*, des Engels der Geschichte, der die Geschichte als eine einzige Katastrophe, als die Anhäufung von Trümmern auf Trümmer sieht und der die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen möchte, der aber von einem Sturm vom Paradiese her rückwärts in die Zukunft getrieben wird, «während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm»[6]. Benjamin verwirft also in seinem «Kampf für die unterdrückte Vergangenheit»[7] alle historizistischen, kulturellen und universalistischen Geschichtsphilosophien. Sein Ziel ist es eher, «das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen»[8], um sowohl das Scheitern dieser Geschichte zu zeigen als auch sie dem dramatischen, totalen Bruch zu öffnen, der im messianischen Ereignis, in der Erlösung des Ganzen durch ein Geschehen und eine Macht, die Horkheimer nur als den *Ganz Anderen* bezeichnen konnte, stattfindet[9].

Es gibt keinen Theologen unserer Zeit, der so sehr vom Geist des Werkes Walter Bejamins und von der Korrelation zwischen der Unakzeptierbarkeit menschlichen Leidens, der Zurückweisung von evolutionistischen Modellen der Geschichte und der Neuentdeckung des Apokalyptischen durchdrungen ist wie J.B. Metz. Während seine Frühwerke von der Absicht geprägt waren, die technokratische Gesellschaft zu kritisieren und die gesellschaftliche und historische, praktische und politische Dimension in der heutigen Gesellschaft und in der Christenheit zu zeigen und hervorzuheben, ist sein neueres Werk wie das Benjamins von der Einsicht und Anerkennung bestimmt, daß das, worauf wir in der Geschichte, d. h. in den menschlichen Geschichten des Leidens und vor allem in dem, was in Auschwitz geschah, stoßen, jedes traditionelle, auf die «Sieger» ausgerichtete Erzählen von Geschichte aufbricht und jedes teleologische Schema der Geschichte, das die Opfer der Geschichte zum Mittel zum Zweck reduziert, sprengt[10]. Im Gegensatz zu der Selbstgefälligkeit, dem Individualismus und dem Privatismus des bürgerlichen Christentums und im Gegensatz zu den entsprechenden Geschichtsmodellen hebt Metz die Notwendigkeit einer narrativen christlichen Theologie, die mit den Opfern solidarisch ist, hervor. Ich meine, daß eine solche Theologie zutiefst dem Stil des Evangeliums des Markus nahe kommen würde: einem Erzählen, dessen Darstellung und Bezeugung besonders negativer Ereignisse (der weiter zurückliegenden des Leidens und des Todes Jesu und der zeitlich näheren der Zerstörung Jerusalems) wegen der zerschmetternden Negativität dieser Ereignisse unzulänglich sein muß und zugleich durch die

apokalyptische Erwartung der nahenden, aber noch verborgenen und noch nicht gegebenen Erlösung aller Wirklichkeit abgebrochen wird.

Ich glaube, daß Metzens Theologie als kritisches Korrektivum jeder christlichen Eschatologie, die das Heil nur als schon «realisiert» ansieht, als beeindruckende Rückgewinnung der Dimension des Apokalyptischen in den christlichen Traditionen und Texten und sogar als eine noch beeindruckendere Form der Antwort auf menschliches Leiden und menschlichen Tod, die zugleich zutiefst christlich, ethisch und sprachlich überzeugend ist, von großer Kraft und Bedeutung ist. Erstens ist sie im Gegensatz zu einer allzu häufigen christlichen Haltung der Gleichgültigkeit gegenüber dem Leiden anderer die Rückgewinnung einer tiefen moralischen Sensibilität gegenüber diesem Leiden und die Zurückfindung zu einem Urprinzip moralischen Verhaltens.

Unter der Voraussetzung eines (persönlichen) Mitleidens und einer (persönlichen, politischen und religiösen) Solidarität mit den Opfern besteht auch die Notwendigkeit eines doppelten Andersseins: des Andersseins des Opfers, dessen Leidens- und Todeserfahrung niemals von einem anderen angeeignet werden darf und dessen Zeugnis über eine solche Erfahrung eine unantastbare, heilige Autorität besitzt[11], und des Andersseins von Leiden und Tod, die anders sind als das, was sein sollte. Es handelt sich also im Gegensatz zu einer allzu häufigen Haltung der christlichen Gleichgültigkeit um die Rückgewinnung des Wahrhaben- und Sehenwollens von moralischen Verbrechen, die gegen den Menschen gerichtet sind, um die Rückgewinnung der Fähigkeit, angesichts des von diesen Verbrechen angerichteten Leidens bestürzt und entsetzt zu sein, um die Rückgewinnung einer leidenschaftlichen und engagierten christlichen Erkenntnis, daß es so nicht sein sollte.

Gleichzeitig ist diese Theologie die Neuentdeckung der Verheißung der Erlösung von Leiden und Tod und damit verbunden eine Neuentdeckung des Apokalyptischen, des radikalen «Noch-nicht» in den christlichen religiösen Traditionen. Ja, ich möchte hier die Meinung vortragen, daß jedes Element zu jedem anderen in Beziehung steht und sogar für die Erkenntnis der anderen eine Voraussetzung ist: Das Wahrhabenwollen eines von unvorstellbarem menschlichen Leiden so schwer gezeichneten Ereignisses, daß es jede traditionelle Theodizee und jeden Versuch, einem solchen Leiden Sinn zu geben und es so schließlich auch annehmbar zu machen, zusammenbrechen läßt, führt so zu der Wiederentdeckung des Apokalyptischen. Ähnlich entspricht dem Wesen eines solchen Ereignisses als Bruch, als «Subszendieren» der Geschichte und des Denkens, ein erhöhtes Bewußtsein, daß demgegenüber die Erlösung nur als Einbruch in diese Geschichte, als «Transzendieren» des Laufes der Geschichte und der Kategorien menschlichen Denkens möglich ist. Umgekehrt kann auch die Anerkennung des Apokalyptischen die Voraussetzung für die Einsicht sein, daß es absolut unmöglich ist, jenes Ereignis hinzunehmen. Auf diese Weise kann die Anerkennung der Apokalyptik ein neues, radikales Wissen um die Totalität menschlichen Leidens und Sterbens und um den alles umfassenden Charakter der Erlösung, die erhofft und erwartet wird, hervorbringen. Ich glaube, daß die außergewöhnliche Kraft der von Metz vorgetragenen Theologie darauf zurückgeht, daß sie diese Solidarität, diese Anerkennung eines doppelten Andersseins und diese Erwartung und Hoffnung in eine dichte, narrative Einheit zusammenführt. Und die Kraft dieser Theologie ist auch in vielerlei Hinsicht die außergewöhnliche Kraft des Markus.

Hier sind wir, so meine ich, an dem Punkt angelangt, an dem es uns wieder möglich ist, zu einer authentischen christlichen Antwort auf den Schrecken von Auschwitz zu finden, die sowohl der Versuchung für die Christen, sich dieses Ereignisses zu bemächtigen, als der, ihm gegenüber gleichgültig zu bleiben, widersteht. Daß eine solche Theologie ein religiöses und theologisches Wissen um solche Wirklichkeiten wie die Tatsache, daß unsere Existenz reine Gabe ist und daß Gottes Gnade der Welt gegeben ist und in der Welt und im menschlichen Leben wirkt, nicht ersetzt und nicht ersetzen muß, ist, so hoffe ich, selbstverständlich. Wenn wir glauben, wie ich es tue, daß wir auch von der gnadenvollen, erlösenden Gegenwart Gottes in der Welt reden müssen, dann ist ein solches Reden kein Einwand gegen eine solche Antwort. Wohl aber kann dieser Glaube nach Auschwitz nur noch das Stellen einer Frage beinhalten, die ich nicht zu beantworten vermag und die in keinerlei Weise die Bedeutung der Antwort der Christen auf Auschwitz beeinträchtigen kann. In der Welt nach dem Holocaust könnte es sein, daß die Einsicht in die radikale Unmöglichkeit, Ausch-

witz hinzunehmen, und das Wissen um jenes radikale Noch-nicht zu einem Prüfstein nicht nur unseres Christseins, sondern auch unserer Menschlichkeit werden.

Der Ideologieverdacht und die Wahrheitsfrage

Ein langer Weg führt von der religiösen und rhetorischen Kraft jenes unzulänglichen, gebrochenen Erzählens zu den mehr auf theoretischer Ebene liegenden Anforderungen der Ideologiekritik. Dieser Weg muß aber zurückgelegt werden. Was auch immer über die Quellen und das Wesen von Hitlers Ideologie gesagt werden mag, sicher ist jedenfalls, daß das, was in Auschwitz geschah, auf vielerlei Weise durch Jahrhunderte des christlichen Antisemitismus beeinflußt und ermöglicht worden ist. Denn wie wichtig es auch ist, der komplexen historischen und soziologischen Aufgabe nachzugehen, Gründe zu entdekken und Beziehungen herzustellen, so sind es nicht diese Gründe und Ursachen, sondern es ist das in Auschwitz Geschehene, was Auschwitz zu einem moralischen und religiösen Absolutum macht, zu der radikalen Forderung: Nach Auschwitz kann keine Form des christlichen Antisemitismus mehr geduldet werden. Und gerade dieses Absolute zwingt uns unmittelbar, rückblickend die christlichen Traditionen, Texte, Lehren und Institutionen einem radikalen Verdacht auszusetzen und gleichzeitig vorausschauend mit einem ähnlichen Verdacht jede angebliche «Unschuld» christlicher Lehre und Symbole, jede «Unschuld» christlichen Erzählens von Geschichten sowie die Folgen zu überprüfen, die all diese Faktoren für die Rahmenbedingungen haben, die die wirkliche Geschichte des christlichen Antisemitismus und die heutigen religiösen, gesellschaftlichen und politischen Institutionen bestimmen[12]. Die Aufgabe der Ideologiekritik, vor der wir hier somit stehen, hat also nicht nur mit der Vergangenheit zu tun, sondern ist, da wir von jener Vergangenheit bestimmt sind, auch eine Aufgabe, die die Gegenwart berührt und so in die Zukunft hineinschaut.

In verschiedenen in den letzten zehn Jahren veröffentlichten Werken wurde sowohl die Zielrichtung wie die Intensität dieses Verdachts deutlich geäußert. In dem bedeutenden Buch von Rosemary Ruether, *Faith and Fratricide*[13] bezog sich das Überprüfen dieses Verdachts auch auf die kritische Suche nach den Wurzeln des Antisemitismus im Neuen Testament (vor allem im Matthäus- und Johannesevangelium), in jenen Interpretationstraditionen, in denen jene neutestamentlichen Texte in einen noch systematischeren Antisemitismus einmündeten, und in den Lehren Christi selbst. Auch andere Wissenschaftler nahmen diese Aufgabe der Ideologiekritik auf sich und dehnten sie auf eine eingehendere Überprüfung sowohl der paulinischen Texte als von späteren Traditionen[14] aus. Bezeichnenderweise gibt es als Ergebnis dieser Untersuchungen einen weiten Konsens darüber, daß einer der wichtigsten Faktoren in der Entwicklung dieses Antisemitismus die Tatsache war, daß die Christen für sich allein das Recht in Anspruch nahmen, die Schrift zu interpretieren, und sich dementsprechend die in den christlichen Traditionen überall anzutreffende Vorstellung entwickelte, das jüdische Volk sei «fleischlich» orientiert und deshalb unfähig, den «geistigen Sinn» der Schrift zu sehen und zu verstehen. Die Christenheit war folglich das «neue Israel», das an die Stelle des Judentums trat, dem demnach explizit oder implizit jedes Recht verweigert wurde, noch weiter als religiöse Wirklichkeit und als menschliche Gemeinschaft zu bestehen. Da nun diese Aberkennung der Rechte der Juden, ob sie implizit oder explizit geschah, auf alle Fälle in Auschwitz auf solch schreckliche Weise explizit wurde, ist sie heute auch in ihrer impliziten Gestalt nicht mehr hinnehmbar.

Aus jenen ideologiekritischen Schriften geht auch hervor, wie intensiv jenem Verdacht nachgegangen wird, denn dabei handelt es sich um nichts weniger als um die Frage nach der «Lebensfähigkeit» des Christentums selbst. Sicherlich geht diese Intensität zu einem großen Teil auf den moralischen und menschlichen Schrecken von Auschwitz zurück. Aber ich glaube auch, daß sie mit einem impliziten, operativen Wissen um die unabdingbaren Voraussetzungen für die Wahrheit des christlichen religiösen und theologischen Diskurses zu tun hat. Auf sehr einfache und negative Weise formuliert, liegt diese Wahrheitsbedingung darin, daß keine christliche Theologie oder Lehre und kein christliches Symbol wahr sein können, wenn sie dazu führen, daß systematisch anderen ihre Authentizität, ihr Recht, selber die Dinge und auch ihre religiösen Traditionen zu verstehen, und gar das Existenzrecht abgesprochen oder auch nur irgendwie in Frage gestellt werden. Positiver formuliert heißt

das meiner Meinung nach, daß wir hier mit einer wichtigen Wende in unserem Verständnis des Wesens der religiösen und theologischen Wahrheit zu tun haben, die mit der Einsicht zusammenhängt, daß sich in der menschlichen Kommunikation die Konstruktion des Selbst eines jeden Menschen und die Konstruktion der menschlichen Welt vollzieht. Demnach sind Objektivität und Wahrheit nicht mehr das Ergebnis einer im monologischen Denken überprüften Übereinstimmung zwischen Fakten und Theorien, sondern sie gehen aus einer sprachlich vermittelten Intersubjektivität hervor. Bei der Kritik jener systematischen Verzerrung der christlichen Traditionen, Institutionen und Geschichte, die der Antisemitismus ist, handelt es sich nicht nur um eine Frage der Gerechtigkeit, nämlich, ob jene Unterdrückung der Juden zu rechtfertigen ist, sondern auch um die Frage der Wahrheit, die Frage, ob die christlichen Theologien und Lehren und die institutionellen Strukturen, in denen sie gepflegt und weitergegeben werden, eine authentische und gerechte Interpretationsgemeinschaft ermöglichen, und daher auch die Frage, ob die Offenbarung und die Wahrheit, deren Träger sie sind, in einer unbegrenzten Gemeinschaft von Interpretatoren ihre intersubjektive Bestätigung findet.

Gerade diese Frage wird, so meine ich, heute in verschiedenen anderen Formen der Kritik aufgeworfen, die vom Christentum selbst oder von der Theologie aus an dieses Christentum und die christliche Theologie gerichtet werden, weil diese nicht nur Ausdruck des bestehenden Sexismus und Rassismus und der bestehenden Klassengegensätze sind, sondern diese auch noch verstärken. So stand zum Beispiel in der Mitte der feministischen Kritik des Christentums nicht nur das, was die christlichen Traditionen über die Frau zum Ausdruck gebracht haben, sondern auch die Art und Weise, wie die christliche Symbolik und die Lehren des Christentums in bestimmten institutionellen und gesellschaftlich-politischen Kontexten explizit oder implizit dazu beitrugen, daß Frauen vom theologischen, religiösen, gesellschaftlichen, kulturellen und politischen «Gespräch» ausgeschlossen wurden[15]. Und auch hier handelt es sich dabei nicht nur um eine Frage der Gerechtigkeit, sondern um die Wahrheit des in jenen Kontexten formulierten Welt-, Selbst- und Gottesverständnisses.

Zusammenfassend meine ich, daß in all jenen Formen der Kritik ein bestimmtes Wissen um die notwendigen Voraussetzungen dazu, daß eine sprachlich vermittelte Intersubjektivität und ein darauf beruhender wirklicher Konsens möglich werden, wirksam ist. Hier glaube ich, daß die Theorie der kommunikativen Kompetenz von Jürgen Habermas, in der diese Voraussetzungen erarbeitet worden sind, in kritisch korrigierter Form der heutigen christlichen theologischen Reflexion über die Wahrheitsbedingungen des christlichen religiösen und theologischen Diskurses eine sehr wichtige Hilfe sein kann.

Worin besteht die Theorie der kommunikativen Kompetenz von Jürgen Habermas? Obwohl wir sie hier nicht in ihrer gesamten Breite darlegen können, können wir doch darauf hinweisen, daß sie von der kommunikativen Konstruktion des menschlichen Ichs und der menschlichen Welt ausgeht. Jede kommunikative Interaktion mit anderen will, so meint Habermas, schon von ihrem Wesen her Verständigung erreichen. Da also die umgangssprachliche Kommunikation ein solches ihr inhärentes Telos hat, brauchen wir, um ein normatives Modell einer unverzerrten Kommunikation zu entwerfen, nicht auf irgendetwas «außerhalb» des gewöhnlichen menschlichen Diskurses oder der gewöhnlichen menschlichen Geschichte zurückzugreifen, sondern wir müssen nur die Normen, die in unserem Wissen darum, was notwendig ist, «um zur Verständigung zu gelangen», implizit gegeben sind, explizit machen. Demnach gründen Sprachspiele, die die Aufgabe erfüllen, die sie erfüllen sollen, in einem impliziten Konsens über die Kriterien für die Unterscheidung einer wahren Verständigung von einer falschen.

Es handelt sich bei diesen Kriterien um nicht nur einen, sondern um vier Geltungsansprüche, die die Sprecher einer gegenüber dem anderen in jeder kommunikativen Interaktion implizit anmelden. Neben der Forderung nach Verständlichkeit, d. h. nach einer kompetenten Anwendung der sprachlichen Regeln bei der Hervorbringung verständlicher Äußerungen, beruht nach Habermas' Meinung die umgangssprachliche Kommunikation auf drei zusätzlichen Geltungsansprüchen, wobei von jedem der Gesprächsbeteiligten stillschweigend erwartet wird, daß er sich an sie hält: 1. die Forderung, daß der propositionale Gehalt der Äußerungen wahr sei; 2. die Forderung nach Wahrhaftigkeit und Authentizität der Sprechenden und 3. der Geltungsanspruch, daß die Interaktionsnormen richtig seien und der performatorische Gehalt der Inter-

aktion diesen Normen entspreche. Gerade diese Normen können, so glaube ich, zusammen mit Habermas' weiteren Darlegungen darüber, wie sie im Diskurs zur vollen Geltung kommen, der Theologie eine wichtige kritische und konstruktive Hilfe sein.

Natürlich bedarf Habermas' Werk der kritischen Korrektur, wenn es eine wirkliche Hilfe sein will. Aus meiner Sicht muß eine Kritik sich vor allem mit dem auseinandersetzen, was McCarthy die «deemphasis of hermeneutic motifs»[16], das Herunterspielen hermeneutischer Interessen in Habermas' Werk seit 1970, nannte und was ich noch betonter eine Tendenz in seinem Werk nennen möchte, die universale und transzendentale Struktur der kommunikativen Interaktion und ihre hermeneutische, kreative und analogische Dimension wegzulassen.

Die Erarbeitung formaler Kriterien – oder Normen für einen nichtideologischen Diskurs – tritt natürlich nicht an die Stelle der Aufgabe, den Verzerrungen der christlichen Traditionen so nachzugehen, wie es etwa Ruether und andere in ihren kritischen, interpretierenden Untersuchungen tun, sondern diese Erarbeitung will eher eine solche interpretierende Kritik theoretisch unterstützen und stichhaltiger machen. Auch liegt sie auf einer anderen Ebene als unsere konkreten, immer metaphorischen, immer ambivalenten und heute auf gewisse Weise auch immer von Auschwitz mitbestimmten Versuche, uns selbst, die anderen und die Welt zu verstehen, und sie kann auch nicht an die Stelle dieser Versuche treten. Wir müssen zu jenem Anfang zurückkehren: Auschwitz ist geschehen, und das berührt uns alle.

[1] J.B. Metz, Christen und Juden nach Auschwitz, Auch eine Betrachtung über das Ende bürgerlicher Religion: J.B. Metz, Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums (München/Mainz 1980) 29–50, hier 42.

[2] AaO. 34.

[3] Für diese Zahlen s. Lucy Dawidowicz, The War Against the Jews. 1933–1945 (Holt, Rinehart and Winston, New York 1975).

[4] Vgl. Garbis, Kortian, Metacritique (Cambridge University Press 1980). S. auch die Schriften von Emil Fackenheim.

[5] Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte: Walter Benjamin, Illuminationen. Ausgewählte Schriften (Frankfurt 1984) 251–261, hier 254.

[6] AaO. 255.

[7] AaO. 260.

[8] Ebd.

[9] Siehe Paul R. Mendes-Flohr, To Brush History against the Grain: The Eschatology of the Frankfurt School and Ernst Bloch: JAAR 51/4 (Dezember 1983) 631–650.

[10] J.B. Metz, Zur Theologie der Welt (Mainz/München 1968); J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie (Mainz 1977).

[11] W. Benjamin, The Storyteller: W. Benjamin, Illuminations (Schocken Books 1969) 83–109.

[12] Siehe David Tracy, History, Historicity and Holocaust: Indiana University Conference on the Holocaust (Indiana University Press, erscheint demnächst).

[13] Rosemary Ruether, Faith and Fratricide (Seabury, New York 1974). Siehe auch für die Diskussion über dieses Thema A. Davies (Hg.), Anti-Semitism and the Foundation of Christianity (New York 1979).

[14] Vgl. E.G. Sanders, Paul and Palestinian Judaism (Fortress Press, Philadelphia 1977) und John Cager, The Origin of Anti-Semitism (Oxford University Press 1983).

[15] Vgl. Mary Daly, Beyond God the Father (Beacon Press, Boston 1973).

[16] Thomas McCarthy, The Critical Theory of Jürgen Habermas (MIT Press, Cambridge Mass. 1978) 379.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

MARY KNUTSEN

Derzeit Professor an der St. John's University in Collegeville, Minnesota. Arbeitet über Fragen der zeitgenössischen Theologie, vor allem über hermeneutische Theorie, Ideologiekritik und feministische Theorie. Anschrift: 2630 BISONETT 27, Houston, Texas 77005, USA.

Mary Gerhart

Die Holocaust-Schriften – eine literarische Gattung?

In diesem Jahrhundert wurde das konventionelle Verständnis der literarischen Gattung nie stärker in Frage gestellt als durch die Holocaust-Literatur. Diese Behauptung läßt sich nicht allein dadurch begründen, daß die Holocaust-Autoren die vertrauten Gattungen änderten und dem geschichtlichen Register der literarischen Gattungen neue Kategorien hinzufügten. Die Begründung dafür liegt auch und vor allem in den Arten und Weisen, wie die Holocaust-Literatur sich unseren gewöhnlichen Annahmen über die Beziehung zwischen Literatur und Geschichte, Literatur und Leben und über den Akt des Lesens selbst widersetzt und sie umstößt.

Wenn wir uns für einen Augenblick in den konventionellen Begriff der Gattung als Kategorie versetzen, so ist die Verschiedenheit der Formen, die als solche der Holocaust-Literatur angesehen werden, bemerkenswert. Neben Berichten von der Länge eines Buches und dichterischen Äußerungen gehören dazu Augenzeugenberichte von Leitern des Widerstandes, letztwillige Verfügungen, beim Freitod hinterlassene Notizen, Wandkritzeleien und Satzbruchstücke in Verstecken und Hinrichtungskammern.

Gemäß dem konventionellen Verständnis im Hinblick auf eine geschichtliche Ära und ihre Erzeugnisse – wie man beispielsweise von einer Literatur der Französischen Revolution oder vom literarischen Niederschlag der Ideale und Kulturen der Welt des Mittelalters spricht – wäre zu erwarten, daß die Holocaust-Literatur aus Texten bestehen würde, die, wie andere literarische Texte auch, allenfalls um eines besonderen Interesses willen gelesen würden, in Distanz zu den Erfahrungen, die zu ihnen Anlaß gegeben hätten, und daß sie in Gattungstypen eingeteilt würden, von denen sich dann ihr Leser unwillkürlich leiten ließe.

Die literarischen Texte, die den Holocaust zu ihrem Hauptbezugsrahmen haben, scheinen sich weniger als andere Schriften mit geschichtlichem Charakter damit zufrieden zu geben, daß man sie als Berichte *über* geschichtliche Erfahrungen – z. B. über Buchenwald, Auschwitz oder das Warschauer Getto – nimmt. Vielmehr bringen sie einen doppelten Bezug zum Ausdruck: erstens eine Verantwortung, das, was geschah, so zu schildern, daß es nie mehr geschehen wird, und zweitens eine Befürchtung, mögliche Ereignisse könnten verharmlost werden, wenn man sie in Literatur umsetzt. Aufgrund der Spannung zwischen dieser Verantwortung und dieser Befürchtung möchten wir behaupten, daß die Holocaust-Literatur als eine Gattung den Leser dazu zwingt, anders zu reagieren – neue Denkgewohnheiten zu empfinden und zu entwickeln. Alvin Rosenfeld sagt dies so:

«Von Holocaust-Literatur... kann man soweit sprechen, als sie uns die Erkenntnis aufzwingt, welche grundlegenden Änderungen in unseren Wahrnehmungen und Ausdrucksweisen eingetreten sind, wie sich unser In-der-Welt-Sein verändert hat. So wie wir Begriffe wie ‹die Renaissance-Mentalität›, ‹das romantische Empfinden›, ‹das viktorianische Naturell› prägen und ihnen Gültigkeit geben, um frühere Veränderungen in Wahrnehmung und Ausdruck zu bezeichnen, so sollten wir auch zu sehen beginnen, daß die Holocaust-Literatur ein Versuch ist, eine neue Bewußtseinsordnung, einen erkennbaren Umschlag im Daseinsgefühl zum Ausdruck zu bringen... Durch das Furchteinflößende und Belastende des Geschehens betäubt, kommt die Einbildungskraft zu einem ihrer periodischen Abschlüsse. Zweifellos bildet dies auch den Anbruch neuer, schwieriger Anfänge.»[1]

Solche Äußerungen geben uns ein lebhaftes Empfinden für die Radikalität der Behauptungen, die in bezug auf die Holocaust-Literatur gemacht werden. Deshalb muß es eine der Zielsetzungen unserer Gattungsanalyse sein, sich zu vergewissern, ob, inwieweit und in welchem Sinn die vorstehende Behauptung stimmt. Wir wollen uns fragen, ob die Holocaust-Literatur eine eigene Gattung darstellt, die sich von den einzelnen konventionellen Formen, in denen sie geschrieben ist (Romane, Tagebücher, Gedichte usw.), unterscheidet. Schließlich werden wir die Bedeutung einer Gattungsanalyse erforschen, indem wir uns fragen, ob sie irgendwie Schlüssel zu einem kritischen, sachgerechten Lesen der Holocaust-Literatur bietet.

Unser erster Schritt wird darin bestehen, daß wir die Gattung konstituieren. Dazu müssen wir mit einer Beschreibung ihrer Hauptformen be-

ginnen. Dem Gattungstheoretiker Tzvetan Todorov zufolge[2] sollte diese Beschreibung weder zu partikulär noch zu allgemein sein. In fast jedem allgemeinen Bericht über die Holocaust-Literatur finden wir zuerst die Tagebücher erwähnt, vor allem: Das Warschauer Tagebuch des Chaim A. Kaplan, das Vittel-Tagebuch von Yitzhak Katznelson, das Tagebuch der Anne Frank, die von Emmanuel Ringelbaum zusammengestellten Notizen aus dem Warschauer Getto, «Warsaw Ghetto: A Diary» von Mary Berg. Tagebücher sind im Corpus der Holocaust-Texte wohl nicht so sehr deshalb besonders wichtige Schriften, weil sie zumeist von Opfern selbst und nicht von Überlebenden geschrieben sind[3], sondern weil sie mit besonderer Unmittelbarkeit die Frage aufwerfen, ob man den Erfahrungen der Opfer oder Überlebender Gewalt antut, wenn man sie zu Literatur macht, oder nicht. Zahllose Einleitungen weisen Bemerkungen in dem Sinn auf, daß der Verfasser angesichts der Scheußlichkeiten, deren Zeuge er war, sprachlos ist oder daß es ihm widerstrebt und ihn doch auch wieder dazu treibt, die Geschehnisse wiederzugeben. In diesem Zögern, das die ganze Holocaust-Literatur durchzieht, wird der Status der Literatur in bezug auf die Erfahrung in Frage gestellt.

In den Tagebüchern findet sich sodann ein Leitfaden für die Konstitution der Holocaust-Literatur als einer Gattung. Den Leitfaden bildet das Problem der Angemessenheit der Sprache. In bezug auf dieses Problem hängt die Holocaust-Literatur geschichtlich sowohl mit der jüdischen Tradition als auch mit der sonstigen Gegenwartsliteratur zusammen. In seiner Einleitung zu «By Words Alone», der scharfsinnigen Studie von Sidra DeKoven Ezrahi über die Holocaust-Literatur, macht Alfred Kazin auf Beispiele in der Bibel aufmerksam, worin sich der jüdische Sinn für die Grenzen der Sprache bekundet, wie z. B. im Glauben, das, was Gott ist, lasse sich nicht benennen, und in der Auffassung, wonach die Schöpfung der Sprache vorangeht und sie überdauert. Ezrahi selbst spricht von der «Sprachökonomie», die im «univers concentrationnaire» vorherrschte – von der Ökonomie einer «in sich geschlossenen Welt, die ihr eigenes Vokabular hervorbrachte und die gewöhnliche Sprache mit neuen, sinistren Bedeutungen versah»[4]. Ganz abgesehen von den Gefahren, die das Sprechen in den Gettos und den Lagern mit sich brachte, wurde ein spärliches Sprechen zur Voraussetzung für die Möglichkeit, neue Fragen nach dem Schicksal zu stellen – Fragen, die man in den gewöhnlichen Zeiten nicht zu stellen brauchte.

In der jüdischen Tradition kann das Widerstreben, von einer Begebenheit zu sprechen, so stark sein, daß es ein dramatisches oder rituelles Verbot, sie zu nennen, auferlegt. In den Holocaust-Tagebüchern geht dieses Widerstreben, zu sprechen, nicht nur aus dem Abscheu vor der Entwürdigung des Menschen hervor, sondern auch aus dem Empfinden, daß die Erfahrung unglaubwürdig wirkt.

Während Tagebücher bevorzugte Texte in der Holocaust-Literatur sind, veranschaulichen Romane Rang und Raum ihrer Vorstellungskraft am besten. Rosenfeld zufolge beziehen sich einzelne Romane ausdrücklich auf geschichtliche Geschehnisse, andere setzen die Ereignisse «in mehr abstrakte Visionen von Agonie, Absurdität und mythischem Leiden» um[5]. Wieder andere behandeln ihre Themen in einer der Zeit nach dem Holocaust gemäßen Geisteshaltung. In Holocaust-Romanen wird das Problem der Unangemessenheit der Sprache oft durch einen Stummen dargestellt, z. B. durch den Jungen in «The Painted Bird» von Jerzy Kosinski und den Schweigenden in «The Town Beyond the Wall» von Elie Wiesel. Stumme Personen spielen in den Handlungen solcher Romane eine Hauptrolle. Die Romane sind so aufgebaut, daß der Höhepunkt der Spannung bei der Entdeckung der Umstände, unter denen die handelnden Personen «verstummten», und bei der Fragestellung erreicht wird, ob sie je wieder zum Sprechen gelangen werden oder nicht.

«Beispielsweise in Wiesels Roman ist die handelnde Person Michael zum Verhör eingekerkert und bemüht sich zwischen Foltersessionen, einen seiner Zellengenossen zum Sprechen zu bringen. ‹Dieser junge Mann hat eine Vergangenheit; werde ich je um sie wissen?...› Rastlos verharrte (Michael) dabei. Die ihm zur Verfügung stehenden Mittel waren dürftig... ‹Habe ich nichts? Ganz egal. Ich kann die Nacht mit meinen bloßen Händen zurückstoßen...› Sobald er sicher war, daß der junge Mann ihn ansah, wurde er zu einem anderen Menschen. Um dem Jungen ein Beispiel zu geben, tanzte er, lachte er, klatschte er in die Hände, kratzte sich mit seinen schmutzigen Fingernägeln, machte Grimassen, streckte die Zunge heraus: er hatte dem Jungen zu zeigen, daß all das zum Menschsein gehört.»[6]

Alsbald sagt Michael zum Schweigenden: «Ich weiß, Kleiner: Es ist nicht leicht, stets unter

einem Fragezeichen zu leben. Doch wer sagt, daß die entscheidende Frage überhaupt eine Antwort hat? Das Wesen des Menschen besteht darin, eine Frage zu sein, und das Wesen der Frage besteht darin, ohne Antwort zu sein.» Michael pflanzt dem Schweigenden Ideen und Werte ein, ohne die Genugtuung zu haben, ihn sprechen zu hören, bevor er stirbt. Doch Michael selbst hat sich bei dem Versuch gewandelt, und das ganze Geschehen des Romans bestreitet, daß die Bemühungen nutzlos gewesen seien.

Das Holocaust-Erzählgut wird am besten als etwas Simultanes und Paralleles zur «neuen Literatur» gesehen, deren allgemeine Kennzeichen das Absurde, die Auflösung der Werte, seelische Zerrissenheit und moralische und physische Scheußlichkeit sind. Die Sprache ist ebenfalls in der «neuen Literatur» ein ausdrückliches Problem. In den «Stories and Texts for Nothing (Erzählungen und Texte um Nichts)» von Samuel Beckett sagt der Erzähler zum Schluß der einen Erzählung: «Ich erinnerte mich nach und nach nur schwach und kalt an die Geschichte, die ich erzählt habe, eine Geschichte, die meinem Leben gleicht, ich meine, die gleichfalls nicht den Mut hat, zu endigen, oder die Kraft, weiterzugehen.» In Becketts Werk, worin sich das Pathos der Holocaust-Literatur widerspiegelt[7], wird das Sprachproblem dem Problem der Literatur gleichgesetzt, nämlich der Frage nach der Möglichkeit des «Erzählens». Bei anderen Schriftstellern der neuen Dichtung dient die Sprache dazu, über die Sprache zu reflektieren. In «Lost in the Funhouse» von John Barth macht der Erzähler Bemerkungen darüber, was gehörte Worte wirklich besagen; verschiedene Male werden in Abständen Zitate von Zitaten selbst zitiert; ein Tonband erzählt seine Geschichte. In den Romanen von Robbe-Grillet werden einfache Wörter wie «fact» und «see» oft in Anführungszeichen gesetzt, als ob man ihren Sinn oder ihre Angemessenheit in Frage stellen wollte. In der Literatur wie in der von Barth, Beckett und Robbe-Grillet erscheint das Problem der Angemessenheit der Sprache höchst explizit als Metasprache; die Sprache wird verwendet, um auf die Sprache als Sprache aufmerksam zu machen. Auch einige deutsche Autoren (Günter Graß, Peter Weiß, Heinrich Böll u.a., die sich als «Gruppe 47» bezeichneten) gestanden nach dem Zweiten Weltkrieg öffentlich, die deutsche Sprache sei von der nationalsozialistischen Propaganda so sehr aufgebläht und verdreht worden, daß es ihre erste Aufgabe als Schriftsteller sei, die Integrität der Sprache wiederherzustellen. Holocaust-Dichter wie Paul Celan und Nelly Sachs intensivierten ihr Kreisen um die Sprache in ihrem Kampf mit einem «schweigenden» Gott. Wie verschieden auch diese Texte das Problem der Angemessenheit der Sprache behandeln, so bezeugen sie alle doch die zentrale Bedeutung des Sprachproblems.

Stellt die Holocaust-Literatur als ganze eine Gattung dar? Oder besteht bloß eine thematische Ähnlichkeit, die sich über mehrere, leicht ausfindig zu machende Gattungen – das Tagebuch, die Kurzgeschichte, den Roman, das Gedicht – erstreckt? Es gibt zumindest drei Gründe, um die Holocaust-Literatur als eine Gattung zu verstehen:

1. Nicht nur in verschiedenen Formen, sondern als ein ganzes Corpus von Texten stellt die Holocaust-Literatur die Annahmen der Literatur im allgemeinen in Frage. Diese Annahmen basieren in erster Linie auf der humanistischen Tradition, die im letzten Jahrzehnt einer systematischen Kritik ihrer Denkansätze unterzogen wurde[8]. Die Humanisten nehmen an, die Funktion der Literatur im allgemeinen sei als *kátharsis* (Aristoteles), als Erhabenheit und Schönheit (Longinus), als Einstellung des Zweifelns (Coleridge), als in Stille gesammelte Emotion (Wordsworth) zu verstehen – Begriffsbestimmungen, die alle dazu neigen, die Ansicht zu stützen, Literatur sei ein völlig konstruktiver Akt der Einbildungskraft. Die Holocaust-Literatur ist indes in ihrem Selbstverständnis in bezug auf diesen Punkt schwankend; während sie sich treu an die schlimmen Zerstörungstaten hält, die das Materialobjekt ihrer Aufmerksamkeit bilden, ist sie im Geben von Aufschlüssen darüber, wie sie am besten zu lesen sei, ambivalent. Vielleicht ist es widersprüchlich, das erste Auschwitz so darzustellen, wie es war – eine mögliche Unwahrscheinlichkeit –, so daß ein zweites Auschwitz eine unmögliche Wahrscheinlichkeit wird. Diese Unentschiedenheit in den Texten selbst wird zu einem Widerspruch, für den keine humanistische Sicht Raum aufweist.

2. Da die Holocaust-Literatur in der Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts wurzelt, ist einer ihrer Grundzüge die Art und Weise, wie sie das Selbstverständnis des Judentums und anderer damit zusammenhängender Religionen in Frage stellt. Das vorherrschende Motiv der herkömmlichen religiösen Literatur ist das des

heroischen Sieges – über die Feinde, über Unglück, über Böses. Die Holocaust-Literatur ist moderne Literatur; der Triumphalismus, das traditionelle Vorrecht eines Überlebenden, ist zu Ende.

Doch die vielleicht größte ungelöste Spannung in der Holocaust-Literatur besteht darin, daß sie zugleich jüdisch und zeitgenössisch ist. Wenn man sie im Vergleich mit der Geschichte im Makkabäerbuch liest, worin der König eine Mutter und deren sieben Söhne töten läßt, weil sie sich weigern, rituell verbotene Speisen zu essen, so weist die Holocaust-Literatur frappierende Ähnlichkeiten und Unterschiede auf. In 2 Makk 7 gehen die tapferen Rassismusopfer eines nach dem anderen ihrem gräßlichen Tod entgegen; sie singen und preisen Gott für die Gunst, durch Menschenhände zu sterben, damit der Groll Gottes gegen ihre Nation aufhört. In der Holocaust-Literatur ist es mit einer solchen unbedingten Hinnahme – des Grolls Gottes, des Rassismus, der Zukunftshoffnung – vorbei. In der Geschichte vor dem Holocaust mochte es noch angehen, für seinen Glauben zu sterben, denn es stand einem frei, dies zu tun. Doch der Holocaust beraubte die Opfer der freien Entscheidung, und so wurde das jüdische Selbstverständnis erschüttert. Zum ersten Mal schien Gott den Bund gebrochen zu haben. Ohne den Bund aber gibt es keine Juden. Und es gibt auch Jahwe nicht. Wie Paul Ricœur sagt, ging etwas verloren, unwiederbringlich verloren: die Unmittelbarkeit des Glaubens[9]. Diese Negativität ist der Meridian unserer Gegenwart.

Doch in diesem Verlust gewahren wir auch einen Gewinn – einen klaren Gewinn an Authentizität und Integrität für Gott und die Menschen. Daß dieser Gewinn auch provisorisch und prekär ist, tritt in der Legende zutage, mit der «The Town Beyond the Wall» von Elie Wiesel schließt:

«Eines Tages sagte der Mensch zu Gott: ‹Laßt uns die Rollen tauschen. Sei du ein Mensch, und ich will Gott sein. Bloß für eine Sekunde.›

Gott lächelte freundlich und fragte ihn: ‹Hast du keine Angst davor?›

‹Nein, und du?›

‹Ja, ich habe Angst›, sagte Gott.

Dennoch gab er dem Wunsch des Menschen nach. Er wurde Mensch, und der Mensch nahm seine Stelle ein und machte gleich von seiner Allmacht Gebrauch und weigerte sich, zu seinem früheren Zustand zurückzukehren. So waren weder Gott noch der Mensch je wieder das, was sie zu sein schienen.

Jahre, vielleicht Ewigkeiten vergingen. Und plötzlich belebte sich das Drama wieder. Für den einen war die Vergangenheit und für den anderen die Gegenwart schwer zu ertragen.

Da die Befreiung des einen von der Befreiung des anderen abhing, nahmen sie den alten Dialog wieder auf, dessen Echos in der Nacht zu uns herüber hallen mit Haß, mit Reue und vor allem mit unendlicher Sehnsucht beladen.»[10]

In dieser repräsentativen Stelle sehen wir einen zentralen Glauben der Tradition, der dadurch, daß man ihn neu formuliert, gleichzeitig wiedererlangt und geändert wird.

3. Wenn man die Holocaust-Schriften als eine Gattung auffaßt, begegnet man von neuem dem Dilemma, das die Autoren dieser Literatur im Auge haben, wenn sie finden, es sei unmöglich zu schreiben, und unmöglich, nicht zu schreiben. Texte lediglich unter die Kategorie «Literatur» zu fassen, bringt in Gefahr, die ihnen zugrundeliegende Erfahrung zu verharmlosen. Welches auch immer unsere theoretischen Gründe sein mögen, neben dem Kategorisierungsakt den Begriff «Gattung» zu rekonstruieren, so verlangt die Holocaust-Literatur prinzipiell, daß wir dies tun.

Doch schon bevor die Aufgabe geleistet ist, übt die Holocaust-Literatur, als eine Gattung verstanden, gewisse weitreichende Wirkungen auf das Lesen dieser Texte aus, besonders in ihrer Behandlung des menschlichen Sterbens. Während nämlich die Sterblichkeit ein allen Menschen gemeinsames Los ist, ist das Sterben des Individuums («mein» Tod) phänomenologisch ein einzigartiges Geschehen. Diese Auffassung haben wir begrifflich von Heidegger gelernt, und wir erfahren sie aufs neue in der Holocaust-Literatur, da diese Einzelmenschen und ein Volk *in extremis* darstellt. Heidegger betonte jedoch die Profundität, die das «Sein zum Tode» für den Menschen hat. Im Gegensatz dazu stellt die Holocaust-Literatur eine Welt dar, in der das Sterben als etwas Billiges erscheint. Durch Bilder der Entwürdigung wird der Leser der Holocaust-Literatur gezwungen, die Liste möglicher Todesarten zu erweitern und jede naive Gewißheit über die Formen des menschlichen Sterbens aufzugeben.

Ausnahmslos alle großen Religionen befassen sich von innen und außen her mit ernsten Fragen. Ihre unkritische Voraussetzung des Patriarcha-

lismus, ihre buchstäbliche Auffassung zumal über die Umstände ihres Entstehens, ihre Blindheit für die Ungerechtigkeiten, die sie an ihren eigenen Gliedern verüben – alle diese blinden Flecken machen sie ganz besonders anfällig für die Versuchung, sich als unsterblich zu betrachten. Die als eine Gattung aufgefaßte Holocaust-Literatur ist ein starker Beweis dafür, daß eine der großen Traditionen einigen dieser Fragen und ihrer eigenen Sterblichkeit ins Auge sehen mußte. Damit bietet sie ein Korrektiv für die Sicht von uns allen.

[1] Alvin H. Rosenfeld, A Double Dying: Reflections on Holocaust Literature (Bloomington und London 1980) 60–61. Vgl. auch Lucy Dawidowicz, A Holocaust Reader (New York 1976) Introduction.

[2] Tzvetan Todorov, The Fantastic: A Structural Approach to Literary Genre (New York 1973) = Einführung in die fantastische Literatur (München 1972).

[3] Tagebücher werden oft deshalb als besonders gültige Texte angesehen, weil sie für gewöhnlich eher von Opfern als von Überlebenden verfaßt sind. Wenn man eine Gattungsanalyse von Texten anstellt, so muß jedoch von der besonderen Beachtung des Autors abgesehen werden, sonst tut dies den Texten selbst Eintrag. Zudem wurden nicht alle Tagebücher von Opfern, ja nicht einmal von Augenzeugen verfaßt. Von den Überlebenden, die ihre Erfahrungen mehrere Jahre nach den Geschehnissen wiedergaben, haben wohl mehrere die Tagebuchform gewählt, um einen größeren Realismus zu erreichen. Das Tagebuch ist ein geeignetes Mittel zu lebhafter Beschreibung und realistischer Dokumentierung von Geschehnissen. Die Tagebuchform verlangt auch nicht, daß der Verfasser Bezüge zu Phänomenen herstellt, die keinen offensichtlichen oder logischen Zusammenhang damit haben.

[4] Sidra DeKoven Ezrahi, By Words Alone (Chicago 1980) X–XI. 10.

[5] A. Rosenfeld, aaO. 71.

[6] Elie Wiesel, The Town Beyond the Wall (New York 1964) 174.

[7] Charlotte Beradt, The Third Reich of Dreams (Chicago 1968), angeführt in: Lawrence L. Langer, The Holocaust and the Literary Imagination (New Haven und London 1975) 45–46. 144–145.

[8] Vgl. z. B. George Steiner, In Bluebeard's Castle: Some Notes Toward the Redefinition of Culture (New Haven und London 1971) = In Blaubarts Burg. Anmerkungen zur Neudefinition der Kultur (Frankfurt a.M. 1972).

[9] Paul Ricœur, La symbolique du Mal (Aubier, Paris 1960) = Symbolik des Bösen (Freiburg/München 1971).

[10] E. Wiesel, aaO. 179.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

MARY GERHART

Machte ihren Magister Artium in Literatur an der University of Missouri. Doktorat in Theologie und Literatur an der Universität Chicago. Derzeit Professor für Religionswissenschaft an den Hobart and William Smith Colleges in Geneva, New York. Veröffentlichungen u.a.: The Question of Belief in Literary Criticism: An Introduction to the Hermeneutical Theory of Paul Ricœur (1978); Metaphoric Process: The Creation of Scientific and Religious Understanding (zus. mit anderen Autoren, 1984); außerdem Zeitschriftenartikel. Derzeit Arbeit an einer Theorie der literarischen Gattung. Vorsitzende des Herausgebergremiums von «Religious Studies Review». Mitarbeit als Rezensentin bei «Commonweal». Anschrift: Hobart and William Smith Colleges, Dept. of Religious Studies, Geneva, N.Y., USA.

Überlegungen der Herausgeber

Elisabeth Schüssler Fiorenza /
David Tracy

Der Holocaust als Kontinuitätsbruch und die Rückkehr der Christen in die Geschichte

I. Vom Geschichtsbewußtsein zur Geschichte

In der frühen Periode der neuesten Zeit waren die für das Entstehen neuer Formen christlicher (liberaler und modernistischer) Theologie wichtigsten geschichtlichen Ereignisse jene, in denen geistige und geschichtliche Explosionen miteinander verbunden waren: die Aufklärung im 18. Jahrhundert und das Entstehen des Geschichtsbewußtseins im 19. Jahrhundert. Diese Ereignisse waren eindeutig geschichtliche Ereignisse im üblichen Sinne des Auftretens neuer Machtgruppierungen, neuer Institutionen und neuer konkreter Auseinandersetzungen. Ungeachtet dessen fügten sich diese beiden Ereignisse bereitwilliger als die geschichtlichen Ereignisse des 20. Jahrhunderts in einen mehr intellektuell, ja akademisch geprägten Rahmen von theologischen Fragen. Vielleicht verführte die Tatsache, daß viele Intellektuelle diesen Ereignissen fälschlich einen ahistorischen Charakter zusprachen, die christlichen Theologen in dieser Zeit des Liberalismus dazu, ihr Interesse weniger der konkreten Geschichte zuzuwenden, sondern mehr der scheinbar ahistorischen Krise kognitiver Ansprüche im christlichen Selbstverständnis (und besonders der Krise historischer Ansprüche, die von Kritikern in der Zeit der Aufklärung und der Zeit des Entstehens des Geschichtsbewußtseins verursacht wurde). Die wichtigste Verlagerung des theologischen Interesses in den letzten 200 Jahren, nämlich die Verlagerung auf den Symbolbegriff «Offenbarung» als das Hauptsymbol, auf das die Theologen zu achten haben, ist nur die deutlichste Illustration für die Art des Gezeitenwechsels, der sich damals vollzogen hat.

Tatsächlich war das Christentum – wie solche für jene Zeit untypischen Theologen wie Søren Kierkegaard erkannten – in Gefahr, so ausschließlich zu einer Religion kognitiver «Offenbarung» zu werden, daß ihre primäre Funktion als einer Religion des konkreten «Heils» in Frage gestellt scheinen konnte. Dieses Problem eines liberalen Rückzugs aus der konkreten Geschichte war verquickt mit der Tatsache, daß der liberale Optimismus gegenüber kognitiven Sinngehalten (und daher auch gegenüber der Offenbarung) Theologien des Heils hervorbrachte, die weithin als Theologien triumphierender intellektueller Versöhnung fungierten. Die tragische Ironie wurde bald offenkundig: Eben die Entdeckung des Geschichtsbewußtseins und die damit verbundene Erregung über die Krise der «kognitiven» Ansprüche führten die Theologie in die Versuchung, sich aus der Geschichte selbst zurückzuziehen.

Es war Hegels dialektischer Optimismus, nicht aber seine Beobachtung, daß die Geschichte eine Schlachtbank sei, welche in der Tagesordnung des Liberalismus weithin die Oberhand gewann. Die Errungenschaften der historisch-kritischen Methode und die klassischen liberalen und modernistischen Theologien, die daraufhin entstanden, sind offenkundig. Der Verlust aber – der Verlust der konkreten Geschichte selbst unter dem paradoxen Deckmantel des «Geschichtsbewußtseins» – war ein Verlust, dessen volle Auswirkung wir erst jetzt langsam zu begreifen beginnen.

Es stimmt, daß die neuorthodoxe Theologie – hier verstanden als selbstkritisches Moment innerhalb der liberalen Tradition – die Liberalen in einigen wichtigen Punkten korrigiert hat. Vor allem Karl Barths Wiederentdeckung der «fremden neuen Welt der Bibel» kann heute als das gesehen werden, was sie war: als eine hermeneutische Wiederentdeckung der Tatsache, daß die Subjekt-Sache – nämlich die fremde neue Welt

des Christus-Ereignisses, auf das alle Theologie, die biblischen Schriften eingeschlossen, hinweist – alle theologische Deutung bestimmen muß. Diese theologische Wiederentdeckung selbst war bekanntlich mit verursacht durch die Erschütterung, welche der frühere liberale Optimismus und die liberale Selbstsicherheit durch das Ereignis des Ersten Weltkrieges erlitten hatten.

Und noch etwas, was die Neuorthodoxen gelernt hatten, muß honoriert werden: nämlich die Einsicht in die radikale *Geschichtlichkeit* jenseits aller liberalen und optimistischen Sinngebungen des Geschichtsbewußtseins; die Einsicht, daß – theologisch betrachtet – die Subjekt-Sache des eschatologischen Ereignisses bestimmend sein muß; die Einsicht, daß die Subjekt-Sache zu einer Wiederentdeckung der Notwendigkeit der Sachkritik an den biblischen Schriften selbst führt. So war z. B. der am dauerhaftesten wirksam bleibende Aspekt von Bultmanns Entmythologisierungsprogramm nicht sein Interesse an den kognitiven Dilemmata, in welche die Neuzeit das christliche Selbstverständnis geführt hatte (wie wir bereits an den Liberalen und Modernisten gelernt hatten). Sein wichtigster Beitrag lag vielmehr darin, daß das eschatologische *Ereignis*, das die biblischen Schriften bezeugen, zu einer radikalen Entmythologisierung zwingt – schon innerhalb der biblischen Schriften selbst und ebenso im Blick auf alle späteren Interpreten. Was gesagt wurde, muß jetzt kritisch beurteilt werden aufgrund dessen, was wirklich damit gemeint war.

Und selbst diese charakteristischen neuorthodoxen Bewegungen brachten die christliche Theologie nur selten zur konkreten Geschichte zurück. Eher wirkte die vertikale Transzendenz des neuorthodoxen Verständnisses des eschatologischen Ereignisses ermutigend auf eine in zunehmendem Maße privatisierte und dadurch von der Schlachtbank der Geschichte selbst weit entfernte Theologie. Denn nicht minder als die Liberalen gingen auch die neuorthodoxen Theologen die Geschichte oft untheologisch an. Während eben die Wiederentdeckung des Geschichtsbewußtseins selbst paradoxerweise den Eintritt der Liberalen in die Geschichte verhinderte, verhinderte ebenso paradoxerweise die Erkenntnis der radikalen Geschichtlichkeit und die hermeneutische Wiederentdeckung des absolut transzendenten Charakters des eschatologischen Ereignisses auch den Eintritt der Neuorthodoxen in die Geschichte – eingeschlossen den Zugang zur Frage des jüdischen Volkes in Nazideutschland.

Karl Barth hat 1966 unmißverständlich festgestellt, man dürfe nicht vergessen, daß es letztlich nur eine einzige zentrale ökumenische Frage gebe: die Frage unserer Beziehung zum Judentum. So tief diese Feststellung auch christlich-theologisch begründet sein mag, so muß doch noch gefragt werden: Was kann dies bedeuten, wenn jenem überwältigenden geschichtlichen Ereignis – dem Holocaust – keinerlei theologisches Gewicht beigemessen wird?

Was kann es bedeuten, wenn dieser Einschnitt *in unsere* Geschichte geschieht, wenn er *unserer* Geschichte widerfährt? Was kann es bedeuten für humanistische liberale Theologen und gleicherweise für neuorthodoxe christliche Theologen, wenn die Geschichte, welche sie als Theologen ignorieren, gleichsam gegen sich selbst in das Grauen des Holocaust hineinführt und scheitert? Ist hier – und hier allein – nicht Sachkritik am Platze? Ist die Frage des Judentums – von der festgestellt wurde, sie sei *die* ökumenische Frage schlechthin – eine Frage, die getrennt werden kann vom Schicksal jener Wirklichkeit, welche allem jüdischen Denken erst Lebenskraft verleiht, nämlich des jüdischen Volkes?

Christliche Theologen der Neuzeit haben sich ehrlich eingelassen auf das Geschichtsbewußtsein und die Geschichtlichkeit aufgrund der beunruhigenden Ereignisse des 18. und 19. Jahrhunderts. Sie haben eine theologische Hermeneutik entwickelt, in welcher der Subjekt-Sache – nämlich dem Ereignis selbst – die Möglichkeit zurückgegeben wird, in der theologischen Hermeneutik die beherrschende Rolle zu spielen. Sie haben die Notwendigkeit der Sachkritik, welche das eschatologische Ereignis selbst fordert, anerkannt. Aber sie sind allzu selten zur Geschichte zurückgekehrt, zu jener tatsächlichen, konkreten Wirklichkeit, in der Dinge wie der Holocaust geschehen sind.

In der heutigen christlichen Theologie gibt es hinsichtlich dieser Beobachtungen eine große Ausnahme: nämlich die politische Theologie, die feministische Theologie und die Theologien der Befreiung. Denn hinter den Forderungen dieser Theologien nach Entprivatisierung und hinter ihrem nachdrücklichen Bestehen auf dem Vorrang der Praxis vor der Theorie, hinter ihrem Versuch der Wiedergewinnung der großen Spuren, die in halbvergessenen, ja unterdrückten eschatologischen Symbolen versteckt sind, liegt

ein Anliegen, das sie in ihrem aufrichtigen und beständig wiederholten Refrain aussprechen: Die christliche Theologie muß weg sowohl vom liberalen Geschichtsbewußtsein wie von der neuorthodoxen hermeneutischen Geschichtlichkeit und sich wieder – als Theologie! – in die konkrete Geschichte des Leidens und der Unterdrückung hineinbegeben.

Diese Theologien meinen mit Geschichte weder Theorien der Historiographie noch Geschichtsphilosophien. Sie meinen auch nicht eine rein vertikale Transzendenz, bei welcher die Geschichte zur Tangente, zu einem theologischen Akzidens wird. Sie meinen vielmehr wirkliche Geschichte: Sie meinen den konkreten Kampf von Gruppen, Gesellschaften, Personen, Opfern, die von der offiziellen Geschichtsschreibung der Triumphe beiseite geschoben worden sind. Sie meinen, daß die zentrale Frage von heute nicht die Frage der Nichtglaubenden ist, sondern die Frage der «Nichtmenschen», der lebenden und toten Vergessenen, deren Kampf und deren Gedächtnis unsere Geschichte *ist*.

Es ist die besondere Leistung dieser Wortführer der feministischen Theologie, der Befreiungstheologien und der politischen Theologie, daß ihre theologische Rückkehr in die Geschichte, genauer gesagt, in die Geschichte derer, die von den offiziellen historischen Wertungen – einschließlich christlicher theologischer Wertungen – als «Nichtmenschen», als Nichtgruppen, als Nichtgeschichte enteignet worden waren, die von ihnen entwickelten neuen Theologien zu einem Machtfaktor gemacht hat. Als Theologien versuchen sie in ihren bloßen Spuren und durch ihre bloßen Spuren eine Wiedergewinnung der bisher unterdrückten Interpretationen des Neuen Testaments wie etwa der tiefgreifenden Verurteilungen innerhalb der literarischen Gattung der Apokalyptik, die den liberalen Eschatologien so unbequem und den neuorthodoxen Eschatologien so überflüssig waren.

Eine zentrale Bedeutung hat in diesen Theologien der Wiedergewinnung des Sinnes der Geschichte als einer Folge von Einschnitten, von Brüchen, von apokalyptischer Diskontinuität, die Wiedergewinnung der Befreiung, die mehr zählt als billige Versöhnungsankündigungen, die Wiedergewinnung der in Gesellschaftssystemen sich niederschlagenden Ausdrucksgestalten von Sünden, die mehr zählen als individuelle Sünden, die Wiedergewinnung der konkreten Praxis der Jüngerschaft. In Anbetracht alles dessen ist es für jede Theologie nur noch dringlicher geworden, sich mit dem tief einschneidenden Ereignis des Holocaust konfrontieren zu lassen.

Ist es denn für irgend jemanden von uns noch möglich, einerseits zwar auf der Notwendigkeit der Rückkehr der christlichen Theologie zur konkreten Geschichte zu bestehen, andererseits aber sich mit so etwas nicht konfrontieren zu lassen? Und wenn christliche Theologen sich tatsächlich mit dieser historischen Zäsur konfrontieren lassen, kann dann irgendjemand von uns noch weiterhin leichthin das Thema «Erfüllung» wieder zur Geltung bringen, ohne dabei ständig in Gefahr zu geraten, daß dies zu einem von Verdrängung bestimmten Thema wird angesichts des Ausfalls des theologischen Anstoßes an Mt 25 oder an der Verwendung des Begriffes «die Juden» im Johannesevangelium oder an der unveränderten Verwendung der traditionellen Gesetz-Evangelium-Thematik?

Wenn christliche Theologie in die Geschichte eintreten muß, dann ist dieses tief einschneidende Ereignis des Holocaust eine erschreckende Enthüllung der tatsächlichen Geschichte, inmitten derer wir bisher gelebt haben. Es ist eine Tatsache von theologischem Gewicht, daß die christliche Theologie nicht eher vollgültig zur Geschichte zurückkehren kann, als bis sie sich mit dem Holocaust konfrontieren läßt. Sie kann sich nicht mit diesem Einschnitt konfrontieren, ohne gleichzeitig die antisemitischen Auswirkungen ihrer eigenen christlichen Geschichte ins Auge zu fassen. Sie kann sich mit diesem einschneidenden Ereignis nicht konfrontieren, wenn sie sich nicht dessen bewußt wird, daß die Rückkehr zur Geschichte heute gleichbedeutend sein muß mit einer Rückkehr mitten durch die radikal negativen Wirklichkeiten, die von diesem Ereignis aufgedeckt wurden. Jedes Wiedergeltendmachen dieser beherrschenden und früher unterdrückten Themen, welches zu einer theologischen Kehrtwendung befähigt, muß der radikalen Sachkritik, welche das eschatologische Ereignis selbst fordert, absoluten Vorrang einräumen. Jede Hermeneutik der Wiedergewinnung verdrängter Themen muß für die christliche Theologie heute eine radikale «Hermeneutik der Spurensuche» gegenüber der gesamten christlichen Geschichte einbeschließen.

II. Geschichte ist konkret

In ihren «Notes Toward Finding the Right Question» drängt uns die jüdische Autorin Cynthia

Ozick, uns auf drei obligatorische Vorbedingungen zu verständigen, ehe wir über den Holocaust oder – mit ihren Worten – über die «europäische Katastrophe» sprechen: daß es erstens keine Analogien dazu gibt, daß diese Katastrophe keine bloße Metapher oder etwas Ähnliches derart ist, und daß diese Katastrophe drittens nicht «gebraucht», sondern nur «verstanden» werden darf. Sie läßt «Lehrstücke», die gelernt werden müssen, entstehen; oder sie erzeugt «Vermächtnisse», die wir mit unserem Leben übernehmen und bewältigen müssen, aber sie darf nicht zu einer parteiischen Argumentation oder zu einer polemischen Debatte «gebraucht» werden.

Das Vermächtnis und das Lehrstück, das Cynthia Ozick aus all dem heraushört, ist – mit den Worten ihrer trauergeladenen Sprache gesagt –, «daß wir so vieles und so viele verloren haben». Was in der Katastrophe verlorengegangen ist, war nicht bloß die jüdische Vergangenheit, sondern auch die jüdische Zukunft: «Wir werden nie mehr die Erzählungen besitzen können, die Anne Frank nicht schreiben kann, weil sie nicht mehr lebt. Es war nicht nur der Intellekt eines Volkes in seiner Hochblüte, der ausgerottet wurde, sondern der ganze Reichtum eines Volkes, der in seinen unausgeschöpft bleibenden Möglichkeiten lag.»[1]

Um alle Dimensionen nicht nur des Loses der Juden, sondern des möglichen Loses von uns allen vollständiger zu erfassen, müssen wir das «Herzstück des Nazismus», das solch unfaßliches Leid und solch unfaßliche Entmenschlichung erzeugte, «verstehen» und konkret artikulieren. Die Entmenschlichung und das Leiden des Holocaust dürfen nicht eine theologische Metapher für alles menschliche Leiden werden, sondern müssen in all ihren politischen Einzelheiten namhaft gemacht werden. Das ideologische Herzstück des Nazifaschismus war sein Rassismus, sein ideologisches Schlagwort war «Untermensch».

Die genetische Reinheit der arischen Rasse forderte die Ausmerzung alles dessen, was diese biologisch verunreinigen konnte. Der deutsche «Volkskörper», das deutsche Blut und die deutsche Ehre forderten nicht allein die eugenische Ausrottung anderer, «untermenschlicher» Rassen (Juden, Zigeuner, Osteuropäer und «Negroide»), sondern auch die Sterilisierung und Ausschaltung «entarteter» deutscher Frauen (unehelicher Mütter, die sich der Promiskuität ergaben; Prostituierter; Homosexueller; von Frauen, die ein rassisch gemischtes Verhältnis hatten). Die Verquickung von Rassismus und Sexismus durch die Nationalsozialisten forderte überdies strenge Kontrolle des Geschlechtsverhaltens rein arischer Frauen, die als Zuchttiere der Hochrasse gebraucht wurden. Dies galt dagegen nicht für deutsche Männer, denen es erlaubt war, Frauen «minderwertiger Rassen» zu vergewaltigen und zu mißbrauchen. Von wahrhaft deutschen Frauen wurde erwartet, daß sie «dienende Mägde» seien, während «Geschlechtsdemokratie» als «jüdisch» und «kommunistisch» gebrandmarkt wurde[2].

Diese Verquickung von Rassismus, Sexismus und rohem Biologismus in der nationalsozialistischen Ideologie erweist diesen als einen extremen Ausdruck des westlichen kapitalistischen Patriarchalismus, der seine klassische Formulierung in der aristotelischen Philosophie gefunden hat und durch die christliche Theologie historisch weitervermittelt wurde. Um den Ausschluß von freigeborenen Frauen und Sklaven vom Vollbürgerrecht zu rechtfertigen, argumentiert Aristoteles, ihre «Natur» sei verschieden und unterlegen gegenüber der Natur freigeborener und mit Eigentum ausgestatteter Männer. Wegen ihrer «untermenschlichen» Natur müßten sie in einem Stand der Unterordnung und der Hörigkeit gehalten werden, wenn die Ordnung und das Wohl des Staates nicht gefährdet werden sollten.

In ähnlicher Weise hat auch die christliche Theologie die unterschiedlichen «Naturen» und daher auch den untergeordneten Rechtsstand von Frauen und (bis zum letzten Jahrhundert) auch von Sklaven oder von «eingeborenen» Völkern rechtfertigt. Seit der Aufklärung war die moderne bürgerliche Gesellschaft des Westens auch gezwungen, eine Ideologie zur Rechtfertigung der Ungerechtigkeiten des Kolonialismus und des Imperialismus mit anthropologischen Begründungen zu entwickeln. Genetische Forschung, Evolutionstheorien, Philosophien und theologische Lehren vertraten alle die These, daß der europäische männliche Bürger die höchste Stufe der menschlichen Entwicklung darstelle[3]. «Religiöse Feinbilder» *und* biologisch-theologische Rechtfertigung der «Untermenschlichkeit» anderer Rassen und der Frauen innerhalb des kapitalistischen Patriarchats sind die beiden gemeinsamen Wurzeln der europäischen Katastrophe.

Nachdem wir die treibenden Kräfte der «Entmenschlichung», welche die unsäglichen Leiden

des Holocaust erzeugt haben, «verstanden» und namhaft gemacht haben, müssen wir nun unsere besonderen «Lehren» daraus ziehen und die konkreten «Vermächtnisse», die für uns daraus resultieren, zu formulieren suchen. Christliche biblische Theologie muß anerkennen, daß ihre Artikulation eines Antijudaismus im Neuen Testament Hand in Hand einhergeht mit ihrer Schritt für Schritt vollzogenen Anpassung an die patriarchalische griechisch-römische Gesellschaft. Die christliche Theologie muß ebenso wie die jüdische Theologie aufhören, einen nach dem Bild und Gleichnis des Mannes gemachten Gott zu verkündigen. Sie kann dies nur tun, wenn sie den Verlust des weiblichen Beitrags in Vergangenheit und Gegenwart betrauert und unsere theologische «Entmenschlichung» verwirft. Überdies muß die weiße christliche und jüdische Theologie sich die Förderung der vollen Menschlichkeit aller nichtwestlichen Völker angelegen sein lassen und gleichzeitig gegen allen Rassismus, wo auch immer er am Werk sein mag, kämpfen. Kurzum: Die Erinnerung an den Holocaust muß zu einem Bruch mit allen Formen westlicher patriarchalischer Theologie führen, wenn das Vermächtnis der Toten nicht unwirksam gemacht werden soll.

[1] In: S. Heschel (Hg.), On Being a Jewish Feminist. A Reader (Schocken Books, New York 1983) 120–151. Hier: 134.

[2] Eine Dokumentation und Analyse findet sich in: Frauen unterm Hakenkreuz (Elefanten Press, Berlin 1983).

[3] Vgl. W. Lepenies, Soziologische Anthropologie. Materialien (Hanser Verlag, München 1971) 73.

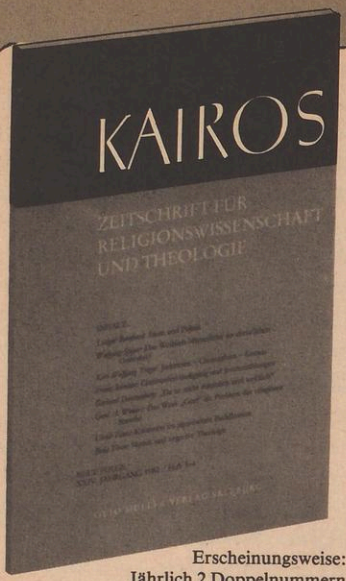
Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA

Lizentiat in Pastoraltheologie und Doktorat in Exegese des Neuen Testaments. Derzeit Professor für Theologie und Exegese des Neuen Testaments an der Universität Notre Dame in Indiana. Veröffentlichungen: Zahlreiche Bücher und Artikel zur Theologie des Neuen Testaments und zur feministischen Theologie. Sie betätigt sich in kirchlichen und akademischen Gruppen der Frauenbefreiungsbewegung. Sie hat mitgearbeitet in verschiedenen Arbeitsgruppen zu den Themen «Frauen in der Kirche», «Frauen in der Bibel» und «Frauen in der Theologie». Sie war Mitglied der ständigen Kommission der «Women's Ordination Conference» (Konferenz für die Frauenordination). Zusammen mit Prof. Dr. Judith Plaskow ist sie Gründerin und Herausgeberin des Journal of Feminist Studies in Religion. Ihr neuestes Buch: In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins (Crossroad Publishing Co., New York). (Erscheint 1985 bei Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz/Chr. Kaiser-Verlag, München.) Anschrift: University of Notre Dame, Department of Theology, Notre Dame, Ind. 46556, USA.

DAVID TRACY

1939 in Yonkers, New York, geboren. Priester der Diözese Bridgeport, Connecticut. Zum Doktor der Theologie promoviert an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Derzeit Professor der Fundamentaltheologie an der Divinity School der Universität Chicago. Veröffentlichungen: The Achievement of Bernard Lonergan (1970); Blessed Rage for Order: New Pluralism in Theology (1975); The Analogical Imagination (1980). Mitarbeiter verschiedener Zeitschriften und Herausgeber des Journal of Religion und der Religious Studies Review. Anschrift: The University of Chicago, Divinity School 1025, East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.



Erscheinungsweise:
Jährlich 2 Doppelnummern
Preis je Doppelheft S 160,—, DM/sfr 23,—
Jahresabonnement S 300,—, DM/sfr 43,—
plus Porto

Ein Auszug aus der Themenvielfalt

Schrift und Tradition im Judentum
Der Dekalog in der jüdischen Tradition und im Koran
Die Anfänge der Kirchwerdung im Urchristentum
Gemeinde und Welt im Johannes-Evangelium

Gottesbeweise in frühislamischer Theologie
Das Wesen des islamischen Fundamentalismus und seine Rolle in der Gegenwart

Jüdisch-hellenistische Missionsliteratur
Stationen hellenischer Religiosität

Die soziologische Auswertung religiöser Überlieferungen
Der Begriff »Menschensohn« und die Methode der Erforschung messianischer Prototypen
Neue Aspekte der Frage nach dem historischen Jesus

Das Christentum in Konfrontation mit dem Säkularismus
Der Beitrag der Religionswissenschaft zum Problem der sogenannten Entmythologisierung

Antijudaismus im NT
Die sogenannte »Synode von Jabne« und das frühe Christentum

KAIROS – Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie wurde 1959 gegründet. Sie dient der Erforschung der Vorgeschichte, Umwelt, Entwicklung und Wirkungsgeschichte der biblischen Religionen, ihrer Bezüge zueinander und zu anderen Religionen und Kulturen.

Schwerpunkte liegen auf den Theologien der biblischen Religionen, auf der Judaistik, auf der Beziehung zwischen Judentum, Christentum und dem Islam, auf der Problematik Antike und Christentum sowie auf begleitenden methodischen Beiträgen der Religionswissenschaft und der Religionskritik.

Die religionswissenschaftliche und theologiegeschichtliche Ausrichtung der Zeitschrift ist zugleich an aktuellen Problemstellungen orientiert. Sie dient in Form des wissenschaftlichen Diskurses der derzeitigen innerchristlichen theologischen Reflexion und insbesondere dem gegenwärtigen Gespräch zwischen Judentum und Christentum.

Mit diesem besonderen Spektrum der Bemühung um die Förderung der theologischen Diskussion durch religionswissenschaftliche Forschung verfolgt die Zeitschrift KAIROS ein unverwechselbares Programm, dessen Notwendigkeit innerhalb und außerhalb der einschlägigen Wissensgebiete ständig herausgestellt wird.

Fordern Sie ein Probeheft an!

Otto Müller Verlag **A-5020 Salzburg, Ernest-Thun-Straße 11**

Vorwort

Leonardo Boff / Virgil Elizondo

Volk Gottes inmitten der Armen

Die sogenannte «Volkskirche» ist in der letzten Zeit zu einem Zankapfel geworden. Für viele ist sie ein Signal der Hoffnung geworden, daß die Kirche inmitten der Armen gegenwärtig wird, für andere Ursache der Angst vor der Spaltung innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft. Papst Johannes Paul II. hat in seiner Ansprache an die lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla am 28. Januar 1979 den Gegensatz zwischen einer «institutionellen» Kirche oder einer «Amtskirche» einerseits und einer «Volkskirche, die aus dem Volk entsteht und konkrete Gestalt in den Armen annimmt,» andererseits abgelehnt (1.8). Im August 1982 wandte er sich an die Bischöfe von Nikaragua, und darin behauptete er mit großem Nachdruck: «Es ist absurd und gefährlich, sich neben – um nicht zu sagen im Gegensatz zu – der verfaßten und um die Bischöfe gescharten Kirche eine andere Kirche vorzustellen, die als ‹charismatische› und nichtinstitutionelle, ‹neue› und nicht traditionelle, alternative und – wie sie sich in der letzten Zeit nennt – ‹Volkskirche› verstanden wird» (L'Osservatore Romano, 8.8.1982). Dieselben Worte wiederholte er, als er am 4. März 1983 in Managua zu mehr als 500000 Menschen sprach (vgl. L'Osservatore Romano, 13.4.1983).

Andererseits sagte derselbe Papst, daß dem Wort Volkskirche, «einem Synonym für ‹die Kirche, die aus dem Volk entsteht›, eine annehmbare Bedeutung zuerkannt werden kann». Dies sei der Fall, «wenn eine Gemeinschaft von Menschen sich der Frohen Botschaft von Jesus Christus öffnet und beginnt, diese Botschaft in Gemeinschaft des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung, des Gebets und der Gottesdienstfeier zu leben» (L'Osservatore Romano, 8.8.1982). In seiner Enzyklika «Laborem exercens» versicherte er, daß die Treue der Kirche zu Christus sich daran bewähre, daß sie durch ihre Solidarität mit den ausgebeuteten Arbeitern echte «Kirche der Armen» werde (Nr. 8).

Auf der 19. Generalversammlung von CELAM vom 9. bis 14. März 1983 in Haiti wurde u.a. die folgende Empfehlung nachdrücklich ausgesprochen: «CELAM soll den Bischofskonferenzen theologische Reflexionen über die Volkskirche vortragen, wobei gleichzeitig gesellschaftlich-wirtschaftlich-politischen Elementen Rechnung getragen werden soll» (Revista Eclesiástica Brasileira 1983, 412).

Das vorliegende Heft von CONCILIUM, das dem Thema der Volkskirche oder der Armen oder auch dem «Volk Gottes inmitten der Armen» gewidmet ist, kann in gewisser Weise als ein Beitrag zu der mit diesem Appell umschriebenen Aufgabe verstanden werden. Um dieses Thema mit dem gebotenen Ernst angehen zu können, müssen wir eine gewisse kritische Zurückhaltung bewahren gegenüber der Polemik, die vor allem infolge der Bemerkungen des Papstes zum Thema Volkskirche entfesselt worden ist.

Wir sind froh, hier feststellen zu können, daß die verschiedenen Mitarbeiter an diesem Heft verstanden haben, sich an jenes Gebot der Objektivität zu halten, die dem wahren Wesen der Kirche inmitten der Welt der Verdammten dieser Erde zugute kommt. Das eifrige Bemühen, das eine oder andere Unkraut auszujäten, kann dazu führen, daß der Weizen allzu sehr geschädigt wird und daß man den in alte Schläuche gefüllten neuen Wein umkommen läßt. Damit betrügen wir die Armen, die – zumindest in Lateinamerika – das Evangelium als Kraft zur ganzheitlichen Befreiung und die Kirche als einen Freiraum für das Leben in Menschenwürde und Gotteskindschaft entdeckt haben, um ihre Hoffnung. Wir dürfen jenen, die hartnäckig immer wieder behaupten, daß die Kirche im Lauf der Geschichte fast immer die Sache der Mächtigen bestärke, insofern sie die Armen paternalistisch behandle und ihre Befreiungsideen für eine andere Gesellschaft beschwichtige, keine neuen Gründe für ihre Vorwürfe liefern.

Das Geschehen, dessen Zeugen wir heute ganz eindeutig werden, ist dies: Zahllose Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien, die vom Evangelium und vom neuen Bewußtsein der sozialen Sendung der Kirche beseelt sind, dringen heute immer mehr in das Milieu der Volksmassen ein. Sie lassen sich von einer Grundhaltung der Inkarnation des Christusgeistes in der Volkskultur leiten. Sie haben es so möglich gemacht, daß die Kirche selbst zu einer Sache des Volkes wird. Gleichzeitig wurde es so möglich, daß das Volk (verstanden als der soziale Block derer, die außerhalb der Machtstrukturen und der Teilhabe am kulturellen Leben stehen) in dem Maße, wie es an der Übernahme kirchlicher Aufgaben beteiligt wurde, sich wirklich als Kirche empfinden und verstehen konnte. Dieser gegenseitige kirchliche Durchdringungsprozeß ist kennzeichnend für die Volkskirche im echten Sinn dieses Ausdruckes. Es handelt sich dabei nicht um eine Trennung innerhalb derselben und einzigen Kirche, also einerseits der Institution und andererseits der Gläubigen und ihrer Gemeinschaften; wir haben es hier vielmehr zu tun mit der Herausbildung dessen, was die Nationale Bischofskonferenz Brasiliens «eine neue Weise, Kirche zu sein» genannt hat (Comunidades Eclesiais de base na Igreja do Brasil, São Paulo 1982, Nr. 3).

Die gesamte Kirche (Bischöfe, Priester, Laien, Ordensleute) ist in einen Prozeß der Verlagerung vom Zentrum auf die Peripherie eingetreten. Die gesellschaftliche Basis der Kirche beginnt mehr und mehr, sich aus den armen Schichten der Bevölkerung aufzubauen. Die Kirche läßt jetzt nicht mehr nur die herrschende Kultur gelten (in der westlichen Welt lebt sie unter der Hegemonie des Bürgertums), sondern begibt sich nun auch in die Kultur der Unterschichten hinein, indem sie charakteristische Besonderheiten in bezug auf ihre Sprache, auf ihre liturgischen Feiern, auf ihre Organisationsformen und auf ihr theologisches Denken überprüft. Dieses Phänomen ist bezeichnend für Lateinamerika. Wie wir in diesem Heft sehen werden, ist es aber auch in Afrika und – keimhaft – auch in Asien vorhanden.

Unser Heft ordnet seine Thematik um drei Hauptachsen herum: das Volk Gottes inmitten der Armen gestern und heute (I); Kirche der Armen (II); eine systematische Reflexion über das Volk Gottes inmitten der Armen (III).

Im ersten Teil geht es darum, das Phänomen der Strukturierung und des konkreten Funktionierens einer aus dem Volk gewachsenen kirchlichen Gemeinde darzustellen, welche Basis dessen ist, was Volkskirche genannt wird, sei es in Lateinamerika (Uriel Molina Oliú), sei es in Afrika. Die Volkskirche kann gesehen werden innerhalb des umfassenderen Prozesses der Mobilisierung der Volksmassen, die auf der Suche sind nach ihrer Befreiung (Pablo Richard). Wie aber wird ein Volk zum Volk Gottes? Dies zeigt der Exeget George Pixley im Lichte der Geschichte des biblischen Volkes Gottes. Der bekannte italienische Historiker Giuseppe Alberigo zeigt mit großer Kraft der Synthese die Wechselfälle auf, durch die das Volk in der Kirche hindurchgehen mußte, schwankend zwischen einem kommunitären Modell, welches wirkliche und differenzierte Teilnahme aller ermöglichte, und einem gesellschaftlichen Modell, welches die juridisch vorherrschende Aufteilung zwischen Klerikern und Laien einführte. Ein anderer Historiker, der Lateinamerikaner Enrique Dussel, untersucht die verschiedenen Bedeutungen und auch die Mißverständnisse, die mit dem Ausdruck «Volk Gottes» in den neueren Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils (1965), von Medellín (1969) und Puebla (1979) verbunden sind.

Im zweiten Teil bringen wir weniger Reflexionen und mehr Zeugnisse zu Gehör. Wie lassen sich die verschiedenen kirchlichen Funktionen neu definieren, und wie entstehen neue kirchliche Ämter? So erzählt Kardinal Aloisio Lorscheider seinen eigenen «Bekehrungsprozeß» von dem Zeitpunkt an, da er begann, mit dem Volk und mit den Armen brüderlich zusammenzuleben. John Mutiso Mbinda hat gezeigt, wie seine Amtsführung als Priester durch seine eigene Identifizierung mit dem Volksmilieu bereichert wurde. Das Ordensleben wurde letztlich in seiner Gotteserfahrung und seiner Sendung gestärkt, als es sich in das Volksmilieu hineinverweben ließ. Der bekannte Befreiungstheologe Gustavo Gutiérrez schildert seinen eigenen theologischen Weg, seit er die Herausforderungen, welche ihm die Unterdrückten, die marginalisierten Klassen und versklavten Rassen stellten, angenommen hat. Drei Laienkoordinatoren erzählen von der Praxis ihres Dienstes in ihren Basisgemeinden (Carlos Zarco Mera, Carlos Manuel Sánchez und Leonor Tellería). Schließlich zeigt Casiano Floristán, wie sich hinter allen pastoralen Praktiken ein Modell von Kirche verbirgt, das sich bewußt oder unbewußt zu verwirklichen sucht. In der Volkskirche, die sich

auferbaut in einem weit ausgespannten Netz von Basisgemeinden, wird das kommunitäre, prophetische, auf Befreiung zielende und missionarische Modell sichtbar.

Schließlich geht es darum, die Begriffe dieses ganzen Themenkomplexes kritisch zu vertiefen. Was bedeutet, analytisch verstanden, «Volk»? Wenige Worte sind ideologisch so belastet wie dieses. Pedro Ribeiro de Oliveira hat eine bemerkenswerte Anstrengung unternommen, auf analytischem Wege die Kategorie in der Form zu definieren, daß sie als Erkenntnisinstrument verwendet werden kann, und es uns ermöglicht, die Wirklichkeit der Volkskirche besser zu verstehen.

Leonardo Boff hat versucht, in engem Anschluß an die Schlußfolgerungen von Pedro Ribeiro de Oliveira den Begriff «Volk Gottes» von seinem unangemessenen Gebrauch zu reinigen, der entweder die Spiritualisierung der geschichtlich heilschaffenden Wirklichkeit der Kirche oder aber einen kirchlichen Populismus begünstigt. Die Volkskirche, so wie sie in Lateinamerika im Entstehen begriffen ist, stellt *eine* geschichtliche Verwirklichungsgestalt (unter anderen möglichen) des theologischen Begriffes «Volk Gottes» dar. – Schließlich und endlich untersucht der Altmeister Edward Schillebeeckx die Neuverteilung der heiligen Macht innerhalb des Modells der Gemeinde-Communio-Kirche, die eine größere Beteiligung aller ermöglicht.

Wir hoffen, daß diese Studien den Christen helfen werden, besser zu verstehen, worum es bei der «Volkskirche» geht: nämlich um das Bestreben bedeutender Teile der Kirche, die Welt der Armen zu durchdringen und Möglichkeiten zu schaffen, daß die Armen wirklich Kirche sein können. Nur dann wird die «Kirche der Armen» tatsächliche Wirklichkeit und nicht bloße Rhetorik sein.

Aus dem Portugiesischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Volk Gottes inmitten der Armen
gestern und heute

Uriel Molina Oliú

Vom Aufbau und Wirken einer christlichen Volksgemeinde

I. Der Ursprung

Bis 1961 zählte Managua trotz seinen fast 200 000 Einwohnern nur zwei Pfarreien. Eine stärkere Aufgliederung der Pfarreien drängte sich auf, um den pastoralen Bedürfnissen der Vororte von Managua entsprechen zu können. El Riguero hatte damals 20 000 Einwohner. Die Seelsorge in diesem Randgebiet beschränkte sich auf gelegentliche Besuche eines Priesters, der es gerade noch schaffte, die Messe zu lesen oder die Karliturgie zu feiern. Ein paar Ordensfrauen übernahmen es, die Kinder auf die Erstkommunion vorzubereiten.

Im Oktober 1965 begann ich – nach einem zwölf Jahre währenden Studium der Philosophie und Theologie in Italien, Deutschland und Jerusalem –, in der Pfarrei Unsere Liebe Frau von Fátima in El Riguero, einem Vorort von Managua, in die Seelsorgearbeit einzusteigen. Diese Pfarrei war der pastoralen Obhut der italienischen Franziskanerpatres von Assisi anvertraut worden und gehörte zu der neuen Pfarrstruktur der Hauptstadt Managua. Die Franziskaner bauten die Kirche, das Kloster und eine Sanitätsstation. Ihre pastorale Tätigkeit hatte traditionellen Zuschnitt. Ich nahm mir daher von Anfang an vor, in der Linie des gerade zu Ende gegangenen Konzils zu arbeiten. Ich begann, die Gläubigen einzuladen, um ihnen die Forderungen der modernen Zeit darzulegen, und allmählich wurde aus dieser Zusammenkunft ein ständiger Bibelkurs, der etwa zehn Jahre dauerte.

Meine ersten biblischen Themen beschränkten sich auf Einleitungsfragen und die Beantwortung von Fragen, die von den Protestanten aufgeworfen wurden. Bald darauf erarbeiteten wir einen Kurs über die Heilsgeschichte. Das war keine leichte Sache. Die einfachen Leute, die von der Arbeit des Tages erschöpft waren, weder lesen noch schreiben konnten und einen folkloristischen Katholizismus gewohnt waren, konnten kein eigentliches Bibelstudium treiben. Aber sie bewiesen viel guten Willen und lernten mit Hilfe von biblischen Landkarten und Dias die Heimat Jesu kennen, bis ein großes Interesse in ihnen erwachte, die Bibel selbst kennenzulernen.

Medellín (1968) verhalf den nikaraguanischen Gemeinden dazu, das Konzil von der eigenen Realität her zu verstehen. Und das kam so: Das II. Vatikanische Konzil wurde 1962 eröffnet, ein Jahr nach Gründung des Frente Sandinista de Liberación Nacional. Seither vollzieht sich in Nikaragua eine parallel verlaufende Erneuerungsbewegung. Auf der einen Seite die Sandinistische Front als eine beginnende Bemühung um Befreiung durch den bewaffneten Kampf und auf der anderen der zaghafte Anstoß zur konziliaren Erneuerung innerhalb der Kirche. Die Sandinistische Front stellt in Nikaragua eine neue, echte gesellschaftliche und politische Kraft gegenüber den traditionellen politischen Parteien dar. Sie wollte an die Heldentaten Sandinos anknüpfen, um die nationale Identität zurückzugewinnen, die so oft mit Einwilligung der oligarchischen Parteien durch nordamerikanische Interventionen aufs Spiel gesetzt worden war. Die beiden Bewegungen blieben einander unbekannt, bis Medellín sie durch eine Art Brückenschlag miteinander in Verbindung brachte. Die Christen begannen, sich zu erneuern, indem sie sich in kirchlichen Basisgemeinden zusammenschlossen. Einige wollen wir hier nennen: die im Ortsteil 14 de Septiembre gegründete Gemeinde San Pablo Apóstol, die sich immer mehr am Vorbild der Gemeinde San Miguelito in Panama ausrichtete und die Misa Nicaragüense hervorbrachte; Ernesto Cardenals Gemeinde von Solentiname, in der eine neue biblische Lesart der Psalmen und des Evangeliums gelang; die Campesino-Gemeinden am Pazifik, die von Pater Gaspar García Laviana zusammen mit einem

Team von Priestern und Laien angeregt und unterstützt wurden. Es gab auch studentische Bewegungen auf der Ebene der weiterführenden Schulen und der Universität, die ein wachsendes Interesse zeigten, die Forderungen des Christentums mit dem revolutionären Kampf zu verbinden.

In El Riguero bildeten sich sehr bald verschiedene kirchliche Basisgemeinden. Das Hauptmerkmal dieser Gemeinden ist die Tatsache, daß sie für zwei Jahre eine Gruppe von Studenten bei sich aufnahmen, die ihren Glauben inmitten des armen, einfachen Volkes leben wollten. Einer der jungen Studenten äußert sich dazu folgendermaßen: «...Da wurde uns klar, daß wir einen direkteren Kontakt zu den Kreisen des einfachen Volkes haben mußten. Und zum andern war zu diesem Zeitpunkt das, was unsere religiöse Erfahrung darstellte, aufgebraucht. In dem Sinne, daß sich ganz theoretisch die Notwendigkeit ergab, den Glauben nicht als individuelles, sondern als ein kollektives Problem anzusehen; es ging um den Versuch, sich unter das Volk zu begeben, Seite an Seite mit den Unterdrückten, um den Kampf um Gerechtigkeit. All diese Fragen schienen sich uns auch im familiären und universitären Bereich zu erschöpfen, in dem wir uns bewegten. Dies veranlaßte uns, veranlaßte zumindest mich, den Gedanken zu entwickeln: erstens, daß der Glaube nicht individuell, sondern nur in Gemeinschaft gelebt werden könne, und zweitens, daß der Glaube nur dann echt sein könne, wenn er die Armen und Ausgebeuteten mit einbezöge. Damals hatten wir vermutlich nicht die Vorstellung von einer nikaraguanischen Klassengesellschaft, aber doch eine allgemeine Vorstellung von den Armen. Also begannen wir, uns im Sinne dieser beiden Grundgedanken von der Idee umtreiben zu lassen, eine Lebensgemeinschaft, eine Arbeitsgemeinschaft aufzubauen.»

Diese in Gemeinden zusammengeschlossenen Christen leisteten einen sehr bedeutsamen Beitrag zum Kampf der Sandinistischen Front. Denn sie machten es möglich, daß die gesellschaftliche Basis der sandinistischen Bewegung sich erweiterte. In der Tat hatte die Front in den Bergen sehr harte Schläge hinzunehmen und mußte ihren Kampf vom Land auf die Stadt verlegen. So ergab sich die Notwendigkeit eines Kontaktes zwischen Christen und Revolutionären. Das Terrain dafür war praktisch vorbereitet, und so kam es, daß die Christen begannen, sich in der Front zu engagieren, indem sie in den Untergrund gingen und sich im Befreiungskampf einsetzten.

II. Beschreibung der kirchlichen Basisgemeinde

Die kirchliche Basisgemeinde glich in nichts den herkömmlichen apostolischen Bewegungen wie etwa der Legio Mariae, der Marianischen Kongregation, dem Gebetsapostolat usw. Und sie hatte auch nichts zu tun mit den Bewegungen der Cursillos de Cristiandad. Diese fanden in der Ober- und Mittelschicht Verbreitung. Zwischen Glauben und Politik stellten sie keine klare Beziehung her. Aber sie erreichten zahlreiche Menschen, und viele ihrer Teilnehmer schlossen sich später der Front an und kämpften bei der Volkserhebung mit.

Bei den Basisgemeinden waren die Mitglieder arm, manchmal arbeitslos, von Zeit zu Zeit unterbeschäftigt. Bald rief die von Medellín proklamierte Methode *«sehen, urteilen, handeln»* ihr Bewußtsein wach. So geschah es zum Beispiel eines Tages, daß der Milchpreis erheblich gestiegen war. Diese Tatsache, die die Armen traf, sollte von der Gemeinde überdacht werden. Mit ihren soziopolitischen Analysen ausgerüstet, gelangten die Akademiker zu dem Schluß, daß man dieses Unrecht durch die Bewußtwerdung und Organisation der armen Klasse besiegen müsse. Daraufhin galt es, zu einer Beurteilung im Licht der Bibel zu kommen. Wir nahmen den ersten Timotheusbrief, Kapitel 6, 6–10 und 17–19: «Die Frömmigkeit bringt in der Tat reichen Gewinn, wenn man nur genügsam ist. Denn wir haben nichts in die Welt mitgebracht, und wir können auch nichts aus ihr mitnehmen. Wenn wir Nahrung und Kleidung haben, soll uns das genügen... Denn die Wurzel aller Übel ist die Habsucht... Ermahne die, die in dieser Welt reich sind, ...ihre Hoffnung nicht auf den unsicheren Reichtum zu setzen, sondern auf Gott, der uns alles reichlich gibt, was wir brauchen. Sie sollen...freigebig sein und, was sie haben, mit anderen teilen.»

Von der Urteilsfindung im Licht der Bibel hatte man den Schritt zum konkreten Engagement zu vollziehen. Die Bibel gab uns Elemente an die Hand, die uns zum Kampf um die Veränderung der Wirklichkeit motivierten. Zu diesem Zweck brauchte man ein soziopolitisches Instrumentarium. Die Bibel sagt uns zum Beispiel in dem genannten Text: «Wenn wir Nahrung und

Kleidung haben, soll uns das genügen.» Unsere Überlegungen brachten uns dazu, uns eine neue Gesellschaft auszumalen, in der die primären Bedürfnisse (Bildung für alle, Essen für alle, Wohnung für alle, Gesundheit für alle) befriedigt werden. Die Bibel sagt auch: «Ermahne die Reichen, was sie haben, mit anderen zu teilen, und freigebig zu sein.» Die Gesellschaftsanalyse brachte uns zu der Feststellung einer falsch, nämlich im Sinne der privilegierten Minderheiten, organisierten Gesellschaft. Die Reichen mußten zur Umkehr gedrängt werden. Man kam zu dem Schluß, daß sie dies niemals freiwillig tun würden und man deshalb den Weg über eine strukturelle Revolution gehen müsse, damit die Botschaft wirksam werden könne. Das Treffen endete mit einem konkreten Zeichen des Engagements: Wir beschlossen, auf den Straßen, durch die die Milchlastwagen fahren mußten, Nägel auszustreuen, um ihre Reifen zu durchlöchern. Dann wollte man den Fahrer des Wagens überreden, sein Einverständnis dazu zu geben, daß die jungen Leute die Milch an die Kinder verteilten. So diente die Zusammenkunft der Gemeinde nicht nur der Reflexion und Analyse, sondern auch der Organisation des Kampfes.

1. Die Bibel und das Leben der Gemeinde

Wer eine Basisgemeinde in der Praxis kennenlernt, merkt sofort, daß die Armen eine Art sechsten Sinn besitzen, um die biblische Botschaft zu erfassen. Die Bibel spricht den Armen so aus dem Herzen, daß sie, wenn sie einen Teil aufmerksam lesen, sogleich beginnen, seinen Inhalt mit sehr treffenden und beredten Worten zum Ausdruck zu bringen. Ein Beispiel dafür ist Ernesto Cardenals Werk «Das Evangelium der Bauern von Solentiname». In El Riguero haben wir unsere Erfahrung nicht schriftlich festgehalten. Im wesentlichen gingen wir vom Exodus aus. Die Gemeinde lernte so, einen Gott zu entdecken, der nicht der befehlende Gott aus dem Katechismus war, sondern ein Gott der Armen, der auf den Schrei der Unterdrückten hört. Die Jugendlichen mochten das 3. Kapitel des Buches Daniel sehr gern, in dem drei junge Männer sich weigern, die Statue des Nebukadnezzar anzubeten. Auf diese Weise lernten sie aus dem Glauben, sich nicht zu beugen, sondern in ihrem Kampf fortzufahren.

Wir brauchten viele Stunden, um den Sinn der christlichen Umkehr *(metánoia)* wirklich zu verstehen. Da die jungen Leute von einem pietistischen Katholizismus geprägt waren, hatte ich große Mühe, ihnen die Umkehr als Sinnes- und Verhaltensänderung im Sinne der Empfehlung des Evangeliums begreiflich zu machen. In meiner Gemeinde waren die Bibeltexte, die am meisten als Grundlage dienten, um die Gemeinschaft zu festigen, Exodus, die Propheten, besonders Jesaja 58, Micha, Amos, die Texte von Deuterojesaja und Daniel 3; im Neuen Testament Lukas 4, die Seligpreisungen, Matthäus 25, der erste Korintherbrief, der Jakobusbrief und ganz allgemein all die Texte, die sich auf den Neuen Menschen beziehen.

2. Das Gebet und die Gemeinde

Das Gebet war immer ein überaus wichtiges Element der Gemeinde. Fast immer beteten wir gemeinsam. Das Gebet entwickelte sich zu der allgemeinen Bekanntgabe einer gesellschaftlichen Notwendigkeit, die dann dem Herrn vorgetragen wurde. Einkehrtage für Leiter wurden abgehalten, aber das einfache Volk konnte sich besser in den Hochfesten des liturgischen Jahreskreises ausdrücken. In der Feier der Karliturgie versuchte man, im geduldigen Christus den Schmerz des leidenden Volkes zum Ausdruck zu bringen. Das Holzkreuz, das der Nazarener trug, war mit Zeitungsausschnitten bedeckt, in denen die Anklagen wegen der Toten und Verwundeten oder der Protest gegen die Verletzung der Menschenrechte zu lesen waren. Die jungen Leute beteten den Kreuzweg auf den Straßen und prangerten die Gewaltakte der Somozadiktatur an.

Auch an der Osternachtfeier nahmen sehr viele teil. Es wurden keine Lesungen vorgetragen, sondern Gruppen gebildet, die sich jeweils rings um ein Feuer versammelten und über drei Punkte nachdachten: das hebräische Pascha, das Pascha Jesu und das Pascha des Volkes heute. Sehr hilfreich war für uns folgender Text von Medellín (Einleitung Nr. 5): «Wir dürfen nicht versäumen, die Gegenwart des Herrn zu erkennen, der uns erlöst, wenn wir von weniger menschlichen zur menschlicheren Verhältnissen gelangen...»[1] Den Abschluß bildete eine Prozession, die von einem Blumenkreuz, dem Symbol der Auferstehung und der Hoffnung unseres Volkes, angeführt wurde.

Oft wurden Nachtwachen veranstaltet, besonders um gegen die Diktatur zu protestieren. Wir

lernten, unseren Glauben im Konflikt zu leben. Und täglich wuchs die Zahl derer, die zur Gemeinde stießen und sich aufgrund ihres Glaubens der Volksbewegung anschlossen.

3. Mobilisierung des Volkes von der Bibel her

Die kirchlichen Basisgemeinden haben sicherlich eine führende Rolle innerhalb der Erneuerung der Kirche gespielt. Bei der Ersten Pastoralwoche (Januar 1969) wurden sie im Hinblick auf Evangelisierung und Pastoral als die Alternative schlechthin angesehen. In den Jahren 1969 bis 1972 entwickelte sich eine enorme kirchliche Bewegung, die in einem Pastoraltreffen auf nationaler Ebene gipfeln sollte. Es war eine sehr fruchtbare Zeit, die eine Vertiefung im Hinblick auf den Glauben, das politische Engagement der Christen, die neu aufkommenden Dienste und die Einheit der Christen hinsichtlich des Plans zur Befreiung der Armen ermöglichte. Das war das einzige Mal, daß sich das Volk, die Priester, die Ordensfrauen und die Bischöfe in Nikaragua vereint der Führung der Kirche annahmen. Bedauerlicherweise konnte das geplante Pastoraltreffen auf nationaler Ebene nicht stattfinden, weil der Sozialsekretär des CELAM im September 1972 einen Brief schickte, in dem er vor diesem Treffen warnte, das angeblich von eingeschleusten marxistischen Elementen gesteuert werde. Einige Monate später geschah das verheerende Erdbeben. Die Pastoral wurde damit zerschlagen, und die neokatechumenalen und charismatischen Bewegungen mit einer völlig anderen Fragestellung drangen in die Kirche ein.

Die Gemeinde von El Riguero spielte in der Agitationsphase in den Jahren zwischen 1974 und 1977 eine sehr große Rolle. Das christliche Volk erkannte die Notwendigkeit, sich zu organisieren und öffentlich der Sandinistischen Front seine Solidarität und Unterstützung zu bekunden. Die am meisten verbreiteten Formen der Mobilisierung des Volkes waren die Kirchenbesetzungen mit dem Ziel, das Unrecht anzuprangern und im Volk noch mehr Rückhalt zu gewinnen, und die von den Kirchenstufen aus organisierten Prozessionen. Einmal versammelte sich die Gemeinde wie üblich auf den Stufen des Gotteshauses. Die Pfarrköchin, eine alte Frau namens Doña Julia, griff zur Bibel, schlug das zweite Buch der Makkabäer auf und begann das siebte Kapitel vorzulesen, in dem die berühmten Worte einer hebräischen Mutter wiedergegeben werden, mit denen diese ihre sieben Söhne ermuntert, lieber den Märtyrertod zu erleiden als den Glauben ihrer Väter zu verraten. Diese Lesung wurde zu einer regelrechten Ansprache, die von den Sprechchören und Gesängen unterbrochen wurde: «Volk, vereinige dich!» Damit begann die Prozession durch die Straßen des Ortes.

Bei einer der Prozessionen hielt die Pfarrköchin Doña Julia einmal dem Volk eine Ansprache, indem sie das siebte Kapitel des ersten Buches der Makkabäer vorlas, und mit der Bibel in der Hand organisierte sie den Zug durch die Straßen des Ortes. Viele dieser Prozessionen endeten gewaltsam, mit Tränengas, Maschinengewehrfeuer, mit dem Einsatz von Schlagstöcken und Gewehrkolben. Das geschah auch, als Somoza die Verbreitung von Nachrichten durch den Rundfunk verbot. Viele Priester überließen den Journalisten die Mikrophone ihrer Kirchen, und das Volk strömte in großer Zahl zusammen, um zu hören, was im Land vor sich ging. Diese Art von Versammlung ist in Nicaragua unter dem Namen «Katakombenjournalismus» bekannt. Oft begann und endete die Versammlung mit einem Lied und einer biblischen Besinnung. Die Bischöfe verurteilten die Journalisten als Entweiher, aber im Volk setzte sich immer mehr die Überzeugung durch, daß das Gotteshaus zu diesem Zeitpunkt vor allem die Aufgabe einer prophetischen Anklage zu erfüllen habe.

4. Hierarchie und Pfarrgemeinde

Die Gemeinde empfand sich immer mehr als Kirche Christi im Vorort El Riguero. Oftmals brachte sie ihre Meinung in pastoralen Fragen gegenüber dem Bischof zum Ausdruck, indem sie ihm Briefe schickte, die zeigten, in welchem Maße sie sich ihrer Zugehörigkeit zur Kirche bewußt war. Bedauerlicherweise führte der Bischof niemals ein Gespräch mit der Gemeinde, sondern trat nur durch ihren Priester mit ihr in Verbindung. Trotzdem entwickelte sich eine reifere Kirche. Neue Dienste profilierten sich, und es entstand eine ökumenische Bewegung der Basis.

5. Die Schwierigkeit beim Eintritt in den politischen Kampf

Die größte Schwierigkeit lag immer darin, die Anwendung von Waffengewalt als Weg der Befreiung zu billigen. Die von Somoza begangenen

Greuel führten allmählich zu der Überzeugung, daß Gewalt zwar nicht im Sinne des Evangeliums sei, aber Paul VI. uns in *Populorum progressio* lehre, man dürfe «die Geduld eines Volkes nicht mißbrauchen». Eine andere Schwierigkeit bestand darin, die christliche Liebe mit dem Klassenkampf zu vereinbaren. Wir kamen zu dem Schluß, man könne und solle den Feind lieben, dadurch, daß man ihn bekämpfe, damit er sich bekehre. Schwierig war es auch, das Wagnis mit der Glaubenspraxis in Einklang zu bringen. Wir Christen waren nicht wie die Sandinisten gewohnt, für unsere Sache Risiken einzugehen. Wir mußten auch lernen, uns von einer puristischen Lebenseinstellung freizumachen, und lernen, uns die Hände schmutzig zu machen. Und wir mußten uns von jenem ständigen Mißtrauen befreien, daß die Sandinisten uns bloß als Werkzeuge benutzten.

6. Glaubenszeugnisse in der Gemeinde

Jeder Christ empfand es als seine Pflicht, daß er das Risiko auf sich nahm, Kämpfern bei sich Unterschlupf zu gewähren. Das Leid brachte die verschiedensten Zeugnisse hervor. Die älteren Frauen der Gemeinde und die Kinder dienten als Boten zu den Zufluchtshäusern, in denen die Guerrilleros wohnten. Manchmal – wie an dem Tag, als Doña Julia starb – verließ ein Guerrillero sein Versteck, um jener alten Frau ein Liebesgedicht zu überbringen, gleichsam als Dank für ihren Schoß als Frau, als Mutter des Neuen Menschen: «Du lebensspendende Alte, unbeugsam...» Als sie David folterten, schrieb er mir viele Briefe. «Bruder, ich weiß nicht, ob es Tag oder Nacht ist. Ich bin nackt. Ein Wärter hat sich über mich hergemacht und mir die Hoden verletzt. Mein Urin ist Blut. Sag der Gemeinde, daß ich alle meine Leiden dem Herrn schenke für den Neuen Menschen, den wir schaffen wollen.» Ich antwortete ihm mit Worten, die an biblische Texte anknüpften, und schickte ihm die Eucharistie, damit er im Gefängnis zusammen mit seinen Genossen die Kommunion empfangen konnte. Noch nie war das Gebetsleben der Gemeinde so intensiv wie zur Zeit von Davids Haft. Sein Leiden stärkte den Glauben vieler, auch den meinen ... Seine Worte schenkten mir neuen Atem in den Augenblicken, in denen es schien, als hätten wir alle Hoffnung verloren.

Heute setzen sich die Zeugnisse des Opfermuts fort. Kürzlich suchte mich eine Mutter mit der Bitte auf, eine Messe für ihren im Kampf gefallenen Sohn zu lesen. Als ich sie weinen sah, sagte ich zu ihr: «Es tut Ihnen sehr weh, daß sie ihn verloren haben, nicht wahr?» – «Ja, Herr Pfarrer», erwiderte sie, «aber seine Sache war wichtiger als mein Leib!» All dies läßt das Ausmaß der Liebe zur Sache des Volkes erkennen. So geschah es, als eine Rakete den Körper von Lupita Montiels Sohn zerfetzte, daß Lupita ohne Rücksicht auf die starken Bombardements die Überreste ihres Sohnes aufhob, um ihnen ein christliches Begräbnis zu geben. Man rief mich zur Beerdigung. Die Mutter war wie eine Mater Dolorosa über ihren leblosen Sohn gebeugt. Ich hatte nicht den Mut, die Leiche aufzudecken, aber sie forderte mich dazu auf, indem sie laut wiederholte: «Ich bin stolz, einen sandinistischen Sohn geboren zu haben.»

Dem Geist die Türen öffnen

Ich glaube, daß die sandinistische Revolution die nikaraguanische Kirche, ganz besonders aber die kirchlichen Basisgemeinden vor große Herausforderungen stellt. Es erscheint mir als grobe Vereinfachung, wenn man die Christen dieser Gemeinden deswegen verurteilen will, weil sie sich angeblich von der kirchlichen Institution absonderten. Wir Christen wollen uns nicht von der Hierarchie trennen; wir wollen nur den Dialog und daß unsere pastorale Glaubensentscheidung für das revolutionäre Engagement als legitim anerkannt wird. Wir müssen von innen, inmitten des Prozesses evangelisieren, und dazu können wir nicht mit der gleichen Art, Christ zu sein, weitermachen wie früher. Die Hierarchie muß für einen Dialog offen werden, um die gleichen Glaubenswahrheiten mit Begriffen neu zu formulieren, die von den Revolutionären verstanden werden können, und vor allem, um den Glauben mit Zeichen der Liebe und Güte zum Ausdruck zu bringen. Dieses durch die Ausbeutung, das Erdbeben und den Befreiungskrieg so leidgeprüfte Volk braucht wie der auf dem Weg daliegende Verletzte einen guten Samariter. Es müssen neue Zeichen der Präsenz inmitten des Volkes gesetzt werden, das im Kampf mit der Waffe steht oder Kaffee oder Baumwolle erntet. Wir müssen den Glauben auch in einer Weise feiern, die am Leben und Leiden unseres Volkes Anteil nimmt, und wir dürfen es vor allem nicht kränken, indem wir ihm die Messe

für seine Helden und Märtyrer versagen. Das Gedächtnis eines Helden oder Märtyrers zu feiern bedeutet, das Offenbarungsgeschehen Gottes in der Revolution zu feiern, denn man würde nicht der Helden gedenken, wenn es nicht eine Revolution gegeben hätte. Die Erinnerung an einen Helden ist die Vergegenwärtigung des befreienden Ereignisses Gottes in der Revolution. Sie ist die Feier der Sache eines ganzen Volkes.

Der Priester erfährt so eine neue Weise des Priesterseins. Er fühlt sich als Priester, weil er in jedem Augenblick mit dem Tod eines Volkes verbunden ist, das um sein Leben kämpft. In gleicher Weise betrachtet man das Leben im Ordensstand als liebende Hingabe für die Sache eines sich befreienden Volkes.

Die Herausforderungen, vor die diese Revolution die nikaraguanische Kirche stellt, sind so vielfältig, daß wir sie von starren Positionen aus nicht werden bestehen können. Es bedarf großer Flexibilität. Wir müssen dem Geist die Türen öffnen, der überall weht und dem es noch nicht gelingen will, die Häuser der Bischöfe auch nur einen Spalt weit zu öffnen, um ein besseres Verständnis der Botschaft zu erreichen, die uns die Sprache des Wehens Gottes, die deutlichste der ganzen Bibel, mitteilen will. «Der Wind weht, wo er will; du hörst sein Brausen, weißt aber nicht, woher er kommt und wohin er geht. So ist es mit jedem, der aus dem Geist geboren ist» (Joh 3,8).

Man braucht viel Verständnis, viel theologisches Nachdenken, viel Freiheit des Geistes, um die Zeichen der Zeit zu verstehen, und vor allem viel Demut und Liebe, um nicht zu verurteilen, was abschätzig «Volkskirche» (Iglesia popular) genannt wird und das moderne Zeichen eines neuen Modells von Kirche-Sein ist, das sich mit vollem Recht bei denen durchsetzen will, die im revolutionären Engagement die Forderung des Glaubens sehen, die uns gebietet, uns vorrangig für die Armen zu entscheiden.

[1] Meine Übersetzung stimmt nicht mit der von ADVENIAT veröffentlichten «Deutschen Übersetzung der durch den Hl. Vater am 24.10.1968 approbierten Texte» überein. Das spanische Original, d. h. unser Autor, stützt sich offenbar auf eine andere Textvorlage. (Anm. d. Übers.)

Aus dem Span. übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

URIEL MOLINA OLIÚ

1932 in der Stadt Matagalpa, Nikaragua, geboren. Bis 1952 Studium des Bürgerlichen Rechtes an der Juristischen Fakultät der Nationaluniversität Léon, Nikaragua, 1953 Eintritt in den Franziskanerorden, Provinz Assisi, Italien. Nach dem Noviziat Abschluß des Theologiestudiums im Franziskanerseminar Santa Maria dei Angeli in Perugia. 1958 Priesterweihe und weiteres Studium an der Päpstlichen Universität Urbaniana in Rom. Abschluß mit dem Lizentiat in Theologie. 1960 Eintritt in das Päpstliche Bibelinstitut in Rom. Abschluß mit dem Lizentiat in Bibelwissenschaften. 1963 Übersiedlung in das Studium Biblicum Franciscanum in Jerusalem. Dann Promotion zum Doktor der Theologie an der Päpstlichen Universität Urbaniana in Rom. (Unveröffentlichte Diss. über «El motivo de la voz de los cielos en el bautismo de Jésus».) 1965 Rückkehr nach Nikaragua. Seitdem als Pfarrer der Stadtrandgemeinde Santa María de los Angeles tätig. Von 1966 an für fünf Jahre Professor der Theologie an der von Jesuiten geleiteten Universidad Centroamericana in Managua. Seine Arbeit entfaltete sich vor allem auf dem Gebiet der Predigtlehre. 1979 gründete er das Centro Ecuménico Antonio Valdivieso in Managua, das sich die Aufgabe stellte, Christen, die sich der revolutionären Praxis widmeten, vom Glauben her zu begleiten. Er war dreimal Mitglied des Priesterrates der Erzdiözese Managua und hat an verschiedenen internationalen theologischen Kongressen teilgenommen. Veröffentlichungen: Mehrere Artikel über seine Erfahrungen in örtlichen Publikationsorganen. Anschrift: Centro Ecuménico Valdivieso, Apd. 3205, Managua, Nikaragua.

Pablo Richard

Die Kirche der Armen innerhalb der Volksbewegung

In unserer Arbeit suchen wir Lage und Rolle der Kirche der Armen innerhalb der Volksbewegung in Lateinamerika zu bestimmen. Unsere eigene Erfahrung und Überlegung bezieht sich vornehmlich auf die letzten sechs Jahre in Zentralamerika, speziell in Nikaragua. Unter «Volksbewegung» verstehen wir ganz einfach das Volk in Bewegung, mit anderen Worten: die Gesamtheit der Organisationen, Bewegungen und sonstigen Ausdrucksmittel der Armen und Unterdrückten im Kampf für ihre Befreiung. Die Bezeichnung «Kirche der Armen» läßt sich ersetzen durch andere Ausdrücke wie «Volkskirche (Iglesia popular)», «aus dem Volk geborene Kirche», «Kirche im Volk» und andere... Dabei handelt es sich nicht um eine neue Kirche, eine neben der anderen stehende, geheime oder rebellierende Kirche oder gar um eine Antikirche, die in Opposition steht zur offiziellen oder hierarchischen Kirche. Es handelt sich ganz einfach um eine Bewegung zur kirchlichen Erneuerung innerhalb der bestehenden Kirche, zu einer Erneuerung, die sich aus der Antwort des Glaubens in den Kreisen des Volkes auf Gottes befreiendes Handeln in der Geschichte erhebt (vgl. Puebla no. 263 und Laborem exercens No. 8).

I. Identifikation der Kirche der Armen in der Volksbewegung

a. Wo steht die Kirche der Armen, und wie stellt sie sich dar?

Die Kirche der Armen ist nicht einfach die Summe der kirchlichen Basisgruppen (CEB), sondern darüber hinaus der gesamte befreiende Einfluß dieser Basisgruppen innerhalb des Volkes. Die Basisgruppen, die Seelsorger und andere kirchliche Institutionen stellen – um einen Vergleich zu gebrauchen – nur den sichtbaren Teil des «Eisberges» dar. Der unsichtbare Leib der Kirche der Armen erhebt sich aus der Tiefe jenes Meeres, das die Volksbewegung und das religiöse Bewußtsein darstellen. Die Auswirkung des befreienden christlichen Zeugnisses gibt dem traditionellen kirchlichen Raum eine neue Grundlage und schafft neue Bereiche des Wachstums der Kirche der Armen innerhalb der Volksbewegung. Wir können die Präsenz der Kirche der Armen innerhalb der Volksbewegung nicht «messen» nach rein quantitativen Kriterien, wie sie einer organisierten Christenheit als System eigentümlich sind.

Die Kirche der Armen artikuliert und identifiziert sich in verschiedenen Formen und auf verschiedenen Ebenen innerhalb der Volksbewegung:

(1) Die *militanten Christen* gliedern sich einzeln ein in die Befreiungsbewegungen oder die Volksparteien; in dem Maße, wie sie ihren Glauben in aller Klarheit und Öffentlichkeit leben, in dieser oder jener Form von Verbindung mit der Kirche und bestimmten theologischen Vorstellungen, machen diese Christen sich zu einem Ausdruck des Glaubens des Volkes. Manche von ihnen sind als Glaubenszeugen gestorben. Es sind «prophetische Minderheiten», die in ihrer ganzen evangelischen Radikalität die Theologie der Befreiung, die Ergebnisse der Konferenzen von Puebla und Medellín neu belebt und interpretiert haben. Es sind nicht viele, aber ihr Zeugnis übt eine tiefe befreiende Wirkung aus im Bewußtsein des Volkes.

(2) *Die Seelsorger*: Es handelt sich um Priester, Ordensleute oder Laien, die kirchliche Seelsorgsaufgaben übernommen haben. Einige dieser Seelsorger gliedern sich direkt in die politischen Organisationen des Volkes ein im Anschluß an einen größeren pastoralen Einsatz, wenn dieselben Menschen, an denen sie ihre Seelsorge ausüben, aufstehen und sich für ihre Befreiung organisieren. Doch die Mehrzahl der Seelsorger arbeitet weiter in ihrer Pfarrei oder Ordensgemeinschaft, indem sie das Volk in seiner politischen Reifung seelsorglich begleiten. Die seelsorgliche Arbeit selbst in ihrem eigenen kirchlichen Charakter integriert sich als eine Dimension in die Volksbewegung. Die Menschen begegnen in dieser seelsorglichen Bemühung einer geistig-religiösen Kraft, die ihnen ermöglicht, an dem revolutionären Prozeß auf einer höheren Ebene von Bewußtsein, Eigenständigkeit und Identität teilzunehmen.

(3) *Die kirchlichen Basisgemeinden:* Die militanten Christen gliedern sich nicht nur individuell in die Befreiungsbewegungen ein, sondern tun dies in der Gemeinschaft der Basisgemeinden

unter Wahrung ihrer spezifisch kirchlichen Identität. Die Basisgemeinden wirken als Multiplikatoren für die Arbeit der Seelsorger und lassen diese tiefer im Bewußtsein des Volkes verwurzeln. Die Basisgemeinden haben Anteil an den Befreiungsbewegungen und schaffen in ihrem Bereich einen Raum, in dem Christen ihren Glauben verkünden und feiern und die Heilige Schrift lesen können. Dadurch verwandeln sich die Basisgemeinden in einen Brennpunkt befreiender Verkündigung des Evangeliums und in ein Organ der Erziehung zum Glauben direkt im Schoß der Volksbewegung.

(4) *Das arme und gläubige Volk:* Nicht allein die militanten Christen, die Kräfte der Seelsorge oder die Basisgemeinden repräsentieren die Kirche der Armen innerhalb der Volksbewegung; auch das Volk selbst als Subjekt der eigenen Geschichte zeigt sich fähig, sein *religiöses* Bewußtsein zu wandeln. Das geschieht nicht von selbst, ebensowenig wie durch den direkten Einfluß der Parteien und Organisationen des Volkes; dazu ist die Mittlerrolle oder Bezugnahme auf die sich in der Volksbewegung artikulierende Kirche der Armen unerläßlich. Das Verhältnis zwischen revolutionärem Prozeß und religiösem Bewußtsein ist dann fruchtbar und positiv, wenn innerhalb des Volkes eine Beziehung zu einem revolutionären Christentum vorhanden ist. Das Volk ist fähig, eine entfremdete Religion in einen andersartigen, Befreiung schaffenden religiösen oder christlichen Ausdruck umzuwandeln. Das arme und gläubige Volk bricht aber auch als Subjekt kirchlicher Kreativität in die Kirche ein. Alle Formen und Ebenen der Identifizierung der Kirche der Armen innerhalb der Volksbewegung erfahren auf dieser äußersten Ebene ihren höchsten Ausdruck und ihre größte Tiefe, wobei sie die traditionellen theoretischen Grenzbereiche durchbrechen, um die Präsenz und Kraft der Kirche zu erproben.

b. Die Kirche der Armen und die neue Konzeption der Volksbewegung

Das Anwachsen der Kirche der Armen innerhalb der Volksbewegung ist zugleich Auswirkung und Ursache einer neuen Konzeption von Volkspolitik und Volksbewegung. Ohne diese neue Konzeption wäre die Kirche der Armen auf ernsthafte Hindernisse für die Vertiefung ihrer Idee im Bewußtsein des Volkes getroffen. Doch ist es auch sicher, daß da, wo es keine Kirche der Armen gibt, sich auch keine neuen sozialen und politischen Formen der Volksbewegung entwikkeln. In Lateinamerika ist keine echte Revolution möglich ohne Beteiligung der Mehrheiten. Allein das als Mehrheit tätig werdende Volk, das sich seiner Subjektsrolle bewußt und in diesem Bewußtsein organisiert ist, ist in der Lage, die erschreckenden inneren und äußeren Hindernisse für eine Volksrevolution und die Errichtung einer neuen Gesellschaft zu überwinden.

Damit diese Art von Mobilisierung des Volkes zustande kommt, muß das Volk unbedingt in der Revolution zwei grundlegende Dinge erblicken: auf der einen Seite die Befriedigung seiner *grundlegenden Bedürfnisse* – Arbeit, Ernährung, Gesundheit, Wohnung und Bildung, – auf der anderen Seite die Verwirklichung seiner *Identität* als Volk. Die Berücksichtigung dieser Identität des Volkes in Theorie und Praxis ist der eigentümlichste und ursprünglichste unter den neuen revolutionären Vorgängen speziell in Mittelamerika, wo diese Identität eine entscheidende Rolle im *Bewußtseins*erwachen des Volkes und für seinen *Willen*, bis zum Endsieg mitzutun, spielt. Nun ist aber die Dimension der Religion und des Christentums ein konstituierendes Element dieser Identität des Volkes. Das Volk steht auf, wenn es die Möglichkeit erblickt, seine christliche Identität ebenso im politischen Kampf um die Macht wie auch in der Errichtung einer neuen Gesellschaft zu verwirklichen. Diese beiden Momente sind wichtig, denn das Volk lehnt es ab, daß man einzig von der Übernahme der Macht redet, ohne daß man von Anfang an ausdrücklich erklärt, was man mit der neuen Macht des Volkes zustandebringen will.

Die Basisgemeinden sind seit dem Beginn des Kampfes außerordentlich empfindlich geworden für diese Vorgänge in der Gemeinschaft, die die neue Gesellschaft betreffen, welche aufgebaut werden soll (wobei sie jedoch bisweilen die politische Dimension der Machtübernahme außer acht lassen). Wenn das Volk merkt oder hört, daß die Revolution – in ihrer vor oder nach der Machtübernahme liegenden Phase – zu seiner christlichen Identität in Widerspruch gerät, verweigert es seine Teilnahme an der Revolution oder beteiligt sich daran nur mit einer Minderheit, mag sie objektiv noch so sehr seine Klasseninteressen und seine grundlegenden Lebensbedürfnisse vertreten.

Weitere konstituierende Elemente der Volksidentität sind das ethnische (sowohl in seiner

indianischen als auch in seiner afro-amerikanischen Komponente) und das nationale (die geopolitischen wie historischen Wurzeln der heutigen nationalen Persönlichkeit). Zu einem Teil wird die Identität des Volkes aber auch von der Präsenz der Frau und der Jugend mitbestimmt. Eine neue politische Konzeption für das Volk und die Volksbewegung darf nicht allein die Klasseninteressen im Auge haben (das heißt die Befriedigung der grundlegenden Lebensbedürfnisse), sondern muß auch die Volksidentität berücksichtigen in *all* ihren Formen und Inhalten. Es ist das, was wir in Nikaragua die «Logik der Mehrheiten» nennen. Zweifellos erfährt die Identität des Volkes innerhalb des revolutionären Prozesses eine kritische innere Umwandlung, jedoch immer im Zusammenhang einer Identität. Es ist diese fundamentale Identität, die dem Volk ermöglicht, zugleich handelndes Subjekt der Revolution zu sein und Subjekt seiner eigenen inneren Umwandlung als Volk, indem es alle konstituierenden Elemente seiner eigenen religiösen, ethnischen, nationalen und sozialen Identität einer positiven Kritik unterzieht.

Diese neue politische Konzeption der Volksbewegung steht im Widerspruch zu Praxis wie Theorie der traditionellen lateinamerikanischen Linken. Diese haben die Volksidentität nicht hinreichend berücksichtigt, da ihre soziale Zusammensetzung und ihre Sprache in der Regel säkularisiert waren – ethnisch gesehen europäisch und in sozialer Hinsicht «machistisch», was sie unfähig machte, die christliche, ethnische, nationale Identität des Volkes zu verstehen und ebensowenig die Rolle und Situation der Frau. Diese «Logik der Minderheiten» vermochte niemals eine Massenerhebung des Volkes zustandezubringen. Doch ist das gegenwärtig in Mittelamerika in einer Änderung begriffen.

II. Identität und Mission der Kirche der Armen innerhalb der Volksbewegung

Die theologische Definition der Kirche der Armen innerhalb der Volksbewegung steht nicht im Widerspruch zur Universalität der Kirche. Sie ergibt sich aus ihrer *Grundlage* und ihrer *Berufung*. Die Kirche der Armen sucht am tiefsten Grund der Bewegung der Armen und Unterdrückten die Gegenwart des lebendigen Gottes. Das ist ihre tiefste theologische Wurzel und Definition. Von da aus ruft die Kirche der Armen alle Menschen zum Heil; einschließlich der Unterdrücker des Volkes können sie alle ihre menschliche und christliche Qualität wiedergewinnen durch einen Prozeß des Umdenkens und der Integration in die Kirche der Armen. Eben deswegen beansprucht sie nicht, die Gesamtheit der Kirche zu umfassen, sondern ihre tiefsten Wurzeln für Bekehrung und Erneuerung darzustellen. Die Kirche der Armen ist auch keine Sekte, sondern fundamentale Dimension der universalen Berufung der Kirche. Gehen wir nun dazu über, diese Identität und Mission der Kirche der Armen innerhalb der Volksbewegung im Konkreten zu definieren, dem klassischen Schema der drei konstituierenden Eigenschaften der Kirche folgend: ihrem prophetischen, sakramentalen und pastoralen Charakter.

a. Prophetische Identität und Mission der Kirche der Armen

Die Kirche der Armen verwirklicht ihre prophetische Dimension durch die Verkündigung des Evangeliums und die Glaubenserziehung im Schoße der Volksbewegung. Die *Verkündigung des Evangeliums* hat als Zentrum und Gegenstand die Offenbarung des wahren Gottes: des Gottes, der sich offenbart hat im Exodus, durch die Propheten, in den Evangelien, in der Offenbarung des Johannes; des Gottes Jesu, der der Gott der Armen ist. Diese Verkündigung setzt sich letztlich nicht mit dem Atheismus auseinander, sondern mit dem Götzendienst. Ihr Problem ist es nicht, darzutun, daß es Gott gibt, sondern zu zeigen, daß Gott auf seiten der Armen und ihres Kampfes für die Befreiung steht. Um diese Verkündigung durchzuführen, muß sich die Kirche der Armen einerseits mit den götzendienerischen Wurzeln der Unterdrückung auseinandersetzen und die falsche «transzendente» und «übernatürliche» Dimension des Systems der Herrschaftsausübung demaskieren. Auf der anderen Seite schafft die Verkündigung des Evangeliums, um den Gott der Armen innerhalb der Volksbewegung zu entdecken, in diesem Bereich einen Raum, eine Kraft, einen Strom von Spiritualität, Uneigennützigkeit, Überlegenheit und Utopie, der insgesamt das konstituiert, was Puebla (Nr. 1147) «das das Evangelium verkündende Potential der Armen» nennt.

In der Praxis der Basisgemeinden hat sich eine *Methode der Verkündigung* entwickelt, die drei Momente umfaßt: Sie beginnt als *Spiritualität*, führt weiter als *biblische Betrachtung* und

schließt als *theologische Reflexion*. Dabei handelt es sich nicht um drei aufeinander folgende und chronologische Etappen, sondern um drei logische Momente, die uns zeigen, mit welchen Vernunftüberlegungen und auf welchem konkreten Weg die Verkündigung in unseren Gemeinden erfolgt. Betrachten wir jedes dieser Momente einzeln:

(1) *Die Spiritualität:* Die Wurzel oder Urerfahrung, die am Anfang der gesamten Verkündigung steht, ist die Gotteserfahrung in der Geschichte der Unterdrückten. Die Armen verkünden uns das Evangelium, wenn sie uns in ihren Kämpfen um die Befreiung ihre Gotteserfahrung und die «Geheimnisse des Reiches Gottes» mitteilen, die sich nur ihnen offenbart haben (vgl. Mt 11,25). Diese Verkündigung ist nicht so sehr eine ausführliche und komplizierte Rede über Gott, sondern eine ausgiebige Praxis des Schweigens und der Stille, die in uns anderen die Fähigkeit, zuzuhören und diese Gegenwart Gottes in der Geschichte der Befreiung der Unterdrückten zu sehen und zu erfassen, schafft.

Diese Spiritualität läßt sich nicht auf ein individuelles Gefühl zurückführen, sondern findet einen leibhaftigen und gemeinschaftlichen Ausdruck in einer Vielzahl von Zeichen, Feiern, Liedern und Gebeten, in denen das Volk seinen Glauben feiert und verkündet, in dem Gott sie schafft. Ein vor allem in Mittelamerika besonders wichtiger Ausdruck dieses Glaubens ist die Feier der Märtyrer. Darin bekommen wir die dichteste und dramatischste leibhaftige Ausdrucksform der transzendenten und geistigen Dimension der Kämpfe um die Befreiung zu fassen. In einer solchen Feier gibt es nicht allein ein Gedächtnis des Vergangenen, sondern hier findet sich auch ein Ausdruck des absoluten Bewußtseins Gottes in dem Handeln der Gerechtigkeit, für das der Märtyrer sein Leben hingab.

Diese Spiritualität als erstes Moment der Verkündigung des Evangeliums hat als *Vorbedingung, durch die sie möglich wird,* das Wissen um die historische Realität, die aus einem militanten Handeln in der Volksbewegung erwächst. Dieses Wissen ist eine politische Forderung, die für alle gilt, die für die Gerechtigkeit kämpfen, das jedoch angeeignet wird als Teil eines Prozesses der Verkündigung, und das über seine politische Dimension hinaus eine spirituelle Dimension bekommt. Die Geschichte der Armen ist der Ort der Begegnung mit Gott, und wer nicht an diesem steht, kann den Gott der Armen weder entdecken noch verkünden. Das Wissen um die Realität erhebt uns keineswegs automatisch und notwendig zur Erfahrung Gottes, doch bildet es auf unserer Seite die Voraussetzung für die Möglichkeit, das Geschenk und die Gnade dieser Erfahrung zu empfangen. Daher geht auch die Praxis der Verkündigung in unseren Gemeinden immer aus von dem politischen Kompromiß und der Analyse der Realität als Erfordernis für eine Spiritualität, die uns aufschließt für die Offenbarung Gottes in der Geschichte. Die mangelnde Kenntnis der Realität – sei es aus politischen oder ideologischen Gründen – trennt uns nicht allein von der Welt der Armen und Unterdrückten, sondern macht uns überdies geistig unfähig, den Gott Jesu und seine Botschaft zu verkünden.

(2) Die *biblische Betrachtung:* Wenn die Verkündigung des Evangeliums anfängt als spirituelle Erfahrung in der Befreiungsbewegung der Unterdrückten, so ist es, damit diese Verkündigung zustande kommt, unerläßlich, daß man die genannte Erfahrung bekennt und anderen mitteilt. Wir müssen von der Praxis des Glaubens zum Zeugnis des Glaubens übergehen: Das ermöglicht es, daß der Glaube innerhalb der Volksbewegung mitgeteilt und verbreitet wird. Die Mitteilung des Glaubens geschieht in der Regel auf dem Weg über ein neues Lesen und Verstehen der Bibel. Der Bibeltext wird in den Gemeinschaften nicht als direkte Offenbarung Gottes gebraucht, sondern als Werkzeug zur genaueren Betrachtung der Offenbarung des lebendigen Wortes Gottes in unserer aktuellen Situation. Dieses Erkennen Gottes in der Geschichte teilen wir mit in einem von der Bibel ausgehenden neuen Verständnis. Doch geht es dabei keineswegs um eine einfache Bibelerklärung, sondern um die Erfahrung Gottes in der Geschichte der Unterdrückten, die *erkannt wird* nach dem Kriterium der *Lesung der Bibel* und *mitgeteilt* wird durch das Instrument des *neuen Lesens und Verstehens der Bibel.*

(3) Die *theologische Reflexion:* Alles bisher Gesagte muß in eine theoretische Auseinandersetzung mit der totalen Rationalität des Prozesses der Befreiung der Unterdrückten einmünden. Die Erfahrung Gottes in der Geschichte darf nicht allein gelebt, gefeiert und mitgeteilt werden, sie muß auch reflektiert werden im Rahmen der Rationalität der Befreiungshandlung. Diese Theologie als Teil und Weiterführung einer durch die Basisgemeinden innerhalb der Volksbewegung getragenen Verkündigung des Evan-

geliums ist das, was uns gestattet, «Rechenschaft von unserer Hoffnung» (vgl. 1 Petr 3,15) zu geben. Diese im Wirken für die Befreiung erlebte Theologie ermöglicht, daß die Verkündigung des Evangeliums im Bewußtsein des Volkes bis zum letzten Grund reicht. Die Kirche der Armen lebt ihren Glauben in jener vernunftgemäßen Denkweise, die die Armen in ihren Kämpfen um die Befreiung annehmen, verstehen und verbreiten. Durch ihre Theologie bestätigt die Kirche der Armen erneut ihre prophetische Identität und Sendung innerhalb der Volksbewegung.

b. Sakramentale Identität und Sendung der Kirche der Armen

Die Kirche der Armen ist ihrem tiefsten Wesen nach eine «charismatische Bewegung» innerhalb der Volksbewegung. Die Kirche der Armen führt heutzutage unter den Armen und Unterdrückten die Jesusbewegung weiter. Als solche zeigt sie viele radikale, unmittelbar aus dem Evangelium stammende, utopische und apokalyptische Züge, wie wir sie aus den ersten christlichen Gemeinden kennen. Jedoch schließt die Kirche der Armen keineswegs eine kirchliche Institutionalisierung des Glaubens aus. Ihre Strategie der Institution gegenüber ist nicht ein *Bruch* mit der institutionellen Kirche, wie sie real vorhanden ist, sondern die einer Erneuerung dieser Institutionalität von Grund auf.

Für die Kirche der Armen ist der fundamentale Bezug der institutionellen Erneuerung nicht das Reich oder die Macht der Kirche, sondern die Bestätigung des Reiches oder der Herrschaft Gottes, wie sie in die Bewegung der Armen und Unterdrückten einbricht. Die Kirche der Armen möchte Zeichen oder Sakrament des Reiches Gottes im Herzen der Volksbewegung sein und ist bemüht, in diesem Sinne und in dieser Funktion den institutionellen Charakter der Kirche zu erneuern. Sie ist bestrebt, in dieser Weise institutionell die priesterliche oder sakramentale Dimension des Volkes als Volk Gottes zu realisieren. Es ist das Reich Gottes, das in der Geschichte auftaucht und ständig für die gesamte ekklesiale Institutionalisierung der Jesusbewegung in der Geschichte Maßstab und Kriterium darstellt. Das aber erfordert auch eine innere Umkehr der Kirche: den Schritt der innerkirchlichen Strukturen von der Macht und Herrschaft zu solchen eines brüderlichen Dienens (vgl. Mk 10, 41–45).

c. Pastorale Identität und Sendung der Kirche der Armen

Wir möchten hier die pastoralen Mindestgrundsätze skizzieren, um das pastorale Profil oder den pastoralen Entwurf der Kirche der Armen innerhalb der Volksbewegung darzustellen:

(1) Die Kirche der Armen muß ihre pastorale Arbeit auf den Punkt konzentrieren, an dem ihre hauptsächliche Kraft liegt: das ausgebeutete und gläubige Volk. Die Macht der Kirche der Armen liegt in ihrem Ursprung: der die Frohbotschaft verkündenden Kraft der Armen, die Gottes (des Reiches Gottes) befreiendes Handeln in den Kämpfen des Volkes um seine Befreiung entdekken und verkünden. Daher ist die hauptsächliche und erste Herausforderung für die Kirche der Armen die «Volkspastoral»: eine Pastoral, die sich die «Logik der Mehrheiten» zu eigen macht, welche die Kirche als Volk Gottes erbauen soll, ausgehend von der pastoralen Leitung der Masse des Volkes der Armen und Unterdrückten. Ziel dieser Pastoral ist nicht, das Volk zu beherrschen, sondern ihm zu dienen mit einer Pastoral der Befreiung des Bewußtseins des Volkes durch die Verkündigung des Evangeliums. Es gilt, Basisgemeinden aufzubauen an allen Ecken und Enden des Volkes, nicht um es als «Kirchenvolk» zu organisieren, sondern um es geistig zu befreien als «Gottesvolk». Die Kirche muß sich zum Dienst für dieses Volk zur Verfügung halten und darf nicht das Volk zum Dienst an der Kirche organisieren. Diese Volkspastoral muß durchdacht und aufgebaut werden – um es in einem Bild auszudrücken: von «außen nach innen» und von «unten nach oben». Ein wichtiges Element dazu ist die Schaffung neuer Dienstämter, zu denen auch die Armen, die Eingeborenen, die Farbigen, die Jungen, die Frauen usw. unmittelbaren Zugang haben.

(2) Die Kirche der Armen ist keine politische Planung und darf niemals politische Macht als Mittel für das eigene Wachstum gebrauchen. Die einzelnen Christen und die Basisgemeinden müssen ihren Glauben innerhalb der Volksbewegung leben, das bedeutet: den Glauben leben innerhalb eines Prozesses der Errichtung der Herrschaft des Volkes (so gesehen gibt es innerhalb der Kirche der Armen kein Unpolitisch-Sein). Doch bedeutet dies nicht, daß die Kirche der Armen diese Macht und Herrschaft für sich selbst als Kirche gebrauchen dürfte. Noch weniger darf sie sie einsetzen, um innerkirchliche

Konflikte und Gegensätze zu lösen. Die *politische* Macht des Volkes kann sich mit politischen Mitteln gegen jede Manipulation der Kirche von seiten der Feinde des Volkes zur Wehr setzen, doch die Kirche der Armen als Kirche darf sich nur auf die Macht der Evangeliums stützen, auf die Kraft ihres Glaubens, auf Hoffnung und Liebe. Das war die pastorale «Strategie» Jesu, die ihn ans Kreuz brachte, aber auch zur Auferwekkung. Dieser Verzicht von seiten der Kirche der Armen auf den Einsatz politischer Macht für ihre pastoralen Ziele ist eine Schwäche; doch eben in dieser Schwäche liegt ihre Stärke: die Kraft des Evangeliums, die aus dem Verkündigungspotential der Armen erwächst.

(3) Obwohl die Kirche der Armen aus dem Glauben des Volkes herauswachsen muß, aus dem es seine Kraft nimmt, ist es nicht zu bestreiten, daß die pastorale Planung der Kirche der Armen dem Rhythmus der historischen Prozesse folgen muß. In Situationen äußerster Unterdrükkung betont die Kirche der Armen in der Regel ihre pastorale Basisarbeit und übernimmt gewissermaßen in ihren Gemeinden die politische Dynamik des Volkes. Anders ist die pastorale Planung der Kirche der Armen in Revolutionssituationen oder wenn die Revolution triumphiert. In solchen Fällen muß die Kirche der Armen zur Gesamtheit des Volkes stoßen und wirksame Zeichen eines dem Evangelium getreuen und revolutionären Christentums setzen.

Die Basisgemeinden haben auch noch andere Formen von Dynamik: Sie können möglicherweise an Zahl abnehmen, dabei aber wirksamer werden im Ausdruck der evangelischen und spirituellen Dynamik, die aus eben diesem revolutionären Prozeß erwächst. In Situationen der Unterdrückung ist die Kirche der Armen «die Stimme derer, die keine Stimme haben», doch in revolutionären Situationen besteht die Sendung der Kirche der Armen ganz einfach darin, jenem Gott, der im Herzen der Volksbewegungen und ihrer geistigen Kräfte der Befreiung verborgen ist, einen Namen und einen kirchlichen Ausdruck zu geben.

(4) Letztes Element der pastoralen Planung der Kirche der Armen, das wir allerdings hier nur erwähnen wollen, ist der Ökumenismus. Nichts schadet mehr der Identität und Sendung der Kirche der Armen als religiöses Sektierertum und Proselytismus. Der Ökumenismus bestätigt, daß das Volk nicht so etwas wie privates Eigentum irgendeiner Kirche ist, sondern daß das Volk Gott gehört. Der Ökumenismus verlangt von den Kirchen, daß sie sich in den Dienst des Volkes als des Volkes Gottes stellen. Das Ärgernis besteht gar nicht so sehr darin, daß wir Christen getrennt sind, sondern daß wir einander bekämpfen, anstatt von unseren vielfältigen christlichen Traditionen und Bekenntnissen aus dem einen Volk Gottes zu dienen. Der Ökumenismus verlangt von uns Hinwendung zum Volk und vom Volk aus Hinwendung zu Gott.

Aus dem Spanischen übersetzt von Karlhermann Bergner

PABLO RICHARD

1939 in Chile geboren. Lizentiat in Theologie an der Katholischen Universität von Chile; Lizentiat in Bibelwissenschaften am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom; Doktorat in Soziologie an der Sorbonne in Paris; Dr. h.c. der Freien Protestantisch-Theologischen Fakultät in Paris. Derzeit Titularprofessor der Theologie der Nationaluniversität von Costa Rica. Mitglied der Ökumenischen Forschungsabteilung (DEI) von Costa Rica und der Studienkommission für die Kirchengeschichte Lateinamerikas (CEHILA). Veröffentlichungen: Cristianismo, Lucha Ideológica y Racionalidad Socialista (Salamanca 1975); Cristianos por el Socialismo (Salamanca 1976); La Iglesia Latino-americana entre el Temor y la Esperanza (Costa Rica 1980); Morte das Cristiandades e Nascimento da Igreja (São Paulo 1982); (Hg.:) Materiales para una Historia de la Teología en América Latina (Costa Rica 1981); (Mitherausgeber:) La Iglesia de los Pobres en América Central (Costa Rica 1982). Anschrift: Departamento Ecuménico de Investigaciones, Apdo. 339, San Pedro de Montes de Oca, San José, Costa Rica.

Jorge Pixley

Das Volk Gottes in der biblischen Tradition

«Volk Gottes» ist eine Lehre mit vielfältigen Varianten innerhalb der biblischen Schriften und gleichzeitig ein Verweis auf die geschichtliche Wirklichkeit, die im Verlauf der mehr als tausend Jahre, in denen die Bücher der Bibel entstanden, ebenfalls ihre Varianten aufweist. Diese verwikkelte Sachlage öffnet verschiedene Zugänge zum Thema, das uns hier beschäftigt. Freilich haben wir uns nicht willkürlich zu dem Ansatz entschieden, an den wir selbst uns dabei halten werden.

Erstens räumen wir dem geschichtlichen Sachverhalt des Volkes Israel, auf das sich der Ausdruck «Volk Gottes» in der Bibel in erster Linie bezieht, eine logische Priorität ein. Hätte es kein Volk Israel gegeben, so wäre es nie zu dieser Reflexion gekommen. «Volk Gottes» ist ein Bekenntnis, das Israel in bezug auf seine Natur, seine Besonderheit unter den Nationen der Erde ablegt. Da sich bei den menschlichen Phänomenen die «reine Realität» nie von ihrer Deutung trennen läßt, darf man behaupten, daß es Israel nicht gibt, wenn man von seiner Selbstbezeichnung als «Volk Gottes» absieht, doch bezieht sich dieses Bekenntnis trotzdem auf die empirische, geschichtliche Wirklichkeit des Volkes.

Zweitens werden wir den Anfängen des Volkes Israel besondere Beachtung schenken. Israel entstand als eine revolutionäre Bewegung innerhalb der Völker, die das Land bewohnten, das man Kanaan nannte und nachher als Palästina bezeichnete. Zu sagen, daß Israel als eine Revolution begann, besagt auch, daß seine Urheber sich bewußt waren, etwas in der Geschichte neu Dastehendes zu schaffen. Dies gilt ungeachtet aller Vorbehalte, die nötig sind, weil das Geschichtsbewußtsein der Menschen im 13. Jahrhundert vor Christus im Vergleich zu dem der Menschen des 20. Jahrhunderts nach Christus weniger entwickelt war. Ein Volk, das seine Existenz einer revolutionären Heldentat verdankt, wird dazu neigen, alle seine neuen Initiativen in der Zukunft durch den Verweis auf die Anfänge zu rechtfertigen, die es zu einem besonderen Volk werden ließen. Es wird dazu neigen, Umdeutungen der revolutionären Heldentat vorzunehmen, welche die neuen Richtungen, die das nationale Leben einschlägt, legitimieren. Stets wird der Zeitpunkt der Gründung im Bild, das sich das Volk von sich selbst macht, eine Vorzugsstellung einnehmen. Aus diesem Grund halten wir es für richtig, daß wir nicht nur den geschichtlichen Wirklichkeiten gegenüber ihren Deutungen den Vorzug geben, sondern überdies dem Anfangsmoment gegenüber den späteren geschichtlichen Entwicklungen.

I. Israel, eine Bauernbewegung, als Volk Jahwes

Israel entstand im 13. und 12. Jahrhundert vor Christus aus einem allmählichen Zusammenschluß einer Reihe von Bauernrevolten innerhalb der Gesellschaften Kanaans. Von den modernen Gesellschaftswissenschaften her gesehen war es eine Bauernbewegung, die sich gegen die Herrschaft der Städte erhob, welche im Umkreis der monarchischen Administration bestanden. Wie die Könige von Ägypten und Mesopotamien, so unterhielten auch die Könige von Kanaan in ihren Hauptstädten einen militärischen, administrativen und religiösen Apparat vermittels des Tributes, den sie von den Bauerndörfern forderten, wo der Großteil der Bevölkerung wohnte. Wir haben in der Bibel in Gen 47,13–26 eine Schilderung dieses Systems in anekdotischer Form. Hier wird «erklärt», wieso das Volk Ägyptens als ganzes zu Sklaven des Pharaos wurde und wie es diesem gelang, zum Herrn sämtlicher Grundstücke des Landes zu werden. Obwohl man heute daran zweifelt, daß all das im besonderen Zeitpunkt einer Hungersnot geschah, wie dies in der Genesis geschildert wird, so hält sich die rein gesellschaftliche Beschreibung doch an die Wirklichkeit Ägyptens und auch Kanaans.

Schon im 14. Jahrhundert vor Christus verlor Ägypten langsam seine Kontrolle über die Kleinkönige Kanaans, die ihm vorher untertänig gewesen waren. Die diplomatische Korrespondenz von Tel-el-amarna enthält viele Briefe an den Hof von Ägypten, worin Könige, die sich als loyale Vasallen Ägyptens bezeichnen, militärische Hilfe erbitten, um der Bedrohung durch die *'apiru* widerstehen zu können. In mehreren Forschungsarbeiten wurde erwiesen, daß diese *'apiru* Rebellen jeder Art und nicht eine einzige,

homogene Gruppe waren und daß dieser Ausdruck in einem weiten Gebiet des Nahen Ostens zur Bezeichnung von Rebellengruppen gebraucht wurde, die untereinander keine Bindungen hatten. Die kanaanäischen *'apiru*-Bewegungen im 14. Jahrhundert sind die unmittelbaren Vorläufer der Bauernaufstände, welche die Stämme Israels (die sich auch Hebräer nannten, was sprachlich gleichbedeutend ist mit *'apiru*) integrierten[1].

Um das 13. Jahrhundert verbreitete sich in Kanaan die Verwendung des Eisens, was von großer Bedeutung war, ermöglichte sie es doch, gebirgiges Gelände zu kultivieren, das vorher dem Wildwuchs überlassen geblieben war. Diese früher nicht rentablen Grundstücke lagen in den Bergen, die Städte der Könige hingegen mehrheitlich in den fruchtbareren Ebenen. Das Zusammentreffen dieser beiden Faktoren – Schwäche der ägyptischen imperialen Macht und technischer Fortschritt bei den landwirtschaftlichen Geräten – erklärt, weshalb es im Verlauf des 14., 13. und 12. Jahrhunderts zu einer Reihe von Bauernaufständen in ganz Kanaan kam, von Galiläa im Norden bis zu Arabien im Süden. Diese Aufstände führten zur Zerstörung mehrerer Städte und zu einer Verpflanzung der Bevölkerung von den Ebenen in die Berge, die abgeholzt und von den Bauern bevölkert wurden, welche sich aus den von den Königen kontrollierten Zonen flüchteten. Traditionen über die Kriege gegen die Städte finden sich im Buch Josua und im Buch der Richter; sie sind in den redaktionellen Rahmen einer Invasion und Belagerung eingefügt, die wahrscheinlich nie stattgefunden haben[2]. Einige der Gruppen in den zentralen Bergen begannen sich als Israel zu bezeichnen – ein Name, der später auf alle diese Gruppen überging. Die Organisation war typisch bäuerlich, nach Familien, Klans und Stämmen geordnet, wo die Versammlung der am meisten verehrten Patriarchen (die Ältesten) die Entscheide für die Gesamtheit fällte[3].

Diese Stämme wuchsen im Verlauf mehrerer Generationen um den Gott Jahwe herum zusammen, dessen Eigenart darin bestand, daß er eine «hebräische» Gruppe aus ihrer Lage als im Dienst des Königs von Ägypten stehende Bauern befreit hatte. Im Debora-Lied (Richter 5), einem Gedicht des 11. Jahrhunderts – vielleicht der älteste Bibeltext überhaupt – widerspiegelt sich ein fortgeschrittener Zustand dieses Vorgangs. Die Stämme im Norden, in Galiläa, und die im Zentralmassiv des Gebirges unternahmen im Namen Jahwes den Krieg gegen die Bewohner der Städte im Tal, das sie trennte. Offenbar gab es auch jenseits des Jordans Stämme Jahwes, die jedoch nicht am Krieg teilnahmen. Der Horizont der Stämme Israels erstreckte sich nicht nach Süden, wo dann später der wichtige Stamm Juda angesiedelt war. Doch schon aus diesem uralten Gedicht ersieht man, daß es Stämme Israels gab, die bekannten, Jahwe, den Gott des Auszugs, zu ihrem König und Gott zu haben.

Anfänglich ist somit das «Volk Jahwes» die Gesamtheit der bäuerlichen Stämme, welche die Berge Kanaans bewohnen und sich weigern, den Königen der Städte Tribut zu zahlen. Alles weist darauf hin, daß die Aufstände sowohl dem Zusammenwachsen der Bewegung zu einem einzigen «Israel» wie auch dem Bekenntnis zu Jahwe als dessen Gott zeitlich vorausgingen. Das Zweite wird dadurch bewiesen, daß sie sich Israel nannten – ein theophorischer Name, der den Namen des Gottes El enthält, eines wichtigen Gottes, den man von den in den ugaritischen Tafeln erhaltenen Mythen her kennt. Er stammt aus einer Etappe, die dem Anschluß der Bauernbewegung an den Gott Jahwe voranging. Wieso kamen denn die Bauernstämme Kanaans dazu, Jahwe zu ihrem Gott zu nehmen und sich als das Volk Jahwes zu wissen? Die «offizielle» Antwort ist im Buch Exodus zu finden: Israel bekannte Jahwe als seinen einzigen Gott, weil Jahwe die Israeliten aus der Knechtschaft unter dem König von Ägypten befreit hatte.

Der Exodus ist der offizielle Bericht über die Ursprünge Israels und die Uroffenbarung seines Gottes Jahwe. Israel bekennt sich zu Jahwe als seinem Gott, weil Jahwe der Gott der Bauern ist, der Gott, der gegen den mächtigsten König jener Zeit Krieg führte, damit die Bauern aus Ägypten ausziehen und ein Land finden konnten, das von Milch und Honig trieft. Die Religion Kanaans mit Göttern wie El, Baal, Aschera und Anath wurde unter dem Patronat der Könige in den Heiligtümern der Städte Kanaans praktiziert. Sie gehörte zum Unterdrückungsapparat, doch ist kaum je ein Bauernaufstand atheistisch. Es gibt keinen Beweis dafür, daß Israel je atheistisch war. Bevor die Israeliten Jahwe kannten, erwiesen sie den gleichen Bauerngöttern, die ihre Väter gekannt hatten, Verehrung, vor allem Baal, der, wie sie annahmen, ihnen zur rechten Zeit Regen sandte. Doch die heiligsten Kultorte Baals befanden sich in den Händen der Priester, die zu den

königlichen Beamten der Städte gehörten. Die Erfahrung der rebellischen Bauern aus Ägypten war eine andere. Sie waren bei ihrer Revolution von Jahwe inspiriert, einem Gott, der dem König und seinen Beamten unbekannt war, und sie wurden von Mose, dem Propheten Jahwes, angeführt. Sie hatten also eine ausschließliche Bauernreligion mit einem Gott, der mit den offiziellen Göttern nichts zu tun hatte.

Das Gesagte ist eine auf Mutmaßungen beruhende Rekonstruktion der Ursprünge Israels und der Art und Weise, wie Israel dazu gelangte, sich als das Volk Jahwes zu betrachten. Sie basiert in starkem Maß auf dem Buch Exodus. Der Exodustext stammt aus einer Reihe von Umdeutungen der Ursprünge von verschiedenen geschichtlichen Momenten aus, von Umdeutungen, die in der Entwicklung jeden beliebigen Volkes, das seine Ursprünge im Licht neuer Umstände von neuem besieht, absolut natürlich sind. Aus einem Bericht über die Rebellion einiger Hebräer gegen die Monarchie wurde nach und nach der Bericht über die Rebellion der Stämme Israels gegen die Monarchie. Als Israel dann einheimischen Herrschern untertan wurde, wandelten die Hoftheologen den Bericht zu einer Erzählung über einen nationalen Befreiungskampf um, über einen Kampf der Israeliten gegen die Ägypter. Als dann nach dem Exil Israel zu einer von Priestern gelenkten Nation wurde, sah man im Auszug den Anlaß, bei dem Jahwe sich als der einzige wahre Gott erwies und durch Machttaten und Wunder mit dem Pharao und dessen Magiern spielte[4]. Eine noch gewaltsamere Entwicklung machten die Geschichten über die Befreiung der Bauern in Kanaan durch, die sich in eine Geschichte des Eindringens des schon seit dem Wüstenaufenthalt bestehenden Israel in das Land verwandelten und seiner Eroberung dessen, was dann zu seinem nationalen Territorium wurde.

Die hier skizzierte Rekonstruktion der Ursprünge ist die am meisten einleuchtende von denen, welche die Exegeten vorgeschlagen haben. Sie ermöglicht uns, die Bedeutung dessen, daß Israel sich als das Volk Jahwes bekannte, theologisch zu erklären. Seine Beziehung zu Jahwe war von einer Ausschließlichkeit («Jahwe ist ein eifersüchtiger Gott»), die sich im Gebot niederschlug, keinen anderen Göttern Verehrung zu erweisen. Das erklärt sich im Licht des Klassenkampfes zu Beginn der Geschichte Israels, worin Jahwe der Gott der Bauern und der Feind der Götter der Könige war, die von den Bauern Tribut verlangten.

Trotz des Klassencharakters seines Gottes ließ Israel eine Ähnlichkeit zu zwischen seiner Beziehung zu Jahwe und der Sidons zu Astarte, der Moabs zu Kemosch und der Ammons zu Milkom (1 Kön 11,33). Jahwe war der Nationalgott Israels. Freilich beanspruchten weder Astarte noch Kemosch noch Milkom von ihren Gläubigen ausschließliche Loyalität. Sie waren nicht Götter der Armen. Später verwandelte sich auch Jahwe wie irgendein anderer Nationalgott in den Gott aller Israeliten, auch in den seiner Könige. Die Exoduserzählung hielt die Erinnerung daran, daß Jahwe der Gott der Armen war, lebendig. In jeder Generation fällten die Propheten Jahwes im Namen des Exodusgottes über die Könige ihr Urteil. Innerhalb des monarchischen Israels prallten die beiden Sichten Jahwes aufeinander, als der Prophet Ahija den Aufseher Jerobeam aufstachelte, gegen Salomo zu rebellieren, der mit der Zwangsarbeit der Bauern Israels für Jahwe einen Tempel errichten wollte (1 Kön 5,27–32; 11,26–40; 12,1–19).

II. Israel als das missionarische Volk Gottes

Obwohl nicht ein Nationalgott wie Kemosch oder Milkom, war Jahwe doch einzig in Israel Gott. Seine Natur als Gott der (aller) Armen stand in Spannung zu dieser Begrenzung. Schon früh suchte man diese auf verschiedene Weisen zu überwinden. Die Bundestheologie des siebten Jahrhunderts reagierte darauf und suchte, die Erwählung Israels zu einem besonderen Volk Jahwes zu rechtfertigen. Wir werden darauf nicht näher eingehen, doch sind einige der Formen zu prüfen, die dem Volk Jahwes einen missionarischen Charakter geben.

Das Werk des Jahwisten legt an einer wichtigen Stelle des Pentateuchs Jahwe die bedeutsamen Worte an Abraham in den Mund:

> *«Zieh weg aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde. Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen. Ein Segen sollst du sein. Ich will segnen, die dich segnen; wer dich verwünscht, den will ich verfluchen. Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen» (Gen 12,1–3).*

Dies stellte für das im Patriarchen Abraham personifizierte Volk Jahwes eine Sendung dar.

Die Verheißung wird dann gegenüber Jakob wiederholt:

«Deine Nachkommen werden zahlreich sein wie der Staub auf der Erde. Du wirst dich unaufhaltsam ausbreiten nach Westen und Osten, nach Norden und Süden, und durch dich und deine Nachkommen werden alle Geschlechter der Erde Segen erhalten» (Gen 28,14).

Was besagt es für den Jahwisten, daß Israel sich ausdehnen und zum Segen für die ganze Erde werden soll? In der Fortsetzung der jahwistischen Erzählung finden sich einige Beispiele: Josef in Ägypten bewahrt die Ägypter vor siebenjähriger Hungersnot, indem er Kornspeicher bauen läßt, um vor dem Ausbruch der Hungersnot Nahrungsmittel einzulagern. Der Pharao bittet Mose, die Israeliten für ihn beten zu heißen, wenn sie in der Wüste das Fest Jahwes feiern (Ex 8,24; 1,17). Besonders klar sind die Segensworte Bileams, des nichtisraelitischen Propheten, der verheißt, daß Israel über viele Völker herrschen werde (Num 24, 3–9. 15–19).

Wahrscheinlich betrachtet der Jahwist, der während der expansionistischen Periode Davids und Salomos schreibt, die Erweiterung der Herrschaft der israelitischen Monarchen (ihren Imperialismus) als eine Ausdehnung der Segnungen Jahwes auf die Nationen. Wenn wir uns daran erinnern, wie die Spanier die Eroberung Amerikas als Sendung ansahen, die Eingeborenen zu missionieren, und wie die Engländer ihre Herrschaft in Asien und Afrika als einen Zivilisationsauftrag zugunsten der rückständigen Völker der Erde auffaßten, ist dies nicht zum Verwundern. Der Segensgedanke dient somit auch zur Rechtfertigung des davidischen Eroberungsdrangs und zur Deckung von Interessen, obwohl er, wie bei den modernen Fällen, auch ein Körnchen Wahrheit enthält.

Wir haben uns zu fragen, weshalb die zweite große Tradition des Pentateuchs an Stelle des Eigennamens Jahwe die allgemeine Bezeichnung «Gott» (Elohim) verwendet. Allerdings bewahrt die elohistische Tradition die geschichtsgetreue Erinnerung daran, daß man seit dem Auszug den Namen Jahwe zu gebrauchen begann. Dies sagt der Elohist, wenn er berichtet, daß Jahwe dem Mose seinen bis dahin unbekannten Namen offenbarte (Ex 3,14–15). Auffällig ist, daß diese Tradition sich hütet, für den Gott der Patriarchen irgendeinen Namen zu verwenden, da sie den generischen Plural Elohim als einen grammatikalischen Singular gebraucht. Auch nach der Offenbarung des Namens Jahwe zeigt der Elohist weiterhin eine Vorliebe für die allgemeine Bezeichnung «Gott». In dieser Tradition beginnt Israel sich als das Volk «Gottes», des universalen Gottes, anzusehen, obwohl es ihn durch sein Befreiungswerk beim Auszug seiner eigenen, innersten Natur nach kennt. Die Universalität Gottes läßt sich in einigen der charakteristischsten Erzählungen erblicken: Gott beschützt die Ägypterin Hagar und ihren Sohn Ismael, den Stammvater der Araber (Gen 21,8–21); er verhält sich positiv zum Midianiter Jitro, dem Schwiegervater des Mose (Ex 18); durch eine Offenbarung bewahrt er Abimelech, den König von Gerar, davor, sich infolge der Täuschung durch Abraham des Ehebruchs schuldig zu machen (Gen 20,6–7), und Abraham schließt mit Abimelech einen Vertrag (Gen 21,22–34). Dieses Interesse an Nichtisraeliten ist nicht der Paternalismus, den wir in der jahwistischen Tradition zu gewahren meinen. Die Vorliebe, die Besonderheit zu vermeiden, die in der Verwendung des Namens Jahwe für den Gott Israels lag, hat denn wohl auch etwas mit dieser universalistischen Blickrichtung zu tun.

Die großen Propheten Israels steigern das Bewußtsein, daß Jahwe mehr als bloß der Gott Israels ist. Für Amos ist Jahwe ein Gott der Armen, der für die Gerechtigkeit eintritt und der, wie einst Israel aus Ägypten, auch die Philister aus Kaftor und die Aramäer aus Kir herausführt (Am 9,7). Eine Verheißung in Jes 19,25 kündigt das Kommen des Tages an, an dem Jahwe sagen wird: «Gesegnet ist Ägypten, mein Volk, und Assur, das Werk meiner Hände, und Israel, mein Erbbesitz». Jesaja kündigt auch den Tag an, an dem die Nationen nach Sion kommen werden, um sich nach dem Gesetz Jahwes zu erkundigen, und sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Lanzen zu Winzermessern umschmieden (2,4). In Jes 10,5–15 faßt der Prophet die Eroberungen Assyriens als Erfüllung eines von Jahwe erteilten Auftrages an, über die Nationen zu herrschen. Auch Amos ist der Auffassung, daß Jahwe der Herr aller Nationen ist (Am 1–2). In der gleichen Richtung denkt Jeremia, daß in seiner Generation Jahwe alle Nationen dem König von Babylonien unterwerfen wird (Jer 27).

Auf diese und noch andere Weisen halten die Propheten Israels Jahwe für den einzigen Gott der ganzen Geschichte. Dies besagt eine Relati-

vierung der Rolle Israels in der Geschichte, ein Wissen darum, daß Israel weiterhin ein Volk unter vielen anderen ist trotz seines Vorzugs, im Exodus und am Berge Sinai Gegenstand der Befreiungs- und Offenbarungsgnade Jahwes gewesen zu sein. Wenn Jahwe der Gott der ganzen Welt ist, erfordert der Anspruch Israels, das Volk Jahwes zu sein, einen missionarischen Sinn.

Deuterojesaja zieht aus der Erkenntnis, daß Jahwe der einzige Gott ist, die Folgerungen. Diese sind mannigfaltig: Die anderen Götter sind Nichtse, und diejenigen, die sie verehren, Narren (Jes 40,18–20; 41,6–7; 45,14–19). Jahwe lenkt die ganze Geschichte und kann ohne weiteres den persischen Großkönig Kyros nehmen, um ihm die Nationen der Erde zu unterwerfen (Jes 41,1–5; 45,1–7). Und Israel, der Knecht Jahwes, hat die Sendung, auf der ganzen Erde Gerechtigkeit und Recht bekannt zu machen (Jes 42,1–4). Ohne Machtdemonstrationen zu veranstalten, wird Israel ein Licht für die Nationen sein.

Wir sind verschiedenen Etappen im Bewußtsein Israels, Volk Gottes zu sein, nachgegangen: 1) Zu Beginn ist Israel das Volk Jahwes deshalb, weil es sich aus den Menschen zusammensetzt, die Jahwe aus der Knechtschaft in Ägypten (und Kanaan) erlöst hat. 2) Seit der Herrschaft Davids und Salomos wird Israel zu dem Volk, das von Jahwe gesegnet worden ist, damit es mit seiner Herrschaft die Nationen fördere. 3) Die elohistische Tradition des Pentateuchs sinnt über Jahwe als den Gott einfachhin nach, der insbesondere Israel segnet, jedoch die Armen anderer Völker, z. B. die ägyptische Sklavin Hagar, nicht vergißt. 4) Die Propheten anerkennen Jahwe als den Herrn aller Nationen, was die Bevorzugung Israels relativiert: Dessen Beziehung zu Jahwe richtet sich danach, wie weit es die Gerechtigkeit erfüllt (Amos). 5) Als man mit Jeremia und Deuterojesaja sich voll bewußt wird, daß es nicht mehr als einen Gott gibt und daß die Götter der Völker nichtig sind, bekennt man, daß Gott das Volk Israel zum Lehrer der Nationen auserwählt hat, damit diese zur Erkenntnis des wahren Gottes gelangen.

III. Jesus gründet ein neues Gottesvolk im Blick auf den Anbruch des Reiches Gottes

Markus faßt die Sendung Jesu wie folgt zusammen: «Nachdem man Johannes ins Gefängnis geworfen hatte, ging Jesus wieder nach Galiläa; er verkündete das Evangelium Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!» (Mk 1,14–15). Die Exegeten sind sich darüber sozusagen einig, daß im Zentrum der Botschaft und Praxis Jesu das Gottesreich stand. Jesus sprach im Grunde von nichts anderem. Das Reich war für ihn die kostbare Perle, für die der Händler alle seine Güter dahingibt (Mt 13,45–46). Jesus glaubte, daß in seiner und der Jünger Heilungstätigkeit das Gottesreich schon zur Gegenwart geworden sei (Lk 11,20; 17,20–21). Und er versicherte, das Gottesreich sei in seiner Vollgestalt schon so nahe bevorstehend, daß einige seiner Generation es noch sehen würden (Mk 9,1).

Indem er vom Gottesreich sprach, übernahm Jesus eine weite Tradition, die bis auf den Bauernaufstand zurückging, als man sämtliche Monarchien als Formen der Versklavung der Bauern zurückwies. Um dem Reich Jahwes treu zu bleiben, lehnte Gideon das Angebot, König Israels zu werden, ab (Ri 8,22–23). Die Fabel Jotams vom König der Bäume zog die Könige der Erde grausam ins Lächerliche (Ri 9,7–15). Und der Tradition zufolge faßte der Prophet Samuel das Drängen Israels, Könige zu haben «wie die anderen Nationen», als eine Empörung gegen Jahwe auf, die bloß in Sklaverei endigen könne (1 Sam 8,4–18). Wir wissen freilich nicht, wie weit diese biblische Tradition Jesus bewußt war. Sie war allerdings sämtlichen Juden irgendwie bekannt, wenn auch bloß auf dem Weg über die Propheten, welche die Ankunft eines guten Königs ankündigten, des Messias, der die von den Menschenkönigen an sich gerissene Herrschaft übernehmen und das wahre Reich Gottes wiederherstellen würde.

Jesus sprach vom Reich Gottes mit Bedacht nicht ausdrücklich, sondern in Bildern und Gleichnissen. Damit verfolgte er, wie es scheint, einen doppelten Zweck. Er wollte einerseits seinen Feinden nicht Anlaß dazu geben, irgendeine «häretische» Aussage gegen ihn zu kehren, und andererseits die Aufmerksamkeit von seinen Worten auf seine Taten ablenken. Wenn wir von dieser zweiten Intention ausgehen, müssen wir die Praxis Jesu prüfen, um seine Sicht des Gottesreiches und damit auch des Gottesvolkes zu verstehen.

Am meisten springt in die Augen, daß die Menschen, welche die Basis des Gottesreiches

bildeten, allesamt arm waren. Als ein Reicher darum bat, «das ewige Leben zu erben», forderte Jesus von ihm, er solle seine ganze Habe verkaufen, den Erlös den Armen geben und ihm dann folgen (Mk 10,17–27). Seine Jünger machte er darauf aufmerksam, daß sie oft nicht einmal etwas hätten, um das Haupt darauf zu legen (Lk 9,57–58). Dem Mann, der einen Aufschub erbat, um seine Eltern zu bestatten, gewährte Jesus diesen nicht (Lk 9,59–62). Die Härte und Strenge, die Jesus von seinen Jüngern verlangte, bestätigt und deutet die Aussagen, wonach die Frohbotschaft für die Armen da ist (Lk 5,18; 7,22).

In diesem Volk des Gottesreiches sollten alle Brüder sein, ohne Titel und Unterscheidungen (Mt 23,8–10). Man mußte die natürliche Familie verlassen, da die Familie auch als Zufluchtsstätte dienen konnte, um sich zu schützen; dabei würde man vergessen, daß an erster Stelle das Volk kommt, das von denen gebildet wird, die den Willen des Vaters tun (Lk 14,25–26). In diesem neuen Volk soll derjenige der Größte sein, der den anderen am meisten zu Diensten ist (Mk 10,41–45).

Nach Jesu Tod gründete ein starker Kern seiner Jünger in Jerusalem eine Gemeinde, welche die dahinwandernde Bewegung Jesu in einem städtischen Rahmen fortsetzte. Zu diesem Zweck verkauften die Vermöglichen ihr Hab und Gut und legten den Erlös zu Füßen der Apostel nieder. Auf diese Weise mußte niemand Not leiden, denn man teilte den Ärmeren je nach ihren Bedürfnissen zu (Apg 2,43–47; 4,32–37).

Paulus verstand die Sendung Jesu Christi als einen Akt der Solidarität mit den Armen, damit durch die Armut des Sohnes Gottes die Armen reich würden (2 Kor 8,9; Phil 2,5–11). Im Volk derer, die sich nach Christus benennen, muß jeder die Lasten des anderen tragen (Gal 6,2–3). In dieser neuen Menschheit darf es keine Auszeichnungen und Vorrechte geben, so daß Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Frau in Christus Jesus eins sind (Gal 3,28). Der Brief an Philemon, die Vorrechte einiger in der Kirche von Korinth und die Angriffe des Jakobus gegen die Bevorzugung von Personen enthüllen, daß es leichter ist, von diesem neuen Lebensstil zu reden, als ihn zu leben. Doch trotz seiner Mängel besaß dieses neue Volk ein Modell, das von der Praxis Jesu und seiner Jünger gegeben war, und diese Praxis wurde in den Erinnerungsbüchern festgehalten, die wir die vier Evangelien nennen.

Was also sollen wir sagen? In der Bibel treffen wir als die grundlegende Erfahrung die Bauernbewegung an, die auf der revolutionären Zurückweisung der in den alten Gesellschaften dominierenden Klasse, des Königs und seines Gefolges, fußte. Dieses Volk bezeichnete sich als das Volk Jahwes, weil es Jahwe als den Gott erkannte, der es aus der Knechtschaft befreite, indem er den mächtigen König Ägyptens schlug. Jesus übernahm in einem anderen Zeitpunkt die Überzeugung, daß es möglich sei, auf Erden das Gottesreich aufzurichten. Er verließ sich nicht auf eine homogene Bauernklasse und rechnete nicht mit einem so klar definierten Klassenfeind, sondern berief Menschen aus allen Klassen in Palästina dazu, in Gemeinschaft und Gleichheit zu leben, und versicherte, die Macht des Gottes ihrer Väter habe unter ihnen große Taten gewirkt und werde sie auch in Zukunft wirken.

[1] Über die *'apiru* ist viel geschrieben worden. Gut ist das neuere Werk von Marvin L. Chaney, Ancient Palestinian Peasant Movements and the Formation of Premonarchic Israel: David Noel Freedman and David Frank Graf (Hg.), Palestine in Transition: The Emergence of Ancient Israel (Almond Press, Sheffield 1983) 39–94.

[2] Jorge Pixley, La toma de la tierra de Canaán: ¿liberación o despojo?: Taller de Teología 12 (Mexiko 1983) 5–14.

[3] Norman K. Gottwald, The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050 B.C.E. (Maryknoll, N.Y. 1979). Dieses Werk erörtert eingehend die Gesellschaftsorganisation Israels in seinen Anfängen.

[4] Einen Exoduskommentar, der die Wichtigkeit der Umdeutungen des Berichts anerkennt, bietet Jorge V. Pixley, Exodo: una lectura evangélica y popular (Casa Unida de Publicaciones, Mexiko 1983).

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. August Berz

JORGE (GEORGE) PIXLEY

Als Sohn nordamerikanischer Baptistenmissionare verbrachte er die ersten 18 Jahre seines Lebens in Managua, Nikaragua. Dort auch Besuch der Elementar- und Sekundarschule. Studium der Biblischen Theologie an der Universität Chicago. Zwanzig Jahre lang Professor für Bibelwissenschaften an drei verschiedenen Lehranstalten: Evangelisches Seminar von Puerto Rico, Lutherische Theologische Fakultät in Argentinien, Baptistisches Seminar in Mexiko. Veröffentlichungen u.a.: Reino de Dios (La Aurora, Buenos Aires 1977); engl. Übersetzung: God's Kingdom (Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1981); El libro de Job: Comentario bíblico latinoamericano (Seminario Bíblico Latinoamericano, San José, Costa Rica, 1982); Exodo: Una lectura evangélica y popular (CUPSA, CEE und CRT, Mexiko 1983). Anschrift: Seminario Bautista de México, San Jeronimo 111, México 20 D.F., Mexiko.

Giuseppe Alberigo

Das Volk Gottes in der Glaubenserfahrung

In der Urkirche ist das, was den Christen vom Nichtchristen unterscheidet, die Eingliederung in den Glauben an Christus durch die Taufe und durch die Teilnahme an der Eucharistie. Kraft dessen ist man Christ, und das heißt auch Glied des Volkes Gottes. Jede andere Vorbedingung oder historische und soziale Situation ist von keinerlei Bedeutung (vgl. Gal 3, 27–28). Dies gilt nicht nur für die Beziehung zu den Nichtchristen, sondern auch für die Beziehungen innerhalb der Kirche: Keinerlei Dienst, keinerlei Auftrag, keinerlei Charisma – bis hin zur besonderen Teilhabe des Bischofs am einzigen Priestertum Christi – macht jemanden zu etwas mehr oder sondert jemanden aus der gemeinsamen Existenz des Christen aus oder privilegiert denjenigen, der damit ausgestattet ist.

Die aktive Existenz einer reichen Vielfalt von Ämtern (vgl. 1 Kor 12, 4–11 und 14, 26), die fast immer auf begrenzte Zeit verliehen sind, hilft das Bewußtsein wach halten, daß das Bleibende und das Unterscheidende das Christsein ist – ganz gleich, welche Gabe jemand empfangen habe oder welche Funktion er ausübe. Nicht weniger deutlich ist die Überzeugung, daß es unter diesem Gesichtspunkt nur eine einzige Hierarchie, nur eine einzige Rangordnung gibt: die der Liebe (1 Kor 12, 31; 13). Alle Christen sind Jünger des einzigen Herrn, und untereinander sind sie alle Brüder und Schwestern.

In dieser grundlegenden Einheit, die sich in ihrem Inneren aufgliedert in eine Fülle von Diensten, leben die Christen in jeder Kirche, um einen Zeugen des Pascha des Herrn geschart, die unerschöpfliche Vielfalt des christlichen Geheimnisses, welches in jedem einzelnen von ihnen einen anteiligen und auf gegenseitige Ergänzung angelegten Ausdruck annimmt. Im Blick auf die Vollendung dieses Geheimnisses lebt jede Kirche die Gemeinschaft der Liebe zwischen allen ihren Gliedern. Und in derselben Ausrichtung auf dieses Geheimnis weiß jede vom Geist Gottes zusammengebrachte Kirche an ihrem jeweiligen Ort sich berufen, in der eucharistischen Versammlung das Wesen des Neuen Bundes und eine echte Vorwegnahme des Reiches Gottes zu leben; aber sie weiß auch, daß nur durch die brüderliche Gemeinschaft aller Kirchen die Kirche zum berufenen und erwählten Volk Gottes werden kann, zum Leib Christi im Geheimnis seiner Liebesbeziehung zum Vater und zum Geist.

Die eschatologische Spannung, wie sie in der apostolischen Kirche vorherrschte, schwächte die Aufmerksamkeit für die Folgen einer Übernahme von gesellschaftlichen Redeformen und Typologien, deren Einfluß im Zuge der geschichtlich-sozialen Stabilisierung der christlichen Gemeinden und deren Ausgestaltung zunehmend stärker wird. Heute, da man sich die historische Perspektive zunutze machen kann, ist es nicht schwierig, zu erkennen, wie – vor allem in den unmittelbar vom Judentum beeinflußten Kreisen des Christentums – der jüdische religiöse Denkraster einen bemerkenswerten Einfluß ausgeübt hat, dessen Auswirkung durch die Absonderung der Priesterschaft gekennzeichnet ist. Diese Absonderung gründete sich entweder auf den «heiligen» Charakter des Kultes – und damit auf eine sehr bestimmte Auffassung des Geschöpflichen in seiner Beziehung zu Gott – oder aber auf den theologischen Begriff des «Restes Israels», der gleichgesetzt wurde mit der Priesterschaft selbst. Diese Situation wirkte wie eine Art von Leimruten, in denen sich einige Gemeinschaften innerhalb der Kirche (des «neuen Israels») verfingen, in denen sich die Tendenz durchsetzte, wieder eine Absonderung der Priester einzuführen, wodurch die grundlegende Einheit des Gottesvolkes geschwächt wurde.

Dennoch hat die Unterscheidung zwischen «Klerikern» und «Laien», die sehr bald in die christliche Sprache Eingang fand, zu jener Zeit nie eine starre und schematische Bedeutung und auch keine ausschließende Wirkung, wie aus den dem Kaiser (und auch der Kaiserin) zuerkannten kirchlichen Funktionen oder dem von einem Laien wie Origenes ausgeübten theologischen Lehramt deutlich wird[1].

Dabei handelt es sich nicht um Ausnahmefälle, sondern um exemplarische Tatbestände einer Gesamtsituation. Auf unterschiedliche Arten und in unterschiedlicher Intensität nimmt das christliche Volk in den ersten Jahrhunderten am sakramentalen Handeln der Kirche teil, insbesondere am Vollzug des Sakramentes der Buße und der Eucharistie[2]. Zum Ausschluß der ge-

wöhnlichen Christen aus dieser Beteiligung kommt es erst vom 4. Jahrhundert an, parallel zu der Durchsetzung einer architektonischen Trennung zwischen dem Altarbereich und dem übrigen Baukörper der Kirche, der den Laien zugewiesen wird[3].

Auch unter dem eigentlich amtlich-hierarchischen Gesichtspunkt der Gemeindeleitung gibt es noch keine saubere Trennung zwischen Gläubigen und Klerikern. Die Ordinationen bedeuten zunächst niemals die Einreihung des neuen Klerikers in eine Körperschaft an sich (denn der Begriff *ordo* wird erst später entstehen), sondern die Zuweisung eines Amtes innerhalb der Gemeinde, welche zugleich eine besondere Teilhabe am Priestertum Christi bedeutet. Den wichtigsten Aspekt dieser Wirklichkeit bildet der Tatbestand, daß der durch die Ordination verliehene *character indelebilis*, das «unauslöschliche Merkmal», erst vom 4. Jahrhundert an bekannt ist.

Ein anderer Punkt, an dem sich in höchstem Grade die Teilhabe des ganzen Volkes an der Verantwortung der Gemeinde manifestiert, ist natürlich schon die Wahl der Amtsträger. Es ist nicht die Gruppe der Kleriker, die aus sich heraus unter Absonderung vom Volk ihre neuen Mitglieder hervorbringt, sondern es ist die Gemeinde als ganze, welche die für ihre eigene Leitung Verantwortlichen auswählt. Dies ist ein so allgemein bekannter Tatbestand, daß er nicht noch eigens illustriert werden muß. Es genügt hier, an die Wahl des Ambrosius und an die nachdrückliche Feststellung Cyprians zu erinnern, daß die Beteiligung des Volkes auf dem Weg über eine Stimmabgabe der Gläubigen ein wesentliches Element für die Gültigkeit einer Bischofswahl sei. Bezeichnend ist die weitgehende Bedeutungsgleichheit der Begriffe «Wahl» einerseits und «Konsekration» andererseits im christlichen Sprachgebrauch jener Jahrhunderte.

Im wesentlichen ist die wirklich markante Unterscheidung die zwischen Kirche und Welt, auf die hin das ganze Volk Gottes sich mit aller Kraft dem Auftrag des Zeugnisses und der Mission widmet. Jede Gemeinde ist – in einer anderen Dimension – zugleich ein sakramentaler Teilbereich des einen und einzigen Volkes der Gläubigen, welches auf seinem Weg durch die Geschichte das Reich Gottes sucht und auferbaut.

Zwischen dem 4. und dem 5. Jahrhundert macht die christliche Kirche Entwicklungen durch, die tiefgreifender und nicht bloß quantitativer Art sind. Die Zahl der Getauften und der Gemeinden wächst enorm. Die Christen sind nun in allen gesellschaftlichen Schichten und in allen Milieus vertreten. Das Ende der Christenverfolgung schwächt die eschatologische Erwartung und das Bewußtsein, «fremd» in der Gesellschaft zu sein. Alle diese Veränderungen haben ihre Auswirkungen auch innerhalb des Volkes Gottes. So wird jetzt die Unterscheidung zwischen den Geboten, welche für alle Getauften verpflichtend sind, und den Räten, welche nur einige wenige verpflichten, erstmals formuliert und setzt sich dann mehr und mehr durch[4].

In dieser Linie wird das Mönchtum als eine dritte Gattung zwischen Klerikern und Laien gesehen; aus dem monastischen Charisma und der monastischen Erfahrung wird nun der «ordo monachorum». Es kommt nun auch zur Einteilung der Christen in verschiedene Kategorien *(doctores, contemplativi, coniugati)*, und zwar aufgrund eines Augustinischen Verständnisses des Neuen und Alten Testaments, in dem vielleicht immer stärker betonte Gliederungen der bürgerlichen Gesellschaft *(oratores, bellatores, laborantes)* widerklingen. Dieser Einteilung in Kategorien erkennt Augustinus im übrigen nur eine ausschließlich deskriptive und keine das innere Wesen betreffende Bedeutung zu, die Bedeutung nämlich, eine irgendwie moralische Rangordnung von Lebensständen zu bilden[5].

Ein anderer wichtiger Faktor ist die Konsolidierung einer kirchlichen Organisation von bemerkenswerten Ausmaßen, welche – vor allem im Westen – eines der Hauptzentren von Autorität und Macht bildet, dessen Kontrolltätigkeit eine genau umschriebene politische und wirtschaftliche Bedeutung hat. Das Gesamtgefüge dieser Wirklichkeit wird zum Gegenstand des Streites zwischen dem, der es in der Hand hat, und dem, der es beherrschen möchte. So bildet sich eine «kirchliche» Struktur heraus, welche man – je nach dem Blickwinkel, aus dem man sie betrachtet – gern als Reservat für die «Kleriker» oder aber als offen für die «Laien» haben möchte.

An dem Tage, an dem die Kirche einen Standort im öffentlichen Recht des Reiches erhält, wird nicht nur ihre eigene Struktur davon berührt, sondern es ergeben sich auch für den Platz und die Rolle des gewöhnlichen Christen Veränderungen. Zur Zeit Konstantins wurden sie gedrängt, Aufgaben in der staatlichen Verwaltung zu übernehmen, und diese ihre feste Eingliederung in die Gesellschaft hatte bemerkenswerte Folgen. Überdies brachte der Masseneintritt von

Heiden in die Kirche eine Schwächung des Eifers und eine gewisse Verweltlichung des christlichen Lebens mit sich. Daher rührt eine Einebnung der gewöhnlichen Christen in das Volk schlechthin, wofür das Verschwinden des Katechumenats und des Standes verheirateter Diakone und die Vorverlegung des Taufalters bedeutsame Anzeichen sind. Mit der Verdünnung des Gegensatzes Kirche/Welt – als Konsequenz davon und gleichzeitig als Reaktion darauf – entsteht also ein «engerer» Begriff von Kirche, die nun mit dem «Klerus» und dem «Heiligen» gleichgesetzt wird.

Im Laufe der Zeit und infolge des Bedürfnisses nach Ordnung ist dann das Erlöschen der dynamischen Vielfalt von Diensten und Charismen in der Kirche zugunsten der einzigen Form des priesterlichen Amtes zu beobachten. Dieses priesterliche Amt nimmt immer mehr die Merkmale an von etwas Dauerndem, Ausschließendem (an dem man nicht einfach nur teilhaben kann) und von etwas Abgesondertem (das weder Erwerbsarbeit noch Familie zuläßt). Mit der auf den Zusammenbruch des weströmischen Reiches folgenden Germanisierung Europas, der sich nur die monastischen «Inseln» und die Kathedralschulen entziehen können, verliert der christliche Nichtkleriker jede Möglichkeit der aktiven und produktiven Beteiligung an der Reflexion über Fragen der Religion. Die Kultur wird zu einem unterscheidenden Faktor zwischen verschiedenen Gruppen von Getauften.

Die Feudalisierung der christlichen Gesellschaft vom 6. bis zum 10. Jahrhundert verstärkt die Tendenz, auch in der Kirche die Aufgliederung in Fraktionen und Sondergruppen noch weiter aufzuwerten, wobei man das Bewußtsein ihrer Einheit auf eine zweite, untergeordnete Ebene abdrängt. Wichtiger als die Einheit sind die nunmehr pflichtschuldig zu hierarchischem Rang erhobenen Unterschiede. Man stellt sich die Kirche nicht mehr vor als eine horizontal gegliederte Gemeinschaft von Schwesterkirchen, sondern vertikal nach Art einer Pyramide aufgebaut[6].

Die Verhärtung der Untergliederungen und ihr Vorrang vor der wesentlichen Einheit des gemeinsamen Status aller Christen hält sich auch im frühen Mittelalter durch. In dieser Zeit kommen Elemente zur Reife, die auch in den vorausgegangenen Jahrhunderten schon vorhanden waren, wenn auch nur erst in embryonaler und noch unbestimmter Gestalt. Der historische Zusammenhang, in dem sich dies vollzog, ist beherrscht von der Notwendigkeit der Reform und der Reinigung der Kirche, aber auch von der immer größer werdenden Autorität einer in hohem Maße systematischen Theologie, der man nun auch in der Dimension der juridischen Verfassung der Kirche Geltung zuerkennt, einer systematischen Theologie, die starke Nahrung erhält aus einer festumrissenen Gesellschaftsphilosophie und schließlich aus der Tendenz, vor allem die statischen Aspekte des Sozialgefüges aufzuwerten, nicht aber die dynamischen Aspekte.

Auf diesem Hintergrund lassen sich einige entscheidende Tatbestände einordnen: vor allem die Tatsache, daß sich sowohl auf doktrinärer wie auf praktischer Ebene eine Auffassung von der Kirche durchsetzt, wonach der alles beherrschende Wert das Hierarchische ist, und für die daher die *universitas fidelium* nur die passive und einer vielfältigen hierarchischen Pyramide untergeordnete Basis darstellt. Die schmale aktive Führungsschicht wird von den Klerikern und – an ihrer Spitze – dem Papst gebildet. Bezeichnenderweise übernimmt die Kirche damals auch zur Unterscheidung unterschiedlicher Gruppierungen die Begriffe «genera» und «ordines», was in so vielen theologischen und kanonistischen Texten des 12. und 13. Jahrhunderts bis hin zu dem allgemein bekannten und so bezeichnenden Satz im Decretum des Gratian zum Ausdruck kommt: «Duo sunt genera christianorum.»[7]

Nach diesem Text handelt es sich um deutlich umschriebene und voneinander unterschiedene *genera*: Der *ordo clericorum* und der *ordo laicorum*, zu denen nach anderen Autoren noch der *ordo monachorum* kommt (der sich übrigens nunmehr vollständig aus Klerikern zusammensetzt), bilden sich immer mehr zu Monaden, zu gegeneinander undurchdringlichen und einander fremden Welten aus. Das ständige Anwachsen des kirchlichen Besitzes ermöglicht jetzt eine immer ausgeprägtere Autonomie des *ordo clericorum*, dem die Nutznießung dieses Besitzes und die Verfügungsgewalt darüber in streng ausschließlicher Weise garantiert sind. Für eine Weile scheint es, daß dieser Zustand durch die Gründung der Bettelorden zu Beginn des 13. Jahrhunderts in Frage gestellt werden könne, und dies erklärt auch den enorme Erfolg, den diese unter den breiten Volksmassen verzeichnen konnten. Tatsächlich aber akzeptieren die Mendikanten spätestens mit dem Übergang von der ersten zur zweiten Generation eine vollständige Klerikali-

sierung, mit der einzigen Besonderheit ihrer Exemtion von der bischöflichen Autorität.

Die schwerwiegendste Äußerung dieser Entwicklung ist allem Anschein nach eine grundlegende christliche Anthropologie mit dualistischer Tendenz, nach der die Unterscheidung der Christen in verschiedene *genera* nicht nur selbstverständlich und von undurchdringlicher Härte, sondern auch gleichbedeutend ist mit der Unterscheidung zwischen Himmel und Erde, ja sogar zwischen Geist und Fleisch; und damit eng verbunden sind ausdrückliche und unmittelbare Konsequenzen für die Moral, die mehr von stoischem als von paulinischem Denken inspiriert sind. Bezeichnenderweise deklamiert der Prolog der «Summa» des Stephan von Doornijk († 1203): «Civitas Ecclesia, civitatis rex Christus, duo populi in Ecclesia, duo ordines, clericorum et laicorum; duo vitae, spiritualis et carnalis...» – «Ein Staat ist die Kirche, des Staates König ist Christus, zwei Völker leben in der Stadt, zwei *ordines*, der der Kleriker und der der Laien; zwei Lebensformen gibt es, die geistliche und die fleischliche...» Damit steht nun alles bereit, um den unterschiedlichen *ordines* auch einen unterschiedlichen christlichen Wert zuzusprechen[8]. Die biblische Wirklichkeit «Volk Gottes» ist jetzt nicht mehr angemessen zur Beschreibung einer Kirche, die so eifersüchtig über die Unterschiede ihrer Untergliederungen wacht und die so zu ihrer vollen Zufriedenheit in die Gesellschaft integriert ist, daß sie schon der Fata Morgana einer christlichen Gesellschaft, der «Christenheit», nachhängen kann[9].

Angesichts dieser Lage der Dinge gab es auch verschiedene Versuche einer Reaktion darauf und einer direkten Umkehrung dieser Tendenz. Einerseits setzten die volkstümlichen mittelalterlichen Häresien der vom Kirchenrecht aufgestellten Gleichung «Kleriker = Christ erster Klasse» ihre kontestatorische und von der tatsächlichen Wirklichkeit gedeckte Gleichung «Kleriker = schlechter Christ» entgegen, wobei sie sich auf eine *ecclesia spiritualis*, eine geistliche Kirche, beriefen, aus der die juridische Struktur und das priesterliche Amt schließlich und endlich verschwinden oder wenigstens auf einen kleineren Maßstab zurückgeführt werden sollten.

Andererseits muß hier an die großangelegten Organisationen gewöhnlicher Christen in Gestalt der Bruderschaften und Dritten Orden erinnert werden. Es handelte sich dabei um Versuche, die den Stand der Tatsachen im wesentlichen gelten ließen, dabei aber bestrebt waren, mittels der Teilhabe an den großen geistlichen Privilegien, die vor allem den Bettelorden verliehen worden waren, eine – wenn auch nur partielle – Angleichung an die objektiven Vorteile zu erlangen, in deren Besitz sich die Kleriker befanden. Hier werden wir also Zeugen der ersten Gehversuche auf dem Weg, der später zu dem führen wird, was man die «Förderung des Laienstandes» nennt. Diese Bestrebungen richteten sich im wesentlichen darauf, einen kleinen Abglanz des klerikalen Lebens für sich zu gewinnen, wodurch man eine gewisse Beteiligung an dessen Privilegien gewann (man denke nur an die ganze kanonische Gesetzgebung zugunsten der Privatkapellen oder an die Exemption der Bruderschaften).

Vom 13. bis zum 14. Jahrhundert gab es auch einige Versuche, die größeres Interesse verdienen, insofern sie nämlich Ausdruck des Bedürfnisses von – diesmal auch sehr umfangreichen – Gruppen gewöhnlicher Christen sind, eine wirkliche Neugestaltung des kirchlichen Lebens in einer Haltung der Verantwortlichkeit zu erreichen, und zwar durch die Überwindung des Rechtsstatus von Christen zweiter Klasse oder der bloß passiven und konsumorientierten Stellung oder auch der Konkurrenzhaltung, wie wir sie schon erwähnt haben. Großartige religiöse Phänomene wie die Bruderschaften der «Bianchi» oder der «Battuti» oder auch wie die *devotio moderna* sind genau darauf ausgerichtet, vor allem durch den persönlichen Einsatz, der in der Gemeinschaft mit den Brüdern geleistet wird, eine echt christliche nichtklerikale Lebensform darzuleben, ohne daß dies eine nur begrenzte Form der Nachfolge Christi besagen würde.

In diesen Kreisen erfährt die kirchliche Berufung eines jeden Christen als Antwort auf einen Anruf Gottes eine starke Aufwertung. Die Erfüllung dieser Berufung bemißt sich ausschließlich nach dem Grad der Hochherzigkeit und der Treue, wie er als Antwort auf den Anruf gelebt wird. Tatsächlich aber fanden diese Bestrebungen, nachdem sie doch schon eine gewaltig große Anhängerschaft für sich gewonnen hatten, in der damaligen kirchlichen Situation kein ihnen günstiges Klima, und schließlich wurden sie endgültig in die Randbezirke abgedrängt, als die Reaktion auf den Protestantismus die ganze in Gemeinschaft mit Rom lebende Kirche zu der Entscheidung führte, den Weg einer unnachgiebigen Verteidigung der spätmittelalterlichen Ekklesio-

logie zu wählen, die in Kardinal Bellarmin mit seinem Feuereifer ihren verläßlichen Vertreter fand[10].

Die Verteidigung des echten Amtspriestertums, der «vita religiosa» (welche jetzt kein Synonym mehr ist für das christliche Leben, sondern nur für das Leben nach den «Räten», also das Ordensleben), die Ablehnung der protestantischen Auffassung vom allgemeinen Priestertum der Christen erscheinen nur möglich mit Hilfe einer massiven Neubefestigung der privilegierten Situation des Klerikerstandes, wenn dieser nun auch zugleich zu neuer Sittenstrenge aufgefordert wird. Die Tendenz der Theologie dieser Jahrzehnte und der folgenden Jahrhunderte zur Kontroverse verhindert sogar, daß das Problem des tiefen und providentiellen Bedeutungsgehaltes der protestantischen Thesen über die gemeinsame Grundlage der christlichen Existenz wirklich wahrgenommen wird.

Die Kanones des Konzils von Trient, die eigentlich sehr gemäßigt und nüchtern sind, werden dann aber jahrhundertelang aus der Sicht einer Kirche gelesen und gedeutet, in der das christliche Volk einfach nur ein Anhängsel der Hierarchie ist. Die Auffassung von der Kirche im engeren Sinne, von der wir schon kurz gesprochen haben, gewinnt eine immer ausschließlichere Vorherrschaft, so daß «ecclesialis» und «ecclesiaticus» (= «kirchlich und «klerikal») zu Synonymen werden, ja daß letzteres das erstere verdunkelt und schließlich ganz verdrängt.

Die entscheidende Bedeutung der Taufe wird stark verdünnt, und zwar auch aufgrund der Existenz einer Vielzahl christlicher Kirchen. Eine individualistische Wertung der Messe und der Eucharistie einerseits und der disziplinären Strukturen andererseits gewinnt immer mehr die Oberhand. Das Heil wird jetzt immer weniger auf dem Weg über die Kirche als die Gemeinschaft der Getauften gesucht, dafür aber immer mehr in einer individuellen religiösen Beziehung, deren Vermittler der Priester ist. Christliches Leben und kirchliches Leben sind immer weniger synonym, und es kommt zu einer außerordentlichen Aufwertung des moralischen Aspektes des Christentums: «Caritas» und «Missionen» werden in einem immer mehr philanthropischen Sinne verstanden. Das theologische Denken ist jetzt gesichertes Monopol der Kleriker, immer mehr werden alle nichtmoralischen Dimensionen des Christentums allgemein für «Angelegenheiten der Priester» gehalten, auf seiten der Klerikalen ebenso wie auf seiten der Antiklerikalen. Die Existenz eines «Klerikerstandes» ist nicht bloß ein gesellschaftlicher und kultureller Tatbestand, ein Tatbestand, der von Sitte und Mentalität bedingt ist, sondern er ist außer vom Kirchenrecht sogar vom Recht der modernen Staaten sanktioniert (die kirchlichen Amtsträger sind von der allgemeinen Jurisdiktion der Gerichte, von Steuern und Militärdienstpflicht usw. ausgenommen).

Andere große Ereignisse der Geschichte der Neuzeit tragen noch dazu bei, die lehrmäßige und praktische Trennung zwischen den gewöhnlichen Christen und dem Klerus zu vertiefen. Vor allem sei nochmals erinnert an die moralische Erneuerung des katholischen Klerus, zu der es nach dem Konzil von Trient kam, vor allem durch das Beispiel und mit der Hilfe der neugegründeten Gesellschaft Jesu und der anderen Orden und Kongregationen und mittels der Einrichtung der Priesterseminarien. Diese Erneuerung geschah unter dem Zeichen einer noch tiefer greifenden Trennung der Priesterschaft von der gemeinsamen Lebensform aller Christen, wobei das Erscheinungsbild des Klerus als eines für sich selbst bestehenden christlichen Lebensstandes, als der Zitadelle des christlichen Lebens, immer höher emporgehoben wurde. Dem Priesterstand waren nach dieser Auffassung die Vorrechte und Pflichten des gewöhnlichen Christen kraft Rechtes förmlich übertragen worden oder aufgrund der menschlichen Schwäche im Laufe der Zeit einfach zugefallen.

Andererseits verdichtet sich in verschiedenen aufklärerischen Kreisen Europas im 18. Jahrhundert eine Tendenz, immer nachdrücklicher die Forderung zu erheben, daß die Existenz und die Berechtigung eines nichtklerikalen oder schließlich eines antiklerikalen Christentums anerkannt werden müsse. Es handelt sich hier um eine Strömung von nur spärlicher doktrinärer Kraft, die es aber doch vermochte, in weiten Kreisen Zustimmung zu finden, die – und das ist bezeichnend – um die Forderung einer Trennung zwischen Klerus und Kirche kreist, mag diese auch nur unter einem positiven Vorzeichen dargestellt werden.

In den Jahrhunderten der Neuzeit erleben wir eine fortschreitende gegenseitige Entfremdung zwischen Christentum und Welt, sei es in der Ebene des Denkens und der Kultur, oder sei es in der Ebene des gesellschaftlichen Lebens der Massen. Dieser Sachverhalt wird auf weite Sicht aus

einer untätigen und bloß dem Namen nach christlichen Optik als unvermeidlicher Nebeneffekt des Vordringens des Bösen (Entchristlichung) betrachtet. Angesichts der ständigen Schrumpfung des Geltungsbereiches des «Guten» hält man sich auf die Dauer an eine im wesentlichen passive Einstellung, die zwar den Lauf der Dinge ablehnt und dagegen protestiert, die aber nicht die Energie aufbringt, eine Wende zu bewirken. Wir beobachten vielmehr für gewöhnlich eine Haltung instinktiven Mißtrauens gegen jede Initiative, die eine Wiederbelebung des Christentums auf der Grundlage einer umfassend konzipierten kirchlichen Wirklichkeit anstrebt. Immer höher im Kurs stehen einerseits ein aristokratisches, gelehrtes Christentum, welches des Lateinischen kundig ist, und andererseits ein Christentum der Prozessionen, der Heiligenverehrung und der bloß passiven, untätigen Teilnahme an der Liturgie. Der Augenblick rückt näher, da man mit der Rückkehr eines praktischen Heidentums die Rechnung dafür präsentiert bekommt.

Demgegenüber ist die Kirche, die sich mit jeder folgenden Generation auf ein immer engeres Territorium zurückzieht, in einem immer strengeren Sinne zu einer «Sache der Priester» geworden, so daß diese dramatische Entwicklung schließlich mit einer naturgegebenen Situation verwechselt wird[11]. Man nimmt nämlich die Verkürzung der Kirche auf den Klerus (und später allein auf die Hierarchie) einfach hin, wobei man die «guten Gläubigen» nur beschwört, einig zu bleiben im Glauben der Väter und in der Treue zu Christus mittels einer hochgradig dünn und sklerotisch gewordenen Verbindungsader. Der Rest, nämlich die nichtkatholischen Christen und «andere», auch wenn sie getauft sind, sind jetzt nur noch eine verlorene Masse.

Die Hinnahme des bis hierher skizzierten Zustandes brachte eine wachsende Aufwertung der juridisch-institutionellen Dimension mit sich. Zugunsten dieser juridisch-institutionellen Dimension kam es zu einer unmerklichen und ununterbrochenen Verschiebung der Achsen des Lebens und sogar des Begriffes der Kirche. Die Verdrängung der sakramentalen Dimension an den Rand des kirchlichen Lebens und Bewußtseins wurde auch innerhalb der priesterlichen Welt spürbar dadurch, daß den Kardinälen und den Mitgliedern der römischen Kurie eine hierarchische Autorität zuerkannt wurde – völlig unabhängig von deren Teilhabe am priesterlichen oder bischöflichen Amt. Ein bezeichnender Tatbestand in diesem Sinne ist auch die Klerikalisierung aller kirchlichen «Behörden», auch der am meisten mit materiellen Dingen befaßten und der allerunwichtigsten.

Das Erste Vatikanische Konzil stellt sich als Endpunkt dieser Phase dar: Die beiden von ihm approbierten Dekrete sanktionieren einerseits das *Privileg* der Unfehlbarkeit für die Hierarchie und andererseits die *Pflicht* zu glauben für die gewöhnlichen Christen.

Unterdessen wird eine immer akutere Isolierung der Kirche sichtbar, und zwar als Auswirkung des Entstehens sozialer und politischer Ordnungen mit weitgehender Volksbeteiligung. Im 19. Jahrhundert versucht eine spontane Mobilisierung der katholischen Laienschaft in Europa die tiefgreifende Teilnahmslosigkeit der Kirche gegenüber den aktuellen Problemen – vor allem in der Ebene des Sozialen – zu überwinden. Die katholischen Laienorganisationen bewegen sich alle in der Richtung auf ein lebhaftes soziales und oft unvermeidlicherweise auch politisches Engagement.

Die «Katholische Aktion» als Mitarbeit mit dem hierarchischen Apostolat[12] ist eine neue Bekräftigung der totalen Abhängigkeit jeder Laienbewegung vom Klerus. Die Laien werden hingenommen als unentbehrliche Mitarbeiter von dem Augenblick an, da der Mangel an Berufungen es dem Klerus nicht mehr erlaubt, sich an seinen eigenen Kräften genügen zu lassen, und von dem Augenblick an, da die Gesellschaft dem geistlichen Gewand offenbar immer mehr Vertrauen und Gehör verweigert[13].

Die Laienschaft ist eine Art Sturmbataillon und Elitetruppe. Diese neue Art von Abhängigkeit schließt die Laienschaft ein weiteres Mal von jeder theologischen und kulturellen Funktion aus. «Die Katholische Aktion ist nicht eine Aktion, die im Bereich des Theoretischen Leitungsfunktionen ausübt, sondern die im Bereich des Praktischen Aufgaben der Exekutive wahrnimmt.»[14] Deswegen wird die Aktion weitgehend als die Weise gewertet (praktisch als die *einzige* Weise), wie der Laie sein eigentümliches christliches Engagement konkret leben kann: In der Folge fand jede Art von aktivistischer und organisatorischer Übertreibung dadurch ihre zureichende Rechtfertigung[15].

Die Laienschaft bildet so einen christlichen Kampfverband, der aus der bisherigen Anony-

mität bald in eine Klerikalisierung abgleitet (parasazerdotale Spiritualität: Weiheakte, Gelöbnisse, die vollzogen werden, nicht um besondere Charismen, sondern eine schlichte christliche Berufung zum Ausdruck zu bringen). Die doktrinäre Dimension dieser Situation ist die «Laientheologie», deren wahrer Charakter sich dann enthüllt, wenn sie sich als «Theologie *für* Laien» darstellt. Im Grunde bleibt also der alte Dualismus zwischen Christen erster und zweiter Klasse unberührt.

Parallel dazu läuft die Phase der «consecratio mundi» als der eigentümlichen Berufung des Laien, Auswirkung einer pessimistischen Sicht von der Beziehung des Christentums zur Welt, wonach die «irdischen Wirklichkeiten» sozusagen einer besonderen aktuellen Zuwendung der Erlösung bedürften, so als ob nicht die ganze Schöpfung unter dem Zeichen des Menschensohnes stünde. Aus diesem Blickwinkel betrachtet werden hier zwar große Energien sichtbar, die aus einer missionarischen Spannung genährt sind, dann aber abgeleitet werden auf eine Problematik gesellschaftlichen und äußerlichen Typs, nach der die «res sacrae», die Kirche, weiterhin als das legitime Monopol der Kleriker betrachtet werden. Es bildet sich deswegen eine Art von einvernehmlicher Aufteilung von Einflußzonen heraus, wie dies auch im vorausgehenden Jahrhundert schon versucht worden war.

Das von diesen beiden Strömungen geweckte Interesse, das vor allem mit auf die Tatsache zurückzuführen ist, daß so große Energien so lange brach gelegen hatten, verband sich mit dem immer schnelleren und allgemeineren Wandel des historischen Kontextes, in dessen Verlauf es zu einer allgemeinen Aktivierung der traditionellerweise passiven Gesellschaftsschichten, zu einem lebhaften Wiedererstehen eines Sinnes für Zusammenschluß und Gemeinschaft und zu einer programmatischen und praktischen Bewegung für allgemeine Gleichberechtigung kam. Die hierarchische Ordnung der menschlichen Gesellschaft, die sich auf privilegierte und von persönlichem Verdienst unabhängige Privilegien gründete, zerfiel jetzt endgültig zugunsten einer betonten Gleichberechtigung, innerhalb derer es eine Sondergliederung nur noch aufgrund persönlicher Fähigkeiten oder gesellschaftlicher Funktionen gab. Auf diesem Hintergrund begann der Geist Gottes in einer ansehnlichen Zahl von Christen das Bewußtsein einer neuen «Zeit der Kirche» zu wecken, in der sich ein angestrengtes neues Überdenken der gesamten kirchlichen Wirklichkeit vollzog, und zwar ausgehend einerseits von den echtesten Voraussetzungen des Neuen Testamentes und andererseits von den großen historischen Herausforderungen, den «Zeichen der Zeit», her.

Diese Herausforderungen wurden in sehr unterschiedlichen Milieus und Situationen wahrgenommen. Seit Beginn unseres Jahrhunderts und mit größerer Intensität in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen führten sie zu einem Aufgären von Initiativen doktrinärer, geistlicher und praktischer Art, die man heute – im Rückblick – ganz spontan als Bewegungen zu bezeichnen pflegt. So gab es die Bibelbewegung, die liturgische Bewegung, die Bewegung einer Rückkehr zu den Quellen, vor allem zu den Kirchenvätern, die Missionsbewegung und die ökumenische Bewegung. Ein durchgehendes Kennzeichen dieser Erfahrungen war es, daß sie auf der Ebene einer grundlegenden Gleichberechtigung Christen verschiedenartigster Herkunft, verschiedener Berufe und unterschiedlichen Lebensstandes um gemeinsame Überzeugungen und Aufgaben zu einer Einheit zusammenschlossen.

Dieses Zusammenkommen wurde natürlich erleichtert durch die vielfältigen Arbeitskontakte, die in den letzten Jahrzehnten innerhalb der katholischen Aktion und in den verschiedenen Organisationen zwischen Mitgliedern des Klerus und gewöhnlichen Christen zustandegekommen waren. Die Folgen dieser Sachlage mußten sich langsam in viel weiterreichendem und tiefergreifendem Maße zeigen, auch wenn eine Menge von flüchtigen Kontakten und eine psychologische Auswirkung von Vertrauen oft nur unverbunden neben eine Ordnung traten, die wesentlich fremd blieb, in der das, was unterscheidet, auf eine viel wirkkräftigere Weise erlebt wurde als das, was verbindet.

Gegen Ende des Zweiten Weltkrieges führten die dynamischen Faktoren, die in dieser Situation wirksam waren, zu einer Reihe von Entwicklungen, die oft als überraschend oder gar als Abirrungen empfunden wurden, während sie doch – näher besehen – völlig übereinstimmten mit der inneren Logik der Grundverfassung, die man Jahrzehnte vorher der gesamten Katholischen Aktion gegeben hatte. Sehr schnell wandelte sich die Katholische Aktion unter quantitativem Aspekt, indem sie ihre bisherigen Grenzen ausweitete, um sich eine weitgespannte Schicht von Christen einzugliedern, die dafür

durch einen Impuls des Geistes Gottes oder durch die veränderte historische Situation empfänglich gemacht worden waren.

In der Folge kam es von daher vor allem auf organisatorischer Ebene zu einer Aufgliederung in «Bewegungen», «Werken» und sogenannten «spezialisierten Gruppen», wobei man einer sektoral denkenden pastoralen Orientierung folgte, welche die wesenhafte – menschliche und theologische – Einheit des Volkes Gottes völlig aus dem Blick verloren hatte, und wobei man außerdem einem soziologischen Leistungs- und Erfolgsdenken nachgab, das im Widerspruch stand zu einer Kirche, die eigentlich «Familie Gottes» sein wollte. Auf struktureller Ebene kam eine Bestrebung zum Ziel, die aus der Katholischen Aktion und vor allem aus ihren «Kadern» eine «zweite Kirche» machen wollte (was noch mehr ist als bloß ein «Reserveklerus»), nämlich eine Struktur, welche auf allen Ebenen die Struktur der kirchlichen Hierarchie verdoppelt und dahin tendiert, mit Hilfe einer unmittelbaren Beziehung zum Papst eine Art von «Exemtion» zu erlangen, die noch umstürzlerischer wäre als die der Mönche und Mendikanten.

Es ist immer deutlicher geworden, daß in den letzten hundert Jahren die jahrhundertealte Unterscheidung der Kirche zwischen «Klerus» und «Laienschaft» in ihre Endphase eingetreten ist, und zwar aufgrund einer Krise, die nicht nur durch Anfeindungen, die von außen kommen, sondern auch durch Widersprüche, die sich in ihrem Inneren zeigen, bestimmt ist. Die einen wie die anderen offenbaren die unheilbare Unangemessenheit der Dichotomie Klerus/Laienschaft, wenn es darum geht, die tiefinnerste Wirklichkeit der Kirche entsprechend dem kirchlichen Bewußtsein, wie es der Heilige Geist in unserer heutigen Zeit genährt hat, zum Ausdruck zu bringen.

Die summarische historische Analyse, die wir hier skizziert haben, ermöglicht es, einige besonders interessante Aspekte ins Licht zu rücken, welche auch in einigen Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils angesprochen worden sind. Darum ist es angebracht, daß wir uns, bevor wir an eine umfassende Auswertung der einschlägigen Texte gehen, vergegenwärtigen, daß in den Konzilsdebatten zwei unterschiedliche theologische Richtungen zusammenflossen:

1. Die *«Theologie des Laienstandes»*, die ihre bekannteste und einflußreichste Formulierung in Yves Congars Buch «Jalons pour une théologie du laïcat» (1952) und in dem Buch von G. Philips, «Le rôle du laïc dans l'Eglise» (1954), und ihre bedeutendste Realisierung in den besten Zeiten der Katholischen Aktion fand. Diese Theologie inspirierte vor allem das IV. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, «Lumen gentium», und das Dekret «Apostolicam actuositatem», welche beide den Endpunkt und die höchste Zuspitzung dieser Richtung darstellen. Diese Richtung hat aber dennoch gezeigt, daß sie einen wesentlich negativen Ansatz nicht überwinden konnte, sondern vielmehr die Zweiklassenteilung «Klerus/Laienschaft» noch von den Personen auf die gesamte Wirklichkeit ausgedehnt hat, indem sie diese Zweiklassenteilung auf die Zweiteilung «heilig/profan» aufpfropfte und sie so mit der «Theologie der irdischen Wirklichkeiten» verkoppelte.

Die Versuche einer positiven Definition des «Laien»[16] haben vor allem dazu beigetragen, die Grenzen dieses Ansatzes ins Licht zu rücken, der zwar das Verdienst gehabt hat, die Bewußtseinsbildung der Laien zu fördern, der aber von seinem Wesen her unzureichend ist, um sich «Theologie» nennen zu können, und zwar im wesentlichen wegen des Fehlens jeder theologischen Grundlage, sei es in der Offenbarung oder sei es in der Tradition der katholischen Kirche.

Andererseits hat die Problematik der «Säkularisierung» schon den Begriff einer «consecratio mundi» in Frage gestellt. Es ist heute deutlicher denn je zuvor geworden, daß die «Theologie des Laienstandes» aufgrund ihrer Herkunft aus dem Bemühen, eine Funktion des Ersatzes und der Ergänzung hinsichtlich der dem Klerus zuerkannten Privilegien zu umschreiben, keine Theologie gewesen ist und keine hat sein können, sondern daß sie bloß eine Ideologie gewesen ist. Die vielfältigen theologischen Fragmente, welche sie enthält, können eine angemessene systematische Einordnung nur im Rahmen einer wirklichen und eigentlichen Theologie der Kirche finden[17].

2. Eine «sakramentale Ekklesiologie» ist nicht zufällig die zweite theologische Richtung, die in das Konzil eingeflossen ist, vor allem in die Kapitel I, II und V der Dogmatischen Konstitution «Lumen gentium», aber auch in viele Passagen der Konstitutionen über die Liturgie und über die Göttliche Offenbarung sowie in das Dekret über den Ökumenismus. Es handelt sich in diesem Falle um eine Theologie, die sich bekanntlich unmittelbar aus der Heiligen Schrift

und aus der apostolischen Tradition nährt. Sie hat in der katholischen Welt, aber auch in anderen christlichen Bereichen im letzten Jahrhundert und vor allem in den letzten Jahrzehnten einen neuen Frühling erlebt. Sie ist zustandegekommen, indem sie Schritt für Schritt unter dem machtvollen Antrieb des Geistes Gottes neue Kraftquellen und immer weitere Horizonte erschloß, so daß eine grundlegende Etappe dieser Entwicklung wie die 1943 veröffentlichte Enzyklika Pius' XII., Mystici Corporis, heute unter vielen Aspekten vom Lehramt des Konzils überholt erscheint. Es ist sehr bezeichnend, daß diese Theologie der Kirche die Frucht aller jener Erneuerungsbewegungen ist, die in den letzten Jahrzehnten aufgeblüht waren, die alle gekennzeichnet sind vom brüderlichen Wettstreit von «Klerikern» und «Laien», die alle von dem einzigen und gemeinsamen Bestreben der Treue zu ihrem eigenen Christsein bewegt waren, von dem Bestreben der Treue zu ihrem eigenen Kirchesein, der Treue zu ihrer Existenz als Volk Gottes auf dem Wege[18].

Wir sollten uns bewußt machen, daß diese beiden unterschiedlichen Richtungen miteinander im komplexen Gefüge des Zweiten Vatikanischen Konzils gegenwärtig sind. Dies gilt um so mehr, als die eine Richtung sich hier in ihrer Endphase darbietet, am Ende einer langwierigen, ermüdenden und verdienstvollen Bemühung, die darauf zielte, einen aktiven und nicht bloß passiven und minderheitlichen Status zurückzugewinnen, zumindest für die sensibleren Gruppen und Kreise der gewöhnlichen Christen, während die andere Richtung sich in einer vornehmlich dynamischen Phase befindet, die darauf zielt, Energien zu mobilisieren und Erfahrungen eines kirchlichen Lebens als vollkommener, aktiver und sichtbarer Gemeinschaft aller Getauften zu ermöglichen und hervorzulocken.

Aus historischem Blickwinkel urteilend kann man sagen, daß diese beiden Richtungen auch als zwei aufeinanderfolgende Teilstücke einer punktierten Linie gesehen werden können, an der entlang das moderne Christentum sich auf ein immer volleres Bewußtsein des österlichen Geheimnisses zu bewegt. Von einem theologisch-lehrmäßigen Blickpunkt her wäre es aber nicht klug, sich die tiefgreifende im eigentlichen Sinne des Wortes theologische Verschiedenheit zu verhehlen, welche diese beiden Richtungen voneinander trennt. Aus einem praktisch-operativen Blickwinkel schließlich urteilend kann man den folgenden Tatbestand nicht ignorieren: Während bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges die modernen Laienorganisationen und vor allem die Katholische Aktion oft ein Vehikel im Dienst der Erreichung eines kirchlichen Bewußtseins waren, stellen sie in den beiden letzten Jahrzehnten und besonders heute im allgemeinen ein Verzögerungselement und eine Sperre dar, die verhindert, daß das kirchliche Bewußtsein die über den jetzigen Stand hinausführende Ausweitung zur Kenntnis nehmen kann, die der Kirche vom Geist Gottes eingegeben wurde und die das Konzil zu seinem Programm gemacht hat.

Heute ist es möglich, diese gesamte Problematik mit neuen Augen anzusehen. Wenn wir uns die gewaltige historische Schichtenbildung vor Augen halten, die es um dieses Problem gegeben hat, so wird es möglich, eine die wesentlichen Fragen betreffende Freiheit wiederzugewinnen, und zwar aufgrund eines viel kraftvolleren Bewußtseins vom Geheimnis der Kirche als des Volkes Gottes. Die christliche Gemeinschaft wird sich mit immer größerer Dringlichkeit des Bedürfnisses und der Notwendigkeit bewußt, sich in der gemeinsamen Taufe, im Hören des Wortes Gottes und in der eucharistischen *communio* eins zu fühlen. Sie ist sich auch bewußt, daß die Teilhabe jedes Christen einerseits und des Bischofs (mit seinen Dienern) andererseits am einzigen Priestertum Christi zwar verschieden ist, daß aber diese beiden Arten von Priestertum in einer ständigen und fruchtbaren dialektischen Spannung zueinander stehen; in einer Spannung, die ähnlich ist jener anderen Spannung zwischen den endgültigen Gegebenheiten des Christseins (die dazu bestimmt sind, auch nach dem Ende der Kirche, im Reich Gottes, weiterzubestehen) und den historischen Elementen des Kircheseins (die dazu bestimmt sind, mit dem Ende der Kirche aufzuhören – wie dies für das Amts- oder Dienstpriestertum gilt).

Immer stärker geworden ist das Bedürfnis, in jeder konkreten kirchlichen Gemeinschaft einen Freiraum zu finden für die Charismen und Dienste, welche der Geist Gottes wecken will, und durch die (vom verheirateten Diakon über den verheirateten Theologen usw.) sich eine immer reichere und vielgestaltigere Annäherung jeder Kirche und dann der Gemeinschaft aller Kirchen an das vielgestaltige Geheimnis Christi vollziehen kann.

Um in diese Richtung in Bewegung zu kommen, müssen sich alle Getauften, gewöhnliche

Christen und Mitglieder des Bischofskollegiums, bereit machen für ein Engagement des Suchens und Experimentierens, für ein angestrengtes Bemühen um ein Verstehen der wirklichen Lage der Dinge und zugleich um Erfindungsgabe und Verzicht auf aufgezwungene Uniformität und falsche Sicherheit (auch wenn diese die tröstliche Vorstellung vermitteln mag, sie könne eine wirkliche Einheit herstellen); dafür müssen sie sich auf den Weg eines demütigen, engagierten, dynamischen und vertrauensvollen Suchens der Wege machen, die «der Geist den Gemeinden eingibt».

Es gibt eine Reihe von «kritischen» Themen, in denen ein solches «aggiornamento» der Grundhaltung seinen Prüfstand findet. Es handelt sich – um hier einige Beispiele zu nennen – etwa um die Berufung und Ausbildung des Klerus; um die Weise des täglichen Lebens des Klerus; um die Weise, wie die Liturgie als Akt der ganzen Kirche gefeiert wird; um die Rahmenordnung und Durchführung der Katechese; um die Verkündigung des Wortes, ob in der Kirche oder an die anderen Menschen; um das Erkennen der «Zeichen der Zeit». Im Blick auf alle diese Themen, in bezug auf die man sich – eben aufgrund ihrer zentralen Bedeutung im religiösen Leben jedes einzelnen – nicht mehr auf ein «reservatum ecclesiasticum» berufen kann, muß jede Kirche dazu kommen, die Pflicht zu empfinden und das Recht auszuüben, in Verantwortung, Zeugnis und Liebe als lebendige Gemeinschaft ihre christliche Aufgabe wahrzunehmen, hier die rechten Lösungen zu finden.

Mehr im allgemeinen gesprochen kann die Wiederentdeckung der Kirche als Volk Gottes sich nicht auf magere Grundsatzerklärungen[19] beschränken, sondern um wirklich Auswirkungen für das Sein der Kirche und auf ihre tragenden Strukturen zu haben, muß sie einige traditionelle, aber seit langem verkümmerte Aspekte neu beleben. Der *sensus fidelium* muß wieder einen zentralen Platz unter den Kriterien der Glaubenserkenntnis erhalten[20], die übereinstimmende Überzeugung des Volkes Gottes muß wieder zu einer tatsächlichen Auswirkung auf den Prozeß der kirchlichen Willensbildung kommen; es ist unmöglich, daß die Rezeption nicht eine entscheidende Instanz für die Feststellung der Gültigkeit der verschiedenen Richtungen der Kirchen ist[21].

[1] Vgl. E. Lanne, Le laïcat dans l'Eglise ancienne: Verbum Caro 71–72 (1965) 105–126.

[2] B. Renaud, L'Eglise comme assemblée liturgique selon S. Cyprien: Recherches de théologie ancienne et médiévale 38 (1971) 5–68.

[3] Vgl. Hippolyt, In Danielem I 17: Sources Chrétiennes 14, S. 85.

[4] Johannes Chrysostomos schreibt in seinem Werk *Adversus oppugnatores vitae monasticae* mit beredten Worten: «Nam cum dicit: Venite ad me omnes qui laboratis... (Mt 11, 28); non monachis tantum loquitur, sed toti humano generi. Cumque iubet per angustam cedere viam, non illos modo, sed omnes homines alloquitur.» (PG 47, col. 374; vgl. auch PG 63, col. 67)

[5] Vgl. G. Folliet, Les trois catégories de chrétiens à partir de Luc (17, 34–36), Matthieu (24, 40–41) et Ezéchiel (14,14): Augustinus Magister (Paris 1954); ders., Les trois catégories de chrétiens. Survie d'un thème augustinien: L'année théologique augustinienne 14 (1954) 81–96.

[6] Gilbert von Limerick schreibt in seinem Werk *De statu ecclesiae*: «Et tota quidem imago *pyramidis formam* praetendit (Ecclesia) quia inferius ampla est, ubi carnales et coniugatos recipit; superius autem acuta, ubi arctam viam religiosis et ordinatis proponit.» (PL 159, 997 a.)

[7] «Duo sunt genera christianorum. Est autem genus unum, quod mancipatum divino offitio, et deditum contemplationi et orationi, ab omni strepitu temporalium cessare convenit ut sunt clerici, et Deo devoti, videlicet conversi, Κλῆρος enim grece latine sors. Inde huiusmodi homines vocantur clerici, id est sorte electi. Omnes enim Deus in suos elegit. Hi namque sunt reges, id est se et alios regentes in virtutibus, et ita in Deo regnum habent. Et hoc designat corona in capite. Hanc coronam habent ab institutione Romanae ecclesiae in signo regni, quod in Christo expectatur. Rasio vero capitis est temporalium omnium depositio. Illi enim victu et vestitu contenti nullam inter se proprietatem habentes, debent habere comnia communia. Aliud vero est genus christianorum, ut sunt laici. Λαός enim est populus. His licet temporalia possidere, sed non nisi ad usum. Nihil enim miserius est quam propter nummum Deum contemnere. His concessum est uxorem ducere, terram colere, inter virum et virum iudicare, causas agere, oblationes super altare ponere, decimas reddere, et ita salvari poterunt, si vicia tamen benefaciendo evitaverint.» (c. 7 C. XII q. 1; ed. Friedberg 678.)

[8] Vgl. I laici nella *societas christiana* dei secoli XI e XII (Ed. Vita e Pensiero, Mailand 1968) und vor allem die Berichte von Y.-M. Congar, L. Prosdocimi und G.-G. Meerseman.

[9] Forma e problemi attuali della Cristianità: Cristianesimo nella Storia 5 (1984) 30–180.

[10] Bezeichnend ist die Einleitung zur zweiten Kontroverse, die bekanntlich der Lehre über die Kirchengliedschaft gewidmet ist: «Quid haec nomina cerici atque laici sibi velint, nemini dubium esse puto: tametsi enim Graecam originem habeant tamen trita sunt, ac per vulgata. Quis enim ignorat idem esse λαόν Graecis, quod populum Latinis? Idem illis, κλῆρον, quod sortem, sive haereditatem nobis? Inde igitur laici dicti sunt quasi plebeij, ac populares, quibus nulla pars functionis Ecclesiasticae demandata est; clerici autem quasi Domini sors et haereditas, qui divino cultui consecrati, procurandae religionis ac rerum sacrarum, Deo ipso iubente, providentiam, ac solicitudinem susceperunt.» (De Contro-

versiis christianae fidei, II, Mediolani 1721, col. 207.) Bellarmin läßt noch ein Zitat aus «Duo sunt genera christianorum», welches auch er irrtümlicherweise dem Hieronymus zuschreibt, folgen.

[11] Leo XIII. schrieb im Dezember 1888 in einem Brief an den Erzbischof von Tours: «Tatsächlich ist es feststehende und allgemein bekannte Tradition, daß es in der Kirche zwei aufgrund ihres Wesens wohl unterschiedene Ordnungen gibt: die Hirten und die Herde, das heißt die Oberhäupter und das Volk. Die erste Ordnung hat die Aufgabe, die Menschen in ihrem Leben zu lehren, zu regieren und ihnen Regeln aufzuerlegen; die andere Ordnung hat die Pflicht, den ersteren untertan zu sein, ihnen zu gehorchen, ihren Weisungen zu folgen und ihnen Ehre zu erweisen.»

[12] Hinsichtlich dieser Definition ist es nützlich, sich daran zu erinnern, daß, anders als Pius XI., der von einer «Teilhabe am hierarchischen Apostolat» sprach, Pius XII. den Ausdruck «Mitarbeit» vorzog, um zu vermeiden, daß die Katholische Aktion Anspruch auf eine wirkliche Teilhabe an der Macht und an der Autorität erhöbe, also an den Aufgaben der Hierarchie; vgl. Pius XII., Ansprache an die Leiter der Katholischen Aktion Italiens vom 3. Mai 1951: Discorsi e Radiomessaggi, XIII, 68–69.

[13] Vgl. auch den die Beziehungen zwischen der Katholischen Aktion und der Hierarchie betreffenden Teil der Enzyklika «Il fermo proposito» Pius' X.; ferner: Pius XI., Brief an Kardinal Cerejeira, Patriarch von Lissabon, vom 10. November 1933: Diese (scl. die Katholische Aktion) aber wird nicht ihre heilsamen Früchte tragen, wenn ihre Mitglieder nicht geformt und geführt werden von erfahrenen Leitern und vor allem von guten geistlichen Assistenten, in deren Händen vor allem die Bestimmung über das Geschick und die Aufgaben der Vereinigungen liegen.»

[14] Brief des Kardinalstaatssekretärs an Kardinal Hlond, Primas von Polen, vom 10. April 1929.

[15] Pius XI. sagte am 22. September 1933 in einer Ansprache an spanische Pilger: «Die Aktion ist das Zeichen des Lebens, dieses Lebens, das von Gott in die Welt gebracht wurde und das zu unseren Gunsten um den Preis seines kostbaren Blutes erworben wurde. Ohne Aktion, ohne Bewegung, ohne Aktivität gibt es nur den Tod, oder höchstens ein sinnloses, schläfriges, abgestumpftes und nutzloses Leben; so daß also die Katholische Aktion nichts weniger als Zeichen, Ursache und Maß des Lebens ist.»

[16] Besonders bedeutsam waren der Aufsatz von Karl Rahner über das «Laienapostolat», veröffentlicht in der Nouvelle Revue Théologique (1966, 3–33), und der Artikel von Ch. Baumgartner über «Formes diverses de l'apostolat des laïcs», veröffentlicht in «Christus» (1957, 9–33), die 1957 von Y. Congar in seiner Schrift «Esquisse d'une théologie de l'Action Catholique» übernommen wurden (jetzt auch in «Sacerdoce et laïcat devant leurs tâches d'évangelisation et de civilisation», Paris 1962, 328–356). Neuerdings auch einige Seiten der Selbstkritik, die Congar der 3. Auflage der «Jalons pour une théologie du laïcat» (648–651) angefügt hat. Die neueste Synthese veröffentlichte Congar in DS unter dem Stichwort «Laïc et Laïcat», 9 (1976) 79–108.

[17] Ein interessantes und bezeichnendes Zeugnis für die Fallen, die sich in dieser Richtung verbergen, bildet der alles durcheinandermischende Titel, den man in einer ersten Phase dem künftigen Kapitel II der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, «Lumen gentium», gab, welcher lautete: «De populo Dei et speciatim de Laicis.» Vgl. Constitutionis dogmaticae Lumen Gentium Synopsis historica, Hg. G. Alberigo und F. Magistretti (Bologna 1975) 43 und 163.

[18] Vgl. auch den sehr guten Kommentar von Otto Semmelroth SJ, Die Kirche, das neue Gottesvolk: G. Baraúna (Hg.), De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution über die Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils. Deutsche Ausgabe besorgt von O. Semmelroth SJ, J.G. Gerhartz SJ und H. Vorgrimler. 2 Bde. (Herder, Freiburg/Basel/Wien) und außerdem: Yves M.-J. Congar, Die Kirche als Volk Gottes (Knecht, Frankfurt am Main 1966), Bd. I, 365–379; außerdem: Yves M.-J. Congar, Die Kirche als Volk Gottes: CONCILIUM 1 (1965/1) 5–16; R. Schnackenburg/J. Dupont, Die Kirche als Volk Gottes: CONCILIUM 1 (1965/1) 47–51.

[19] Der neue Codex Iuris Canonici gibt dem Kapitel II den Titel «De populo Dei», aber in Wirklichkeit gibt es nur sehr wenige und unbestimmte Kanones allgemeinen Charakters, die allen Gläubigen ohne jeden Unterschied gewidmet sind.

[20] Vgl. M.-D. Chenu, «Vox populi vox Dei». L'opinione pubblica nell'ambito del popolo di Dio: La fine della Chiesa come società perfetta (Mailand 1968) 209–226; vor allem auch J.-M. R. Tillard, Le «sensus fidelium». Réflexion théologique: Foi populaire – Foi savante (Paris 1976) 9–40; Im selben Buch außerdem die Aufsätze von J.-L. d'Aragon, F. Dumont, E.R. Fairweather und E. Lamirande.

[21] Vgl. das Heft von CONCILIUM 8 (1972/8–9) über Wahl, Konsens und Rezeption im kirchlichen Leben sowie die einschlägigen Aufsätze von Congar und Grillmeier.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GIUSEPPE ALBERIGO

1926 in Varese geboren. Seit 1967 ordentlicher Professor für Kirchengeschichte an der Fakultät für Politische Wissenschaften der Universität Bologna. Veröffentlichungen: I vescovi italiani al concilio di Trento (1959); Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale (1964); Cardinalato e collegialità (1969); Chiesa conciliare (1981); Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Hg., ^{3}1973); Legge e Vangelo (Studien zur «Lex Ecclesiae Fundamentalis», 1972); Indices verborum et locutionum decretorum concilii Vaticani II, 8 Bände; Synopsis historica della Lumen gentium (1975); Giovanni XXIII. Profezia nella fedeltà (1978); außerdem verschiedene andere Aufsätze zu historischen Themen. Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Anschrift: Via G. Mazzini 82, I–40.138 Bologna, Italien.

Enrique Dussel

«Populus Dei» in populo pauperum

Vom Zweiten Vatikanum zu Medellín und Puebla

Die Frage nach der «Volkskirche» als zu klärende theologische Frage ist höchst verwickelt und läßt sich nicht ohne weiteres vereinfachen, wie dies manche Kritiker getan haben.

Gleich zu Beginn muß ich darauf hinweisen, daß die Schwierigkeit zum Teil in der Unklarheit nicht nur der viele Facetten aufweisenden Kategorie «Volk», sondern auch in deren unterschiedlichen Verwendungen liegt. Mit «Volk» kann das erste Volk (Israel) oder das neue Volk (Kirche) gemeint sein; es können darunter «gentiles» (nichtchristliche Völker) oder ein «christliches Volk» (wie z.B. die lateinamerikanische oder polnische Christenheit) verstanden werden. Der von Johannes XXIII. verwendete Begriff «Kirche der Armen» – der in «Laborem exercens» übernommen wurde – kann ein genaues Synonym für «Volkskirche» sein, wenn man unter «Volk» die «Armen» eines christlichen Volkes versteht.

Wenn man, wie wir sehen werden, «Volk» für (nichtchristliche) «gentes» («gentiles») nimmt und sagt: «Die Kirche entsteht einzig aus dem Volk», fällt man in einen gewissen Pelagianismus. Und wenn man, wie das vorgekommen ist, sagt: «Die Kirche entsteht einzig aus dem Heiligen Geist», so ist dies ein gewisser Monophysitismus. Wenn man hingegen unter «Kirche» diejenigen Christen versteht, die der einen, offiziellen, institutionellen Kirche angehören und sich erneuern, wieder evangelisieren, sich dazu entscheiden, unter den Unterdrückten, Armen zu leben, dann kann diese erneuerte «Kirche» (die nicht eine neue Kirche ist) «aus dem Volk entstehen» (aus den Armen und Unterdrückten in Lateinamerika, die bereits Christen, getauft und gläubig sind) kraft des Wirkens des Heiligen Geistes (was die Befreiungstheologie nie bestritten hat). Und dies ist der Sinn, den die Verlautbarungen von Medellín und Puebla und die Christen, die sich auf die Seite der Armen stellen und unter ihnen leben, vertreten. Es ist ein Unsinn, zu sagen, die Befreiungstheologie inspiriere die Volkskirche (im angegebenen Sinn). Die Sache verhält sich gerade umgekehrt.

I. «Populus Dei» auf dem Zweiten Vatikanum (1962–1965)

Wenn man die Frage aus geschichtlicher Sicht sieht, so hätte 1965 niemand gedacht, daß man heute über Kapitel II (das Volk Gottes) der Konstitution «De Ecclesia» mehr diskutieren würde als über Kapitel III (das Bischofsamt), das damals als das zentrale Thema erschien, um die Definitionen des Ersten Vatikanums besser in einen Kontext zu bringen.

Am 1. Dezember 1962 legte man das erste Schema «De Ecclesia» vor mit einem ersten Kapitel über die «Natur der streitenden Kirche» und einem zweiten über die «Glieder der Kirche»[1]. In einer berühmten Rede wies Kardinal Liénart das Schema zurück, weil darin bloß der Rechtsaspekt aufscheine *(«mere iuridico appareat»)*[2], jedoch nicht die mystische Natur der Kirche als Mysterium *(«in sua natura mystica»)*[3]. Er schloß mit dem lapidaren Satz: «Ich bin ein Freund Platons, doch mehr noch ein Freund der Wahrheit.» Kardinal König machte darauf aufmerksam, daß dem «Volk der Glaubenden *(«populo credentium)»* als ganzem die *«indefectibilitas fidei»*[4] zukommt, denn die Gläubigen nehmen die Glaubenslehre nicht nur entgegen, sondern beeinflussen «als Gemeinschaft der Glaubenden *(communitas fidelium)»* das Lehramt in positivem Sinn. Bischof Devoto von Goya (Argentinien) sagte: «Andererseits wünschte man eine klare, offensichtliche Wiederaufwertung des Begriffs Gottesvolk als ganzes... zu Beginn der ganzen Konstitution De Ecclesia»[5]. Bischof Hengsbach billigte die Ablehnung des Schemas wegen dessen «Klerikalismus und Juridismus *(clericalismi et iuridismi)»*[6]. Am Schluß wies man die Vorlage zurück.

Eine theologische Kommission erarbeitete das neue Schema, das in der 37. Generalkongregation (vom 10. 11. 1963) vorgelegt wurde. Wie M.D. Chenu erzählt[7], trat ein polnischer Kardinal für die Lehre von der Kirche als einer *«societas perfecta»* ein, doch die Kommission gab dem biblischeren und spirituelleren Begriff «Volk Gottes» den Vorzug.

Die Frage nach dem «Volk Gottes» war dem Konzil schon in anderen Schemata gestellt wor-

den wie auch das Thema der «hungerleidenden Massen»[8], welche «soziale Gerechtigkeit fordern»[9]. Jedenfalls folgte im neuen Entwurf auf die Ausführungen über «das Mysterium der Kirche»[10] die Frage nach dem Bischofsamt und erst in Kapitel III das Thema «Das Volk Gottes und insbesondere die Laien»[11].

Unverzüglich begann eine wichtige Auseinandersetzung: Besteht das «Volk Gottes» nur aus den Laien oder aus der Kirche als ganzer? Wenn damit die Kirche als ganze gemeint ist, gehört dieser Abschnitt zu Kapitel II und das Bischofsamt zu Kapitel III. Im Namen der deutschen Konzilsväter schlug Kardinal Frings vor, Kapitel II der Frage «Das Volk Gottes» zu widmen[12]. Der Begriff wandelte den Sinn: «Volk Gottes» bezeichnete nun nicht mehr bloß die Laien, sondern die Kirche als solche. Einige Lateinamerikaner verbanden die Frage nach dem «Volk Gottes» bereits mit der nach «einem größeren apostolischen Einsatz für die Evangelisierung der Armen»[13].

In der 54. Generalkongregation (vom 23.10.1964) sprach Bischof Manuel Larraín über den «Populus Dei» in prophetischem und bezeugendem Sinn: das Volk Gottes sei nicht bloß «passiver Empfänger», sondern aktiv[14].

In der 80. Generalkongregation (vom 15.11.1964) wurde schließlich der Text von Kapitel II «De populo Dei» vorgelegt, ein «korrigierter Text»[15], der dann nach Abänderungen der endgültige Text in «Lumen gentium» sein wird. Schon im ersten Satz – «Christus ist das Licht der Völker *(gentium)*» («Lumen gentium» 1) – wird der Gedanke eingeführt: *«gentium»* ist nicht gleichbedeutend mit *«populorum»*. Auf alle Fälle betreffen die Begriffe Gruppen, Gemeinschaften, Gesellschaften: «Gott hat es gefallen, die Menschen nicht einzeln, unabhängig von aller wechselseitigen Verbindung, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volk zu machen... So hat er sich das Volk Israel zum Eigenvolk erwählt... (und dann) aus Juden und Heiden ein Volk berufen, das... das neue Gottesvolk bilden sollte» («Lumen gentium» 9). Damit kommt es zu einer Dialektik zwischen einem ersten, alten und einem neuen, zweiten («Neuer Bund») Volk.

Eine grundlegende Frage, die uns im Blick auf die spätere Entwicklung ganz entscheidend interessiert, ist die: Ruft Gott Einzelpersonen, die von ihrer heidnischen Gemeinschaft oder vom Volk Israel getrennt sind, oder ruft er sie in Gemeinschaft? Das Konzil spricht sich klar aus: Gott ruft sie «nicht einzeln, unabhängig von aller wechselseitigen Verbindung». Man könnte jedoch einwenden: Er bildet das neue Volk aus dem alten Volk Israel, nicht aber aus den Heiden (als Völkern). Zwar heißt es: «In allen Völkern *(gentibus)* der Erde wohnt dieses eine Gottesvolk« («Lumen gentium» 13); es wird aber nicht gesagt: in den «heidnischen *Völkern» (populis)*. Jedenfalls kann man wohl sagen, das neue Volk sei aus dem alten entstanden, aus dem «Rest Israels» (so wie Jesus aus Maria hervorging), und zwar kraft des Heiligen Geistes[16]. Jesus gehörte zum alten Volk, ebenso Maria und die Apostel. Das neue Volk entstand durch den Heiligen Geist aus dem alten (dem «Fleisch»): «Ich werde von meinem Geist ausgießen über alles Fleisch. Eure Söhne und eure Töchter werden Propheten sein, eure jungen Männer werden Visionen haben» (Apg 2,17).

Israel ist das «Fleisch», wie «das Wort Fleisch geworden ist» in Maria: die In-karnation. Ohne Fleisch gäbe es Christus nicht, sondern gäbe es nur eine einzige Natur (das wäre Monophysitismus). Ohne Volk gäbe es kein neues Volk, sondern bloß eine Ansammlung isolierter Individuen («Lumen gentium» 9). Natürlich, wenn man behaupten würde, das alte Volk habe das neue Volk aus eigener Kraft (δυνάμει) hervorgebracht, so würde man die Inkarnation Christi leugnen, welche Frucht und Werk des Heiligen Geistes ist. (Dies wäre eine absurde Behauptung, und keinem lateinamerikanischen Theologen wäre es je eingefallen, sie vorzubringen.)

Wichtig ist der Hinweis: Da das neue Volk, die Kirche, nach dem Plan des Vaters im Heiligen Geist mit Christus als Haupt das alte Volk Israel in sich aufnehmen sollte («So hat er sich aus Juden und Heiden ein Volk berufen, das... im Geiste zur Einheit zusammenwachsen und das

Schematische Darstellung 1

Ursprung der Kirche

Erstes Volk (Israel) → Neues Volk (Kirche) ← Die Völker (gentes)

neue Gottesvolk bilden sollte» («Lumen gentium» 9), entsteht es (wie Jesus) in der Geschichte der Menschheit aus einem konkreten Volk, einer Rasse, einer Sprache, einer Überlieferung, mit Kämpfen und Helden – die alle real sind. Ein geschichtliches Volk (Israel und die Heiden) in sich aufnehmen heißt das «Fleisch», die Geschichte, den Reichtum der früheren Geschichte der Menschen in sich aufnehmen. Die Geschichte der Völker – «wie das Israel dem Fleische nach auf seiner Wüstenwanderung» (durch die Geschichte, fügen wir hinzu): «Lumen gentium» 9 – wird gemeinschaftlich «geheiligt und gerettet» im neuen Gottesvolk, und es wird nicht nur die ichbetonte Biographie jedes Individuums gerufen. Die Dialektik besteht zwischen dem alten und dem neuen Volk und nicht darin, daß ein «Individuum» (Christus) ausschließlich abstrakte, ungeschichtliche, gemeinschaftslose, erinnerungslose «Individuen» ohne Kämpfe und Märtyrer zusammenriefe.

Indem das Zweite Vatikanum die Frage des Bischofsamtes (Kapitel III) mit den Ausführungen über das «Volk Gottes» im allgemeinen (Kapitel II) eingeleitet hat, hat es ausdrücklich darauf hingewiesen, daß das Papsttum, das Bischofsamt, das Weihepriestertum usw. Teil oder Moment innerhalb des Gottesvolkes sind.

II. Das «Volk Gottes» und die «Volkspastoral» in Medellín (1968)

In Medellín übernimmt man vom Zweiten Vatikanum den Doppelsinn von «Volk»:

«So wie früher Israel, das erste Volk, die heilbringende Gegenwart Gottes erfuhr, als er sie von der Unterdrückung in Ägypten befreite..., so verspüren auch wir, das neue Volk Gottes, unaufhörlich sein rettendes Vorübergehen...» (Einleitung, 6). «Diese zweite Konferenz... ist der Hoffnung, daß das ganze Volk Gottes, von seinem Geist gespiesen, seine Kräfte zu seiner vollen Verwirklichung einsetze» (ebd. Schluß).

Doch wird sogleich ein Unterschied gegenüber dem Zweiten Vatikanum ansichtig, nicht ein Widerspruch dazu, sondern eine konkretere lateinamerikanische Ausfaltung:

Medellín spricht von «der großen Masse von Getauften in Lateinamerika... (6. Pastoral Popular, I.1):

«Bei der Beurteilung der Volksreligiosität dürfen wir nicht von einer westlichen kulturellen Interpretation ausgehen...» (ebd., 4). «Der Glaube und folglich die Kirche wird gesät und wächst in der kulturell unterschiedlichen Religiosität der Völker» (ebd. II,5). «Weit entfernt, sich mit der Idee zu beruhigen, das Volk als ganzes besitze bereits den Glauben, oder sich mit der Aufgabe zu begnügen, den Glauben des Volkes zu bewahren, beabsichtigt die Kirche Lateinamerikas..., eine gründliche nochmalige Evangelisierung..., eine neue Bekehrung unseres Volkes vorzunehmen... Sie gibt dem gläubigen Volk Impulse zu der Doppeldimension des Personalen und der Gemeinschaft... Denn die Menschen müssen nicht nur individuell, sondern als Gemeinschaft geheiligen und geretten werden» (ebd. 8–9).

In der Folge wird dann auch noch gesagt:

«Die Volksveranstaltungen, wie z.B. die kirchlichen Volksfeste, die Wallfahrten und die verschiedenen Andachten, sollen vom Wort des Evangeliums durchdrungen werden» (ebd. II, 12).

Diese Texte lassen zur Genüge verstehen, daß «Volk» hier nicht mehr das gleiche besagt wie «Volk Gottes» in «Lumen gentium», und zwar in zweifacher Hinsicht:

Erstens deshalb, weil die «große Masse von Getauften in Lateinamerika» ein «Volk» ist. Unter «Volk» versteht man einerseits die geschichtliche und kulturelle Gemeinschaft, andererseits aber die Gemeinschaft der Gläubigen (die Kirche). Wegen der doppeldeutigen Situation, daß Lateinamerika eine Christenheit (christliche Kultur und Zivilisation) ist, besteht eine Unklarheit: «Volk» (als Gesellschaftsblock in der zivilen Gesellschaft) und «Volk Gottes» (als Kirche) lassen sich miteinander verwechseln. Allerdings ist das Volk als Gesellschaftsblock nicht mehr eine Gemeinschaft von Heiden, sondern ein «christliches Volk». Aus diesem Grund kann eine Dialektik bestehen zwischen einem schon christlichen, doch noch nicht genügend evangelisierten und bekehrten Volk und einem wieder evangelisierten, neubekehrten Volk (Kirche). In diesem strengen Sinn (nicht genügend evangelisiertes christliches Volk und wieder evangelisiertes christliches Volk) könnte man von einer erneuerten, gemeinschaftlichen usw. «Kirche» sprechen. Diese «Adjektive» qualifizieren die Kirche, Gruppen innerhalb ihrer (Bischöfe, Priester, Ordensleute, Laien). Dies will nicht heißen, daß sie eine andere Kirche oder eine neue, parallele, der «offiziellen» usw. Kirche entgegengesetzte Kirche seien.

Zweitens: Wenn man von «Volksveranstaltungen» spricht, denkt man an die wirklich Armen, die unterdrückten Gruppen, Klassen, Stämme, Rassen, an einen Gesellschaftsblock der Unterworfenen. Es ist dann nicht mehr die ganze Gemeinschaft, sondern ein Teil davon:

«Die materielle Notlage derer, die nicht einmal das Nötigste zum Leben haben, und die moralische Notlage derer, die durch den Egoismus verstümmelt sind... Die Unterdrückungsstrukturen, die aus Besitzmißbrauch und Machtmißbrauch, aus der Ausbeutung der Arbeiter und der Ungerechtigkeit im Wirtschaftsleben kommen...» (Einleitung, 6).

«Volk» wird hier bloß auf gewisse Gesellschaftssektoren bezogen, nicht auf das ganze christliche Volk Lateinamerikas. In diesem zweiten Sinn würde «Volkskirche» jenen Teil des «Volkes Gottes» (im Sinn des Zweiten Vatikanums) bezeichnen, der zu den Unterdrückten, den wirklich Armen, den Ausgebeuteten, Verstoßenen, Gefolterten usw. gehört oder sich ganz besonders für sie einsetzt, um sie wiederum zu evangelisieren und von neuem zu bekehren. «Volk» bedeutet hier beinahe das gleiche wie der Begriff «die Kirche der Armen» Johannes' XXIII. oder zumindest eine seiner legitimen Bedeutungen:

«Ein stummer Aufschrei entringt sich Millionen von Menschen, die von ihren Hirten eine Befreiung erbitten, die ihnen sonst von keiner Seite aus zuteil wird» (14. Die Armut in der Kirche, 2). «Die Armut, ja das Elend, worin die Mehrheit des lateinamerikanischen Volkes lebt...» (ebd. 3).

«Unter diesen Umständen klagt eine arme Kirche den ungerechten Mangel an Gütern an...» (ebd. 5). «Mit Hilfe des ganzen Gottesvolkes hoffen wir, das Gebührenfordern (für kirchliche Amtshandlungen) zu überwinden» (ebd. 13). «Sie werden für das ganze Gottesvolk ein beständiger Aufruf zur evangelischen Armut sein» (ebd. 16).

Freilich sprechen nicht alle auf diese Rufe zu objektiver Armut an, für die Franz von Assisi kämpfte. Diejenigen, die wirklich darauf ansprechen und sich in ihrem konkreten Leben für die wirklich Armen, für die Unterdrückten und Ausgebeuteten einsetzen, sind ein Teil der einen, offiziellen, institutionellen Kirche. Diesen Teil könnte man mit Recht als «Volkskirche» bezeichnen, weil er mit dem wirklich armen Volk zusammenlebt, seine Sprache spricht, mit ihm leidet, für es kämpft, um es «wieder zu evangelisieren», «von neuem zu bekehren» (wie Medellín sagt).

Nicht ohne darum zu wissen, daß sie etwas Falsches sagen, verurteilen einige diese Kirche als «Parallelkirche», als Gegensatz zur «offiziellen Kirche», als «andere Kirche». Die Befreiungstheologie hat nie diesen naiven, simplifizierenden Ausdruck formuliert (allerdings kann ein Richter, der einen Satz aus seinem Zusammenhang reißt, auf einige Ausdrucksweisen stoßen, die man in diesem abwegigen Sinn auffassen könnte).

Am 6. Mai 1973 veröffentlichten denn auch die Bischöfe des Nordostens Brasiliens ein denkwürdiges Dokument der einen, offiziellen, institutionellen Kirche, worin es heißt:

«Angesichts des Leidens unseres Volkes, das in unserem Land seit Jahrhunderten erniedrigt und unterdrückt wird, haben wir sie durch das Wort Gottes zusammengerufen (ein kirchlicher Akt par excellence!), Stellung zu nehmen, Stellung an der Seite des Volkes; Stellung auf seiten all derer, die sich zusammen mit dem Volk für dessen wahre Befreiung einsetzen... Wir sind Diener, kirchliche Amtsträger der Befreiung... Als Amtsträger der Befreiung haben wir vor allem uns selbst zu bekehren, um besser zu dienen. Wir haben die Forderung des Menschen des Nordostens entgegenzunehmen, der nach diesem Dienst der Befreiung schreit und den Ruf erhebt, daß wir seinen ‹Hunger nach Gerechtigkeit› mit ihm teilen...»[17]

Wir könnten Hunderte von weiteren Zeugnissen herausgreifen. Das ist jedoch nicht notwendig. Volkskirche (d. h. diejenigen Christen, die sich als Teil der einen offiziellen Kirche tatkräftig für die wirklich Armen einsetzen), sagte man, sei die Kirche, die «aus dem Volk hervorgeht». Diese Formulierung löste Stürme aus, zumeist unter denen, die sich nicht auf die Seite der wirklich Armen, der Unterdrückten und ungerecht Ausgebluteten gestellt hatten:

«Wir werden verfolgt, weil wir auf der Seite des Volkes stehen und seine Rechte verteidigen. ‹Die Prälatur von São Félix,› sagte Bischof Casaldáliga, ‹ist eine verfolgte Kirche, weil sie sich nicht mit der Macht der Politik und des Geldes verquicken wollte.› Und wir werden immer mehr verfolgt werden, weil wir mit der Kraft Gottes weiterhin auf der Seite der Unterdrückten und der Armen stehen werden.»[18]

Mit dem Volk der Armen und in ihm sein heißt eine Volkskirche sein. Dieses Volk ist ein christ-

liches Volk; deswegen geht die erneuerte, wiederum evangelisierte, neubekehrte Kirche aus dem Volk hervor, das der gleichen Kirche angehört (denn es sind die gläubigen, christlichen Massen der Getauften), kraft des Heiligen Geistes, der das Leben erneuert. Dieses «Volk» ist keineswegs identisch mit den «gentes» von «Lumen gentium», und deswegen ist – wie wir bereits sahen – nicht zu befürchten, daß man den Anspruch erhebt, das (nichtchristliche, heidnische) Volk könne ausschließlich aus seinem Schoß das Volk Gottes, die Kirche, hervorbringen.

Schematische Darstellung 2	
Die erneuerte Kirche (Teil der Kirche), die aus der Kirche als dem (gesamten) «christlichen Volk» hervorgeht	
Kirche als Christenheit (Modell 1)	In der einen Kirche (Glieder mit verschiedenen Modellen) ↔
Erneuerte Kirche («Volkskirche») (Modell 2)	«Volk» (als «Gesellschaftsblock» der Armen und Unterdrückten in der zivilen Gesellschaft) ↔

3. *«Volk Gottes» und «kirchliche Basisgemeinden» in Puebla (1979)*

Die Konferenz von Puebla wurde in einer Atmosphäre einer – manchmal beabsichtigten – Verwirrung vorbereitet. Man schrieb z. B.:

«Falls man nicht das Volk einfachhin mit dem Armen identifiziert, sondern den Ausdruck ‹Volk Gottes›, so versteht, wie das Zweite Vatikanische Konzil ihn vorlegt (...), könnte man auch ganz korrekt sagen, das Volk Gottes sei der Träger des Evangeliums, das Subjekt der Kirche.»[19]

Hier werden viele Ebenen miteinander verquickt. «Volk» in der ersten Zeile ist eher ein gesellschaftlicher Begriff («Gesellschaftsblock» der Unterdrückten), und der Autor spricht sich dagegen aus, daß der Ausdruck mit «die Armen» identifiziert werden kann (soziologisch lassen sich die beiden Begriffe freilich identifizieren, was nichts Theologisches bestreiten oder behaupten heißt). Wollte man die soziologische Kategorie «Volk» dem «Volk Gottes» von «Lumen gentium» gleichsetzen, so wäre dies natürlich eine Naivität, die kein Theologe begehen kann (falls es sich um einen Text und nicht um einen aus seinem Zusammenhang gerissenen Satz handelt). Man könnte jedoch auch behaupten, daß diejenigen, die sich für das Volk entscheiden oder mitten im Volk unter den wirklich Armen leben, deshalb, weil sie Christen sind («Volk Gottes», das sich auf die Seite des Volkes stellt und mit ihm zusammenlebt; falls die Nicht-Tautologie gilt: Volks-«Gottesvolk»), auch Träger des Evangeliums und Subjekt der Kirche sind. Diese Bedeutung – die in der Intention und in den Texten der Angeklagten vorliegt – fällt dem Kritiker der «Volkskirche» nicht ein, der in einem legitimen «Teil» der einen, offiziellen, amtlichen Kirche eine «Sekte» zu erblicken sucht.

In Puebla wird das Wort «Volk» in allen Bedeutungen gebraucht, auf die wir hingewiesen haben – doch ist man sich häufig nicht klar bewußt, daß man von der einen semantischen Ebene auf eine andere übergeht. Sehen wir uns einige Beispiele an:

«...Dies hat im katholischen Volk die Bereitschaft geschaffen, sich mit einer gewissen Leichtigkeit einer Kirche zu öffnen, die sich ebenfalls als ‹Volk› darstellt...» (Nr. 233)[20].

«Unser lateinamerikanisches Volk nennt die Kirche spontan ‹Gottes Haus›..., um die tiefste und innerste Realität des Gottesvolkes zum Ausdruck zu bringen» (Nr. 238).

Man kann also beobachten, wie im einen Fall die ganze zivile Gesellschaft Lateinamerikas gemeint ist; in einem anderen Fall die Gesellschaft als ganze, jedoch als christliche Gesellschaft; in weiteren Fällen die Kirche. In diesen nicht klar definierten Begriffen wurde die Frage nach der Volkskirche gestellt:

«Das Problem der ‹Volkskirche›, die aus dem Volk hervorgeht, weist verschiedene Aspekte auf. Wenn sie sich als eine Kirche versteht, die in den breite Volksschichten des Kontinents Gestalt annehmen will und die daher aus der Antwort des Glaubens dieser Schichten an den Herrn entsteht, so wird das erste Hindernis vermieden...» (Nr. 263).

Man versteht den Begriff «Volkskirche» hier offensichtlich im Sinn eines Teils der einzigen

Kirche, des Gottesvolkes, der sich für das Volk der wirklich Armen, Unterdrückten, Leidenden usw. engagiert hat. In diesem Sinn ist die Kirche kraft des Heiligen Geistes aus dem «Fleisch», d. h. aus dem geschichtlichen lateinamerikanischen Volk «entstanden» (*«Ecclesia orta sit...»*, sagte ein Konzilsvater); doch als ein bereits auserwähltes Israel (weil bereits Kirche, auch wenn es seine Evangelisierung zu Ende führen muß) ist sie «wieder-geboren» worden. Volkskirche ist der Teil der Kirche, der sich auf die Seite der wirklich Armen gestellt hat und mit ihnen zusammenlebt. Sie ist keine «Parallelkirche», die zu der offiziellen Kirche im Gegensatz stände. Eine solche manichäische Spaltung ist Produkt einer Mißdeutung, die man heute noch vornehmen möchte, weil man einen legitimen Teil der einen Kirche um seine Legitimation bringen will.

Zu dem Zweck erhebt man den Vorwurf eines gewissen Pelagianismus: Es werde behauptet, die Kirche entstehe aus dem Volk («Volk» im Sinn von *«gentes»* = Heidenvölker). Damit vertritt man eine Gegenposition, nun aber außerhalb der kirchlichen Konzilstradition:

> *«Dies ist die einzige Form, Kirche zu sein, die, die nicht aus dem Volk entsteht, sondern die zum Volk Gottes macht, insofern sie Zusammenruf ist...; sie ist nicht deshalb ‹Volkskirche›, weil sie aus dem Volk selbst stammen würde»*[21].

Um eine pelagianische Position (die, daß die Kirche als «Gottesvolk» gänzlich aus dem Volk als «gentes» hervorgehe) zu entlegitimieren, fällt man in eine monophysitische Position: Die Kirche gehe ausschließlich aus Gott hervor; man rechnet dabei keineswegs mit dem «Fleisch», mit einer zusammengerufenen Gemeinschaft. Man sagt: Das Zusammenrufen «macht das Volk», d. h. jeder Mensch wird «individuell und für sich allein genommen» geheiligt und gerettet – was gegen «Lumen gentium» ist. Man versteht nicht, daß die Kirche, wie Puebla in vielen Texten lehrt, ein «Volk», eine menschliche «Gemeinschaft» zusammenruft und an sich anschließt und daß sie so auch mit allen geschichtlichen Früchten dieser Völker bereichert wird. Das «Volk Gottes», das neue Volk, entsteht weder einzig aus dem ersten Volk noch einzig aus dem Heiligen Geist unter Ausschluß des «Fleisches». Ohne Maria gibt es Christus nicht. Ohne Fleisch gibt es keine Inkarnation. Ohne ein zusammengerufenes Volk gibt es kein «Volk Gottes».

Auf alle Fälle ist jedoch nicht dies das Problem, das in der Frage der Volkskirche diskutiert wird, da es sich dabei nicht um die erste Entstehung der Kirche handelt (das neue Volk Kirche, das aus dem ersten Volk Israel kraft des Heiligen Geistes hervorgeht und Christus zum Haupt hat), sondern um die Erneuerung, Wiederevangelisierung, Neubekehrung einer als christliches Volk – das jedoch zur Vollentfaltung seines Glaubens gelangen kann – bereits bestehenden Kirche. Das heißt: Die durch die Option für die Armen und ihr Armsein mit ihnen «erneuerte Kirche» entsteht aus der «einen, offiziellen Kirche», doch sie entsteht von den Armen dieser Kirche her, vom unterdrückten Volk her. Diese «Erneuerung» der Kirche entsteht aus dem christlichen Volk. Zudem enthält sie ein organisatorisches Element, das die offizielle Kirche nicht in Frage stellt, sondern einen Teil der gesamten offiziellen Kirche in sich schließt: von Laien und Ordensleuten bis zu Bischöfen und Kardinälen:

> *«Die in der kirchlichen Basisgemeinschaft vereinten Christen bemühen sich in stärkerer Treue gegenüber Christus um ein Leben unter ihren Mitmenschen, das vom Evangelium durchdrungen ist... Die kirchlichen Basisgemeinschaften sind Ausdruck der besonderen Zuneigung der Kirche zum einfachen Volk» (Puebla, Nr. 242–243).*

Die kirchlichen Basisgemeinschaften sind zweifellos der organisch gegebene Ort des Christen, des unterdrückten Volkes und des «Volkes Gottes»; sie machen einen Teil der Armen und einen Teil der Kirche aus. Nicht alle Glieder der Kirche stellen sich auf die Seite der Armen oder sind arm. Die Basisgemeinschaft ist der eigentliche Ort des Kirche-Seins, des «Volk-Gottes»-Seins der Armen, des Volks der Armen und derjenigen, die sich für die Armen entscheiden. Diese Armen und diejenigen Glieder des «Volkes Gottes», die sich auf ihre Seite stellen, könnten ganz richtig als «Volkskirche» bezeichnet werden, als Kirche («Volk Gottes» nach «Lumen gentium») und als Volk (Einsatz für die Armen, Ausgebeuteten, für das geschichtliche Volk, den Gesellschaftsblock der Unterdrückten). Der Begriff «Volkskirche» würde so innerhalb der einen, offiziellen und institutionellen Kirche diejenigen Christen bezeichnen, die ein anderes «Modell» – wenn man unter «Modell» eine gewisse Sicht und Praxis des Typus der Evangelisierung versteht, die von der Kirche in der Welt und unter den

Armen vorzunehmen ist – von Kirche haben, der sie aber als Teil voll und ganz und legitim angehören.

IV. Schlußfolgerungen

Johannes Paul II. definiert die «Volkskirche», die sich für die Armen einsetzt und mit ihnen solidarisch ist, ungefähr im angegebenen Sinn:

> *«Die Kirche setzt sich in diesem Anliegen (der arbeitenden Menschen) kraftvoll ein, weil sie es als ihre Sendung und ihren Dienst, als Prüfstein ihrer Treue zu Christus betrachtet, um so wirklich die ‹Kirche der Armen› zu sein. Die ‹Armen› treten in verschiedenem Gewande auf, an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten; sie treten vielfach auf als Ergebnis einer Verletzung der Würde der menschlichen Arbeit» (Enzyklika «Laborem exercens» 8).*

Der polnische Theologe Józef Tischner läßt uns in seiner «Ethik der Solidarität» sehen, wie wichtig für seine Teilkirche die Begriffe «Vaterland», «Nation» und «Freiheit» sind:

> *«Die Frage nach dem Vaterland stellt sich uns Tag für Tag... Daraus ergibt sich die Frage nach der Bewahrung des Vaterlandes... Von diesem Bewußtsein läßt sich unsere ganze Nation leiten... Die Freiheit ist gleichsam ein Raum, worin wir uns sicher bewegen können.»*[22]

In Lateinamerika hingegen sehen wir die Dinge anders. Mehr als das Vaterland oder die Nation ist das «Volk» das Subjekt unserer jetzigen Geschichte, und mehr als nach Freiheit sehnt sich unser Land nach Gerechtigkeit. Hier ist die Frage nicht die, ob man etwas in Freiheit essen kann, sondern die, ob man überhaupt etwas zu essen hat. Während einige von «Nationalkirche» sprechen können oder von einer Kirche, welche die nationale Identität inkarniert, haben wir deshalb in Lateinamerika das Gefühl, daß die «Identität» von einer Volkskirche getragen wird. Die Marienverehrung ist volkskirchlich (z. B. kämpfte im 19. Jahrhundert der Pfarrer Hidalgo unter dem Banner der Jungfrau von Guadalupe gegen die Spanier, um Mexiko zu befreien; als der Landarbeiter Emiliano Zapato die Stadt Cuernavaca besetzte, trug er ebenfalls ein aus einer Kirche geholtes Bildnis der Jungfrau von Guadalupe als Banner voran), und «diese Erfahrung», darauf weist Johannes Paul II. hin, «gehört zu der innersten ‹eigenen Identität dieser Völker›» (Puebla, 283). «Maria war auch die Stimme, die uns zur Einigung zwischen Menschen und Völkern (Lateinamerikas) aufforderte» (ebd. 182).

Es gibt Leute, auch Männer der Kirche, die alle diese Dinge offensichtlich durcheinanderbringen. Auf alle Fälle ist es notwendig, die Erfahrung einer besonderen Kirche wie der Lateinamerikas zu kennen, um sie nicht vereinfachend von anderen Maßstäben, anderen Kulturen, anderen Nationen oder Völkern her zu beurteilen. Unser «Volk» verdient den Respekt, angehört zu werden und als ein geschichtliches Volk mit eigener Erinnerung, Sprache, Kultur, mit Helden, Märtyrern und Heiligen in das «Volk Gottes» integriert zu sein. Bischof Oscar A. Romero starb für dieses «Volk», und zwar im ausdrücklichen Bewußtsein, Teil der «Volkskirche» zu sein.

Wenn uns jemand mit gültigen Gründen ersucht, ein Wort («Volk») aufzugeben, kann es aufgegeben werden. Doch der Sinn der Frage wurde von Papst Johannes XXIII. klar ausgesprochen im Wort von der «Kirche der Armen». Diesen Sinn habe ich sehr persönlich erlebt, als Paul Gauthier und ich 1959–1962 in Nazaret über «Jesus, die Kirche und die Armen» sprachen. Wir arbeiteten damals als Zimmerleute im Shikum arab, an dem Ort, wo Jesus sagte: «Der Geist des Herrn... hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe» (Lk 4,18).

[1] Vgl. Acta Synodalia S. Concilii Oecumenici Vaticani Secundi: Polyglottis Vat., t. I/1 (1970) und t. I/4 (1971), Congregatio 21.

[2] AaO. I/4, S. 127.

[3] AaO. S. 126.

[4] AaO. S. 133.

[5] AaO. S. 250.

[6] AaO. S. 254.

[7] Le Monde (Paris), Mai 1983.

[8] In der 3. Generalkongregation, in der Botschaft an alle Menschen, sagt das Konzil: «Caritas Christi urget nos... super turbam fame, miseria, ignorantia laborantem...» (t. I/1, aaO. 225).

[9] AaO. S. 256. In der Frage nach der Liturgiesprache beruft Bischof Enrique Rau sich darauf, daß nach Auffassung der lateinamerikanischen Katholiken die Messe für das Volk da ist, und wie könne dieses mitbeteiligt sein, wenn es die Sprache nicht verstehe: aaO S. 480ff.

[10] AaO. II/1, S. 216.

[11] AaO. 256ff.

[12] AaO. 344.

[13] AaO. 798.

[14] AaO. II/2, S. 223–226. Der Kardinal de Barros Camara sprach (in der 51. Generalkongregation vom 18.10. 1963) im gleichen Sinn «De Populo Dei in genere»: aaO. 181ff.

[15] AaO. III/1 (1973) 181ff.

[16] «Das neue Israel... wird Kirche Christi genannt (vgl. Mt 16,18). Er selbst hat sie ja mit seinem Blut erworben (vgl. Apg 20,28), mit seinem Geiste erfüllt und mit geeigneten Mitteln sichtbarer und gesellschaftlicher Einheit ausgerüstet» («Lumen gentium», 9).

[17] SPES (Lima) 4, 21 (1973) 5ff; Los obispos latinoamericanos entre Medellín y Puebla (UCA, San Salvador 1978) 40–63; Vgl. E. Dussel, De Medellín a Puebla (CEE, Mexiko 1979) 299ff.

[18] Vgl. Mensaje, (Santiago de Chile) 226 (1974) 52.

[19] B. Kloppenburg, Informe sobre la iglesia popular (CEM, Mexiko 1978) 58.

[20] Wir zitieren das Dokument von Puebla nach der deutschen Übersetzung in: Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn. (d. Übs.).

[21] J. Lozano Barragán, La Iglesia del Pueblo (CEPS, Mexiko 1983) 106.

[22] Italienische Ausgabe (CSEO, Bologna 1981) 137.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. August Berz

ENRIQUE DUSSEL

1934 in Mendoza, Argentinien, geboren. Doktor der Philosophie (Madrid) und der Geschichtswissenschaft (Sorbonne, Paris). Dr. h.c. der Theologie (Universität Freiburg im Uechtland). Derzeit Professor der Geschichte der Theologie und der Geschichte der Kirche in Lateinamerika am Theologischen Institut für höhere Studien in Mexiko. Präsident der Kommission für die Erforschung der Geschichte der Kirche in Lateinamerika (CEHILA), welche im Oktober 1984 ihre erste Generalkonferenz gehalten hat. Veröffentlichungen u.a.: Ethics and theology of liberation (Orbis Books, New York 1978); Para una ética de la liberación latinoamericana (Bd. I–III: Edicol, Mexiko 1977; Bd. IV–V: USTA, Bogotá 1980. Außerdem Bd. I – V: Ed. Loyola, São Paulo 1982 – 1984); History of the Church in Latin America (1492–1979) (Eerdmans, Grand Rapids 1981); De Medellín a Puebla (1968–1979) (CEE, Mexiko 1979; Ed. Loyola, Sáo Paulo 1982–1983); Historia General de la Iglesia en América Latina, Bd. I, 1 (Einführung in das Gesamtwerk, 500 Seiten) (Ed. Sígueme, Salamanca 1983); Philosophy of Liberation (Orbis Books, New York 1983; Ed. Loyola, São Paulo 1983); Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación (Nueva América, Bogotá 1983). Anschrift: Celaya 21 – 402; Colonia Hipódromo, 06100 México D.F., Mexiko.

Neue Definition kirchlicher Rollen von der Erfahrung der Kirche bei den Armen her

Aloisio Lorscheider

Die Neudefinition der Gestalt des Bischofs inmitten des armen und gläubigen Volkes

1. Das *Ziel* dieses Aufsatzes ist das narrative Nachzeichnen des eigenen Weges, wie man lernt und wie man lehrt, wie der Glaube des Volkes vom Bischof und der Glaube des Bischofs durch den Glauben des Volkes gestärkt wird.

2. Ich bin Bischof seit dem 20. Mai 1962 und nahm am 12. Juni 1962 Besitz von der Diözese Santo Angelo im brasilianischen Bundesstaat Rio Grande do Sul. Im Jahr 1973 wurde ich in den Nordosten Brasiliens, in die Diözese Fortaleza im Bundestaat Ceará versetzt.

3. Nach meiner Ankunft im August 1973 in Fortaleza (Ceará) vollzog sich in mir allmählich eine Veränderung in der Art und Weise, wie ich meinen Dienst als Bischof verstand. Ich gewann den Eindruck, daß ich im Süden viel mehr derjenige gewesen war, der Bescheid weiß und dementsprechend lehrt und der sich dabei nicht sehr um die konkreten Probleme des Volkes kümmert. Ich gab ein reines «Bankwissen»[1] weiter. Das Volk selbst sollte sehen, wie dieses Wissen anzuwenden sei.

Wie das Lehren war auch die sakramentale Feier. Ja, es handelte sich tatsächlich um ein Feiern des Geheimnisses unseres Glaubens, aber ohne daß sehr auf die Bedeutung dieser Feier für das wirkliche Leben des Volkes geachtet wurde. Die bestehenden kirchlichen Gemeinschaften verdankten ihre Entstehung mehr dem Kult als einer Suche nach einer Lösung der realen Probleme im Licht des Glaubens. Wenn ein reiner Wortgottesdienst gefeiert wurde, geschah das nur, weil es nicht überall die Möglichkeit gab, einen eucharistischen Gottesdienst zu feiern.

Ich brachte dem Volk den Glauben wie ein vorgefertigtes Rezept, ohne näher über die Bedeutung dieses Glaubens für den gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Kontext, in dem das Volk lebt, nachzudenken. Ich war mehr der überlegene Lehrer und der Leiter des Kultes als jemand, der in der Realität, so wie sie vom Volk erfahren wird, das Evangelium verkündet.

Im Nordosten, in Fortaleza im Bundesstaat Ceará, bekam mein bischöflicher Dienst mit seiner dreifachen Aufgabe des Lehrens, Heiligens und Leitens ein neues Gesicht durch den Kontakt mit einem anderen Typus der kirchlichen Basisgemeinde. Diese war hier nicht aus dem Bedürfnis nach irgendeiner Form des Gottesdienstes dort, wo die Eucharistie nicht gefeiert werden konnte, hervorgegangen, sondern aus der Notwendigkeit, eine christliche Lösung konkreter Probleme zu finden, die das Leben selbst stellte.

4. Eine erste Verhaltensweise, die diese Änderung in mir förderte und beschleunigte, war das Hören auf das Volk. Weil ich in diesem Teil Brasiliens neu war, seine Geschichte und Kultur nicht kannte und zuweilen mir sogar die Sprache fremd vorkam, fühlte ich mich verpflichtet, zuerst einmal zuzuhören, um eine konkrete Vorstellung davon zu bekommen, was dort wirklich vor sich ging. Dieses Hören, das aus der Notwendigkeit entstanden war, das Neue kennenzulernen, wurde aber bald zu mehr. Es wurde zu einer Gewohnheit und zu einer neuen Entdekkung, die in mir und in dem Verständnis, das ich von meinem Amt hatte, eine echte Wende einleitete.

Das Volk war langsam in seinem Reden, noch langsamer in seinem Nachdenken, aber sehr konkret, wenn es darum ging, das Wort Gottes auf die von ihm gelebte Wirklichkeit auf eine Weise anzuwenden, die zutiefst auch eine Verkündigung des Evangeliums war. Dort wurden keine *Kenntnisse* weitergegeben, sondern *gelebte Erfahrung*, überschwengliches *Leben*, ein Leben des Glaubens, das tiefe Wurzeln in der Wirklich-

keit hatte. Aber es gab nicht nur das. Ich erlebte eine brüderliche Offenheit und Direktheit, in der auch delikate Probleme in einer Atmosphäre großer Ruhe gemeinsam erörtert und höchst praktische Schlußfolgerungen für das Leben gefunden wurden.

Bei einer Gelegenheit hatte sich in einer Gemeinde bei einem Tanzfest ein Junge einem Mädchen gegenüber nicht korrekt verhalten. Dieser Fall wurde dann in der Gemeinde in einer abendlichen Versammlung behandelt, und dabei waren die jungen Leute, um die es ging, ihre Eltern und Mitglieder der Gemeinde, unter ihnen sogar Kinder, anwesend. Der Fall wurde mit der größten Natürlichkeit und auch die ganze Zeit mit einer gewissen Langsamkeit dargestellt, erörtert, und schließlich wurde eine Lösung gefunden. Das war für mich an jenem Abend eine große Erfahrung.

Ähnliches, immer mit einem ähnlich positiven Ausgang, erlebte ich bei anderen Gelegenheiten. Ich erlebte das, was für mich in meinem Leben die schönsten Beispiele der brüderlichen Zurechtweisung waren. Das Interessanteste dabei waren die konkreten Bemühungen und die Sorge der Gemeinde, damit solche Fälle sich nicht wiederholten. Und was tat ich als Bischof? Ich tat nichts anderes als anwesend zu sein und zuzuhören. Sie baten mich nicht um meine Meinung und ich hatte auch nicht den Eindruck, daß ich eingreifen mußte. Sie selbst fanden als Gemeinschaft zu einer richtigen Beurteilung und Lösung des Falles. Sie fühlten sich durch meine Anwesenheit noch nicht einmal befremdet. Es war so, als ob das ganz normale Leben der Gemeinde abrollte. Und dabei war es oft das erste Mal, daß ich dort in der Gemeinschaft anwesend war.

5. Allmählich wurde mir klar, daß ich in Zukunft meinen Dienst als Bischof anders versehen würde. Ich würde eine eigene Verantwortung bewahren, aber ich würde mich nicht mehr als der Chef der Gemeinde und als ihr überlegen betrachten. Sondern ich würde ein Mitglied der Gemeinde sein, das, durch das Sakrament der Weihe mit der *exousía* Christi ausgestattet, in ihr anwesend ist und ihr nur dann seinen besonderen Dienst erweist, wenn die Gemeinde selbst nach diesem Dienst verlangt oder wenn ich in einem Geist der brüderlichen Liebe erkenne, daß ich ihnen auf ihrem Weg helfen kann. Ich war nicht mehr der Lehrer und Erzieher, sondern vielmehr jemand, der, wie übrigens auch die anderen Mitglieder und zusammen mit ihnen, der Gemeinschaft Anregungen gibt und sie fördert. Auch ich wurde Schüler, bevor ich daran denken konnte, als Meister aufzutreten. Ich will auch nicht mehr Meister sein, denn nur einer ist der Meister. Ich will vielmehr wie sie ein Schüler des Meisters sein, Jesus und seinem Geist zuhören und mit der Gemeinde sorgfältig wahrzunehmen versuchen, was Jesus und sein Geist der Kirche zu sagen haben.

In diesem Kontext nahmen in meinem Leben als Bischof auch die Feier der Eucharistie und die Feier der anderen Sakramente eine neue Dimension an. Ich feierte nun zusammen mit der Gemeinde das Geheimnis des Glaubens, indem ich so viel wie möglich dieses Geheimnis auf die konkrete Lebenssituation der Gemeinde bezog, so daß die Feier auch zur Feier dieses Leben wurde. So fing die Liturgie selbst an, ein anderes Gesicht zu bekommen.

Dem Gleichnis des guten Hirten entsprechend (Joh 10), sah ich mich nicht mehr als jemanden, der der Herde vorangeht, sondern als jemand der mitten in der Herde zusammen mit ihr geht und dabei keinen einzigen Augenblick den einzigen wahren Hirten, Jesus Christus, vergessen läßt oder ihn verdrängt.

6. In diesem Kontext des Lebens mit den Gemeinden inmitten des armen und gläubigen Volkes machte ich auch noch eine andere Entdeckung: die einer neuen Weise zu beten.

Das Volk liest am Anfang jeder, aber auch jeder Zusammenkunft das Wort Gottes. In einigen Augenblicken der Stille nimmt es dann dieses Wort in sich auf, um dann in einen sehr lebendigen Austausch darüber einzutreten, was dieses Gotteswort jedem Teilnehmer im konkreten Kontext seines Lebens sagt, um dann sehr oft mit einem echten, spontan formulierten Gebet abzuschließen. Das Bemerkenswerteste ist hier, daß dieser Anfang der Zusammenkunft mit dem Gotteswort alles, was danach kommt, prägt, so daß, etwa bei länger andauernden Zusammenkünften, die gesamte Zusammenkunft zu einem großen Gebet wird, das gegen Abend mit der Feier der Eucharistie seinen Höhepunkt findet. Hierin sehe ich eine gelungene Harmonie zwischen Glauben und Leben, zwischen Handeln und Beten.

7. Hier kann man fragen: Wie sieht das arme und gläubige Volk in den Basisgemeinden den Bischof?

Ich war sehr beeindruckt, von dem was ich erlebte. Wie sehr verlangt das Volk danach, daß

der Bischof unter ihnen ist! Das, was das Volk am meisten schätzt, ist, daß der Bischof an seinen Zusammenkünften teilnimmt, sein tägliches Leben kennenlernt. Eine solche Anwesenheit des Bischofs in ihrer Mitte ist für sie eine enorme Unterstützung, eine Anregung, die sie glücklich macht, ihnen viel Mut gibt und Begeisterung weckt. Der Bischof kann den ganzen Tag an ihrer Zusammenkunft teilnehmen, ohne den Mund aufzumachen. Seine Gegenwart allein ist alles für sie. Indessen geschieht es aber auch, daß sie den Bischof um seine Meinung bitten, und sie lassen ihm alle Freiheit, etwas zu sagen, wenn er das für angebracht oder nötig hält.

Für mich wurde es viel leichter, meine pastoralen Besuche durchzuführen. Ich brauche keine großen Vorträge oder Katechesen mehr vorzubereiten. Alles geht aus der von diesem armen und zutiefst gläubigen Volk erlebten Wirklichkeit von selbst hervor. Ihr Glaubenssinn ist eine Wirklichkeit, die man mit den Händen greifen kann.

8. Heute sehe ich auch das Problem der Berufungen in der Kirche anders. Dieses Problem besteht viel mehr in der Notwendigkeit, kleine, lebendige und apostolische kirchliche Gemeinschaften zu errichten, als darin, daß man viele Leute ins Kloster oder in die Priesterseminare treibt. Denn aus den kleinen kirchlichen Gemeinschaften selbst gehen die verschiedenen Dienste und Ämter hervor, die das Volk Gottes braucht. Es entsteht eine ganz neue Struktur des Lebens in der Kirche. Das Problem, das sich zur Zeit am meisten stellt, ist die Frage, wie diejenigen, die diese neuen Dienste und diese neuen Formen der Verantwortung auf sich nehmen, am besten in den Geist Christi und den Geist der Kirche eingeführt und von ihnen durchdrungen werden.

9. Schließlich führt dieses neue, aus einem sehr konkreten Kontakt mit den Gemeinden des armen und gläubigen Volkes hervorgegangene Verständnis der Aufgabe eines Bischofs auch dazu, daß der Bischof einfacher lebt und dabei die Notwendigkeit fühlt, sich immer mehr mit dem armen Christus und den Armen zu identifizieren und alles alles zu vermeiden, was nach Größe und Macht aussieht. Der Bischof wird zum Bruder unter Brüdern.

Das waren einige Aspekte aus dem Leben der Gemeinden, die zeigen, wie man heute in einer Kirche der Dritten Welt, und vielleicht sogar auch in einer Kirche der Ersten Welt, Bischof sein kann und sein soll.

[1] Anm. d. Übers.: «Bankwissen»: Wissen, das jemand ansammelt, um es mit entsprechendem Gewinn unters Volk zu bringen. Der Ausdruck stammt m.W. von Paulo Freire.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

ALOISIO LORSCHEIDER

1924 in Estrela/Rio Grande do Sul, Brasilien, geboren. 1942 Eintritt in den Franziskanerorden in Daltro Filho/Rio Grande do Sul. 1948 Priesterweihe. 1950 Lizentiat in Theologie und 1952 Promotion zum Doktor der Theologie an der Päpstlichen Ordenshochschule der Franziskaner, dem Antonianum in Rom. 1962 Bischofsweihe. Zunächst erster Bischof von Santo Ângelo, Rio Grande do Sul. Seit 1973 Erzbischof des Metropolitansitzes Fortaleza. 1976 durch Papst Paul VI. zum Kardinal erhoben. 1968–1971 Generalsekretär und 1971–1979 Präsident der Brasilianischen Bischofskonferenz. Außerdem während einer Amtsperiode von drei Jahren Präsident des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) und Copräsident der III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats. Veröffentlichungen: vornehmlich Zeitschriftenartikel und kleinere Bücher über das Zweite Vatikanische Konzil, über die Generalversammlung in Puebla und über verschiedene theologische Fragen für die Predigt und das praktische Leben. Anschrift: Av. Dom Manoel 3, 60.000 Fortaleza CE, Brasilien.

John Mutiso Mbinda

Der Presbyter (Priester)

Einleitung

Mein Zeugnis muß innerhalb des besonderen Kontextes der Dritten Welt gesehen werden, innerhalb Afrikas, und zwar in Kenia, wo ich mein geistliches Amt in den letzten fünfzehn Jahren ausübte. Ich bin mir der eigentümlichen soziokulturellen Situation, die ich bei meiner Geburt vorfand und die eine kulturelle Entfremdung für mich zur Folge hatte, sehr wohl bewußt. Es war ein fremdes Erziehungssystem, in das ich hineingeboren, darin ich aufgewachsen, sozialisiert und erzogen worden bin. Desgleichen bin ich mir des historischen Kontextes bewußt, in dessen Umfeld ich aufwuchs. Die Ausbeutung der Menschen durch eine fremde Regierung und der Kampf meines Volkes, der 1963 schließlich zu seiner Befreiung führte, waren in vollem Gange. Im Jahr 1963 entschied ich mich für eine Ausbildung zum Priester. Dabei hatte ich das Glück, mich an den Ausführungen und Ergebnissen des Zweiten Vatikanums (1962–1965) orientieren zu können. Mein Land erreichte zwar die politische Unabhängigkeit, blieb ökonomisch aber von den ausländischen Mechanismen und Herrschaftssystemen abhängig.

Dieses Land, in dem ich mein Leben als Priester zubringe, ist zudem ein geteiltes Land. Zweierlei Bevölkerungsgruppen gibt es hier: die Eigentümer und die Arbeiterschaft. Dank der gestiegenen Löhne für technische Arbeiter, Fachleute und Verwaltungsbeamte bildet sich ganz allmählich aber eine neue Mittelschicht heraus. Die Wanderungsbewegung der Bevölkerung in Richtung der urbanen Zentren und Städte brachte ein neues Phänomen mit sich: eine wachsende Anzahl von notleidenden Außenseitern, die ohne Land und ohne Arbeit sind. Im ländlichen Dorfbereich ist noch immer ein ausgeprägter Gemeinschaftssinn vorhanden. Er stellt eine kraftvolle Grundlage für das neue Image der Kirche als einer Volkskirche dar. In dieser Kirche sind die Armen durch die Art und Weise, wie sie ihren Glauben leben, in Wirklichkeit reich, da sie im Besitz der reichhaltigen Symbole, Kunstformen und Ausdrucksweisen ihrer Kultur sind.

Zeugnis

Aus diesem Kontext geht mein Zeugnis hervor. Aufgrund der Anforderungen, denen ich in meinem Priesteramt und vor allem durch die Art und Weise, wie ich es auffaßte, ausgesetzt war, bin ich in diesem Umfeld persönlich sehr gewachsen, wie ich finde. Auch meine diesem Amtsverständnis entsprechende Einstellung gegenüber den Menschen, die ich zu betreuen hatte, trug hierzu bei. Es ist dies eine ganz allmähliche persönliche Entwicklung gewesen, die sich unter Schmerzen vollzog.

Kurze Zeit nach meiner Ordination im Jahre 1968 wurde ich einer ländlichen Pfarrei zugewiesen. Ich sollte dort bei einem erfahrenen Pfarrer lernen. Dieser brach nach einem Monat aber zu einem Heimaturlaub nach Irland auf. Fast fünf Monate lang war ich somit der zuständige Priester der Pfarrei. Ich hatte keine andere Wahl als in dem mir hinterlassenen System fortzufahren. Jede Kleinigkeit wurde von der Spitze der Pyramide aus geregelt. In den ersten fünf Monaten bestand meine Rolle vornehmlich in der Durchführung von sakramentalen oder kultischen Handlungen. Und da einer sinnvollen liturgischen Feier im allgemeinen auch nicht viel Bedeutung beigemessen wurde, war auch diese Rolle nur recht und schlecht auszufüllen.

Mein Kontakt zu den Leuten war nur indirekt und sporadisch, da ich immerzu mit der Organisation der Pfarrei beschäftigt war. Ich lief von einer Außenstation der Pfarrei zur anderen, manchesmal las ich bis zu fünf Messen an einem Sonntag! Natürlich konnte ich die Menschen auf diese Weise nicht kennenlernen, und ich empfand den Mangel an Gemeinschaftlichkeit, der allgemein herrschte. Mein Stil war einfach zu mechanisch. Ich wußte nicht, wie ich es hätte besser machen können, denn dies war genau das, was ich im Priesterseminar gelernt hatte. Ständig hatte ich es mit einer großen Anzahl von Leuten zu tun, wobei die Qualität meines Tuns völlig unerheblich zu sein schien. Solange ich viele Taufen, Beichten und Heilige Kommunionen durchführte und es zu großen Menschenansammlungen kam, war mein Tun zufriedenstel-

lend. Ich fragte mich nur, warum es so wenige waren, die an den Pfarreiaktivitäten teilnahmen, obwohl es sich doch um eine sehr große Pfarrei handelte. Ich selbst war das Zentrum allen Geschehens und Tuns in der Pfarrei, und mir oblag die Durchführung sämtlicher Feiern. In der Messe leitete ich viele Male den gesamten Wortteil der Liturgie, während die Anwesenden mir lediglich zuhörten. Auch dem Singen stand ich vor, da ich mich als einen Experten betrachtete und befürchtete, sich selbst überlassen würden die Gottesdienstteilnehmer den Gesang vielleicht verpatzen oder aber ihren Einsatz verpassen. Ich unterstellte der Laienschaft eine große Ignoranz – schließlich hatte ich Philosophie und Theologie studiert!

Nachdem ich fünf Monate an Erfahrung als Priester dieser Pfarrei hinter mich gebracht hatte, war ich zu einem «Experten» im Sinne eines bestimmten Modells von Kirche geworden, des Pyramidenmodells, innerhalb dessen ich der Chef war und die Antworten auf nahezu alle Fragen wußte. Meine Katecheten erlernten einen ähnlichen Amtsstil, auch sie waren «kleine Pfarrer» in ihrer jeweiligen Außenstation. Ich hatte ausgesprochen wenig oder aber gar keine Zeit für ein weiterführendes Studium und das Lesen weiterführender Literatur übrig, und so entfremdete ich mich fast völlig von den Veränderungen, die sich im Laufe dieser ersten, auf das Zweite Vatikanum folgenden Zeit ereigneten. Keine einzige nachkonziliare Schrift war mir geläufig, bis ich mir schließlich vier Jahre Zeit zum Studium nahm.

Seitdem wurde mir immer mehr die Diskrepanz bewußt, die zwischen meinem Priesteramt und dem Kontext, in dem ich es ausübte, bestand. Nach Abschluß meiner soziologischen Studien wies man mich einer anderen ländlichen Pfarrei zu. Trotz meines Studiums wußte ich nicht, wie ich meine Aufgabe dort anpacken sollte. Eins aber war sicher, ich war entschlossen, die Menschen dort aufzusuchen, wo sie lebten, und ich wollte ihre Lebenssituation ernst nehmen. Mit Hilfe der Katecheten führte ich eine Umfrage durch, um einige grundlegende Fakten zur Situation der Pfarrei zur Verfügung zu haben. Aufgrund dieser Untersuchung entdeckte ich, daß bis zu hundertausend Menschen in der Pfarrei lebten, daß zwanzig Prozent der Gesamtpopulation katholischer Konfessionszugehörigkeit waren und nur fünfzehn Prozent lesen und schreiben konnten. Fünfundneunzig Prozent der Leute betrieben Landwirtschaft und Viehzucht als Lebensgrundlage, während die restlichen fünf Prozent in den umliegenden größeren und kleineren Städten ihrem Broterwerb nachgingen.

Aus dem Untersuchungsbericht ging ein Bedürfnis ganz besonders deutlich hervor, das nach einer Schulung in Leitungsaufgaben. Also organisierten wir einen entsprechenden Schulungslehrgang, den jeweils drei Leute aus den verschiedenen Pfarrzentren besuchten. Dieser erste Lehrgang war derart erfolgreich, daß er ein ganzes Erneuerungsprogramm für die Pfarrei nach sich zog und Einstellungsveränderungen bezüglich der Struktur der Pfarrei und der Rolle des Priesters im Rahmen eines neuen Pfarrmodells zur Folge hatte.

Die Entwicklung von dörflichen Basisgemeinden nahm ihren Anfang auf einem darauf folgenden Lehrgang zum Gebrauch der Bibel bei Gebetstreffen und Gottesdiensten in Abwesenheit des Priesters. Spontan entstanden in der Folge dörfliche Gebetsgemeinschaften und Bibelkreise neben der Pfarrei. Ich selbst war eingeladen, im Turnus an den einzelnen Gebetsgemeinschaften teilzunehmen. Um diese nachbarschaftlichen dörflichen Basisgemeinschaften, die sich bald zu Gemeinden lebendigen Glaubens, des Gebets und der Reflexion entwickelten, zu stärken, hatte ich eine Wahl zu treffen.

Ich erkannte sehr bald, warum sich diese Basisgemeinden so rasch durchsetzten. Sie sind natürliche Gruppierungen auf nachbarschaftlichem und dörflichem Niveau, wo die Menschen einander persönlich kennen. Ganz informell finden sie sich zusammen, um sich zu sehen und beieinander zu sitzen. Da sie ein natürliches Gespür für Gemeinschaftlichkeit auszeichnet, reagieren diese Mitglieder der einzelnen Basisgemeinschaften auch ganz spontan auf die Fälle besonderer Bedürftigkeit, die unter ihnen auftauchen, auf Unglücksfälle wie etwa Krankheit und Tod. Diese Haltung stellte sich sehr bald ein, sie ging gerade auch aus dem lebendigen Glauben und reichen Gebetsleben der Gemeinde hervor. Bei Gemeinschaftsereignissen wie Hochzeiten, Geburten, Beerdigungen, besonders auch in der Übernahme der Kosten für die Ausrichtung dieser feierlichen Ereignisse und im handfesten Beitrag bei den Vorbereitungen offenbarte sich eine echte Solidarität. Nach und nach hat sich in diesen dörflichen Basisgemeinden auf diese Weise eine neue Art, Kirche zu sein, herausgebildet, eine Kirche mit einem menschlichen Gesicht.

Diese christlichen Basisgemeinden hielten ihre Gottesdienste mit der Zeit eigenständig ab, indem sie einmal in der Woche und abwechselnd in ihren Häusern zusammenkamen, «beharrlich im Gebet und Lobpreis Gottes»[1].

Diese neue Entwicklung ließ in mir zahlreiche Fragen aufsteigen bezüglich meiner Rolle als ordinierter Priester in einer christlichen Basisgemeinde. Bald aber wurde mir klar, daß genau so eben jene Kirche aussieht, die das Zweite Vatikanum beschreibt, dort, wo es sich auf das allgemeine Priestertum aller Gläubigen bezieht und auf das geistliche Priestertum, an dem wir alle, jeder auf seine Weise, als dem Priestertum Christi teilhaben[2]. In meiner Zustimmung zu diesem neuen Modell von Kirche und einem neuen Image des Presbyters wurde ich stark beeinflußt von der abschließenden Botschaft der Bischofskonferenz von Ostafrika (AMECEA) auf ihrer Vollversammlung von 1973, als diese feststellten: «Wir sind davon überzeugt, daß es in diesen Ländern Ostafrikas für die Kirche an der Zeit ist, wirklich ‹örtlich› zu werden, das heißt, sich aus eigenen Kräften priesterlich zu betreuen, auszubreiten und zu unterstützen. Für die kommenden Jahre strebt unsere Planung solche örtlichen Kirchen an. Wir glauben, daß wir zur Erreichung dieses Ziels dringend darauf achten müssen, daß sich kirchliches Leben und kirchliche Arbeit sowohl in den ländlichen als auch den städtischen Gebieten auf der Grundlage von christlichen Basisgemeinden aufbaut.»[3] Eine andere Feststellung, die mir zu einer Klärung der neuen Rolle des Presbyters verhalf, stammt aus der abschließenden Erklärung der Vollversammlung der Ostafrikanischen Bischofskonferenz von 1976, wo es heißt: «Die christlichen Basisgemeinden, die wir aufzubauen trachten, sind lediglich die ausgeprägtesten örtlichen Verkörperungen der einen heiligen katholischen und apostolischen Kirche. Die Kirche Christi ist in allen legitimen örtlichen Kirchenversammlungen der Gläubigen wahrhaft gegenwärtig. In der Gemeinschaft mit ihren Seelsorgern werden diese auch im Neuen Testament ‹Kirchen› genannt...»[4]

Ich bin immer mehr davon überzeugt, daß diese Ekklesiologie der christlichen Basisgemeinden mit der erneuerten Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums übereinstimmt, in deren Aussagen ich nach der Bedeutung meines geistlichen Amtes zu suchen habe. Ganz so, wie diese Ekklesiologie der Gemeinschaft, als die sie in *Lumen Gentium* und *Presbyterorum ordinis* skizziert ist, sehe ich das geistliche Amt und seine Funktionen inzwischen innerhalb der Basisgemeinden selbst angesiedelt, anstatt über ihnen. Aus mir wurde ein wirklicher ‹discipulus›, ein in Gemeinschaft Lernender, und nicht ein Mensch, der auf alle Fragen eine Antwort parat hat. Im Lichte des Evangeliums suchen wir gemeinsam nach dem Sinn unseres gegenwärtigen Lebens und unserer Geschichte, die die Geschichte Gottes ist.

Es hat mich sehr betroffen gemacht, daß ich meine Rolle als Presbyter in der Vergangenheit in der Tat derart überzog, daß ich begabte Leute der Basisgemeinde von ihrem Beitrag zu Leben und Wachstum der Gemeinde abhielt. Um dieses Problem schließlich zu überwinden, stellte ich ein Team von befähigten Laien, Männern und Frauen, zusammen. In den besonderen geistlichen Ämtern, die sich aufgrund der erforderlichen Arbeit in den christlichen Basisgemeinden ergaben, sollten sie eng mit mir zusammenarbeiten. Wir verwandten viel Zeit darauf, Leiter für Gebetsversammlungen in einem gemeinsam durchgeführten Training auszubilden, die in der Lage sein sollten, die Bibelkreise und Gebetszusammenkünfte der Gemeinden zu leiten. Auch sollten sie fähig sein, Familien- und Eheberater heranzuziehen, die Paare vor, während und nach ihrer Ehe anleiten und ihnen zur Seite stehen. Und schließlich sollten Vermittler und Förderer des Gemeinschaftsgeistes aus unserer Schulung hervorgehen, die in Fällen von Disputen und Konflikten in der Gemeinde auf eine Vermittlung und Versöhnung hinzuwirken vermögen. Wir haben auch einen Koordinator für Entwicklung, der den Erwerb von Kenntnissen bzw. die Vermehrung von Bewußtsein an der Basis fördert und bei der Durchführung von Gemeindeprojekten behilflich ist. Jede Basisgemeinde verfügt des weiteren über einen Gesamtkoordinator, der die Ausführung der verschiedenen geistlichen Ämter in der Gemeinde laufend begleitet und leitet[5]. Obwohl ich selbst weiterhin ein unentbehrlicher Koordinator für die Gesamtpfarrei bin, hat sich meine Amtstätigkeit doch in zunehmendem Maß diesem neuen Modell von Kirche, der Volkskirche nämlich, angeglichen. Dabei fahre ich fort, meiner spezifisch priesterlichen Rolle nachzukommen, meinen liturgischen und sakramentalen Aufgaben, und ich nehme die Verantwortung für die Ausbildung von tüchtigen Gesamtkoordinatoren wahr, die an der Basis

der Gemeinde eingesetzt sind. Eine meiner entscheidenden Funktionen ist nach wie vor, das Bindeglied zwischen den einzelnen christlichen Basisgemeinden und der Pfarrei als ganzer zu sein, sowie den Kontakt zwischen der Pfarrgemeinde und meinem Bischof aufrechtzuerhalten, wodurch wiederum die Verbindung zur Universalkirche gewährleistet ist.

Die Verkündigung des Wortes ist für mich zu einer reizvollen Aufgabe geworden, da sie nun gegenüber Menschen geschehen kann, deren Lebenssituation und Lebensgeschichte ich kenne, die ich lieben und schätzen lernte. Während ich diesen Menschen das Wort Gottes verkündige, bekehren auch sie mich fortwährend. Ich erkannte, wie wichtig es ist, zuzuhören. Mein eigener Mangel in dieser Hinsicht wurde mir sehr bewußt. Als getreuer ‹discipulus› lerne ich nun in Reflexion und Gebet zu Füßen meines alleinigen Lehrers, Christus. Auf diese Weise mag es mir gelingen, anderen seine Botschaft zu verkündigen. Es war keineswegs einfach zu lernen, meinen Teamleuten zuzuhören und ihr *Feedback* entgegenzunehmen. Laufend erinnerte man mich daran, daß ich den verschiedenen Geistesgaben in der Gemeinde gegenüber offen zu sein habe. In bescheidenem Dienst lernte ich mich darauf einzulassen, daß ich ein Bruder unter Brüdern bin, obwohl man mich ‹Vater› und ‹Lehrer› nennt[6].

Dieses neue Bild eines Presbyters und seiner Rolle brachte auch neue Erwartungen seitens meiner Leute mit sich. Sie erwarten, daß ich mehr ein Förderer sei als ein einsamer Herrscher, mehr ein Zuhörer denn ein Redner, mehr ein Mittler auch als jemand, der auf seine Seite hinüberzuziehen sucht. Die Leute selbst brachten mir bei, daß Führung und Autorität nicht etwas ist, was sich auf einem Stuhl sitzend erledigen läßt, indem man Leuten sagt, was sie zu tun und zu lassen haben. Sie zeigten mir, daß es sich aus der Sicht des Evangeliums hier um einen Dienst handelt, der sich orientiert an Christus als dem Diener, der seinen Jüngern die Füße wusch, um ihnen deutlich zu machen, was authentische Autorität wirklich meint.

Ich habe allmählich auch gelernt, daß die armen Leute in der Basisgemeinde gar nichts haben, was ich verwalten könnte, so daß der Schwerpunkt nicht auf der Verwaltung liegen kann, sondern auf der Förderung bzw. Stiftung menschlicher Beziehungen liegen muß. Ausschlaggebend ist auch nicht die Effizienz meines Tuns, seine Ergebnisse oder ein Zeitfaktor. Was aber mehr als alles andere zählt, ist der Fortgang der Humanisierung in der Basisgemeinde, ihre Lebendigkeit. Ich selbst fand mich oft sehr ungeduldig mit der eher unbeholfenen Art dieser Leute, die Dinge anzugehen. Ich mußte mich jedoch gleichsam an mich selbst verlieren und zu einem dieser Menschen werden. Es ist sicher beides wichtig, eine Verwaltung und die Pflege menschlicher Beziehungen. Nur hatte ich entdeckt, daß meine Schulung auf eine Überbetonung der Verwaltung hinausgelaufen war.

Ich bin inzwischen davon überzeugt, daß Vermittlung, Versöhnung und das Bewirken von Heilung sehr wichtige Bestandteile der Rolle des Presbyters in einer christlichen Basisgemeinde sind. Oft hatte ich die Rolle des ‹Brückenbauers› zwischen Personen, Familien, Nachbarn, Dörfern, Klans oder Stämmen zu spielen. Wir hatten es zeitweilig mit wirklich schwierigen Problemen zu tun, wenn wir miteinander sprachen, bis wir schließlich zu einer Übereinstimmung kamen. Gelingt es uns aber heute nicht, eine Einigung oder Übereinkunft zu erzielen, so ist morgen auch noch ein Tag! Der Dialog spielt eine wichtige Rolle in meiner Pfarrei und mit ihm die Fähigkeit, mit dem Herzen zuzuhören. Im Verlauf von Gesprächen, Diskussionen und der Reflexion im Gebet, wie sie an der Gemeindebasis stattfinden, habe ich miterlebt, wie sich ganz allmählich Heilung vollzog und dem Sakrament der Versöhnung auf diese Weise eine tiefere Bedeutung verliehen wurde[7].

Ergebnis

Aus meinem Zeugnis erwachsen eine Reihe von Schlußfolgerungen, und ich dachte mir, diese selbst könnten als Ergebnis meiner gegenwärtig neuen Sicht der Rolle des Presbyters gelten.

1. Keine Dichotomie

In Anbetracht des völlig integrierten Weltbildes der Armen der christlichen Basisgemeinde und ihrer ebenso integrierten Lebensweise bin ich zu der Einsicht gelangt, daß hier keinerlei Dichotomien vorliegen zwischen Leben und Glauben, Theorie und Praxis, Entwicklungsarbeit und pastoraler Arbeit. So ist auch Heiligkeit für meine Leute nicht irgendetwas Abstraktes, das nur die

Seele, das Spirituelle beträfe, sie ist vielmehr ein integriertes Ganzes, das den Körper, die Materie, die Welt einschließt. Als ein Ältester aus Tswana von David Livingston gefragt wurde, was für ihn Heiligkeit (in Tswana ‹Boitsepho›) bedeute, antwortete er« «Wenn des Nachts ergiebige Regenschauer niedergingen und die ganze Erde, alle Blätter und alles Vieh reingewaschen sind und der Sonnenaufgang die Tautropfen auf einem jeglichen Grashalm aufglänzen läßt und die Luft ganz frisch duftet – das ist Heiligkeit.»[8] Beachten sie, daß in dieser Beschreibung nicht ein einziger abstrakter Ausdruck auftaucht. Authentische Heiligkeit und Spiritualität müssen ein integriertes Ganzes sein. Genau dies erlebte ich in der christlichen Basisgemeinde, als wir am Neujahrstag eine Eucharistiefeier begingen, bei der das Vieh, das Saatgut, die Werkzeuge und die Hühner und andere Symbole der Arbeit gesegnet wurden.

2. *Das Anbrechen des Reiches Gottes*

Ich durfte Zeuge sein, wie an der Basis der Christengemeinde allmählich das Reich Gottes anbrach. Durch unsere Erziehungsprogramme zugunsten einer Erweiterung der Kenntnisse bzw. des Bewußtseins werden viele Barrieren, die nun einmal zwischen den Menschen bestehen, langsam beseitigt. Die Außenseiter der Gesellschaft (die Verachteten, Vergessenen, Menschen mit Unzulänglichkeiten aller Art) rücken mehr und mehr in die Nähe des Zentrums des Gemeinschaftslebens; die aufgrund von Unwissenheit und einem Mangel an Bewußtheit Unterdrückten werden befreit; die Ohnmächtigen gewinnen die Kontrolle über ihr Leben und ihr Schicksal Schritt für Schritt zurück; die Stimmlosen (durch Massenabfertigung und eine Überbetonung der Verwaltung statt einer Förderung der Beziehungen so geworden) beginnen, für sich selbst einzutreten; die Entwurzelten leben sich im Laufe eines Inkulturationsprozesses auf verschiedenen Ebenen erneut in ihre Kultur ein; die Abwesenden kehren aus ihrem ‹Exil› zurück, weil sie in der Basisgemeinde wieder einen Lebenssinn finden; alle ehemals Ausgeschlossenen beginnen sich des eucharistischen Festmahls zu erfreuen. Jede Basisgemeinde ist dabei ganz bewußt auf eine sehr praktische Art und Weise an der Gestaltung der Tagesordnung des kommenden Reiches Gottes beteiligt. Meine Überzeugung, daß die Schöpfung kein fertiges Produkt ist, half mir dabei, die Menschen zu der entscheidenden Aufgabe hinzuführen: «Einer Welt, die es zu erbauen und der Vollendung näherzubringen gilt», um *Gaudium et spes* (No. 93) einen Satz zu entlehnen.

3. *Planung*

Mit der Zeit wurde mir klar, daß diese Tagesordnung des Reiches Gottes zu wichtig ist, als daß sie dem Zufall oder einem zufälligen Geschehen überlassen bleiben könnte. Ich weiß die Planung inzwischen auch als einen konziliaren Vorgang zu schätzen, der die christliche Basisgemeinde als eine Gemeinschaft von eucharistischen Tischgemeinschaften *(communion of communions)* in der Pfarrgemeinde aktiv fordert und ihr die unmittelbare Beteiligung an einer Gestaltung der eigenen Zukunft ermöglicht. Indem wir uns gegenseitig an unseren Begabungen und Charismen, die einander ergänzen, teilnehmen lassen, gelingt es uns oft, «die Zeichen der Zeit» gemeinsam zu erkennen. Wir erfahren uns als den Leib Christi, an dem jeder einzelne seinen spezifischen Teil zum Ganzen beizutragen hat, und wir entdeckten, daß dies nur im Kontext einer hörenden Basisgemeinschaft geschehen kann. In wachsendem Maß sah ich ein, daß das Planen eine Möglichkeit neben anderen ist, die uns von Gott zuerkannte Rolle als Mitschöpfer und Gestalter der Geschichte ernst zu nehmen. ‹Praxis› bzw. soziales Handeln mit dem Ziel der Umgestaltung der Welt und Gesellschaft bedeutet für mich, daß unser Glaube sich auf spezifische Aktionen und eindeutige Programme, auf die Tätigkeit des Planens also, verbindlich einlassen muß. Dies ist meiner Meinung nach erst kirchliches und kooperatives Handeln.

4. *Metanoia*

Im Kern der neuen Rolle des Presbyters geschieht eine Umkehr des Herzens, des Geistes und des Verhaltens. Man nimmt die Menschen in ihrer eigenen Welt wahr, gerade auch in ihrem Versuch, sich in ihrem Leben als Christen zu bewähren. Ich sah mich zu einer größeren Offenheit gegenüber anderen veranlaßt und ging in neuer Weise auf sie zu. Ich durchlebte ein heftiges und allmählich sich vollziehendes Sterben,

ein Loslassen und ein Finden meines Selbst, das den Verzicht auf die eigenen Vorurteile und vorgefaßten Meinungen einschloß. Es war dies ein sehr schmerzhafter Prozeß, da ich gegenüber anderen wirklich aufmerksam war, aufmerksam gerade auch für das, was sie für sich selbst als wichtig betrachteten. Der größere Teil meiner Umkehr war ein Ergebnis meiner Bekehrung durch die armen Leute der Basisgemeinde, die ständig um ihr Überleben zu kämpfen hatten. Ein Unglück nach dem anderen mußten sie erleiden und bewahrten sich dennoch ein tiefes Vertrauen auf Gott, der jene rettet, die an ihn und seinen Sohn Jesus Christus, den auferstandenen Herrn, glauben. Als Priester muß ich die grundlegende Spiritualität der ‹Kenosis› Teil meines Lebens werden lassen. Sie veranlaßt mich, eine Beteiligung an der Leitung zuzulassen und Teamwork und gegenseitige Verantwortlichkeit als unerläßliche Bestandteile eines neuen pastoralen Konzepts vom Amt des Presbyters anzuerkennen.

5. Ein am Menschen orientierter geistlicher Amtsstil

Ein Teil meiner Umkehr äußerte sich in dem Wechsel von einem aufgabenorientierten Amtsstil zu einem, der sich an Menschen orientiert, ganz so als seien Menschen von größerer Bedeutung als Dinge. Im Verlauf meiner eigenen Priesterausbildung lag der Schwerpunkt auf der Verwaltung von Dingen, Institutionen usw. Nun gilt es für mich zu lernen, den Menschen mehr Aufmerksamkeit zuzuwenden als Dingen, mehr auf menschliche Beziehungen zu achten als auf Administration, mehr auf die Vorgänge selbst, die zu mehr Menschlichkeit führen als auf Ergebnisse. Da beide Orientierungen angebracht sind, besteht die Hauptaufgabe darin, durch eine Umstellung der Prioritäten ein Gleichgewicht zu erreichen. In Zeiten, in denen mir dieser Balanceakt gelingt, wird mir völlig klar, daß Menschen nicht Objekte, sondern Subjekte der Verkündigung (Bekehrung) sind.

[1] Vgl. Apg 2, 42–47.

[2] Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche, *Lumen gentium* Nr. 101; hier wird dieses Image mit den relevanten Unterscheidungen ganz klar beschrieben. Vgl. auch *Presbyterorum ordinis* Nr. 2, welches dasselbe Image zur Sprache bringt.

[3] AFER, XVI, 1 u. 2, 9–10.

[4] AFER, XVIII, 5, 250. Hier beziehen sich die Bischöfe auf *Presbyterorum ordinis* Nr. 2, 6.

[5] Diese Vielfalt der Ämter wird von Papst Paul VI. besonders betont in: *Evangelii nuntiandi* Nr. 73, wo er die Bedeutung einer entsprechenden Schulung betont.

[6] *Presbyterorum ordinis* Nr. 9.

[7] Ebd.

[8] D. Livingstone, Expedition to the Zambesi, 64.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M.A.

JOHN MUTISO MBINDA

Priester der Diözese Machakos in Kenia. Studierte Soziologie an der Syracuse University, USA. Dann drei Jahre lang in einer ländlichen Pfarrgemeinde seiner Heimatdiözese tätig. Anschließend Dozent für Afrikanische Pastoralanthropologie am Pastoralinstitut der «Association of the Member Episcopal Conferences in East Africa» (AMECEA). Seit 1982 Generalsekretär der AMECEA. Veröffentlichungen u.a.: Ecumenism as a Pastoral Priority: AFER, 22 (1980/3) 145–150; Inculturation and African Local Church: African Theology. Report of the Yaundé Meeting, September 24–28, 1980, Ecumenical Association of African Theologians, Yaundé, Cameroun, 37–50 (auch veröffentlicht unter dem Titel «Inculturación y Iglesia local africana: Misiones Extranjeras, Madrid 1982, Nr. 70–71, 331–346); Progress Towards Unitiy: Sixth Assembly of the World Council of Churches: AFER 25 (1983/5) 266–274; The Eucharist and the Family – in an African Setting: AMECEA Documentation Service, Nairobi 1984, ADS 84, Nr. 282, 1–6; The Church and Human Rights in Africa: IMCS Documentation and Information Centre, Nairobi 1984, Doc. No. 1, 1–6. Anschrift: Association of Member Episcopal Conferences in Eastern Africa, AMECEA Office, P.O.Box 21191, Nairobi, Kenia.

Ordensleben inmitten des Volkes

Zwei Zeugnisse aus Brasilien

Vom 13. bis 15. August 1981 kamen in Lagoa Seca, im brasilianischen Bundesstaat Paraíba, etwa 320 Ordensmänner und Ordensfrauen aus verschiedenen kleinen Gemeinschaften, die inmitten des brasilianischen Volkes leben, zusammen. Sie wollten ihre Erfahrungen über diese Art der Inkarnation des Ordenslebens austauschen und dabei ihre eigene religiöse Identität als Ordensleute vertiefen. Das Material, das aus den auf dieser Zusammenkunft vorgetragenen Berichten und den darauf folgenden Diskussionen hervorgegangen ist, wurde 1981 in Recife, Pernambuco, unter dem Titel *Caminhada das pequenas comunidades de vida religiosa inserida* als Buch veröffentlicht. Eine weitere Zusammenkunft wurde vom 16. bis 19. August 1984 abgehalten, um darüber zu reflektieren, was die Volksfrömmigkeit für die Wiederbelebung und Vertiefung der Erfahrung von Gott im Ordensleben bedeuten kann. Hier stellen wir zwei Berichte der Zusammenkunft von 1981 vor, die uns das neue Angesicht zeigen, das das Ordensleben heute inmitten der armen und großen Masse des Volkes annimmt.

I. Die kleinen Gemeinschaften in Natal (Rio Grande do Norte): 1961–1982

Am 25. Februar 1964 wurde in der Stadt Taipu im Bundesstaat Rio Grande do Norte eine Gemeinschaft der Schwestern der Kongregation des Unbefleckten Herzens Mariae gegründet. Sie sollte Erfahrungen der Arbeit an der kirchlichen Basis sammeln. Die vier Schwestern, Natalina Maria Rossetti, Theresa Piovesan, Terezinha Mazzurana und Luiza Fagundes ließen sich zuerst von dem Apostolischen Administrator und vom Pfarrer über die Situation und ihre Arbeit informieren und fingen dann, im Wissen um ihre Aufgabe, mit ihrer pastoralen Tätigkeit an. Um ihre Ziele besser verwirklichen zu können, gingen sie von folgenden allgemeinen Grundsätzen für ihre Arbeit aus:

- Es sollte versucht werden, die Wirklichkeit am Ort durch eine soziale, wirtschaftliche, kulturelle und religiöse Bestandsaufnahme so gut wie möglich kennenzulernen.
- Die Schwestern sollten dauernd aufeinander eingehen, um auch pastoral besser zusammenzuarbeiten, und dabei sollte die Reflexion eine wichtige Rolle spielen.
- Durch eine echte Freundschaft sollte der Wert eines jeden hervorgehoben werden. Dabei sollte jeder auch entdecken, welche Fähigkeiten und Möglichkeiten er hat, seinen Brüdern und Schwestern zu Diensten zu sein.
- Die Gemeinschaft sollte sich die Ziele der Pfarrarbeit vor Augen halten und das Wissen um diese Ziele vertiefen. Dabei sollte bei jedem das Bewußtsein gefördert werden, daß alle gekommen sind, um auf demselben Weg zusammenzuarbeiten.
- Dabei sollte man auch dauernd über die Pastoral reflektieren und sie studieren. Auch die Richtlinien der Diözesanpastoral sollten beachtet werden.
- Der Ausgangspunkt sollte ein Kurs der Bewegung für eine bessere Welt sein, um so das Bewußtsein für ein christliches Leben zu stärken und ein größeres Engagement zu ermöglichen.

In einer ersten Zeit verstanden die Schwestern ihre Arbeit als eine Inangriffnahme jener Aufgaben, die wegen des Priestermangels unerledigt geblieben waren. Allmählich aber wurden sie sich der Tatsache bewußt, daß sie nur dann ihrer eigenen Berufung entsprechen und den ihnen angemessenen Ort einnehmen würden, wenn ihr Ordensleben in ihrer Taufe und der Weihe, die diese bedeutete, verwurzelt wäre und ihr Leben auf konkretere Weise der Wirklichkeit des Volkes entsprechen würde.

Anfangs haben die Schwestern mit großer Eile gearbeitet, und sie versuchten, in kurzer Zeit möglichst viel zu erreichen. In ihrer Reflexion merkten sie aber, daß es nötig ist, den Rhythmus, die verschiedenen aufeinanderfolgenden Phasen und das langsame Gehen des Volkes auf seinem Weg zu respektieren, und daß man versuchen sollte, soviel wie möglich am Leben der Basis teilzunehmen und wirklich zum Volk zu gehören.

Nachdem sie einen Arbeitsplan entworfen und in Angriff genommen hatten, entdeckten die

Schwestern, daß zum Gelingen dieses Planes auch Studium, Reflexion, Gebet und die Überprüfung des zurückgelegten Weges notwendig waren. Auf dieser Einsicht bauten sie ein neues Leben in Brüderlichkeit auf. So wurde die in der Gruppe bestehende Einheit der Liebe und der Aktion in der Befolgung der evangelischen Räte konkretisiert. Dadurch wurden die Schwestern denjenigen, die nicht zur Gemeinschaft gehörten, zu einem *Zeichen*, das sie dazu ermutigte, ihren eigenen christlichen Pflichten nachzukommen. Die Schwestern kamen so zu der Schlußfolgerung, daß die pastorale Arbeit an der Basis nur möglich ist, wenn sie selber Frucht eines eigenen Lebens der Brüderlichkeit nach dem Beispiel des Gemeinschaftslebens der ersten Christen ist. Es war vor allem im Anfang nicht leicht, in Integrität und Ausgewogenheit dieses Ordensleben des Hineinwachsens in das Leben des Volkes zu leben: Die Schwestern kamen aus dem Süden Brasiliens und waren für diese Pastoralarbeit in den Nordosten gekommen. So gab es beträchtliche Unterschiede, was Lebensweise, Gewohnheiten und Kultur angeht. Eine dauernde Anstrengung war nötig, um dem Ideal eines wahren Gemeinschaftslebens konkrete Gestalt zu geben.

In ihrem Hineinwachsen in die kirchliche Gemeinschaft an dem Ort, wo sie als Ordensgemeinschaft lebten, entdeckten die Schwestern die wahre Bedeutung der von ihnen gelobten Armut als totaler Bereitschaft und Verfügbarkeit zum Dienst am Nächsten, als des Mutes, aktiv den Weg der Kirche mitzugehen, sich zu erneuern und sich von all dem zu befreien, was für das Ordensleben keine Bedeutung mehr hat. Heute würden wir sagen: Die Schwestern machten die Option für die Armen zu der ihrigen. Das Volk fühlte sich am meisten davon angesprochen und erbaut, daß die Schwestern die Leute in ihren armen Behausungen besuchten, sich als Freunde verhielten, helfen wollten, bei verschiedenen Gelegenheiten wie bei Sterbefällen und bei Problemen in den Familien auch auf allerlei Weise konkret halfen, dabei Achtung für die persönliche Würde eines jeden zeigten, an den Festen des Volkes teilnahmen, mit jedem das Gespräch suchten und ihm halfen, seine eigenen Werte zu entdecken und seine Aufgabe als Christ zu verstehen. Die Bevölkerung bewunderte, daß die Schwestern aus Nächstenliebe ihre Verwandten verlassen und das, was sie im Süden an Land und Gut besaßen, aufgegeben hatten, um unter den Leuten des Nordostens zu wohnen und zu leben.

Auf diese Weise fanden die Schwestern Sinn und Bestätigung in ihrem Leben nach den Räten des Evangeliums und auf ihrem Weg des Engagements und des Hineinwachsens in das Leben der weniger begünstigten Brüder und Schwestern, die aber von Gott auf besondere Weise geliebt werden. Sie fühlten sich glücklich, der Kirche von Natal dienen zu können.

Als es nötig wurde, daß die Kirche sich im ländlichen Milieu und in den kleinen Städten im Inneren des Staates Rio Grande do Norte stärker ihre Anwesenheit zeigte, zogen einige Schwestern dorthin, um so dem notleidenden Volk noch näher zu sein. So entstanden an verschiedenen Orten der Diözese, die von den Bischöfen als ärmere und notleidendere Gebiete benannt worden waren, verschiedene neue kleine Ordensgemeinschaften. Zur Zeit gibt es in zwanzig kleinen Ordensgemeinschaften, von denen neunzehn in einem ländlichen Milieu oder in kleinen Städten leben und arbeiten, siebenundvierzig Ordensschwestern, die aus acht verschiedenen Orden kommen. Noch im Jahr 1981 wurde eine weitere Gemeinschaft in den Vororten von Natal gegründet.

Später wollten die Mitglieder der verschiedenen kleinen Gemeinschaften sich regelmäßig zusammensetzen, um zu reflektieren und zu planen und so zusammen den Weg eines größeren und tieferen Hineinwachsens in das Leben des Volkes zu gehen. Hoffnungsvoll und voller Mut fingen wir an, uns neu zu organisieren und unsere weiteren Begegnungen zu planen. Von einem Berater seitens der Kirche begleitet, reflektierten wir über solche Themen wie: Politische Bildung, Volksreligiosität, Ordensleben inmitten des Volkes, Auswertung des zurückgelegten Weges und Planung des nächsten Jahres. Diese Zusammenkünfte werden alle zwei Tage veranstaltet, und so hat jede Gruppe schon manche Erfahrungen und Beobachtungen gesammelt.

Die kleinen Gemeinschaften zeigen ein starkes Interesse und einen großen Eifer bei diesen Bemühungen, dem Leben des Volkes näher zu kommen, und sie können dabei mit der vollen Unterstützung des jeweiligen Bischofs rechnen. So haben diese Bischöfe sich schon öfter selbst engagiert, als einige kleine Gemeinschaften, die sich im ländlichen Milieu für das von gewissen örtlichen Autoritäten ungerecht behandelte Volk eingesetzt hatten, deswegen in Schwierigkeiten kamen. Das ermutigte uns bei der Erfüllung unserer Aufgabe, die befreiende Verkündigung

des Evangeliums weiterzutragen. Auch sind wir sehr dankbar, daß ein Begleiter seitens der Kirche an unseren Zusammenkünften teilnimmt und uns Möglichkeiten zeigt, unseren Weg zusammen mit dem Gottesvolk konkret weiterzuverfolgen.

II. Die kleinen Gemeinschaften im Bundesstaat Paraíba: 1969–1982

1. Ihre Entstehung

Im Bundesstaat Paraíba gingen die kleinen Gemeinschaften aus einer doppelten Suche hervor: Einerseits suchte die Ortskirche in dem Maße, wie sie dem Volk näher kam und sich auch tatsächlich in den Dienst des Volkes stellte, neue Wege des religiösen Lebens; andererseits fühlten auch die Schwestern sich auf vielerlei Weise herausgefordert. Sie fühlten sich berufen, Jesus und seinem Evangelium auf radikalere Weise zu folgen als zuvor, die Wirklichkeit offener wahrzunehmen, das Leiden des Volkes und sein Trachten nach Befreiung ernst zu nehmen, den Aufgaben, die sich der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum und Medellín stellten, besser zu entsprechen und die Konsequenzen aus der Erfahrung, wie notwendig es sei, die Strukturen des Ordenslebens zu erneuern, zu ziehen.

Diese kleinen Gemeinschaften im Bundesstaat Paraíba bestehen zur Zeit (1982!, der Übers.) in ihrem vierzehnten Jahr. Die erste Gemeinschaft wurde 1969 in Pitimbu errichtet. Auf sie folgten sehr schnell verschiedene andere. Heute gibt es 22 Gemeinschaften, denen insgesamt 65 Ordensleute aus dreizehn Orden angehören. Acht dieser kleinen Gemeinschaften leben im ländlichen Bereich, und vierundzwanzig in Vororten der großen Städte und in den Städten des Binnenlandes. In der Gegend von Brejo gibt es acht kleine Gemeinschaften, die auch unseren Weg gehen, die aber seit Dezember 1981 zur neuen Diözese von Guarabira gehören. Insgesamt gibt es also dreißig solche kleinen Gemeinschaften.

2. Entwicklungsstufen und Organisation

Die erste Phase der ersten Jahre war dadurch gekennzeichnet, daß die Mitglieder der Gemeinschaften sich bemühten, auf solidarische Weise und als Freunde im Volk anwesend zu sein, und gleichzeitig versuchten, die Wirklichkeit neu zu sehen und zu verstehen. Ohne diese unverzichtbare Grundlage aufzugeben, erweiterten sich doch in dem Maße, in dem wir unseren Weg gingen, unsere Sicht und unser Handeln, und allmählich fingen die kleinen Gemeinschaften an, sich mit der Entstehung und dem Reifungsprozeß der kleinen Volksgruppen und -gemeinschaften zu identifizieren und sie in ihrem Prozeß der Organisation zu begleiten. Hierbei handelt es sich um eine flexible Organisation, die dem Rhythmus des Lebens folgt. Sie entsteht dadurch, daß die Gemeinschaften sich in Freundschaft begegnen und ihre Erfahrungen austauschen (durch gegenseitige Besuche, gemeinsam verbrachte Stunden und Tage und durch ganz konkrete Solidarität in wichtigen Situationen), zweimal im Jahr eine große Zusammenkunft abhalten, jedes Jahr gemeinsame Exerzitien veranstalten und eine alle drei Jahre erneuerte Gruppe von Schwestern für die Koordination verantwortlich ist.

Bei den Zusammenkünften wird von der konkreten Erfahrung der Gemeinschaften ausgegangen. Die Themen werden uns von der konkreten Verwirklichung unserer Aufgabe vorgegeben. So diskutierten wir zum Beispiel im Jahr 1971 über das Ziel unserer Sendung, über die Schwierigkeiten, mit denen wir zu tun hatten, über Aspekte der Kontinuität des Ordenslebens, des Engagements inmitten des Volkes und unserer Anteilnahme an seinem Leben, über unsere Bewußtseinsbildung, sowohl was die Verwirklichung der Brüderlichkeit als die Problematik der örtlichen Gemeinschaft angeht. 1972 reflektierten wir über den Zusammenhang zwischen unserem Sein vor Gott und unserer Anwesenheit unter den Menschen. 1973 handelte es sich um unsere Aufgabe angesichts der Wirklichkeit Brasiliens. 1974 dachten wir über unsere Beziehung und unsere gegenseitige Annahme während der Arbeit und in unserer gemeinsamen Freizeit nach. 1975 waren die Themen die Gewerkschaftsbewegung und die Theologie der Befreiung. 1976 reflektierten wir darüber, was wir selber konkret für die Befreiung taten, über Formen der Unterdrückung und Zeichen der Befreiung, und wir informierten uns allgemein über das System des Kapitalismus und die Pädagogie der Befreiung. 1977 handelte es sich um die Volksreligiosität und die Aufgabe der Befreiung im Licht des Gotteswortes. 1978 ging es um die Kirche, die aus dem Volk geboren wird, um die kleinen Gemeinschaften, die berufliche Arbeit und die eigene Sendung. 1979 fand eine Besinnung über

die zehn Jahre statt, die die kleinen Gemeinschaften auf ihrem Weg gegangen waren. 1980–1981 beschäftigten wir uns mit den kleinen Gemeinschaften und einem neuen Lesen der Schrift, mit der Praxis der kleinen Gemeinschaften im Rahmen der Gesamtsituation Lateinamerikas und mit der Rolle, die den Gruppen des Volkes in einer wirklich demokratischen Politik zukommt. Für das Jahr 1982, das das Jahr der allgemeinen Wahl der Gouverneure der Bundesstaaten, der Volksvertreter, Bürgermeister und Gemeinderatsmitglieder war, war vorgesehen: Politische Parteien und Berufungen aus dem Volk.

Die kleinen Gemeinschaften haben eine gemeinsame Kasse, aus der die Zusammenkünfte und Exerzitien zum Teil finanziert werden und in dringenden Fällen auch Geld für die Ordensschwestern und die Ordensgemeinschaften bereitgestellt wird.

3. Kriterien für die Gründung neuer kleiner Gemeinschaften

Wenn neue Gruppen in die Erzdiözese kommen wollen, um dort kleine Gemeinschaften zu gründen, müssen sie außer beim Bischof auch bei der Koordinationsgruppe der kleinen Gemeinschaften und bei den kleinen Gemeinschaften in einer bestimmten Gegend Informationen darüber einholen, wo sie sich am besten niederlassen. Auch müssen sie sich die pastoralen Richtlinien der Diözese zu eigen machen. Die Schwestern, die in die Erzdiözese kommen, um neue Gemeinschaften zu gründen, müssen zuvor einige Monate in den schon bestehenden kleinen Gemeinschaften Erfahrungen sammeln.

4. Schwierigkeiten und Herausforderungen

Diese sind:

- das soziopolitische und ökonomische System Brasiliens, wo das Volk versklavt und sich zuweilen seiner Unterdrückung nicht bewußt ist;
- Die Last, die unsere eigene Vergangenheit für uns ist, da die meisten von uns aus der bürgerlichen Mittelschicht kommen;
- unsere Gewohnheit, zu befehlen, zu lehren und zu leiten;
- unsere fehlende Vorbereitung auf eine Situation der Konflikte in der Gesellschaft, in der Risiken eingegangen werden müssen;
- die missionarische Ungeduld und die Schwierigkeit, den Rhythmus des Volkes zu akzeptieren und zu respektieren;
- die fehlende Vorbereitung auf ein Leben in der Gemeinschaft;
- die Tatsache, daß die unterschiedlichen Orden keine konkreten Vorstellungen und Kriterien haben, welche Schwestern sie für das Leben in den kleinen Gemeinschaften auswählen und aussenden sollen;
- die Spannung zwischen der Arbeit als Mittel, den Lebensunterhalt zu sichern, den Anforderungen eines Lebens inmitten des Volkes und den Anforderungen, die aus der pastoralen Arbeit hervorgehen.

5. Fortschritte, die gemacht wurden

- Das Ordensleben bekommt in den kleinen Gemeinschaften allmählich die Dimensionen der Prophetie und des Dienstes wieder;
- unser Engagement als Ordensleute öffnet sich der Welt und der Dimension des Historischen und Soziopolitischen;
- eine zunehmende Entdeckung der Gegenwart Gottes in der Welt und in den Ereignissen im Leben des Armen (Inkarnation, engagierte Kontemplation);
- eine größere Einheit von Gebet und Leben;
- eine Erfahrung der Wahrheit, die in der Seligpreisung derjenigen, denen widersprochen wird und die marginalisiert werden, enthalten ist, insoweit wir uns engagieren für die Sache des Armen;
- die Stärkung der Hoffnung auf eine Kirche, die durch den Geist Gottes aus dem Volk Gottes geboren wird;
- die Entdeckung, daß auch wir durch das Volk evangelisiert werden;
- die Verunsicherung unserer Sicherheitsstrategien;
- die Erfahrung eines Lebens der Brüderlichkeit und des Austausches (sowohl innerhalb der Gemeinschaft als mit dem Volk);
- ein Wachsen in einem Leben des Gebetes, das das Leben feiert in einer Mystik, die Gottes Plan näher kommt;
- ein Wachsen im Wissen um die Ortskirche und in einer Praxis der Kommunion mit ihr;
- die Feststellung, daß wir uns selbst nicht genügen können und daß wir auf unserem Weg zu anderen Formen des Dienstes am Reich Gottes finden müssen;
- die Einsicht, daß wir dauernd sowohl das Bisherige als auch unsere Pläne, ihre Formulie-

rung und unsere Weise, die Dinge zu sehen und zu handeln, überprüfen müssen;
▸ die immer tiefere Überzeugung, daß von den Kleinen die Kraft für die Veränderung der Welt und der Gesellschaft ausgeht.

Hier müssen wir die Unterstützung, die wir von der Ortskirche und von ihrem Bischof Dom José Maria Pires erfahren, besonders hervorheben. Der Bischof hat uns Vertrauen geschenkt und einen Raum der Freiheit gelassen. Zusammen mit unserer Kirche sind wir auf dem Weg in unserer gemeinsamen Entscheidung für den Armen und in unserer Bereitschaft, daraus die Konsequenzen zu ziehen.

Von Anfang an bis heute konnten wir auch mit der unschätzbaren Hilfe unseres Freundes und Beraters, Padre René Guerre, sowie mit der vieler Brüder und Schwestern rechnen: Theologen, Ordensmänner, Ordensfrauen und Laien, die uns bei unserer Reflexion geholfen und zuweilen auch anregende und fruchtbare Fragen gestellt haben.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

Gustavo Gutiérrez

Theologische Arbeit und kirchliche Erfahrung

Ich wurde um eine persönliche Aussage über die theologische Arbeit im Verhältnis zu den kirchlichen Basisgemeinden gebeten. Das Vermitteln einer Erfahrung führt dazu, daß man, zumindest teilweise, in der ersten Person spricht; und dies macht die Aufgabe schwieriger, als wenn es um eine abstraktere Behandlung des Themas ginge. Ein schwieriges Unterfangen, das noch dazu eine gewisse Unsicherheit hervorruft, weil man nicht so recht weiß, wie man die Sache richtig angehen soll. Versuchen wir einen Einstieg, wobei wir uns bewußt sind, daß es nicht der einzig mögliche ist.

I.

Während meiner Jahre als Student und Mitglied apostolischer Laienbewegungen war ich wie andere Freunde auch neugierig, die christliche Lehre näher und besser kennenzulernen. Wir bezeichneten dies als den Aspekt des Studiums oder der Bildung, den wir als notwendige Bedingung für die Aktion ansahen, nach dem berühmten Grundsatz, der da lautete: «Niemand gibt, was er nicht hat.» Dieses Studium bestand in der obligatorischen, aber kurzen Auslegung der Bibel, in der Analyse von Enzykliken, seien sie nun gesellschaftlichen Inhalts *(Rerum novarum, Quadragesimo anno)* oder auf Glaubenslehre in strengerem Sinne ausgerichtet *(Mediator Dei, Mystici Corporis)* und in dieser oder jener gelegentlichen, oftmals nicht beendeten Lektüre (R. Guardini, K. Adam usw.).

Zu dieser Zeit war uns der Begriff Theologie wenig vertraut, auf jeden Fall war er in höheren, unerreichbaren Regionen angesiedelt. Vielleicht lag es an dem persönlichen Zeugnis eines mit uns bekannten Priesters, daß wir die Theologie immer mit der deutschen Sprache und deutschen Namen in Verbindung brachten, was damals die Distanz nur noch vergrößerte, die wir gegenüber einem Gebiet empfanden, das uns als Domäne von Spezialisten galt.

Als ich später im ersten Jahr meines Theologiestudiums versuchte, mir peruanische und lateinamerikanische Erfahrungen und Literatur anzueignen, interessierte mich ein Thema ganz besonders: die Einführung in die Theologie. Die Frage nach dem Sinn und der Funktion der geistigen Durchdringung des Glaubens im christlichen und kirchlichen Leben schien mir nicht nur ein vorab zu klärendes, sondern ein zentrales und entscheidendes Problem zu sein, abgesehen davon, daß sie eine immer offen bleibende Frage darstellte. Das Studium der ersten Frage der Summa Theologica des Thomas von Aquin, der Beitrag Melchior Canos zu den *loci theologici*, das klassische Buch von Gardeil über diese Pro-

bleme begeisterten mich. In den Ferien verschlang ich einmal den Artikel «Théologie» von Y. Congar (im Dictionnaire de Théologie Catholique); seine historische Perspektive riß mich aus einer fast ausschließlich rationalen Betrachtungsweise des Theologietreibens und eröffnete mir andere Ausrichtungen (zum Beispiel die der Tübinger Schule). Die Lektüre eines unter der Hand zirkulierenden Buches von M.D. Chenu, «Une école de théologie. Le Saulchoir» ließ mich die Tragweite der menschlichen Geschichte und das Leben der Kirche selbst als theologischen Ort entdecken.

Dieses Interesse führte dazu, daß ich bei den theologischen Traktaten, die ich später studierte, den methodologischen Aspekt und die Verbindung der Theologie mit den Offenbarungsquellen stark beachtete. Dazu trug in besonderer Weise die starke Betonung der Heiligen Schrift durch viele meiner Lehrer bei. Eines meiner Vorhaben als Student bestand darin, diesen Aspekt der Theologie gründlich zu untersuchen und später zu lehren, der mir hilfreich erschien, um das Warum und Wozu des Theologietreibens feststellen zu können. Dies geschah nicht, weil ich nie die Möglichkeit hatte, regulär an einer theologischen Fakultät zu lehren, zumindest nicht in meinem Land. Ich beschränkte mich – und dies hat mich dennoch sehr bereichert – auf Theologiekurse für Studenten anderer Fakultäten, für die ich folglich weniger spezielle Themen aus dem Bereich des Verhältnisses von Glaube und Kultur zu behandeln hatte.

In der Tat ließ ich mich als Priester ganz und gar – und mit Freude – von der Seelsorge in Beschlag nehmen. Von der Arbeit mit Studenten in den ersten Jahren und dann, aufgrund der Dynamik eben dieser Arbeit, in immer engerem Kontakt mit den Kreisen des einfachen Volkes und der Armen, bis es zu einer gewissen Verschmelzung dieser beiden sich gegenseitig in Frage stellenden und ergänzenden Arbeitsfelder kam. So führte mich der Gang der Dinge zu einer Art und Weise, Theologie zu treiben, die ich in meiner Studentenzeit nicht vorgesehen hatte.

II.

Der Arme mit seinen Entbehrungen und seinen Reichtümern brach in mein Leben herein. Ein Volk, das unter einem Zustand der Ungerechtigkeit und Ausbeutung leidet und das gleichzeitig tief gläubig ist. Die Arbeit mit dem, was wir allgemein als kirchliche Basisgemeinden bezeichnen können, ein Ausdruck dieses Eintritts des armen Volkes in die Kirche, brachte mich in Berührung mit einer Welt, in der ich – trotz der damit auch verbundenen Wiederbegegnung mit meinen eigenen Wurzeln – das Gefühl habe, gerade meine ersten Schritte zu machen. Mehr noch, im Laufe der Zeit merke ich sogar, daß die erreichten Fortschritte noch bescheidener sind, als ich vor ein paar Jahren dachte.

Bei meinem Eindringen in diese Welt und bei meiner Arbeit in ihr habe ich mit anderen begriffen, daß es zuerst darauf ankommt, zuzuhören; endlos die menschlichen und religiösen Erlebnisse derjenigen anzuhören, die die Leiden, Hoffnungen und Kämpfe eines Volkes zu ihren eigenen gemacht haben. Hören nicht als herablassende Zuwendung, sondern in der Absicht, etwas über den Armen und über Gott zu erfahren. Die Lektion, die einem erteilt wird, ist einfach: Es gibt im Dialog einer christlichen Gemeinde keine Wiedergabe von Erfahrungen, in der nicht schon ein Element der Reflexion, einer bestimmten Art und Weise, das Leben und den Glauben zu sehen, enthalten wäre. Bei dem, was man Lebensüberprüfung («revision de vie») nennt – eine von vielen Gemeinden übernommene Methode –, taucht die Glaubensperspektive nicht nur dann auf, wenn versucht wird, irgendwelche Erfahrungen im Licht eines biblischen Textes zu verstehen. Der in ein konkretes Engagement übersetzte Glaube, die sich in einer Einstellung zum Leben äußernde Hoffnung sind vom Beginn des Miteinander-Teilens an gegenwärtig. Die Reflexion des Glaubens kann und muß weiter entfaltet und vertieft werden, aber sie geht gewissermaßen mit jedem christlichen Handeln inmitten eines Volkes einher, das darum kämpft, seine Würde als Menschen und als Söhne und Töchter Gottes zu behaupten. Der mündlichen Äußerung schließt sich manchmal die Niederschrift einer zu Gebet und Reflexion gewordenen Gotteserfahrung an. Unmöglich, von unserer Welt aus Theologie zu treiben, ohne diese täglich zahlreicher werdenden Zeugnisse zu berücksichtigen.

Diese Praxis führte zu der – von Puebla vehement aufgegriffenen – Entdeckung des «Evangelisierungspotentials der Armen». Diese Fähigkeit, Subjekt der Verkündigung des Evangeliums zu sein, bringt ein Potential des «Theologietreibens» der Armen mit sich. Hier geht es nicht um leere Worte oder den Versuch, künstliche Symmetrien herzustellen. Vielmehr haben wir es mit

einer alltäglichen Erfahrung und Herausforderung zu tun, die unsere theologische Arbeit in Frage stellt oder die uns vielleicht zu den Quellen zurückkehren läßt, zu den ersten Bemühungen um eine Einsicht des Glaubens im Leben der Kirche im Dienst ihres Auftrags, das Evangelium zu verkünden und mit denen zusammenzuarbeiten, deren Aufgabe es ist, ihr mit ihrem Hirten- und Lehramt die Richtung zu weisen.

So wurde mir klar, daß diese Reflexion von Gemeinden, die evangelisieren, die zur *«ekklesía»* zusammenrufen (und genau deswegen kirchlich sind), bedeutet, Theologie zu treiben, den Glauben, das Christsein zu reflektieren. Es handelt sich um die Ausübung des Rechts zu denken, das das arme Volk besitzt. Es ist eine Form der Behauptung seines Rechts auf Leben, eines Rechts, das ihm auf verschiedene Weise verweigert wird. Der Glaube des Armen versucht aus eigenem Bedürfnis heraus, sich selbst zu verstehen. Im Grunde ist es nichts anderes als ein Ausdruck des traditionellen Grundsatzes *«fides quaerens intellectum»*. Das wahre Subjekt dieser Reflexion ist nicht der einzelne Theologe, sondern die christliche Gemeinde und, nach der Art konzentrischer Kreise, die ganze Kirche mit ihren unterschiedlichen Charismen und Verantwortlichkeiten.

Diejenigen Christen, die wir in strengerem Sinne als Theologen bezeichnen («Berufstheologen» werden sie in manchen Kreisen genannt), werden ihre Aufgabe um so besser erfüllen können, je mehr sie mit der christlichen Gemeinde verbunden sind, je mehr sie die Gründe ihrer Hoffnung täglich mit anderen teilen. Es geht, wie wir sofort feststellen wollen, nicht darum, anwesend zu sein, um die Fragen aufzugreifen, die von den Armen und denjenigen gestellt werden, die sich für sie engagieren, und um zu versuchen, diese Fragen dann auf eigene Faust zu beantworten. Die Sache ist komplizierter. Wenn man sich an diesen Überlegungen beteiligt, erfährt man, daß darin nicht nur Fragen enthalten sind, sondern auch Leitgedanken für eine Antwort, die diese Christen entdecken angesichts der Herausforderungen, die ihnen bei ihrer Solidarität mit den Armen und Unterdrückten begegnen. Sehr viele Ausdrücke und Begriffe, die die Theologie der Befreiung verwendet, stammen aus den Basisgemeinden (einen davon erwähnten wir bereits: das Evangelisierungspotential der Armen).

Die Aufgabe des Theologen besteht also darin, in die Gemeinde einzubringen, was eine akademische Ausbildung ihm hat vermitteln können, wie zum Beispiel eine größere Kenntnis und Vertrautheit mit der Heiligen Schrift, der kirchlichen Tradition und Lehre und der modernen Theologie. Die Theologie ist keine individuelle Aufgabe, sondern eine kirchliche Funktion. Sie vollzieht sich auf der Grundlage des in der Kirche empfangenen und gelebten Wortes Gottes mit dem Ziel seiner Verkündigung an die Adresse aller Menschen, insbesondere der Verstoßenen dieser Welt. Ich glaube, daß die Forderung nach Solidarität mit den Kämpfen der Armen um den Aufbau einer gerechten und freien menschlichen Gesellschaft und um die Verkündigung des Evangeliums inmitten der Glaubenswissenschaft nicht bloß eine Voraussetzung für das ist, was man manchmal «engagierte Theologie» nennt. Sie scheint mir darüber hinaus – auch wenn dies bisweilen übersehen wird – eine Bedingung dafür zu sein, einen Diskurs über den Glauben zu erreichen, der auf die wirklichen und die brennendsten Fragen der Welt von heute antwortet, in der die Basisgemeinden leben und ihr Zeugnis geben. Sie ist letzten Endes eine Bedingung dafür, eine ernsthafte, wissenschaftliche und verantwortliche Theologie entwickeln zu können.

Im Gegensatz zu dem, was manche meinen – und fürchten –, zeigt unsere Erfahrung tatsächlich, daß die Nähe zu den kirchlichen Basisgemeinden zu einer großen Strenge in der theologischen Arbeit zwingt. Die Fragestellungen und die in groben Zügen umrissenen Antworten, die von ihnen ausgehen, die Notwendigkeit ihres Handelns, ihre Aufgabe inmitten des Volkes, in dem sie integriert sind, lassen ausweichende oder unverantwortliche Hirngespinste nicht zu.

III.

So verstanden ist das theologische Geschäft nicht frei von Spannungen. Wie lassen sich beispielsweise die Zugehörigkeit zu einer Gemeinde und ihre täglichen Anforderungen mit einer intellektuellen Aufgabe vereinbaren, die ihre eigenen Gesetze hat und Raum und Zeit für sich beansprucht? Wie kann man eine mühselige Beschäftigung mit dem Sinn des Glaubens aufnehmen, wenn die Armen mit unmittelbaren Nöten konfrontiert sind, die ihr physisches Überleben betreffen, mit alledem, was dies für ihre Existenz als Christen bedeutet? Diese Fragen bedrängen uns täglich.

Wenn wir ehrlich sind, müssen wir zugeben, daß diese Fragen offen sind. Es gelingt uns nicht, sie befriedigend zu beantworten; wir wissen allerdings, daß wir auf keinen ihrer beiden Pole verzichten dürfen. Und ist es im übrigen wirklich so wichtig, eine endgültige Antwort auf diese Fragen zu haben? Handelt es sich nicht sogar um eine Spannung, die einen Diskurs über den Glauben in Gang setzt, der wirklich im Dienst des Evangelisierungsauftrags – in Tat und Wort – der Kirche steht? Ist die Beklemmung, die diese Spannung manchmal hervorruft, nicht eher eine Folge des Unbehagens, das der Theologe empfindet, wenn er das Gefühl hat, zwei Herren dienen zu wollen, als eine Notwendigkeit der Theologie oder – was wichtiger ist – der christlichen Gemeinde, auf die diese Reflexion hingeordnet sein und der sie dienen muß?

Auch auf diese Fragen gibt es keine endgültige Antwort. Vielleicht lösen sie sich – oder verschwinden – auf dem Weg. Dieser Weg ist ein anderer als der, den wir als Studenten, die eine theologische Berufung in sich fühlten, vorgesehen haben, aber er greift das Wertvollste davon auf, würdigt das, was wir auf jenem Weg erworben haben, und bringt uns dazu, alte Fragen aus verändertem Blickwinkel aufzunehmen. So sucht und erarbeitet man eine Sprache, in der man über Gott reden kann (das ist eine Theologie), zusammen mit einem Volk, das mitten in einer Gott verleugnenden Situation von Unrecht und Ausbeutung den Glauben, trotz seiner Leiden in einer unverzichtbaren Freude die Hoffnung und in der Solidarität mit den Ärmsten und an den Rand der Gesellschaft Gedrängten die Liebe lebt. Eine kontemplative Sprache, deren Ausgangspunkt das betende Schweigen angesichts des Geheimnisses Gottes ist, und eine prophetische Sprache, die in Christus das unlösbare Band zwischen dem Reich und den Verstoßenen dieser Welt erkennt. Eine Sprache, die in den Kreisen des einfachen Volkes in Lateinamerika und anderen Kontinenten – wie im Buch Ijob – im geschichtlichen Rahmen der Leidenserfahrung des Unschuldigen entsteht. Eine Stimme, die mit anderen das Recht hat, sich innerhalb der Weltkirche Gehör zu verschaffen. Eine Theologie, die deshalb versucht, zu einer Hermeneutik der Hoffnung des Armen auf den Gott des Lebens zu werden.

Es bleiben noch viele methodologische Fragen zu klären und zu erörtern, wenn wir uns nicht bei oberflächlicher Begeisterung und leichtfertigen Formulierungen ertappen lassen wollen. Aber wir sind davon überzeugt, daß etwas Tiefgreifendes und Folgenschweres sich Bahn bricht. Nur von der Nachfolge Jesu her, aus einer Spiritualität heraus ist es möglich, einen fruchtbaren Diskurs über den Glauben zu entwickeln. Bei dieser Suche geht es darum, einen Weg zum Vater zu beschreiten, ein Leben nach dem Geiste zu führen. Dieser Weg besteht in der tiefen Treue gegenüber den Anforderungen der Welt des Armen und gegenüber der Kirche, die zusammengerufen ist, um die Auferstehung des Herrn zu verkünden, die Botschaft von einem Leben in Fülle mitten in der vom Tod geprägten Situation der Armen. Ein Weg, um den Glauben im Hinblick auf das, was Johannes XXIII. die Kirche aller und insbesondere die Kirche der Armen nannte, zu leben und zu denken.

Aus dem Spanischen übers. von Victoria M. Drasen-Segbers

GUSTAVO GUTIÉRREZ

1928 in Lima, Peru, geboren. Lizentiat in Psychologie an der Universität Löwen, Belgien. Lizentiat in Theologie in Lyon, Frankreich. Dann Nationalassessor der Nationalen Katholischen Studentenunion Perus (UNEC) und Professor an den Abteilungen für Theologie und für Gesellschaftswissenschaften der Katholischen Universität Lima. Veröffentlichungen: La pastoral de la Iglesia latinoamericana (Montevideo 1968); Apuntes para una Teología de la Liberación (Lima 1971); deutsche Ausgabe: Theologie der Befreiung (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz/Chr. Kaiser Verlag, München ^{6}1982); Die historische Macht der Armen (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz/Chr. Kaiser Verlag, München 1984). Anschrift: Apartado 3090, Lima, Peru.

Carlos Zarco Mera / Leonor Tellería / Carlos Manuel Sánchez

Das Amt der Koordinatoren in der christlichen Volksgemeinde

I. Berufung und Sendungsauftrag des Animators in der Gemeinde (Carlos Zarco Mera)

1. Wie ich Animator wurde

Ich trat als ein Mitglied wie jedes andere auch der Basisgemeinde bei. Jetzt bin ich schon sechs Jahre bei den Gemeinden. Die Sache mit den Gemeinden haben einige Seminaristen angefangen, sie gingen dann weg und kamen alle acht Tage vorbei. Nach etwa sieben Wochen wurde ich Animator meiner Gemeinde. Als alles begann, gab es vier Gemeinden, aber dann gingen die Seminaristen weg, und der Pfarrer setzte die Arbeit nicht fort, und mit den Gemeinden ging es bergab, nur die Koordinatorengruppe blieb übrig, und so beschlossen wir, eine Gemeinde zu bilden. Nach drei Jahren begannen wir von neuem mit dem Aufbau von Gemeinden, diesmal allerdings mit dem Wissen, daß der Pfarrer unseren Weg nicht mitging. Heute haben wir vier Gemeinden – wie zu Anfang –, und ich bin für eine von ihnen verantwortlich.

2. Was ich als Animator mache

Früher ging ich bloß in die Gemeinde, und damit genug. Manchmal unternahmen wir eine Aktivität, und alle beteiligten sich daran. Als Verantwortlicher einer Gemeinde habe ich jetzt viel mehr zu tun. Heute habe ich ein Treffen mit den anderen Animatoren, um das Thema vorzubereiten, und ein weiteres, bei dem die Vertreter der Gemeinden aus verschiedenen neuen Stadtvierteln zusammenkommen, abgesehen von all den anderen Aufgaben, die sich ergeben.

Ich möchte klarstellen, daß all diese Zusammenkünfte notwendig sind, um dafür zu sorgen, daß unsere Arbeit im Einklang mit dem Evangelium steht und den Bedürfnissen unseres Volkes entspricht. Bei den Treffen der Koordinatoren werten wir unsere Arbeit aus und beurteilen sie im Licht des Wortes Gottes, um sie immer wieder zu verbessern; es ist eine große Verantwortung, an der Spitze einer Gemeinde zu stehen, und da müssen wir uns mit allen unseren Kräften und unserem ganzen Verstand einsetzen.

Bei der Versammlung meiner Gemeinde bin ich dafür verantwortlich, daß das Ziel des Treffens erreicht wird. Natürlich mache ich nicht alles allein. Bei dem Treffen verteilen wir Dienste, zum Beispiel, wer auf die Zeit achtet, wer das Gebet vorbereitet, wer uns bei sich zu Hause empfängt ... usw. Diese Dienste übernimmt jede Woche ein anderer. Ich erfülle den Dienst des Animators, aber auch dieser Dienst wird nach einiger Zeit auf einen anderen übertragen.

Wenn Aktivitäten in dem neuen Stadtteil oder ein konkreter Kampf anstehen, teilen wir die Arbeiten unter uns allen auf.

All diese Aufgaben haben wir Dienste genannt, weil sie dies sind, und außerdem, weil in der kapitalistischen Gesellschaft fast alle, die irgendein Amt, eine bestimmte Vollmacht haben, damit ihre Brüder ausnützen wollen. Auch wir wissen, daß die Tatsache, Koordinator zu sein, eine gewisse Macht mit sich bringt; die Versuchung, unser Amt dazu zu benutzen, um irgendeinen persönlichen Vorteil daraus zu ziehen, ist immer da; deshalb legen wir Nachdruck darauf, daß jedes Amt ein Dienst für die Gemeinde ist, daß wir, wie Paulus sagt, alle Fähigkeiten und Begabungen, die Gott uns geschenkt hat, in den Dienst der Gemeinde stellen müssen, und außerdem sind wir Christen, Nachfolger Christi, und müssen wie er dienen und dürfen uns nicht bedienen lassen.

Als Animator habe ich auch die Aufgabe, jedes einzelne Mitglied der Gemeinde näher kennenzulernen. Bei unserem Treffen muß ich dafür sorgen, daß alle von uns zu Wort kommen, daß alle dazu beitragen, daß wir, je nach dem Problem, das wir behandeln, zu irgendeiner Schlußfolgerung kommen, und um diese Aufgabe gut erfüllen zu können, muß ich jeden Bruder so gut wie möglich kennen, und auch, weil man dann jeden einzelnen in der Gemeinde sehr liebgewinnt. Deshalb besuche ich sie außerhalb der Zusammenkunft zu Hause.

3. Gedanken zu meiner Rolle als Animator

a) Animator sein ist eine Berufung

In der Bibel gibt es eine Passage, die lautet: «Jesus stieg auf einen Berg und rief die zu sich, die er

erwählt hatte, und sie kamen zu ihm» (Mk 3,13). Ich bin ehrlich davon überzeugt, daß Jesus mich berufen hat, daß er mich erwählt hat und ich ja zu ihm gesagt habe; natürlich ist es mir schwer gefallen, ein reines Herz zu haben, oft sündige ich, und ich gebe zu, ein Sünder zu sein, aber ich glaube, daß Jesus mich auch so ruft. Gott hat mich aus meinem Volk ausgesucht, damit ich sein Wort zu meinen Brüdern bringe. Ich hätte nie gedacht, das zu werden, was ich heute bin. Wenn ich mir darüber Gedanken mache, wird mir klar, daß ich es Gott zu verdanken habe, daß ich mich auf diesem Weg befinde. Er hat mich berufen, und ich will dem entsprechen, so gut ich kann. Nur er hat mich so verändern können.

b) Animator sein ist ein Sendungsauftrag

Gott hat mich zu etwas berufen, Gott ruft nicht grundlos; wenn er sein Wort an uns richtet, dann will er uns wachrütteln, uns auf den Weg schikken. Unser wichtigster Sendungsauftrag besteht darin, das Reich Gottes gegenwärtig zu machen. Dieser Auftrag ist schwierig, weil viele mächtige Leute es nicht zulassen und einen aufhalten wollen. Manchmal legen sie falsches Zeugnis gegen uns ab, wie etwa, daß wir vom Kommunismus gesteuert würden. Manchmal drohen sie uns mit dem Gefängnis oder mit dem Tod, und viele dieser Drohungen setzen sie in die Tat um, aber sie halten uns nicht auf. Es gibt sogar Leute in der Kirche selbst, die nicht wollen, daß wir unseren Weg gehen, sie glauben, wir würden manipuliert; im Grunde haben sie vielleicht Angst, ihre Annehmlichkeiten und ihre Macht zu verlieren. Sie verstehen nicht, daß wir nichts anderes wollen, als das Evangelium ganz zu leben, weil wir wissen, daß darin das wahre Glück der Menschen liegt.

Bei diesem Auftrag, zu versuchen, die Welt mit Gerechtigkeit, mit Wahrheit, mit Liebe zu erfüllen, mitten in all den Schwierigkeiten und Freuden ist Gott mit uns. Meine Rolle als Animator hat mit diesem Auftrag zu tun.

c) Animator sein heißt ein Diener sein

Wie ich bereits gesagt habe, ist Animator sein ein Dienst. Bei einer Reflexion, die wir dazu machten, erkannten wir, daß wir hauptsächlich drei Dingen dienen müssen:

1. Im Dienst der Gemeinde: dazu beitragen, daß die Gemeinde wachsen, daß sie reifen kann, daß sie sich über ihren Sendungsauftrag klar wird, daß sie an Liebe und Gerechtigkeit zunimmt.

2. Im Dienst der Einheit und des Zusammenschlusses: Es genügt nicht, dafür zu sorgen, daß die Gemeinde reifer wird, man muß auch die Einheit und den Zusammenschluß mit allen Brüdern und Schwestern fördern, die für eine neue Gesellschaft kämpfen. Wir haben Verbindungen zu einigen Organisationen des Volkes. Dabei ist politische Bildung vonnöten, damit wir nicht naiv sind und für andere Interessen mißbraucht werden. Die große Macht, über die wir Armen verfügen, ist die Macht des Zusammenschlusses. Vereint und organisiert können wir im übrigen das Reich Gottes ganzheitlicher leben.

3. Im Dienst Gottes und meiner Brüder und Schwestern: Jesus sagt, daß das ganze Gesetz darauf hinausläuft, Gott und den Bruder zu lieben. Als Animator muß ich dies von Grund auf leben, denn es nützt nichts, viel von der Liebe zu reden, wenn ich sie nicht lebe.

4. Mein Verhältnis zum Priester

Wie ich eingangs erzählte, unterstützte uns der Priester der Pfarrgemeinde nicht, also mußten wir allein, ohne seine Hilfe arbeiten. Er sagte uns, daß er glaube, wir würden von irgendeiner kommunistischen Zelle gesteuert, weil wir viel von Politik redeten. Das tat uns sehr weh, denn wir wußten, daß er uns falscher Dinge beschuldigte, aber wir gingen trotzdem unseren Weg weiter. Als wir einmal Exerzitien machten, begriffen wir, daß Jesus auch uns seine Botschaft anvertraut hatte und daß wir sie nicht dem Pfarrer überlassen wollten, der nicht gut mit ihr umging. So beschlossen wir zu arbeiten, auch wenn er uns nicht unterstützte, wir wußten, daß Gott mit uns war. Anfangs brachen wir mit ihm, aber uns wurde klar, daß dies nicht christlich war, daß auch er unser Bruder war und wir ihm helfen mußten. Heute kennen wir Priester und Bischöfe, die unseren Weg mitgehen, und das gibt uns viel Kraft. Unseren Pfarrer informieren wir immer darüber, was wir vorhaben, und laden ihn ein, bisher ist er noch zu keiner Veranstaltung gekommen, aber wir haben die Hoffnung, daß er uns irgendwann einmal begleiten wird und merken wird, daß es Gott ist, der uns bei dieser

Arbeit für eine neue Gesellschaft beseelt und begeistert.

II. Der bescheidene Dienst der Koordinatorin (Leonor Tellería)

Ich gebe mein Zeugnis ab als Mitglied einer christlichen Gemeinde, in der ich seit mehreren Jahren ununterbrochen mitmache.

Ich will damit beginnen, daß ich kurz von meinem Eintritt in eine christliche Gemeinde irgendwann in den siebziger Jahren berichte. Eine Nachbarin lädt mich ein, eine Zusammenkunft mit einem spanischen Priester zu besuchen, der gerade in die Pfarrei San Pablo Apóstol gekommen war, die Pfarrei, zu der der Vorort Ducualí gehört, in dem ich wohne. Ich gehe zu der Versammlung und treffe einen jungen, gut aussehenden Priester, der uns als seinesgleichen behandelt; wir sprechen über Themen von allgemeinem Interesse und sind tief beeindruckt und können die nächste Zusammenkunft kaum erwarten. Bald darauf beginnen wir, einen Kurs zur Einführung in das christliche Leben zu besuchen, und am Ende des Kurses eine Begegnung in einem Exerzitienhaus. Eine wunderbare Begegnung, die unvergeßliche Erinnerungen in mir zurückließ und etwas ganz Besonderes, das sich mir wohl für immer eingeprägt hat: den Empfang, den man uns in einer kleinen Kirche bereitete. Als der Bus hielt, der uns dort hinbrachte, war da an der Tür der Kirche nichts als Freude, Glückwünsche, herzliche Begrüßung. Eine einfache Frau umarmt mich voll Freude und wünscht mir Glück. Sie behandelten uns so, als ob wir vom Himmel kämen, und jetzt glaube ich wirklich, daß wir gerade mit Gott gesprochen hatten. Und da wurde mein Entschluß, mich zu engagieren, unwiderruflich. Man mußte all diesen Leuten zeigen, daß wir bereit waren zu arbeiten, daß die Saat auf guten Boden gefallen war und daß die Kraft moralischer Unterstützung, die sie uns gaben, gute Früchte hervorbringen würde.

Mein Zeugnis als Koordinatorin oder Animatorin der Gemeinde? Nun, ich glaube nicht, daß ich sehr nützlich war. Eine gute Animation ist mir gelungen, wenn mir die Aufgabe zufiel, einen Vortrag zu halten, zum Beispiel, als ich einen Vortrag über die Ehe und einen anderen über die Kirche hielt. Mein größter Beitrag als Animatorin besteht für die Gemeinde in meiner Ausdauer und meinem Bemühen, jemand zu sein wie alle anderen auch in der Gemeinde, mich um die Probleme aller zu kümmern und meine Probleme zu vergessen. Die Sache mit dem Koordinieren ist mir nicht besonders gelungen, ich setze mich nicht gerne durch, mir ist es lieber, daß alle tun, was sie für das Beste halten. Ich akzeptiere jeden Hinweis, den sie mir geben, und stoße mich nicht daran. Es tut mir leid, daß ich nicht die notwendige Zeit für meine Gemeinde aufbringe wegen der vielfältigen häuslichen Pflichten; ich habe so viel zu tun, daß ich fast immer zu spät zu den Versammlungen komme, und vielleicht ist dies auch der Grund für meine Fehler bei der Koordination oder Animation in der Gruppe.

Ich höre mir gern aufmerksam die Meinungen der anderen an. Wenn ich an der Reihe bin, meine Meinung zu sagen, fasse ich mich kurz, denn aus eigener Erfahrung weiß ich, wie langweilig es ist, andern zuzuhören, die viel reden.

Bei den Versammlungen, die wir machen, erleben wir große Einigkeit. Wir behandeln alle möglichen Themen: politische, wirtschaftliche, kulturelle, gesellschaftliche und natürlich religiöse. Wir lesen immer ein Stück aus der Bibel und besprechen es anschließend. Wir erleben bei unseren Zusammenkünften Stunden echter Brüderlichkeit.

Wir haben das Glück, daß uns eine sehr fähige Ordensschwester zur Seite steht, die gern bereit ist, uns bei allem, was wir brauchen, zu helfen. Wenn sie aus irgendeinem dringenden Grund nicht bei uns sein kann, dann bittet sie mich, etwas früher zu kommen, damit ich die Versammlung leite. Und da geht es um meine Aufgabe in der Gemeinde, das heißt: nicht fehlen, damit das Treffen stattfinden kann.

Mein Verhältnis zu den Priestern und Ordensschwestern ist ausgezeichnet. Wenn es in der Pfarrei ein besonderes Ereignis gab, zum Beispiel die Ankunft des Erzbischofs aus Anlaß einer Visitation, hat man mir die Aufgabe der Begrüßung anvertraut, und ich habe dies sehr gern getan, und ich war dem Priester meiner Pfarrgemeinde in allem Wesentlichen gleichgestellt. Die Schwestern vom Heiligsten Herzen Jesu, deren Ordensgemeinschaft in meinem Viertel lebt, haben mich um meine Teilnahme bei verschiedenen Anlässen gebeten, zum Beispiel beim hundertsten Jahrestag der Gründung ihres Instituts, und ich habe gern an dieser Feier teilgenommen und etwas über die Gründerin, die heilige Francisca

Javier Cabrini gesagt. Sie haben mich auch zu besonderen Gebeten eingeladen, an denen ich sehr gern und dankbar teilgenommen habe.

Mein Glaubensleben ist sehr positiv. Ich glaube an alles und an alle. Mein Glaube sagt mir, daß ich uneigennützig dienen muß, um ihn zu beweisen. Um meinen Glauben zu stärken, habe ich lange Zeit hindurch andere Stadtteile besucht, die religiöse Hilfe brauchten. Zusammen mit anderen aus der Gemeinde bin ich dort hingegangen, um Wortgottesdienst zu halten, ihnen etwas von dem mitzugeben, wozu wir fähig waren, einige Stunden gemeinsam zu verbringen und von ihnen den Glauben zu empfangen, um ihn mit dem unseren zu verbinden. Mein Glaube sagt mir, daß ich beim Veranstalten der Gespräche zur Taufvorbereitung jeden Monat ausdauernd sein muß. Und diese Gelegenheit nutze ich, um mit Eltern und Paten über das wichtige Thema unserer Erlösung zu sprechen, bei dem unser Glaube eine vorrangige Rolle spielt, freilich ein Glaube, der sich im Leben und Handeln äußert, nicht in Worten. Der wirkliche Glaube ist der, den wir bei jedem unserer Schritte zeigen, in unserem Vorgehen, in unserem Leben, in unserem Sterben. Jener Glaube, der würzt, ohne bitter zu machen, und erhellt, ohne zu blenden.

III. Gemeinden im Einsatz für die Befreiung (Carlos Manuel Sánchez)

Ich bin sechsundzwanzig Jahre alt und gehöre seit sieben Jahren zur Gemeinde. Früher war ich Mitglied einer katechumenalen Gemeinde. Meine ganze Familie gehörte zu dieser Gemeinde. Ich empfand es als sehr wichtig, in dieser Gemeinde mitzumachen, um den Weg, Christ zu werden, einzuüben. Alles ging so lange gut, bis sich die politischen Probleme zuspitzten und die Morde, die die Somozadiktatur beging, zuzunehmen begannen. Die Verfolgung wurde heftiger. Da konnten wir als Christen gegenüber dem Leid, das in dieser Zeit viele unserer Brüder erfuhren, nicht gleichgültig bleiben. Und so kam es, daß wir anfingen, die Gewaltakte, die am Volke verübt wurden, mit Hilfe des Evangeliums zu erhellen. Wir trafen uns zur Lektüre ausgewählter Texte und dachten über die Vorfälle dieser Zeit nach. Aufschlußreich war für uns zum Beispiel das Buch Exodus. Aber viele sagten, das sei zu politisch. Sie merkten nicht, daß dies hilfreich war für das ganze Volk und zum besseren Verständnis der Probleme, die wir erlebten.

Der Pfarrer von damals war derjenige, der die katechumenalen Gemeinden betreute. Als er merkte, welche Überlegungen wir anstellten, sagte er zu mir, ich könne nicht mehr in der katechumenalen Gemeinde bleiben, wir könnten Basisgemeinden werden, das heißt offenere Gemeinden, und andere Jesuitenpatres, die in Los Brasiles (einem Nachbarviertel) wohnten, könnten uns zur Seite stehen.

In den Basisgemeinden war nun die Arbeit schwieriger, denn wir wurden überwacht. Diese christliche Arbeit wurde verfolgt wegen der öffentlichen Kritik, die wir an den gegen das Volk begangenen Gewaltakten übten.

Mitten in der Volkserhebung veranstalteten wir Gebete in Privathäusern. Wir machten dies nicht in den Kirchen, weil man es uns nicht erlaubte. Wir versuchten auch, informiert zu sein und die anderen von den Nachrichten zu informieren, die wir auffangen konnten. Auf diese Weise erfüllten wir auch mitten im Krieg immer unsere Aufgabe als Christen. In den schlimmsten Zeiten beteiligten wir uns an der medizinischen Versorgung und gewährten Kriegsversehrten in der Kirche, im Gotteshaus, Zuflucht.

Mit dem Sieg der Revolution hat sich unsere Arbeit sehr verändert, und in gewisser Weise ist sie durch die Freiheit, die wir jetzt haben, leichter geworden. Ich persönlich empfinde es als große Verpflichtung, das Reich aufzubauen, von dem Jesus Christus im Evangelium so oft zu uns spricht. Genau aus diesem Grund bin ich Mitglied der Basisgemeinden geworden. Die Gemeinden sind stärker organisiert. Alle Gemeinden von Managua sind zusammengeschlossen, und ich vertrete eine von ihnen. Und als Christen verpflichten wir Gemeindemitglieder uns, in den Organisationen des Volkes zu arbeiten. Ich mache in den Massenorganisationen mit, weil ich als Christ glaube, daß unsere christliche Beteiligung sehr wichtig ist, damit unsere Revolution auf einem Weg bleibt, der unserem Volk weiter hilfreich ist. Wir beteiligen uns auch, weil wir glauben, daß es uns im neuen Nikaragua gelingen kann, den neuen Menschen zu schaffen. Wir wissen, daß dies schwer ist, aber wir sind bereit, auch unser Leben dafür hinzugeben, so wie es unser Herr Jesus Christus getan hat und wie es viele Brüder und Schwestern getan haben – seien es nun Christen oder solche, die behaupten,

nicht an Gott zu glauben, uns aber ein Beispiel gegeben haben.

Auf christlicher Ebene arbeite ich auch in der Kommission zur Förderung der Jugend mit. Hier sind die Basisgemeinden der jungen Christen einbezogen. Ich bin dafür verantwortlich, die Gemeinden im südlichen Landesteil zu besuchen. Bei dieser Jugendseelsorge haben wir viele Schwierigkeiten, denn alles ist neu; wir müssen neue Wege finden, um sie zu verwirklichen. In unserer Arbeit gibt es zum Beispiel folgendes Problem: Wir kämpfen mit der Strömung imperialistischer Ideologie, die sich in einer Unzahl von Sekten widerspiegelt, die unser Land überschwemmt haben (ich meine die pro-nordamerikanischen Sekten, nicht die protestantischen Religionsgemeinschaften allgemein). Ein anderes Problem, das wir haben, ist die Art und Weise, wie ein Teil unserer katholischen Kirche mit den religiösen Symbolen umgeht, um unsere jungen Leute zu verwirren, damit sie sich nicht im Sinne unserer Revolution organisieren oder an deren Aufgaben mitarbeiten. Das Ziel dieses Teils der Kirche ist es, seine kapitalistische Lebensweise beizubehalten, und man stellt sich taub gegenüber dem Leid des Volkes. Manche Jugendliche, die diese Dinge sehen, verlassen die christlichen Basisgemeinden der Jugend und widmen sich ausschließlich revolutionären Aufgaben. Unsere Sache ist es, klarzustellen, daß auch wir Christen sind und daß wir daran arbeiten, die neue Gesellschaft aufzubauen, wie Christus gesagt hat. Auch ich bin jung, und manchmal überkommt mich Mutlosigkeit, wenn ich sehe, wie sie Christus zu ihrem Werkzeug machen, um persönliche Dinge zu verteidigen. Aber ich glaube an Gott, und ihm muß ich folgen.

Ich vergaß zu erwähnen, daß ich auch für eine neue Gemeinde verantwortlich bin, die gerade ihre ersten Gehversuche macht. Es macht mir Spaß, in dieser Gemeinde zu arbeiten und über das Evangelium nachzudenken. Das Problem ist nur, daß ich, weil es sich um neue Leute handelt, das Evangelium auf ein bißchen traditionelle Art und Weise darlegen muß. Jetzt kann man ihnen noch nicht die wichtigen Ereignisse nahebringen, die im Land geschehen, denn sonst würden sie sagen, das sei Politik, und weggehen. Wir machen langsam, aber es geht voran. Wie man sieht, ist die Arbeit des Christen ein bißchen hart.

Gegenwärtig erlebt Nikaragua aufgrund des Eindringens der Kontrarevolutionäre, der Blokkaden und der Invasionsdrohungen sowohl in wirtschaftlicher als auch in militärischer Hinsicht eine der härtesten Zeiten. Wir jungen engagierten Christen werden nun notfalls mit dem Gewehr kämpfen, mit der Kraft und dem Mut, die uns Christus gibt, um unsere Arbeit an der Hervorbringung des neuen Menschen weiterzuführen. Dies begann bereits am 19. Juli, als es uns gelang, die Tür zu öffnen, um hier in unserem freien Nikaragua das Reich Gottes aufzubauen.

Wenn die Revolution dem Landarbeiter, und damit dem Ärmsten, Land gibt, wenn Schulen gebaut worden sind, um den Unwissenden zu unterrichten (damit er nicht weiter ausgebeutet wird), wenn die Zahl der Gesundheitszentren, die dem Volk zugute kommen, sich vervielfacht hat, wenn es eine Versorgung gibt, damit wir alle – zwar wenig, aber doch gleich – zu essen haben, wenn Wohnraum da ist, damit wir wissen, wo wir schlafen können, wenn das Volk an einem Staatsrat beteiligt ist, in dem es Sitz und Stimme hat, wenn das alles geschieht – ähnelt dies etwa nicht den Urgemeinden, von denen die Apostelgeschichte uns erzählt? Ist es etwa nicht das, was Christus uns verkündet hat? Denn aus all diesen Gründen verteidigen wir Christen unser neues Nikaragua. Schon viele haben ihr Leben hingegeben, so wie Christus. Er hat es aus Liebe hingegeben; auch wir geben unser Leben hin aus Liebe zu unserem Volk. Wir kämpfen nicht, um ein anderes Land anzugreifen. Wir kämpfen, um zu leben, um die neue Gesellschaft aufzubauen.

Mir persönlich befiehlt niemand, in den Organisationen mitzumachen, vielmehr treibt mich das Evangelium selbst, mich zu engagieren, um zu teilen und zu leben wie Brüder.

Aus dem Spanischen übers. von Victoria M. Drasen-Segbers

CARLOS ZARCO MERA

Animator einer kirchlichen Basisgemeinde in Mexiko-Stadt. Anschrift: la. cda. Juan Enriquez No. 182, Col. Juan Escutia, México D.F., C.P. 09100 Mexiko.

LEONOR TELLERÍA

Koordinatorin einer Basisgemeinde in Managua, Barrio Ducali. Anschrift: Apartado C-14, Managua, Nikaragua.

CARLOS MANUEL SÁNCHEZ

Koordinator einer Basisgemeinde in Managua. Anschrift: Apartado C-14, Managua, Nikaragua.

Casiano Floristán

Die dem pastoralen Handeln zugrunde liegenden Kirchenmodelle

Zwischen einem bestimmten Kirchenmodell und dem ihm entsprechenden pastoralen Handeln besteht von jeher eine enge Beziehung[1]. Dies ist durchaus logisch, denn das Subjekt des pastoralen Handelns ist ja die Ekklesia, und oft sah man das Ziel der Seelsorge im Aufbau der Kirche in der jeweiligen Welt. Die beiden Faktoren, die auf das pastorale Handeln einwirken, nämlich die Wirklichkeit, in der die Gläubigen sich betätigen, und die Theologie als Glaubenserkenntnis, sind hinwiederum bestimmend für das theologische Verständnis und das pastorale Bewußtsein der Kirche.

I. Das ekklesiologische Rückgrat der Kirche

Im Verlauf der Strecke, den die Pastoraltheologie (Praktische Theologie) seit ihrem Erscheinen als Universitätsdisziplin (1774) im Wien der Kaiserin Maria Theresia zurückgelegt hat, zeigte sich, daß die Pastoral ein ekklesiologisches Rückgrat haben muß[2]. Erinnern wir uns, daß die neue Disziplin in ihren Anfängen das pastorale Handeln als Wirken des Priesters verstand. Am Ende des 18. Jahrhunderts und unter dem Einfluß der Aufklärung beabsichtigte J.M. Sailer (1751–1832), die Pastoraltheologie von der Bibel her zu erneuern und ihr eine theologische Ausrichtung zu geben, die auf der Offenbarung und dem Glaubensleben gründete, doch setzte niemand sein Bestreben fort. 1841 richtete A. Graf, ein genialer Schüler von J.A. Möhler und J.B. Hirscher, die Pastoraltheologie in einem entschieden ekklesiologischen Sinn aus und ging dabei so weit, daß er die Theologie als kritisches Selbstbewußtsein der Kirche definierte[3]. Manche Pastoraltheologen betrachten ihn als einen authentischen Vorläufer der modernen Pastoraltheologie entsprechend F. Schleiermacher (1768–1834) im protestantischen Bereich. Leider kehrten die Schüler Grafs zur früheren rezepthaften und klerikalen Ausrichtung der Pastoraltheologie zurück. Diese auf den unmittelbaren Nutzen bedachte Auffassung setzte sich sozusagen unverändert bis zum Zweiten Weltkrieg fort.

Gegen 1942 beginnt F.X. Arnold (1898–1969) in Tübingen seine Studien über die Natur und Geschichte des pastoralen Handelns. Der besten Pastoraltradition von Tübingen treu und im Zusammenhang mit der «kerygmatischen Theologie» geht Arnold von der Inkarnation, vom theandrischen Prinzip des Gott-Menschlichen aus. Das Heilsgeschehen ist Gottes Werk; die Person Jesu Christi steht am Beginn des Handelns der Kirche. Die Kirche hat eine Vermittlungsaufgabe von pastoral-instrumentalem Charakter. Nicht der Priester, sondern die Kirche als ganze ist der verantwortliche Träger der Seelsorge[4].

Zu der gleichen Zeit wie Arnold in Deutschland entwickelt der Dominikaner P.-A. Liégé (1922–1979) in Frankreich eine entschieden ekklesiologische Konzeption des pastoralen Handelns. Er definiert die Pastoralwissenschaft als «theologische Wissenschaft vom kirchlichen Handeln» oder «von der Sendung der Kirche in Aktion» und versteht das kirchliche Handeln als «kraft der Sendung erfolgendes Wirken Christi in der Kirche»[5].

K. Rahner schenkte der Praktischen Theologie seine Aufmerksamkeit in verschiedenen Schriften, unter denen das «Handbuch der Pastoraltheologie» hervorragt, ein Werk, das von ihm inspiriert ist und von einer großen Gruppe von Pastoraltheologen verfaßt wurde[6]. In diesem Werk will man die theologischen Grundlagen des pastoralen Handelns und die Tätigkeit der Kirche als ganzer darlegen. Man hat schon gesagt, dieses Handbuch sei eine «Politologie der Kirche» oder eine «existentielle Theologie»[7]. Rahner zufolge ist die Praktische Theologie «jene theologische Disziplin, die sich mit dem tatsächlichen und seinsollenden, je hier und jetzt sich ereignenden Selbstvollzug der Kirche beschäftigt mittels der *theologischen* Erhellung der jeweils gegebenen Situation, in der die Kirche sich selbst in allen ihren Dimensionen vollziehen muß»[8].

Das Verständnis des pastoralen Handelns als eines kirchlichen Handelns, das auf einer praktischen Theologie der Kirche aufruht, war eine positive Errungenschaft, um die Pastoral als ganze, die sogenannte «pastoral d'ensemble», zu ordnen und um die drei Zweige des kirchlichen

Handelns, die den klassischen Gewalten (Lehrgewalt, Heiligungsgewalt und Leitungsgewalt) entsprechen, in einer ausgeprägt konziliaren Linie mit einem neuen Vokabular und einem erneuerten Inhalt aufeinander zu beziehen: das prophetische Amt des Wortes, das Amt der Liturgie, der gottesdienstlichen Feier, und das hodegetische Amt, das der Caritas. Doch führte dies zur gleichen Zeit (in der Epoche der aus dem Konzil abgeleiteten Ekklesiologien) zu einer gewissen Inflation der Kirche, d. h. ihres Seins und ihrer Aufgabe.

Die im Jahrzehnt der sechziger Jahre erfolgenden Beiträge der Basisgemeinden, die Strömungen der politischen Theologien und der Hoffnungstheologien, die biblischen Hermeneutiken und der seit der Konferenz von Medellín (1968) erfolgende Einbruch der Befreiungstheologie im Verein mit neuen Analysen des Volkskatholizismus und der gesellschaftlichen Wirklichkeit und nicht zu vergessen die Kategorie des Armen im Rahmen der «Christologien von unten» trugen dazu bei, in den siebziger Jahren neue Modelle des pastoralen Handelns zu schaffen. In der Praxis ersetzt man das Wort «Kirche» oft durch «Gemeinde» unter dem neuen Horizont des Gottesreiches und der Nachfolge Jesu im Hinblick auf die Befreiung aus ungerechten Situationen innerhalb einer christlichen Bewegung von prophetischem Charakter. All dies läuft auf kirchliche Pluralismen und verschiedenartige Modelle des pastoralen Handelns hinaus. Der Beitrag, den in dieser Zeit die sogenannte Befreiungstheologie leistete, läßt sich nicht leugnen[9].

II. Kirchen- und Pastoralmodelle

1. Pastoral der Christenheit – missionarische Pastoral

Die erste innerkirchliche Spannung, die dem Binom *Kirche der Christenheit – missionarische Kirche* entspricht, wurde vor dem Konzil durch Theologen und Pastoralwissenschaftler der Mission formuliert. Arbeiterpriester, in Elendsquartieren wirkende Ordensschwestern, apostolische Laienbewegungen erlebten sie am eigenen Leib und brachten sie in der Formulierung «Das Evangelium im Blick auf die Zeichen der Zeit lesen» zum Ausdruck[10].

Erinnern wir uns an das apostolische Wiedererwachen der Kirche, zu dem es zwischen 1935 und 1955 im Katholizismus der ganzen Welt, zumal in der Kirche Frankreichs, gekommen war. In dieser Zeit wird ein sinntiefes, reichhaltiges Vokabular[11] mit Begriffen wie «Evangelisierung», «Gemeinde», «Zeugnis», «Engagement» usw. geschaffen, und zwar innerhalb der Dialektik Eschatologie-Inkarnation, die auf die beiden dem Konzil voranlaufenden Strömungen zurückgeht[12].

Gegenüber einer ungleichgewichtigen Kirche als einer Gesellschaft, die Domäne der Priester ist, sich auf den sakramentalen Bereich beschränkt, Machtallianzen eingeht, und die in ihrer Morallehre streng, in ihren Verlautbarungen orthodox und in ihren Handlungsweisen einförmig ist, kommt es in der Nachkonzilszeit zu einer Kirche als Gemeinschaft, die auf der Bruderschaft im Glauben, auf dem Zeugnis und der Inkarnation gründet, sich für die Armen und Enterbten einsetzt, orthopraktisch und evangelisatorisch ist und aus der Perspektive der *communio/koinonía* auf die gesellschaftliche Wirklichkeit hin offen ist. Diese beiden pastoralen Einstellungen werden in unzähligen Schriften vertreten. Erinnern wir uns an die Polemiken zwischen der kerygmatischen und der scholastischen Theologie, zwischen den Massen und den Minderheiten, zwischen dem Volkskatholizismus und dem Überzeugungskatholizismus, zwischen Sakrament und Prophetie, Charisma und Institution, Kindertaufe und Erwachsenentaufe.

Ein wichtiges Beispiel einer Analyse der Spannung zwischen der Pastoral der Christenheit und der missionarischen Pastoral findet sich im Werk «Líneas pastorales en América latina» von G. Gutiérrez[13]. Es prüft vier Pastoralmodelle: die Pastoral der Christenheit, die der neuen Christenheit, die des mündigen Glaubens und die des prophetischen Handelns. Nachdem G. Gutiérrez jede Richtung charakterisiert hat, sagt er, daß die vier Modelle auf dem amerikanischen Kontinent «in verschiedenen Ausdehnungs- und Verwirklichungsgraden» vorliegen, wobei die Pastoral der Christenheit vorwiege.

Zumal auf dem Feld der Kirche spanischer Sprache haben die Soziologen des Katholizismus gleichfalls erhellende Typologien beigesteuert, die gegensätzlichen Kirchen- und Pastoralmodellen entsprechen: der Volkskatholizismus, der kulturelle, der nichtinstitutionelle und der kirchliche Katholizismus[14], oder auch «Idealtypen», die geschichtlich aufeinander folgten: der totale Katholizismus, die persönliche Religiosität und die engagierte Religiosität[15]. Andere unterschei-

den zwischen einem nichtengagierten Massenkatholizismus und einem engagierten erneuerten Katholizismus[16]. Entsprechend Ideologien, gesellschaftlicher Herkunft und politischer Funktion gibt es auch Klassenanalysen, die sich in vier Tendenzen konkretisieren: im Nationalkatholizismus, dem zentristischen Reformismus, dem dominierten Katholizismus und der kritisch-prophetischen Kirche[17].

Von einigen werden die Kirchenmodelle auf drei reduziert: die integristische «Bunkerkirche», die offene Kirche des aggiornamento und die nichtintegrierte Volkskirche[18], denen ebenfalls drei verschiedene Seelsorgetypen entsprechen: der traditionelle, der erneuerte traditionelle und der gemeinschaftliche Gruppentyp[19].

In Lateinamerika führt Clodovis Boff die Kirchenmodelle, die verschiedenen pastoralen Ausrichtungen entsprechen, auf zwei grundlegende zurück: erstens auf das der Christenheit: das auf Kontinuation bedachte, auf die Pfarrei eingestellte, pyramidale Modell mit modernisierten kirchlichen Ausdrucksformen, das auf die Wekkung religiöser Praktiken durch den Dienst des Klerikers ausgeht und der Bourgeoisie nahesteht, und zweitens auf das Modell der Diaspora, das nicht auf Kontinuation ausgeht, das die kirchliche Basisgemeinde zum Zentrum hat, zirkulär ist, mit innovierenden kirchlichen Ausdrucksformen, das die ethischen Praktiken betont und mit den Volksschichten in Einklang steht[20].

2. *Evangelisierung – Sakramentalisierung*

Zwischen der Betonung des Evangeliums und der des Sakramentes ist es, gleichfalls im Gefolge unterschiedlicher Kirchenbilder, im Lauf der Geschichte immer wieder zu einer Spannung gekommen[21]. Die Wort-Sakrament-Dialektik wird zu Beginn des Zweiten Weltkriegs durch das Binom Evangelisierung-Sakramente zum Ausdruck gebracht und durch die Konflikte zwischen den «Evangelisatoren» und den «Sakramentalisten» in den Blick gerückt.

In den fünfziger Jahren gewinnt man den Begriff Sakrament theologisch wieder zurück vom Glauben her[22], von der Kategorie der persönlichen Begegnung her[23], vom Schriftwort her[24] und von der Sakramentalität der Kirche her[25]. Das Zweite Vatikanum übernimmt diese sakramentale Perspektive in der Richtung des missionarischen Handelns, indem es die Sakramente als Zeichen versteht, die den Glauben voraussetzen, nähren, stärken und zum Ausdruck bringen[26].

Um ein Auseinanderfallen von evangelisatorischem Einsatz und liturgischem Tun zu verhüten, muß die Kirche kohärent handeln. Die Spannung zwischen der Evangelisierung und der Sakramentenspendung wird seit dem Konzil in zahlreichen Schriften erforscht, und es fehlt auch nicht an Verlautbarungen von Bischofskonferenzen zu diesem Thema[27].

Das evangelisatorische Modell legt den Ton auf evangeliumsgemäßes Christentum (glaubwürdiger Glaube, der der Praxis Jesu und der Befreiungspraxis entspricht), während das kultische Modell das sakramentale Christentum (Glaube, der im christlichen Liturgiemysterium bezeugt wird) vorbetont. Für die auf Evangelisierung Ausgehenden steht das Engagement an erster Stelle, ist die Kirche eine prophetische Gemeinschaft und Jesus der Mensch, der voll und ganz für die anderen da ist; Gott beruft dazu, sein Reich aufzubauen; der Glaube ist Befreiungspraxis; die christliche Liebe ist ein gesellschaftliches und politisches Handeln und die Hoffnung der Ansatzpunkt zur Weltveränderung. Für die liturgisch Eingestellten hat sich der Mensch zu verdanken, ist die Kirche Zeichen des Heils, Jesus das Ursakrament des Vaters, Gott überschwengliche Liebe, der Glaube der Vollsinn des Lebens, die christliche Liebe sich hingebende persönliche Liebe und die Hoffnung volles Vertrauen auf die Verheißungen Gottes.

Diese beiden Auffassungen über das Christsein profitierten in letzter Zeit von einer Wiederaufwertung der evangelischen Natur des Christentums und vom Einfluß, den der Bereich des Gesellschaftlichen und Politischen auf den Glauben und die Sakramente ausübt. Obwohl alles eine politische Dimension hat, ist alles doch auch vom Symbolischen und Sakramentalen durchtränkt[28].

3. *Kirche als «Großinstitution» und Kirche als «Netz von Gemeinschaften»*

Seit dem Zweiten Vatikanum entstehen in der Südhälfte Amerikas die kirchlichen Basisgemeinden als neues Kirchenmodell, dem der Plan zur Gesamtpastoral des Episkopats von Brasilien von Ende 1965 zu Gevatter steht, der für das Jahrfünft 1965–1970 gedacht war. In Medellín werden die Basisgemeinden offiziell anerkannt. In Verbindung mit der Entwicklung der Befrei-

ungstheologie nehmen sie in der Kirche Lateinamerikas einen gewaltigen Aufschwung. Zahllose Veröffentlichungen schildern ihre Erfahrung, ihre Grundzüge und pastorale Wirkweise. Wegen ihrer Bedeutung ist an die nationalen Zusammenkünfte der kirchlichen Basisgemeinden von Brasilien zu erinnern: die erste von 1975 («Eine Kirche, die kraft des Heiligen Geistes aus dem Volk entsteht»); die zweite von 1976 («Die Kirche ein Volk auf dem Weg»); die dritte von 1978 («Die Kirche ein Volk, das sich befreit»); die vierte von 1981 («Die Kirche als unterdrücktes Volk, das sich für die Befreiung organisiert») und die fünfte von 1983 («Die kirchliche Basisgemeinde als Saatkorn einer neuen Gesellschaft»). Man darf auch nicht die Begegnungen vergessen, welche die «Ökumenische Gesellschaft von Theologen der Dritten Welt» zwischen 1976 und 1983 veranstaltet hat[29].

Das Modell der Basiskirche geht von der Option für das Volk, für die Armen und für die Befreiung aus. Nach Leonardo Boff weist die Basiskirche folgende Merkmale auf: 1) Sie ist Kirche *des* Volkes, *nicht für* das Volk, sondern *mit* dem Volk, d. h. sie ist Volk Gottes in gemeinsamer Verantwortung im Gegensatz zum Modell einer klerikalen Kirche. 2) Sie ist Kirche als Gemeinschaft, als Glaubens- und Liebesgemeinschaft in befreienden sakramentalen Zeichen, eine dialogisierende Kirche mit brüderlichen Beziehungen im Gegensatz zu einer sich aufzwingenden Kirche, die um das Binom Autorität-Gehorsam kreist. 3) Sie ist auch eine prophetische, befreiende Kirche, die sich im Gesellschaftlichen einsetzt, die Menschenrechte zur Kenntnis nimmt, Ungerechtigkeiten aufdeckt und für die Ausgebeuteten einsteht im Gegensatz zu einer Kirche, die mit den Reichen im Bunde steht, nicht inkarniert ist und bloß Riten und Sakramente kennt[30].

Der kirchliche Charakter der Basisgemeinden ist von ihren Vertretern beständig betont und von der Hierarchie offiziell anerkannt worden. Die kirchliche Basisgemeinde ist «die Keimzelle für die kirchliche Strukturierung» (Medellín), die «Hoffnung der Kirche» (*Evangelii nuntiandi*), «Herd der Evangelisierung und Triebkraft zur Befreiung» (Puebla) und «die neue Form des Kirche-Seins» (Bischofskonferenz von Brasilien 1983). Kurz, sie ist das Volk der Armen, das zum Volk Gottes geworden ist.

Wie R. Muñoz sagt, sind heute «zwei verschiedene Kirchenmodelle wirksam, zwei Modelle, die dem Ansiedlungsort, der Geisteshaltung und den Handlungsinstrumenten nach sich voneinander unterscheiden. Zwar bestehen diese beiden Modelle nicht lupenrein und nicht säuberlich voneinander getrennt, doch stellen sie innerhalb der einen Kirche zwei Pole dar, die in ihrer inneren Dynamik und in ihrem Einfluß auf die Gesellschaft klar dastehen»[31]. Es sind die beiden Modelle, die R. Muñoz «Kirche als Großinstitution» und «Kirche als Netz von Gemeinden» nennt.

«Die gemeinschaftliche Volkskirche», schreibt E. Dussel, «ist keine andere Kirche, nicht eine neue Kirche, sondern lediglich ein Modell der Kirche von immer»[32].

4. Modelle gemeinschaftlicher Pastoral

Bei den christlichen Basisgemeinden handelt es sich nicht um ein gleichförmiges, einheitliches Phänomen. Es gibt verschiedene Modelle, denn die Wesenszüge und Zielsetzungen sind unterschiedlich. Wohl liegen grundlegende Übereinstimmungen vor, doch die Verwirklichungsweisen und selbst die Konzeptionen sind verschieden.

Schon der Ausdruck «Basisgemeinde» (sie sind allesamt christlich, kirchlich, oder wollen dies sein) vereint zwei Ausdrücke von verwickelter, tiefer Bedeutung. E. Dussel schreibt: «Wenn man stärker auf dem Begriff ‹Gemeinde› besteht, so deshalb, weil man damit mehr einen *inner*kirchlichen Standpunkt einnimmt... Wenn man hingegen den Begriff ‹Basis› betont, so deswegen, weil man auf die *außer*kirchliche Funktion mehr Gewicht legen möchte.»[33]. Diese verschiedene Akzentsetzung war für den Kanadier C. Paiement ein wichtiger Ansatzpunkt zur Unterscheidung zwischen den «warmen Gemeinden», in denen die «interpersonalen Beziehungen» (brüderliches, gutes Verhältnis untereinander, Gotteswort, Gebet, gelegentliche Unterstützungen, Begeisterung) vorherrschen, und den «kritischen Gemeinden» (andere nennen sie «prophetische Gemeinden») mit einem gewissen weltlichen, politischen Engagement (starkes Interesse für Strukturen, Aktionen, Manifestationen nach außen, befreiender Glaube, Volkstheologie, kritisches Verhältnis zu der institutionellen Kirche). Für die «warmen Gemeinden» ist ihr Sinn für das Transzendente kennzeichnend, für die «kritischen» die Betonung der Inkarnation[34].

R.J. Kleiner unterscheidet drei Typen kirchlicher Basisgemeinden: die Glaubensgemeinden, denen es um das biblische Kerygma geht; die gesellschaftlich-eucharistischen Gemeinden mit einem ausgewogenen Verhältnis von Liturgie und Engagement, und die gesellschaftspolitischen Gemeinden, die den Ton auf die christliche Diakonie und auf die Kritik legen, die sie aus marxistischen Perspektiven gegenüber der religiösen Ideologie und der kapitalistischen Gesellschaft üben[35].

In Spanien sind gleichfalls verschiedene Modelle zu unterscheiden: neokatechumenale, charismatische und volkshafte; sie sind auf nationaler Ebene organisiert und weisen Ausläufer und Zusammenhänge mit verwandten oder gleichgesinnten Gemeinschaften anderer Länder auf[36]. Ein neueres Dokument der spanischen Bischofskommission für die Seelsorge sagt, daß in der Welt der Basisgemeinden offensichtliche Unterschiede vorhanden sind, doch lassen sich auch kollektive Gebilde als «Großfamilien» ansehen, «welche Gemeinden, die unter dem Antrieb derselben pastoralen Intuition entstanden sind, zu Gruppen zusammenfassen»[37]. Erinnern wir uns, daß die Exhorte «Evangelii nuntiandi» Pauls VI. (8. Dez. 1975) auf verschiedene Modelle anspielt und dabei denen die Gültigkeit abspricht, «die im Geist bitterer Kritik gegenüber einer Kirche zusammenkommen, die sie als institutionell brandmarken, und die gegenüber Verlautbarungen der Kirche eine zensurierende, negierende Haltung einnehmen», «der Hierarchie feindlich gesinnt sind» und «sich von der Kirche trennen» (Nr. 38).

5. Zwei verschiedene Verständnisse der Volksseelsorge

Die sogenannte «Volkspastoral» kommt in Lateinamerika in Entsprechung zu dem Modell auf, das von den Basisgemeinden repräsentiert wird. Man bezeichnet diese zunächst als «christliche Basisgemeinden» (um Kritik zuvorzukommen) und sodann als «christliche Volksgemeinden» (um Mißverständnisse zu verhüten). J. Marins zufolge entspricht die Volkspastoral «der Basiskirche in einem gemeinschaftsbetonten, prophetischen, befreienden und missionarischen Modell»[38]. Der Ton wird auf die Basis gelegt – Basis im Sinn eines armen, unterdrückten Volkes, nicht einfach einer Bezeichnung für die Urzelle gläubiger Christen oder für den Personkern, worin der Glaube Wurzel faßt. Die Basis ist also das Volk.

Doch wird der Begriff «Volk» wie auch das Adjektiv «volkshaft» verschieden verstanden. Hier interessieren uns zwei Bedeutungen des Begriffs «Volk»: Volk als eine Kulturnation (die Bürger eines Landes) und Volk als ein Sektor oder als mehrere Sektoren der Nation, nämlich als eine Gesellschaftsklasse (die Armen und Benachteiligten)[39].

Wenn wir das Volk als das kollektive Subjekt einer geschichtlichen Erfahrung mit einer einheimischen Kultur, einer eigenen Religiosität, einer besonderen sittlichen Haltung, einem eigenen Idiom oder Sprachgebrauch und einem gemeinsamen Schicksal auffassen, ist die Volkspastoral «die Evangelisierung der Kultur eines Volkes».

Wenn wir hingegen unter «Volk» das kollektive Subjekt der Armen, Ausgebeuteten und Benachteiligten in einem sozio-ökonomischen Sinn verstehen, ist die Volkspastoral «die Evangelisierung der Armen von den Armen her».

«Beide Bedeutungen des Wortes ‹Volk›», sagt J.D. Scannone, «hängen semantisch und ontologisch zusammen, da unseres Erachtens die armen und einfachen Leute diejenigen sind, die das Gemeinschaftliche und Gemeinsame, d.h. die Weisheit und den Lebensstil, die geschichtlich-kulturell uns zu eigen sind, verdichten und kollektiv in Erscheinung treten lassen. Dies verhält sich so, weil die Schlichtheit der einfachen Leute zwar nicht von vornherein gegen Entfremdung gefeit ist, aber von den Privilegien, die der Besitz, die Macht oder das Wissen verschaffen, nicht ohne weiteres beeinträchtigt wird.»[40]

[1] A. Dulles, Models of the Church (New York 1973); H. Fries, Wandel des Kirchenbilds und dogmengeschichtliche Entfaltung: J. Feiner/M. Löhrer (Hgg.), Mysterium Salutis, Bd. IV/1 (Einsiedeln/Zürich/Köln 1971) 223–286.

[2] Vgl. H. Schuster, Die Geschichte der Pastoraltheologie: Handbuch der Pastoraltheologie (Freiburg i.Br. 1964) I, 40–92.

[3] Vgl. A. Graf, Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie (Tübingen 1841).

[4] Vgl. F.X. Arnold, Pastoraltheologische Durchblicke (Freiburg i.Br. 1965).

[5] P.-A. Liégé, Introducción zu F.X. Arnold, Al servicio de la fe (Barcelona ^{2}1963) 7–17.

[6] Vgl. Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart (Freiburg i.Br. 1964–1972) 5 Bände.

[7] Der Linie des «Handbuch...» entspricht C. Floristán/M. Useros, Teología de la acción pastoral (Madrid 1968).

[8] K. Rahner, Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen: Die praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis (München 1968) 47–48 = K. Rahner, Schriften zur Theologie (Einsiedeln 1967) VII, 133–149.

[9] Vgl. E. Dussel, A History of the Church in Latin America. From Colonialism to Liberation (Grand Rapids, Michigan, 1981); R. Oliveros, Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966–1976) (Lima 1977); M. Manzanera, Teología y salvación-liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez (Bilbao 1978).

[10] Vgl. P. Richard, Mort des chrétientés et naissance de l'Eglise (Paris 1978). Die theologische und historische Analyse der Christenheitskirche und ihr Übergang zu einer missionarischen Kirche wurde in erster Linie von Y. Congar und M.D. Chenu vorgenommen.

[11] Vgl. B. Besret, Incarnation ou eschatologie? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain 1935–1955 (Paris 1964).

[12] Vgl. L. Malevez, Deux théologies catholiques de l'histoire: Bijdragen 10 (1949) 225–240.

[13] Es entspricht einigen Vorträgen von 1964 vor Leitern von Bewegungen katholischer Universitätsstudenten. Die Vorträge wurden 1967 ergänzt und 1968 herausgegeben. Die zweite Ausgabe erfolgte 1976 (CEP, Lima). Französische Ausgabe: Réinventer le visage de l'Eglise. Analyse théologique de l'évolution des pastorales (Paris 1971). Eine ähnliche Untersuchung in bezug auf Spanien habe ich selbst vorgenommen: Tendencias pastorales en la Iglesia Española: Teología y mundo contemporáneo (Homenaje a Karl Rahner) (Madrid 1975) 491–512.

[14] Vgl. J.M. Marcos-Alonso, Análisis sociológico del catolicismo español (Barcelona 1967); J. González Anleo, Catolicismo nacional: nostalgía y crisis (Madrid 1975).

[15] Vgl. A.L. Orensanz, Religiosidad popular española: 1940–1965 (Madrid 1974).

[16] Vgl. F. Urbina: Informe FOESSA 1975 (Madrid 1976), Kap. V.

[17] Vgl. J.C. García: Fe y política (Madrid 1977) 11–35.

[18] Vgl. J. Chao, La Iglesia en el franquismo (Madrid 1976).

[19] Vgl. J.M. Castillo, Diversos modelos de pastoral y el problema de la pastoral de la Iglesia: Sal Terrae 66 (1978) 667–677.

[20] Vgl. Puebla 78: Ecclesia, Nr. 1.147 (1978) 1898. Zum Phänomen der Volkskirche in Spanien vgl. J. Rey/J.J. Tamayo, Por una Iglesia del pueblo (Madrid 1976); J.M. Castillo, La alternativa cristiana. Hacia una Iglesia del pueblo (Salamanca 1978).

[21] Vgl. C. Floristán/L. Maldonado, Los sacramentos, signos de liberación (Madrid 1977); C. Floristán, Sakramente und Befreiung: Prophetische Diakonie (Wien 1977) 292–310.

[22] Vgl. L. Villete, Foi et sacrement (Paris 1959) 2 Bände.

[23] Vgl. E. Schillebeeckx, Christus – Sakrament der Gottbegegnung (Mainz 1960).

[24] Vgl. K. Rahner, Wort und Eucharistie: Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln/Zürich/Köln 1960) 313–356.

[25] Vgl. O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament (Frankfurt a.M. 1953).

[26] Sacrosanctum Concilium, Nr. 59.

[27] Französischer Episkopat, Eglise, signe de salut au milieu des hommes (Paris 1972); ders., Une Eglise qui célèbre et qui prie (Paris 1974). Vgl. auch Secretariado Nacional de Liturgia (Hg.), Evangelización y sacramentos (Madrid 1973); Italienische Bischofskonferenz, Evangelizzazione, Sacramenti, Promozione umana. Le scelte pastorale della Chiesa in Italia (Rom 1979).

[28] C. Floristán/L. Maldonado, Los sacramentos..., aaO. 15–19.

[29] Vgl. E. Dussel, Theologien der «Peripherie» und des «Zentrums»: Begegnung oder Konfrontation?: CONCILIUM 20 (1984/1) 77–85.

[30] L. Boff, Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante (Santander 1982) 209.

[31] Vgl. R. Muñoz, Solidaridad liberadora: misión eclesial (Bogotá 1977) 32.

[32] Vgl. E. Dussel u.a., La Iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla (Bogotá 1979); ders., De Medellín a Puebla I–III (Sao Paulo 1982–1983).

[33] E. Dussel, Die Basis in der Theologie der Befreiung. Lateinamerikanische Sicht: CONCILIUM 11 (1975/4) 257–258.

[34] Vgl. G. Paiement, Groupes libres et foi chrétienne. La signification actuelle de certains modèles de communauté (Tournai 1972).

[35] R.J. Kleiner, Basisgemeinden in der Kirche. Was sie arbeiten – wie sie wirken (Graz 1976) 190–191.

[36] Vgl. C. Floristán, Modelos de comunidades cristianas: Sal Terrae 67 (1979) 61–72. 145–154; Secretariado Diocesano de Catequesis de Madrid, Comunidades plurales en la Iglesia (Madrid 1981).

[37] Vgl. Servicio pastoral de las pequeñas comunidades cristianas (Madrid 1982).

[38] Vgl. J. Marins, Modelos de Iglesia. CEB en América Latina. Hacia un modelo liberador (Bogotá 1976).

[39] Vgl. L. Gera, Pueblo, religión del pueblo e Iglesia: Iglesia y religiosidad popular en América latina (Bogotá 1977) 258–283; J.C. Scannone, Culture populaire, pastorale et théologie: Lumen Vitae 32 (1977) 21–38.

[40] J.C. Scannone, Sabiduría popular y teología inculturada: Stromata 35 (1979) 5.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. August Berz

CASIANO FLORISTÁN

1926 in Arguedas, Spanien, geboren. Studium der Chemie in Saragossa, der Philosophie in Salamanca und der Theologie in Innsbruck. 1956 Priesterweihe. 1959 Promotion zum Doktor der Theologie in Tübingen. Seit 1960 Ordentlicher Professor der Universität Salamanca, Abteilung für Pastoraltheologie in Madrid. 1963–1973 Direktor des Instituto Superior de Pastoral. Derzeit Präsident der «Asociación de Téologos Juan XXIII» in Spanien. Hält seit 1973 pastoraltheologische Kurse in den Vereinigten Staaten von Nordamerika ab. Veröffentlichungen: La vertiente pastoral de la sociología religiosa (Vitoria 1960); La parroquia, comunidad eucarística (Madrid 1961); El año litúrgico (Barcelona 1962); Teología de la acción pastoral (Madrid 1968); El catecumenado (Madrid 1972); La evangelización, tarea del cristiano (Madrid 1978); Conceptos fundamentales de pastoral: Colaboración (Madrid 1983). Anschrift: Narciso Serra 34, 5°, D, Madrid – 7, Spanien.

Systematische Reflexion
auf den Begriff
«Volk Gottes inmitten der Armen»

Pedro Ribeiro de Oliveira

Was bedeutet analytisch betrachtet «Volk»?

Die Kategorie «Volk» ist semantisch bei weitem nicht eindeutig. Wenn wir sie hier vor allem unter einem soziologischen Gesichtspunkt betrachten, werden wir dabei immer ihre Anwendung auf die Wirklichkeit der Kirche als Volk Gottes vor Augen haben, denn eine solche Analyse hat nur Sinn, wenn sie uns hilft, die Wirklichkeit der Kirche und vor allem die Wirklichkeit der «Volkskirche» Lateinamerikas zu verstehen. Dabei gehen wir wie folgt vor: Nach einer kurzen Erörterung der juristischen Bedeutung der Kategorie «Volk» werden wir die Verwendung dieses Begriffes als soziologische Kategorie in «populistisch» ausgerichteten Regierungssystemen und in Volksbewegungen analysieren, um zu den soziologischen Wurzeln der semantischen Ambivalenz dieser Kategorie vorzustoßen. Aufgrund dieser Analyse werden wir untersuchen, in welchem Sinn soziologisch von einer «Volkskirche» geredet werden kann.

Für die kulturelle Anthropologie bzw. Ethnologie bedeutet «Volk» dasselbe wie «Nation» oder «Ethnie», d. h. eine bestimmte Bevölkerungsgruppe, die durch die Zugehörigkeit zu einer Kultur definiert ist[1]. Es ist offensichtlich, daß die Theologie sich nicht für diese Bedeutung der Kategorie «Volk» interessiert, denn es hätte auch keinen Sinn, die Kirche als ein Volk zu definieren, das sich kulturell von anderen Völkern unterscheidet.

Für die Sozialphilosophie ist «Volk» nach der klassischen, von Augustinus und von Thomas von Aquin wieder aufgenommenen Definition Ciceros «nicht irgendeine Vereinigung von Menschen, die auf irgendwelche Weise versammelt sind, sondern eine Vereinigung einer Vielzahl von Menschen, die durch Rechtskonsens und gemeinsame Interessen zusammengeschlossen sind»[2]. Eine solche Definition bezieht sich implizit auf den Staat als Rechtsinstanz und auf ein Engagement für die gemeinsamen Interessen, und wir werden dann auch sehen, daß diese Definition mit einer juristischen Staatstheorie zu tun hat, nach der das Volk «die Gesamtheit der Untertanen oder Bürger eines einzelnen Staates»[3] ist. Wenn die Kategorie «Volk» in diesem Sinn auf die Kirche angewandt wird, führt sie zur Definition dieser Kirche als «*societas perfecta*», die über ihre Untertanen eine gesetzgebende, richterliche und zwingende (koaktive) Macht ausübt[4]. Es handelt sich aber um eine ganz andere theologische Denkrichtung, wenn man von der Kirche, «die vom Volk geboren wird» oder von einer «Volkskirche» redet, denn eine solche Wirklichkeit von Kirche hat nichts mit einem «Volk» als einer im juristischen Sinne verstandenen Gesamtheit von Untertanen, sondern mit «Volk» als einer soziologischen Kategorie zu tun, und in diesem Sinne werden wir sie hier analysieren.

I. Volk als soziologische Kategorie des «Populismus»

Als Sozialwissenschaftler vermeiden wir so viel wie möglich die Kategorie «Volk», da sie im normalen Sprachgebrauchs sehr oft verwendet wird und zudem ideologisch befrachtet ist: Da man sich im modernen Staat vor allem auf das Volk als Quelle der legitimen Machtausübung beruft, ist es nicht möglich, sie auf neutrale oder unparteiische Weise zu verwenden. Gerade deshalb, weil der moderne Staat betont, daß alle Macht vom Volk kommt und in seinem Namen ausgeübt wird, wird auf intellektueller Ebene so viel darüber diskutiert, wer das Volk ist und wer in seinem Namen sprechen kann. Deshalb bedeutet die Definition, wer das Volk ist, dasselbe wie die Definition, wer der politischen Macht ihre Legitimität verleihen kann.

In dieser Debatte und der gesamten damit verbundenen semantischen Ambivalenz der Kategorie «Volk» gibt es dennoch eine gewisse bei

der Definition von «Volk» immer mitumfaßte Gruppe: die Gruppe derjenigen, die in bescheidenen sozialen Verhältnissen leben: «Eine geheime Intuition führt dazu, daß jeder sich um so mehr für Volk hält, desto bescheidener die sozialen Verhältnisse sind, in denen er lebt. ‹Volk› ist ein Ehrentitel, übrigens der einzige, den die Benachteiligten und Entrechteten nicht aufgeben. Sie besitzen nichts, aber gerade deswegen sind sie stolz, Volk zu sein.»[5] Diese Zugehörigkeit der unteren sozialen Schichten zum Volk ist also das erste Element einer soziologischen Definition von «Volk».

Das zweite Element ist die Polarisation in der Gesellschaft zwischen «Volk» und «Elite». In Lateinamerika bleibt – wie übrigens allgemein in den Ländern, die kolonisiert wurden – ein Unterschied bestehen zwischen der Masse der armen Ureinwohner, die keine vollen Rechte als Bürger genießen, und den Nachkommen der europäischen Kolonisatoren, den Vornehmen, Reichen und Gebildeten. Diese letzte Gruppe ist oft wegen der Existenz klarer Unterschiede eindeutig erkennbar. Es handelt sich um solche Unterschiede wie die der Rasse (eine weiße Elite gegenüber der indianischen bzw. schwarzen Masse), der Sprache (die Elite spricht eine europäische Hochsprache, während die Masse einheimische Sprachen und Dialekte spricht) und sogar der Religion (die christlichen Religionen der Elite wenden sich gegen die Formen der religiösen Praxis der Massen, die sie als «animistisch», «magisch» und «abergläubisch» abqualifizieren). Die Kategorie «Volk» entsteht in diesem Gegensatzpaar auf der Seite des Spannungspols «Masse» und umfaßt alle Vergessenen und Marginalisierten und all diejenigen, die für die wohlsituierte Gesellschaft nicht zählen[6].

Das dritte konstitutive Element der Kategorie «Volk» ist ihr dialektischer Gegensatz zur Kategorie «Masse». Die Entstehung eines Volkes ist eine neue historische Gegebenheit. So entstanden die marginalisierten Massen der Dritten Welt im Verlauf der Kolonisation; «Volk» werden sie aber erst dann, wenn sie auf die eine oder andere Weise an einem nationalen historischen Projekt teilhaben, das die verschiedenen Teile einer Gesellschaft in einem einzigen gesellschaftlichen Ganzen vereint, welches fähig ist, in der Geschichte etwas zu bewirken. So lange aber, wie die koloniale Struktur der Gesellschaft noch gegeben ist, bleiben jene Teile der Gesellschaft «in einer Situation der Masse bzw. in der eines historischen Proletariats, entsprechend der Bedeutung, die Toynbee diesem Ausdruck gibt». Erst im Bruch mit dieser kolonialen Struktur entsteht das Volk «als Ergebnis jener Läuterung der gemeinsamen Erfahrung einer Gruppe in der Zeit, die durch die Beziehung auf ein gemeinsames Projekt geschieht und erlaubt, die Spannungen und Gegensätze der verschiedenen, an jenem Ganzen beteiligten Kräfte zu überwinden». Daher kann ein Volk nur «in Gesellschaften mit einem diversifizierten sozialen Milieu und unter den Voraussetzungen einer breiten Dynamik bei den verschiedenen Kräften und Schichten dieser Gesellschaft entstehen»[7].

Diese drei erwähnten Elemente sind wesentlich, um «Volk» als eine soziologische Kategorie definieren zu können: Ein Volk ist aus jenen Gruppen und Schichten zusammengesetzt, die in bescheidenen Verhältnissen leben; es bildet den gesellschaftlichen Gegensatz zur herrschenden Elite und unterscheidet sich dadurch von der Masse, daß es verschiedene gesellschaftliche Kräfte und Schichten in einem gemeinsamen historischen Projekt vereint. Diese Definition ist bei der Beschreibung des theoretischen Gegenstandes der Forschung von Nutzen, sie berührt aber nur die theoretische Seite dieser Problematik und löst nicht das praktische Problem, das darin besteht, zu wissen, *wer* – nicht *was* – das Volk ist. Wenn es also auch eine allgemeine Zustimmung zu jener Minimaldefinition von «Volk» geben könnte, kann man dennoch nicht leugnen, daß es darüber, wer zu jener so legitimationsmächtigen Kategorie gehört, heftige Diskussionen gibt.

In Lateinamerika hat diese Diskussion zwei große Beziehungspunkte: die «populistischen» Regierungssysteme der fünfziger und sechziger Jahre und die heutigen Volksbewegungen. Für den «Populismus» hat die Kategorie «Volk» mit der Kategorie «Nation» zu tun, und so ist die historische Aufgabe des Volkes mit der Entwicklung der Nation identisch. Auch wenn die verschiedenen Versionen dieses Populismus verschiedene Grundlagen haben – von einer erklärten marxistisch-leninistischen Grundlage bis zu verschiedenen Formen eines rechten Nationalismus –, stimmen sie dennoch alle in der Grundüberzeugung überein, daß die Entwicklung die wichtigste historische Aufgabe ist, die durch die Vereinigung aller progressiven gesellschaftlichen Kräfte und Schichten verwirklicht werden muß, die im Gegensatz zu den kolonialen wirtschaftli-

chen, politischen und gesellschaftlichen Strukturen stehen und im nationalistisch verstandenen Staat zum Ausdruck kommen[8]. Am «populistischen» Projekt sind also außer der alten, von den kolonialistischen Strukturen begünstigten und in sie verwickelten Elite und außer den diese Elite unterstützenden Kräften der Gesellschaft alle nationalen Kräfte beteiligt.

Nach populistischer Vorstellung kam dem Staat die historische Aufgabe zu, die progressiven Gruppen der Gesellschaft um das Ziel der nationalen Entwicklung zu vereinen. So mußte dieser Staat trotz der Tatsache, daß er in Wirklichkeit vom nationalen Bürgertum beherrscht wurde, eine Gestalt annehmen, die auch von der Masse des Volkes akzeptiert werden konnte. In diesem Sinne nannten sich die Regierungen von Perón in Argentinien, von Vargas in Brasilien, von Cardenas in Mexiko, von Ibarra in Ekuador und andere ähnliche Regierungen in Lateinamerika «populistisch»[9]. Die Beseitigung dieser populistischen Regierungen und die auf sie folgenden, auf die sogenannte nationale Sicherheit ausgerichteten Militärregime drängten die Kategorie «Volk» in den Hintergrund. Die Militärs bedienten sich ja lieber der Kategorie «Nation» und hielten sich dann auch für die wahren Interpreten dessen, was für diese Nation gut sein sollte. Dennoch ist der Populismus auch noch heute lebendig, und er bietet sich angesichts des ökonomischen Versagens der Regime der «Nationalen Sicherheit» geradezu als eine politische Alternative an. Damit besteht auch noch heute die Kategorie «Volk» mit der ihr vom Populismus gegebenen Bedeutung weiter, die im Gegensatz steht zu der Bedeutung, welche die Kategorie in den heutigen Volksbewegungen bekommt. Es ist diese neue Bedeutung, die wir im folgenden analysieren werden.

II. «Volk» als Kategorie der Volksbewegung

Die Entstehung der Volksbewegungen, die sich gegen die Regime der «Nationalen Sicherheit» richteten, bedeutete auch, daß das Volk selbst sich die Kategorie «Volk» wieder aneignete. Es handelt sich bei dieser vom Volk neu in Besitz genommenen Kategorie nicht um eine Kategorie, die wie die Kategorie «Volk» im Populismus von Sozial- und Politikwissenschaftlern gerade im Dienst des Populismus theoretisch erarbeitet worden ist, sondern um das Produkt der intellektuellen Arbeit des Volkes selbst. Denn dieses Volk selbst definiert, wer zu ihm gehört und wer seine Gegner sind, entwirft selbst Weg und Ziel seiner Zukunft und erarbeitet neue Formen der Selbstorganisation. Zudem bringt es eine erstaunliche symbolische Produktion hervor (Gedichte, Lieder, Kunst, gekonnte Formen des religiösen Ausdrucks usw.), welche die Kämpfe und das Leiden, die Hoffnungen und die Freuden des Volkes zum Ausdruck zu bringen vermag. Obwohl diese intellektuelle und künstlerische Produktion des Volkes noch nicht genügend wissenschaftlich untersucht worden ist, kann man in ihr genügend wesentliche Hinweise auf die Selbstdefinition des Volkes als «Volk» finden. Um das zu zeigen, werden wir hier von Texten ausgehen, die die kirchlichen Basisgemeinden für ihre nationale Zusammenkunft im Jahr 1978 vorbereiteten[10].

An erster Stelle bedeutet «Volk» die nicht näher differenzierten Bewohner armer Ortschaften und Gegenden, ob es sich dabei um Dörfer und ländliche Gebiete handelt oder um die Peripherie und Elendsviertel der Städte. Einige Beispiele: «Dies hier ist ein Ort, wo das Volk hart auf dem Land arbeitet. Der größte Teil des Volkes arbeitet für andere.» «Hier lebt das marginalisierte Volk, das große Gebäude errichtet und selbst keine anständige Wohnung hat; das Volk, das Nahrungsmittel produziert und selbst nicht zu essen hat; das Volk, das Autobusse produziert und selbst nicht über Verkehrsmöglichkeiten verfügt.» Es handelt sich bei «Volk» also um eine Kategorie, die eine Kollektivität, die Gesamtheit derjenigen bezeichnet, die alle die Erfahrung eines Lebens auf der benachteiligten Seite der Gesellschaft teilen. «Volk» ist so die Gesamtheit der Armen und Benachteiligten in der Gesellschaft, so wie sie ist.

Die Kategorie «Volk» nimmt deutlichere Umrisse an, wenn sie im Gegensatz steht zu verschiedenen Kategorien, die sich auf die herrschende Elite beziehen. Einige Beipiele: «Die Behörden der Gemeinde haben sich bis heute nie um die Situation der armen Bauern gekümmert.» «Die Behörden hier sind auch die Eigentümer des Landes.» «Wenn das Volk uneins ist, herrscht der Chef.» «Wie können wir Einfluß nehmen auf die Entscheidungen der Unternehmer und der Autoritäten, wenn wir vor ihnen schwach sind?» «Die traditionelle Kirche hat kein Vertrauen in das Volk, sondern Angst vor dem Volk.» «In der Stadt gibt es gute Wohngegenden, aber die sind nicht für uns. Die sind für die Begüterten.» «Das

alles ist Folge einer Situation, die durch die ‹Großen› geschaffen wurde.» «Es gibt Führer des Volkes, die auf seiten der Unterdrücker stehen.»

In all diesen Äußerungen werden die Gegner des Volkes als diejenigen bezeichnet, die Land und Geld besitzen, die über die politische Macht, die Polizei, die Religion verfügen, die also in der Gesellschaft auch tatsächlich die Macht innehaben. Es handelt sich hierbei um die «Großen», deren Welt nicht die Welt des Volkes, die Welt der «Kleinen» und «Schwachen», ist. Auf diese Weise hört die Kategorie «Volk» auf, eine rein deskriptive Kategorie zu sein, und sie weist auf die soziale Identität derjenigen hin, die auf jener Seite der Gesellschaft leben, die der der herrschenden Klassen und Gruppen entgegengesetzt ist.

Dieser Kategorie «Volk» kommt aber erst dann wirklich gesellschaftlicher Einfluß zu, wenn das Volk aufhört, Masse zu sein und sich auf die eine oder andere Weise organisiert, um sein Schicksal zu beeinflussen. Wenn es nicht die eine oder andere Form der Organisation des Volkes gibt, vermag das Volk auch nicht seine Kräfte zu mobilisieren. Dann heißt es: «Es ist das Volk selbst, das kein Vertrauen in diejenigen hat, die es stimulieren und ermutigen wollen.» «Die Mehrheit des Volkes meint, daß Gott das alles so wolle.» «Das Volk meint, daß es nichts kann.» «Wir sind eine Vielheit einzelner, für sich selbst herumwurstelnder Lebewesen, kein Volk.» Erst wenn es einigen Vorreitern gelingt, diese Masse dazu zu bringen, daß sie für die Verbesserung ihrer Lebensumstände kämpft, gibt sie ihre gesellschaftliche Passivität auf, um die eigenen Probleme mit den eigenen Kräften allein zu lösen. Dann entsteht auch eine wirkliche Volksbewegung, die diesen Namen verdient.

Diese Volksbewegungen können sehr unterschiedliche Formen annehmen. Es kann sich um eine gemeinsame Initiative zur Schaffung von Wohnungen handeln, um eine Kampagne der Einwohner eines bestimmten Viertels für Wasser, Kanalisation, Elektrizität, Schulen usw., um Kampagnen, damit Gewerkschaftsvertreter gewählt werden, die die Interessen der Betroffenen auch wirklich verteidigen, um Zusammenschlüsse zur Verteidigung der eigenen Rechte als Bürger, um die Errichtung landwirtschaftlicher Genossenschaften, um den Kampf der Landarbeiter zur Verteidigung ihres Landbesitzes, um Initiativen zum Schutz der Gesundheit und um viele andere Bemühungen und Kämpfe. Wie einige der hier untersuchten Berichte ausdrücklich formulieren, ist das Wichtige bei all dem, daß das Volk sich «seiner Würde und seiner Rechte bewußt wird, den Individualismus überwindet, um zu einer gemeinsameren Aktion zu finden, sich eint und organisiert, um seinen Schwierigkeiten und Problemen entgegenzutreten, und die Verantwortung auf sich nimmt, sein eigenes Handeln zu überprüfen.» Oder auch noch, mit den Worten eines anderen Berichtes: «Die Kommission kam zu der Einsicht, daß es nötig ist, die Gruppen an der Basis zu ermutigen und zu stärken, damit alle fähig sind, an der vordersten Front am Kampf teilzunehmen. Schließlich handelt es sich um den Kampf des Volkes, und ohne dieses Volk gibt es keinen Sieg.»

Die Basisgruppen des Volkes, unter denen die kirchlichen Basisgemeinden eine hervorragende Stellung einnehmen, wirken wie Katalysatoren, die Teile der Masse zu einem kollektiven Handeln antreiben, so daß in diesem Prozeß die Masse zu einem organisierten Volk werden kann. Dieser Prozeß kann sich entsprechend den jeweiligen konkreten örtlichen Voraussetzungen und den jeweiligen konkreten Formen des Kampfes schneller oder weniger schnell vollziehen, er führt aber immer zu demselben Ergebnis: In seinem Kampf wird das Volk sich bewußt, daß es dadurch, daß es sich vereint und organisiert, stärker wird und seine eigene Zukunft beeinflussen kann. Es handelt sich hier also um einen Prozeß derpolitischen Selbsterziehung des Volkes[11].

Schließlich nimmt die Kategorie «Volk» auch eine axiologische Dimension an: Das Volk entdeckt seine Werte und erarbeitet seine Zukunft als von ihm in der Geschichte angestrebtes Ziel selbst, ohne dafür Anleihen bei der gebildeten und herrschenden Elite zu machen. Auch hier einige Beispiele: «Wir müssen immer von unseren Interessen als Volk und nicht von den Interessen derjenigen ausgehen, die heute die Macht haben.» «Wenn wir die Weisheit des Volkes anerkennen, und wenn wir Vertrauen haben in diejenigen, die klein sind, schneiden wir dadurch die Unterdrückung an der Wurzel ab.» «Die Atmosphäre im Volk und die Art und Weise, wie man im Volk miteinander umgeht, sind anders als bei der gehobenen Klasse.» «Das Volk wird kein Spielzeug der Macht sein und wird seine eigene Geschichte in die Hand nehmen.»

Auf dieser Bewußtseinsstufe empfindet das Volk sich nicht nur als Volk, sondern findet es

auch gut, Volk zu sein. Es hört auf, seine Werte, seine Kultur, seine Kunst und die Ausdrucksformen seiner Religiosität im Vergleich zu denen der Elite für minderwertig zu halten, sondern ist stattdessen stolz auf sie. Volk zu sein, sich gegenseitig als Volk zu verhalten, ästhetisch als Volk zu empfinden, die Religion des Volkes zu praktizieren: das alles ist kein Grund mehr, sich zu schämen, sondern liegt nun dem stolzen Selbstbewußtsein eines Volkes zugrunde, zu dessen Identität seine Verschiedenheit von der Elite gehört, und das nun auch den eigenen Wert entdeckt. Hier sind wir sehr weit entfernt von einem Verständnis des Volkes als der Gesamtheit der Nation. Es ist diese Gegebenheit, die uns weiter in diesem Aufsatz interessieren soll.

III. Der historische und soziologische Beziehungsrahmen der Kategorie «Volk»

Wenn wir die Bedeutung, die die Kategorie «Volk» im Populismus bekommt, mit der vergleichen, die sie in der heutigen Bewegung des Volkes bekommt, fällt sofort auf, wie sehr diese Kategorie der Geschichte ausgesetzt ist. Wenn es sich auch um dasselbe Wort handelt, ist seine Bedeutung doch sehr unterschiedlich, wenn es in einem populistischen Kontext und wenn es im Zusammenhang mit der heutigen Volksbewegung verwendet wird. Natürlich handelt es sich in beiden Fällen um eine Gesamtheit, die sich nicht nur auf eine einzelne soziale Gruppe beschränkt, die sich allerdings zuerst auf die Benachteiligten der Gesellschaft bezieht und die sich von der reinen Masse dadurch unterscheidet, daß gesellschaftliche Klassen und Kräfte sich zur Verwirklichung einer gemeinsamen historischen Aufgabe zusammenschließen. Nach populistischer Vorstellung aber besteht diese gemeinsame Aufgabe in der vom Staat geleiteten Entwicklung der Nation, die dann auch notwendigerweise unter der Führung des Bürgertums stattfindet, da dieses ja die politische Macht innehat. Nach der in der Volksbewegung bestehenden Vorstellung impliziert diese Aufgabe dagegen den Bruch mit dem kapitalistischen System und den Aufbau einer neuen Gesellschaft, die nicht durch den Staat, sondern vom Volk und seinen Bewegungen im Gesamtkontext der Gesellschaft durchgeführt wird. Im ersten Fall bestimmen die bürgerlichen Schichten, die auch die Macht im Staat innehaben; im zweiten Fall kommt die Hegemonie den Volksklassen und ihren in der Gesellschaft handelnden Basisorganisationen zu.

Wenn heute über die Bedeutung der Kategorie «Volk» diskutiert wird, kann man nicht darauf verzichten, auf den soziologischen Kontext zu verweisen, aus dem diese Kategorie hervorgeht. Beim Populismus steht hier das Volk als Nation im Vordergrund, im Fall der Volksbewegung wird vor allem das Volk als die Gesamtheit der unterdrückten Gruppen der Bevölkerung hervorgehoben[12]. Die Ambivalenz der Kategorie «Volk» ist also nicht nur semantisch, sondern vor allem soziologisch bedingt, denn sie bringt den deutlichen Unterschied zwischen zwei verschiedenen Auffassungen über die Aufgaben des «Volkes» in der Geschichte und so auch den Unterschied zwischen den «organischen Intellektuellen» (Gramsci, der Übers.) der Bourgeoisie und denen des Volkes zum Ausdruck. Wenn man sich zum Zwecke der Analyse der Kategorie «Volk» der einen oder anderen Bedeutung bedient, begibt man sich damit auch automatisch auf die eine oder auf die andere Seite. Wenn wir also bei unseren Überlegungen von der Definition von «Volk» ausgehen, wie sie die Volksbewegung gibt, nehmen wir dadurch einen Standpunkt ein, von dem aus wir die Wirklichkeit der Kirche in Lateinamerika mit den Augen des unterdrückten Volkes beurteilen. Das wollen wir dann auch zum Schluß dieses Aufsatzes tun.

IV. «Volkskirche» als soziologische Kategorie

Aus diesem dialektischen Prozeß, in dem aus der Masse ein Volk entsteht, geht auch die «Volkskirche» als einer der Faktoren in diesem Prozeß hervor. Man kann bei der Analyse dessen, was diese «Volkskirche» ist, nicht von diesem Prozeß abstrahieren, denn diese «Volkskirche» ist mehr als nur eine rein kirchliche Gegebenheit: Sie ist auch im weitestgehenden Sinne eine gesellschaftliche und politische Wirklichkeit.

Die Überwindung des reinen Zustandes der Masse durch die Entstehung eines Volkes ist kein Phänomen, das von selbst und spontan aus der Existenz der Masse hervorgeht. Neben den wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten, die diesen Prozeß begünstigen oder ihn auch erschweren, ist das Auftreten gewisser katalysatorischer Elemente, die einen Teil der Masse für eine Volksbewegung zu mobilisieren vermögen, ein entscheidender Faktor.

Im Populismus handelte es sich dabei um Institutionen des Staates oder um gewisse politische Parteien, die sich dem Populismus verschrieben hatten. Bei der heutigen Volksbewegung sind es kleine Volksgruppen wie Nachbarschafts- und Siedlungsgruppen, kleine christliche Gemeinschaften, Müttervereine und Jugendgruppen, Zusammenschlüsse von Industrie- oder Landarbeitern oder von Kleinsiedlern, die inmitten der Masse die Aufgabe als Katalysatoren übernehmen. Durch die Ermutigung und Unterstützung, die die Kirche über die kirchlichen Basisgemeinden und die verschiedenen Formen der «spezialisierten Pastoral» – die Pastoral der Industriearbeiter, die der Landarbeiter, die der Indios, der Jugend, der Frauen usw. – jenen Gruppen gewährt, nimmt sie selbst handelnd an der Volksbewegung teil und wird zu einem wichtigen Faktor im Prozeß der Entstehung des Volkes. Allerdings ist die Kirche – und beim Wort «Kirche» denken wir an die Gesamtheit der christlichen Kirchen, die inmitten des Volkes tätig sind – nur ein Faktor neben verschiedenen anderen wie den politischen Parteien, den Gewerkschaften und verschiedenen anderen Institutionen und Komponenten der Gesellschaft.

In dieser Beteiligung der Kirche an der Bewegung des Volkes kann man zwei dialektische Momente unterscheiden. Der erste ist der konkrete Einfluß der Kirche auf den Prozeß der Konstituierung des Volkes. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die christlichen Kirchen diesem Prozeß eine eigene Prägung geben. Die sandinistische Revolution ist hier das deutlichste Beispiel. Auch wenn es einen großen Unterschied zwischen dieser Revolution und dem Traum einer neuen Christenheit gibt, kann man doch feststellen, wie tief das Christentum den Prozeß dieser Revolution geprägt hat. Die Gegenwart dieses Christentums zeigt sich in der Ethik, an der sich die politische Praxis des Volkes orientiert, in dem Projekt der Errichtung einer neuen Gesellschaft und sogar in der konkreten Symbolik, der sich die Revolution bedient. Es handelt sich hier nicht um eine Gegenwart des Christentums als Konfession, sondern um eine Gegenwart seiner Werte und Symbole, von denen die an dieser Revolution teilnehmenden Christen geprägt und durchdrungen sind und die sie dann auch in ihrer politischen und symbolischen Praxis weitergeben.

Das zweite dialektische Moment der Beteiligung der Kirche an der Bewegung des Volkes ist die konkrete Wirkung, die vom Volk, das in der Kirche aktiv gegenwärtig ist, auf die Kirche ausgeht. Es kann nicht nur davon die Rede sein, daß die Kirche eine vorrangige Entscheidung für die Armen trifft, sondern es gibt auch eine entgegengesetzte Entscheidung: die der Armen für die Kirche[13]. Zwar stimmt es, daß die Armen in Lateinamerika immer der Kirche angehörten, aber sie waren in dieser Kirche nur auf anonyme und passive Weise anwesend. Sie empfingen die Sakramente, lernten den Katechismus, aber sie nahmen nicht wirklich am Leben der Kirche teil, es sei denn man halte die Tatsache, daß sie als «Nachfrager», als «Kunden» der von der Kirche angebotenen Dienstleistungen in Erscheinung traten, für eine solche Teilnahme. Heute nimmt dagegen die Beteiligung der Armen am Leben der Kirche eine neue Gestalt an. In den Basisgemeinden, in den Gemeinschaften, die sich nach dem Evangelium ausrichten, in den Gruppen, die aus den spezialisierten Formen der Pastoral hervorgingen, und sogar auf Pfarr- und Diözesanebene ist das Volk nicht mehr die anonyme Masse der «Kunden», sondern es ist eine Gruppe von Christen, die in ihren Basisgemeinden organisiert und so fähig sind, am Leben der Kirche aktiv teilzunehmen. Auf diese Weise prägt das Volk das Leben der Kirche selbst und hinterläßt dort seinen Stil und sein Gesicht, seine Weise zu handeln und zu sein.

Man braucht nur am Beten oder am Gottesdienst einer Basisgemeinde teilzunehmen, um zu merken, wie sehr das Volk Sein und Handeln der Kirche prägt. Wir werden dort nicht den asketischen und rationalistischen Stil des bürgerlichen Katholizismus vorfinden, sondern den lauten und lebendigen Stil des Volkskatholizismus. Das Volk bringt sein kulturelles Gepäck in die Kirche mit und kann sich deshalb in der Kirche, beim kirchlichen Kult und bei den kirchlichen Zusammenkünften wohlfühlen. Man findet dort nicht jene Sammlung, in der jede einzelne Seele allein für sich Gott begegnet, sondern eine feierliche Stimmung, in der die Gemeinschaft als Ganzes feiert und Gott ihre Probleme, Kämpfe und Freude vorträgt. Anstelle einer monotonen Wiederholung vorgegebener Formeln herrscht dort das spontane, von Liedern, Gedichten und Formen des körperlichen Ausdrucks begleitete Gebet vor, bei dem auch die Wiederentdeckung der zuvor als «abergläubisch» verurteilten religiösen Traditionen des Volkes eine wichtige Rolle spielt. In einem Wort: Das Volk bringt in die

Kirche auch die Art und Weise ein, wie es sich zum Ausdruck bringt und wie seine Angehörigen sich untereinander und Gott gegenüber verhalten. So gibt das Volk der Kirche eine volkstümliche Gestalt, so wie der Adel ihr im Mittelalter eine aristokratische und das Bürgertum ihr eine bürgerliche Gestalt gaben[14].

Man kann aber nicht nur in einem kulturellen Sinn von einer Volkskirche reden. Im besonderen Fall der katholischen Kirche wirken sich die Basisgemeinden als Form der Anwesenheit der Kirche in der Bewegung des Volkes sogar auf die Struktur der kirchlichen Institution aus. Denn die in der bürgerlichen Gesellschaft bestehende Struktur der Kirche, in deren Mitte der über alle Entscheidungsmacht und -kompetenz verfügende Klerus steht und deren organisatorische Einheit die Pfarre ist, ist nicht die, die den kirchlichen Basisgemeinden entgegenkommt. Denn da diese auf dem Grundsatz des gegenseitigen Austausches, der Teilhabe und der Einheit aufgebaut sind, sollten in ihnen der Bischof und die Priester nicht als die Inhaber aller Entscheidungsmacht, sondern als Diener der Einheit der Kirche und der Treue gegenüber dem Evangelium anwesend sein und wirken. Die um die zentrale Gestalt des Pfarrers herum aufgebaute Organisation der Pfarre wird von der Vitalität der Basisgemeinden gesprengt, die sich ohne den Umweg über das Büro und die Bürokratie der Pfarre begegnen und untereinander aussprechen.

Die in der Bewegung des Volkes gemachte Erfahrung der Gemeinschaft, in der niemand allein befiehlt, in der alles auf Solidarität beruht und Entscheidungen gemeinsam getroffen werden, wo alle gleich geschätzt werden, wird auf die Institution der Kirche übertragen, und so erwartet man statt einer bürokratischen Führung dieser Kirche eine kollegiale Führung, an der die Basis weitgehend beteiligt ist. Auch in diesem Sinn kann man von einer Volkskirche sprechen, und man bezeichnet so die neue Form der Machtverteilung in der Institution der Kirche, bei der auch das Netz der Basisgemeinden zur Geltung kommt. So wie in dieser Kirche vorher ein bürokratischer Typ der Machtausübung vorherrschte, nach dem, wie Max Weber treffend darstellte[15], eine oberste Behörde ihre Macht dadurch ausübt, daß sie gesetzlich festgeschriebene Kompetenzen an Beamte verteilt, die in eine Hierarchie eingeordnet sind und bei denen eine Trennung zwischen ihrem Amt und ihrem Leben als Privatperson besteht, so sucht man heute nach einer Form der gemeinsamen Machtausübung, die mehr den vom Volk in anderen Formen seiner Organisation gemachten Erfahrungen entspricht.

Unsere Analyse führt zu der Schlußfolgerung, daß es von einem soziologischen Standpunkt aus gerechtfertigt ist, von einer «Volkskirche» zu sprechen. Dieser Ausdruck bezeichnet dann die neue Gestalt, die die Institution Kirche wenigstens in Lateinamerika als Folge ihrer Beteiligung an der Bewegung des Volkes annimmt. Trotz aller mit der Kategorie «Volk» verbundenen Ambivalenz und trotz allen akademischen Einwänden gegen den Gebrauch dieser Kategorie ist es zu Recht das Volk selbst, das ihren Inhalt definiert. In diesem Kontext bezieht sich «Volkskirche» auf eine besondere Erscheinungsform der Kirche und auf einen Stil und eine Weise, Kirche zu sein, bei denen die aktive Beteiligung des Volkes möglich wird und zum Ausdruck kommt. In dieser ersten Bedeutung kann man von einer Volkskirche sprechen, so wie man von einer Volkskunst, einer Volksmedizin oder einer Volkskultur redet. Zudem kann man auch deshalb von einer Volkskirche sprechen, weil dieser Ausdruck deutlich den Unterschied hervorhebt zwischen einer Kirche, wie sie aus der Beteiligung der Kirche an der Bewegung des Volkes hervorgegangen ist, und der bürgerlichen Kirche, die aus dem historischen Zusammengehen von Kirche und bürgerlicher Gesellschaft entstanden war. Ein neues Phänomen verlangt eine neue Bezeichnung. Auf diese Weise läßt sich letztendlich die Verwendung des Ausdrucks «Volkskirche» in der Soziologie rechtfertigen.

[1] Zum Beispiel E.E. Evans Pritchard, Anthropologie sociale (Payot, Paris) 10–12; urspr.: Social Anthropology (London o.J.).

[2] Cicero, De re publica 25, zitiert von Ramiro Borja y Borja, Teoría general del derecho y del estado (Depalma, Buenos Aires 1977) 73.

[3] D. Azambuja, Teoria geral do estado (Globo, Porto Alegre 1971) 19. Vgl. auch L. Sanchez Agesta, Princípios de Teoría política (Editora Nacional, Madrid [6]1976) 132.

[4] Vgl. L. Salaverri, Ecclesia societas perfecta: L. Salaverri, Sacrae theologiae summa (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1958) Thesis 23, Nr. 937–971.

[5] N. Werneck Sodre, Introdução a revolução brasileira (Civilização Brasileira, Rio de Janeiro 1963) 188.

[6] Vgl. O. Ianni, A formação do estado populista na América Latina (Civilização Brasileira 1975) 14.

[7] Vgl. C. Mendes, Nacionalismo e desenvolvimento (Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiaticos [1963]) 15–16.

[8] Außer den in den Anm. 5–7 erwähnten Werken s. auch: H. Jaguaribe, O nacionalismo na atualidade brasileira (Instituto Superior de Estudos Brasileiros 1958) Teil I; O. Ianni, O colapso do populismo no Brasil (Civilização Brasileira 1968).

[9] Vgl. O Ianni, Formação (s. Anm. 6) Kap. 1,2 und 12.

[10] Bei unserer Analyse gehen wir von den von den kirchlichen Basisgemeinden für ihren dritten, im Jahr 1978 abgehaltenen «encontro inter-eclesial» vorbereiteten Berichten aus. Auch wenn es sich hier um Texte handelt, die nur von Katholiken verfaßt wurden, sind sie doch für das Denken im Volk repräsentativ, da es sich um Beiträge von ländlichen und städtischen Gemeinschaften aus ganz Brasilien handelt. Insgesamt handelt es sich hier um 22 Berichte, von denen 8 über mehrere Gemeinschaften berichten. Sie wurden im Band 11, Heft 115 (Oktober 1978) der Zeitschrift SEDOC veröffentlicht. Beim Lesen dieser Berichte, haben wir vor allem darauf geachtet, wann, wie oft und in welcher Bedeutung die Worte *povo* (Volk) und popular (Volks-) gebraucht wurden.

[11] Vgl. L.E. Wanderley, Comunidades eclesiais de base e educação popular: Revista Eclesiástica Brasileira 41/164 (Dez. 1981) 686–707; vgl. auch L.A. Gomez de Souza, Classes populares e Igreja nos caminhos da história (Vozes, Petrópolis 1983) Teil III.

[12] In dieser Hinsicht beispielhaft ist das von der Theologenequipe der Konföderation der lateinamerikanischen Ordensleute (CLAR) erarbeitete Dokument, Povo de Deus e comunidade libertadora (CRB, Rio de Janeiro 1979) 33–70. In diesen Kontext gehört auch der Gegensatz zwischen «Volk» und «Klasse»; vgl. dazu z.B. Fernando Castillo, Bürgerliche Religion oder Religion des Volkes: CONCILIUM 15 (1978/5) 302–308, und zwischen «Volk» und «Nation», vgl. hierzu z.B. J.C. Scannone, Teología de la liberación y praxis popular (Sígueme, Salamanca 1976) 69–70.

[13] Vgl. P.A. Ribeiro de Oliveira: Oprimidos. A opção pela Igreja: Revista Eclesiástica Brasileira 41/164 (Dez. 1981) 643–653.

[14] Vgl. das Heft zum Thema «Christentum und Bürgertum»: CONCILIUM 15 (1979/5) und dort besonders den in Anm. 12 erwähnten Aufsatz von F. Castillo sowie J.B. Metz, Messianische oder bügerliche Religion? Zur Krise der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, aaO. 308–315.

[15] Vgl. M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft (Tübingen ^{5}1972) 124–130. Für einen Kommentar zu Webers Begriff der Bürokratie s. R. Bendix, Max Weber. An Intellectual Portrait (Meuthen, London 1966) 423–430.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

PEDRO A. RIBEIRO DE OLIVEIRA

1943 in Minas Gerais, Brasilien, geboren. Soziologe. Promotion zum Doktor der Soziologie an der Katholischen Universität Löwen, Belgien. Professor der Religionssoziologie an der Päpstlichen Katholischen Universität Rio de Janeiro. Koordinator des Weiterbildungsprogramms des Instituto Superior de Estudos da Religião. Veröffentlichungen: Verschiedene Artikel in der Revista Eclesiástica Brasileira, vor allem über den Volkskatholizismus und über die kirchlichen Basisgemeinden. Bücher (zus. mit anderen Herausgebern): Autoridade e Participação (Editora Vozes, Petrópolis 1973); Renovação Carismática Católica (Editora Vozes, Petrópolis 1977). Anschrift: Rua Paulo Barreto, 46/1208, 22280 – Rio de Janeiro, RJ, Brasilien.

Leonardo Boff

Was bedeuten theologisch «Volk Gottes» und «Volkskirche»?

Die theologische Kategorie «Volk Gottes» ist genauso vieldeutig wie die in diesem Heft von Ribeiro de Oliveira untersuchte analytische Kategorie «Volk Gottes». Denn da es sich auch bei der theologischen Kategorie um eine historische Kategorie handelt, hängt ihre Bedeutung von dem historischen und religiösen Kontext ab, in dem sie erscheint, und sie muß also auch jedes Mal neu überprüft werden.

Wir unterscheiden fünf verschiedene Bedeutungen des Ausdruckes «Volk Gottes», die jeweils aus einer spezifischen Situation hervorgehen. Eine sechste Bedeutung wird heute erarbeitet im Rahmen des Phänomens, das uns in diesem gesamten Heft interessiert, also innerhalb der Kirche der Armen bzw. innerhalb der Volkskirche. Das theologische Ziel dieses Aufsatzes liegt in der Erörterung der Frage, inwieweit die soziologische Wirklichkeit der Volkskirche, die vom oben erwähnten Autor auf analytischer Ebene gerechtfertigt wurde, auch ein möglicher und legitimer Ausdruck der theologischen Wirklichkeit des Gottesvolkes ist. Wenn ja, geben wir durch unsere Überlegungen einer neuen Bedeutung des Ausdruckes «Volk Gottes» eine solide Grundlage. Diese so fundierte Bedeutung des Ausdruckes «Volk Gottes» wird dann einerseits ihre historische Konkretisierung in der Volkskir-

che finden, und andererseits wird diese historische Konkretisierung das traditionelle Konzept «Volk Gottes» bereichern.

Es ist wichtig, daß dabei das Phänomen nicht aus den Augen verloren wird, das für die ekklesiologische Reflexion eine wahre Herausforderung bedeutet, nämlich die Entstehung der Volkskirche[1]. Eine Masse, die kein Selbstbewußtsein hatte und sich ihrer Wirklichkeit kaum bewußt war, die kein historisches Projekt anstrebte und dann auch nicht so handelte, daß sie irgendein Ziel verwirklichen konnte, die unter dem Einfluß verschiedenster Faktoren stand, fängt heute an, sich in Gemeinden und Gemeinschaften, in vielerlei Formen des Zusammenschlusses, kurzum, in vielen Formen der Volksbewegung zu organisieren. Die Masse wird so schrittweise zu einem Volk, d. h. zu einer organisierten Gesamtheit, die sich ihrer selbst und ihrer Wirklichkeit bewußt wird und zu einer gesellschaftlichen Praxis findet, die eine Beteiligung des Volkes in der Gesellschaft und ihrer Veränderung anstrebt. Teile der Kirche (Bischöfe, Priester, die Arbeiterpastoral) nehmen an dieser globaleren Mobilisierung des Volkes teil und gehen dabei vom spezifisch religiösen Bereich aus. Da die Masse arm und in ihrer Mehrheit christlich ist, entstehen an der Basis kirchliche Basisgemeinden, beteiligen sich aus der Masse Laien an der Pastoral und bilden sich Reflexions- und Aktionsgruppen.

Nicht unwesentliche Teile der Kirche unterstützen diesen Prozeß und gehen zusammen mit dem Volk auf dessen Weg mit. Die Kirche kommt dem Volk nahe. Das Volk nimmt am Leben der Kirche teil, findet zu neuen, volkstümlichen Formen, seinen Glauben zum Ausdruck zu bringen, und fühlt sich als Kirche. Das christliche Volk definiert nun sich selbst als Volk Gottes.

Dieses Phänomen bedeutet eine neue Weise, Kirche zu sein[2], denn die Kirche ist nun strukturiert um die Achse des Austausches und der Einheit, d. h. der *communio* und der Beteiligung aller. Davon ausgehend müssen verschiedene Instanzen in der Kirche, vom Kardinal bis zum einfachen Laien, sich neu definieren. An die Stelle einer Kirche, die als eine vollkommene Gesellschaft, zentralistisch und hierarchisch organisiert war und in der die Beziehungen funktionell und anonym waren, tritt eine Kirche, die *communio* und Gemeinschaft ist, in der die Ausübung sakraler Macht gleichmäßiger verteilt ist und in der es organische Beziehungen und eine größere Beteiligung aller gibt.

Kann man diese kirchliche Wirklichkeit, die sich «Kirche, in der alle Brüder sind» oder «Kirche, in der alle Volk Gottes sind» nennt und zu der Kardinäle, Bischöfe, Priester, Ordensleute, Theologen, Laienkoordinatoren und einfache, in den Basisgemeinden oder auch in deutlich christlich ausgerichteten Gewerkschaften und Genossenschaften engagierte Gläubige gehören, in einem strengen theologischen und wirklichen, also nicht metaphorischen Sinn als «Volk Gottes» bezeichnen? Was bedeutet denn letztendlich «Volk Gottes»?

I. Die Bedeutungen von «Volk Gottes» und der historische Kontext dieser Bedeutungen

Wir werden hier die wichtigsten Bedeutungen des Ausdruckes «Volk Gottes» erörtern zusammen mit der historisch-religiösen Situation, in der sie jeweils theologisch erarbeitet wurden[3].

1. Israel als Volk Gottes

In der Theologie des Alten Testamentes betrachtet Israel sich durchgehend als das von Jahwe auserwählte Volk, das Volk des Bundes, das Gott in die Mitte der Völker gestellt hat mit der Aufgabe, ihnen den wahren Gott zu zeigen, Mittler des Heiles zu sein und dazu beizutragen, daß schließlich alle Völker Volk Gottes werden[4].

Eine kritische Theologie, die der Historizität der Offenbarung Rechnung trägt, wird nach den konkreten Voraussetzungen, d. h. nach den materiellen und ideologischen Grundlagen fragen, die diese Offenbarung ermöglichten[5]. Mit einem Wort: Damit Israel Volk Gottes sein konnte (= auf theologischer Ebene), mußte es zuerst ein Volk sein (= auf der Ebene der Geschichte). Es ist also wichtig, den Zusammenhang zwischen soziologischen und theologischen Gegebenheiten zu sehen, damit sowohl eine Mystifizierung (= eine übernatürliche Erklärung einfacher sozialer Gegebenheiten) und ein Theologismus (eine Betrachtungsweise, nach der der Faktor der Religion alles erklären soll) als auch ein Soziologismus (bei dem soziologische Erkenntnisse als die einzigen betrachtet werden, auf die man zurückgreifen darf, um das Religiöse zu erklären) vermieden werden. Durch eine sorgfältige

Analyse der uns bekannten damaligen wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, politischen, militärischen und religiösen Gegebenheiten (die wir hier nicht vornehmen können) kann man dem Prozeß auf die Spur kommen, in dem die Söhne Israels *(benē jisra-el)* zu einem Volk wurden, das sich später, unter der Monarchie, zu einem Staat konstituierte[6].

In diesem Prozeß der Konstituierung eines Volkes bildete sich auch ein solches Bewußtsein darüber heraus, daß Gott Israel seine Auserwählung, seinen Bund, seine Verheißungen und seinen Auftrag offenbart hatte, so daß dieses Volk sich als Volk Gottes verstand. In groben Zügen dargestellt: Die Clans (die Patriarchen) und die Stämme wurden in Ägypten unterjocht und zur anonymen Masse degradiert. Einer dieser Gruppen, die Jahwe zu ihrem Schutzgott hatte, gelang es, sich zu organisieren und sich zusammen mit noch anderen auf spektakuläre Weise zu befreien. Weil diese Gruppe über die anderen, die sich ihr angeschlossen hatten, eine politisch-militärische Hegemonie ausübte, konnte sie diesen anderen ihre Religion auferlegen. Der dadurch entstandene Verband erreichte einen solchen inneren Zusammenhang, daß es ihm gelang, die seßhaften Bewohner Kanaans zu vertreiben und neue Stämme aufzunehmen. Israel wurde in dem Augenblick zu einem Volk, als die verschiedenen Stämme untereinander eine Föderation nach Art einer Amphiktyonie eingingen, um so gegen die Nachbarvölker, die kulturell und militärisch stärker waren, erfolgreiche Befreiungskriege führen zu können. Unter Anrufung von Jahwe Sabaot (Jos 24) schlossen die Stämme miteinander einen Bund. Das Motiv dafür war ihre Hoffnung, so zu überleben (= materielle Grundlage). Der Faktor, der sie aber zusammenhielt, war ein religiöser Faktor (= theologische Gegebenheit: Jos 24,21–24). Beide Faktoren zusammen führten zu der Entstehung einer solch mächtigen religiös-politischen Größe, daß diese sich als das Volk Israel gegen alle Nachbarvölker durchsetzen konnte.

Auf diese hier nur grob skizzierte Weise entstand das Volk Israel als Volk, das ein klares Selbstbewußtsein, ein eindeutig umschriebenes politisch-religiöses Projekt und eine angemessene Organisation besaß. Die Entstehung dieses Volkes war die materielle Basis für die Entstehung des Gottesvolkes. So wie das Volk Gott erwählt hatte, fühlte es selbst sich in seinem religiösen Empfinden auch von Gott auserwählt aufgrund seiner unverdienten Gnade. So wie in Sichem ein Bund unter allen Anwesenden entstanden war (Jos 24,25), so hatte Gott nach der religiösen Vorstellung und Erfahrung des Volkes einen Bund mit diesem Volk geschlossen. Die klassische Formel dieses Bundes finden wir im gesamten Alten Testament wieder: «Ich werde euer Gott und ihr werdet mein Volk sein» (Ex 6.7; Lev 26,12; Dt 26,17; 2 Sam 7,24; Jer 7,23; 31,33; Ez 11,20). Das Volk wurde zum Volk Gottes, sei es, weil es selbst Gott wählte, sei es, daß es von Gott auserwählt wurde. Chronologisch gab es zuerst das Volk, das dann zudem auch Gottes Volk wurde. Theologisch aber will Gott zuerst das Gottesvolk, und damit dieses Gottesvolk entstehen kann, muß seine historische Voraussetzung, das Volk, geschaffen werden. Aber dieses Volk wird in diesem Kontext erst dann im vollen Sinn des Wortes Volk, wenn es seiner inneren, auf Gott ausgerichteten Dynamik folgt und so zum Gottesvolk wird. Auf diese Weise ist Israel Sakrament für das, was mit allen Völkern geschehen kann und geschehen muß: daß auch sie Volk Gottes werden (Offb 21,3).

2. *Die Kirche des Neuen Testamentes als wahres und neues Volk Gottes*

Die christliche Urgemeinde verstand sich ursprünglich nicht als ein *neues* Volk Gottes, sondern als das *wahre* und *getreue* Volk Gottes. Durch ihre Annahme Jesu Christi als des Herrn und durch die neue Beziehung zu Gott, die er ermöglicht hatte (neuer Bund), war die Gemeinde der Auffassung, daß sich in ihr die Verheißungen des Alten Testaments vollkommen erfüllt hätten[7]. Sie hob die Kontinuität ihrer Berufung und ihrer Sendung mit denen Israels dadurch hervor, daß sie sich mit dem von der Septuaginta für das hebräische Wort *qahal* gewählten griechischen Wort *ekklesía* bezeichnete – beide Wörter bedeuten im Grunde: Volk Gottes – und daß sie den Zwölf (d. h. den Aposteln) als symbolischen Vertretern der zwölf Stämme Israels eine große Bedeutung beimaß. Es entstanden Gemeinschaften, die sich ihrer Identität als Christen deutlich bewußt waren (*haíresis* der Nazoräer: Apg 24,5; 28,22) und auch eigene Formen der religiösen Praxis hatten (Apg 2 und 4). Die Christen bildeten so ein von der jüdischen Kultur geprägtes kleines Volk und zudem ein Gottesvolk.

Mit der Missionstätigkeit des Paulus entsteht das *neue* Volk Gottes. Die von Paulus zum

Christentum bekehrten Heiden bilden unmittelbar selbst, ohne sich dem Judentum anzuschließen, die christlichen Gemeinden. Durch den Glauben und die Bekehrung zu Christus können die Völker zu Völkern Gottes werden. So hebt Lukas in seiner Darstellung des Pfingstereignisses emphatisch hervor: «Alle hörten in ihren eigenen Sprachen die Wundertaten Gottes verkündigen» (Apg 2,6.11). Später sagt Jakobus auf dem Apostelkonzil in Jerusalem: «Gott selbst hat zuerst eingegriffen, um aus den Heiden ein Volk für seinen Namen zu gewinnen» (Apg 15,14). Das neue Volk Gottes besteht in der Einheit und dem Austausch zwischen den vielen christlichen Gemeinschaften, die unter den verschiedenen Völkern zerstreut leben, aber wie die Knotenpunkte eines Netzes miteinander verbunden sind. Die materielle Grundlage und Voraussetzung dieses Gottesvolkes ist nicht, wie im Fall des jüdischen Volkes, eine bestimmte Kultur, Sprache, ethnische Herkunft, Schicksalsgemeinschaft. Seine Grundlage ist, wie aus den Briefen des Paulus und der christlichen Literatur der ersten Jahrhunderte hervorgeht, die jeweilige in der eigenen kulturellen Umwelt verwurzelte christliche Ortsgemeinde, die sich allerdings von dieser Umwelt durch ihr christliches Bewußtsein und ihre christliche Praxis unterscheidet. Die Kategorie «das neue Volk Gottes», die die Gesamtheit dieser kleinen Kirchen von der Hauskirche über die Ortskirche in einer Stadt und in einer Gegend bis zur Kirche in einer gesamten römischen Provinz bezeichnet, wird notwendigerweise, da sie so vieles umfaßt, spiritualisiert.

Unter diesen Voraussetzungen ist es nicht verwunderlich, daß schon bei den apostolischen Vätern die Kontinuität dieses neuen Gottesvolkes mit dem des Alten Testaments verneint wird[8]. Dabei wird das Gottesvolk des Alten Testaments als das Urbild der Untreue und der Sünde dargestellt. Die Kontinuität des Gottesvolkes versteht man nicht mehr als eine Kontinuität auf der Ebene der Geschichte und des Heiles, sondern als eine Kontinuität auf metaphysischer Ebene. Von dem Augenblick an, als die Ortsgemeinden ihren Stellenwert verloren, um einer Kirche der christlichen Massen Platz zu machen, in der allerdings diese Massen nicht aktiv beteiligt waren, verlor der Ausdruck «Volk Gottes» seine konkrete Bedeutung, um zu einer rein metaphorischen Bezeichnung zu werden, die mit der Geschichte nichts mehr zu tun hatte, bzw. um mit rein formaltheologischen Inhalten wieder aufgefüllt zu werden. «Volk Gottes» war jetzt die in der sichtbaren Kirche zusammengefaßte Gesamtheit der Getauften. Auch wurde nicht mehr, um wenigstens ein Minimum an konkretem Inhalt des Begriffes zu retten, gefordert, daß die Gläubigen auf wirkliche Weise am Leben und Handeln der Kirche beteiligt waren.

3. Die Christenheit als Verwirklichung des politischen Konzeptes eines Gottesvolkes

In dem Maße, in dem das Christentum in die Kultur einging und zur herrschenden religiösen Ideologie der Gesellschaft wurde, fingen auch viele Kirchenväter an, dem Begriff eines Gottesvolkes eine politische Bedeutung beizumessen. Sie betrachteten die Christen als ein gesondertes Volk (als *tertium genus* neben den Heiden und Juden)[9]. So wie der *populus romanus* eine umfassende, über die geographischen und rassischen Verschiedenheiten hinausgehende Größe gewesen war, so sei es auch mit dem christlichen Volk der Fall. Denn dieses ist ein Volk, das aus allen Völkern zusammengesetzt ist. Seine Eigenart als Volk ist dadurch gesichert, daß all seine Angehörigen sich in ihrem Glauben und ihren Gewohnheiten, in ihrem Kult und in ihrer Kultur vom christlichen *éthos* durchdringen lassen. Augustinus spricht von einer *ecclesia omnium gentium*[10].

Diese Vorstellung vom Gottesvolk erreichte ihre dichteste Fülle, als die «Christenheit» tatsächlich Wirklichkeit wurde: als das Christentum die gesamte damals bekannte Welt und die gesamte Kultur eroberte und eine Gesellschaft entstehen ließ, die ideologisch und auch politisch von der kirchlichen Hierarchie in ihrem Zusammenspiel mit den weltlichen Fürsten beherrscht wurde[11]. Der Ausdruck *populus tuus* in den liturgischen Texten bezeichnet zwar die Gläubigen, die zum betreffenden Gottesdienst zusammengekommen sind, hat aber als Voraussetzung ein System der Christenheit, in dem die Gläubigen unter der klerikalen Herrschaft der Hierarchie stehen.

4. Volk Gottes als die Gesamtheit der einfachen Laien

Zwar behält der Ausdruck «Volk Gottes» nach dieser Vorstellung eine umfassende Bedeutung,

aber er dient dazu hervorzuheben, wie wichtig der von diesem Begriff nicht mitumfaßte Klerus sei. Dieser Klerus wird einfach der Kirche gleichgesetzt, und er ist die Gemeinschaft der Geweihten, der alle sakramentale Gewalt zukommt und die allein über die Mittel der religiösen Produktion verfügt. Im Gegensatz zu diesem Klerus steht das «Volk Gottes» der Laien. Schon bei einigen Kirchenvätern (Tertullian, Zyprian und Optatus von Mileve) findet man den Ausdruck «Volk Gottes» in dieser Bedeutung. Nach der Meinung von Gratianus hat das Volk Gottes «die Pflicht», «sich den Klerikern unterzuordnen, ihnen zu gehorchen, ihre Befehle auszuführen und ihnen Ehre zu erweisen»[12]. Analytisch betrachtet, bezeichnet der Ausdruck Volk Gottes die Masse derjenigen, die in der Kirche nur «Kunde» und «Nachfrager» der klerikalen Dienste zu sein haben und denen jede Entscheidungsmacht verwehrt wird. Er setzt eine wesentliche, zur Struktur der Institution Kirche gehörende Ungleichheit voraus. Diese Ungleichheit führt dann auch notwendigerweise dazu, daß traditionelle Kategorien, die sich auf die Beziehungen innerhalb der Kirche beziehen, wie Brüderlichkeit und *communio*, in einem spiritualistischen Sinn verstanden werden.

5. Die gesamte Kirche aus Klerikern und Laien ist das messianische Gottesvolk

Das Zweite Vatikanum versuchte die Vorstellung, es gebe zwei Kategorien von Christen, zu überwinden. Nachdem es das Wesen der Kirche als Mysterium/Sakrament hervorgehoben hatte, wollte es eine Bezeichnung einführen, die alle Gläubigen, bevor weitere Unterschiede zwischen ihnen gemacht wurden[13], umfaßte, und wählte dazu die Kategorie «Volk Gottes». Damit ging auch eine Neuentdeckung der biblischen Dimension der Geschichte, des Bundes, der Auserwählung, der Weihe/Sendung und des pilgernden Unterwegsseins zum eschatologischen Reich einher. Das Konzil unterstrich, daß das Amtspriestertum und das allgemeine Priestertum der Gläubigen einander zugeordnet und beide in dem einzigen Priestertum Christi verwurzelt sind (LG [= Lumen gentium] 10). Dieses messianische Volk wurde zur gesamten Welt gesandt, denn alle Menschen sind irgendwie auf dieses Volk hingeordnet (LG 9; 13). Diese reale Wirklichkeit der Kirche als des messianischen Gottesvolks findet sich auf weniger dichte, aber dennoch reale Weise unter den nichtkatholischen Christen, in den verschiedenen Religionen dieser Welt und gar bei Atheisten wieder, die guten Willens sind und ein rechtes Leben zu führen versuchen (LG 16)[14]. Unter «Volk Gottes» kann man auch die Gesamtheit aller Gerechtfertigten verstehen, wenn diese auch auf unterschiedliche Weise der Kirche eingegliedert sind (LG 14–16). Man kann sich vorstellen, daß die gesamte erlöste Menschheit, die sich durch ein Leben in der Gerechtigkeit der Gnade öffnet, zum großen Volk Gottes wird, das von Gott geschaffen und geliebt wird, damit es seine Bestimmung des Glückes im eschatologischen Reich erreiche[15]. Innerhalb dieses großen Volkes Gottes wäre dann die Kirche in ihrer historischen Institutionalität das messianische Volk Gottes, dem die sakramentale Aufgabe zukommt, Zeichen und Werkzeug des Heiles zu sein.

Die ganze Lehre des Zweiten Vatikanums über das Volk Gottes ist von der Vorstellung geprägt, daß alle Gläubigen am prophetischen, priesterlichen und am unmittelbar in der Liebe tätigen Dienst Christi teilnehmen sollten (LG 10–12). Diese Teilnahme verwirklicht sich konkret in der aktiven Beteiligung der Gläubigen an den verschiedenen Diensten in der Kirche und in der Wahrnehmung der Charismen, die ihnen zum gemeinsamen Wohl gegeben worden sind (LG 12). Das Volk Gottes konkretisiert sich in den Teilkirchen unter den Voraussetzungen der jeweiligen Kultur, deren Werte und Bräuche von der Kirche übernommen und geläutert werden (LG 13). Trotz aller Unterschiede «waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi» (LG 32).

Für das Zweite Vatikanum ist das «Volk Gottes» nur Wirklichkeit in der Historizität der Gemeinden, die selber Frucht der Inkarnation des Glaubens in den je eigenen Lebensumständen eines Volkes sind. «Volk Gottes» ist also für das Zweite Vatikanum kein formaler Begriff, der jeder historischen Materialität entleert ist, sondern er soll auf wirkliche, also nicht übertragene Weise die Kirche bezeichnen. Damit es sich bei «Volk Gottes» tatsächlich um eine Bezeichnung handle, die mit Wirklichkeit zu tun hat, ist es nötig, daß es zuerst die historische Wirklichkeit eines Volkes gibt, das durch die Weise, auf die es sich in seinem christlichen Glauben organisiert, zum Volk Gottes wird.

II. Der gesellschaftliche und geschichtliche Inhalt von «Volk Gottes»: eine Pendelbewegung

Diese Darlegung zeigt, wie notwendig einige Unterscheidungen sind. Nicht alles, was «Volk Gottes» genannt wird, ist auch in einem wirklichen – also nicht nur analogen oder metaphorischen – Sinn tatsächlich «Volk Gottes». Aus der Analyse von Ribeiro de Oliveira und unserer eigenen Darstellung geht folgendes klar hervor: Damit man tatsächlich von einem Volk oder gar vom Volk Gottes reden kann, müssen diejenigen, die so benannt werden, auf bewußte Weise an einem gemeinsamen Ziel beteiligt und zudem als eine Gemeinschaft organisiert sein. So sagt *Lumen gentium* in bezug auf das Volk Gottes ganz klar und deutlich: «Seine Bestimmung ... ist das Reich Gottes, das von Gott selbst auf Erden grundgelegt wurde, das sich weiter entfalten muß, bis es am Ende der Zeiten von ihm auch voll vollendet wird» (LG 9).

Analytisch gesehen sind «Volk» und «Volk Gottes» nicht *Gegebenheit*, sondern *Geschehen* und *Ereignis*: Sie sind das Ergebnis eines Prozesses, das aus den produktiven Kräften einer Gemeinschaft hervorgeht. Am Anfang steht eine unterdrückte Masse, in der es keine Einheit und keinen Zusammenhang gibt, ein Nichtvolk (vgl. Hos 1,6.9; 1 Petr 2,10), das aber Volk werden will. Das «Volksein» ist hier keine Gegebenheit, sondern ein *desideratum* in der Form eines Protestes gegen die Vermassung und einer Forderung eines Grundrechtes: des Rechtes und der Würde, teilnehmen zu können und Subjekt seiner Geschichte zu werden. Wenn die Massen, die zudem Christen sind, sich selbst als Volk oder Volk Gottes bezeichnen, erheben sie damit Anspruch auf etwas, was ihnen von einer Elite, die sie diskriminierte und von jeder Verantwortung und Beteiligung auszuschließen suchte, verweigert wurde. Innerhalb dieser Masse wirken dann bestimmte Faktoren (charismatische Führer, Gruppen, die sich, um überleben zu können, gegen die gegebene Situation wenden) auf die Entstehung von Gemeinschaften hin. Diese Gemeinschaften beeinflussen die Masse, tragen zu einem neuen Bewußtsein in dieser Masse bei und ermutigen sie dazu, konkret auf die Verwirklichung eines geschichtlichen Zieles hin zu handeln. Durch den Austausch unter den Gemeinschaften und ihr Handeln inmitten und mit der Masse entsteht ein Volk. Damit dieses Volk als Volk Dauer haben kann, muß es den verschiedenen Formen der Beteiligung aller eine feste und dauernde Grundlage geben und muß es auch jeder Form der Machtausübung gegenüber wachsam bleiben, damit nicht wieder versucht wird, das Volk mit den vielen, die zu ihm gehören, zu vermassen und ihm so wieder das Volksein zu nehmen.

Eine Kirche, in der die Laien nicht an der sakralen Macht teilhaben und nur der Klerus die Entscheidungen trifft, kann sich nicht in einem wirklichen Sinn Volk Gottes nennen. Es fehlt die aktive Teilnahme und *Communio*, die dadurch zustande kommt und zum Ausdruck gebracht wird, daß Gruppen und Gemeinschaften mit einer relativen Autonomie ihren Glauben leben können. Statt eines Gottesvolkes entsteht dann eine Masse von Gläubigen, die irgendeine Kirche besuchen und zu irgendeiner Pfarre gehören, und die deutlich von einer das Wort, die Sakramente und die Lebensführung der Gläubigen kontrollierenden Hierarchie abgegrenzt ist.

Analytisch betrachtet sind die Laien allein bzw. ist die Masse der Gläubigen, die unter einem System der Christenheit leben, kein Volk Gottes, auch wenn sie so benannt wurden. Damit eine Kirche zum Volk Gottes wird, müssen in ihr zuerst die konstitutiven Merkmale eines Volkes verwirklicht sein: Bewußtsein, Gemeinschaft und eine Praxis, die dem erreichten Bewußtseinsstand entspricht, sowie die konkrete Möglichkeit, als Gemeinschaft zu partizipieren und zu kommunizieren.

Dieses Volk wird dann zudem zum Volk Gottes, wenn es sich evangelisieren läßt, sich um das Wort Gottes versammelt, so christliche Gemeinschaften bildet und zu einer Praxis findet, die vom Evangelium und in der eigenen lebendigen Tradition als Kirche inspiriert ist. Ohne diesen soziohistorischen Inhalt kann man nicht im eigentlichen Sinn von der Kirche als Volk Gottes reden, sondern der Tatsache, daß der Gläubige durch den Glauben und die Taufe in Christus eingetaucht wurde, entspricht dann mehr eine Bezeichnung der Kirche als Leib Christi[16]. Dabei muß hier aber darauf hingewiesen werden, daß dem Glauben, der Taufe und der Kirche als Leib Christi in ihrer theologischen Wesenheit eine geschichtlich-historische Intentionalität eigen ist, die darauf ausgerichtet ist, daß diese Wirklichkeiten in Gemeinschaften zum Ausdruck kommen, in denen eine wirkliche Teilhabe aller gegeben ist und die evangelische Brüderlichkeit gelebt wird (vgl. LG 8).

III. Die Volkskirche als historische Konkretisierung des Gottesvolkes

Die Volkskirche in Lateinamerika, wie wir sie am Anfang kurz beschrieben haben, ging aus der vom Zweiten Vatikanum angeregten kirchlichen Erneuerung hervor[17]. Dabei wurde das zweite Kapitel von *Lumen gentium* über das Volk Gottes sehr ernst genommen. Die Laien fühlten sich so dazu ermutigt, ihre Aufgabe innerhalb der Gesamtheit der Kirche auf sich zu nehmen, und die Bischöfe schenkten dem Aufruf Gehör, mehr Hirten zu werden und das Volk auf seinem Weg zu begleiten, statt als ferne kirchliche Autoritäten aufzutreten, die sich der gesellschaftlichen Wirklichkeit verschließen und besonders gegenüber dem Ruf, der von den großen Massen der Armen ausgeht, taub bleiben.

Wenn *Lumen gentium* davon spricht, daß die gesamte Kirche das pilgernde Gottesvolk werden solle, dann bedeutete und bedeutet dies einen Anfang, eine Notwendigkeit und eine Herausforderung. Denn nirgendwo war die Kirche schon so weit auf diesem Weg vorangekommen, daß ganz auf tiefe Veränderungen verzichtet werden konnte, von denen einige inzwischen verwirklicht wurden oder noch verwirklicht werden. Das Modell einer Kirche als vollkommener Gesellschaft, in der die Hierarchie allein verantwortlich ist, in der alles unter ihrer Kontrolle steht und so der Klerikalismus mit seinen Auswüchsen möglich ist, weicht mehr und mehr einer Kirche als Netz der verschiedenen, auf der Beteiligung aller beruhenden Gemeinden, die dann auch im wahren Sinn des Wortes Volk Gottes ist. Hierin findet der oben dargestellte Begriff des Gottesvolkes eine der möglichen Formen seiner historischen Konkretisierung, ohne daß wir deshalb andere Formen der Konkretisierung in anderen Kontexten ausschließen. Man erlaube uns hier, noch auf einige Merkmale dieses Ausdruckes «Volk Gottes» einzugehen[18]:

1. Eine Kirche, die soziologisch betrachtet eine Volkskirche ist

Zur Volkskirche gehören zum größten Teil, allerdings nicht nur, Gläubige, die, was das $S_o$ziale angeht, zuv$_o$r zu den immensen marginalisierten Massen gehörten und sich nun in verschiedenen Formen der Volksbewegung organisiert haben und die, was das Kirchliche angeht, zuvor von der Hierarchie wenig betreut wurden und stark für sich lebten und die nun ein großes Netz von christlichen Reflexions- und Aktionsgemeinden und -gruppen bilden. Auf diesem Weg wird das Volk und werden die kirchlichen Basisgemeinden von wichtigen Teilen der kirchlichen Institution, von Bischöfen, Priestern und Ordensleuten begleitet. Es ist dieses Ganze, das wir als Volkskirche bezeichnen. Sie wird «Volks»-kirche genannt, weil, soziologisch betrachtet, in diesem Prozeß dem Volk potentiell die Führung zusteht. Man muß nur an einigen Veranstaltungen der Volkskirche teilnehmen, um beobachten zu können, wie sehr und wie intensiv das im allgemeinen aus Armen und aus Mischlingen bestehende Volk anwesend ist und teilnimmt. Hier inkarniert sich der christliche Glaube in der Kultur des Volkes. Er bringt sich mehr durch das Symbol als durch eine bestimmte Begrifflichkeit, mehr in der Erzählung als in der theoretischen Erörterung zum Ausdruck und verrät ein starkes Gespür für die Feier, die Solidarität, die Einheit zwischen Evangelium und Leben, die Mystik des täglichen Lebens, die Dienste des Glaubens als Drama. Bischöfe und viele andere, die in der Seelsorge tätig sind und das Volk auf diesem Weg begleiten, auf dem es durch den in der Gemeinschaft gelebten Glauben zum Volk Gottes wird, machen sich so diese Volksversion von Kirche zu eigen. Sie legen Titel und Würdenzeichen ab, die sie dem Volk entfremden. Dort, wo das Volk kreative Verantwortung und Führung übernehmen kann, verändert sich auch die Weise, auf die diese Hierarchie unter dem Volk anwesend ist, ohne daß sie deshalb ihre unverzichtbare Aufgabe der Ermutigung und der Förderung der Einheit aufgibt. Auf ähnliche Weise wird auch die Aufgabe der Ordensleute und Theologen neu definiert. Letztere kennen und bejahen die Ausdrucksformen des Glaubens des Volkes und gehen bei ihrem Nachdenken über den Glauben von den Erfahrungen der Gemeinschaft und den Herausforderungen, vor denen sie steht, aus.

2. Die Kirche des Volkes ist die Kirche der Armen

Soziologisch betrachtet, handelt es sich bei den meisten Angehörigen der Volkskirche um Arme. In dieser Kirche wurde zu einem großen Teil auch das traditionelle paternalistische Verhalten den Armen gegenüber abgelegt, das ihnen keinen Raum ließ, die ihnen eigene gesellschaftliche und kirchliche Kraft zur Geltung zu bringen. Jetzt aber hat der Arme auf eine von ihm gewählte und

erarbeitete Weise an der Kirche und ihrem Handeln und Sein teil. Auch diejenigen, die, soziologisch betrachtet, nicht arm sind, haben in der Kirche des Volkes die Sache der Armen zu der ihrigen gemacht, so daß auch sie in einem sehr wirklichen Sinn zur Kirche der Armen gehören. Damit hat sich diese gesamte Kirche auf eine wahre und effiziente Weise vorrangig für den Armen entschieden.

3. Eine Kirche, die für die Befreiung kämpft

Das Volk und die Armen trachten am meisten danach, die Armut, die sie am Leben hindert, zu überwinden. In ihren Augen bedeutet die Armut soziales Unrecht und verstößt gegen Gottes Willen. So wurde es für die Volkskirche zu einer Selbstverständlichkeit, daß die von Gott gewollte integrale Befreiung aller nur auf dem Weg über die Gütergemeinschaft möglich ist (vgl. Apg 2,44; 4,32–34) und daß sowohl die Armut als auch der Reichtum überwunden werden müssen, damit gerechte und brüderliche Beziehungen entstehen können. Das alles macht einen Kampf notwendig, der mit den Mitteln des Evangeliums geführt werden muß. Aber auch wenn die Armen versuchen, diesen Kampf mit den Mitteln des Evangeliums zu führen, verhindert das nicht, daß oft auch von Christen, die nichts geändert haben wollen, um die eigenen Privilegien nicht zu verlieren, gemordet wird und es so im wahren Sinn des Wortes Märtyrer gibt. In diesem Kontext bezeichnen sich diejenigen, die sich auf der Seite der Armen engagieren, öfter mit Ausdrükken wie: «Ich bin jemand, der für das Evangelium kämpft» und «Ich bin am Kampf für die Befreiung meiner Brüder beteiligt», und sie betrachten diese Bezeichnung als einen Ehrentitel.

4. Eine Kirche auf dem Weg

«Weg», «Auf dem Weg sein», «Gehen» und ähnliche Ausdrücke sind Schlüsselworte für diese Art von Kirche, die im Grunde folgendes besagen: Es gibt einen Prozeß, in dem die Kirche sich vom Zentrum auf die Peripherie hin bewegt und so die klerikale Kirche zur Volkskirche wird. Und in diesem Prozeß, so besagen diese Ausdrücke auch noch, ist die Errichtung und der Aufbau einer Volkskirche ein nie aufhörendes, dynamisches Weitergehen, das immer Leben und Evangelium aufeinander zu beziehen sucht und bereit ist, all diejenigen willkommen zu heißen, die ihren Glauben zusammen mit der Gemeinschaft leben wollen. So sagt man zum Beispiel: «Jener Bischof hat sich mit auf den Weg gemacht.»

5. Eine Kirche an der Basis und ausgehend von der Basis

Unter den vielen Bedeutungen des Wortes «Basis» wollen wir hier zwei hervorheben. «Basis» ist zuerst das organisierte Volk. In dieser Hinsicht gehören nicht nur die Mitglieder dieses Volkes (bzw. die Laien) zur Volkskirche, sondern in ihr gibt es auch Bischöfe, Priester, Ordensleute und andere, die hauptberuflich in der Pastoral tätig sind, wobei alle bereit sind, den Wert der Basis anzuerkennen und sich mit ihr auf den Weg zu machen. «Basis» ist zudem ein politisch-kirchlicher Begriff, der seine Funktion im Kontext der Unterscheidung zwischen der (menschlichen) Quelle der Macht (die Basis in der Gestalt des organisierten Volkes) und der Ausübung dieser Macht (durch übergeordnete Instanzen: diejenigen, die mit einem sakralen Amt ausgestattet sind) hat. In der Volkskirche wird Macht in großer Nähe zur Basis und nach Aussprache mit ihr ausgeübt: Diejenigen, die die Macht ausüben, sind immer anwesend, wenn die Probleme an der Basis diskutiert werden und dort ihre Lösung heranreift. Von der Basis her wird der Konsens und die Gemeinsamkeit und *communio* aller erarbeitet, und so wird eine Kristallisation der Macht verhindert.

6. Eine Kirche der politischen Heiligkeit

Weil die Volkskirche Kirche des Vokes und Kirche der Basis ist, wird sie dauernd von der Armut, dem Unrecht und der Gewalt in der Gesellschaft und von dieser Gesellschaft selbst herausgefordert, steht sie also vor Problemen, die vor allem politischer Natur sind. Wenn Christen versuchen, sich und die Gesellschaft von diesem Unrecht zu befreien, müssen sie neben ihren persönlichen Tugenden, deren Bedeutung und Wert nach wie vor hervorzuheben sind, unbedingt auch zu einer politischen Heiligkeit finden. Sie müssen lernen, inmitten der Klassenkonflikte der Gesellschaft zu lieben und in Geduld Früchte zu erhoffen, die erst in ferner Zukunft reif sein werden; sie müssen sich mit den unterdrückten Gruppen in der Bevölkerung solidarisieren und asketisch die Entscheidungen mit-

tragen, die von der Gemeinschaft getroffen wurden; schließlich müssen sie bereit sein, notfalls in Treue zum Evangelium und zu den unterdrückten Brüdern das eigene Leben hinzugeben.

7. Eine Kirche, die sich allen öffnet

Gerade weil die Volkskirche Kirche des Volkes ist, ist sie kein Getto oder eine Art «Parallelkirche» neben der offiziellen. Alle, die sich dazu entscheiden, Jesus zu folgen und nach dem Evangelium zu leben und dabei dem Leiden und dem Drama im Leben großer Bevölkerungsmehrheiten nicht fern bleiben wollen, werden in ihr mit Freude willkommen geheißen. Diese Weise, Kirche zu sein, ist ein Aufruf zur Bekehrung für alle, die zur großen Kirche gehören. Dieser Aufruf berührt zum Beispiel ebenso die Art und Weise, wie jemand sein Amt als Papst wahrnimmt, wie er die an jeden gerichtete Aufforderung ist, im konkreten Kontext, in dem er lebt, Glauben und Leben zu vereinen.

IV. Zum Schluß: Die Volkskirche verwirklicht, was Gott wollte, als er die Kirche gründete

Wie man aus den vorangehenden Überlegungen entnehmen kann, verwirklicht die Volkskirche nicht nur das besonders vom Zweiten Vatikanum erarbeitete Verständnis des Gottesvolkes, sondern sie bereichert dieses Verständnis auch in dem Maße, in dem sie dem soziologisch betrachtet armen und christlichen Volk die Möglichkeit bietet, bei der Konstituierung der Gemeinschaft der Kirche eine führende Rolle zu übernehmen. Damit wird die Hierarchie nicht verworfen, sondern man hat ihre Vertreter gern, da sie sich zusammen mit dem Volk auf den Weg gemacht haben, den Stil ihres Auftretens geändert haben und so zur Volkskirche gehören. Daraus geht klar hervor, daß es im Prinzip keinen Gegensatz zwischen der Hierarchie und der Kirche des Volkes gibt. Wohl aber besteht eine Spannung und oft gar ein Gegensatz zwischen einer Kirche, die mit ihrer Inkarnation in der herrschenden bürgerlichen Kultur fortfahren will und sich mit den dortigen Interessen weiterhin identifiziert, und dieser neuen Weise, Kirche zu sein, die auch die Inkarnation der Kirche in der Kultur des Volkes bedeutet und bei der die Kirche bereit ist, sich zu ändern und die Sache des Volkes zu der ihrigen zu machen, und deshalb zu Recht «Kirche des Volkes» heißt[19]. Die Interessen des organisierten Volkes fallen nicht immer mit den Interessen derjenigen zusammen, die die Sache des Volkes nicht zu der ihrigen machen wollen und auf Kosten des Volkes leben. Sehr oft gibt es hier einen krassen Gegensatz, bei dem auf beiden Seiten Christen stehen. Hier wird deutlich, daß es sich bei diesen Gegensätzen um Konflikte handelt, die vor allem gesellschaftlicher und nur sekundär kirchlicher Natur sind.

Die Volkskirche entstand innerhalb einer Kirche, in der zuvor, in einem System der Christenheit, eine große Kluft zwischen Klerus und Gläubigen, zwischen reichen und armen Christen bestand, und sie sucht nun alle in einer Gemeinschaft zu vereinen, in der auf allen Ebenen danach gestrebt wird, alle teilhaben zu lassen. Diese Gemeinschaft wird zwar von unten her aufgebaut, sie ist aber in allen Richtungen offen und sucht Gerechtigkeit für alle sowie die Freiheit aller. Eine solche Volkskirche ist in der Kirche die Verwirklichung des dort immer wirksamen und anwesenden Willens Christi und seines Geistes, die bei der Gründung der Kirche eine Kirche wollten, in der alle Völker, die auf dem Weg zum endgültigen Gottesreich sind, zur Einheit finden.

[1] Vgl. das Material, das im Band von SEDOC, Una iglesia que nace del pueblo (Salamanca 1979) gesammelt wurde.

[2] Vgl. Documento da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) acerca das Comunidades Eclesiais de Base (São Paulo 1983) Nr. 3.

[3] Vgl. die Gesamtdarstellung in den wichtigsten Werken, die sich mit dieser Problematik beschäftigen: M. Keller, «Volk Gottes» als Kirchenbegriff (Einsiedeln 1970); Y. Congar, Die Kirche als Volk Gottes: CONCILIUM 1 (1965/1) 5–16; R. Schnackenburg/J. Dupont, Die Kirche als Volk Gottes: CONCILIUM 1 (1965/1) 47–51; O. Semmelroth, Die Kirche, das neue Gottesvolk: G. Baraúna (Hg.), De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des Zweiten Vatikanischen Konzils, 2 Bde. (Freiburg i.Br./ Frankfurt a.M. 1966), Bd. I, 365–379.

[4] Klassisch sind hier die Untersuchungen von N.A. Dahl, Das Volk Gottes (Darmstadt 1963); A. Oepke, Das neue Gottesvolk in Schrifttum, bildender Kunst und Weltgestaltung (Gütersloh 1950); H.H. Rowley, The Biblical Doctrine of Election (London 1950).

[5] Für diesen Punkt sind wichtig: A. Causse, Du groupe ethnique à la communauté religieuse. Le problème sociologique de la religion d'Israel (Paris 1937); J. Pirenne, La société hébraïque (Paris 1965); M. Weber, Das antike Judentum =

Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III (Tübingen 1921).

[6] Vgl. Cl. Boff, La formation du peuple d'Israel (polykopiert, Löwen 1973; erscheint demnächst in port. Übers. bei Vozes, Petrópolis).

[7] Vgl. J. Jocz, A Theology of Election. Israel and the Church (London 1958); W. Trilling, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums (Leipzig 1959).

[8] Siehe die Texte bei M. Keller, Volk Gottes (s. Anm. 3) 17–25.

[9] Siehe die Texte bei M. Simon, Verus Israel (Paris 1948) 135ff.

[10] In Ps 47,2: PL 36, 533; In Ps 56,13: PL 36, 669.

[11] Die einschlägigste Untersuchung ist R. Richard, Mort des chrétientés et naissance de l'Eglise. Analyse historique et interprétation théologique de l'Eglise en Amérique Latine (Centre Lebret [9, rue Guéguénot, F–75006 Paris], Paris 1978).

[12] Decretum Gratianum C. 7, c. XII q. 1 (Friedberg I 679). Für weitere Texte in diesem Sinne s. Y. Congar, Os Leigos na Igreja (São Paulo 1966) 14–41, deutsch: Der Laie (Stuttgart ^{3}1964).

[13] Vgl. A. Acerbi, Due ecclesiologie (Bologna 1975) 345–361; 508–526; H. Hostein, Hiérarchie et peuple de Dieu d'après Lumen Gentium (Paris 1970).

[14] Vgl. L. Boff, Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung (Paderborn 1972) 399–441.

[15] Vgl. K. Rahner, Volk Gottes: Sacramentum Mundi IV 1196–1200.

[16] Für die Beziehung zwischen der Kirche als Volk Gottes und der Kirche als Leib Christi s. M. Schmaus, Katholische Dogmatik III/1 (München 1958) 204–239.

[17] Einige der wichtigeren Titel: J.B. Libanio, Igreja que nasce da religião do povo: Versch., Religião e catolicismo do povo (Curitiba 1977) 119–175; Günter Paulo Süss, Volkskatholizismus in Brasilien. Zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität (München/Mainz 1978); R. Muñoz, La iglesia en el pueblo. Hacía una eclesiología latinoamericana (Lima 1983); J. Sobrino, Resurreción de la verdadera iglesia (Santander 1981); T. Ellacuría, Pueblo de Dios: Florestan C./J.J. Tamayo, Conceptos fundamentales de pastoral (Madrid 1983) 840–895; G. Casalis, «Pueblo de Dios». Experiencias históricas, utopia movilizadora: Versch., La esperanza en el presente de América Latina (San José de Costa Rica 1983) 409–419; H.E. Groenen, Na igreja, quem é o povo?: Revista Eclesiástica Brasileira 39 (1979) 195–221.

[18] Für eine ausführlichere Darstellung s. L. Boff, Igreja. Carisma e poder (Petrópolis 1981) 172–195.

[19] Vgl. Fernando Castillo, Bürgerliche Religion oder Religion des Volkes?: CONCILIUM 15 (1979/5) 302–308.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

LEONARDO BOFF

1938 in Brasilien geboren. Mitglied des Franziskanerordens. Professor für dogmatische und systematische Theologie am Philosophisch-Theologischen Institut von Petrópolis/Rio de Janeiro. Redakteur der Revista Eclesiástica Brasileira und der brasilianischen Ausgabe von CONCILIUM. Geistlicher Beirat der kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien. Autor verschiedener Bücher zum Thema «Theologie der Befreiung», u.a.: Jesus Cristo Libertador (Editora Vozes, Petrópolis 1972); O rosto materno de Deus (Petrópolis 1980); Eclesiogenêse. As comunidades eclesiais de base re-inventam a Igreja (Petrópolis 1977); deutsche Ausgabe: Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1978); Igreja: carisma e poder (Petrópolis 1981); Vida segundo o Espírito (Petrópolis 1982); Kleine Sakramentenlehre (Düsseldorf 1983); Zärtlichkeit und Kraft (Düsseldorf 1983); Kreuzweg der Auferstehung (Düsseldorf 1984). Do lugar do Pobre (Petrópolis 1984). Anschrift: Editora Vozes Limitada, Rua Frei Luis, 100, Caixa Postal 90023, 25.600 Petrópolis, RJ, Brasilien.

Edward Schillebeeckx

Ämter in der Kirche der Armen

Kirche als Volk Gottes: «Gemeinde Gottes»

Seit 1953 Yves Congars Buch «Jalons pour une théologie du laïcat» erschienen ist, ist in der Kirche und in den vielen Formen ihrer Theologie allerlei geschehen[1]. Congar hatte dieses Buch seinerzeit geschrieben, um die damals geläufige Gleichstellung von Kirche und Hierarchie zu durchbrechen. Einige Grundideen dieses Buches wirkten sich aus bis in die Endredaktion der dogmatischen Konstitution «Lumen gentium» des Zweiten Vatikanischen Konzils hinein. Darin wurde schließlich ein Kapitel über das Volk Gottes, die Kirche, eingefügt, noch bevor in diesem Kontext die Rede von Ämtern war. Diese Kirche – das Volk Gottes – wurde hier «priesterlich, pastoral und prophetisch» genannt und hat demzufolge als ganzes Teil am dreifachen Dienstwerk Jesu als des Christus. In ihrer Verbundenheit mit Jesus, dem Führer des vom Geist Gottes erfüllten «messianischen Volkes», ist die «Gemeinde Christi» selbst *Subjekt* prophetischen, pastoralen und priesterlichen Handelns. *Ämter dagegen* sind innerhalb dieses Ganzen – und diese priesterliche Grundverfassung des Gottesvolkes vorausgesetzt – eine diakonische oder auch «ministeriale» Zuspitzung dessen, was alle Gläubigen gemeinschaftlich sind. Sie sind ein Dienst an diesem kirchlichen, priesterlichen Gottesvolk. Als abgeleitet aus dem priesterlichen Charakter Jesu Christi und dessen messianischer Gemeinde konnte die römisch-katholische Kirche daher nicht zu Unrecht auch diese amtlichen Dienste zugunsten dieser priesterlichen Gemeinde Christi schließlich «prophetisch, pastoral und priesterlich» nennen – eine vielleicht einseitige, aber historisch und theologisch trotzdem legitime Entwicklung.

Vor, während und auch noch eine Zeit lang nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil war allenthalben die Rede von einer «Theologie des Laienstandes». Bei näherem Zusehen aber ist unverkennbar, daß viele Formen dieser Theologie des Laien unbewußt weiterhin von denselben «hierarchologischen» Voraussetzungen ausgingen. Sie wollten den Begriff «Laie», der immer noch im Sinne von «Nichtkleriker» verstanden wurde, mit einem positiven Inhalt füllen. Daß dieser positive Inhalt bereits gegeben ist durch den christlichen Gehalt des Wortes «christifidelis», wurde dabei oft vergessen. Man pflegte die charakteristischen Eigenheiten des Laieseins in die Beziehung zur Welt zu legen, während die Beziehung zur Kirche den Kleriker kennzeichnete.

Die *ekklesiale* Dimension jedes «christifidelis» wurde dadurch ebenso verzerrt wie auch seine *Beziehung zur Welt*. Der Kleriker wurde zum «apolitischen» *Mann der Kirche*; der Laie wurde zum kaum kirchlich engagierten, dafür aber «politisch engagierten» *Mann der Welt*. Der ontologische Status des durch die Geisttaufe wiedergeborenen «neuen Menschen» wurde in dieser Sicht nicht in seinem Eigenwert erkannt, sondern nur aus dem Blickwinkel des Status der Kleriker betrachtet. Dieser aber ist doch tatsächlich gar kein Stand oder Status, sondern nur ein *kirchenfunktionaler* Dienst. Der «ontologische» Status, der durch die Geisttaufe empfangen wird, wurde in der Praxis mißkannt, während *das Amt* zu einem Stand mit stark ontologischen Bedeutungsgehalten erhoben wurde.

Die Nachwirkung des mittelalterlichen Begriffs «Nichtkleriker», Laie, blieb hier weiterhin spürbar. Da wurde der «Laie» gleichgestellt mit dem griechischen «idiótes», dem literarisch ungebildeten, dem armen und fleischlichen Menschen; mit dem «vir saecularis», dem Welt*mann* (da an Frauen damals tatsächlich weder kirchlich noch gesellschaftlich auch nur gedacht wurde). Abgesehen von den «mächtigen Laien» (Kaiser und Fürsten, die aber kaum als «Laien» betrachtet wurden, denn sie wurden sakral gesalbt), war der Laie der gehorsame, dumme Untergebene: der den «Wissenden», den «maiores», untertane Mensch.

Diese gesellschaftliche Situation wurde dann theologisch unterbaut. Juristen und auch Theologen teilten damals die Kirchengemeinschaft in zwei Stände auf: «duo genera» oder «duo ordines», den «ordo clericorum» (dem von einem gewissen Zeitpunkt an noch der «ordo monachorum» angeglichen wurde) und den «ordo laicorum». Diese Ständeeinteilung wurde obendrein noch stark mit gesellschaftlichen und sogar ethischen Wertungen befrachtet: «Duo ordines, clericorum et laicorum; duo vitae, *spiritualis* et

carnalis»[2], oder, wie wir anderswo lesen können: Die *Basis der Kirche* bestand «aus fleischlichen Menschen und Verheirateten» und die *Spitze* «aus geweihten (zölibatären) Klerikern und Ordensleuten»[3].

Ich weiß, daß man selbst hier eine gewisse Nuancierung anbringen muß. Aber dieser pyramidal-hierarchische Aufbau der Kirchengemeinschaft, der mit inspiriert war vom niedergehenden griechisch-römischen Reich, wurde vom 6. Jahrhundert an sehr stark beeinflußt durch die neuplatonischen Werke des Pseudodionysius[4]. Pastorale und kirchensoziologische Differenzierungen wurden von dieser neuplatonischen Weltsicht her *theologisch unterbaut*. Die verschiedenen Dienste in der Kirche wurden *hierarchisiert*: Sie wurden zu treppenartig absteigenden, jeweils minder hohen Würden. Die höhere Stufe besaß demnach auf hervorragende Weise, wovon die untere Stufe nur einen ärmlichen und begrenzten Teil an Macht besaß. Die amtlichen Befugnisse aller «niederen» Dienste sind in absoluter Fülle auf der höchsten Stufe zu finden: Von alters her war dies historisch der Episkopat. So ging alle Macht von oben aus, getreu der Sicht des Neuplatonismus.

Dieses pseudodionysische Substitutionsprinzip entsprach den vielfältigen, aufgrund kirchlicher Notwendigkeiten historisch-pastoral unverzichtbar gewerteten spezialisierten Diensten in der Kirche. Die sogenannten «niederen Weihen» wurden zu einer kleinen Vorstufe auf dem Weg zu den «höheren Weihen». Diese Hierarchisierung an der Spitze der Kirche wertete die Laien ab zur bloßen «Basis der Pyramide», obendrein zu bloßen *Objekten* der priesterlichen Seelsorge. Im Prinzip realisierte der Klerus (innerhalb dessen der Episkopat den höchsten «status perfectionis» darstellte) auf vollkommene Weise ein religiöses Lebensmodell und eine Einheit mit Gott, welche die gewöhnlichen Gläubigen nur auf mittelbare und unvollkommene Weise leben und wahr machen können – im Gehorsam gegen die «maiores».

Diese neuplatonisch-hierarchische Sicht der Kirche ist theologisch heute nicht mehr zu halten. Sie steht auch quer zur neutestamentlichen Sicht der Kirche.

Die neutestamentliche Sicht der Kirche und ihrer Dienste

Es geht uns hier keineswegs um einen Biblizismus, so als ob wir *heute* in der Organisation der Kirche und ihrer Ämter die noch undifferenzierten Organisationsformen der frühchristlichen Kirche nachäffen müßten. Theologisch-hermeneutisch wäre dies nicht zu verantworten. Ich anerkenne damit also einerseits die normative Modellbedeutung des *Neuen Testaments*, andererseits aber genauso die inspirierende Kraft der gesamten späteren Kirchengeschichte für das Glaubensverständnis von heute. *Biblizismus* in rechts- oder linksorientierter Richtung ist mir fremd. Es geht stets um die *historische Vermittlung*, um den hier und jetzt bestehenden gesellschaftlich-historischen weltlichen und kirchlichen Kontext.

Die Erfahrung von Gottes Sorge für die Menschen, wie sie aus der Botschaft und dem Lebensweg Jesu erhellt, war der Ursprung der ersten Welle der Jesus-Bewegung, die vor allem von hebräisch (aramäisch) sprechenden christlich gewordenen Juden getragen wurde. Sie erwarteten die Wiederkunft des Herrn Jesus, des Weltenrichters. Im Neuen Testament aber kommen vor allem die Teile der altchristlichen Jesusbewegung zu Wort, die tatsächlich durch griechisch sprechende zum Christentum bekehrte Diasporajuden getragen wurden. In ihrem Milieu wurde die judenchristliche Bewegung zu einer universalen Missionskirche.

Für diese Christen war nicht die direkte Erfahrung mit dem historischen Jesus (dem sie ja nicht begegnet waren) die unmittelbare Grundlage ihres Glaubens, des Kirchenaufbaus und der Mission, sondern vielmehr ihre Geisttaufe (das, was später «Taufe und Firmung» genannt wurde): ihre Taufe «im Namen Jesu», auch Tauf-Salbung genannt. Der Gott dieser Christen war und ist der Gott, der Jesus in seinem Tod nicht im Stich gelassen hat, sondern ihn zum «lebendigmachenden Geist» machte (1 Kor 15, 45 b). Christen, die in ihm getauft wurden, sind denn auch «pneumatikoí», «vom Geist erfüllt» – wenn dieser Geist sich auch in dem einen Christen mehr oder anders bemerkbar macht als in dem anderen. Darum sagte die zweite oder dritte christliche Generation, daß die Kirche auf dem Fundament der «Apostel *und Propheten*» auferbaut sei (Eph 2, 20 und 4, 7–16); und darum konnte Paulus davon sprechen, daß es innerhalb der «einen Bruderschaft» vielerlei Charismen, vielerlei Gnadengaben gebe.

Die Glaubensgemeinschaft war eine «egalitäre» Bruder- und Schwesterschaft, eine *«koinonía»*, eine Lern- und Lebensgemeinschaft von in

der Geisttaufe und durch die Geisttaufe gleichgemachten Partnern:

«Ihr seid alle durch den Glauben
Söhne Gottes in Christus Jesus.
Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid,
Habt Christus als Gewand angelegt.

Es gibt nicht mehr Juden und Griechen,
Nicht Sklaven und Freie,
Nicht Männliches und Weibliches.

Denn ihr alle seid ‹einer›
In Christus Jesus.» (Gal 3, 26–28)

Diese Stelle ist eine vorpaulinische und wohl baptismale oder Tauftradition: Sie ist eine *feierliche Erklärung, die über Neugetaufte ausgesprochen wurde.* In der Exegese hat diese Auslegung heute fast allgemein Zustimmung gefunden, so daß dies hier nicht weiter belegt werden muß[5]. Diese Tauftradition geht schließlich zurück auf die frühchristliche Pneumachristologie und -ekklesiologie. Die linguistisch auffallende Ausdrucksweise des Urtextes: «Es ist nicht mehr Männliches und Weibliches (*ársen kaì thēly*)» (und nicht – wie es auch in der deutschen Einheitsübersetzung heißt – «Mann und Frau») ist ein impliziter Verweis auf die Septuaginta-Übersetzung von Gen 1, 27 («männlich und weiblich schuf er den Menschen»).

In diesem Gedankengang ist die christliche Geisttaufe die *eschatologische Wiederherstellung* einer Schöpfungsordnung von Gleichheit und Solidarität, welche damals (und auch heute noch) historisch und gesellschaftlich als gestört erfahren wurde, «eine neue Schöpfung» (Gal 6, 15). Es geht bei der Taufe im Geist um die Aufhebung historisch-gesellschaftlicher Diskriminierungen und Ungerechtigkeiten. Die hier genannten Kategorien von Diskriminierten sind: *die Heiden* (diskriminiert zugunsten der Juden), *die Sklaven* (diskriminiert zugunsten der freien Menschen: der mittleren und höheren Stände in der Gesellschaft) und *die Frauen* (diskriminiert zugunsten des Mannes). (Wir könnten diese jüdisch-christliche Liste noch beträchtlich auffüllen.) Im Prinzip werden durch die christliche Taufe alle gesellschaftlichen und historischen Gegensätze ohne weiteres außer Kraft gesetzt, beginnend *in den christlichen Glaubensgemeinschaften.*

Im Blick auf die Taufe ist dies natürlich ein performatives, nicht aber ein beschreibendes Sprechen: ein Sprechen nämlich, das die Hoffnung der christlichen Glaubensgemeinde ausdrückt: eine Hoffnung, die in der christlichen Gemeinde Gottes zum Vorbild für die Gesellschaft bereits realisiert werden soll. Wenigstens innerhalb der Kirche dürfen keine Untertänigkeitsverhältnisse zwischen «Herr» und «Untergebenem» herrschen, keinerlei Arten von Diskriminierung. Wie es in der Welt tatsächlich zugeht, *dies* «soll unter euch nicht so sein», sagen die drei Synoptiker *alle* mit großem Nachdruck (Mk 10, 42–43; Mt 20, 24–28; Lk 22, 24–27).

Dieses Prinzip wird denn auch die neutestamentliche Sicht von «Ämtern in der Kirche» stark eingrenzen. Diese frühchristliche «egalitäre» Pneumaekklesiologie schließt keineswegs Autorität und Leitung in der Kirche aus, wohl aber eine Autorität «nach Weise der Welt».

Die Entwicklung des Amtes – oder besser: der Ämter – in den frühchristlichen Kirchen war nicht so sehr, wie oft gesagt wird, eine historische Verlagerung vom *Charisma* auf die *Institutionen*, wohl aber eine Verlagerung vom vielfältigen Charisma *aller* auf das spezialisierte Charisma *bloß einiger weniger.* Soziologisch betrachtet ist dies eine Frage der Systemdifferenzierung. Und auch kirchlich betrachtet ist dies so. Das Charisma einer Fülle verschiedener Dienste, das zunächst seine Basis hatte in der vielfältigen Kraft der Geisttaufe der Gemeindeglieder, wurde nach und nach vor allem in den nachpaulinischen Gemeinden, wenn auch noch keinesfalls absorbiert durch ein *spezifisch-kirchliches Amt*, so doch in einem solchen spezifisch-kirchlichen Amt konzentiert.

Man könnte sagen, daß die Fülle der ursprünglichen Geisttaufe sich mit der Zeit in Fragmente auflöste: in eine Unterscheidung zwischen «Taufe» und «Firmung», in eine Unterscheidung zwischen «Taufe» und «Amt»: eine ekklesiale Systemdifferenzierung, die soziologisch und theologisch verantwortet werden mußte. Die alte Kirche ist ja *immer noch auf der Suche* nach den ihr am besten passenden Strukturen. Wir dürfen denn auch kirchlich-spätere Strukturen nicht in das Neue Testament hineinprojizieren mit dem Ziel, dem Amt jede neue Adaptationsmöglichkeit in der heutigen Kirche zu entziehen. Diese sowohl soziologisch wie auch theologisch analysierbare Entwicklung lehrt uns, daß der «ontologische Status» der Geisttaufe Träger und Modell des Amtes bleibt. Dieses Verhältnis darf man nicht auf den Kopf stellen.

Spezialisierung durch (in ekklesiale Sprache übersetzt: Berufung von) einzelne(n) zu dem, was eigentlich allen gemeinsam ist, ist in jeder Gruppenbildung sowohl soziologisch wie (für eine kirchliche Gemeinschaft) ekklesial ein selbstverständlicher Vorgang. Überdies lassen sozialhistorische Analysen erkennen, daß dort, wo es keine spezialisierte Konzentration dessen gibt, was allen am Herzen liegt, von diesem Gemeinsamen auf die Dauer nur wenig zum Zuge kommt. Dies war auch die richtige Intuition des Ambrosiaster, eines anonymen patristischen Theologen, als er einige Jahrhunderte später den Unterschied bemerkte zwischen den noch unscharfen Grenzen im frühchristlichen Aufbau der Gemeinschaft und den späteren – entsprechend einer inzwischen klar umrissenen Kirchenordnung – festgelegten institutionellen Ämtern[6].

Die Gefahr einer solchen, obschon legitimen, Entwicklung aber ist, daß das amtlich partikularisierte Charisma den Geist, der auch anderswo in der Kirchengemeinschaft (und selbst außerhalb ihrer) wirksam ist, absorbiert und so den *Geist in der Gemeinde* auslöschen kann (siehe 1 Thess 5, 19). Man darf ja die pneumatische und charismatische Dimension der *«ekklesía»* nicht ableiten aus der amtlichen (bisweilen «offiziell» genannten) Kirche. Diese letztere muß vielmehr begriffen werden als eine Wirklichkeit, die ihre Wurzeln hat in der Geisttaufe aller, die hinzutreten zur «apostolischen Gemeinschaft», also der «christifideles». Im entgegengesetzten Fall sind die Gläubigen nicht mehr *Subjekt* von Glauben und Glaubensäußerung, kurzum: nicht mehr Subjekt von Kirchesein.

Der Begriff «Apostolizität» ist in diesem Zusammenhang zur Sprache gekommen. «Apostolizität» umfaßt aber zumindest vier Aspekte: a) die grundlegende Apostolizität der örtlichen Gemeinden, insofern diese «auferbaut sind auf dem Fundament der Apostel und Propheten», der Stifter oder Animatoren der ersten Gemeinden; b) die Apostolizität dessen, «quod traditum est», der *paratheke* des anvertrauten Pfandes (der apostolischen Überlieferung), wozu das Neue Testament als Ursprungsdokument für alle Zeiten gehört; c) die Apostolizität der *«ekklesíai»* oder der Glaubensgemeinschaften selbst, die unmittelbar oder mittelbar durch Apostel und Propheten ins Leben gerufen und durch «das Überlieferte» normiert sind. Dazu gehört der Glaubensgehorsam dieser Gemeinde gegen das Evangelium und ihre konsequente Praxis des Reiches Gottes, die «Nachfolge Jesu»; d) schließlich noch die Apostolizität der kirchlichen Ämter in den bereits gegründeten Kirchen: die sogenannte «apostolische Sukzession».

Apostolizität ist also ein reich nuancierter Begriff, der nicht von der apostolischen Sukzession, der Amtsnachfolge, abgeleitet werden kann. Zum Wachstum und zur Erhaltung des Traditionsprozesses der «Catholica» gehören also vielerlei Faktoren. Die sichtbaren Kirchengemeinschaften entstanden als eine Schicksalsgemeinschaft von Menschen, die in der Tradition Israels stehen und innerhalb dieser vor allem in der Tradition Jesu von Nazaret, zu dem man sich als dem Christus, dem Sohn Gottes, dem Herrn bekennt; Gemeinden, die aufgrund dessen (auch innerhalb divergierender Formulierungen) denselben Glauben bekennen, diese Schicksalsgemeinschaft auch feiern und schließlich ihr Verhalten durch die Richtschnur der Praxis des Reiches Gottes bestimmen lassen, eines Reiches der Gerechtigkeit und der Liebe, womit Jesus vorangegangen war.

Es gibt also viele Traditionsfaktoren, die die Kirche auf ihrem richtigen Kurs halten: die Stiftung von Gemeinden durch Apostel und Propheten; der überlieferte Glaubensinhalt; das Glaubensbekenntnis, vor allem die «regula fidei»; die Praxis der Gläubigen, eigentlich das gesamte Leben der vielen *«ekklesíai»*, vor allem ihre Taufe und ihre Eucharistie; schließlich auch vielerlei, auch besondere, amtliche Dienste verschiedener Art, differenziert in der Konfrontation mit gesellschaftlich-kulturellen und innerkirchlichen Kontexten. Ämter sind im lebendigen und treuen Bewahren der ursprünglichen evangelischen Inspiration und Orientierung eine wichtige, wenn auch nur eine von vielen Instanzen. Die vier Dimensionen der Apostolizität stehen überdies in einer fortdauernden Wechselwirkung untereinander.

«Die Lehre, die du vor vielen Zeugen von mir gehört hast, die vertraue zuverlässigen Menschen an, die fähig sind, auch andere zu lehren» (2 Tim 2, 2). Das «Apostolicum» ist zutiefst das christliche Glaubensbekenntnis und die darauf gegründete Glaubensgemeinschaft. In ihrem Dienst stehen die Amtsträger in völliger Dienstbarkeit. Daß im Lauf der späteren Geschichte das Amt immer mehr in die Mitte gestellt wird und gleichzeitig die Geisttaufe immer merkbarer abgewertet wird, wird im Laufe der Kirchengeschichte

allerlei schlimme Nebenwirkungen nach sich ziehen. Daraus entwickelte sich ja schließlich das noch vor kurzer Zeit «klassische» Schema: a) *lehren* (das tut die kirchliche Hierarchie); b) *erklären* (das tun die Theologen); c) *gehorchen und hören* auf die (durch die Theologen erklärte) «Lehre der Kirche» (das tun die Gläubigen, «Laien» genannt). Wo bleibt da die Wirklichkeit des «christifidelis»? Dieses Paradigma erklärt die Gläubigen, ekklesial gesehen, zu «subjektlosen» Objekten priesterlichen Handelns. Das Zweite Vatikanische Konzil hat zwar ein wenig dazu beigetragen, den ideologischen Charakter dieses Schemas aufzubrechen, aber es mußte – wegen divergierender Anschauungen von der Kirche unter den Bischöfen – schließlich doch zu bloßen Kompromißlösungen kommen.

Das Ergebnis dieser bereits in der späteren Väterzeit begonnenen Entwicklung bestand darin, daß *im Mittelalter* diese seit der Väterzeit einsetzende Konzentration, ja mitunter Annexion aller Geistescharismen in und durch das besondere Amt dann überdies auch noch *juridisch festgeschrieben* wird. Was neutestamentlich gesehen eine amtliche Diakonie war, ein Dienstwerk und eine dienende Liebe aus dem Reichtum aller für den Reichtum aller, wurde nunmehr zum Ausdruck gebracht durch Begriffe der *Macht* (*potestas*), und zwar in der scharfumschriebenen Zweiteilung: Weihemacht und Jurisdiktionsmacht.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat, jedenfalls in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche «Lumen gentium», soviel wie nur möglich den Machtbegriff «potestas» vermieden und dafür lieber von «ministeria» und «munera» gesprochen (wenn auch in einer theologisch etwas doppeldeutigen Unterscheidung). In jedem Falle gilt: Amt ist ein Dienstwerk innerhalb der Kirche und für die Kirche in der Welt. Im Ansatz hat dieses Konzil überdies den mittelalterlichen und späteren *Juridismus rund um die Ämter* durchbrochen, indem es die scharfe Unterscheidung zwischen Weihe- und Jurisdiktionsvollmacht entschärfte oder wenigstens nuancierte durch seine Feststellung, daß die Jurisdiktion (die, ekklesial gesehen, wohl sicher zu tun hat mit der inneren Verbindung zwischen Gemeinde und Amt) von ihrem wesentlichen Fundament her bereits gegeben ist mit ihrer sakralen Basis (dem Weihesakrament).

Nichtsdestoweniger legt das Zweite Vatikanum die «repraesentatio Christi» im Amt und durch das Amt manchmal noch in den Amtsträger *als Person* und nicht formal in den *Akt* der Amtsausübung *selbst*[7] (wie Thomas von Aquin es – übrigens bescheidener – getan hat). Dies verweist dann doch noch auf ein Überbleibsel einer Vermengung von zwei Ebenen: der *ontologischen* Ebene der Geisttaufe, die uns zu einer «neuen Schöpfung» macht, und der *kirchenfunktionalen* Ebene des Amtes, das eine Funktion ist, wenn auch nichtsdestoweniger auf real-sakramentaler Basis.

Diese zweite Ebene hat zur Voraussetzung die tiefer liegende erste Ebene der Geisttaufe, und zwar eben deswegen, damit sie sein kann, was sie tatsächlich ist. Repraesentatio Christi geschieht ja nicht nur aufgrund des Amtes. Dieses ist nur eine typologische, diakonale Zuspitzung und Auskristallisierung des universalen Geistcharismas, nämlich eine Spezialisierung auf der kirchenfunktionalen Ebene der durch die Kirche und den in dieser wohnenden Geist gerufenen, beauftragten und gesandten amtlichen Diener. Daß freilich dieser diakonale Dienst Hand in Hand gehen muß mit einer christlichen Amtsethik und Spiritualität, mit einer «Mystik», wenn man will, ist selbstverständlich. Dies ist fast das einzige, von dem das Neue Testament im Zusammenhang mit dem Thema «Ämter» überhaupt spricht! Man darf die mystische Tiefe der apostolischen, ekklesialen Gemeinschaften, die «aus dem Geist leben», nicht aushöhlen oder neutralisieren durch eine im Gegensatz dazu um so heftigere Mystifizierung des Amtes und der Person der Amtsträger.

So besteht in der großen Tradition der «Catholica» tatsächlich ein spürbarer Unterschied zwischen *Taufe* und *Amt*, zwischen dem *allgemeinen Priestertum aller Gläubigen* und dem *Amtspriestertum*. Aber dieser Unterschied fällt zum Vorteil der Geisttaufe aller und nicht umgekehrt aus. Gerade in der Taufe nämlich vollzieht sich die *ontologische* Teilhabe am dreifachen Dienstwerk Jesu. Amt dagegen ist viel eher eine (sakramentale) *Funktion* – eine «ministeriale» Funktion, sagt das Zweite Vatikanische Konzil pleonastisch und dabei doch mit einigem Zögern in seinem Dekret über Leben und Dienst der Priester (Nr. 2); es ist eine ministeriale Spezialisierung, eine typologische *reprasesentatio* des einen und selben dreifachen Dienstwerkes Christi und seiner Kirche.

Man hat oft die drei einen «character» verleihenden Sakramente (Taufe und Firmung sowie

das Weihesakrament) als eine hierarchisch nach oben führende, immer vollere, höhere und intensivere Teilhabe am dreifachen Dienstwerk Jesu dargestellt. Nicht die mittelalterliche, sondern die barocke Theologie sah das so. Man vergaß dabei, daß die Taufe (mitsamt der Firmung) auf einer völlig anderen Ebene liegt als auf der des Amtes, und ebenso, daß die Taufwirklichkeit die tiefergründende Prägung und die Trägerin alles übrigen darstellt; und daß sie darum wohl auch die Basis dessen ist, was die Kirche (eher juridisch oder gar nach Art eines «Deus ex machina») das «supplet Ecclesia» nennt. Sie ist auch die Basis außergewöhnlicher Dienste in außerordentlichen Umständen.

Die unsaubere Mystifizierung des Amtes und von Amtsträgern wird noch verstärkt durch einige Aussagen der «Ecole française de Spiritualité». Ungeachtet schöner Aussagen über das Amt sagt zum Beispiel Jean Eudes: «Der Sohn Gottes macht euch (= Priester) teilhaftig seiner Eigenschaft als Mittler zwischen Gott und den Menschen, seiner Würde als oberster Weltenrichter, seines Namens und seines Auftrages als Erlöser der Welt und vieler anderer hervorragender Eigenschaften, die ihm zukommen.»[8]

Der Grund dieser äußerst «mystifizierenden» Erhöhung von Amt und Amtsträgern (noch unbekannt bei Augustinus und Thomas von Aquin) liegt in der Tatsache, daß diese Schule im Gegensatz zur gesamten Tradition das Priestertum Jesu nicht in seinem Menschsein, sondern in seiner Gottheit unmittelbar begründet sieht. Gegen diese Auffassung hatte schon im vorigen Jahrhundert John Henry Newman protestiert im Zusammenhang mit weniger mystifizierenden, aber ähnlichen Auffassungen in den Werken von Kardinal Manning[9]. Wenn man dagegen das Priestertum Jesu – so wie es z. B. Thomas von Aquin tat – unmittelbar *in seinem Menschsein* begründet sieht, erhält das kirchliche Priestertum eine sichtlich bescheidenere Bedeutung, die aber nicht minder und ebenso wirklich eine christliche *sakramentale Bedeutung* ist. Hier irgendwo liegt der Grund für die Krisis des heutigen Priesterstandes.

Ämter im gesellschaftlich-historischen Kontext

Die Mystifizierung des Priestertums, gepaart mit einer Unterbewertung der «neuen Seinsweise» des *Christseins*, scheint auch der Grund dafür zu sein, daß viele davor zurückscheuen, das Thema «Ämter in der Kirche» mit gesellschaftlich-historischen Methoden anzugehen. Natürlich kann man nicht allein in soziologischer Sprache, sondern muß man auch in religiöser, theologischer Sprache über die kirchlichen Ämter sprechen. Nichtsdestoweniger herrscht hier oft ein unannehmbarer Dualismus. Was soziologisch und historisch einsichtig gemacht werden kann, wird von vielen unterschieden und sogar geschieden von dem, was von der «Gemeinde Gottes» zu Recht als Berufung und Gnade Gottes erfahren wird. Wenn sie mit soziologischen und historischen Gegebenheiten des Amtes konfrontiert werden, reagieren manche so: Gut! Aber Amt ist mehr; Amt ist nicht ein bloß soziologisches und historisches Phänomen.

Dies kann einen berechtigten Protest bedeuten gegen eine soziologische Verkürzung des Amtes. Es ist aber auch eine *theologische Verkürzung* möglich, welche nämlich den Gnadencharakter des Amtes *neben* und *oberhalb* oder *hinter* den gesellschaftlich-historischen Gestalten des Amtes suchen möchte. Man erkennt dann zwar zwei voneinander getrennte Dimensionen, die nur aus je verschiedenen Gesichtswinkeln zugänglich sind und von denen nur in zwei unterschiedlichen Sprachspielen (in wissenschaftlicher Sprache und in Glaubenssprache) gesprochen werden kann. Mit Recht; aber dann projiziert man diese beiden (abstrakt auseinandergenommenen) Dimensionen *als solche*, d. h. als begrifflich geschiedene, auf den Bildschirm der Wirklichkeit, und zwar auf eine einzige ebene Fläche. Die Folge davon ist, daß man sie dort miteinander zu addieren beginnt, und damit gerät man dann in die größten Schwierigkeiten. Es gibt aber doch keinen «revelatorischen Mehrwert» neben und oberhalb der konkreten Gestalten des Amtes. Dies wäre ein reiner Supranaturalismus, ein Dualismus.

In Wirklichkeit geht es immer um *eine und dieselbe* Wirklichkeit: Die historisch gewachsene und soziologisch analysierbare Gestalt der Ämter ist genau das, was der Gläubige erfährt und in seiner Glaubenssprache zum Ausdruck bringt als in einer konkreten Erscheinungsform der kirchlichen Antwort auf Gottes Gnade; einer geglückten, weniger geglückten oder bisweilen sogar pastoral unrichtigen Antwort der Kirche auf Gottes Gnade und die Zeichen der Zeit. Soziologie und Geschichtswissenschaft können diesen Aspekt nicht in ihre Sprache übersetzen. Aber

durch den Dualismus, den manche einführen, will man das kirchliche Amt immun machen gegen gesellschaftshistorische und historische Kritik – eine Einstellung, die ekklesial gesehen überholt, pastoral unklug und theologisch nicht verantwortet ist.

Dies bringt uns zum Schlußteil dieses Beitrags: Amt im gesellschaftlich-historischen Kontext einer Kirche unter armen, unterdrückten und leidenden Menschen: Amt in einer Kirche der Armen.

Ämter in einer Kirche der Armen

a. Gesellschaftlich-historischer Kontext

Formen von Amtstheologie und Amtspraktiken entstehen niemals im luftleeren Raum. Es ist der Raum der *«ekklesía»*, und es ist der gesellschaftlich-kulturelle und selbst der gesellschaftlich-politische Raum der Gesellschaft, in dem die Kirchen leben und ihre Ämter entfalten. Oft entsteht eine Vielfalt von Ämtern auch in einem Streit um Zuständigkeiten, in einem komplizierten Prozeß der Rollenbildung in einer Gruppe und damit als Teil einer Systemdifferenzierung; schließlich oft auch als nachträgliche theologische Rechtfertigung von historisch erworbenen Autoritätspositionen.

So hat es in den ersten Jahrhunderten (neben einem friedlichen Zusammenbestehen) auch einen Streit gegeben zwischen den «Propheten» und den «Presbytern» und zwischen Ämtern von Männern und von Frauen, etwas später dann zwischen Presbytern und Diakonen (bis in das 4. Jahrhundert hinein). Im Mittelalter gab es einen Kompetenzstreit zwischen den Trägern der diözesanen und pfarrlichen Seelsorge und dem äbtlichen Hirtenamt; etwas später zwischen Priestermönchen und Regularkanonikern und schließlich zwischen der überdiözesanen Seelsorge der Mendikanten und der traditionellen diözesanen und pfarrlichen Seelsorge. Die Amtstheologie folgte tatsächlich denselben Schwankungen. Die Amtstheologie der «Sieger» wurde die herrschende Theologie des Amtes. (Wir können dies hier nicht breiter ausführen[10].)

So geht dieser Prozeß weiter. Im Augenblick sehen wir, wie in der heutigen Kirche Rollenkonflikte entstehen zwischen «traditionellen Priestern» und nichtgeweihten «Pastoralarbeitern», die aber tatsächlich Animatoren christlicher Gemeinden sind.

b. «Iglesia popular»

Der Begriff «iglesia popular», «Volkskirche», so wie Theologen in Lateinamerika diesen verstehen, hat eine sehr eigene, oft mißverstandene Bedeutung. Andererseits kann der gebräuchliche Ausdruck bestimmt leicht Anlaß zu Mißverständnissen bieten. Vor allem in der westlichen Welt ist nach der Erfahrung mit dem Nationalsozialismus und mit dem Faschismus alles, was nach «Volksempfinden» riecht, zumindest verdächtig. Dies alles ist der Befreiungstheologie in Lateinamerika zwar vollkommen fremd, aber in Anbetracht der mit Recht weltweiten theologischen Bedeutung dieser Theologie sollte man vielleicht Ausdrücke vermeiden können, die anderswo (von ihr nicht intendierte) ungünstige Gedankenverbindungen wachrufen. Ich weiß aus Erfahrung, daß ein bestimmter *Sprachgebrauch* auch theologisch-emotionale Gedankenverbindungen wachruft. *Um der Sache willen* kann man dann besser den Sprachgebrauch revidieren – ein vielleicht etwas pedantischer Ratschlag eines westlichen Theologen an lateinamerikanische Theologen.

Das spanische Wort «el pueblo» bedeutet «das Volk», dies aber doch mit mindestens zwei besonderen Nuancierungen, die nicht per se (wenigstens im heutigen Sprachgebrauch) in anderen lebenden Sprachen zu finden sind. «El pueblo» ist das Volk, aber a) formal gesehen als kollektive Wirklichkeit, die ein historisch handelnder Faktor ist, und b) weist dieser Begriff auf die Mehrheit im Volk, nämlich auf die Armen im Land. In diesem Sinne hat «el pueblo» etwas gemeinsam mit wenigstens *einer* Bedeutung des alttestamentlichen Begriffs *«anawím»*, «die Armen vom Lande». Der Begriff «el pueblo» hat also Ansprüche, die aus dem biblischen Glauben gedeckt sind. «Das Volk», das sind die Armen; Menschen ohne Stimme, oder richtiger: die wohl eine Stimme haben, deren Stimme aber nicht gehört wird und deren Stimme man oft *nicht hören will*, weil aus ihr für die anderen eine beschuldigende «Klage des Volkes» zum Himmel steigt, eine Stimme, die Gott hört, ein Gott, der früher oder später einen neuen Mose berufen wird, um sein Volk zu befreien.

«Volkskirche» bedeutet dann eine Kirche der armen Massen, eine Kirche, die sich der Armen annimmt, und die zugleich die Gemeinschaft der Armen *ist*: Diese sind *als Arme* «Subjekt von Kirchesein», zusammengedrängt in einer «Öku-

mene der Leiden», um den Herrn geschart. Es liegt etwas «Performatives» in diesem lateinamerikanischen Sprechen über «die Volkskirche», etwas von dieser Art: Tatsächlich ist die offizielle Kirche nicht eine «Kirche der Armen» (obschon sie es sein müßte); sie steht oft nicht auf ihrer Seite, sondern auf der Seite der Mächtigen und so *tatsächlich* (vielleicht ungewollt) gegen die Armen. So ist *auch sie* parteiisch.

In dem Wort «Volkskirche» klingt auch ein Stück bereits verwirklichter Hoffnung an: die Tatsache, daß hier und da – in zunehmendem und nicht mehr aufzuhaltendem Maße – bereits deutliche Verkörperungen einer «Kirche der Armen» zu finden sind. Diese Kirche der Armen hat sogar schon ihre eigenen Märtyrer. Und das Martyrium ist von altersher der Same eines aufwachsenden Christentums.

Soweit ich feststellen kann, hat Bischof Romero in seinen Predigten und Schriften niemals das Wort «iglesia popular» gebraucht; er hat das Wort vielleicht absichtlich vermieden, um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen. Nichtsdestoweniger war es auch seine Überzeugung, daß die Kirche (vom Evangelium inspiriert) sich bei den Armen verwurzeln und bei ihnen ihren Schwerpunkt finden müsse, bei den Armen, denen – bereits bei Jesaja – das Evangelium verkündigt wird und die auch selbst zu Verkündigern des Evangeliums werden – also Subjekt von Kirchesein, Subjekt kirchlich-priesterlichen, pastoralen und prophetischen Dienstes.

Es geht also um eine gesellschaftlich-historisch situierte kirchliche Gemeinschaftsbildung, die dem Neuen Testament alles andere als fremd ist. Daß diese Situation auch *eine gewisse Scheidung mit sich bringt* – per se keineswegs zwischen Volk und Bischöfen (wie einige suggerieren), sondern vielmehr zwischen Armen und Reichen –, ist nicht zu leugnen. Aber es war schon Paulus, der dabei nicht die Armen kritisierte, sondern die Reichen und Mächtigen: «Oder verachtet ihr die Kirche Gottes? Wollt ihr jene demütigen, *die nichts haben?* Was soll ich dazu sagen? Soll ich euch etwa loben? *In diesem Fall* kann ich euch nicht loben» (1 Kor 11, 22).

Der neue Codex Iuris Canonici nimmt auf, was das Zweite Vatikanische Konzil so glücklich formuliert hatte: «Teilkirchen, in denen und aus denen die eine und einzige katholische Kirche besteht...» (can. 368); in jeder Teilkirche «ist die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche wahrhaftig gegenwärtig und wirksam» (can. 369). Auch in einer Kirche von Armen ist deshalb die universale Kirche lebendig gegenwärtig. Die Konkretisierung der amtlichen Dienste in diesen Teilkirchen soll denn auch geschehen in deutlicher Kontextualität, unter dem Scheinwerferlicht der großen christlichen Tradition. Wie die Ämter in einer Kirche der Armen konkret aussehen sollen, kann kein Theologe oder Soziologe hinter seinem Schreibtisch austüfteln. Dies kann nur geschehen in einer ständigen theologischen Reflexion darauf, was in den bereits bestehenden örtlichen Kirchen der Armen *tatsächlich* an Gemeinschaftsaufbau schon im Gange ist. Naturgewachsene Führerpersönlichkeiten ergreifen aus evangelischer Inspiration allerlei Initiativen und erfüllen damit das, was die christliche Tradition die ekklesiale Bedeutung des «Amtes» nennt.

Dabei stellt sich nur noch die Frage nach Weihe oder nicht Weihe. Im Gegensatz zu den romanischen Ländern sind die nordeuropäischen Theologen viel mehr besorgt um eine saubere Theologie des Amtes, während man in südlichen Ländern diese Frage eher pragmatisch löst: Wenn nur geschieht, was für die evangelische Vitalität der Glaubensgemeinschaft nötig ist! Beide Standpunkte gehen meines Erachtens zurück auf ein und dasselbe, wenn dann auch divergierende theologische Interesse. Die Pragmatiker stehen auf dem Standpunkt, daß (angesichts der Einstellung der kirchlichen Obrigkeit) an der Dreigliederung des tatsächlich bestehenden kirchlichen Amtes (Episkopat, Presbyterat, Diakonat) doch nicht zu rütteln ist; sie sind darum nicht interessiert an irgendeiner sakramentalen «Einordnung» oder «Ordination». Es würde m.E. ekklesiologisch falsch sein, «Weihe» per se zu identifizieren mit «Klerikalisierung» (wie es in Europa wohl bisweilen geschieht), und aufgrund dessen vor jeder Weihe zurückzuscheuen.

Hinsichtlich dieser ekklesial-pragmatischen Auffassung stehen die Theoretiker eher auf dem Standpunkt, daß die von altersher geltende Dreiteilung des Amtes keineswegs dem Entstehen auch von neuen Formen von Amt im Weg steht. Natürlich wird niemand Bedenken dagegen haben, daß so viele Christen wie möglich sich für den Aufbau der Kirche einsetzen. Im Gegenteil: Dies ist ein Auftrag aller Gläubigen. Damit aber wird keineswegs das eigentliche sakramentalspezifische Wesen des Amtes außer Kraft gesetzt.

Persönlich bin ich darum für eine eigene Weihe (Handauflegung mit einer eigenen, amtlich-spezifisch bestimmten Epiklese) für die tatsächlich neu entstandenen Ämter von «Animatoren» dieser ekklesialen Gemeinschaften von Armen.

[1] Yves Congar, Jalons pour une théologie du laïcat (Paris 1953; [2]1964 mit Zusätzen). Deutsch: Der Laie (Stuttgart [3]1964).

[2] Stephan von Doornijk († 1203), Summa, Prolog.

[3] Decretalia, VII, 12, q. 1: Ed. Friedberg I, 678.

[4] Al. Faivre, Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical (Paris 1977).

[5] Gerhard Dautzenberg, Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden: Die Frau im Urchristentum (= Quaest. Disp. 95, Freiburg/Basel/Wien 1983) 182, 224; hier: 214–221; Elisabeth Schüssler Fiorenza, In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins (New York 1983) 205–218.

[6] Ambrosiaster, Ad Ephesios, 4, 12, 1–4: CSEL, Ambrosiater III, 81, 99.

[7] Siehe vor allem P.J. Cordes, Sendung zum Dienst: Exegetisch-systematische Studien zum Konzilsdekret «Vom Dienst und Leben der Priester» (Frankfurt 1972), vor allem 202 und 291–301.

[8] Zitiert von P. Pourrat, Le sacerdoce: doctrine de l'Ecole Française (Paris 1947) 44ff.

[9] John Henry Newman, Selected Treatises of Saint Athanasius (Oxford [2]1888); H.E. Manning, The Eternal Priesthood (London [20]1931).

[10] Siehe die breiter angelegte Entfaltung dieser Geschichte in meinem neuen Buch: Christelijke identiteit en ambten in de Kerk. Een pleidooi voor mensen in de Kerk (Baarn 1984)

Aus dem Niederländischen übers. v. Dr. Ansgar Ahlbrecht

EDWARD SCHILLEBEECKX

1914 in Antwerpen (Belgien) geboren. Mitglied des Dominikanerordens. 1941 Priesterweihe. Studium an der Universität Löwen, an der Theologischen Fakultät von Le Saulchoir (Frankreich), an der Ecole des Hautes Etudes und an der Sorbonne in Paris. 1951 Doktor der Theologie. 1959 Magister der Theologie. Seit 1959 Professor für Dogmatische Theologie und Hermeneutik an der Universität Nimwegen. Hauptredakteur von «Tijdschrift voor Theologie». Veröffentlichungen u.a.: De sacramentele heilseconomie (Antwerpen 1952); Christus, Sakrament der Gottesbegegnung (Mainz 1959); Offenbarung und Theologie (Mainz 1965); Gott, Kirche, Welt (Mainz 1970); Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie (Mainz 1971); Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden (Freiburg/Basel/Wien 1974); Christus und die Christen (Freiburg/Basel/Wien 1977); Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung (Freiburg/Basel/Wien 1979); Das kirchliche Amt (Düsseldorf 1981); (mit Huub Oosterhuis und Piet Hoogeveen:) Gott ist jeden Tag neu (Mainz 1984). Anschrift: Albertinum, Heyendaalseweg 121, Postbus 9009, NL-6500 GK Nijmegen, Niederlande.

Nachwort

Virgil Elizondo / Leonardo Boff

Eine theologische Reflexion, die nicht aus den Hörsälen der Universitäten kommt

Mit allen Beiträgen dieses Heftes haben wir uns bemüht, die vielen Aspekte der neuen Formen kirchlichen Lebens herauszuarbeiten, die damit entstehen, daß immer mehr Menschen aus den Volksmassen neues Leben finden in ihrer gläubigen Antwort auf das Wort des Herrn. Wir haben von dem Geschehen in den verschiedenen Kontinenten gehört, und die Berichte sind wirklich verblüffend und inspirierend. Es vollzieht sich wirklich ein neues Pfingsten. Statt wie bisher passive Teilnehmer an den Ritualen der Kirche zu sein, werden die Menschen heute zu aktiven Christen umgewandelt, die im vollen Sinne am Leben und an der Sendung der Kirche teilzuhaben suchen. Wie in den Frühzeiten der Kirche mehren sich die Reihen der dynamisch bewegten Kirchenglieder von Tag zu Tag. Dies sollte sicherlich für die ganze Kirche eine Quelle der Freude sein.

Als wir an diesem Heft arbeiteten und die verschiedenen Beiträge durchsahen, wurde uns klar, daß die Aufsätze, so gut und so repräsentativ sie auch sein mögen, der derzeitigen Situation nicht ganz gerecht wurden. Diese ist viel besser und viel unübersehbarer, als unsere Beiträge zum Ausdruck bringen. Diese Beiträge machen nur die Spitze des Eisberges des derzeitigen Phänomens des Wirkens des Heiligen Geistes sichtbar, das sich heute in vielen Gebieten der Dritten Welt vollzieht. In scharfem Kontrast zu der europäischen Erfahrung der jüngsten Vergangenheit, als die Massen der Arbeiterschaft der Kirche verloren gingen, sind es genau die Massen der Armen und der arbeitenden Klassen, die heute mit spontaner Freude und mit tiefster Überzeugung ausrufen: Wir sind Kirche! Die Kirche ist von pulsierendem Leben erfüllt unter diesen Christen.

Als wir die persönlichen Zeugnisse unter den Beiträgen dieses Heftes durchlasen, und als wir uns unsere eigenen persönlichen Erfahrungen in Erinnerung riefen, waren wir tief beeindruckt durch das deutliche Sichtbarwerden der evangelischen Kraft, des hellwachen kirchlichen Geistes und der christlichen Spiritualität in diesen Beiträgen. Aber nichts Neues, ganz gleich, wie gut es auch sein mag, beginnt ohne Widerspruch, Leiden und Schmerz – genau wie bei der Geburt eines Kindes.

All diesen kirchlichen Aktivitäten liegt unterschwellig eine Theologie zugrunde, die der Erforschung, der Ausarbeitung und der Verkündigung bedarf. Diese theologische Reflexion kommt nicht aus den Hörsälen der Universitäten, sondern aus dem gemeinsamen Ringen der Theologen und der gläubigen Gemeinde um die Reflexion und die Artikulation der Bedeutung ihres Glaubens auf eine kritische und zugleich kirchliche Weise.

Die theologische Reflexion, die aus diesen neuen Erfahrungen von Kirche hervorgeht, hat immer schon alle Elemente des *status quo* in Frage gestellt, welche dazu hergehalten haben, Dienste zugunsten der Mächtigen und gegen die Machtlosen zu tun. Daher ist dieses theologische Denken selbst immer von denen, die Stütze und Sicherheit in den Strukturen der Vergangenheit gefunden haben, in Frage gestellt worden. Die Erarbeitung einer Theologie, welche aus der kirchlichen Erfahrung der Armen entsteht, ist seit einiger Zeit in wachsendem Maße den Angriffen der Gesellschaft, bestimmter Gruppen von christlichen Laien, von Gruppen aus Handel und Wirtschaft, von Bischöfen und der römischen Kurie ausgesetzt.

Diese Angriffe beschränkten sich nicht auf kirchliche Kreise, selbst offizielle Berichte an die führenden Kreise der Politik und der Wirtschaft in den Vereinigten Staaten von Nordamerika betrachten diesen Typ theologischen Denkens als eine der größten Bedrohungen der Wirt-

schaftsinteressen der USA. Heute bedient man sich dabei konstant des wohlüberlegt publizierten Ratzinger-Reports (gemeint ist das in einigen Zeitungen noch vor dem Erlaß der römischen Instruktion zur Theologie der Befreiung publizierte Papier; Anm. des Übers.), den der Kardinal selbst als ein privates und nichtoffizielles Papier bezeichnet, gegen die theologischen Denkbemühungen, die aus den Erfahrungen der Armen schöpfen.

Im Blick auf diese Situation hat CONCILIUM einen guten Teil seiner Jahresversammlung der Analyse der Situation, in der sich all dies abspielt, gewidmet[1]. Es hat den Anschein, daß alle Kämpfe der an den Rand der Gesellschaft gedrängten Menschen für die volle Eingliederung in die Kirche (z. B. die Fragen der Frauenbewegung und die kulturellen Probleme der Völker nichtwestlicher Kulturen) auf immer mehr anwachsende Hindernisse und Schwierigkeiten stoßen. Wir beklagen die unseres Erachtens ganz eindeutige und evidente Tatsache, daß es ernste Bestrebungen auf seiten vieler verantwortlicher Persönlichkeiten, auch in der höchsten Ebene der römischen Kurie, gibt, die Beteiligung der Kirche am Leben und an den Kämpfen der Armen in Mißkredit zu bringen. Wir können die Furcht, die dazu geführt hat, nicht verstehen. Genau in dem Augenblick der Geschichte, da die Armen dabei sind, neues Leben und neue Hoffnung zu finden in ihrer aktiven und dynamischen Beteiligung am Leben der Kirche und der Gesellschaft, scheint eben dieselbe Kirche, die sie doch selbst zu diesem Leben aufgerufen hat, jede Anstrengung zu unternehmen, um dieses ihr neues Leben zu entmutigen. Dies ist schmerzlich und skandalös zugleich.

Das eigentliche Thema der Kämpfe der christlichen Basisgemeinden ist es, wie alle Beiträge dieses Heftes übereinstimmend deutlich machen, das Reich Gottes und seine Verheißungen immer mehr unter den Armen gegenwärtig zu machen. Die Theologie, die aus diesen christlichen Gemeinden heraus entsteht, ist gekennzeichnet durch eine kraftvolle Beteiligung am Leben der Kirche, durch das tief gründende Verlangen, Kirche zu sein und ein verantwortlicher Teil der Gesamtkirche.

Die Situation dieser neuen Erfahrungen gleicht der Situation eines kleinen Kindes, das beginnt, seine ersten Schritte zu tun. Aber die Erwachsenen scheinen, statt Begeisterung über diese ersten Gehversuche zu zeigen, eher jede Anstrengung zu unternehmen, auf diesem kleinen Kind herumzutrampeln und es niederzustoßen. Aber diese zerstörerischen Versuche werden keinen Erfolg haben. Das neue Leben ist dem Volk nicht von irgendeiner menschlichen Macht, sondern von Gott gegeben worden, der es aus dem Tod in eine neue Existenz gerufen hat. Dies sind sehr schmerzvolle Anfänge, aber sie sind auch voller Freude, voller österlicher Freude, die uns die Gewähr gibt, daß wir auch dann, wenn wir dahingemordet werden, nicht vernichtet werden, weil der Gott des Lebens uns beschützen und uns zur Fülle des Lebens führen wird.

[1] Vgl.: Bedrohung der neuen Wege in der Kirche. Erklärung der in Nijmegen versammelten Theologen von CONCILIUM zu den neuen Angriffen gegen die Theologie der Befreiung, 17. Juni 1984: CONCILIUM 20 (1984/4) 359–360.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht