N12<525429155 021
ubTÜBINGEN

Internationale Zeitschrift für Theologie
Februar 1985
21. Jahrgang
Y 23000 F
Heft 1

CONCILIUM

Der Monotheismus

E. Cornélis	Die unscharfen Konturen der Begrifflichkeit bezüglich eines letzten Prinzips
G. Ruggieri	Gott und Macht: Hat der Monotheismus eine politische Funktion?
M. Meslin	Die anthropologische Funktion des Monotheismus
B. Lang	Jahwe allein! Ursprung und Gestalt des biblischen Monotheismus
J. Moltmann	Die einladende Einheit des dreieinigen Gottes
C. Duquoc	Monotheismus und Einheitsideologie
R. Caspar	Der Monotheismus des Islams und seine bleibende Bedeutung
A. Dumas	Die neue Verführung des Neuheidentums: Politisches, kulturelles und geistiges Phänomen oder Epiphänomen
J. Comblin	Monotheismus und Volksreligion
G. Vahanian	Der Monotheismus und die Kritik der Idole gestern und heute, oder auch: Monotheismus oder Kritik der Idole gestern und heute

Benziger/Grünewald

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie
21. Jahrgang · Heft 1 · Februar 1985

INHALT

VORWORT

Claude Geffré / Jean-Pierre Jossua, Monotheismus in Frage gestellt . . . . . .

HISTORISCHE PERSPEKTIVEN

Etienne Cornélis, Die unscharfen Konturen der Begrifflichkeit bezüglich eines letzten Prinzips . . . . . .
Giuseppe Ruggieri, Gott und Macht: Hat der Monotheismus eine politische Funktion? . . . . .
Michel Meslin, Die anthropologische Funktion des Monotheismus . . . . . .

THEOLOGISCHE VERTIEFUNG

Bernhard Lang, Jahwe allein! Ursprung und Gestalt des biblischen Monotheismus . . . . . .
Jürgen Moltmann, Die einladende Einheit des dreieinigen Gottes . . . . . .
Christian Duquoc, Monotheismus und Einheitsideologie . . . . . .
Robert Caspar, Der Monotheismus des Islams und seine bleibende Bedeutung . . . . . .

AKTUELLE FRAGEN

André Dumas, Die neue Verführung des Neuheidentums. Politisches, kulturelles und geistiges Phänomen oder Epiphänomen . . . . . .
Joseph Comblin, Monotheismus und Volksreligion . . . . . .
Gabriel Vahanian, Der Monotheismus und die Kritik der Idole gestern und heute, oder auch: Monotheismus oder Kritik der Idole gestern und heute . . . . . .

REDAKTIONSKOMITEE

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

Mitglieder der Sektion
A. Alvarez Bolado, Madrid. M. Boutin, Montréal. B. de Clercq, Löwen. J. Comblin, I
E. Cornélis, Nimwegen. R. Cote, Brighton. Iring Fetscher, Frankfurt. F. Fiorenza, Hyat
J. Fondevila, Barcelona. H. Fries, München. P. Gisel, Lausanne. M. Lamb, Milwaukee. B. I
Paris. I. Mancini, Urbino. S. McFague, Nashville. A. van Melsen, Nimwegen. J. B. Metz, Mi
C. Mooney, Fairfield. F. O'Farrell, Rom. R. Panikkar, Santa Barbara. H. Rolfes, Bielefeld. L.
Lengerich. G. Ruggieri, Catania. J.-C. Scannone, San Miguel. N. Schiffers, Aachen. H. Sc
Bonn. J. Sobrino, San Salvador. R. Spaemann, Stuttgart-Botnang. D. Tracy, Chicago. R.
Rom. J. Walgrave, Löwen.

Internationale Zeitschrift für Theologie

CONCILIUM

21. Jahrgang 1985

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, Evry. Johann Baptist Metz, Münster. Dietmar Mieth, Tübingen. Jürgen Moltmann, Tübingen. Roland Murphy, Durham. Jacques Pohier, Paris. David Power, Washington. Karl Rahner†. Luigi Sartori, Padua. Edward Schillebeeckx, Nimwegen. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Cambridge, Ma. David Tracy, Chicago. Knut Walf, Nimwegen. Anton Weiler, Nimwegen. John Zizioulas, Glasgow.

REDAKTIONSKOMITEE

Die Sektionsleitungen

Claude Geffré, Paris/Jean-Pierre Jossua, Paris (Fundamentaltheologie). Mary Collins, Washington/David Power, Washington (Liturgik). Dietmar Mieth, Tübingen/Jacques Pohier, Paris (Moraltheologie). Johann Baptist Metz, Münster/Edward Schillebeeckx, Nimwegen (Dogmatik). Gregory Baum, Toronto/John Coleman, Berkeley (Religionssoziologie). Mary Collins, Washington/Elisabeth Schüssler Fiorenza, Cambridge, Ma. (Feministische Theologie).

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: Der Monotheismus
Geffré Claude/Jossua Jean-Pierre, Vorwort 1–4

Heft 2: Macht der Segnung – Segnung der Macht
Collins Mary, Vorwort 77–80
Power David, Schlußwort 157–161

Heft 3: Suizid – Recht auf den eigenen Tod?
Pohier Jacques/Mieth Dietmar, Vorwort 163–166

Heft 4: Die Lehrautorität der Gläubigen
Metz Johann Baptist/Schillebeeckx Edward, Vorwort 235–236

Heft 5: Jugend ohne Zukunft?
Coleman John/Baum Gregory, Vorwort 298–306
Offener Brief der Theologinnen und Theologen von CONCILIUM anläßlich der bevorstehenden Bischofssynode in Rom 295–297

Heft 6: Frauen – unsichtbar in Theologie und Kirche
Schüssler Fiorenza Elisabeth, Vorwort 383–386
Collins Mary, Abschließende Überlegungen 465–466

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich
Matthias Grünewald Verlag Mainz

BEITRÄGE[1]

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

Barker Eileen, Protest und Unbehagen der Jugend Großbritanniens (5) 351–356

Baudry Patrick, Alte und neue Faktoren in bezug auf den Suizid (3) 167–172

Ders., Der Selbstmord in soziologischer Sicht. Von Durkheim bis zur Gegenwart (3) 173–179

van der Bent Ans, Jugend im Ökumenischen Rat der Kirchen (5) 366–373

Blásquez Niceto, Die traditionelle kirchliche Morallehre über den Suizid (3) 205–212

Boys Mary, Frauen als Ferment: Die theologische Ausbildung in den Vereinigten Staaten und Kanada (6) 461–464

Brennan Margaret, Klausur: Die Institutionalisierung der Unsichtbarkeit der Frau in geistlichen Gemeinschaften (6) 412–419

Bührig Marga, Die Rolle der Frauen im ökumenischen Dialog (6) 449–453

Caspar Robert, Der Monotheismus des Islams und seine bleibende Bedeutung (1) 46–54

Caucanas-Pisier Paula, Die Vereinigung für humanes Sterben (3) 199–204

Collins Mary, Töchter der Kirche: Die vier Theresien (6) 398–405

Comblin Joseph, Monotheismus und Volksreligion (1) 61–67

Cooke Bernard, Einer Beteiligung von Laien entgegenstehende Hindernisse (4) 275–280

Cornélis Etienne, Die unscharfen Konturen der Begrifflichkeit bezüglich eines letzten Prinzips (1) 5–13

Dolto Françoise, Interview: Der Machteinfluß des Segens auf die psychische Identität (2) 130–139

Dumas André, Die neue Verführung des Neuheidentums. Politisches, kulturelles und geistiges Phänomen oder Epiphänomen (1) 55–61

Duquoc Christian, Monotheismus und Einheitsideologie (1) 41–46

Ders., Das Volk Gottes als aktives Glaubenssubjekt in der Kirche (4) 281–287

Fabris Rinaldo, Segen, Fluch und Exorzismus in der biblischen Tradition (2) 88–95

Fries Heinrich, Gibt es ein Lehramt der Gläubigen? (4) 288–293

Grand'Maison Jacques, Ein modernes Beispiel prophetischer Inspiration: Die Herausforderung der Jugendlichen (5) 374–381

Hargrove Barbara, Zeitgenössische Jugendbewegungen in Europa und Amerika: ein Überlick (5) 310–317

Hatton Al, Analyse der Jugendarbeitslosigkeit und der Zukunftsaussichten auf dem Arbeitsmarkt – bezogen auf das Fallbeispiel Kanada (5) 335–341

Henseler Heinz, Psychologie des Suizids (3) 179–183

Holderegger Adrian, Ein Recht auf den freigewählten Tod? Theologische Überlegungen (3) 223–229

Hunt Mary, Umgestaltung der Moraltheologie – eine feministische Herausforderung der Ethik (6) 443–448

Jossua Jean-Pierre, «Das Leben hat für mich keinen Sinn mehr» (3) 218–223

Kapteyn Paul, Eine gute Erziehung bringt auch Probleme mit sich (5) 318–326

Kuitert Harry, Haben Christen das Recht, sich selbst zu töten? (3) 229–233

Kwant Kees, Jugend und Arbeitslosigkeit in den Niederlanden (5) 327–334

Lang Bernhard, Jahwe allein! Ursprung und Gestalt des biblischen Monotheismus (1) 30–35

Laurentin René, Ist ‹Jugend› definierbar? (5) 307–309

Lligadas Josep, Die Lehre über den Segen im neuen Rituale Romanum (2) 149–156

Meslin Michel, Die anthropologische Funktion des Monotheismus (1) 22–29

Moltmann Jürgen, Die einladende Einheit des dreieinigen Gottes (1) 35–41

Mpongo Laurent, Taufwasserweihe nach dem römischen Ritus im schwarzafrikanischen Kulturbereich (2) 118–123

Müller Iris, Berufsperspektiven katholischer Theologinnen und ihre Situation in den Fachbereichen für katholische Theologie an deutschen Universitäten. Fallbeispiel: Universität Münster in Westfalen (6) 454–460

Nowell Irene, Der narrative Kontext von Segen im Alten Testament (2) 81–88

Peretiatkowicz Juan Andrés, Auswirkungen der Arbeitslosigkeit auf die chilenische Jugend (5) 342–345

Pieper Annemarie, Ethische Argumente für die Erlaubtheit der Selbsttötung (3) 192–198

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

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

ZB 2 191

Power David, Die Segnung von Gegenständen (2) 96–106
Ders., Die Beisetzungsriten für Selbstmörder und liturgische Entwicklungen (3) 213–217
Procter-Smith Marjorie, Frauenbilder im Lektionar (6) 420–427

Ruggieri Giuseppe, Gott und Macht: Hat der Monotheismus eine politische Funktion? (1) 14–22

Schillebeeckx Edward, Die Lehrautorität aller. Besinnung auf die Struktur des Neuen Testaments (4) 242–249
Schüssler Fiorenza Elisabeth, Wir erheben Anspruch auf unsere Autorität und unsere Macht. Die ekklesía der Frauen und das kirchliche Patriarchat (4) 262–268
Dies., Das Schweigen brechen – sichtbar werden (6) 387–398
Sobrino Jon, Die «Lehrautorität» des Volkes Gottes in Lateinamerika (4) 269–274
Sowle Cahill Lisa, Hochachtung vor dem Leben und Herbeiführung des Todes im medizinischen Bereich (3) 184–191
Stock Alex, Der Segen in der Taufwasserweihe der römischen Liturgie (2) 107–112

Tillard Jean-Marie, Segen, Sakramentalität und Epiklese (2) 140–149
Tomka Miklós, Das Unbehagen der Jugend und die Religion. Der Fall Ungarn (5) 346–351

Vahanian Gabriel, Der Monotheismus und die Kritik der Idole gestern und heute, oder auch: Monotheismus oder Kritik der Idole gestern und heute (1) 68–75
Valerio Adriana, Die Frau in der Geschichte der Kirche (6) 428–434
Vogt Kari, «Männlichwerden» – Aspekte einer urchristlichen Anthropologie (6) 434–442
Vorgrimler Herbert, Vom «sensus fidei» zum «consensus fidelium» (4) 237–242

Waldenfels Hans, Autorität und Erkenntnis (4) 255–261
Walgrave Jan, Newmans Essay «Über die Befragung der Gläubigen in Dingen der christlichen Lehre» (4) 249–254
Walton Janet, Segnen auf kirchliche und feministische Weise. Frauen als Objekte und Subjekte der Vollmacht zu segnen (2) 124–129
Warren Michel, Die Jugend und die atomare Bedrohung (5) 357–365
Winkler Gabriele, Die Wasserweihe in den orientalischen Riten (2) 113–117

Zimmermann Marie, Weder Kleriker noch Laie – die Frau in der Kirche (6) 406–411

SACHVERZEICHNIS[2]

Androzentrik (6) 392
Apophatische Theologie (1) 18
Aufhebung des Geschlechts im mönchischen Leben (6) 439
Autorität
– der Armen (4) 271
– in der Kirche (4) 258
– und Konsens (4) 273
– des Lehramtes (4) 273
– und Macht (4) 256, 265
– patriarchalische (4) 263
– des Volkes Gottes (4) 273

Basisgemeinden
– ihre Theologie (4) 247
Befreiungstheologie
– feministische (6) 396
Bewegung für die Ordination der Frau (6) 391

Codex Iuris Canonici
– und die Frauen (6) 407

«doctores»
– in Frühkirche und Mittelalter (4) 246

«Englische Fräulein» (6) 415
Enthierarchisierung in Erziehung und Schule (5) 320
Eucharistie und Eulogie (2) 97
Exorzismus (2) 88, 98, 116, 134

Feministische Theologie (6) 462
– an der Universität Münster (6) 458
Feministisches Lektionar (6) 426
Feministische Theorie (6) 392
Frauen
– und charismatische Autorität (6) 439
– ihre mit dem Mann gemeinsame menschliche Natur (6) 435
– in Kirche und Gesellschaft des Mittelalters (6) 431
– und lesbische Liebe (6) 446
– ihre Unterdrückung (6) 430
Frauenordination (6) 391, 408
– in der Anglikanischen Kirchengemeinschaft (6) 450
– in den Lima-Dokumenten (6) 449
– und Orthodoxe Kirche (6) 450

Gemeindeordnungen
– an pragmatischen Kriterien zu messen (4) 277
Glaubensbewußtsein
– individuelles und kollektives (4) 239
Glaubenskonsens
– über Praxis ermittelbar (4) 241, 248

«Humanae Vitae» (4) 282

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

Jugend
– und alternative Bewegung (5) 379
– Beteiligung am Leben der Gesellschaft (5) 355
– und Friede (5) 303
– und Gegenkultur (5) 313
– in Großbritannien: ihre Apathie (5) 353
– und Kriminalität (5) 324
– ein mythischer Begriff (5) 307
– ein relativer Begriff (5) 307
– und Widerstand gegen Atomrüstung (5) 363
Jugendarbeitslosigkeit (5) 299, 331, 335, 342
Jugendbewegungen
– und Utopie (5) 314

Klerus
– nicht fundamental von Laienschaft unterschieden (4) 278, 279

Laientheologiestudium in der BRD (6) 455
Lehramt der Bischöfe
– in Konsens der Kirche eingebettet (4) 292
Leiden
– und Sinn des Lebens (3) 221
Lesbische Liebe (6) 446

«Männlich» und «weiblich»
– als moralische Kategorien (6) 437
Mönchtum
– als Aufhebung des Geschlechts (6) 439
Monotheismus
– seine Doppeldeutigkeit (1) 42
– und Heiligenkult (1) 62
– und Kampfreligion (1) 66
– als Reaktion auf politische Notlage (1) 34
– soteriologischer (1) 35, 39
Mystische Theologie (1) 8

Öffentliche Meinung
– als Kriterium des Glaubens (4) 291

Patriarchat
– gesellschaftliches und kirchliches (6) 388
«persona» als Maske
– im Fall der «vier Theresien» (6) 403
Personwerdung des Menschen
– als Funktion des Monotheismus (1) 22
Phallischer Ritus
– in der Taufwasserweihe (2) 157
Polytheismus
– als ökologische Weisheit (1) 36
Prophetischer Gottesbegriff: «moralische Person» (1) 8

Säkularisierung der Politik (1) 20
Segen
– Bundessegen (2) 83
– und Fluch (2) 130, 132
– und Fruchtbarkeit (2), 108, 111
– Vervielfachung im Mittelalter (2) 101
– und Volksreligion (2) 137
Sexismus
– legitimiert durch aristotelische Theologie (6) 390
«Sponsa Christi» (6) 416
Sprache
– androzentrische (6) 393
Suizid
– bei Augustinus (3) 208
– Beihilfe zum (3) 192
– bei frühchristlichen Schriftstellern (3) 207
– in der heutigen kirchenamtlichen Lehre (3) 210
– im Kirchenrecht (3) 210
– und Neurose (3) 179
– und Souveränität Gottes (3) 224
– in der Statistik (3) 167
– bei Thomas von Aquin (3) 209
– viele Ursachen (3) 175
– als Vollzug der Freiheit (3) 193, 196
– als Widerstandsrecht (3) 193, 197
Suizidgefährdete (3) 182

Theologie
– außerakademische (4) 247
– bloß notional (4) 253
– patriarchalische (6) 388
– als Schriedsrichterin in Glaubensfragen (4) 291
Tötung
– direkte und indirekte (3) 189
Trinitarischer Glaube
– gegen monarchischen Monotheismus (1) 38

Unfehlbarkeit
– der Gesamtheit der Gläubigen (4) 260, 289, 291
– des Papstes (4) 289

Volk
– aktives Subjekt der Glaubensaussage (4) 260, 282
– seine nichtamtliche Autorität in Glaubensfragen (4) 285
– theologische und juridische Bedeutung (4) 283
Vollmachtsdenken
– in der Ekklesiologie (4) 237, 278

«Weibischwerden»
– als moralische Degeneration (6) 435
Wort
– seine Macht im Alten Testament (2) 89
– seine Macht im Neuen Testament (2) 91

© Copyright by Stichting CONCILIUM, Nijmegen

Vorwort

Claude Geffré / Jean-Pierre Jossua

Monotheismus in Frage gestellt

Warum widmen wir ein Heft von CONCILIUM der Frage nach dem Monotheismus? Mancher mag mit gutem Recht der Meinung sein, daß der Monotheismus in der katholischen Theologie einer der Gegenstände sei, an dessen Besitz man sich in aller Ruhe freuen könne. Nun ist es aber gerade die Aufgabe einer Fundamentaltheologie, die Vorzeichen tiefgreifender kultureller Verschiebungen, die innerhalb des westlichen Denkens im Gange sind, und neuer Fragen, die sich heute aufgrund der neuen Möglichkeiten des Dialogs mit den großen Weltreligionen einem gewissen historisch geprägten Christentum aufdrängen, zu entdecken.

Den unmittelbaren Anlaß für die Themastellung dieses Heftes gaben uns die neuen Formen der Anklage, die von Zeit zu Zeit immer wieder gegen den christlichen Monotheismus erhoben wird.

Zunächst muß man sich der in diesem letzten Viertel des 20. Jahrhunderts angewachsenen Vitalität des Judentums und des Islams bewußt sein. Angesichts des modernen Atheismus und angesichts des wachsenden Erfolges der aus dem Osten kommenden Immanenzreligionen halten sich diese Transzendenzreligionen ausgesprochen gut. Es wird aber eine Tendenz sichtbar, daß der Abstand zwischen dem strikten Monotheismus dieser beiden Religionen einerseits und dem trinitarischen Monotheismus des Christentums andererseits immer mehr abgebaut wird. Jenseits einer oft unfruchtbaren Polemik, die schon seit Jahrhunderten andauert, ist es die historische Aufgabe der Christen, durch ihre Praxis wie durch ihr Denken den Beweis zu erbringen, daß die grundlegenden Dogmen der Inkarnation und der Dreifaltigkeit keineswegs zu einer Beeinträchtigung der Einzigkeit Gottes führen. Mehrere Aufsätze dieses Heftes setzen sich tatsächlich eine Neuwertung des trinitarischen Monotheismus im Blick auf ein besseres Verständnis der Einzigkeit Gottes zum Ziel.

Die Anklage gegen die schlimme Rolle, die der Monotheismus in den menschlichen Gesellschaften gespielt hat, ist nicht erst eine Sache der heutigen Zeit. Innerhalb des kulturellen Klimas der westlichen Länder aber gewinnen diese gegen den Monotheismus erhobenen Anklagen eine neue Aktualität. Den Titel des berühmten Buches von Chateaubriand paraphrasierend, würden gewisse Leute wohl vom «Genius des Heidentums» sprechen. Enttäuscht von den bitteren Früchten einer siegreichen Säkularisierung, sind viele unserer Zeitgenossen auf der Suche nach einer neuen Sakralität. Sie suchen die Alternativen zwischen dem Atheismus und dem Monotheismus zu überwinden und kämpfen tatsächlich an zwei Fronten: sowohl gegen den Marxismus wie gegen die jüdisch-christliche Tradition. Dies ist ein wenig die Rache, die Nietzsche an Marx nimmt. Das gemeinsame Unrecht von Marxismus und Christentum wäre demnach, eine totalitäre Auffassung von Geschichte zu vertreten, während das Heidentum das Leben, das Vielfältige, das mütterliche Geheimnis der Erde, die ewige Wiederkehr des Schönen und die Welt als Spiel zu heiligen Werten erhebt. Einige Beiträge dieses Heftes wenden sich diesem kulturellen Phänomen zu und stellen sich die Frage, ob hier nicht eine dringliche Herausforderung liegt, den ursprünglichen Geschmack des biblischen Monotheismus in seinem Unterschied zu der abstrakten Einheit des Gottes des Theismus wiederzufinden.

Die Religionsgeschichte hat seit langem jenes evolutionistische Schema in Frage gestellt, nach dem das religiöse Bewußtsein der Menschheit der Reihe nach verschiedene Formen des Animismus und des Polytheismus durchlaufen hätte, um Schritt für Schritt zu einem mehr und mehr gereinigten Monotheismus zu gelangen. Eine gewisse christliche Apologetik, die in Verbindung mit der großen Heldenzeit des christlichen

Mission entstanden ist, mißt aber mitunter die anderen Religionen, die sie unter dem pejorativen Begriff «Heidentum» zusammenfaßt, immer noch einzig und allein mit der Elle des jüdisch-christlichen Monotheismus, der als die «absolute Religion» verstanden wird. Eine der Zielsetzungen dieses Heftes ist es, uns angesichts der gefürchteten Komplexheit der verschiedenen religiösen Systeme behutsamer zu machen bei der Verwendung solch bequemer Begriffspaare wie «Monotheismus – Polytheismus», «Monismus – Pantheismus», «Transzendenz – Immanenz», «persönlich – unpersönlich«.

Wir glauben z. B., daß eine bessere Kenntnis der großen Religionen des Ostens und ein lebendigeres Bewußtsein der besonderen Eigenart des Christentums uns eine ein wenig geringschätzige Sicht des Polytheismus, wonach dieser notwendigerweise Ausdruck einer Kinderkrankheit des religiösen Bewußtseins wäre, verbieten müßten. Eine polytheistische religiöse Praxis schließt nicht notwendigerweise ein sehr hohes Bewußtsein von einem transzendenten Absoluten aus. Und andererseits kann man – als eine Art Gegenprobe – im Katholizismus selbst viele Formen von Volksreligion (man denke nur an die Heiligenverehrung) feststellen, die als Kompensation wirken für die abstrakte Allgemeinheit eines einzigen Gottes, der Gefahr läuft, niemandes Gott zu sein, weil er der Gott aller sein soll.

Schließlich kann eine Reflexion über den Monotheismus heute nicht ignorieren, daß dieser mit seinem Hinweis auf ein monarchisches und patriarchalisches Gottesbild als ideologische Absicherung für verschiedene Formen des patriarchalischen Systems in der westlichen Welt wie außerhalb ihrer dienen konnte. Es ist jedenfalls eine Tatsache, daß die neuen feministischen Theologien sich heute die Aufgabe gestellt haben, die Macht der Männer sowohl in der Familie wie im Staat und in der Kirche in Frage zu stellen und ihre ausdrückliche und unausdrückliche Verquickung mit einem immer noch patriarchalischen Gottesbild aufzuweisen. Wenn dieses Heft Vorschläge unterbreitet für eine Neuinterpretation des christlichen Monotheismus nicht in einem monarchischen, sondern in einem wahrhaft trinitarischen Sinn, so verfolgt es damit eine im eigentlichen Sinn theologische Zielsetzung.

Im Blick auf diesen in vieler Hinsicht unterschiedlichen und neuen Horizont muß man die Beiträge verstehen, die wir nun kurz vorstellen wollen.

In einem *ersten Teil* wird vor allem auf die Religionsgeschichte verwiesen, um die besondere Eigenart des Monotheismus genauer zu umreißen und die gesellschaftlichen und anthropologischen Auswirkungen, die man ihm für gewöhnlich zuschreibt, beurteilen zu können.

Der *zweite Teil* versucht das ursprüngliche Bild des biblischen Monotheismus wiederherzustellen und will zu einer theologischen Vertiefung des trinitarischen Monotheismus in seinem Unterschied zum Monotheismus des Islams führen.

Ein *dritter Teil* will einige zeitgenössische Phänomene, die den Monotheismus unmittelbarer in Frage stellen, bedenken. Wir nennen hier der Reihe nach das Neuheidentum, das Weiterleben des patriarchalischen Systems, das legitime Anliegen der Volksreligion und das Fortbestehen des Götzendienstes in der modernen Welt.

Als Auftakt zum *ersten Teil* zeigt Etienne Cornélis – von einem religionsphänomenologischen Ansatz ausgehend – auf, wie irreführend Etiketten wie «Monotheismus» oder «Polytheismus», «Monismus» oder «Pantheismus» sind, wenn man die großen Weltreligionen damit kennzeichnen will. Man sollte solche Dilemmata wie «persönlich oder unpersönlich» oder «Objektivität oder Subjektivität» eher zu überwinden versuchen. Es ist z. B. schwierig, den indischen Monismus gegenüber verschiedenen Formen von Theismus abzugrenzen oder das letzte Ziel des Buddhismus mit Hilfe entweder der Kategorie der Transzendenz oder der Kategorie der Immanenz dingfest zu machen.

Man hat immer wieder versucht, den politischen Absolutismus vom Monotheismus her zu rechtfertigen. Bekannt ist in dieser Hinsicht die These von Erik Peterson über den *Monotheismus als politisches Problem*. Heute besteht aber allgemeine Übereinstimmung über die Brüchigkeit der historischen Grundlagen dieser These. Giuseppe Ruggieri sucht das Problem der Beziehung zwischen Gottesbild und Macht mit Hilfe einer neuen Begrifflichkeit neu zu stellen. Er vertritt die Meinung, daß weder die monistische Religion als solche noch die trinitarische Orthodoxie von sich aus zu einer ideologischen Verfälschung der Religion führen. Zu dieser ideologischen Degradierung kommt es vielmehr, wenn die religiöse Vorstellungswelt von ihrem mystischen Horizont losgelöst wird und dafür auf funktionalistische Weise auf einen bloß ethischen Horizont verkürzt wird.

Aber unabhängig von der sozialen und politischen Funktion des Monotheismus muß man sich auch fragen, ob dieser nicht zur Bildung des Begriffs «Person» beigetragen hat. Man hat ja sogar die Behauptung aufstellen können, daß der jüdisch-christliche Monotheismus im Gegensatz zu den Religionen des Ostens für den westlichen Individualismus verantwortlich sei. In einem weitgespannten Fresko, das die griechische Antike, die Mysterienreligionen, die traditionellen afrikanischen Religionen sowie Judentum und Christentum umfaßt, untersucht Michel Meslin die anthropozentrische Funktion der verschiedenen Monotheismen. Im Unterschied zu den Schöpfungsmythologien, in denen der transzendente Gott der Schöpfung noch äußerlich bleibt, gelangt das menschliche Individuum mit der persönlichen Beziehung zu einem Gott, der Liebe und Vorsehung ist, wie sie der jüdisch-christliche Glaube eröffnet hat, erst wahrhaft zur Würde der Person.

Der *zweite Teil*, der im eigentlichen Sinne theologisch sein will, beginnt mit einem Beitrag zur biblischen Theologie. Der absolute Monotheismus ist das Geschenk, das die biblische Religion der Menschheit gemacht hat. Wir haben Bernhard Lang gebeten, die großen historischen Etappen des Glaubens an einen einzigen Gott in Israel nachzuzeichnen. Erst mit Deuterojesaja und mit der deuteronomistischen Literatur des 6. und 5. Jahrhunderts vor Christus erkennen wir heute das Ergebnis eines urtümlichen monotheistischen Glaubensbekenntnisses, das sich etwa 300 Jahre vorher zu bilden begonnen hatte. Man kann den Monotheismus aber nicht isolieren von der historischen Situation des Volkes Israel. Er ist die Reaktion auf eine Krisensituation, aus der es keinen anderen Ausweg gab als die Hinwendung zum Gott des Bundes. Mit einem Wort: Der soteriologische Monotheismus ist älter als der dogmatische Monotheismus.

In einem Beitrag, der von einem sowohl historischen wie dogmatischen Ansatz bestimmt ist, plädiert Jürgen Moltmann ebenfalls für einen soteriologischen Monotheismus. In einer Gegenbewegung zur Romanisierung des Gottesbegriffs, die in den patriarchalischen Monarchismus eines Herrschergottes mündet, müssen wir zum Neuen Testament zurückkehren und die Einheit Gottes in einem trinitarischen und nicht monotheistischen Sinne bestimmen. Jenseits jedes Tritheismus oder Modalismus ist die Einheit Gottes eine offene, einladende und Unterschiede einende Einheit. Sie ist das einzige Mittel zur Überwindung der heutigen Kritiken an einem Monotheismus, den man verdächtigt, zur Legitimation der Macht des Mannes in Familie, Staat und Kirche zu dienen.

Christian Duquoc bemüht sich in einem besonders beeindruckenden Beitrag, die These zu erschüttern, wonach dem Monotheismus das Entstehen der Einheitsideologie der katholischen Kirche zu verdanken sei. Wenn man diese Frage historisch zu beurteilen sucht, stellt man fest, daß alle Formen von Monotheismus nicht notwendigerweise totalitär und intolerant sind. Viel eher ist es die Vorstellung, daß Gott sich eines bestimmten Teiles der Geschichte besonders annehme, welche zur Intoleranz führte. Konkret gesprochen ist es die Hierarchisierung der Struktur der Kirche und ihre universalistische Praxis, welche den Monotheismus dann diese ideologische Rolle spielen ließen. Wenn sie so handelt, gerät die Kirche in Widerspruch zur besonderen Eigenart des christlichen Monotheismus als eines Monotheismus des dreifaltigen Gottes, der eben gerade die besondere Rolle Jesu als Weges zum Vater nicht verabsolutiert.

Wenn Bernhard Lang glaubte, seine Studie über den biblischen Monotheismus damit beschließen zu können, daß er sagt, er sei mehr soteriologisch als dogmatisch, und daß folglich in der Religion Israels die Hoffnung grundlegender sei als der Glaube, so scheint es, daß das besondere Kennzeichen des Monotheismus des Islams sein dogmatischer Charakter sei. Dies ist jedenfalls die Meinung von Robert Caspar, der sich die Frage nach der bleibenden Bedeutung des Monotheismus des Islams gestellt hat. Unter diesem Aspekt ist es bedeutsam, daß die Frage nach der Existenz Gottes nur auf dem Umweg über die Frage nach der Einzigkeit Gottes angegangen wird. Es ist relativ einfach, den Islam des Mißverständnisses der grundlegenden Dogmen des Christentums zu beschuldigen. Schwieriger ist es, auf den Einwand zu hören, daß der strikte Monotheismus des Islams eine bleibende Herausforderung an das Christentum darstellt, das die absolute Einzigartigkeit Gottes mit dem Geheimnis der Dreifaltigkeit und der Inkarnation in Einklang bringen muß.

Im Blick auf die aktuellen Fragen, um die es im *dritten Teil* dieses Heftes geht, haben wir André Dumas gebeten, über die Verlockung des Neuheidentums vor allem im Bereich der französischen Kultur zu reflektieren. Diese Strömung,

die mit der politischen Bewegung der «Neuen Rechten» verwandt ist, sucht in einer Rückkehr zum Heidentum einen Dritten Weg jenseits von Atheismus und Monotheismus. Während letzterer alle Totalitarismen und alle Egalitarismen ermutige, sei das Heidentum der Garant der Achtung vor den Unterschieden zwischen den Menschen und der vielfältigen Ausdrucksgestalten des Lebens. Angesichts der Doppeldeutigkeit dieser neuen Sakralität gilt es die Attraktivität des biblischen Monotheismus besser sichtbar zu machen, für den das Bekenntnis zum einzigen Gott gerade zusammengehört mit dem Lobpreis des vielfältig Verschiedenen.

Joseph Comblin macht sich in einem mutigen Beitrag zum Verteidiger der Volksreligion in Lateinamerika. Er weist nach, daß die Heiligenverehrung angesichts der abstrakten Allgemeinheit eines Gottes und eines Jesus Christus, die keine individuellen Beziehungen mehr mit den Menschen eingehen, die Funktion eines rettenden Heilmittels erfüllt. Im Hinblick darauf könnte man sich fragen, ob es nicht – unter dem Aspekt des praktischen religiösen Verhaltens – jenseits aller Unterscheidungslinien, die zwischen Monotheismus und Polytheismus gezogen werden, eine tiefgründende Verwandtschaft zwischen den «heidnischen» Volksreligionen Asiens und Afrikas und der Volksreligion der traditionell christlichen Völker gibt. Es wäre dringend geboten, sich daran zu erinnern, daß ebenso, wie der Gott Israels sowohl der Gott des Universums wie der Gott eines besonderen Volkes war, auch der Gott der Christen sowohl der transzendente Gott wie der Befreier-Gott der Armen und Unterdrückten ist.

Wichtig für dieses Heft über den Monotheismus wäre es auch gewesen, die Stimme der Frauen zu Gehör zu bringen. Wie wir schon angedeutet hatten, gibt es subtile Zusammenhänge zwischen dem monarchischen und patriarchalischen Gottesbild und der ungebrochenen Herrschaft der Männer in Gesellschaft und Kirche. Zu unserem größten Bedauern erreichte uns aber der Beitrag, dessen Abfassung wir einer Theologin anvertraut hatten, nicht mehr termingerecht.

In der Bibel fiel die Behauptung des strikten Monotheismus immer in eins mit der Verdammung der Götzen. Es schien uns daher angebracht, dieses Heft zu beschließen mit einer Reflexion über den Bestand der falschen Götter von heute. Im Blick auf dieses Thema hat Gabriel Vahanian eine sehr persönlich gefärbte Reflexion über das Wesen der Sprache und über den Stand der modernen Technik beigesteuert. Er weist besonders auf, daß der Götzendienst kein Monopol des Polytheismus oder des Atheismus ist; Götzendienst weiß sich auch mit dem Monotheismus gut zu arrangieren. Die wirkliche Kritik der Götzen beginnt mit einer Kritik der religiösen Sprache, denn die Sprache selbst ist es, die sich gegen den Götzen sträubt, die sich ihm verweigert. Die Wiederkehr der Sakralität ist nur ein Mythos. Und beunruhigend ist eher das schlechte Gewissen des Christentums im Blick auf die Technik, während diese doch eigentlich als eine mittelbare Folge des utopischen Bildersturms des Glaubens willkommen geheißen werden müßte.

In dem Augenblick, da wir dem Leser dieses neue Heft von CONCILIUM vorlegen, erklären wir aufs neue unseren Willen, in dieser Fachsektion Fundamentaltheologie auf die «Zeichen der Zeit» zu achten. Die derzeitige Herausforderung des Monotheismus ist eines dieser Zeichen der Zeit. Wir hätten unser Ziel erreicht, wenn angesichts der Herausforderungen durch das Neuheidentum und die großen nichtmonotheistischen Religionen alle diese Aufsätze uns helfen könnten, die ursprüngliche Bedeutung und die Attraktivität des trinitarischen Monotheismus wiederzuentdecken.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Etienne Cornélis

Die unscharfen Konturen der Begrifflichkeit bezüglich eines letzten Prinzips

Die vorherrschenden Kategorien führen in die Irre

Das Verständnis, das Menschen von einem höchsten persönlichen Wesen, von einem unpersönlichen ersten und letzten Prinzip aller Dinge oder von dem Göttlichen und den Göttern haben, bzw. ihre Weigerung, die Existenz oder irgendeine Beziehung solcher Götter und Prinzipien zum Lauf der menschlichen und kosmischen Dinge anzunehmen, fallen nicht vom Himmel. Zwar wollen wir nicht so weit gehen, uns hier die fast obligatorischen Aufgabe zu stellen, die verschiedenen Stufen einer historischen Entwicklung nachzuzeichnen, um so auch ihre Gesetze zu entdecken. Dennoch müssen wir anerkennen, daß zu viele Indizien auf eine enge Beziehung zwischen den historischen Umständen, in denen eine Gesellschaft lebt, und den von ihr hervorgebrachten theologischen Thesen hinweisen, als daß man diese Beziehung übergehen könnte, wenn man versucht, die diesbezüglichen Kategorien neu zu überdenken. Noch weniger als sonstwo deckt sich hier irgendeine abstrakt erarbeitete Interpretation vollkommen mit der gelebten Wirklichkeit.

Diese Feststellung sollte uns aber nicht entmutigen. Denn ein Überdenken der üblichen vorgefertigten Kategorien erweist sich nach allem immerhin als einer der besten Wege, um zu entdekken, inwieweit die neueren historischen Entwicklungen die Fragestellung selbst beeinflussen und ändern könnten. Ein Aufsatz wie dieser kann hier nicht anders als verkürzend vorgehen. Wenn wir uns das Recht nehmen, das zu tun, dann geschieht das, weil wir die Ergebnisse vieler sorgfältiger und langwieriger historischer Untersuchungen als bekannt voraussetzen und diese Ergebnisse auch als richtig anerkennen. Auf ihnen beruht jede Klassifizierung in Typen.

Natürlich ist niemand in der Lage, sich die Gesamtheit der notwendigen historischen Erkenntnisse anzueignen und sie zu verifizieren. Das gilt auch an erster Stelle für den Verfasser dieses Aufsatzes, der sich vor allem in der indischen Religion und Philosophie spezialisiert hat und über einige Kenntnisse der christlichen Theologie und der Philosophie der Religion verfügt, der aber nur oberflächlich etwas von der Theologie und Philosophie der islamischen Kultur weiß. In diesem Kontext habe ich einen Weg gewählt, der gerade in Funktion zu diesem Defizit steht. Der Tatsache Rechnung tragend, daß die monotheistischen Kulturen ihr Verständnis des Absoluten und Göttlichen vor allem dadurch definieren, daß sie dieses mit all dem konstrastieren, was sie abgelehnt (und oft verkannt) haben, gehen wir hier von dem Abgelehnten aus, um zu untersuchen, in welchem Maße die Ablehnung die Ursache dafür ist, daß diese Kulturen eine Karikatur der gelebten Wirklichkeit erarbeiten und die Gegensätze zu anderen Kulturen aufbauschen, um sich so der Erörterung bestimmter Probleme, die sich in ihrer eigenen Geschichte stellen, entziehen zu können.

In diesem Rahmen wollen wir damit anfangen, denen zuzuhören, die wir – mit negativem Beigeschmack – als Monisten oder Pantheisten qualifizieren – Bezeichnungen, auf die sie selbst stolz sind. Dagegen sind die Glaubensvorstellungen derjenigen, die wir allzu ungenau als Polytheisten bezeichnen, zu komplex, als daß wir ihnen hier auf wenigen Seiten gerecht werden könnten.

Die Trennungslinien zwischen den Ariern des Ostens

Selbstverständlich ist dieses Hören auf den anderen auch durch die historische Dokumentation, über die wir verfügen, bedingt. Zudem müssen wir uns entscheiden, welchen Wendepunkten

der Geschichte wir unsere besondere Aufmerksamkeit widmen. Hier gibt es einen Wendepunkt, der uns als Ausgangspunkt sehr geeignet schien, nämlich die Entzweiung der in einer großen Völkerwanderung am weitesten zum Osten vorgedrungenen Völkergruppen indoeuropäischer Sprache, von denen ein Teil gegen das Jahr 1500 v. Chr. den Khaibarpaß überschritt und der andere sich auf der iranischen Ebene ansiedelte. Die erste Gruppe hat uns die Weden hinterlassen, die zweite das Awesta. Zwar stimmt es, daß diese Texte deutlich einen Polytheismus bezeugen, der in seiner Natur und Struktur dem der Griechen, Römer, Germanen und Slawen oft nahekommt und fast immer mit diesen Polytheismen verglichen werden kann, aber es handelt sich dabei um einen Polytheismus, der sich auf eine Betrachtungsweise hin entwickelt, in der die Gottheit stärker als Einheit gesehen wird. Zum Kern des Awesta gehören die berühmten Gāthā, deren Autor mehr als wahrscheinlich Zarathustra selbst, der Prophet des Ahura Masda ist. Die Weden finden ihren Abschluß in den Ārānyakas (Sanskrit: Wedanta) und in den alten Upanischaden, die unter den inspirierten Schriften des Hinduismus am einflußreichsten sein sollten.

Während Zarathustra ein Reformator war, der einen Teil der Tradition ablehnte und das, was er von ihr übernahm, umgestaltete, und dessen gewaltiges Werk eine persönliche monotheistische Note aufweist, die zum Teil durch das traditionelle Gewicht des Monotheismus und durch dualistische Tendenzen verwischt wurde, enthält der Brihad Ārānyaka Upanischad die Ergebnisse der kühnen Überlegungen eines Brahmanen namens Yājñavalkya, dessen religiöse Persönlichkeit der eines Zarathustra, des Propheten von Ahura Masda, in nichts nachsteht, und der die Aphorismen formulierte, die die monotheistische Religiosität der gesamten wedantischen Tradition nähren und legitimieren sollten.

Zarathustra und Yājñavalkya haben beide entschieden die ausgetretenen Wege des Polytheismus verlassen. Zarathustra tat das mit einer unverhohlenen Aggressivität, die an den Zorn der Propheten der Bibel und des Korans erinnert, Yājñavalkya mit einer philosophischen, von jeder Herablassung freien Ruhe und Ausgeglichenheit und, wenn nicht mit derselben Deutlichkeit und Ausdrücklichkeit wie Buddha drei oder vier Jahrhunderte später, dann wenigstens auf die gleiche radikal entmythologisierende Weise.

In bezug auf Zarathustra ist gewöhnlich nicht von Monotheismus, sondern von seinem Dualismus die Rede. In Wirklichkeit ist die Lehre Zarathustras nicht mehr und nicht weniger dualistisch als gewisse Schriften von Qumran. Und das, was er schließlich erreichen wollte, war nicht weniger monotheistisch als das, was jene Schriften erreichen wollten. Wenn es in Zarathustras Lehren einen Dualismus gibt, dann ist dies ein Dualismus deuteronomistischen Stiles, also ein im wesentlichen ethischer Dualismus. Demnach steht jeder Gläubige vor einer ethischen Wahl, die praktische Konsequenzen hat und sein endgültiges Schicksal festlegt. Bei Yājñavalkya haben wir es nicht mit der Notwendigkeit einer solchen ethischen Entscheidung, sondern mit einer esoterischen Weisheit, mit einem zum Heil führenden «Erkenne dich selbst» zu tun.

Der Unterschied zwischen diesen beiden soteriologischen Lehren gewinnt noch an Bedeutung, wenn man, was sehr wahrscheinlich ist, davon ausgeht, daß die früheren, den Ariern Indiens und Irans gemeinsamen Traditionen das Heil in einer peinlichst genauen Befolgung der Opferriten zu erreichen suchten, in denen die Menschen Tischgenossen der Götter wurden und die so einen mythischen, sowohl die kosmische als auch die gesellschaftliche Ordnung konstituierenden Ur- und Gründungsmythus wiederholten.

Der Masdaismus (die Religion Zarathustras, der Übers.) entstand aus der Ablehnung der Praktiken des Polytheismus, die dämonische Züge aufwiesen, blieb aber selbst einem Feuerkult verhaftet. Dagegen sollte der wedantische Hinduismus alle Riten dulden und alle Götter verehren, wobei er sich allerdings auch die Freiheit vorbehielt, sie neu zu interpretieren. Gleichzeitig insistiert der Hinduismus aber auf einer meditativen Annäherung an das Geheimnis des unpersönlichen Einen ohne Zweites, das schließlich jenseits des Unterschiedes zwischen Gut und Böse angesiedelt wird.

Dieselbe Gerechtigkeit für alle

Hatte Zarathustra Kenntnisse von der israelischen Prophetie? Jedenfalls gibt es keine ernst zu nehmenden Beweise für eine solche Vertrautheit Zarathustras mit dieser Prophetie, und sie ist auch sehr wenig wahrscheinlich[1]. Zudem gab es

zu Zarathustras Gott, Ahura Masda, dem weisen Herrn, der alles sieht, im ältesten wedischen Pantheon eine entsprechende, dort hoch eingeschätzte Gestalt, nämlich die des Varūna, in der die Weden uns die wichtigsten Züge der indoiranischen Gottheit bewahrten, und die von Zarathustra auserwählt wurde, um allein den Zenith seines Götterhimmels einzunehmen. Genauso wie Ahura Masda auf besondere Weise mit Ascha, der Gerechtigkeit, in Zusammenhang gebracht wurde, war schon zuvor Varūna für die Aufrechterhaltung der Ordnung (*rita*, ein Ausdruck, der etymologisch mit Ascha identisch ist) im Universum zuständig. Übrigens ist beiden Gottheiten auch gemeinsam, daß sie überall ihre Augen haben.

Während die gesellschaftlichen Implikationen der zoroastrischen Reform offensichtlich sind, läßt ihr Monotheismus die früheren polytheistischen Strukturen wie Wasserzeichen im Papier weiterexistieren. So konnte Zarathustra leichter der Existenz verschiedener, oft antagonistischer Kräfte in Natur und Gesellschaft Rechnung tragen, die sich in seinen unitarischen Reduktionismus nicht nahtlos einfügen ließen. Ähnlich kam der hinduistische Monismus dazu, sich mit einer Lehre der Vergeltung der menschlichen Handlungen (dem Gesetz des Karma) abzufinden, die die Existenz der verschiedenen Kasten erklären und legitimieren sollte. In ihrer Parteinahme für die Witwe, den Waisen und gar den Fremden war hier die jahwistische Prophetie entschiedener und konsequenter.

Welche historischen Gründe dazu führten, daß Zarathustra sich für einen militanten, von einem quasiontologischen moralischen Dualismus begleiteten Monotheismus entschied, während Yājñavalkya seinem Monismus eine Askese nach Weise des Yoga und eine Mystik der Ehrfurcht gegenüber allem, was lebt, beigab, läßt sich ohne Zweifel nie ganz klären. Hier bleibt uns noch die Aufgabe, zu untersuchen, ob diese so gegensätzlichen historischen Zwillinge zwei allgemein verwendbare Modelle in der Typologie der Religionen darstellen.

Nach einer weitverbreiteten Meinung entsteht ein authentischer geistiger Monismus aus einer dem menschlichen Bewußtsein immanenten Objektivierung des Subjektes als Darstellung. Dieser Monismus verneint dementsprechend eine vom Bewußtsein unabhängige Wirklichkeit der Materie. Nun stimmt es zwar, daß die Lehre des Ātman oder absoluten Selbst dem adwaitischen Monismus zugrunde liegt, aber es ist überhaupt nicht sicher und wahrscheinlich sogar falsch, daß der Begriff Ātman das einfache Ergebnis einer Objektivierung der Vorstellung sei, die das Subjekt sich von sich selbst macht. Diese Vorstellung, die das Subjekt von sich selbst hat, hat ja in der indischen Spekulation einen eigenen Namen: In diesem *āhaṃkāra* sahen die brahmanischen Theologen sehr bald das wichtigste Hindernis für das Erreichen des Heiles. Stattdessen wurde die Verwirklichung des *ātman* mit dem letzten Ziel des Menschen identifiziert.

Eine solche Verwirklichung des Heiles bedeutete zudem, daß die Dualität Subjekt-Objekt überwunden wird[2]. Die vielen von den Sinnen wahrgenommenen Eindrücke und die räumlich-zeitlich lokalisierte Individualität des einzelnen seien ja nur oberflächlicher Schein, māyā. (Nicht umsonst betrachteten die modernen hinduistischen Philosophen die Ansichten von Bradley als die westliche Philosophie, die ihren Ansichten am nächsten kam. Der indische Monismus hat aber Varianten gekannt, die vitalistischer und pantheistischer als der Adwaita von Schankara ist, Varianten, in denen das gesamte Universum nichts anderes als ein *makránthropos* ist, in dem die natürlichen Elemente, Feuer, Wasser, Luft den drei Elementen des Temperaments Zorn, Heiterkeit und Atem, entsprechen, deren Interaktion allem Lebendigen das Leben gibt.

Wenn wir den indischen Monismus gegenüber den verschiedenen Formen, die der Theismus annehmen kann, abzugrenzen versuchen, dann ergibt sich die Schwierigkeit, sich darüber zu einigen, was eine «Person» konstituiert. In der jüdisch-christlichen Tradition wird die Antwort auf diese Frage spontan in einer Betrachtung der Person als moralisch verantwortlicher Person gesucht, und dies entspricht dann wieder der wichtigsten Intention des zoroastrischen Denkens. Wenn nun der Monismus eines Schankara in der geistigen Praxis Īschwara, einem Herrn mit persönlichen Zügen, der die Aufmerksamkeit des Frommen auf sich zu ziehen und seine Verehrung hervorzurufen vermag, einen breiten Raum einräumt, ist dieser Īschwara keine Richtergestalt und auch kaum ein Schöpfer (sondern vielmehr ein erstes, aus dem absoluten, unpersönlichen Prinzip emaniertes Wesen). In Wirklichkeit ist Īschwara nur «ein Gott, was uns betrifft». Er ist dies also nur im Rahmen der begrenzten Erkenntnis jener Wesen, die noch nicht im *samādni* den Gegensatz zwischen Sub-

jekt und Objekt überwunden haben. Der Monismus des Schankara wird durch eine dualistische Erkenntnislehre abgeschwächt, die zwischen zwei Begriffen von Wahrheit unterscheidet: eine Wahrheit, die absolut gilt, und eine andere, die nur dann gilt, wenn der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt noch gegeben ist.

Moralische und metaphysische Erfordernisse

Ähnliche Antworten werden überall dort für die Lösung gleichartiger logischer Probleme gefunden, wo der einfache Glaube der Auseinandersetzung und der Spekulation gewichen ist und Diskussionen und Erörterungen mittels logischer Kunstgriffe beendet werden. Man hat hier sogar die Meinung äußern können, daß die Spekulation auf die Dauer praktisch immer dazu führte, daß eine Religion ihrer ursprünglichen Kraft und ihres ursprünglichen Elans entleert wird. In Wirklichkeit ist das eigentliche Paradox ein anderes: Die Persönlichkeiten, von denen eine große religiöse Ausstrahlung und Kraft ausgeht, stellen im allgemeinen an sich und an die anderen sehr hohe moralische und logisch-intellektuelle Ansprüche. Dort, wo moralische Ansprüche im Vordergrund stehen, wird eine Religion in einem monotheistischen Sinn reformiert und gereinigt, denn in einem solchen Fall stehen vor allem zwischenmenschliche Beziehungen und so Gerechtigkeit, Liebe und ihre Gegensätze im Vordergrund, was logischerweise auch zu der Einführung der einen oder anderen mehr oder weniger deutlichen Form des Dualismus führt. Dort, wo dagegen vor allem eine logisch-metaphysische Einheit gefordert und gesucht wird, wird alles, auch die Logik selbst, dieser Einheit untergeordnet. Dort wird sogar der substantielle Monismus eines Parmenides noch von dem leeren Monismus eines Nāgārjuna überholt, während der māyā, die kosmische Illusion des Adwaita, nichts anderes als ein verschämter Versuch ist, sich dem Eingeständnis der eigenen logischen Armut zu entziehen mittels einer Theorie zweier Wahrheitsebenen, d. h. mittels eines gnoseologischen Dualismus. Man muß also fragen, ob es vor allem Anforderungen einer gnoseologischen und gnostischen Logik sind, die einen religiösen Geist zu der Mystik hinführen, oder ob dagegen eine Erfahrung ozeanischen Bewußtseins nach Art des *samādhi* ihn dazu bringt, die Grundgesetze des gewöhnlichen menschlichen Denkens im Bruch des *koan* ad absurdum zu führen.

Der monotheistische Prophet ist frei von solchen metaphysischen oder mystischen Sorgen und Obsessionen. Wenn er allerdings glaubt, daß sein Gott, der Gerechtigkeit schafft, auch der Schöpfer ist, wie dies im allgemeinen der Fall ist, steht dieser Prophet unvermeidlich vor Schwierigkeiten, die zwar auf einer anderen Ebene liegen, aber dennoch durchaus vergleichbar sind, wie die Fragen eines Ijob und eines Kohelet über die Entstehung und den Sinn einer Welt, in der das Böse zu Hause ist. Der Rückgriff dieses Propheten auf die eine oder andere Variante einer «Erbsünde» dient dann dazu, die Schwachstellen im unitarischen System seines personalistischen Monotheismus zu überwinden.

In dieser Situation wird der Theologe schließlich immer, wie der Heilige Laurentius auf seinem Rost, auf der einen oder anderen Seite, sei es auf der mystischen Rechten oder der prophetischen Linken, ge- und verbraten. Renouvier, der den Gott der Mystiker als den «absoluten Gott» und den der Propheten als eine «moralische Person» charakterisierte, meinte, beide seien nach den Regeln einer guten Logik unvereinbar[3]. Vielleicht hat er übersehen, daß die Logik der Mystik eine Metalogik ist, die, von der Erfahrung der *unio mystica* ausgehend, sich der Logik bedient, um der Logik ihren Anspruch zu nehmen, das Absolute Bedingungen unterwerfen zu können. Die mystische Theologie lernt, die *via negativa* zu gehen; die Propheten dagegen gehen diesen Weg nicht, nicht nur, weil sie sonstwo zu beschäftigt sind, sondern vor allem, weil sie es nicht riskieren wollen, den ursächlichen Zusammenhang zwischen Vergehen und Strafe zu gefährden. Sie brauchen einen solchen logischen Zusammenhang, um die Verirrten überzeugen zu können, wieder den Weg der Gerechtigkeit zu gehen.

Indien konnte sich ohne einen solchen «Bremsklotz der Prophetie» der mystischen Spekulation und der transethischen Ekstase hingeben, weil dort die Logik des Handelns ein für allemal einem kosmischen Mechanismus, dem Gesetz des *karman*, überlassen war und sich deshalb das persönliche Auftreten eines gerechten und allwissenden Richters erübrigte. Es blieb nur die Aufgabe, sich eine Vorstellung von der Beziehung zwischen einem faktisch autonomen, als Ort der karmischen Sanktionen verstandenen Universum und der Existenz eines persönlichen oder unpersönlichen höchsten Prinzips zu machen, dessen freie, geoffenbarte oder vom Men-

schen erfahrene Existenz per definitionem den ewigen Kreislauf ohne Anfang und Ende der Ursachen und Folgen durchbricht.

Jenseits des Verständnisses

Während man im Namen einer bestimmten Logik relativ leicht sowohl den Richtergott der Propheten als auch das unpersönliche Absolute der Mystiker ablehnen kann, macht man es sich dagegen allzu leicht, wenn man das Göttliche der Mystiker deshalb ablehnt, weil man meint, daß es ein reines Produkt der Subjektivität sei (wobei man dann als Entschuldigung gelten läßt, daß diese Subjektivität durch die Erfahrung eines ozeanischen Bewußtseins irregeführt sei), um gleichzeitig an dem Gott der Propheten festzuhalten, weil nur dieser objektiv dadurch verbürgt sein soll, daß er sich «von außen her» seinen Geschöpfen offenbart und diese diesen Gott nicht «von sich aus» konzipieren könnten. Es ist gleichermaßen falsch zu meinen, daß die Bedeutung der mystischen Erfahrung nur auf der Ebene der Subjektivität zu suchen sei, als zu meinen, daß nur Objektivität im Spiel sei, wenn ein Prophet eine Offenbarung bekommt.

So ist sich zum Beispiel der buddhistische, also in einer mystischen Tradition stehende Theologe Nāgārjuna sehr wohl der Gefahren bewußt, die bei einer zu großen Hervorhebung des Subjektiven drohen. Für ihn lassen sich die Methoden und das letzte Ziel des Buddhismus weder mit der Kategorie der Transzendenz noch mit der der Immanenz – oder in seiner Sprache: weder mit dem Ausdruck *nirwana* noch mit dem Ausdruck *samsāra* – ausreichend umschreiben. Implizit heißt das, daß er jedem Pol der Gegensätze persönlich–unpersönlich, Objekt–Subjekt, Objektivität–Subjektivität die absolute Wahrheit abspricht. Übrigens beinhaltet seine Position auch, daß es kein substantielles ewiges Wesen und keine «erste Ursache» gibt. Der als Eckpfeiler der anderen Verneinungen der *via negativa* dienende Begriff der transzendentalen Leere (*schūnyatā*) steht ganz im Dienst der Entleerung des Bewußtseins von allen Begriffen und seiner eigenen Effizienz dabei und kann also nicht an die Stelle jenes ewigen Wesens treten. Zweifelsohne muß man hier noch weiter gehen und anerkennen, daß die durch den Ausdruck *bodhi* bezeichnete mystische Erfahrung – eine Erfahrung, in der sich (wem?) die nichtsubstantielle Eigenart jeden Phänomens offenbart – selbst genauso wie die anderen Namen-und-Formen (*nāmarūpa*) unter das alles zerschneidende Skalpell der logischen Analyse fällt.

Übrigens sollte a priori klar sein, daß die Qualität der von einem «wahren» Propheten zu fordernden Offenbarung nicht nur über seine kleine Person hinausgeht, sondern auch sein Verstehen auf eine Art und Weise überschreiten muß, die sehr wohl dem Eindruck, den eine mystische Erfahrung hinterläßt, vergleichbar ist. Nur so hat dieser Prophet das moralische Recht, seiner Überzeugung ohne Einschränkung Geltung zu verschaffen und sich vehement gegen die der anderen zu wenden.

Die Tatsache, daß die Mystiker nicht immer mit einer zu verkündigenden Botschaft aus ihrer mystischen Erfahrung hervortreten, wie es dagegen bei den Propheten/Mystikern Zarathustra, Jesaja, Gautama, Jesus, Mohammed oder al-Hallaj wohl der Fall war, stellt uns vor ein Problem. Dieses kann durch die Einsicht gelöst werden, daß nicht alle Mystiker immer alle moralischen Implikationen ihrer authentischen mystischen Erfahrungen wahrnehmen. Denn jemand, der eine überpersönliche Glückseligkeit genossen hat, ist dazu verpflichtet, alle, die noch in der Endlichkeit ihres Ichs befangen sind, einzuladen, zu der gleichen Erfahrung des Überschreitens zu finden, die er selber genossen hat.

Auch darf man die authentische prophetische Qualität der Ausstrahlung nicht übersehen, die von bestimmten mystischen Gestalten ausgeht, welche meinen, ihrem Absoluten aus Treue gegenüber ihrer Erfahrung in der Mitte der Wolke des Nichtwissens jeden persönlichen Charakter absprechen zu müssen. Auch muß man hier die Möglichkeit ernst nehmen, daß ihre Verneinung irgendeines persönlichen Zuges bei ihrem Absoluten aus einem zu engen Verständnis des Begriffes «Person» hervorgeht, durch das verhindert wird, daß dieser Begriff im Bereich des Überpersönlichen im analogen Sinn erweitert und angewandt wird.

Auf alle Fälle muß anerkannt werden, daß es eine mystische Art der Projektion eines Gottes oder eines unpersönlichen Absoluten (wie z. B. *brahman*) gibt, die die oft als einen Körper verstandene Totalität des Kosmos umfaßt, und daß sich dieses Verständnis des Absoluten nicht mit dem deckt, von dem die Propheten Zeugnis ablegen. Diese letzteren sind aufgrund ihrer Erfahrung dazu verpflichtet, sich in den mit der

Situation des Menschen in der Geschichte und in der Welt verbundenen Konflikten auf der Seite Gottes zu engagieren.

Erfahrung und Spekulation

Einer der wichtigsten, aber auch der schwierigsten Aspekte der phänomenologischen Ausgrenzung des Monotheismus aus dem allgemeinen Bereich der Vorstellungen, die über Gott existieren, hat mit der Frage zu tun, welcher Unterschied zwischen dem Beitrag der Erfahrung zu den konkreten Formen der traditionellen Glaubensvorstellungen und dem Beitrag der Spekulation besteht. Vor allem kann man nicht ausschließen, daß eine aufgrund einer religiösen Erfahrung entstandene Vorstellung von der Gottheit sich *a priori* auf nichts anderes bezieht als eine Vorstellung von dieser Gottheit, die aus Spekulation und Überlegung (und so möglicherweise aus einem reinen Sophismus) hervorgegangen ist. Auch könnte es sein, daß eine aus einer religiösen Erfahrung entstandene Vorstellung von der Gottheit kritisch überprüft und diskutiert und dadurch auch verwandelt und differenziert wird. Umgekehrt führt die Tatsache, daß in einer gegebenen religiösen Kultur schon ausführlich über das Göttliche bzw. über ein letztes Prinzip nachgedacht und vieles erarbeitet wurde, dazu, daß auch die originellste religiöse Erfahrung von den traditionellen religiösen Alternativen abhängig ist, um sich zum Ausdruck bringen zu können. Schließlich bleibt auch ein Philosoph, der *a priori* seiner eigenen Religion und anderen Religionen gegenüber kritisch eingestellt ist, letztendlich potentiell doch immer ein existentiell religiöser Mensch, und diese Tatsache wird zweifellos seine Spekulation spätestens dann beeinflussen, wenn sein Denken sich dem unbestimmten Bereich nähert, in dem er mit seiner Vernunft in Gefahr gerät, sich auf die Ebene des nicht mehr Verifizierbaren zu begeben.

In einer Zeit, in der das logische Denken, das sich reflexiv der sich ihm stellenden methodologischen Anforderungen bewußt geworden war, die Entstehung und Zunahme scholastischer Debatten zwischen den verschiedenen Schulen des religiösen Denkens begünstigte, hat so das klassische Indien dennoch niemals klare Grenzen zwischen der Philosophie und der theologischen Spekulation ziehen wollen.

Ist es ein Zufall, daß gerade in Indien das Streben nach mystischer Vereinigung gleichzeitig von größter Kühnheit und von weitestgehender methodischer Strenge zeugt? Wäre das keine Erklärung dafür, daß das religiöse indische Denken aus der Sicht eines durch das griechische Denken geschulten Westens ganz aus einer mystischen Erfahrung hervorgegangen und von ihr geprägt zu sein scheint, wobei diese Erfahrung a priori in der Verlängerung des «neti neti»[4] (non-da, non-da) der Brihad Aranyaka Upanischad apophatische Verfahrensweisen begünstigt? Dieses indische Denken verliert niemals aus den Augen, daß die religiöse Erfahrung aus ihrer Natur heraus jede Ausübung eines bestimmten Types der rationalen Kontrolle schwierig macht, ja sie sogar ablehnt. Das Wissen hierum hat nichts mit einem Irrationalismus zu tun, sondern geht dagegen mit hohen rationellen Ansprüchen einher. Die spekulative indische Vernunft steht in der Strenge und der Kraft ihres Denkens in nichts dem nach, was im Westen in dieser Hinsicht erreicht worden ist.

Man begibt sich also in gewisse Gefahren, wenn man in der Religionsphänomenologie unterscheiden will zwischen dem, was auf Erfahrung, und dem, was auf Spekulation zurückgeht. Das heißt nicht, daß es nicht der Mühe wert wäre, solches zu versuchen. Denn nur so wird man angeben können, welche Formulierungen und Ausdrucksformen, die sich logisch nicht auf einen Nenner bringen lassen, dennoch auf identische Erfahrungen oder wenigstens auf Erfahrungen hinweisen, die sich gegenseitig nicht ausschließen. Hierauf weist schon Royce in seinem Aufsatz in der Enzyklopädie von Hastings bei seiner Behandlung des wesentlichen Unterschieds zwischen Monotheismus, Pantheismus und Monismus hin. In keiner Logik schließt der Satz «Gott ist einer» aus, daß dieser Gott mit der gesamten Wirklichkeit identisch ist, und es gibt sogar ein bestimmtes Verständnis von Gott, das diese Identität notwendigerweise einschließt. Es kann also nur aufgrund von Erfahrungsunterschieden, die sich der Logik entziehen, oder Unterschieden im Verständnis von Gott ein Widerspruch zwischen der ersten Erfahrung, die von Gott gemacht wird (nämlich: Gott ist einer), und der zweiten (Gott ist alles) entstehen.

Es hängt von der Definition von «Gott» ab, ob die Möglichkeit, daß es entweder verschiedene Götter oder nur einen einzigen Gott gibt, offen bleibt, oder ob es a priori nur einen einzigen Gott und nichts außer ihm geben kann. So ist es auch, sei es aufgrund verschiedener Erfahrungen, sei es

aufgrund verschiedener Definitionen des Begriffes «Person», sowohl möglich, daß der Satz «Gott ist eine Person» den Satz «Nur Gott allein existiert» ausschließt, als auch möglich, daß beide Sätze sich durchaus miteinander versöhnen lassen. Übrigens: Wenn Gott einmal auf der Ebene des Absoluten angesiedelt ist, bedeutet der Gebrauch irgendeines Attributs im Zusammenhang mit Gott, daß seine Bedeutung auf eine solche Weise erweitert und vertieft wird, daß die Eindeutigkeit dieses Attributs dadurch gefährdet ist. Die Kumulierung verschiedener Aporien um den einzelnen Punkt im weiten Feld der Überlegungen und Gedanken herum, der der (Pseudo-?-)Begriff von Gott ist, führt dazu, daß hier jede Inhalts- und Begriffsverlagerung sehr gefährlich ist. Am Pol spielt ein Kompaß verrückt. So kann z. B. die Verweigerung, den Gegenständen der empirischen Erfahrung die gleiche Wirklichkeit beizumessen, die man Gott zuschreibt, aus zwei verschiedenen Quellen des Denkens und Urteilens hervorgehen. Während bei Meister Eckhart oder Schankara die religiöse Erfahrung schließlich den Ausschlag gibt, ohne daß wir deshalb die Rolle, welche Forderungen der Logik oder der Metaphysik in ihrem Denken spielen, leugnen wollen, scheinen bei Spinoza metaphysische Überlegungen die Oberhand über die religiöse Erfahrung gewonnen zu haben, ohne daß wir einen Einfluß der monotheistischen Tradition des Judentums auf die methodische Strenge, die er für die Philosophie für notwendig hält, ausschließen. Es wäre also sehr verwirrend, wenn man in diesen drei Fällen von «Monismus» spräche.

In der Geschichte der Wedanta wird die doppelte, einerseits religiöse und andererseits logische, Rolle, die sowohl der religiösen Erfahrung als auch dem theoretischen Diskurs zu eigen ist, beispielhaft durch die Distanz markiert, die Rāmānuja Schankara gegenüber einnimmt. Diese theoretische Distanz wurzelt zweifelsohne in einer religiösen Erfahrung Rāmānujas, die sich mit der Schankaras nicht versöhnen läßt, und wegen der sich Rāmānuja weigert, dem scheinbar logisch schlüssigeren und religiöseren Nicht-Dualismus Schankaras seine bis zuletzt, bis zu den letzten Stufen seines Bewußtseins fortbestehende Erfahrung beglückender Beziehung zu opfern. Wenn es Rāmānuja trotzdem versteht, den traditionellen Postulaten treu zu bleiben, dann liegen dem nicht nur rein logische oder metaphysische oder die reine Treue einer religiösen Tradition gegenüber zugrunde. Rāmānuja, der mit der Bhagawadgītā vertraut war, respektierte die offensichtlichen Inkonsequenzen in dieser Schrift wie die notwendigerweise mehrdeutige Darstellung eines weder persönlichen noch unpersönlichen Absoluten. Auch wenn ein solches Absolutes die einer endlichen Person eigene Logik überschreitet, darf ihm nichts von dem fehlen, was eine solche Person in der Erfahrung, die sie von sich selbst hat, und in ihren zwischenpersönlichen Beziehungen an glücklicher Fülle erahnt. In diesem Sinn sind die noch nicht problematischen Inkonsequenzen der Gītā[5], die infolge der reduktionistischen adwaitistischen Exegese Schankaras von Rāmānuja problematisiert wurden, durchaus mit den polytheistischen Inkonsequenzen in den Evangelien vergleichbar, die während der ersten ökumenischen Konzilien und in der darauf folgenden Zeit problematisiert wurden.

Dieser Vergleich dient nicht nur als klärendes Beispiel, sondern er kann uns auch helfen, sowohl den absoluten *brahman* Schankaras als auch den monolithisch einen Gott, zu dem der islamische Glaube sich bekennt, und schließlich zwischen beiden den dreieinigen Gott der christlichen Theologie in einem gleichen phänomenologischen Bereich anzusiedeln.

Unvereinbare Ausdrucksformen vereinbarer Erfahrungen

Wenn Schankara in seinem Kommentar der Gītā den Text dieses Werkes in das Prokrustesbett seines Nichtdualismus zwingt, dann geschieht das nicht an erster Stelle, weil er irgendeinem theoretischen Postulat die logische Treue halten will, sondern dann geschieht das aufgrund einer Leidenschaft, die so groß ist wie die eines Rāmānuja, die allerdings aus einer anderen religiösen Erfahrung hervorgegangen ist. Und wenn ein Schüler Mohammeds kein Verständnis für Nizäa haben kann und jedes große Konzil den Anfang einer breiten Spur verschiedener «Häresien» bildet, handelt es sich auch hier nicht nur um verschiedene Formen der Auseinandersetzung mit einem gegebenen theoretischen Problem oder um verschiedene religionspolitische Interessen, sondern wenigstens genauso sehr auch um verschieden empfundene und daher auch anders strukturierte Erfahrungen. Während zwei entge-

gengesetzte Theorien nicht gleichzeitig wahr sein können, können das zwei entgegengesetzte Erfahrungen sehr wohl. Sie können sogar auch dann gleichzeitig wahr sein, wenn sie wegen ihrer klassischen Ausdrucksformen unvereinbar scheinen. So schließt z. B. die religiöse Erfahrung von Gottes Gerechtigkeit keineswegs die von Gottes freier Entscheidung aus. So geht auch die «pelagianische» Auffassung des alten Buddhismus, nämlich, daß wir unser Heil nur aufgrund unserer eigenen Anstrengungen erreichen können, aus einer religiösen Erfahrung hervor, die keineswegs mit der religiösen Erfahrung unvereinbar ist, die dem amidistischen Buddhismus zugrunde liegt und die in der Auffassung, die einzige Verhaltensweise, durch die der Mensch zu seinem Heil beitragen könne, bestehe darin, daß er alles nur von der Gnade erwartet, einen scheinbar quietistischen Ausdruck findet.

Wenn Nāgārjuna in allen buddhistischen Sekten des «großen Fahrzeuges» eine Autorität bekam, die der des Gautama faktisch gleichkommt, dann liegt der Grund dafür in seiner *religiösen* Entdeckung der Notwendigkeit, diametral entgegengesetzte Äußerungen gleichzeitig für wahr und für falsch zu halten. Kurzum: Wenn der hervorragende Denker Nāgārjuna sich hartnäkkig der Aufgabe widmet, die Prinzipien und Gesetze des logischen Denkens so zu zersetzen, daß sie wie zu Hampelmännern ohne Schnur werden, dann geschieht das nicht etwa in einem masochistischen Vergnügen, sich und die anderen für dumm zu verkaufen, sondern dann steht dahinter die Absicht, die Heilmittel der Religion dorthin zu bringen, wo die Gefahr besteht, daß die Übel dort am schwersten wahrzunehmen und zu entlarven sind, d. h. bis in das durch die Korrektur des logischen Argumentierens entstandene gute Gewissen hinein. (Das alles soll aber nicht heißen, daß Nāgārjuna die Mahnung des Evangeliums, «Dein Ja sei Ja, dein Nein sei Nein», zurückgewiesen hätte.)

Von der jüdisch-christlichen Tradition werden, vielleicht sogar notwendigerweise, bestimmte Ausdrucksformen bestimmter religiöser Erfahrungen bevorzugt, nämlich die, die uns im Kanon bezeugt und von der Tradition vermittelt und die so klassisch geworden sind. Unter diesen religiösen Erfahrungen spielen zwei oder drei zusammen mit dem Ausdruck, den sie gefunden haben, eine ganz besondere Rolle: die religiöse Erfahrung Abrahams, die des Mose und die Jesu. Diese Erfahrungen sind uns aber, genauso wie das für andere Erfahrungen der Fall ist, nur durch Texte und durch die Interpretation, die diese Texte traditionell erfahren haben, zugänglich. So besteht z. B. im Fall Jesus ein ausreichender Konsens darüber, daß das Wort «Abba» auf Jesus selbst zurückgeht und es seine persönliche Beziehung zu der Gottheit so treffend zum Ausdruck bringt, daß man beim Versuch, die besondere Eigenart des von ihm bezeugten Monotheismus herauszuschälen, von ihm ausgehen kann. Diese Frage wird sicherlich an anderer Stelle in diesem Heft behandelt, und daher möchte ich mich mit ihr nur aus meiner eigenen Perspektive auseinandersetzen. Ich frage also konkret nach dem Stellenwert dieses besonderen Falles im Gesamtkontext der verschiedenen historisch bezeugten und religionsphänomenologisch vergleichbaren Erfahrungen des Göttlichen.

Ein kurzer, aber abrupter Weg zur Beantwortung dieser Frage geht von der einzigen Stelle im buddhistischen Kanon aus, die sich gegen den Monotheismus wendet: «Diejenigen, die alles auf die Schöpfung eines einzigen Herrn zurückführen, haben keine Lust zu handeln und unternehmen keine Anstrengung, dieses zu tun und jenes zu meiden.»[6] Die Existenz eines allmächtigen Gottes wird hier im Namen der Aufrechterhaltung der Moral und um die Möglichkeit offenzuhalten, etwas für das eigene Heil zu tun, in Frage gestellt. Das heißt aber nicht, daß der Buddhismus nicht weiß, daß es jenseits der Phänomene irgendetwas Transzendentes geben muß, damit der Mensch motiviert sei, das höchste Gut anzustreben: «Es gibt ein Nichtgeborenes, Nichtgewordenes, Nichtgeschaffenes. Wenn es dieses nicht gäbe, gäbe es keine Aussicht.»[7] Wohl aber wenden die Buddhisten sich gegen den Verfall und die Lockerung der Moral, die sie als die fatale Folge einer vertrauensvollen Selbsthingabe der Anhänger eines kreatianistischen Monotheismus betrachten.

Offensichtlich wird aber ein monotheistischer Glaube, dessen Modell die Kindesbeziehung Jesu zu seinem «Abba» ist, von dieser Kritik nicht berührt. Ein Vater, der nicht will, daß man ihn aus Angst vor einer Strafe oder des Lohnes wegen dient, der vielmehr Söhne und Töchter zu adoptieren sucht, damit sie mit ihm an der in einer reinen Freundschaftsliebe wurzelnden, verrückten Aufgabe der Befreiung der Menschen mitarbeiten, hat nichts mit einem Gott zu tun, der nur passive Anbeter sucht, und der deshalb vom Buddhismus abgelehnt wird.

Andererseits stimmt es, daß manche Fanatiker sich um die Fahne des Monotheismus herum gesammelt haben und noch immer sammeln, wenn die «Ungläubigen» ausgerottet werden sollten. Es gibt aber andere Alternativen als den Atheismus, um sich gegen eine solche Bedrohung zu wenden. Eine dieser Alternativen ist sicherlich der Mahāyāna (der Buddhismus «des großen Fahrzeuges», der Übers.) mit seinem Monismus der Leere (schūnyatā) und der Barmherzigkeit seiner Bodhisattwas. Eine andere ist es aber, einem Sohn zu folgen, der aus liebendem Gehorsam auf seine Vorrechte als Herr verzichtet, um das Schicksal der Hoffnungslosen zu teilen und ihnen eine Hoffnung wider alle Hoffnung zu erschließen. Weshalb sollte es sich hier trotz aller verkrusteter und vorgefertigter Kategorien nicht letztendlich um ein und dasselbe Absolute handeln, das sich hinter dem Horizont jener beiden konvergierenden Wege der sich erbarmenden Großherzigkeit verbirgt?

[1] Die einschlägige diesbezügliche Untersuchung von R. Mayer, Monotheismus in Israel und in der Religion Zarathustras: Biblische Zeitschrift, N.F. 1 (1957) 23–58, wurde meiner Meinung nach in diesem Punkt nicht widerlegt.

[2] Ein überzeugender Beleg hierfür ist folgende Stelle des Brihad Āranyaka Upanischad (4,3,31–33, hier nach der französischen Übersetzung von Senart ins Deutsche übersetzt): «Auch wenn der *ātman* nicht erkennt, bleibt er der Erkenntnis fähig; die Erkenntnis entzieht sich nicht dem Erkennenden, der er ist, denn sie ist unzerstörbar; nur gibt es kein Zweites, keinen anderen, getrennt existierenden Gegenstand, den er erkennen könnte. Nur wenn ein anderer Gegenstand existiert, kann man dieses andere sehen (...) Ein einzelner Seher inmitten des Ozeans ohne einen zweiten Gegenstand neben sich, der wahrgenommen werden könnte, so ist, o König, die Welt des *brahman*, wie es Yājñavalkya gelehrt hat. Dort ist das höchste Ziel, der höchste Erfolg, die höchste Welt, das höchste Glück.»

[3] C. Renouvier, Traité de logique, Bd. II (^{3}1864) 355.

[4] Brihad Āranyaka Up. 4, 2, 4.

[5] G. Parrinder, Avatar and Incarnation (London 1970) 119.

[6] Anguttara I 174.

[7] Itiwuttaka 43.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

ETIENNE CORNELIS

1915 in Oostakker, Belgien, geboren. Mitglied des Dominikanerordens. 1936 Lizentiat in den mathematischen Wissenschaften an der Freien Universität Brüssel, 1949 Lizentiat in Geschichte und orientalischer Literatur an der Universität Lüttich. 1958 Doktorat in Theologie an der Ordenshochschule der Dominikaner in Le Saulchoir (Diss.: Les Fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène). Bis zu seiner Emeritierung Ordentlicher Professor für Philosophie und Religionsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Nimwegen und vorher 10 Jahre lang Professor für die Geschichte der nichtchristlichen Religionen am Institut Catholique in Paris. Veröffentlichungen u.a.: La libération de l'homme dans les religions non chrétiennes; (zus. mit A. Léonard:) La gnose éternelle; Artikel in Lexika und Sammelwerken: Mysterium Salutis; Sacramentum Mundi; H. Vorgrimler/A. Vander Gucht (Hgg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert (3 Bde, Herder, Freiburg/Basel/Wien 1970); außerdem Aufsätze in Zeitschriften: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques; Lumen Vitae; Supplément de la Vie Spirituelle; CONCILIUM; Tijdschrift voor Theologie; Tijdschrift voor Geestelijk Leven; Cahiers internationaux du Symbolisme; Recherches de Sciences Religieuses; Vigiliae Christianae u.a. Anschrift: Albertinum, P.B. 9009. NL–6500 GK Nijmegen, Niederlande.

Giuseppe Ruggieri

Gott und Macht: Hat der Monotheismus eine politische Funktion?

I. Eine historiographische These

Die Kritik, die man an der Religion übt wegen ihrer Verbindung mit der Macht, ist ein in der modernen Zeit weit verbreiteter Tatbestand. Die Aufklärung, der Sozialismus und der Marxismus haben verschiedene Formen dieser Kritik entwickelt. Dagegen ist es vielleicht weniger bekannt, daß es auch innerhalb der christlichen Theologie eine originelle Variante dieses Motivs gibt: Danach seien die monotheistischen Religionen verantwortlich für die Ehe zwischen Gottesglaube und politischer Macht, während das «orthodoxe» christliche Bekenntnis eines trinitarischen Gottes die religiöse Rechtfertigung irgendeiner wie auch immer beschaffenen politischen Ordnung unmöglich mache.

Im deutschen Katholizismus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts kommt es tatsächlich zu einer Deutung der Geschichte des Arianismus mit Hilfe des Interpretationsschlüssels der Kirchenpolitik. Schon Johann Adam Möhler hatte 1827 in der 1. Auflage seines Buches über Athanasius behauptet, daß der Glaube der Arianer an den Erlöser als ein endliches Wesen die Idee einer Universalkirche auf die Ebene einer bloßen Staatskirche herunterziehe. Im Januar 1838 aber kommt dann die 1. Auflage des «Athanasius» von Joseph Görres heraus, in dem der immer wieder in die Verbannung geschickte Bischof von Alexandrien nicht bloß als der Verteidiger der Gottheit des Gottessohnes, sondern vor allem als Musterbeispiel einer Politik der Freiheit der Kirche vom Staat und dessen Absolutheitsansprüchen erscheint. Das Buch von Görres war in wenigen Wochen geschrieben worden, und zwar als Reaktion auf die Verhaftung des Erzbischofs von Köln, Clemens August von Droste zu Vischering, dem man vorwarf, sich den Anordnungen der preußischen Regierung betreffs der konfessionsverschiedenen Ehen widersetzt zu haben. Der Erfolg des Werkes von Görres war enorm, und zum Teil ist es diesem Buch zu verdanken, wenn die antiarianische trinitarische Orthodoxie in der Folgezeit häufig mit Hilfe des Interpretationsschlüssels einer politischen Theologie gelesen wird.

In unserem Jahrhundert war Erik Peterson (1890–1960) der hervorragendste Vertreter dieser historiographischen These. Der Professor an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn war Ende der dreißiger Jahre zur katholischen Kirche übergetreten. Als entschiedener Gegner des Nationalsozialismus veröffentlichte er 1935 in Leipzig einen Aufsatz, in dem zwei frühere Studien über die «göttliche Monarchie» und über das Urteil des antiken Christentums über den Kaiser Augustus miteinander verschmolzen sind. Der Aufsatz trug den Titel: «Der Monotheismus als politisches Problem.» Peterson begann seine Argumentation mit dem Vorwurf an die Adresse der europäischen Aufklärung, sie habe den christlichen Glauben an Gott verkürzt und von ihm nur noch den Monotheismus bewahrt. Es handle sich dabei um eine tödliche Verkürzung, welche überdies zur Rechtfertigung der bestehenden Verhältnisse beitragen müsse. Aber dieser politische Monotheismus hat nach Erik Peterson nichts mit dem ursprünglichen Christentum zu tun. Er wurde vielmehr von den Apologeten, welche das von Philo von Alexandrien ausgearbeitete Schema der jüdischen religiösen Propaganda übernommen und an ihre Zwecke angepaßt hatten, in das Christentum hineingetragen. Das monotheistische Denkschema war gut geeignet zur Verteidigung der Christen gegen die Beschuldigung, sie seien Staatsfeinde.

Derjenige, der dann den Monotheismus mit der Rechtfertigung des römischen Reiches verband, war der «Hoftheologe» Eusebius, ein Schüler des Origenes. Er war es, der die «pax augustea» als ein von der göttlichen Vorsehung gewolltes Werk zur Vorbereitung der Ausbreitung des christlichen Evangeliums bei untereinander nicht mehr verfeindeten Völkern deutete. Das traditionelle Motiv der griechischen politischen Theologie, wonach ein einziger über alles herrschender Gott dazu diente, die einzigartige Würde des irdischen Herrschers zu symbolisieren und zu rechtfertigen, verband sich bei Eusebius mit einer Geschichtstheologie unter christlichem Vorzeichen. Die Hauptmotive, mit denen

Eusebius seine eigene Sicht von der Geschichte durchsetzen wollte, waren die folgenden:

a. Der Vorsehung des einen und einzigen Gottes ist das Ende der Nationalstaaten und ihre Eingliederung in das eine und einzige römische Reich zu verdanken. Diese Vereinheitlichung förderte tatsächlich die Verkündigung der Frohen Botschaft, die jetzt nicht mehr vom Bestehen nationaler Grenzen behindert wurde.

b. Die Vielheit autonomer Staaten bringt die Gefahr von Kriegen mit sich, während das universale Reich den von den Propheten verheißenen endzeitlichen Frieden verwirklicht.

c. Dem einzigen König auf Erden entspricht der einzige König im Himmel und das einzige göttliche Wesen, das verstanden wird als Nomos und Logos.

d. Eine pluralistische Welt begünstigt eine polytheistische Metaphysik. Mit dem Ende der Nationalstaaten hat auch der Polytheismus seine Existenzberechtigung verloren.

Nach Peterson ist diese Verbindung von göttlicher Monarchie und römischem Reich schuld daran, daß der Hoftheologe Eusebius nicht zu einer orthodoxen trinitarischen Lehre durchgedrungen ist. Als dagegen das orthodoxe Dogma von der Dreifaltigkeit Gottes formuliert worden war, verlor die christliche Aussage über eine «göttliche Monarchie» ihren Charakter einer politischen Theologie.

Diese Wende vollzog sich – immer noch nach Peterson – mit den kappadokischen Kirchenvätern. Dank dem orthodoxen Dogma war nicht nur der Monotheismus als politisches Thema erledigt und der christliche Glaube aus seiner Verklammerung mit dem römischen Reich befreit, sondern vollzog sich ein grundlegender Bruch mit jeder Art von «politischer Theologie», welche die christliche Botschaft zum Rechtfertigungsinstrument einer politischen Situation degradiert. Nur im Bereich des Judentums und des Heidentums kann es so etwas wie eine «politische Theologie» geben.

Peterson polemisierte in diesem seinem Aufsatz gegen Carl Schmitt, der in seinem Buch «Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität» (1922) die These von einer Entsprechung zwischen der politischen Organisationsform der Gesellschaft und metaphysischen und theologischen Ideen auch in den säkularisierten Formen moderner Staatsordnungen vertreten hatte. In den unmittelbar auf die Veröffentlichung seines Aufsatzes folgenden Jahren hatte dieser zunächst keine nennenswerten Auswirkungen auf die im eigentlichen Sinne theologische Diskussion. Erst Johann Baptist Metz war es, der 1968 in seinem Buch «Zur Theologie der Welt» (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz/Chr. Kaiser Verlag, München) mit einer gewissen Unbefangenheit den Kern der These Petersons wieder aufnahm, wenn er sich dann auch zum Wortführer einer «politischen Theologie» machte, allerdings einer politischen Theologie neuer Art. Metz entwickelte aber nicht das trinitarische Motiv weiter, sondern das neue Motiv des «eschatologischen Vorbehalts» als Haltung des Glaubenden, welche jedwede Identifizierung der christlichen Botschaft mit dem Anspruch eines historisch-politischen Subjekts verbietet. Erst Jürgen Moltmann sollte dann die theologische Arbeit über die Beziehung zwischen trinitarischer Theologie und der Macht vertiefen.

Unter den kritischen Stellungnahmen zu Petersons These muß man aber noch die Antwort von Carl Schmitt erwähnen, der 1970 seine «Politische Theologie II» mit dem bezeichnenden Untertitel «Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie» (Duncker & Humblot, Berlin) veröffentlichte. Außerdem haben K. Hunger und A. Schindler der These Petersons ein vertiefendes Forschungsseminar an der Universität Heidelberg gewidmet, das seinen Niederschlag fand in einer Veröffentlichung: A. Schindler (Hg.), Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie (Gütersloh 1978). Die hier gezogenen Folgerungen sind für Petersons These vernichtend: Von seiner historiographischen These bleibt praktisch kein Stein auf dem anderen.

II. Versuch einer Neuformulierung des Problems

Die Darstellung des Problems durch Peterson erscheint schwach und faszinierend zugleich. Sie bedarf einer Neuformulierung, damit die in Petersons Darstellung enthaltene Wahrheit nicht verlorengeht. Der Erreichung dieses Zieles könnte es förderlich sein, einige Beobachtungen, die eigentlich einer umfassenden Begründung bedürften, die aber hier nur kurz genannt werden können, geordnet zusammenzustellen:

a. Nicht nur der Monotheismus, sondern auch der trinitarische Glaube hat sich *de facto* mit einer auf die Rechtfertigung der bestehenden

politischen Macht zielenden politischen Theologie verbunden. Eusebius selbst rechtfertigte die Tatsache, daß Konstantin drei Nachfolger hatte, mit der Berufung auf eine Nachahmung der Dreifaltigkeit. Auch die in der Darstellung der Dreifaltigkeitslehre orthodoxen Theologen waren «politische Theologen» in dem von Peterson gemeinten Sinn, und manche sogar Hoftheologen. Nach der orthodoxen Formulierung des Dreifaltigkeitsdogmas findet – vor allem im Osten – die Verbindung zwischen der Kirche und dem römischen Reich nicht ihr Ende. Und in der Chronik des byzantinischen Reichsteiles findet sich die berühmte Akklamation für Heraklios und Konstantin IV. Pogonatos: «Wir wollen an die Dreifaltigkeit glauben, so laßt uns hier diese drei krönen!»

b. Auch der Monotheismus kennt *de facto* eine Beziehung zur Macht, welche nicht der Rechtfertigung, sondern der Kritik dient. Es möge hier genügen, zwei Beispiele zu nennen, eines aus dem heutigen Judentum und eines aus dem mittelalterlichen Islam. Diese Beispiele sollen hier für viele andere stehen.

Louis Massignon hat der westlichen Welt die unermeßlichen Reichtümer der mystischen und religiösen Tradition der muslimischen Welt erschlossen, darunter auch das Denken des *Hussein Ibn Mansûr Hallâj*[1]. Es handelt sich hier um ein Denken und eine religiöse Praxis, die in der großen monotheistischen Tradition stehen und in denen die Beziehung zur Macht eben kraft der religiösen Überzeugung nicht von einer im Dienst der Politik stehenden Theologie bestimmt ist, sondern von einer Fülle von reich nuancierten mystischen und martyrologischen Gehalten beherrscht ist. Hallâj (857–922) war zwar Berater von Fürsten, aber er war doch das gerade Gegenteil von einem Hoftheologen. Und er wird von der herrschenden Macht zum Märtyrer gemacht, und zwar nicht aufgrund einer zwangsläufigen Entwicklung, der er nicht ausweichen kann, sondern aufgrund seiner eigenen Entscheidung und inneren Überzeugung.

Das zweite Beispiel ist *Martin Buber*, der stets darauf bedacht war, der politischen Indienstnahme der biblischen Theokratie, wie sie von vielen Strömungen des zeitgenössischen politischen Zionismus betrieben wird, entgegenzuwirken. Wir beschränken uns hier darauf, einige Aussagen von ihm aus seinem Buch «Königtum Gottes» (Heidelberg ^{3}1956) zu zitieren: «Der Bund am Sinai bedeutet seinem positiven Gehalt nach, daß die wandernden Stämme JHWH ‹auf Weltzeit und Ewigkeit› zu ihrem König annehmen; seinem negativen Gehalt nach bedeutet er, daß kein Mensch König der Söhne Israels heißen soll...: JHWH will nicht wie andere Königsgötter Oberherr und Bürge eines menschlichen Monarchen sein, er will selber der Führer und der Fürst bleiben; der Mann, dem er jeweils seinen Willen zuspricht, daß er ihn vollstrecke, soll nicht in dieser Verbundenheit allein seine Macht haben, er kann auch über den begrenzten Auftrag hinaus keine Macht übergeben...» (S. 115).

Es ist übrigens nicht ganz leicht, den genauen Sinn des Aufsatzes von Peterson zu erfassen. Wir haben schon gesagt, daß in ihm zwei frühere Studien miteinander verschmolzen sind: «Göttliche Monarchie» (erschienen 1931 in «Theologische Quartalschrift») und «Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums» (erschienen 1932/33 in «Hochland»). Die ursprüngliche Intention dieser beiden Aufsätze war nicht identisch. Der über die «göttliche Monarchie» hatte eine größere Beziehung zum Thema Trinität und dokumentierte die Rezeption des Begriffes «Monarchie Gottes» in der christlichen Theologie bis zur Zeit der Kappadokier. In dieser Studie wurde die Verbindung zwischen politischer Theologie und Dreifaltigkeitslehre zum Gegenstand der kritischen Reflexion gemacht. Ein ausdrücklicher Verweis auf die «politische Theologie» von Carl Schmitt findet sich aber schon in dem Aufsatz, der dem Urteil des Christentums über Augustus gewidmet ist. Und tatsächlich liegt – wenn man den Aufsatz über den Monotheismus aufmerksam liest – die eigentliche Beweiskraft von Petersons Argumentation, die Beweiskraft nämlich, auf die man vernünftigerweise eine wirksame Verbindung zwischen der Zustimmung zur politischen Situation und der Lehre des Eusebius gründen kann, nicht auf dem Gebiet der Dreifaltigkeitslehre, sondern auf dem Gebiet der Eschatologie. Die Beobachtung, daß Eusebius den Begriff «göttliche Monarchie» benutzt, um Konstantin eine bevorzugte Rolle im christlichen Heilsplan zuzusprechen, ist nur noch von sekundärer Bedeutung gegenüber der Beobachtung, daß das Eusebianische Denken eine «enteschatologisierende» Wirkung ausübt: Schon jetzt, in dem vom Reich garantierten Frieden, erfüllt sich die prophetische Verheißung.

Außerdem ist die Beweiskraft von Petersons Argumentation an einen anderen Tatbestand ge-

bunden, der charakteristisch ist für sein im eigentlichen Sinn theologisches Denken, das nicht mehr an die historische Analyse gebunden ist. Peterson war beeinflußt vom Pietismus, und schon in den Jahren vor seiner Konversion zur katholischen Kirche suchte er einen Ausweg aus der «liberalen» Verkürzung des Christentums (deren bedeutendster Vertreter seiner Meinung nach Adolf Harnack war), einen Ausweg, der sich aber unterscheiden sollte von dem, den Karl Barth mit seiner dialektischen Theologie vorgezeichnet hatte. Er glaubte, diesen Ausweg zu finden im Dogma als solchem. Das Dogma mit seinem autoritativen Anspruch sorgt für die Kontinuität der Inkarnation und stellt die konkrete Instanz dar, durch die Gott in der Geschichte auf den Menschen einwirkt.

Bei Peterson aber wird das Dogma nie in einem objektivistischen Sinn verstanden, als abstrakter Inhalt eines Bekenntnisses, wohl aber in seiner Verbindung mit diesem Bekenntnis. Es ist das Glaubensbekenntnis, welches für Peterson den eigentlichen Kerngehalt des Martyrions, des Wahrheitszeugnisses, welches die Kirche der Welt gegenüber ablegen muß, ausmacht. Dabei ist immer der eschatologische Unterschied zu dieser Wahrheit einerseits und jeder Kompromißformel und jeder historischen Situation andererseits aufrechtzuerhalten[2].

Die tiefste Intention der These Petersons scheint uns – mit anderen Worten – nicht in einem vereinfachenden Verweis auf den bloßen materialen «Inhalt» des trinitarischen Glaubens als einem Allheilmittel gegen jeden ideologischen Mißbrauch des Christentums zu liegen, sondern sie muß in der Anschauung gesucht werden, daß das orthodoxe *Bekenntnis* des Glaubens, welches die Anbetung und den lebendigen Gehorsam gegen die Wahrheit Gottes in Jesus Christus in sich schließt, der einzig mögliche Ort ist, an dem die Wahrheit sich der *Inbesitznahme* durch eine irdische Instanz entzieht.

c. Was meinen wir, wenn wir von «Monotheismus» reden? S. Breton hat in seinem Buch «Unicité et monothéisme» (Paris 1981) dieses Problem neuerdings klar umschrieben, und zwar als Philosoph, wobei er aber methodisch so vorgeht, daß er den Theologen mit tiefgreifenden Fragen herausfordert. Wenn wir in der biblischen und christlichen Tradition von einem einzigen Gott reden, wollen wir uns dann auf eine konstitutive Eigenschaft Gottes beziehen oder auf die Einzigkeit einer Vermittlung, nämlich jene durch das auserwählte Volk und durch den gekreuzigten und auferstandenen Jesus, durch die allein der Zugang zu Gott möglich sei? Und ist nicht die Einzigkeit dieser Vermittlung erst durch die Tatsache gegeben, daß sie den Zugang einer Gesamtheit von Völkern und einzelnen zu Gott dadurch sichert, daß eine begrenzte geschichtliche Existenz sich pneumatologisch so öffnet, daß sie von den vielen gläubig angenommen werden kann?

Ohne diese Fragen lösen zu wollen, welche eine Entscheidung über die bloße Möglichkeit in sich schließen, sinnvolle menschliche Aussagen über Gott zu machen, beschränken wir uns darauf, daran zu erinnern, wie vor allem in der ostchristlichen Tradition immer wieder eine letzte Unerkennbarkeit der *ousía* (d. h. des Wesens) Gottes betont wird, weshalb die Ermöglichung des Zugangs zu Gott nie die Sache einer begrifflichen Vorstellung ist. Nicht einmal der Begriff des Einen oder der Begriff des Guten können die tiefste Wirklichkeit Gottes einfangen oder ausschöpfen. Diese Sicht führt im Palamismus dazu, zwischen göttlichem Wesen und göttlichen Energien zu unterscheiden, weswegen auch in der Lehre von den trinitarischen Hervorgängen ein Abstand zwischen unserem Denken und Reden über Gott einserseits und dem Geheimnis Gottes selbst andererseits bewahrt werden soll.

Die letzte Bedeutung dieser theologischen Positionen liegt in der Aussage, daß Gott nicht ein Objekt oder Funktionsbegriff im Dienste unserer Gedankenwelt ist, sondern unergründbares Geheimnis. Das zentrale Problem des Denkens und Redens über Gott ist nicht, uns Gott erkennen zu lassen, sondern uns so zu reinigen, daß wir in seiner Gegenwart bestehen können. Diese Gegenwart Gottes kann nur in einem Prozeß der Selbstüberschreitung erfaßt werden, in einer Ekstase in bezug auf alle Weisen unseres begrifflichen Verstehens.

In der biblischen Tradition wird der Kulminationspunkt dieses Geschehens, wodurch menschliches Reden gleichzeitig Gegenwart Gottes *ist*, am Kreuz Jesu von Nazaret erreicht. Hier kommen volle Erschließung des Geheimnisses und völlige Entblößung, völlige Leere und absolute Fülle der Liebe dessen, der sich selbst hingibt, zur Deckung. Aber dies schließt ein, daß die Einzigartigkeit des Geheimnisses, das sich so enthüllt, nicht mit einer Idee gleichgesetzt werden kann, die in den Dienst irgendeiner weltlichen Vorstellung gestellt werden könnte.

III. Mystik und Ethik

Die Folgerungen aus den vorausgehenden Beobachtungen können folgendermaßen formuliert werden: Es ist nicht der Monotheismus als solcher, sondern ein bestimmter Gebrauch, den man von ihm macht, was ihn in den Dienst einer Sicht von der Gesellschaft stellt, in der die Ordnung und das Gemeinwohl von der Einzigkeit eines obersten Willens garantiert werden (sei dies nun der Wille eines Monarchen, einer Gruppe oder einer Klasse).

Übrigens besteht die Wurzel der Ideologie, des falschen Bewußtseins, welches das Eigeninteresse mit einer ideellen Rechtfertigung tarnt, nie in einer Notwendigkeit, die der ideologischen Vorstellungswelt innewohnt, sondern in einem Willen zur Macht, welcher jene Vorstellungswelt als Werkzeug eines bestimmten Interesses in Dienst nimmt. Dies bedeutet, daß weder die monotheistischen Religionen noch die trinitarische Orthodoxie als solche gegen die Möglichkeit eines ideologischen Sündenfalles gefeit sind. Zu diesem ideologischen Sündenfall kommt es dann, wenn die religiöse Vorstellungswelt – sei es nun die Vorstellungswelt einer monotheistischen Religion oder jene der reinsten christlich-trinitarischen Orthodoxie – aus dem mystischen Horizont herausgelöst und für einen bloß ethischen Horizont in Dienst genommen wird.

Um wenigstens den Versuch zu machen, die Bedeutung dieser Behauptung zu verdeutlichen, wollen wir in aller Freiheit einige Motive der theologischen Methode des Dionysios Areopagites aufgreifen, vor allem aus seiner Schrift «Über die mystische Theologie». Dionysios entwickelt hier eine Reflexion über die religiöse Sprache, in der diese als Instrument der Einigung mit Gott betrachtet wird. Der Begriff «Mystik» bezieht sich hier eben auf die Erfahrung der *hénosis*, der «Einigung». Die Theologie ist das Ergebnis der mystischen Sprache, weil sie eine ganze Vorstellungswelt und ein ganzes Begriffsgefüge entwikkelt, welche imstande sind, durch den Schritt von der Symbolwelt zur Negation der letzten Identität zwischen Gott und Symbol unser Ich langsam zu reinigen und zur Erfahrung von Gottes Gegenwart zu führen.

Der erste Schritt dieser Bewegung, die zum Ort der Gegenwart führen soll, besteht in der Aufnahme durch das Subjekt, in der Verinnerlichung (= Affirmation) des in der Welt und in der Geschichte gegenwärtigen Göttlichen. Dies ist der Augenblick des Abstiegs des Göttlichen, in dem jedes Ding und jedes Geschehen in Identität und in Einklang mit dem Ursprung erlebt werden: Feuer, Luft, Empfindungen, Entscheidungen, bildhafte Vorstellungen und alles ist hier Symbol Gottes. Es ist dies der Augenblick, in dem die Gegenwart jede Abwesenheit auszuschließen scheint, in dem Gott der Starke ist, in dem die Wagen Pharaos im Schlamm versinken, der vom Mißverstehen des Symbolcharakters der Welt gebildet wird. Aber Rausch und Tanz, Erregungszustände und Befreiungserfahrungen, prometheischer Aufstieg zu den Ursprüngen des Feuers und des Lebens müssen den Platz räumen für die Negation, müssen die Abwesenheit gelten lassen. Das Herabsteigen des Göttlichen, welches den Ursprung der symbolischen Vorstellungswert darstellt, begründet für sich allein genommen tatsächlich nur den Willen zur Macht, nur die Kraft, in der das Ich sich selbst erhöht und zum Aufrührer wird. Ihm ist die Erfahrung der Ek-stase, der Weitung des eigenen Bewußtseins zum Begreifen des Andersseins, der Bestimmung des anderen, die nicht ableitbar ist von der meinen, versperrt.

Damit nicht genug; sondern darüber hinaus gilt: Das Herabsteigen des Göttlichen und das Fest der Identität bleiben ein Unsinn, solange sie nicht die letzte Ferne der Abwesenheit von Sinn, des Todes und der Hölle, erreicht haben. Und dort, wo ein Mensch von Gott verlassen ist, wo ein Mensch mit dem Ende seines Weges durch diese Zeit konfrontiert ist, da wird Identität zu einem leeren Wort, da entzieht sich jede Grundlage, auf der man Fuß fassen könnte, und da tut sich der bodenlose Abgrund auf. Kann Gott das, was «nicht sein» ist, zu dem machen, was «sein» ist? Vielleicht liegt die Einzigkeit Gottes genau darin begründet: daß er imstande ist, sich das zu eigen zu machen, was außer seiner selbst ist, daß er imstande ist, auch noch dort zu stehen, wo es keinen Standort für ihn gibt.

Der Ort, an dem es eigentlich keinen Platz für Gott gibt und wo er dennoch zu wohnen vermag, muß auch von dem Menschen, der sich mit Gott vereinen will, durchschritten werden. Das ist der Sinn der irdischen Existenz des Jesus von Nazaret. Hier ist das «Herabsteigen» Gottes zur Vollendung gekommen bis hin an den Ort, an dem Jesus von Gott verlassen wurde. Dies aber ist das Paradoxon, daß gerade in dieser Verlassenheit, in dieser Abwesenheit Gott anwesend

war. Dann aber kommt es darauf an, *jene* Identität zu begreifen, die jenseits aller Selbstbehauptung besteht, im «lichten Dunkel» des Nichterkennens, der Verlassenheit, in dem jede religiöse Vorstellungswelt verbrannt wird auf dem Altar der absoluten Gemeinschaft, die uns das hinzunehmen zwingt, was die Bestimmung des anderen ist. Der Aufstieg zum Ursprung, die Vereinigung mit dem Vater, vollzieht sich also durch «Negation» *(theologia apophatica)*. In bezug auf Gott ist also, so wird dann Dionysios Areopagites sagen, im Augenblick des mystischen Aufstiegs, der auf den symbolischen Abstieg folgt, jeder theologische Begriff, und sei es auch der höchste und göttlichste, zu verneinen, denn Gott befindet sich anderswo. Und dennoch wird die Negation nicht verabsolutiert. Die Symboltrunkenheit darf nicht durch den Rausch der Zerstörung ersetzt werden: Gott befindet sich jenseits jeder Bejahung und jeder Verneinung. Die Verneinung ist nicht ein fester Platz, an dem man sich niederlassen könnte, sie ist keine Sicherheit. Sie ist immer nur ein Vorgang der Reinigung durch die Ek-stase, durch das Entstehen von Gemeinschaft, durch die Freude der Gegenwart. Auch unsere höchsten und göttlichsten Begriffe sind nichts anderes als Gipfelpunkte, auf welche die Gegenwart von oben auftrifft.

Dies ist die eigentliche und ursprüngliche Lebenswelt der religiösen Vorstellungen. Es handelt sich hier um eine mystische Welt. Einer ihrer Bereiche ist die Ethik. Die ethische Welt entsteht dann, wenn dieser Weg erst einmal freigeräumt ist und wenn sich dann die Notwendigkeit aufdrängt zu teilen, sich zu trennen, etwas dem Geschick seiner Verdammung zu überlassen, um wenigstens einen Teil von uns und einen Teil der Geschichte zu retten und zum Heil zu führen: Das ist das Erkennen von Gut und Böse.

Im allgemeinen entsteht die Welt der Ethik durch eine Verhärtung der Dimension des Symbolischen, durch einen Versuch, den Herabstieg des Göttlichen zu blockieren und zu fixieren, um so einer Handlung endgültige und nicht bloß dynamische Bedeutung zu verleihen: ansonsten wäre man ja verdammt. Die Ethik entsteht, weil man dem Göttlichen einen Ort zum Verweilen geben will, dem Göttlichen, welches so zur dämonischen Kraft einer Existenz wird: «Ethos für den Menschen ist der Dämon», sagten die Griechen. Und «Ethos» bedeutet ja eigentlich «Wohnung auf Dauer», «dauerhafte Prägung».

Wenn der Mensch dem Göttlichen Mauern zum Verweilen errichtet, dann wird das Göttliche zum Entwurf für die Existenz, und die Existenz wird selbst zu einer sakralen Wirklichkeit. Dann aber bedeutet die *Einzigkeit* Gottes Eingrenzung, Ausschließung alles dessen, was in diesen Entwurf nicht integriert werden kann, und gleichzeitig Prinzip des Zusammenhaltens alles dessen, was sich in diesen Entwurf integrieren läßt.

Die schwierigste Frage aber ist die Frage der Unvermeidbarkeit der Ethik: Warum entsteht das Wissen um Gut und Böse? Der Apostel Paulus gibt uns eine Antwort auf diese Frage, die immer noch sehr attraktiv ist: Das Gesetz muß als eine Art Zwischenspiel zwischen die ursprüngliche Verheißung und die künftige Gnade der Gegenwart treten, eben damit die radikale Verschiedenheit und Überschwenglichkeit der Gnade offenbar werde. Bei Paulus ist das, was wir Ethos genannt haben – und das heißt für ihn das mosaische Gesetz und das in die Gewissen der Menschen eingeschriebene Sittengesetz – unfähig, zu Gott zu führen, ja stattdessen vermehrt es sogar die Sünde, das heißt die Trennung von Gott und die Verdammnis. Und dennoch ist das Gesetz nicht Sünde, und überdies kommt es von Gott selbst. Seine Rechtfertigung besteht darin, daß es ein «Zuchtmeister», ein Kerkermeister und Erzieher zugleich, ist. Aufgrund des Versagens des Gesetzes werden wir tatsächlich dazu gebracht, die Notwendigkeit der Gnade, welche das Evangelium Christi in sich schließt, zu erfahren.

Nach dieser Paulinischen Sicht wäre das Ethos dann also die notwendige Gefangenschaft, die das Göttliche in der Geschichte auf sich nimmt, damit der Mensch eben durch seine ethische Erfahrung und sein Scheitern, den ursprünglichen Sinn seines Weges, die Wahrheit der religiösen Vorstellungswelt und die Abwesenheit des Symbols wiederentdecke.

Die Paulinische Sicht ist nicht die einzige Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Ethik und nach deren Beziehung zur Mystik. Im Neuen Testament selbst gibt es noch andere Antworten. Hier wollten wir nur an die großen Züge der Paulinischen Sicht erinnern, um zu zeigen, wie auch die christliche religiöse Vorstellungswelt nicht über eine einzige stabile Ordnung verfügt, sondern daß sie empfänglich ist für unterschiedliche Zuordnungen und daß sie unterschiedlichen Verknüpfungen mit der menschlichen Geschichte Raum geben kann.

IV. Der Traum von der säkularisierten westlichen Welt

Mit dem Bruch der Einheit der Christen innerhalb der westlichen Gesellschaft im 16. Jahrhundert wurde jener Friede zwischen christlichem Glauben und Gesellschaftsethik, wie er in seinen Fundamenten durch die sogenannte «Konstantinische Wende» geschlossen worden war, problematisch. Etwa zwölf Jahrhunderte hindurch hatte es möglich geschienen, den Horizont des Evangeliums, der in Jesus Christus verkündeten Versöhnung zwischen Gott und Mensch in Übereinstimmung zu bringen mit dem ethischen Horizont der westlichen Christenheit. Diese Übereinstimmung hatte bis dahin deswegen möglich geschienen, weil der Feind gleichzeitig als vom Evangelium ausgeschlossen erschien, sozusagen als der jeweils zeitgenössische Feind dessen, der am Kreuz die Gegenwart Gottes offenbart hatte, auch wenn man fern von Gott war.

Die Trennung zwischen den Christen, die es vom 16. Jahrhundert an unmöglich machte, den Glauben als Faktor der Freundschaft innerhalb der Gesellschaft zu verstehen, forderte statt dessen ein anderes, neues Gleichgewicht zur Stabilisierung der Gesellschaftsethik. Der Staat sagt sich los von jedem Bezug auf das religiöse Bewußtsein, er wird «absolut», sucht eine eigenständige Begründung seiner selbst. Schon vorher war es zu einer «Säkularisierung» der Politik gekommen. Es genügt, einen Marsilius von Padua oder einen Dante zu erwähnen. Aber hier handelte es sich noch um erste Versuche, die – wenigstens grundsätzlich – die Verschmelzung des christlichen und des politischen Horizontes unangetastet ließen, wenn sie auch innerhalb dieses gemeinsamen Horizontes die Elemente des Gleichgewichts anders verteilten. Mit dem 16. Jahrhundert dagegen platzen alle Nähte, mit denen Evangelium und Politik verbunden bleiben könnten.

Ist aber eine wirklich «säkularisierte» Begründung des Staates tatsächlich möglich? Ist es möglich, eine Gesellschaftsethik auch auf die verbrecherische Hypothese, daß es Gott nicht gebe (Grotius), zu gründen? Die Antwort auf diese Frage fällt bei Rechtstheoretikern und Historikern nicht gleichlautend aus, und sie zerteilt sich in unterschiedliche Rinnsale und in vielfach einander widersprechenden Behauptungen. Die Hypothese von Carl Schmitt, gegen den Peterson schrieb, lautet zum Beispiel, daß die Prinzipien, welche die gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen der Moderne leiten, immer noch theologische Prinzipien seien, wenn auch in säkularisierter Form. Es ist daher nicht möglich – wenigstens in den bestehenden Ordnungen –, die Nabelschnur, welche die Politik mit der Theologie verbindet, einfach durchzuschneiden.

Hier interessiert uns diese Frage nicht als Politikwissenschaftler, sondern wegen ihres Bezugs zur Geschichte der Nachfolge Christi. Der Christ, der sich zur Nachfolge auf dem Weg Jesu Christi verpflichtet fühlt, stellt sich tatsächlich in erster Linie die Frage nach der Treue zum einzigen Inhalt seines Zeugnisses, und zwar eben wegen des Beitrages, den er von daher zur menschlichen Geschichte zu leisten vermag.

Von diesem Blickpunkt her drängen sich wenigstens zwei Überlegungen auf, eine, die sich der Vergangenheit, und eine, die sich der Gegenwart zuwendet. Sie beziehen sich vor allem auf die römisch-katholische Kirche, aber vielleicht berühren sie teilweise auch andere Kirchen.

a. Die katholische Kirche hat in der Vergangenheit mit Argwohn und Feindschaft auf jene Loslösung der Ethik vom Evangelium geblickt, in der sie nicht nur eine Rebellion wider die Autorität der Kirche sah, sondern darüber hinaus eine Rebellion gegen Gott und einen Versuch, die Gesellschaftsethik selbst und die allen Menschen gemeinsamen Prinzipien des Zusammenlebens aufzulösen. Und weil die modernen säkularisierten Demokratien sich auf diese Trennung der Ethik vom Evangelium zu gründen scheinen, kam man auch ihnen anfangs nur mit mißtrauischer Ablehnung entgegen. So gesehen würde dann gelten, was Pius IX. in seiner Enzyklika «Quanta cura» schreibt: «Wenn die Religion aus der bürgerlichen Gesellschaft entfernt worden ist, und wenn mit der Ablehnung der Lehre und der Autorität der göttlichen Offenbarung mehr und mehr selbst der Begriff echten Rechtes und echter menschlicher Gerechtigkeit verdunkelt wird und schließlich ganz verloren geht und an die Stelle der wahren Gerechtigkeit und des legitimen Rechtes die materielle Gewalt tritt, dann wird klar, wieso manche, der gewissesten Grundsätze der gesunden Vernunft völlig uneingedenk und ohne sich noch um diese zu kümmern, es wagen können auszurufen: ‹Der Wille des Volkes, der sich in der sogenannten öffentlichen Meinung oder anderswie äußert, begründet das oberste Gesetz, das nicht gebun-

den ist an irgendein menschliches und göttliches Recht, und in der politischen Ordnung erlangen die derart vollendeten Tatsachen Rechtskraft aufgrund der bloßen Tatsache, daß sie sich durchgesetzt haben.»»

In dieser ihrer ablehnenden Haltung, welche in der Konstitution «Dei Filius» des I. Vatikanischen Konzils historisch entwickelt wurde – wobei der protestantischen Reformation die letzte Schuld an diesen Mißständen zugeschrieben wurde –, vermied die Kirche es beharrlich, sich zu fragen, ob nicht die Trennung zwischen der Gesellschaftsethik und dem christlichen Horizont (die häufig aus einer polemischen und allem Heiligen feindlichen Einstellung geschah) nicht auf das Schuldkonto eines ungerechtfertigten Anspruches der Kirche selbst gehe, welche ja im Übermaß eine bis zur Identifikation gehende Verbindung zwischen Christentum und Politik hingenommen und aktiv verteidigt hatte, eine Verbindung, welche nur wenig auf die ganz andere Qualität der evangelischen Botschaft achtete.

b. In der Gegenwart ist die Kirche wieder äußerst empfindlich geworden gegenüber dem Angebot neuer Formen eines «konstantinischen Friedens», welche die Macht ihr anträgt, auch wenn es sich heute nicht mehr um die staatliche Macht im strengen Sinne handelt, sondern um neue Inkarnationen gesellschaftlicher oder politischer Macht. Die Forderung, die von vielen Seiten erhoben wird, daß nämlich die Prinzipien der Religion wieder ihren Platz als Basis des gesellschaftlichen Zusammenlebens einnehmen sollten, zeigt, daß es immer noch eine «bürgerliche Religion» gibt, eine religiöse Vorstellungswelt, die darauf gerichtet ist, dieser bestehenden Ordnung Garantie und Sicherheit zu bieten, und dies unter ständiger Enteschatologisierung der grundlegenden Werte der christlichen Tradition (J.B. Metz). Die modernen westlichen Gesellschaften sind heute dabei, eine ganz neue Aktualität der «Macht» der christlichen Institutionen wiederzuentdecken, wie man sie wenigstens seit der Epoche des «Ancien Régime» nicht mehr gekannt hat. Die Gefahr ist, daß auf diese Weise die Nachfolge Christi in der Geschichte sich nur noch darstellt in den ihrer Natur nach ethischen Formen des politischen Christentums, wodurch die Kraft Gottes, in der Ohnmacht und Schwäche des Kreuzes auch das anzunehmen, «was nicht sein ist«, seine Freundschaft mit allem, was menschlich ist, wieder ganz von demjenigen absorbiert wird, was die Welt als das Ihrige anerkennen kann.

V. Schlußfolgerungen:

Zwei Weisen, Gottes Menschlichkeit zu betrachten

Die ethische, gesellschaftliche und politische Funktion der Einzigkeit Gottes wird oft gerechtfertigt mit der Berufung auf die Tatsache, daß Gott Mensch geworden ist und daß es einen einzigen Plan Gottes für den Menschen gibt. Tatsächlich aber gibt es zwei verschiedene Weisen, diese Menschlichkeit Gottes zu betrachten:

Die erste Weise geht vom Universalen, Allgemeinen aus und kommt von daher zum Besonderen. Sie geht also aus von einem abstrakten Begriff des Menschlichen, der Natur, welcher sich verbindet mit einer entsprechenden Sicht der Geschichte. Der besondere Gehalt des Christlichen wird demzufolge als die Bestätigung und Erfüllung dieses allgemeinen Anspruchs und dieses allgemeinen Verlangens der Kreatur betrachtet. Die Einzigkeit Gottes, auch die des Gottes Jesu Christi, kann dann nur noch der Verwirklichung eines allgemeinen Anspruchs Raum geben. In manchen theologischen Entwürfen geht diese Sicht so weit, daß man behauptet, daß die «Verdammnis des einzelnen» in der universalen, globalen Perspektive der Rettung und des Heils der Menschheit gerechtfertigt und gewollt sein könne.

Die zweite Betrachtungsweise, jene nämlich, die vom Besonderen zum Allgemeinen kommt, geht aus von den Seligpreisungen des Evangeliums: Selig, ihr Armen, denn euer ist das Reich. Der Sinn dieser Verheißung kann nur dann verstanden werden, wenn man ihre «theologische» Eigenart begreift. Es handelt sich nämlich tatsächlich nicht um eine Einladung zum Armsein, sondern um die Verkündigung des Ortes, an den Gott sich begeben hat, um *bei* «allen» Menschen zu sein; bei denen, die fern *von* «allen» leben. Man achtet nie genügend darauf, daß in den Evangelien die Gemeinschaft, die Jesus lebt, in erster Linie eine Gemeinschaft mit den Sündern ist, mit denen, die fern von Gott selbst sind. Hier erscheint die Menschlichkeit Gottes als radikale Lebensgemeinschaft, als Niederreißung aller Scheidemauern.

Der ersten Betrachtungsweise gelingt es nicht, den (ethischen) Begriff «Feind» außer Kraft zu

setzen, und sie bildet die Grundlage für alle Integralismen der sogenannten christlichen Politik, christlichen Kultur, christlichen Gesellschaft usw. Die zweite Betrachtungsweise sucht die Armut Gottes inmitten der Geschichte zu leben, und zwar durch die freudige oder leidende Anteilnahme an der Freude oder dem Leid jedes Menschen, ohne daß sie sich rühmen könnte, die religiöse «Begründung» des ethischen und politischen Handelns erbringen zu können[3].

[1] Louis Massignon, La passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj ... (4 Bde., Paris 1975); ders., Perspective transhistorique sur la vie de Hallâj: Parole donnée (Paris 1962) 73–97.

[2] Vgl. vor allem: Erik Peterson, «Zeuge der Wahrheit»; jetzt abgedruckt in: Theologische Traktate (München 1951) 165–224.

[3] Wir erlauben uns, für weitere bibliographische Angaben und Vertiefungen der hier vorgelegten Gedanken hinzuweisen auf: Giuseppe Ruggieri, La compagnia della fede. Linee di teologia fondamentale (Turin 1980) 109–165; ders., Resistenza e dogma; il rifiuto di qualsiasi ideologia politica in Erik Peterson. In: E. Peterson, Il monoteismo come problema politico (Brescia 1983) 5–26; I. Mancini/G. Ruggieri, Fede e cultura (Turin 1979) 49–83; G. Ruggieri/R. Orfei/F. Stame/G. Piana, La necessità dell'inutile: fede e politica (Turin 1982) 7–43.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GIUSEPPE RUGGIERI

1940 geboren. Derzeit Professor für Fundamentaltheologie am Studio Teologico von Catania. Mitglied des Istituto per le scienze religiose in Bologna. Redakteur der Zeitschrift «Cristianesimo nella storia». Veröffentlichungen u.a.: La compagnia della fede. Linee di teologia fondamentale (Turin 1980). Anschrift: Villaggio S. Agata, Zona B 26 B, I–95121 Catania, Italien.

Michel Meslin

Die anthropologische Funktion des Monotheismus

Konnte der Glaube an einen einzigen, von der Welt verschiedenen Gott für den gläubigen Menschen zu einem Faktor der Individualisierung werden? Diese Frage stellt sich notwendig dem, der die anthropologische Funktion des Monotheismus aufzeigen will. Anders gefragt: Hat der Monotheismus zwischen dem Menschen, der in eine vergesellschaftete und ritualisierte Umwelt eingefügt lebt, und dem Jenseits als dem Aufenthaltsort des ganz Anderen besondere Beziehungen herstellen können, indem er die Idee einer göttlichen, vom Menschen als Wirken schöpferischer, organisatorischer und erhabener Macht erfühlten Transzendenz preisend aussprach? Führten solche Beziehungen zu einer Entwicklung des Personbegriffs?

Freilich ist dieser Begriff sehr schwierig zu fassen. Das Personsein ist ja weder ein einfacher noch ein unmittelbar einsichtiger Tatbestand. Zahlreiche Gemeinwesen (von denen einige noch heute anzutreffen sind) konnten funktionieren, ohne daß dieser Begriff als eine der wesentlichen Grundlagen ihrer Organisation in Erscheinung trat. In diesen Gemeinschaftsformen existiert der Mensch nur in der Mehrzahl, der einzelne ist lediglich ein numerisches Fragment der Gruppe. Die Beziehungen zwischen den Menschen und dem Göttlichen nehmen nach diesem Verständnis gezwungenermaßen den Weg über die völkische oder gesellschaftliche Gruppe. Hier kann der Einzelmensch die Gottheit nur über die gesellschaftspolitischen Strukturen erreichen, und die Beziehungen, die er mit dem Göttlichen eingeht, gründen sich auf die anthropozentrischen Begriffe des Vertrags oder des Bundes, die die zwischenmenschlichen Verhältnisse regeln.

I.

Nun zeigt aber die Untersuchung der langandauernden Einwurzelung des Personbegriffs im Abendland, daß dabei der religiöse Faktor keineswegs bestimmend war. Bestimmend war vielmehr zuerst die dem einzelnen durch das Gemeinwesen zugestandene Anerkennung gewisser

Rechte und Vorrechte, also gewisser Verantwortlichkeiten. Das Individuum stieg allmählich zur Würde einer menschlichen Person auf durch die Rolle, die es in der Organisation der Stadt oder der Gruppe spielte, wie auch durch die ihm zuerkannte Rechtsfähigkeit[1].

Freilich hat sich dieser Anspruch auf Individualität dann auch auf religiösem Gebiet Gehör verschafft, zunächst sehr anthropozentrisch, nämlich mittels Gottesvorstellungen, die sich der Mensch von seinem eigenen, innersten Ich her zurechtschmiedete, von dem her, was ihm individuelles Dasein verleiht, von dem einem jeden Menschen eigenen Lebensfunken her, unter der Gestalt eines *daímon*, eines *genius*, einer *anima*, von dem her, was jedes Menschenwesen zur einzigartigen und einzig daseienden Summe von Eigenschaften und Verhaltensweisen macht, die als göttliche Gaben gelten. Der Mensch jener antiken Gemeinwesen offenbarte sich als von der Gruppe Abgesonderter, als in seinen Beziehungen zum Göttlichen mit einer besonderen Autonomie Begabter, aber auch durch die Rolle, die er bei den religiösen Riten gelegentlich der Opferhandlungen und der Bruderschaftsfeste innehatte. Von dem Augenblick an, da er eine Maske trägt und eine Rolle spielt, existiert er anders denn als bloß numerisches Gruppenelement. Er ist in aller Wirklichkeit *persona*; er ist die Maske, der Geselle des Gottes, der Teil des Totem.

Andererseits haben die zunehmende Bedeutung der Einzelprüfungen anläßlich der Initiationsriten wie auch der Rückgriff auf divinatorische Praktiken, vermittels derer das Individuum die Gottheit über seine Zukunft befragt, sicher dazu beigetragen, eine persönlichere Auffassung des Einzelmenschen zu fördern. Die Tatsache, daß Schuld oder Übertretung von Tabus in gewissen Gemeinwesen dieser Art als die einzig mögliche Erklärung für Krankheit und Katastrophen erscheint, zeigt deutlich an, wie sehr die individuelle Verantwortung zu den wesentlichen Grundlagen des Personbegriffs gehört. Hinzu kommen schließlich noch die Gedanken der Dichter, Weisen und Philosophen über die Stellung des Menschen in der Welt. Dem Inhalt der alten Mythen nachgehend fragten sie sich, ob der einzelne als solcher in seinen Beziehungen zu den anderen und zur Welt des Göttlichen frei und autonom leben könne.

Es ist aber klar, daß die Ausarbeitung metaphysischer Theorien, auch wenn diese die Einzigkeit Gottes behaupteten, in diesem Individualisierungsprozeß nur in dem Maße eine Rolle spielte, wie sie sich auf die menschliche Verfassung tatsächlich auswirkte und zwischen diesem eben bejahten einzigen Gott und dem gläubigen Menschen besondere Beziehungen festlegte. Daher ist es gar nicht einmal sicher, ob der von manchen Vorsokratikern wie Xenophanes von Kolophon behauptete Monotheismus – mag es mit dessen tieferer Bedeutung stehen, wie es will – dahin geführt habe, dem griechischen Menschen einen neuen Bezug zu diesem Gott, dessen anthropomorphe Gestalt zurückgewiesen wird (Fragment 23–25), zu öffnen. Dieser «erste überzeugte Verteidiger des Einen», wie Aristoteles Xenophanes genannt hat, kann nicht als Vorkämpfer der menschlichen Person herangezogen werden, und zwar zweifellos deswegen, weil er diesen «einzigen, unbeweglichen und in sich selbst ruhenden Gott» nicht von der Welt der Natur und der Materie unterscheidet (Fr. 28). Als Heraklit seinerseits feststellt, daß die Allmacht des ewigen Logos die Welt leitet und die Menschen ihm engstens verbunden sind (Fr. 72), ergibt sich dem Philosophen daraus die Erkenntnis, das Drama des Menschseins habe darin seinen Ursprung, daß die Menschen «leben, als besäßen sie ein ihnen eigenes Denken, während doch der Logos allen gemeinsam ist» (Fr. 2). So ist die Behauptung von der göttlichen Einzigkeit die Antwort auf die Feststellung von der tragischen Lage des Menschen, der im Schein lebt, weder verstehen noch sagen kann, gespalten, wie er ist, zwischen dem Sein, dem einzigen Weisen, und dem Dasein, das ihm zukommt (Fr. 32).

Wie man sieht, halten sich die ersten monotheistischen Aussagen des griechischen Denkens auf der Ebene philosophischer Theorien; die Vorsokratiker haben das griechische Menschenverständnis nicht revolutioniert, auch wenn man mit W. Jaeger der Auffassung ist, daß sie die ersten Grundlagen für eine natürliche Theologie gelegt, eine Erkenntnisform ausgearbeitet und dem Göttlichen einen Kult erwiesen haben[2]. Die Stadtwesen der Eleaten waren nicht der ideale Ort, wo sich die menschliche Person hätte behaupten können. Nicht durch die philosophische Aussage eines Monotheismus erkannte die griechische Antike die ersten Elemente des Personbegriffs, sondern vielmehr aufgrund einer ethischen Betrachtung der Stellung des Menschen in der Welt.

Eine neue Etappe sollte sich in der hellenistischen und dann römischen Welt unter dem Ein-

fluß aus dem Orient herüberwandernder Weisheitslehren eröffnen. Tatsächlich haben die Mysterienkulte die übliche Vorstellung vom Heiligen ziemlich radikal umgewandelt. Sie haben innerhalb der noch polytheistischen Vorstellungen selbst den oft vertraglichen Typ der Beziehungen geändert, die bisher das Zusammenleben der Menschen und der göttlichen Mächte regelten. Die politische Einigung der Mittelmeerländer hat deren Götter zusammengeschmolzen; unter verschiedenen Benennungen handelt es sich fortan um eine einzige, einzigartige Gottheit, die man zu verehren trachtet, jene Gottheit, die Macht und Aufgaben aller anderen auf sich vereinigt und deren verschiedene Namen nur die unterschiedlichen Weisen der Beziehungen zu den Menschen zur Erscheinung bringen.

Diese Konzentration der göttlichen Funktionen in einer einzigen Darstellung aber führt zu einer absoluten Oberhoheit der höchsten Gottheit über die Welt und die Zeit, die Wesen und die Dinge. Eine auf die genaue Untersuchung epigraphischer Dokumente gestützte bemerkenswerte Arbeit jüngeren Datums hat aufgezeigt, daß der Rückgriff auf einen als *hýpsistos* bezeichneten Gott das Anzeichen einer verfeinerten Gottesvorstellung war, vor allem aber, daß es sich dabei nicht um bloße Spekulation von Intellektuellen und Theologen handelte, sondern um die Frucht echter Frömmigkeit, die durch die unterschiedlichsten gesellschaftlichen Schichten hindurch den Großteil der oströmischen Welt erfaßte[3]. Die Studie legt klar, wie sich die Entpersonalisierung des göttlichen Namens in dem Maße verwirklichte, wie die Gottesgestalt vom gläubigen Menschen abstrakter und universaler erfaßt und erfühlt wurde. Die göttliche Transzendenz setzt sich also über die traditionellen rituellen Sonderbezeichnungen hinweg durch. Zu gleicher Zeit aber behauptet sich neben dieser *basileïa*, dieser göttlichen Oberhoheit, eine universale Vaterschaft, die das wesentliche Band zwischen Monotheismus und Schöpfung sichtbar macht; dieses Band wird allgemeines religiöses Gedankengut der Spätantike[4].

Gleichzeitig mit diesem für die Religionsgeschichte der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung entscheidenden Phänomen vollzieht sich nun aber die Entfaltung der orientalischen Kulte. Diese offenbaren deutlich das Verlangen nach persönlicheren Beziehungen zur Gottheit. Der Mensch sucht sich mit ihr zu einen. Die orientalischen Kulte waren so eine Antwort auf die Daseinsangst des gläubigen Menschen, die durch die überkommenen religiösen Formen nicht mehr beruhigt werden konnte. Durch ihr Angebot einer zuweilen anspruchsvollen Ethik und oft furchterregender Initiationserlebnisse, durch das Ins-Spiel-Bringen von Mitteln, die auf Gefühl und Gemüt wirkten, durch die Anziehungskraft eines die Einbildung wachrufenden Geheimnisses brachten diese Kulte einen Typ religiöser Erfahrung herbei, der darin bestand, daß das Göttliche durch den Menschen hindurch wahrgenommen und fühlbar und unmittelbar erfaßt wurde. Daher verlangten diese Kulte von ihren Gläubigen einen Willen zu moralischer und seelischer Läuterung, was durch rituelle Betätigungen zu geschehen hatte, deren genaueste Erfüllung Heilswerte besitze. Ein solches rechtes Tun hat daher eine Aufwertung der anstehenden Gegenwart zur Folge, der Zeit also, in welcher der Mensch zu handeln vermag, um «Gott» so weit als möglich «ähnlich» zu werden.

Nun muß man aber feststellen, daß diese aus dem Orient stammenden Kulte auf sehr viel anderen Wegen zwar, aber doch auch wie die griechischen Philosophen den Menschen zu einer Vollkommenheit einluden, die wesentlich anthropozentrisch blieb, selbst auf der Idealstufe der *homoíosis theô*, der Gottähnlichkeit. Nach ihrer Lehre wurde der Gläubige mehr er selbst, wenn er die Bedingungen erfüllte, die durch die Initiation und die von Julian bezüglich des Mithraskultes erwähnten «Gebote» gefordert waren. Der Gläubige brachte sich so selbst zur Erfüllung. Die orientalischen Kulte brachten auf diese Weise einen religiösen Entwicklungsprozeß der Person in Gang, die zuerst als das verstanden wird, was sich im Menschen durch den bewußten und beständigen Besitz seiner Fähigkeiten und Möglichkeiten ihm selbst offenbart. Die Aufforderung zu einer ständigen Selbsttranszendenz des Menschen und seiner Grenzen, wie es in diesen Kulten vorgeschlagen wird, hat das Versprechen eines gewissen Glücks mit sich, mehr oder weniger sublimiert durch einen noch ungenauen Heilsbegriff. Damit ist der Höhepunkt der gesamten antiken religiösen Anthropologie erreicht, sind aber auch ihre Grenzen erreicht. Denn niemals erreichten diese religiösen Erfahrungen die Dimension einer Religion des Heils. Sie waren nämlich unfähig, den Menschen das Angesicht eines Erlösergottes zu offenbaren, der in die individuelle Geschichte eines jeden einzelnen eintritt[5].

So führte die gesamte religiöse Entwicklung des antiken Heidentums zur Entdeckung einer einzigen göttlichen Macht, der sich die Menschen auf verschiedenen rituellen Wegen verbinden konnten, von nun an aber von den politischen und gesellschaftlichen Strukturen unabhängiger waren. So bedeutsam solche Ergebnisse an sich gewesen sein mögen, *stricto sensu* kann man doch nicht von einem personalisierenden Monotheismus sprechen.

II.

Eine rasche Untersuchung der uns zeitlich viel näher stehenden traditionellen Gemeinwesen Schwarzafrikas könnte zu einer der Entwicklung des antiken Heidentums analogen Feststellung führen. Tatsächlich ist die afrikanische Welt in vieler Hinsicht beispielhaft für jenen Typ umfassender religiöser Erfahrung, wo das Sakrale das ganze Leben durchdringt und wo es zu engen Beziehungen kommt zwischen der sichtbaren Welt der Menschen und der Dinge und der Welt des Unsichtbaren, von einem Schöpfergott gelenkt und von Mächten bewegt, die unter verschiedenen Namen die unterschiedlichen Funktionen und Manifestationen dieses einzigen Gottes zur Darstellung bringen. Alle diese Beziehungen sind von der Lebensenergie getragen, an der alle Wesen teilhaben. So erweist sich das afrikanische religiöse System in seinen allgemeinen Zügen als ein hierarchisiertes Gefüge: ganz oben an der Spitze ein höchstes Wesen, zumeist unzugänglich, das sich nach seinem Schöpferwerk mehr oder weniger zurückgezogen hat, ein *deus otiosus*, der alles besitzt, was er braucht und daher weder des Kultes noch der Gebete der Menschen bedarf. Doch hat er diese nicht gänzlich verlassen; er überließ ihnen als Führer und Hilfe die Geister und Fetische. Der Animismus der afrikanischen Völker steht daher keineswegs im Widerspruch zur Anerkenntnis eines transzendenten Gottes und Herrn, der einzigen Lebensquelle, sondern bezeugt lediglich die Wichtigkeit des Mittlerbegriffs im Denken des afrikanischen Menschen[6].

Es ist aber sicher, daß in der alltäglichen Wirklichkeit dieser höchste Gott der Gesamtheit der Afrikaner ziemlich unbekannt bleibt, einige Theologen ausgenommen, die zum Gipfel der Initiation gelangt sind, oder einige Weisen wie jener Ogotemmêli, der sich mit Marcel Griaule unterhalten hat[7]. So verhüllen die rituellen animistischen und fetischistischen Praktiken in den meisten Fällen die Kundgabe eines auf dem Grund der afrikanischen Seele lebenden Monotheismus, und man kann sagen, Gott halte sich in diesen traditionellen schwarzafrikanischen Gemeinwesen menschlichem Zugriff fern. Es ist jener Gott, den der Schwarze mit einem unbestimmten Namen benennt, etwa «Der Große Name» oder «Die Große Person», wenn nicht gar «Der Herr der Vergessenen» wie bei den Gizigas von Nordkamerun.

Nun bezeugen aber zahlreiche Mythen, daß dieser Rückzug Gottes auf eine Schuld des Menschen hin geschah, der ein göttliches Gebot übertreten hatte. Gottes Ferne erscheint daher sehr häufig als die dramatische Bedingung für das Erscheinen des Menschen, so wie er *hic et nunc* in dieser Welt lebt. Demnach «beginnt alles in Theologie und endet alles in Anthropologie», wie ein Kommentator dieser Ferne Gottes in den Mythen Nordkameruns sehr richtig feststellt; denn in ihnen heißt es, der Mensch habe Gott von der Erde vertrieben[8].

Aber dieser ferne Gott ist zu gleicher Zeit dem Menschen nahe. Nicht nur auf dem Weg über die zweitrangigen, ihn «vertretenden» Gottheiten, sondern auch durch die Weisheit, die mittels der alle menschlichen Tätigkeiten umspannenden Mythen Tag für Tag zur Aussage kommt. Gott ist für den afrikanischen Menschen schließlich noch auf dem Weg bevorzugter Beziehungen zugänglich, wie sie in der schrittweise geschehenden Suche Gottes innerhalb der Initiationsgemeinschaften zustandekommen. D. Zahan hat am Beispiel der Bambaras gezeigt, wie der Initiationsverlauf zur Kenntnis Gottes des Herrn führt und zu einer wahrhaftigen Vergöttlichung des Menschen gemäß den Riten der Tötung des Neophyten, des Aufenthalts in einem symbolischen Grab und der Wiedergeburt des neuen Menschen, Riten, die jenen der antiken Mysterienkulte sehr nahe stehen[9]. Der neue, nach der Initiation wiedergeborene Mensch soll nunmehr wachsen und reifen, denn er ist noch nicht im Besitz der Totalität des *Ni*, eines unbewußten Substrats des *Dya*, das heißt seines Genius, seines ihm eigenen Seins. Er ist also berufen, in seinen Beziehungen zu Gott zur Vollkommenheit zu gelangen und zum Besitz aller göttlichen Prinzipien, indem er eine Erfahrung der Identifizierung mit Gott macht, die wirklich mystisch genannt werden kann.

In diesem Kontext, der unter gewissen Aspekten dem des antiken Mittelmeerraumes so ähnelt, erscheint der Personbegriff als eine recht komplexe Wirklichkeit. Die Person ist hier Inbegriff aller Beziehungen, die der Einzelmensch mit der Doppelwelt knüpft: mit der sichtbaren, in der er lebt, und mit der unsichtbaren, an der er kraft seiner Lebensenergie teilhat. Denn die echteste religiöse Erfahrung des afrikanischen Menschen hat zum Ziel, ihm zu einer besonderen Beziehung zu seiner kosmischen und gesellschaftlichen Umwelt wie auch zu einem nahen und zugleich fernen Gott zu verhelfen, um auf diese Weise sein eigenes Sein so vollständig wie möglich zu verwirklichen. Demnach ist die Person in Schwarzafrika wie in den anderen menschlichen Gemeinwesen der Welt nie eine natürliche Gegebenheit, sondern erscheint als das Ergebnis einer jedem eigenen Geschichte, «eines Mit-Ichs als Bewußtsein seiner selbst, des anderen und des Ganz-Anderen»[10].

III.

Diese flüchtige Analyse des antiken Heidentums und der afrikanischen Gemeinwesen bringt eines deutlich ans Licht: die Gestaltung der Welt und des Lebens, auch des menschlichen, wird in jeder strikt kreationistischen Mythologie ausdrücklich einem transzendenten Gott zugeschrieben. Die sich daraus ergebende Ordnung der Dinge bildet denn auch die Grundlage jeder Moral, die sowohl das Leben in Gemeinschaft als auch die religiöse Erfahrung trägt und beim Individuum eine Art Daseinsrealismus entwickelt. Von dieser geschaffenen Weltordnung her ergibt sich nämlich ein nach Weise eines Tauschhandels gelenktes Verhalten, nach Weise einer «Gegen-Gabe» des das Gesetz seines Schöpfers beobachtenden Menschen. Das Individuum muß also sein Begrenztsein und Endlichsein annehmen, denn dies ist Gottes Wille.

Trotzdem folgt daraus nicht, daß dieses bewußte Annehmen eines *ordo rerum* die Entfaltung personalisierender Beziehungen zwischen dem Gläubigen und seinem Gott ermöglicht. Tatsächlich versetzt ein einfaches Schöpfungsdenken den Schöpfer des Alls sehr oft in eine Stellung außerhalb der Struktur selbst, in der sich der Mensch vollkommen engagiert hat. Die Gestalt eines Gottes, der nach seinem Schöpferwerk *otiosus* geworden ist, kann darunter nur Schaden leiden. Daher sind dem Menschen sehr wohl zwei strikt parallele Auffassungen des Göttlichen möglich: ein dem Leben der Menschen und der Dinge, deren Schöpfer Gott einst war, immanentes und ein transzendentes, jedoch so fernes Göttliches, daß fortan nichts den Menschen mit ihm zu verbinden vermag.

Die reale Möglichkeit von Beziehungen zwischen Gott und seiner Kreatur besteht nur dann, wenn der Schöpfergott auch und zwar für immer in jedem das fortdauernde Leben ist. Zum transzendenten Gott und Schöpfer muß sich also eine in Liebe aufmerksame Vorsehung gesellen, die sich aus ihrem Werk nicht heraushält. Gott muß sich vollständig dahineinverfügen, das volle Dasein der Welt und des von ihm nach seinem Bild geschaffenen Menschen willentlich annehmen: allein unter dieser Bedingung kann ein zwischen Gott und den Menschen bestehendes neues Verhältnis zustandekommen. Und gerade darin liegt das revolutionär Neue des jüdisch-christlichen Glaubens.

Paul Tillich hat sehr zutreffend gezeigt, daß sich der durch den biblischen Monotheismus eingeführte Personalismus eben durch seine Lehre von der Schöpfung sehr deutlich von den anderen Religionen unterscheidet, und diese Schöpfung erfährt durch die Menschwerdung des göttlichen Wortes in der Person Jesu Christi ihre Vollendung[11]. In der Tat, wenn der Mensch – der Mensch in seiner Welt – die Verwirklichung des Gedankens eines transzendenten Gottes und der Logos Gottes dessen Sohn ist, dann ist zuzugeben, daß zwischen der göttlichen Struktur des den Menschen erfaßbaren Kosmos und der kosmischen Dimension des Sohnes Gottes, des menschgewordenen Wortes, «durch das alles geschaffen wurde», kein wesentlicher Unterschied besteht. Der bloße Begriff der Menschwerdung fügt so in die Geschichte der Menschen einen Gott ein, der Begegnung ist, Begegnung einer Person, die anwest und vermittels anderer Personen in der Welt handelt und mit ihnen besondere Beziehungen knüpft.

Das der biblischen religiösen Erfahrung Eigentümliche nun ist die Verwendung der Vatervorstellung als Ausdruck der geschichtlich erlebten Beziehungen zwischen Israel und seinem Gott, verbunden mit anderen psychosoziologischen Darstellungen. Ein Vater-Sohn-Verhältnis eint also Jahwe mit Israel, seinem «erstgeborenen Sohn» (Ex 4,23), den er «aus Ägypten geführt hat» (Dtn 5,6), den er «lieb» (Hos 11,1) gewann, um ihn zu einem erwachsenen Volk zu machen.

Ja, diese Liebe Jahwes ist sehr wohl eine väterliche Liebe in dem Sinne, daß sie nicht im Sohn und seinen Verdiensten ihren Ursprung hat, sondern in Gott allein, und daß sie nicht schwindet, auch wenn der Sohn sie nicht mehr verdient. Zur Zeit des hellenistischen Judentums wird der transzendente Gott als «Herr, Vater und Gebieter meines Lebens» (Sir 23,1) angerufen – ein klares Zeugnis dafür, daß die Religion persönlichere Züge angenommen hat: Jahwe ist jetzt nicht mehr nur der Gottvater des von ihm erwählten Volkes, sondern eines jeden frommen Juden. Seine Vaterschaft wird nunmehr mit dem Begriff der *prónoia*, der «Vorsehung» (Weish 14,3) verbunden – ein Thema, das Philon von Alexandrien in seinem Universalismus von der Vaterschaft des in der Welt durch seine Weisheit gegenwärtigen Gottes wieder aufnehmen wird.

Hier muß nun aber erneut darauf hingewiesen werden, daß Gott vom Menschen nicht genannt werden kann, wie denn auch der Mensch selber sich nicht anmaßen kann, seinen Ursprung aus sich selbst zu nehmen. Gottes Vaterschaft ist nur ein Bild, eine Metapher dessen, der sich als das absolute Sein, als der «Ich bin» geoffenbart hat. Freilich wurzelt diese symbolische Gestalt des Vatergottes in der Vorstellungskraft des Menschen und beruht auf einer grundlegenden Erfahrung. Die Vatergestalt Gottes stellt in jedem individuellen Dasein eine enge Beziehung her zwischen dem Erkennen Gottes und der Vaterschaft. Doch ist die Analogie zwischen dieser menschlichen Vaterschaft und der göttlichen niemals ganz zutreffend; sie definiert keineswegs das Sein Gottes selber[12]. Denn das Verhältnis dieser beiden Vaterschaften hält sich in Wirklichkeit auf der Ebene funktioneller Analogien. Gott wird gleich einem menschlichen Vater als Meister, Weiser, Richter, Gebieter, als Spender des Lebens erfaßt. Und wenn ein gläubiger Mensch «Gott und Vater» sagt, dann definiert diese Aussage das Verhalten des Menschen ihm gegenüber, nicht aber das Dasein Gottes selbst. Gott allein gibt sich einen Namen und benennt sein Geschöpf – darin liegt die Tat absoluter väterlicher Erkenntnis, die der Gläubige bekennt, indem er ruft: «Abba!» So wie das Kind sein Dasein von seinem Vater hat, von ihm seinen Namen empfängt und die Freiheit erlernt, so anerkennt der Gläubige in Gott dem Vater die Existenz eines Wesens, das zu ihm spricht und ihn im Verlauf seiner eigenen persönlichen Geschichte beim Namen ruft. «Vater» – das ist in Wirklichkeit das Echo, das den Namen zurückhallt, den Gott sich selbst in seinem Schöpfungswerk und in seiner Menschwerdung gibt; das ist auch die Anerkenntnis besonderer und wirklicher Bande, die den Menschen an Gott binden[13].

Der tiefe Sinn dieser väterlichen Beziehung, die den Menschen mit Gott durch ein so personales Band wie das der Sohnschaft eint, liegt darin, jedem einen derart personalen Gott zu offenbaren, daß er in jeder besonderen Existenz angetroffen werden kann. Das ist durchaus denkbar. Indem Gott Mensch wird, übernimmt er eine jede menschliche Person restlos. Nun hat die christliche Anthropologie seit Paulus (1 Kor 3,9 und 2 Kor 6,1) nicht aufgehört, auf der Tatsache zu bestehen, daß die Kreatur von Gott dazu berufen ist, an dessen Heilswerk mitzuwirken. Die Wichtigkeit einer solchen Sendung verleiht jedem einzelnen die Dimension einer verantwortlichen Person. Das zeigt sich in der Fähigkeit, das Eigensein, das eigene Gewissen, das heißt eine Intelligenz und einen freien Willen dem anderen mitzuteilen.

Zweifellos findet sich in dem Brief, den Pelagius anfangs des 5. Jahrhunderts an Demetrias schrieb, eine der ersten und besten Formulierungen dieser teilweise aus dem Stoizismus ererbten, bereits von Justin hervorgehobenen und als bedeutsam erachteten verantwortlichen Autonomie des Menschen in der Schöpfung[14]. In diesem Brief entwickelt Pelagius die Idee vom hohen Wert des Menschen, dieses göttlichen Meisterwerkes. Gott hat ihm als einzigartigen Vorzug die Vernunft, das heißt das Bewußtsein seiner Taten geschenkt (Ad Dem. 3). Die Vernunft ist es aber, die es dem Menschen ermöglicht, Gott zu erkennen, und die ihn als einzigen im gesamten All zum freien, durch keine Notwendigkeit genötigten Ausführenden der göttlichen Gerechtigkeit macht. Die Vernunft verleiht dem Menschen die Kraft zur Unterscheidung von gut und böse und überantwortet ihm so die Möglichkeit, durch sich selbst das Heil zu verdienen. Denn die Möglichkeit des Ungehorsams gegen das Gesetz Gottes ist die Bedingung selbst dieser die Würde des Menschen begründenden Freiheit.

Die hohe Bedeutung dieses pelagianischen Textes, der zwischen dem Menschen und Gott von einer totalen Freiheit durchwaltete Beziehungen erstellt, ist leicht einzusehen. Und gerade diese der Kreatur von Gott verliehene hervorragende Würde nun ist der Erweis der unendlichen Güte Gottes. Diese von Augustinus heftig be-

kämpfte Lehre erfuhr mit Thomas von Aquin immerhin doch eine weitere und zutreffendere Entfaltung. Der Aquinate versicherte, nur die mit Vernunft begabte menschliche Person könne durch ihre Erkenntnis und Liebe Gott Ehre erweisen[15]. Es ist aber bekannt, daß das pelagianische Denken, das die Idee einer von der Ursünde ererbten sittlichen Schwäche des Menschen wie die Pest von sich wies, schließlich in eine Lehre von der Verherrlichung der menschlichen Natur mündete, deren Optimismus sehr rasch den Boden der Wirklichkeit verließ. Nichtsdestoweniger war diese Überhebung der Verantwortlichkeit des freien Menschen unterschwellig von einem ständigen Ruf zur individuellen Vervollkommnung getragen, die dem Menschen seine volle Entfaltung verleiht. Denn der Mensch, der sich zur Tugend entschlossen hat, kann, wenn er will, zur totalen Lebenseinheit mit Gott gelangen: «Etwas vom Himmel entströmt dem Leib wie der Atem (...); ich glaube, es gibt Menschen, in denen Gott wohnt».[16]

Die religiöse Anthropologie, die den von den Griechen ererbten Sinn für die der Entfaltung des Menschen notwendige Freiheit und zugleich die Idee von den vertraglichen Beziehungen zu Gott wie auch die Erhebung des Schöpfers und der Güte seines Werks in eins zusammenfaßt, wird teilweise durch den Thomismus wieder aufgenommen. Im Augenblick aber, da das abendländische Denken den Menschen von den Forderungen der Reformation her wiederentdeckt und einen neuen, christlichen Humanismus ausarbeitet, läßt der Jansenismus nicht auf sich warten; aufs neue schärft er eine mehr augustinische Sicht der Beziehungen zwischen dem Menschen und Gott ein, die den pelagianischen Optimismus grundsätzlich ausschließt. Ohne Zweifel könnte man diesen Optimismus heutzutage wiederfinden. Er ist zwar nicht theologisch ausgearbeitet, sondern hält sich auf der Stufe sowohl kollektiver als auch individueller Verhaltensformen. Er begünstigt eine Moral der Anpassung. Als Vorgehen, das eine Ontologie der Freiheit zu begründen sucht, stellt dieses Denken sehr wohl eine der fundamentalen Tendenzen der christlichen Anthropologie dar.

Es ist aber sicher nicht unnütz, hierbei darauf hinzuweisen, daß auch im koranischen Monotheismus, der als der absoluteste der abrahamitischen Monotheismen erscheint, die Erwählung des Menschen klar ausgesagt wird: «Wir haben den Söhnen Adams Adel verliehen».[17] Denn Gott hat nicht die Engel, seine gehorsamen Diener, erwählt, sondern dieses unvollkommene Wesen, den Menschen nämlich, um ihn zu seinem Stellvertreter, seinem *khalifa* auf der Erde zu machen. Dieses Statthalteramt aber übt der Mensch nur dann voll aus, wenn er seiner Sendung, Zeuge des Einzigen zu sein, treu bleibt. Er bemüht sich also, die bruchlose Harmonie der Schöpfung zu bewundern und darin die Zeichen Gottes zu lesen. Sie verkünden die Allmacht und Güte des Allerhöchsten. «Du unser Herr, du hast das alles nicht umsonst geschaffen» – so ruft der Gläubige aus, dem die Welt zur Verwaltung übertragen und auch die unabweisbare Pflicht auferlegt wurde, in dieser Welt vernünftig zu denken und zu handeln, um in ihr Gerechtigkeit und Frieden zur Herrschaft zu bringen. Dieser Aufruf zur Verantwortung schließt im alltäglichen Dasein natürlich eine Treue zum Gesetz und das klare Bewußtsein vom vorübergehenden Charakter jedes menschlichen Tuns ein, «denn alles vergeht, nur das Angesicht Gottes nicht».[18]

Schlußüberlegungen

So zeigt sich, wenn auch in den Grenzen dieses Beitrags viel zu flüchtig umrissen, die anthropologische Funktion des Monotheismus als Ort und Ursache der Entwicklung einer personalen Beziehung zwischen dem Menschen und dem Einzigen, dem Allmächtigen. Denn die Geschichte offenbart mit aller Deutlichkeit den Begriff der menschlichen Person als wirksamen Faktor der Veränderung und der Entwicklung, wenn nicht gar immer des Fortschritts in der Gesellschaft, sobald er bejaht und tatsächlich anerkannt, ja sogar im Bereich des Rechtes ausdrücklich genannt wird. Es sieht wirklich so aus, als schöpfe der Mensch, der die gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Realitäten nur als zu einer Gruppe gehörendes Individuum in den Griff bekommen kann, aus seiner Eigenschaft einer Person die Freiheit und die Kraft zum Handeln, um die kollektiven Zwänge und die Tyrannei des Gesellschaftlichen aufzubrechen und ihnen zuweilen zu entkommen. Unsere gegenwärtige Erfahrung zeigt uns deutlich, daß der Wert der menschlichen Person jedes politische Gemeinwesen übersteigt, wie mächtig auch der Zwang sein mag, den dieses auszuüben vermag. Noch deutlicher aber zeigt uns diese Erfahrung, daß nur dann, wenn ein religiöser Glaube schon die Umrisse der menschlichen Person be-

stimmt und rechtfertigt, diese einen noch dynamischeren und überragenderen Wert gewinnt. Hier gilt das so zutreffende Wort Simone Weils: «Nur durch den Eintritt in das Transzendente, das Übernatürliche und echt Spirituelle überragt der Mensch den gesellschaftlichen Bereich.»[19]

[1] Problèmes de la personne, unter der Leitung von I. Meyerson, EPHE VI. Abt. (Paris 1973).

[2] W. Jaeger, La naissance de la théologie. Essai sur les Présocratiques (o.O. 1966).

[3] Nicole Belaÿche, Les divinités Hypsistos. Dissertation (Paris, Sorbonne, o.J.), Zusammenfassung in: Théos Hypsistos, exemple d'une appellation divine générique: Dieu et dieux, noms et Nom, Kolloquium der Université de l'Ouest (Angers 1983) 37–47.

[4] Maximos von Tyros, Diss. XVII, 5; Philon, De spec. leg. II, 165, usw.

[5] Ich habe diese Themen ausführlich entwickelt in einem Artikel der Rev. Hist. 512 (Okt., Dez. 1974) 289–314, über «Réalités psychiques et les valeurs religieuses dans les cultes orientaux».

[6] Vgl. Amadou Hampaté Ba: Les religions africaines traditionnelles: Internationale Begegnungen von Bouaké (Paris 1965) 33–55.

[7] Dieu d'Eau (Paris 1966).

[8] R. Jaouen, Le mythe de la retraite de Bumbulvun: La nomination de Dieu, Afrique et Parole Nr. 33f, S. 56.

[9] D. Zahan, Sociétés d'initiation Bambara, le N'domo, le Koré (Paris 1960); ders., Religion, spiritualité et pensée africaines (Paris 1970).

[10] J.M. Agossou, Anthropologie africaine et la notion de personne: L'expérience religieuse africaine et les relations interpersonnelles, ICAO (Abidjan 1982) 239.

[11] P. Tillich, Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality (Chicago 1955), in deutsch. Übers. «Biblische Religion und die Frage nach dem Sein»: GW V (Stuttgart 1964) 138–184.

[12] Vgl. P. Ricœur, La paternité, du fantasme au symbole: Herméneutique et Psychanalyse (Paris, o.J.).

[13] M. Meslin, Dieu et Père: Dieu et dieux, noms et Nom, aaO. 13–23.

[14] Vgl. Justin, 2 Apol. VII, 6: «Jede Kreatur ist des Guten und des Bösen fähig und hätte gar kein Verdienst, könnte sie nicht zwischen diesen zwei Wegen wählen».

[15] Summa Theol. Ia, qu. 29–32.

[16] De Virginitate, 12.

[17] Koran, Sure 17, 70.

[18] Koran, Sure 28, 88. Vgl. L Gardet, Les Hommes de l'Islam (Paris 1977) 49ff.

[19] S. Weil, La Pesanteur et la Grâce (o.O., o.J.) 184; deutsch: Schwerkraft und Gnade (München ^{2}1954).

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

MICHEL MESLIN

1926 in Paris geboren. Agrégé de l'Université, Docteur ès Lettres, Professor für vergleichende Religionsgeschichte und Leiter der Religionswissenschaftlichen Abteilung der Sorbonne-Universität in Paris. Außer mehreren Dutzenden Aufsätzen in Fachzeitschriften hat er mehrere Bücher über das antike Christentum und den kulturellen und religiösen Hintergrund, auf dem es sich entwickelt hat, geschrieben, z. B.: Les Ariens d'Occident (1967); Le christianisme dans l'empire romain (1970); L'Homme romain. Essai d'anthropologie (1978). In seinem Buch «Pour une Science des Religions» (1973) hat er versucht, die möglichen Weisen einer wissenschaftlichen Analyse des Heiligen aus dem Blickwinkel der religionswissenschaftlichen Anthropologie zu definieren. Soeben fertiggestellt (Oktober 1984): Le Merveilleux ou l'Imaginaire et les croyances en Occident. Anschrift: Université de Paris-Sorbonne, 1 rue Victor Cousin, F–75230 Paris-Cedex 05, Frankreich.

Theologische Vertiefung

Bernhard Lang

Jahwe allein! Ursprung und Gestalt des biblischen Monotheismus

Die Reform Joschijas und ihre Vorgeschichte

In der kritischen Bibelwissenschaft ist es üblich, die Erörterung des Monotheismus nicht mit Abraham oder Mose, sondern mit Joschija zu beginnen. Im Jahre 622 v. Chr. wurde dem judäischen König Joschija (641–609) eine Buchrolle gebracht und vorgelesen. Angeblich bei Restaurierungsarbeiten im Jerusalemer Tempel gefunden, enthielt das Buch eine bisher nicht befolgte, alles Bisherige umstürzende Kultordnung. Sie forderte die Abschaffung aller Götterkulte außer dem Jahwes, der allein im Jerusalemer Tempel verehrt werden sollte. Als sich der Oberpriester Hilkija, hohe Beamte und eine um ihren Rat gefragte Prophetin das Anliegen des Buches zu eigen machten, erklärte Joschija es zum Staatsgesetz. Juda besaß nun eine schriftliche Verfassung seiner Religion, die man in der Religionswissenschaft als *«monolatrisch»* bezeichnet. Wie immer es um die Existenz anderer Göttinnen und Götter bestellt sein mag, Juda sollte nur seinen Nationalgott Jahwe verehren. Selbst wenn die Reform des Königs weniger einschneidend gewesen sein sollte als es der biblische Bericht nahelegt, so bringt er die Gestalt der traditionellen *polytheistischen* Religion Israels gut zum Ausdruck. Man «setzte die Götzenpriester ab, die (...) dem Baal, der Sonne, dem Mond, den Bildern des Tierkreises und dem ganzen Heer des Himmels geopfert hatten» (2 Kön 23,5).

Daß das Reformbuch den Grundstock des Deuteronomiums ausmacht, wird heute allgemein zugestanden. Schwieriger ist es, Alter und Herkunft der aufgefundenen Schrift zu bestimmen. Vielleicht ist der Fund nichts anderes als ein frommer Betrug – als man die Buchrolle dem König vorlas, war die Tinte kaum trocken. Dennoch ist die hinter dem Buch stehende Jahwe-allein-Bewegung nicht neu. Da wir ein dem deuteronomischen Gedankengut verpflichtetes Geschichtswerk besitzen, können wir rekonstruieren, welches Bild diese Bewegung von ihrer Geschichte hatte. Die Jahwe-allein-Bewegung datierte ihren Anfang in graue Vorzeit zurück, in die sagenhafte Zeit des Mose. Diesem hatte sich Jahwe selbst geoffenbart und ihm sein Gesetz gegeben. Lassen sich die Lebensdaten von Mose und dessen Nachfolger Josua auch nicht genau bestimmen, so folgen doch Ereignisse, die mehr oder weniger deutlich im Licht der Geschichte stehen:

1. Im 9. Jahrhundert kam es im Nordreich Israel zu einer heftigen Auseinandersetzung zwischen einer Jahwe-allein-Bewegung und Verehrern eines Gottes mit Namen Baal. Während König Ahab (874–853) die Baalsverehrung unterstützte, wurde sie vom Propheten Elija bekämpft, von König Joram (852–834) eingeschränkt und schließlich von Jehu (841–813) abgeschafft.

2. Im 8. Jahrhundert setzte sich der im Nordreich wirkende Prophet Hosea besonders nachdrücklich für die Alleinverehrung Jahwes ein. (Hosea wird zwar im deuteronomistischen Geschichtswerk nicht erwähnt, aber das Deuteronomium selbst ist dem Prophet in Geist und Sprache verpflichtet.)

3. Im Südreich führte König Hiskija von Juda (728–699) eine Kultreform durch, die wesentlichen Forderungen der Jahwe-allein-Bewegung entsprach. Er schaffte Kulthöhen ab, ließ Götzenbilder zerschlagen und reinigte den Jerusalemer Tempel von heidnischem Beiwerk.

Die kritische Bibelwissenschaft hat viel Scharfsinn darauf verwendet, eine Vorgeschichte der Reform Joschijas zu schreiben. Leider ließen sich dabei nur vorläufige Ergebnisse erzielen, die in der Forschung immer noch umstritten sind[1]. Mose gilt als eine historische Gestalt und ist wahrscheinlich in das 13. Jahrhundert v. Chr. zu

datieren. Er mag die Jahweverehrung eingeführt haben. Die Jahwe-allein-Idee dürfte ihm dagegen noch fremd gewesen sein. Bekannt ist Sigmund Freuds psychoanalytischer Midrasch *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939), der in der Jahwereligion ein Echo des ägyptischen Aton-Glaubens des 14. Jahrhunderts zu vernehmen glaubt. Zwar lehnt sich Ps 104 tatsächlich an religiöse Lyrik der Amarna-Zeit Ägyptens an, doch ist Freuds These als überholt aufgegeben. Seine Studie behält ihren Wert als Analyse einer religiösen Vaterfigur; als Beitrag zur Geschichte des Monotheismus kann sie nicht gelten. Die Gestalt des Mose muß wie die Art seiner Religion in jenem Dunkel bleiben, das für geschichtliche Anfänge charakteristisch ist. Josuas Glaubenspredigt auf einem «Landtag von Sichem» entspringt ebenso frommer Phantasie wie die im Richterbuch erzählte nächtliche Verwüstung eines Götzentempels (Jos 24; Ri 6,25–32). Auch Moses Nachfolger leben im Schatten der Sage und noch nicht im Licht der Geschichte.

Leider lassen sich auch die Vorgänge des 9. Jahrhunderts nicht viel mehr erhellen. König Ahabs Gemahlin Isebel, eine Prinzessin aus der phönizischen Stadt Sidon, scheint fremde Kulte eingeführt zu haben. Warum und bei wem diese auf Widerstand stießen, wissen wir nicht. Vielleicht zogen die neuen Tempel viel Publikum an, so daß die alten Kultstätten finanzielle Einbußen hinnehmen mußten. Der finanzielle Neid ließ sich natürlich auch religiös ausdrücken. Wie der Konflikt ausgetragen wurde, entzieht sich unserer Kenntnis. Das wohl sicherste Faktum ist die Entfernung eines Baal geweihten Kultsymbols aus der Hauptstadt Samaria. Diese Tat wird von König Joram (852–841) berichtet. Sein Thron wurde 841 von Jehu usurpiert. König Jehu ließ Isebel, mittlerweile Ahabs Witwe, ermorden und die Baalsverehrung ausrotten. Darin mag sich seine Abkehr von einer nach Tyrus und Sidon orientierten Außenpolitik spiegeln: Jehu war mehr an Assyrien interessiert. Eine im Britischen Museum ausgestellte Stele zeigt Jehu, wie er vor dem Assyrerkönig Salmanassar kniet und ihm Tribut überbringen läßt. Die enge Verbindung mit Phönizien ging mit Isebels Ermordnung zu Ende, und vielleicht hatten die Assyrer bei Jehus Staatsstreich schon die Hand im Spiel gehabt. Nach den biblischen Berichten wurde der Baalskult abgelehnt, weil das Ideal die Jahwe-allein-Verehrung gewesen sei. Wahrscheinlich hat es aber eine solche Idee im 9. Jahrhundert noch gar nicht gegeben.

Im Buch des Propheten Hosea, der um 750 v. Chr. im Nordreich auftrat, finden wir die Forderung nach der Alleinverehrung Jahwes erstmals klar ausgesprochen: «Ich aber, ich bin Jahwe, dein Gott seit der Zeit in Ägypten; du sollst keinen anderen Gott kennen als mich. Es gibt keinen Retter außer mir» (Hos 13,4). Was in den Ohren eines Juden oder Christen wie eine Anspielung auf den Dekalog klingt, ist im Gegenteil die Grundlage der viel später entstandenen Zehn Gebote, die ihrerseits vom Hoseawort abhängen. In der Zeit Hoseas war die Alleinverehrung Jahwes offenbar nur die Forderung einer kleinen Gruppe; der offizielle Religionsbetrieb der Tempel hielt nichts von dieser Neuerung: «Sie opfern den Baalen und bringen Götterbildern Rauchopfer dar» (Hos 11,2). Mehrmals ist deutlich wahrzunehmen, daß die Alleinverehrung eine Ausweitung und Steigerung des Kampfes gegen Baal ist, wie er im Jahrhundert zuvor geführt worden war: Die «anderen Götter» werden nämlich einfach «die Baale» genannt. «Ich bestrafe sie für all die Feste, an denen sie den Baalen Rauchopfer dargebracht hat» heißt es in einem Orakel Hoseas; in einem anderen: «Ich lasse die Namen der Baale aus ihrem Mund verschwinden» (Hos 2,15.19). Die Opposition gilt nun nicht mehr dem Baal von Sidon allein, sondern *allen* lokalen Erscheinungsformen Baals. Wo immer Baal verehrt wird, lehnt die Jahwe-allein-Bewegung seinen Kult ab. Offenbar gilt dasselbe auch von anderen Göttern, die nicht zum Baal-Typ gehören (etwa der Pestgott, der Todesgott, die Liebesgöttin, usw.). Daß die Baale ausdrücklich genannt werden, hat seinen Grund wahrscheinlich weniger in der weiten Verbreitung von Baal-Heiligtümern als vielmehr in der Erinnerung an den «Urkonflikt» zwischen Anhängern Jahwes und solchen des sidonischen Baal im 9. Jahrhundert. Alle Götter werden somit als «Baale», als (angebliche) Konkurrenten Jahwes denunziert.

Unter König Hiskija von Juda haben wir die erste Spur für den Einfluß der Jahwe-allein-Idee im Südreich. Vielleicht sind nach dem Untergang des Nordreiches (722) einige Anhänger der Bewegung nach Jerusalem gekommen, um dort bald Anhänger zu finden. Dem König wird eine groß angelegte Kultreform zugeschrieben (2 Kön 18,4). deren historischer Kern allerdings bescheiden sein dürfte. Der König ließ einen heiligen Baum (hebr. *ascherah*) und eine Kupferschlange

aus dem Tempel entfernen. Damit war der Jahwekult im Tempel bildlos. Der Anlaß der Reform ist uns unbekannt. Ob diese Maßnahme auf Druck der Jahwe-allein-Bewegung während der Invasion des assyrischen Militärs geschah, als man einen Untergang auch des Südreichs nach dem des Nordreichs befürchten mußte? In diesem Falle hätte man von dem bildlos verehrten Jahwe mehr Schutz erwartet als von einem Gott, dessen Kraft durch Kultsymbole repräsentiert wird. Offenbar gehörte die Bildlosigkeit zum Programm der Jahwe-allein-Bewegung, auf deren Stimme man zu hören begann – wenn vielleicht auch nur in Notzeiten.

Der Durchbruch zum Monotheismus

Mit dem Tode (oder der Ermordung?) Joschijas im Jahre 609 ging die letzte glanzvolle Zeit der jüdischen Monarchie zu Ende. Man opferte wieder «dem Baal, der Sonne, dem Mond, den Bildern des Tierkreises und dem ganzen Heer des Himmels». Aber die Jahwe-allein-Idee hatte nun doch so fest Fuß gefaßt, daß sie nicht mehr verdrängt werden konnte. In den letzten Jahren der Monarchie fand sie beredte Sprecher in den Propheten Jeremia und Ezechiel. Beide stammen aus Priesterfamilien, wurzeln in der Jahwe-allein-Bewegung der Zeit Joschijas und tragen die monolatrische Idee ins babylonische Exil. Bei Jeremia können wir eine wichtige Fortentwicklung des Gottesbildes beobachten. Der Prophet versteht Jahwe als Schöpfer der Welt: «Ich bin es, der die Erde erschaffen hat samt den Menschen und den Tieren, die auf der Erde leben, durch meine gewaltige Kraft und meinen hoch erhobenen Arm, und ich gebe sie, wem ich will» (Jer 27,5). Das im Jahre 594 gesprochene Orakel zeichnet Jahwe nach dem Bild des babylonischen Schöpfergottes Marduk. Gleichzeitig überträgt der Gott Israels die Weltherrschaft dem babylonischen König Nebukadnezzar. Zum Schöpfer und Weltherrn aufgestiegen, ist Jahwe fast schon der Universalgott des Monotheismus.

Eine Generation nach Jeremia denkt der anonyme, von uns Deutero-Jesaja genannte Prophet diesen Gedanken zu Ende. Nach der Ablösung des babylonischen Imperialismus durch die freundlichere Herrschaft der Perser anerkennt Deutero-Jesaja den Perserkönig Kyros als den von Jahwe eingesetzten «Messias». Jahwe selbst aber versteht er erstmals als den *einzigen Gott schlechthin*, neben dem es keine anderen Götter gibt. Die Begegnung mit der unter den Persern verbreiteten, sehr alten monotheistischen Religion Zarathustras scheint dem Propheten diesen Gedanken vermittelt zu haben. Die im Zweistromland lebenden Juden entdeckten im Glaubensgut Zarathustras eine verwandte Religion, die bei ihnen höchstes Ansehen genoß. Tatsächlich fand man in der eigenen Religion allerlei verwandte Lehren und Bräuche, die man nun besonders zu betonen begann: die Schöpfungslehre, die Einzigkeit Gottes, die Bedeutung von Reinheits- und Speisevorschriften. Schon im 6. Jahrhundert gibt es vereinzeltes frühjüdisches Echo der zarathustrischen Jenseits- und Auferstehungslehre. In diesem Fall war man sogar bereit, aus der verwandten Religion neue Lehren aufzunehmen, die sich allerdings erst Jahrhunderte später durchsetzten.

Durch Deutero-Jesaja beeinflußt, fand die monotheistische Idee auch in das Deuteronomium und das deuteronomistische Geschichtswerk Eingang. Als diese Schriften ihre endgültige Gestalt erhielten, wurden monotheistische Aussagen eingefügt – siehe Dtn 4,35: «Jahwe ist der Gott, kein anderer ist außer ihm.» Die entsprechende Überarbeitung erfolgte in dem Bewußtsein, die letzte zu sein; man wollte fortan «nichts hinzufügen und nichts hinwegnehmen» (Dtn 13,1). Auch Propheten gestattete man keine neue Lehre mehr.

Das monotheistische Glaubensbekenntnis ist der Maßstab für die Bildung des biblischen Kanons. In diesen konnte nur aufgenommen werden, was sich mit der Jahwe-allein-Idee oder deren fortentwickelter Gestalt, dem Monotheismus, verträgt. Alles andere wurde durch Bearbeitung umgedeutet oder ausgeschieden. Daher haben wir im Kanon des Alten Testaments nur ganz wenige Zeugnisse des alten polytheistischen Glaubens. In der Paradiesgeschichte steht die Gottesbezeichnung «Jahwe Elohim»; sie verrät uns, daß die Erzählung ursprünglich nur den Schöpfergott Elohim kannte, der von Jahwe verschieden war, später aber mit ihm gleichgesetzt wurde – daher die eigenartige Doppelbezeichnung. In den ersten neun Kapiteln der Sprichwörter begegnet «Frau Weisheit» als poetische Gestalt; sie scheint früher eine eigenständige, für die Beamtenschule wichtige Göttin gewesen zu sein. Der Name Schaddai schließlich, der für Jahwe verwendet wird, bezeichnet ursprünglich den Schutzgott von Individuum und Haus. Eine Erinnerung daran lebt nach im jüdischen

Türamulett, der Mesusa; sie enthält ein Pergamentröllchen, das mit Bibelversen und dem Namen «Schaddai» – Schutzgott – beschrieben ist.

Mit Deutero-Jesaja und der deuteronomistischen Literatur des 6. (und vielleicht 5.) Jahrhunderts stehen wir am Ende einer Entwicklung, die etwa 300 Jahre vorher begonnen hatte. Nun besaß das Judentum sein monotheistisches Glaubensbekenntnis, das es unverändert durch die Geschichte trug und das an Christentum und Islam weitergegeben wurde. Der Monotheismus ist die große Gabe der biblischen Religion an die Menschheit.

Nachdem wir versucht haben, den Werdegang des Monotheismus zu skizzieren, müssen wir nach seinen inneren Gründen suchen. Wir müssen die Frage stellen, wie der Staatsgott eines kleinen, politisch und kulturell wenig bedeutenden Volkes zum Universalgott aufsteigen konnte.

Vom Staatsgott zum Universalgott des Monotheismus

Die Idee der Alleinverehrung eines bestimmten Gottes ist auch polytheistischen Religionen vertraut. So war die Stellung Jahwes als Israels Nationalgott unbestritten. Alle Völker der Umgebung hatten jeweils *einen* Landes- und Nationalgott – die Moabiter verehrten Kemosch, die Ammoniter Milkom, die Assyrer Assur und die Ägypter Amun-Re. Das Prinzip des Nationalgottes faßt Micha 4,5 in das Wort: «Alle Völker gehen ihren Weg, jedes ruft den Namen seines Gottes an; wir aber gehen unseren Weg im Namen Jahwes, für immer und ewig.» Solche Staatsgötter sind vor allem für Krieg und Frieden, militärische Überlegenheit, das Wohlergehen des Königs u.ä. zuständig. Im polytheistischen Israel wurden aber für weibliche Fruchtbarkeit, für Gesundheit und Wohlergehen der Familie, für Wind und Wetter usw. weitere Götter und Göttinnen verehrt, die also jeweils ihr eigenes Ressort haben.

Immerhin gibt es bestimmte Einzelpersonen, die durch ihre besondere Stellung nur an der Verehrung Jahwes interessiert waren, ohne jedoch eine ausschließliche Bindung an diesen Gott zu praktizieren oder sie gar von anderen zu verlangen. Dazu gehört die davidische Königsfamilie, die in besonderer Beziehung zu Jahwe stand und für ihn ja auch einen Tempel unmittelbar neben dem Jerusalemer Palast gebaut hatte. Dazu gehören aber vor allem die Jahwe-Propheten; denn ein von Jahwe zu seinem Sprecher und Boten berufener Mann (oder eine Frau) kann kein großes Interesse an anderen Göttern haben. Kein Prophet kann gleichzeitig zwei Herren dienen – etwa Jahwe und Baal. Aus diesem Grund war es für die Jahwe-allein-Bewegung leicht, die Bücher von Jahwe-Propheten für sich zu reklamieren oder sogar in ihrem Sinne zu bearbeiten. Amos und Jesaja waren Propheten Jahwes, d. h. sie traten nur im Namen Jahwes auf. Von anderen Göttern hatten sie keine Botschaft. Aber obwohl sie selbst nur Jahwe die Ehre geben – «Jahwe allein ist erhaben» (Jes 2,11) – ist ihnen die Forderung nach ausschließlicher Jahwe-Verehrung fremd. Wahrscheinlich muß man ihren Glauben als letztlich polytheistisch bezeichnen.

Es gibt einen Umstand, der es erleichtert, Jahwe aus den in Palästina verehrten Göttern herauszuheben. Jahwe zeichnet sich nämlich dadurch aus, daß er in der Welt der der Götter keine Verwandten besitzt. Er ist weder der Sohn eines anderen Gottes noch hat er eine Gemahlin oder Nachkommenschaft[2]. Was bedeutet das im einzelnen?

Jeder Gott hat Eigenschaften und eine Geschichte, die von ihm erzählt wird. Daß Jahwe nicht nur zum Gegner anderer Götter werden kann, sondern zum Gegner *aller* Götter, muß in seinem Wesen begründet liegen, das im Mythos ausgefaltet und erklärt wird. Der Mythos des Orients berichtet aber gewöhnlich nicht nur von einem einzelnen Gott, sondern von mehreren Göttergestalten, die in vielfältiger Weise miteinander verknüpft sind. Die übliche Verbindung ist die Ehe, Familie und Verwandtschaft: Wie die Menschen, so treten auch die Götter nicht als einzelne, isolierte Individuen auf, sondern begegnen in einem Netz verwandtschaftlicher Beziehungen. Die ägyptische Isis ist Gattin des Osiris und Mutter von Horus, um nur ein Beispiel zu nennen. Außer dieser genealogischen Organisationsform kennt der Mythos auch den Götterstaat mit König, Ratsversammlung und Rangzuweisung – so besonders bei den Sumerern. Auch aus dem Alten Testament ist die Vorstellung vom himmlischen Hofstaat bekannt, aber sie bleibt beiläufig (1 Kön 22,19; Ijob 1,6). Jahwe erscheint als Außenseiter und Einzelgänger, der außerhalb der gewöhnlichen Bindung steht. Jahwe ist ein kinderloser und unbeweibter Gott. Die Erforscher der vorislamischen Reli-

gion haben immer wieder auf kinderlose Götter hingewiesen; sie tragen die Bezeichnung *abtar*, was soviel wie «ohne Sohn» bedeutet.

Als solch einsamer Gott hat Jahwe mit der wohlgegliederten Götterwelt Kanaans wenig zu tun. Wer Jahwe verehrt, muß nicht zugleich den ganzen Götterhimmel verehren, denn dort hat Jahwe keine Verwandtschaft[3]. Sein Machtanspruch wird ihm von keinem Verwandten streitig gemacht, kein Vetter will in seinem Schatten groß werden, kein Sohn verwickelt ihn in einen Generationskonflikt, um schließlich an seine Stelle zu treten. In verwandtschaftlich organisierten Gesellschaften werden besondere Ansprüche einzelner gewöhnlich von den Angehörigen wenig oder gar nicht respektiert. Das Sprichwort, der Prophet gelte nichts in seiner Vaterstadt, deutet auf das egalitäre Ideal von Verwandtschaftsgruppen. Als einsamer Gott muß sich Jahwe einem solchen Ideal nicht fügen. Um so leichter kann er zum einzigen Gott aufsteigen.

Dieser Aufstieg wird durch die «zeitweilige Alleinverehrung» von orientalischen Göttern ermöglicht. Die Eigenart dieser Institution läßt sich anhand einer Szene des akkadischen Atrahasis-Epos erläutern. Als im Land eine Pest ausbricht, führt man sie auf den Zorn des Pestgottes Namtara zurück. Es folgt der Beschluß, für einige Zeit nur Namtara Opfer darzubringen und alle anderen Götter zu vernachlässigen. Tatsächlich kann diese Bevorzugung den Pestgott umstimmen. Er läßt sich beschwichtigen und beendet die Plage. An einer anderen Stelle desselben Epos wird auf dieselbe Weise mit Adad verfahren, dem Regengott, der nach einer Dürreperiode wieder seinen Regen schenkt. Ist einem Gott die besondere Ehre einer «zeitweiligen Monolatrie» zuteil geworden, dann kann dieser nicht anders, als menschlichem Wunsch nachgeben und die Verehrer aus ihrer großen Not retten.

In der Bibel gibt es für zeitweilige Monolatrie drei klare Beispiele:

– Jeremia 44,18: Dieser Text setzt voraus, daß man während der Belagerung Jerusalems 587/86 nur Jahwe verehrte und die Kulte anderer Götter einstellte.

– Daniel 6,8: Der Perserkönig verlangt eine dreißig Tage dauernde Alleinverehrung.

– Daniel 11,37–38: Hier ist die Rede von einem König, der alle Götter zu vernachlässigen befiehlt mit Ausnahme eines gewissen «Gottes der Festung» – gemeint ist wohl ein Kriegsgott.

Hier sei noch angemerkt, daß die zeitweilige Monolatrie auch bei den vorislamischen Arabern bekannt war und oft geübt wurde. Sie bezieht sich auf den höchsten Gott, Allah. Mohammed beschwert sich wiederholt über diesen Brauch, denn sobald der Beter aus seiner Not errettet ist, beendet er die ausschließliche Verehrung Allahs. (Vgl. etwa Sure 31,31–32, wo von Seenot und Errettung aus Seenot die Rede ist.) Das läuft auf eine zeitweilige Orthodoxie hinaus und kann daher den Propheten nur zum Zorn reizen!

Betrachtet man die Geschichte der Jahwe-allein-Bewegung im Zusammenhang mit der Geschichte Israels, dann bietet sich der Begriff der zeitweiligen Monolatrie durchaus zur Deutung an. Dabei ist von den politischen Machtverhältnissen auszugehen. Seit dem 9. Jahrhundert kommen die beiden kleinen Königtümer Israel und Juda immer mehr in den Wirkungskreis der vorderasiatischen Großmächte. Beide Länder werden tributpflichtig und von Assyrien abhängig. Im Jahre 722 wird das Nordreich zu einem assyrischen Verwaltungsbezirk degradiert, und nach 586 ergeht es dem Südstaat ähnlich. Während dieser nicht aufhörenden Krisenzeit erhebt eine Bewegung ihre Stimme, die wir Jahwe-allein-Bewegung nannten; sie fordert die alleinige Verehrung des Staatsgottes. Nur von ihm, der ja für das Wohlergehen des Staatswesens zu sorgen hat, kann man noch Hilfe erwarten. Während Juda als Staat von der babylonischen Großmacht zerschmettert wird, entsteht die Idee von einem einzigen Gott, der die ganze Welt beherrscht. Monotheismus ist demnach die Reaktion auf eine politische Notlage, in der von Diplomatie und auswärtiger Militärhilfe nichts mehr zu erhoffen ist. Es gibt nur einen Retter: den einzigen Gott. Die Geschichte der Entstehung des Monotheismus ist Teil einer umfassenderen Geschichte, nämlich der Zerstörung eines Kleinstaates.

Es muß klar sein, daß Monotheismus als *Lehre* die politischen Probleme Israels nicht lösen konnte. Aber selbst wenn man die lehrhafte Seite des Monotheismus betont, so interessierten sich die Jahwe-allein-Leute und die frühjüdischen Monotheisten nicht für eine Dogmatik. Eine solche entwickelten erst die spekulativ veranlagten Kirchenväter und Scholastiker. Die Theologie der Jahwe-allein-Bewegung ist eine Theologie der Hoffnung, die alles auf *einen* setzt, auf Jahwe. Von ihm erhofft man alles. Hosea wie Deutero-Jesaja betonen es: Es gibt keinen ande-

ren Gott außer Jahwe, der ein Retter wäre (Hos 13,4; Jes 45,21). Im Jargon der Theologen könnte man sagen: Soteriologischer Monotheismus ist älter als monotheistische Dogmatik, oder: Hoffnung ist älter und ursprünglicher als Glaube.

[1] Für Nachweise vgl. meine folgenden Arbeiten: (A) «Vor einer Wende im Verständnis des israelitischen Gottesglaubens?»: Wie wird man Prophet in Israel? (Patmos, Düsseldorf 1980) 149–161 = Theologische Quartalschrift 160 (1980) 53–60; (B) «Die Jahwe-allein-Bewegung»: B. Lang, Hg., Der einzige Gott: Die Geburt des biblischen Monotheismus (Kösel, München 1981) 47–83 = Monotheism and the Prophetic Minority. An Essay in Biblical History and Sociology (Almond, Sheffield 1983) 13–59; (C) «Ein babylonisches Motiv in Israels Schöpfungsmythologie (Jer 27,5–6)»: Biblische Zeitschrift 27 (1983) 236–237.

[2] Die als Jahwes Gattin namhaft gemachte Aschera der Inschriften von Hirbet el-Qom und Kuntillet Ajrud scheint auf Lesefehlern zu beruhen. Was es mit der Göttin Anatjahu in Papyri der Judenkolonie von Elephantine auf sich hat und in welchem Verhältnis sie zu Jahwe steht, wissen wir nicht. Die personifizierte Weisheit ist keine richtige, sondern nur eine poetische Tochter Jahwes (Spr 8); ursprünglich war sie wohl eine richtige Tochter des Schöpfergottes El, der in Ugarit den Beinamen «der Weise» trägt.

[3] Der Verehrer des ugaritischen Gottes El kommt sofort in Berührung mit den «Söhnen Els» und Aschirat, der Gemahlin Els, vgl. W. Beyerlin (Hg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament (Göttingen 1975) 240.

BERNHARD LANG

1946 in Stuttgart geboren. 1973 zum Priester geweiht. Er studierte in Tübingen, Münster, Jerusalem (Ecole Biblique), Paris und London Theologie, orientalische Altertumskunde und Ethnologie. 1975 Promotion in Tübingen, 1977 Habilitation in Freiburg. Er ist ordentlicher Professor für Altes Testament an der Gutenberg-Universität, Mainz. Veröffentlichungen u.a.: Frau Weisheit (1975); Kein Aufstand in Jerusalem (1978); Wie wird man Prophet in Israel? (1980); Ezechiel (1981); Monotheism and the Prophetic Minority (1983); Das tanzende Wort (1984). Herausgeber der Internationalen Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete/International Review of Biblical Studies. Anschrift: Johannes-Gutenberg-Universität, FB 01, Saarstraße 21, D–6500 Mainz.

Jürgen Moltmann

Die einladende Einheit des dreieinigen Gottes

I.

Ist das Christentum «eine monotheistische Glaubensweise» (Fr. Schleiermacher)[1] und als monotheistische Offenbarungsreligion gar «die absolute Religion» (Hegel)[2]? Es ist ratsam, sich zunächst diese Charakterisierung des Christentums und seine Zuordnung zur allgemeinen Religionsgeschichte, die in der europäischen Neuzeit üblich geworden ist, kritisch anzusehen. Die Sache des «Monotheismus» ist zwar alt und bezeichnet die Verehrung des einen, einzigen Gottes. Den modernen europäischen Begriff haben vermutlich zuerst *Henry More* und *David Hume* eingeführt[3]. Er meint nicht den spezifisch jüdischen Glauben. Er drückt Fortschrittsglauben und Überlegenheitsanspruch aus: Vom Polytheismus über den Pantheismus zum «Monotheismus» geht Lessings «Erziehung des Menschengeschlechts». Hegels Stufenfolge des Bewußtseins führt von der Naturreligion über die Kunstreligion zur Offenbarungsreligion. Immer gilt der Monotheismus als «Hochreligion» und die sittlich höchste Form der religiösen Verehrung. Der heidnische «Polytheismus» wird deshalb zur «primitiven Religion» abqualifiziert und der «Pantheismus» als Gefühlsreligion dem vernünftigen Monotheismus untergeordnet. Die mit dem Begriff «Monotheismus» angezeigte Einteilung der Religionen ist zwar in harmloser Form der naive Absolutismus der eigenen religiösen Perspektive, in ausgebildeter Form aber nichts anderes als religiöser Imperialismus zur Unterwerfung «unterentwickelter» Völker durch die Liquidierung ihrer Religionen.

Bevor man das Christentum zu einer «monotheistischen» Religion erklärt, ist es notwendig,

die heutige Kritik am Monotheismus ernst zu nehmen:

1. Monotheismus ist nicht nur die Verehrung eines einzigen Gottes, sondern immer auch die Anerkennung der einen, einzigen Weltmonarchie dieses Gottes. Es gibt keinen Monotheismus ohne Theokratie. Die als «monotheistisch» bezeichneten Weltreligionen: Judentum, Christentum und Islam sind theokratische Welt- und Lebensanschauungen. Auf der anderen Seite haben imperialistische Welteroberer ihre Herrschaftsansprüche immer monotheistisch-theokratisch zu legitimieren versucht. Darum verkündete der Mongolenherrscher *Tschingis Khan*: «Im Himmel gibt es niemanden als allein den einen Gott; auf Erden niemanden als den einen Herrscher Tschingis Khan, den Sohn Gottes.»[4]

2. Gegenüber dem einen Weltenherrscher im Himmel gibt es für Menschen nur die Haltung der *Unterwerfung*, nicht der eigenen *Freiheit*. Es ist darum verständlich, daß der christliche Monotheismus in der europäischen Neuzeit als seine einzige Alternative den *Atheismus* provoziert hat: «Entweder gibt es einen Gott, dann ist der Mensch nicht frei; oder der Mensch ist frei, dann gibt es keinen Gott.»[5] Geht der religiöse Monotheismus mit kirchlichem und politischem Absolutismus zusammen, dann kann nur der Atheismus die Freiheit retten und bewahren.

3. Monotheismus ist überall erkennbar die Religion des *Patriarchats*: der Herrschaft des Allvaters im Himmel entspricht die Herrschaft des Vaters in der Familie. Die Entmündigung und Versklavung der Frau folgen daraus. «Monotheismus» ist nur die religiöse Spitze einer universalen Herrschaftsordnung, die fremde Völker, Frauen und die Natur unterwirft und in Abhängigkeit zwingt.

4. Was aus «monotheistischer» Sicht «Polytheismus» und «Naturreligion» genannt wird, ist in Wirklichkeit eher als *Spiritismus* zu verstehen. Er ist ein hochkomplexes, religiöses System des Gleichgewichts der natürlichen und übernatürlichen Kräfte. Im Schamanismus, in der kosmischen Mystik Chinas und im Hinduismus liegen die Schätze alter ökologischer Weisheit. Die monotheistische Beherrschung und Ausbeutung der Natur ist ihr gegenüber primitiv zu nennen. Auch in jenen polytheistischen Religionen, die aus einer pantheistischen Grundsubstanz leben, wird das mütterliche Geheimnis der Natur bewahrt. Der maskuline Monotheismus kann in dieser Hinsicht kaum als eine religiöse oder gar sittliche Höherentwicklung der Menschheit angesehen werden.

Soll der christliche Gottesglaube nicht im Elend des Monotheismus zugrunde gehen, dann darf man die Einheit des dreieinigen Gottes nicht länger einfach «monotheistisch» nennen, sondern muß sie genauer bestimmen im Blick auf die Freiheit der Menschen, den Frieden der Völker und die Präsenz des Geistes in allen natürlichen Dingen.

II.

Gewöhnlich wird das alte *Israel* für die Entstehung und die Ausbildung des strikten Monotheismus verantwortlich gemacht. Dies ist in Hinsicht auf den modernen Begriff des «Monotheismus» nicht richtig. Israel, so sagte man seit der Aufklärung, habe zuerst die «Vielgötterei» überwunden und den ethischen Gottesdienst des einen Gottes eingeführt. Israel habe als erstes Volk seinen nationalen Vatergott als den «einigen Gott» verstanden und damit die Grundlage für den religiösen Universalismus geschaffen. Das *«Sch'ma Jisrael»* klingt auch bis heute wie die Urform des Monotheismus: «Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist ein einiger Herr, und du sollst den Herrn, deinen Gott, liebhaben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit allen deinen Kräften» (5 Mos 6,4). Der Polytheismus, so könnte man sagen, zerstreut des Menschen Aufmerksamkeit auf viele Götter und Kräfte, dieser jüdische Monotheismus aber sammelt sie auf den einen Gott und zentriert den Menschen damit zu einer Person. Dann verlieren die Naturkräfte ihre Göttlichkeit und werden nur noch als irdische, natürliche Kräfte angesehen. Das Bekenntnis zum transzendenten Gott macht die immanente Welt zur profanen Welt des Menschen.

Sieht man jedoch dieses Bekenntnis Israels genauer an, dann entdeckt man, daß Gott nicht als «ein Gott», sondern als ein «einiger Herr» bekannt wird. Seine Herrschaft bezieht sich, wie das 1. Gebot des Dekalogs beweist, auf die Befreiung des Volkes aus der Knechtschaft in Ägypten zum freien Leben im Bund mit diesem Gott. Nicht die Welttranszendenz des einen Gottes, sondern die weltimmanente Befreiungstat des einzigartigen Herrn wird bekannt. Der Exodus aus der Sklaverei ist der einzige Grund dafür, «keine anderen Götter neben ihm» zu haben, wie das 2. Gebot sagt. Weil die Exoduser-

fahrung für Israel konstitutiv war und in jedem Passah wiederholt wird, darum ist das Bekenntnis zum Herrn *exklusiv*. Es duldet keine anderen Herren neben sich. Das aber heißt nicht, daß dieser Gott in sich selbst eine numerische oder monadische Einheit sein muß. Im Gegenteil: der Gott des Exodus und des Bundes ist welttranszendent und weltimmanent zugleich. Er hat nichts mit dem metaphysischen Einen zu tun, das dem physischen Vielen gegenübersteht. Er hat auch nichts mit jener moralischen Transzendenz zu tun, die der immanenten Pflichterfüllung des Menschen als Verantwortungsinstanz gegenübergestellt wird. Er wohnt vielmehr in dem Volk seiner Wahl ein. Darum haben neuere jüdische Denker die aufklärerische These vom «mosaischen Monotheismus» korrigiert und die Einheit des Gottes Israels differenziert dargestellt.

Franz Rosenzweig interpretiert das «Sch'ma Jisrael» so: «Die Schechina, die Niederlassung Gottes auf den Menschen und sein Wohnen unter ihnen, wird vorgestellt als eine Scheidung, die in Gott selbst vorgeht. Gott selbst scheidet sich von sich, er gibt sich weg an sein Volk, er leidet seine Leiden mit, er zieht mit ihm in das Elend der Fremde, er wandert mit seinen Wanderungen... Es liegt in dieser Selbsthingabe Gottes an Israel «ein göttliches Leiden». Gott, der Israels Schicksal «mitleidet», macht sich selbst «erlösungsbedürftig». Wenn Israels Leiden überwunden werden, dann hört auch Gottes Mitleiden mit Israel auf. Kommt Israel zu seiner Freiheit, dann kommt der in Israel einwohnende Gott zu seiner Seligkeit, nämlich zu sich selbst. Die Scheidung in Gott wird aufgehoben. Dann wird Gott *ein* Gott sein. Diese Vereinigung der in Israel einwohnenden Schechina Gottes mit Gott selbst wird in jedem Bekenntnis zu Gott, dem «einigen Herrn», vorweggenommen. «Gottes Einheit bekennen – der Jude nennt es: Gott einigen. Denn diese Einheit, sie ist indem sie wird, sie ist Werden zur Einheit. Und dies Werden ist auf die Seele und in die Hände des Menschen gelegt.»[6] Der Gott des Exodus und der Einwohnung im Volk seines Bundes ist ein sich selbst differenzierender und sich mit sich selbst indentifizierender Gott. Seine «Einheit» ist in diesem Differenzierungsprozeß keine exklusive, sondern eine inklusive Einheit, nämlich Israel mit sich *vereinigende Einheit*. Gebet und Bekenntnis des einen Herrn müssen darum als aktive Faktoren dieser mit Gott vereinigenden Einheit Gottes begriffen und ausgeübt werden. Auch *Abraham Heschel* hat die israelitische Gottesgeschichte deutlich vom metaphysischen und politischen Monotheismus abgegrenzt[7]. Er geht nicht von der souveränen Apathie des Weltenherrschers, sondern von dem leidenschaftlichen Pathos des Gottes Israels aus. In seinem schöpferischen und leidensbereiten Pathos geht Gott aus sich heraus und läßt sich auf seine Schöpfung ein. Er wird zum Leidensgefährten seines Volkes. Er wohnt im Himmel und zugleich bei den Armen und Rechtlosen. Heschel stellt darum den Gott Israels als einen *«bipolaren Gott»* dar und verwendet dafür die Vorstellungen vom *Geist Gottes (ruach)*, der das Antlitz der Erde erneuert (Psalm 104,30) und Menschen ein reines Herz und einen neuen Geist schafft (Psalm 51,12). In seinem Pathos entstehen die inneren Differenzierungen Gottes, der als *Schöpfer* welttranszendent bleibt, aber in seinem *Geist* in seine Schöpfung eingeht und «in allen Dingen ist» (Weisheit Salomos 12,1). Noch wichtiger ist die Selbstunterscheidung und Selbstmitteilung *Gottes* in seinem *Namen*: «Herr». Vgl. 2 Mos 6,3 und Jes 51,15 mit 1 Kor 8,6.7: «Wir haben *einen Gott*, den Vater ... und *einen Herrn* Jesus Christus.» Man kann darum die Einheit Gottes nicht exklusiv durch Ausscheidungen und Abgrenzungen so bestimmen, daß das letzte Unteilbare als das alles bestimmende Eine gilt, sondern muß sie als eine sich differenzierende, aus sich herausgehende, anderes zu sich einladende und mit sich verbindende Einheit verstehen.

III.

Das *Christentum* ist zwar auf Grund der neutestamentlich bezeugten Geschichte Gottes das *trinitarische Bekenntnis* zu dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist, es hat aber in seiner eigenen Geschichte, vornehmlich im Westen, die *Einheit des dreieinigen Gottes* einseitig betont: In der Polemik gegen den Polytheismus der vielen Nationen stellte sich das Christentum als die überlegene universale Religion des einen Gottes dar[8]. Als das Christentum sich auf das römische Reich einließ und die Chance ergriff, zur Reichsreligion zu werden, stellte es die Weltmonarchie des einen Gottes in den Vordergrund, aus welcher der christliche Kaiser die Legitimation seiner Souveränität und das christliche Vielvölkerimperium seine innere Einheit herleiten konnten.

Während das nikänische Glaubensbekenntnis 325 die Einheit des Sohnes mit dem Vater noch als Wesenseinheit, *homooúsios*, bezeichnete und damit die hypostatische Differenz zwischen dem Sohn und dem Vater betonte, stellte schon das im Westen entstandene *Athanasianum* die These in den Vordergrund: *Gott ist Einer.* Gottes Einheit liegt dann nicht nur in der einheitlichen, göttlichen Substanz des Vaters, des Sohnes und des Geistes, sondern in der einen, identischen, göttlichen Subjektivität, in der er nach außen handelt. Augustins berühmte Unterscheidungen der «Werke Gottes», die nach innen geteilt *(ad intra divisa)*, nach außen aber ungeteilt *(ad extra indivisa)* sein sollen, haben die Vorstellung veranlaßt, daß der dreieinige Gott zwar in sich trinitarisch differenziert sei, nach außen aber auf monotheistische Weise als Einer in Aktion und in Erscheinung trete. Die Trinitätslehre ist dann nichts anderes als «christlicher Monotheismus»[9]. Nennt man aber das christliche Gottesbekenntnis «trinitarischen Monotheismus», dann hält man an der pyramidenförmigen Struktur des Monotheismus fest und differenziert nur die Spitze in sich trinitarisch.

Die *Einheit* des dreieinigen Gottes wird dann in der *Monarchie Gottes* gesehen. Dies wurde zwar auch von den griechischen Kirchenvätern betont, aber sie haben nicht das Wesen des dreieinigen Gottes mit seiner Weltherrschaft gleichgesetzt, denn diese besteht in der Heilsökonomie, während erst die Doxologie das ewige Wesen des dreieinigen Gottes erkennt und preist. Im Westen aber wurde die wesentliche Einheit des dreieinigen Gottes in seiner Herrschaft gesehen und mit ihr gleichgesetzt. *Gott ist Einer*, d. h. er ist *ein* Herr, *eine* Person, *ein* Subjekt, *ein* göttliches Ich, so interpretierte noch *Karl Barth*[10]. Ist dieser Ansatzpunkt richtig, dann können die drei göttlichen Personen des Vaters, des Sohnes und des Geistes nur noch als Seinsweisen angesehen werden, «in» denen der eine Gott existiert. Die Einheit des dreieinigen Gottes liegt dann in der Souveränität seiner Herrschaft. Folglich liegt die Wurzel der Trinitätslehre in dem Satz: *Gott offenbart sich als der Herr*[11].

Dieser monotheistische Satz kommt aber so im Neuen Testament nicht vor. Nach den neutestamentlichen Bekenntnissen ist *Jesus der Herr* und *Gott der Vater* unseres Herrn Jesus Christus (Röm 15,6; 1 Kor 1,3; 2 Kor 11,31; Eph 3,14 u.ö.). Alle neutestamentlichen Glaubensbekenntnisse gehen von der *trinitarischen Differenz* zwischen *Gott, dem Vater*, und *Jesus, dem Herrn*, aus. Der Vater, der aus bedingungsloser Liebe seinen eigenen Sohn Jesus sendet und für die Erlösung der Welt hingibt, hat ihn von den Toten auferweckt und zum *Herrn* seines Reiches eingesetzt. Der Sohn wird seine befreiende und erlösende *Herrschaft* (Röm 14,8–9) bis zur Vollendung ausüben und dann *«das Reich»* dem Vater übergeben (1 Kor 15,24). Die trinitarische Differenz zwischen Gott dem Vater und dem Herrn Jesus Christus eröffnet die Heilsgeschichte und zielt auf jene vollendete Vereinigung, von der gesagt werden kann, daß in ihr «Gott alles in allem ist» (1 Kor 15,28). Ohne diese trinitarische Differenz zwischen «Gottvater» und dem «Herrgott» Jesus Christus läßt sich die Heilsgeschichte nicht als die Aufnahme aller Geschöpfe in die erlösende Gottesgemeinschaft verstehen.

Es ist aber wenigstens seit Beginn der Romanisierung des Christentums zu einer folgenschweren Gleichsetzung von «Vater» und «Herr» im Gottesbegriff gekommen. Nach *Laktanz* ist der Eine Gott Herr und Vater zugleich: «Wir alle müssen ihn lieben, weil er der Vater ist, aber auch scheuen, weil er der Herr ist.»[12] Die Doppelstruktur von Gottesfurcht und Gottesliebe entspricht den «beiden Personen» in Gott, seiner Herren- und Vaterrolle. Die Menschen sind darum immer Knechte und Kinder Gottes zugleich. Mit dieser Romanisierung des Gottesbildes wurde auch die römische *patria potestas* auf Gott übertragen: Gott hat die *Potestas vitae necisque* inne. Wird mit diesem Gottesbild die männliche Herrschaft in Familie, Staat und Kirche legitimiert, dann entstehen *monarchische Herrschaftsformen*. Je nach dem, ob mehr die Vaterrolle Gottes oder mehr seine Herrenrolle betont wurde, wurde der *politische Patriarchalismus* des «Landesvaters» oder der *politische Absolutismus* des Herrschers betont. In diesem herrschenden Allvater ist jedoch der «Vater Jesu Christi», den Jesus selbst so vertrauensvoll und zärtlich mit «Abba» anredete, nicht mehr erkennbar. In dem väterlichen Himmelsherrn ist Jesus, «der Freund der Sünder und Zöllner», nicht mehr zu finden[13].

Wollen wir aus diesen historischen Deformationen des christlichen Gottesbildes auf das ursprüngliche biblische Glaubensbekenntnis zurückkommen, dann müssen wir die *Einheit des dreieinigen Gottes* nicht in dem genannten Sinne monotheistisch, sondern trinitarisch bestimmen. Die im Neuen Testament bezeugte *Geschichte*

Jesu mit dem Gott, den er «meinen Vater» nannte, in dem Geist, der als der Heilige Geist erfahren wurde, ist eine Geschichte, die sich zwischen verschiedenen Subjekten abspielt, wie die Gethsemanegeschichte zeigt. Vater, Sohn und Geist sind distinkte Subjekte mit Willen und Verstand, die miteinander sprechen in Gebet und Antwort, einander in Liebe zugewandt sind und nur zusammen «eins» sind.

Während Paulus und die Synoptiker mit «Gott» den «Vater Jesu Christi» meinen und Jesus, «den Sohn», deutlich unterordnen, finden wir im Johannesevangelium eine entwickelte trinitarische Sprache: «Ich und der Vater sind eins», sagt der johanneische Jesus. Er unterscheidet «Ich» und «Du» und weist auf eine Einheit hin, die nicht nur im gegenseitigen Erkennen und im gemeinsamen Willen, sondern auch in der wechselseitigen Einwohnung besteht: «Ich im Vater – der Vater in mir» (14,11; 17,21 u.ö.). Der Sohn ist mit dem Vater nicht «einer», sondern «eins», was durch den Plural «wir» und «uns» ausgedrückt wird.

Will man diese intime, einzigartige Einheit des Vaters und des Sohnes auf einen trinitarischen Begriff bringen, dann bietet sich dafür am besten der Begriff der *Perichorese* an. Die göttlichen Personen existieren nicht nur miteinander und füreinander, sondern auch *ineinander*: der Sohn in dem Vater, der Vater in dem Sohn, der Geist in dem Vater und in dem Sohn. Kraft ihrer ewigen Liebe existieren die göttlichen Personen so intim ineinander, daß sie sich selbst in ihrer einmaligen, unvergleichlichen und vollständigen Einheit konstituieren. Dieser *perichoretische Begriff* der Einheit des dreieinigen Gottes ist der *trinitarische Begriff der Einheit*. Dabei ist zu beachten, daß die trinitarische Einheit gleichursprünglich mit den trinitarischen Personen zu begreifen ist. Weder ist ihre Einheit eine sekundäre «Gemeinschaft» der Personen, noch sind die Personen sekundäre «Seinsweisen» des einen Gottes. Der perichoretische Begriff der trinitarischen Einheit verbindet die Dreiheit und die Einheit Gottes, ohne die Dreiheit auf die Einheit oder die Einheit auf die Dreiheit zu reduzieren. Die Gefahren des *Modalismus* und des *Tritheismus* sind gleichermaßen ausgeschlossen.

Können wir die biblisch bezeugte Geschichte des Vaters, des Sohnes und des Geistes am besten mit dem Begriff der *Perichorese* erfassen, dann ist der Begriff der Einheit des dreieinigen Gottes nicht nur *trinitarisch*, sondern auch *soteriologisch* zu entfalten. Das «hohepriesterliche Gebet» des johanneischen Jesus spricht genau dies aus: «Auf daß sie alle eins seien, gleichwie du Vater in mir und ich in dir, daß sie auch in uns eins seien, auf daß die Welt glaube, du habest mich gesandt» (Joh 17,21). Die Gemeinschaft der Freunde Jesu soll der perichoretischen Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes entsprechen. Nicht die trinitarischen Personen und ihre Relationen, sondern ihre perichoretische Gemeinschaft wirkt sich aus und bildet sich in Jesu Gemeinde ab. Diese Gemeinschaft aber *entspricht* nicht nur dem dreieinigen Gott, sondern sie *existiert* auch «in ihm» kraft des Heiligen Geistes. Die perichoretische *Einheit des dreieinigen Gottes* ist mithin eine *offene, einladende* und *mit sich vereinigende Einheit*. Sie ist nicht auf Gott beschränkt, um ihn exklusiv als den Einen gegenüber den Vielen zu bezeichnen, sondern ist inklusiv offen für alle Geschöpfe, deren Elend die Isolation vom lebendigen Gott und deren Heil darum in der gnädigen Aufnahme in die Gottesgemeinschaft besteht. Der *perichoretische Begriff der Einheit* des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes würde nicht der biblisch bezeugten Heilsgeschichte entsprechen, wenn er nicht soteriologisch als ein *integrativer Begriff der Einheit* verstanden würde. Die Trinität ist kraft der überströmenden gnädigen Liebe zu den Verlorenen «offen». Sie ist *offen* für alle geliebten, gefundenen und aufgenommenen Geschöpfe. Der dreieinige Gott steht nicht transzendent außerhalb der Welt. «Das Verhältnis der göttlichen Personen zueinander ist vielmehr so weit, daß die ganze Welt darin Raum hat.»[14]

Das *christliche Bekenntnis* zum dreieinigen Gott ist ursprünglich ein Taufbekenntnis. Es ist Ausdruck und Element der Gemeinschaft des dreieinigen Gottes. Es ist die neue Gemeinschaft von Menschen, Juden oder Heiden, Griechen oder Barbaren, Herren oder Knechten, Männern und Frauen in Christus (Röm 10,12; Gal 3,28), eine Gemeinschaft, in der sie «ein Herz und eine Seele» sind und «alles gemeinsam haben», so daß «keiner irgendeinen Mangel leidet» (Apg 4,31–35). Das ist trinitarisches Leben und das einladende Bild des dreieinigen Gottes auf Erden.

IV.

Gegenüber den eingangs erwähnten und mit Recht kritisierten Deformationen des Lebens

durch den Monotheismus drängen der trinitarische Glaube und das einladende trinitarische Leben der Liebe auf folgende Veränderungen:

1. Die einseitigen Herrschafts-Unterwerfungs-Formen werden durch *Gemeinschaftsformen freier Übereinstimmung* abgelöst. Die Kirche besteht aus, in und durch solche Gemeinden an der Basis. Das bedeutet auch die Demokratisierung der Entscheidungsprozesse in Politik und Wirtschaft. Es kann auch zur Dezentralisierung politischer und wirtschaftlicher Macht führen, sofern bessere Kommunikationssysteme aufgebaut werden, durch die die einzelnen überschaubaren Gemeinden in einem Netzwerk miteinander verbunden werden.

2. Die patriarchalischen Privilegien des Mannes und die durch sie verursachten Deformationen der Frau werden überwunden. Die trinitarische Gemeinschaft ist eine «geschwisterliche Gemeinschaft», und diese kann zum Modell einer «menschlichen» Gesellschaft werden.

3. Die trinitarische Gemeinschaft wird im Heiligen Geist erfahren. «Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes» verbindet Menschen miteinander. Der Geist wurde darum auch gern «der Gemeingeist» oder «die gemeinschaftliche Gottheit» genannt. Die Gemeinschaft des Geistes umfaßt aber nicht nur die Befreiung und Erlösung der Menschen, sondern bestimmt von Anfang an auch die *Schöpfungsgemeinschaft* (Ps 104). Durch den einwohnenden *Schöpfungsgeist* sind alle Geschöpfe so aufeinander bezogen, daß sie füreinander und miteinander und ineinander existieren. Das Geheimnis der Schöpfung ist die Perichores der Geschöpfe in der Einwohnung des göttlichen Geistes. Eine universale kosmische «Sympathie» hält die Geschöpfe am Leben. «Herr, du bist der *Liebhaber des Lebens*, und dein unvergänglicher *Geist ist in allen*» (Weisheit Salomos, 12,1). Das trinitarische Bekenntnis führt zur Entdeckung des Geistes Gottes in allen Dingen, und das trinitarische Leben führt die Menschen wieder in die Schöpfungsgemeinschaft hinein, indem sie aus Herren und Ausbeutern der Natur wieder zu Gliedern jener umfassenden Gemeinschaft werden.

Fassen wir diese Bemerkungen zusammen, dann können wir die christliche Trinitätslehre zuletzt als ein *kritisches Regulativ* verstehen und anwenden:

1. Durch die Bindung Gottes, des Vaters, an das Geschick Jesu wird der *monarchische Patriarchalismus* unmöglich gemacht. Gott, der Vater, ist der «Abba» Jesu, und nur wer diesen Sohn sieht, der sieht den Vater.

2. Durch die Bindung des Menschensohns Jesus an den Gott, den er «Abba», lieber Vater, nannte, wird jener *atheistische Humanismus* unmöglich, der dem Menschen Jesus Sympathie entgegenbringt, aber jeden Gott, auch den Gott Jesu, verwirft.

3. Durch die Bindung des Geistes an den Vater Jesu Christi und an die Gestalt des Sohnes wird der *polytheistische Spiritismus* unmöglich, der in der Natur viele Geister sieht und die Geister nach ihrer Kraft schätzt.

Durch die Trinitätslehre werden auf diesem Wege aber auch die Wahrheitselemente in der *Religion des Vaters*, in der *Religion des Sohnes* und in der *Religion des Geistes* freigesetzt und vereinigt.

[1] Fr. Schleiermacher, Glaubenslehre, 2. Aufl. § 11.

[2] G.W.Fr. Hegel, Philosophie der Religion, III. Teil.

[3] Vgl. Artikel «Monotheismus»: Hist. Wörterbuch der Philosophie, VI, 142–146.

[4] M. de Ferdinandy, Tschingis Khan (Hamburg 1958) 153.

[5] J.P. Sartre, Ist der Existentialismus ein Humanismus? (1946).

[6] Fr. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung (Heidelberg 1954), III. Teil 3. Buch, 192ff. Vgl. auch Sch. Ben-Chorin, Jüdischer Glaube (Tübingen 1975) 1: «Monotheismus als Ausschließlichkeit Gottes», 31ff.

[7] A. Heschel, The Prophets (New York 1962) 252ff.

[8] Dazu ausführlicher J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes (München 1980).

[9] K. Barth, Kirchliche Dogmatik I/1 (Zürich 1932) 371, 374.

[10] AaO. 368ff.

[11] AaO. 320ff.

[12] Laktanz, Vom Zorne Gottes. Hgg. von H. Kraft/A. Wlosok (Darmstadt 1974) 77.

[13] J. Moltmann, Ich glaube an Gott den Vater. Patriarchalische oder nichtpatriarchalische Rede von Gott? EvTh 43 (1983) 397ff. Ich habe die historischen Zusammenhänge dort ausführlicher dargestellt.

[14] Adrienne von Speyr zit. nach B. Albrecht. Eine Theologie des Katholischen. Einführung in das Werk Adrienne von Speyrs (Einsiedeln 1973) I, 126.

JÜRGEN MOLTMANN

1926 in Hamburg geboren. Mitglied der evangelisch-reformierten Kirche. Er studierte an der Universität Göttingen, promovierte und habilitierte sich in Theologie, war

1958–1963 Professor an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, 1963–1967 Professor für systematische Theologie an der Universität Bonn und ist jetzt Professor für systematische Theologie an der Universität Tübingen. Er ist Vorsitzender der «Gesellschaft für Evangelische Theologie» und veröffentlichte u.a.: Prädestination und Perseveranz (1961); Theologie der Hoffnung ([11]1978); Perspektiven der Theologie (1968); Der Mensch ([4]1979); Die ersten Freigelassenen der Schöpfung ([5]1976); Der gekreuzigte Gott ([4]1980); Kirche in der Kraft des Geistes (1975); Zukunft der Schöpfung (1977); Trinität und Reich Gottes (1980). Anschrift: Biesingerstraße 25, D–7400 Tübingen.

Christian Duquoc

Monotheismus und Einheitsideologie

Erik Peterson hat in seiner Schrift «Der Monotheismus als politisches Problem» (Theologische Traktate, München 1951, 45–149) das Interesse am Monotheismus, seine Funktion und seine entscheidende Bedeutung in etwa verdächtigt. Neuestens haben in Frankreich die sogenannten neuheidnischen Autoren, unter denen Alain de Benoist («Comment peut-on être païen», Paris 1981) eine führende Stelle einnimmt, die Kritik der gesellschaftspolitischen Funktion des Monotheismus mit aller Kraft wieder aufgenommen. In diesem Fall handelt es sich um den christlichen Monotheismus. Ihm wird in der Hauptsache vorgeworfen, die Gegenwart zugunsten der Zukunft zerstört zu haben, falls ich dem Vorwort Glauben schenken darf, mit dem M. Augé sein Buch «Le génie du paganisme» (Paris 1982, 15f) einleitet. Aber, so fügt M. Augé bitter oder auch scharfsinnig hinzu, «was nützt es, die Geschichte auf Kosten der Gegenwart zu beherrschen? Wenn es stimmt, daß ein Gott den Menschen das Glück auf Erden bringen soll, dann möge es morgen schon geschehen.»

«Was ist illusorischer? Alles sofort wollen oder alles nur von der Geschichte erwarten, und das heißt für einen Lebenden, vom Tod?» (aaO. 16).

Dieser Verdacht einer perversen Funktion des Monotheismus kommt voll zum Tragen in der sakralen Unterstützung, die er den intoleranten politischen Systemen leistet. Im Heidentum stellte das Göttliche eine Form der Hochschätzung der Vitalität und Sakralität des Alls dar. Daher war dieses Göttliche wesentlich vielfältig in seiner Erscheinung und tolerant in seinen Forderungen. Aufbrausend und launenhaft wie die Natur. Begeisternd und festlich. Zugänglich und gar nicht fanatisch. Letzten Endes eben ganz und gar nicht gewalttätig, denn es erträgt alle möglichen Unterschiede. Neue Götter entstehen, ohne daß es die alten übelnehmen.

Nichts dergleichen beim biblischen Monotheismus. Hier hat man es mit einem eifernden Gott zu tun. Es ist kein anderer Gott als er. Die Götterversammlung ist aufgelöst, und wer darauf verfiele, ihren Bildern zu dienen, wird vernichtet. Toleranz gilt als schuldhafte Laxheit. Pinhas wird für immer gelobt, weil er die Götzendiener mit dem Schwert getötet hat. So steht der biblische Monotheismus von Anfang an in enger Verbindung zu Unnachgiebigkeit und Unduldsamkeit. Die antike, den Religionen gegenüber tolerante Zivilisation hat es sehr wohl begriffen: der Monotheismus bedeutet eine Gefahr für die hellenistische und römische Lebensweise; er führt dort den Fanatismus ein, wo ehrfürchtiger Austausch und amüsierte Anerkennung herrschen. Die einsetzende Verfolgung ist zum Teil ein defensives Verhalten: die Heiden sehen im Christentum eine Bedrohung ihrer Vorstellungen und Sitten. Die Art und Weise, wie die Christen ihren Gott unter Ausschluß aller anderen Götter verehren, läßt ahnen, daß diese Intoleranz gesellschaftlich und politisch bittere Früchte zeitigen wird. Nach der Bekehrung des Römerreiches bestätigen die Ausnahmegesetze hinsichtlich des Heidentums und die Zerstörung der Tempel die realistische Sicht der Heiden: Der aus der jüdisch-christlichen Tradition hervorgegangene Monotheismus ist von solcher Art, daß

er jeder anderen Form des Göttlichen und schließlich auch jeder anderen Ethik als der von ihm gebotenen das Daseinsrecht verweigert.

So wäre also die Einheitsideologie, von der man die katholische Kirche behaftet glaubt, der Aussageweise des christlichen Monotheismus immanent. Der vorliegende Beitrag hat zum Zweck, die Frage zu klären, ob dieses Urteil wahr ist oder nicht. Darum werde ich zuerst die doppeldeutige Funktion des Monotheismus im christlichen Raum darlegen; ich werde dann vom Grund der Einheitsideologie im Katholizismus sprechen und schließlich einige Bedingungen zur Überwindung dieser Ideologie präzisieren.

I. Die Doppeldeutigkeit des Monotheismus

Will man die katholische Einheitsideologie und ihre sichtbarste Folge, die Unduldsamkeit, dem Monotheismus auflasten, so kann man sich nicht auf einen deduktiven Schluß stützen in dem Stil: Wenn Gott einer ist, erfordert er eine gesellschaftlich einheitliche Form seiner Anerkennung; jeder Versuch, sich diesem Imperativ zu entziehen, wird Sanktionen zur Folge haben; es ist nämlich Sache der eine solche Wahrheit bezeugenden Gemeinschaft, sie im Politischen, Kulturellen und Sozialen festzuschreiben. Die Idee der Christenheit, auf der Grundlage einer rechtlichen, kulturellen und kirchlichen Einheit alle Menschen zu Brüdern zu machen, wurzelt im Bekenntnis eines einzigen Gottes, eines Vaters aller Menschen, eines Verteidigers und Verteilers ihres Heils und Vergelters ihrer Untaten. Kurz, die Schlußfolgerung scheint ohne Bruch: der Anerkennung eines einzigen Gottes entspricht ein Wille zu einheitlicher Beherrschung durch die ihn bezeugende Gemeinschaft, nicht aus Machthunger, sondern aus Pflicht, da ja die Menschen ohne diese Verbindung zum einzigen Gott verloren gehen. Es ist besser, wegen der Intoleranz unpopulär zu werden, als durch dogmatische Laxheit den Weg ins Verderben zu öffnen.

In Wirklichkeit ist dieser Gedankengang viel zu abstrakt, um das geschichtlich Geschehene zu erklären. Nicht alle Monotheismen sind totalitär und intolerant. Der hellenistische Monotheismus war es nicht; und in nicht wenigen eine höchste Gottesgestalt anerkennenden primitiven Religionen gibt es keine Intoleranz. Vielleicht ist es gewagt, den Begriff «Monotheismus» auf den Hinduismus anzuwenden – ganz fehl am Platz ist er trotzdem nicht. Es hat aber nicht den Anschein, als dränge der Hinduismus auf Unduldsamkeit: Er vermag dem christlichen Monotheismus Aufnahme zu gewähren; der umgekehrte Fall ist gegenwärtig nicht offenkundig. Die aus der nichtbiblischen Welt herausgegriffenen wenigen Beispiele lassen den ideologischen Charakter der Infragestellung des Monotheismus vermuten, denn angeklagt wird eine Form von Monotheismus, wie er von gewissen christlichen Gruppen verstanden wurde. Sie haben ihm eine Funktion zugeschrieben, die er von sich aus nicht besitzt, da er ja nicht immer die gleichen Wirkungen hervorbringt.

Ein unserer eigenen Geschichte entnommenes Beispiel kann uns das klarmachen: die Aufklärungsphilosophie setzte sich für die Toleranz ein. Die Affäre Calas ist aufgrund der Stellungnahme Voltaires in aller Gedächtnis. Für Voltaire aber bedeutete eine positive Stellungnahme zur Toleranz niemals ein Bekenntnis zum Atheismus. Im Gegenteil! Nicht im Monotheismus sahen die Aufklärungsphilosophen die Keime der Intoleranz, sondern in der geschichtlichen, positiven Religion, dem Christentum. Tatsächlich verabsolutierte dieses die Besonderheiten dadurch, daß es an eine Aufnahme einer besonderen Geschichte durch Gott glaubte, zuerst der der Juden mittels der Erwählung, dann der Jesu mittels der Sohnschaft, und endlich der Geschichte der Kirche mittels der Gabe des Heiligen Geistes, was man ja Positivität nennt, und daß es alle anderen möglichen Formen einer Beziehung zu Gott ausschloß. Bezeichnenderweise mußte man auf das Zweite Vatikanische Konzil warten, bis endlich der Begriff und die Praxis der religiösen Freiheit gebilligt und der positive Wert anderer Religionen anerkannt werden konnten.

Die Aufnahme einer besonderen Geschichte durch Gott führte also zur Intoleranz und zu einer Einheitsideologie: ein einziger Gott, ein einziger Glaube, eine einzige Taufe, ein einziger Herr Jesus Christus – all das drängte zum Bekenntnis einer einzigen erfahrbaren wahren Kirche. Nicht die Einzigkeit Gottes beherrscht dieses Denken, sondern die Einzigkeit eines geschichtlichen Herrn; und diese Einzigkeit bringt den Vorgang der Geschichtlichkeit der kirchlichen Zeugen und also des besonderen Merkmals der Zugehörigkeit mit seiner Kehrseite, dem Ausschluß, ins Rollen. Das gilt für die Taufe wie ehemals für die Beschneidung. Der Kampf der Aufklärungsphilosophie richtete sich daher gegen den besonderen und exklusiven Einschluß

Gottes in die Geschichte. Nein, Gott wird durch alle kosmischen und menschlichen Phänomene kund, nicht jedoch durch parteiisches Eingreifen in die gesellschaftlichen Gegensätze. Ein solcher Gott verallgemeinert ein Verhalten, das infolge seiner Vergöttlichung jede andere Eigenform in der Geschichte abwertet. Die Aufklärungsphilosophen spielten den einen und universalen Gott gegen seine biblische und christliche Partikularisierung aus.

Eine doppelte Gegenprobe (diesmal unserer Gegenwart entnommen) kann für diese Auffassung der Aufklärungsphilosophie beigebracht werden. Neuerdings erschienen nämlich in Frankreich zwei Werke, die beide den Monotheismus für befreiend halten: G. Morel, «Questions d'homme» (drei Bände, Paris 1977), und B. H. Lévy, «Le testament de Dieu» (Paris 1979). Bei Morel geht es gar nicht um eine Wiederaufnahme der Aufklärungstradition – sie ist seiner Meinung nach zu kalt rationalistisch; es handelt sich vielmehr um eine Dialektik zwischen Vernunft und Mystik. Das verleiht seinem Plädoyer für die Ungeschuldetheit der Beziehung zu Gott eine erstaunliche Durchschlagskraft. Dieser Gott ist uns nahe. Darum verfängt er sich nicht in der Geschichte, denn sich in der Geschichte verfangen heißt auswählen, und auswählen heißt ausschließen («Ich habe Jakob geliebt und Esau gehaßt»). Auch in einen Bund treten heißt zurückweisen: die Befreiung der Israeliten aus Ägypten wird mit dem Tod der ägyptischen Erstgeburten bezahlt. Gott entgeschichtlichen bedeutet nicht, ihn in eine Abstraktion zu verwandeln, sondern seine Nähe zu uns zu bejahen. Es bedeutet, die Geschichte in ihre Wahrheit zu stellen: Sie ist vorläufig; es bedeutet die Weigerung, sie unter dem Vorwand, sie sei «eine Götterfabrik», zu vergöttlichen. G. Morel überträgt dem Monotheismus hinsichtlich der positiven oder historischen Religionen eine analoge Rolle, und zwar in einer von den Interessen der Aufklärungsphilosophie ziemlich verschiedenen Denkrichtung: er bricht aufgrund der Ungeschuldetheit jeder Beziehung zu Gott mit der Intoleranz. Die Vergöttlichung der Geschichte führt zur Ideologie der Einheit, der Einerleiheit.

Der zweite der oben erwähnten Verfasser steht in einem anderen Umfeld, kommt jedoch zu gleichartigen Folgerungen. Er untersucht die marxistische Geschichtsinterpretation und die daraus entspringende Flexibilität des Rechts. Kurz gesagt schafft der marxistische Totalitarismus durch seine unfehlbare wissenschaftliche Analyse der Gesellschaftsbeziehungen und durch seine Utopie einer konfliktslosen Geschichte eben diese in bezug auf ihr erhofftes Ende um. Die Folge liegt offen zu Tage. Sie läßt sich in einer Anzahl von Ländern feststellen, die sich diese Ansicht zu eigen gemacht haben: außerhalb der historischen Dialektik, deren authentische Interpreten die kommunistischen Parteien sind, ist alles Verirrung. Angesichts dieser doktrinalen, sozialen, kulturellen, rechtlichen und politischen Intoleranz ruft B.H. Lévy die jüdische Lehre in Erinnerung; nicht die Lehre von der Einschaltung Gottes in die Geschichte, sondern die von seinem unwiderruflichen Wort: das Recht hat mit Notwendigkeit und Mehrheit nichts zu tun. Gottes Wort relativiert alle Geschichte und zerschlägt jeden Totalitarismus, weil es nicht geschichtlich ist und nicht durch die Geschichte bedingt. Die Funktion des Monotheismus besteht darin, sowohl die Errichtung eines Systems als auch die Vorherrschaft der Macht oder des Erfolgs über das Recht zu verhindern. Was man von dem Monotheismus Lévys auch denken mag, die Strenge seiner Beweisführung und die befreiende Funktion, die er ihm aufgrund seines wesentlichen Abstands von der Geschichte zuerkennt, kann auch hier nicht geleugnet werden. Das ist für einen, der sich auf die jüdische Überlieferung beruft, nicht ohne Bedeutung.

Die seit der Aufklärungsepoche unternommenen Versuche, den Monotheismus von der Intoleranz der positiven Religionen freizusprechen, beweisen den abstrakten Charakter eines Urteils, das in diesem Monotheismus eine Hauptquelle der Einheitsideologie sieht.

II. Der Grund der Einheitsideologie

«*Ein* Gott, *ein* Glaube, *eine* Taufe, *ein* Herr», *eine* katholische Kirche, wobei diese letztere der Ort ist, an dem sich die verschiedenen Einheitsstufen konkret ineinanderfügen – das also wäre der Ausdruck der hierarchisierten Abfolge von Wirklichkeiten, die von der katholischen Einheitsideologie begründet würde. Man irrte sich, wollte man behaupten, das erste Glied dieser Reihe ließe sich von der gesamten Abfolge isolieren. Der kurze geschichtlich-philosophische Abriß hat uns jedoch deutlich gezeigt, daß der Monotheismus eine mehrdeutige Rolle gespielt hat und daher nicht ohne weiteres als Grund für

die Einheitsideologie der katholischen Kirche dienen kann. Dieser Grund ist geschichtlich oder positiv, nicht transzendent. Ich will sagen: Die Art und Weise, wie die Kirche Gott in der Geschichte wirksam sein läßt, sie ist es, die dem Monotheismus die ideologische Rolle eines Fundaments für eine Einheitspraxis zuweist. Es handelt sich hier um eine Verkehrung der monotheistischen Sicht.

Die katholische Kirche bekennt, daß sich Gott in Jesus Christus endgültig in unsere Geschichte eingelassen hat. Gott hat also, um uns zu erreichen, einen genau abgesteckten Weg eingeschlagen. Das Leben des Galiläers ist dieser Weg. Er vollendet sich im Scheitern am Kreuz, einem in der Auferstehung positiv aufgenommenen Scheitern. Dieser Weg ist unüberholbar. Die Heilige Schrift verleiht ihm Universalität, und die Kirche bezeugt seine Endgültigkeit. Die Kirche ist ja durch diesen Weg umschrieben und definiert, sie erfindet ihn nicht. Er durchzieht ihre Geschichte als einen Sonderfall, dem die Kirche allgemeingültigen Wert zuerkennt. Durch ihr Zeugnis hinsichtlich des einzigen in unserer Geschichte offenen Weges ist die Kirche der einzige Ort des Heils: Ohne die Taufe und den in ihrem Schoß empfangenen und im Bekenntnis bezeugten Glauben ist das Heil ausgeschlossen. Der alte Ausspruch «Außerhalb der Kirche kein Heil» besagte: Wir sind überzeugt von der Einzigkeit des Weges. Wer Kirche sagt, sagt gesonderte, ausweisbare, gestiftete, von vielfältigen Erfahrungen durchwaltete, durch ihre Geschichte, ihr Gedächtnis gebundene und zugleich befreite Gemeinschaft. Die Besonderheit der katholischen Kirche führt die Besonderheit ihres Ursprungs weiter.

Etwas Besonderes sein heißt nun aber, sich von den anderen Gruppen durch Sitten, Gesetze, Gewohnheiten und Glaubensformen unterscheiden. Es ist eine einfache Sache, die katholische Gemeinschaft geschichtlich festzustellen. Sie bedarf, um sich in Zeit und Raum wiederzuerkennen, symbolischer Zeichen: Bekenntnisse, Riten, Lehre, Sitten, hierarchische Organisation usw. Die bischöfliche Kollegialität mit ihrer Bindung an den römischen Primat unterstützt die katholische Einheit als besondere geschichtliche Erscheinung.

Wir befinden uns hier auf der Ebene der Praxis. Sie allein würde aber nicht genügen; es bedarf noch einer lehrhaften, manche werden sagen ideologischen Begründung. Der Zusammenhalt geschieht auf dem Gebiet der Praxis und der Symbolik. Sonst würde sich die Gruppe auflösen. Sie könnte ethnisch und kulturell von ihrem Ursprung her so unterschiedliche Völkerschaften nicht zusammenhalten. Die empirische Geschichtlichkeit der den ursprünglichen Weg Jesu bezeugenden Gemeinschaft zwingt diese, symbolische Zeichen gegenseitiger Erkennung zu schaffen und ihre hierarchisierte Organisation, ihr Ritenwesen und ihren Glauben im Blick auf die Herausforderung der Zeit und der verschiedenen Kulturen zu institutionalisieren. Die Einheitsideologie der katholischen Kirche gründet auf dem Willen zur Universalität ohne Verzicht auf ihre Identität. Erst im Nachhinein, reflexiv schafft sich die Kirche ein Lehrgebäude und bezieht sich auf den Monotheismus in seiner geschichtlichen Implikation, um die Gründe ihrer konkreten Besonderheit und sogar ihrer römischen Zentralisierung auf ihn rückzubeziehen.

Meiner Meinung nach spielt der Monotheismus hier im Aufbau der Einheitsideologie nur eine zweitrangige Rolle. Er liefert gewiß eine Begründung, aber eben nur deswegen, weil man ihn als ideologisches Nützlichkeitsprinzip erachtet und nicht als zur Frage drängende transzendente Mächtigkeit. Die behauptete Transzendenz der Basis ist illusorisch. In Wirklichkeit ist dieser Grund geschichtlich und kontingent: Der Monotheismus dient durch seine biblische Eigenart geschichtlicher Einwurzelung zur Aufwertung der Zeugengruppe.

Hier liegt eine Verfälschung vor: Das Ziel der Erwählung war nicht die Erhebung Israels und die Unveränderlichkeit seiner Gesetze, sondern das Zeugnis für den lebendigen Gott. Darum möchte ich, bevor ich zum Schluß komme, noch den destabilisierenden, nicht begründenden Charakter des christlichen Monotheismus unterstreichen.

III. Die Überwindung der Einheitsideologie

Ideologie ist die auf den Begriff gebrachte Form einer herrschenden Sonderpraxis. Der Monotheismus hat diese Rolle gespielt, ist jedoch nicht deren Grund. Diese Ideologie ist an die Logik der Positivität des Christentums als absoluten Weges zur Begegnung mit Gott gebunden. Aber der Abstand zwischen der geschichtlich eingewurzelten katholischen Einheitspraxis und ihrer angenommenen Grundlage, dem Monotheismus, ist nicht leicht einzuhalten. Die Aufklä-

rungsphilosophie und der neuestens unternommene Versuch G. Morels mußten, um den Monotheismus von seiner Kompromittierung mit der Intoleranz reinzuwaschen, die Menschwerdung des Sohnes Gottes ablehnen. Diese Denker haben sehr wohl folgendes erkannt: Fanatismus und Einheitsideologie haben ihre Quelle in der Vergöttlichung eines Einzelwesens, wodurch eine kontingente Gestalt der stets pluralen Beziehung zu Gott verabsolutiert und jede andere ausgeschlossen wird. Die Menschwerdung würde demnach ein unzerreißbares Band flechten zwischen diesem besonderen, fortan jeden anderen ausschließenden Weg und dem Beschluß Gottes, sich zu offenbaren und sich auf diesem einzigen Weg zur Kenntnis zu bringen. Theoretisch bleiben ohne die Menschwerdung mehrere Wege offen; und da Gott selbst dann ja keine Form seiner Anerkenntnis verabsolutiert hat, ist Toleranz geboten.

Anscheinend stehen wir hier vor einem Dilemma. Denn entweder wird Gott durch die Verneinung der Menschwerdung von seinem geschichtlichen Gewicht entlastet und der Monotheismus wieder die alles in Frage stellende Macht gegenüber jenen Formen, die sich als Wege zum Transzendenten anspreisen. Oder Gott wird radikal mit dieser besonderen Geschichte und dieser besonderen Kirche unter Ausschluß aller anderen durch sein unzerreißbares Band mit dem im Bekenntnis als Gott und Sohn verkündeten Menschen Jesus verknüpft und so die Ideologie heraufbeschworen und die Intoleranz begünstigt.

Ein Dilemma zwingt zur Entscheidung. Morel und die Aufklärungsphilosophen haben sich für die eine Seite dieses Dilemmas entschieden. Offensichtlich hat sich die Hierarchie der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert jeder Schwächung ihrer Universalität widersetzt und die religiöse Freiheit verurteilt. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Thesen nuanciert und eine Stellungnahme befürwortet, die sich in der Mitte zwischen einem unannehmbaren Bruch mit der kirchlichen Überlieferung des Bekenntnisses zu Jesus als dem Sohn Gottes und der zu radikalen Position der Aufklärung hält.

Ist diese neue Ausrichtung lediglich gefühlsmäßig und taktisch? Kann man sie sich im Rahmen des geschichtlich, also kontingent auftretenden Monotheismus denken? Die Kritik eines Morel zeigt, daß es ein mühevolles Unternehmen ist, aus dem Dilemma herauszukommen. Trotzdem scheint der geschichtliche, christliche Monotheismus dieser neuen Art und Weise, die Kirche in Beziehung zu den Freiheiten und den Religionen zu verstehen, eine Möglichkeit einzuräumen. Die Einheitsideologie erwiese sich dann als Überbleibsel einer vergangenen Zeit, denn die Universalität könnte keine institutionalisierte Form annehmen. Auf jeden Fall könnte sie sich nicht auf den christlichen Monotheismus berufen.

Der christliche Monotheismus ist nämlich die Blüte der in Gemeinschaft gelebten Unterschiedlichkeit. Man spricht von der trinitarischen Gestalt Gottes. Der Vater geht nicht in seinem Sohne Jesus auf, und der Heilige Geist universalisiert nicht bloß die Einzigartigkeit des Nazareners, sein Einzeldasein, sondern er führt jede neue Situation in den zur Frage drängenden Raum der neutestamentlichen Botschaft. Er wird nicht gegeben, um zu schließen und zu verewigen, sondern um zu öffnen und zu schaffen. Die so zum Ausdruck gebrachten göttlichen Unterschiedenheiten folgen nicht aufeinander, summieren sich nicht, sondern fügen zu einer Einheit in Gemeinschaft zusammen, die wir Gott nennen und als Gott bekennen. Dies führt dazu, das Auftreten der göttlichen ‹Akteure› nicht mit einem einzigen Geschehen zu identifizieren, dem in Jesus von Nazareth. Der Geist weht, wo er will. Und Jesus hat nie den Anspruch erhoben, er wehe nur in ihm. Die Gabe des Geistes verabsolutiert die Besonderheit Jesu nicht; er stellt sie vielmehr in die Mitte der Geschichte als kritischen Punkt für die anderen Zugangswege zu Gott. Die funktionale Unterschiedenheit der göttlichen ‹Akteure› in unserer Geschichte mahnt, den Weg Jesu nicht zu verabsolutieren, denn er schließt eine geschichtliche Rechtmäßigkeit anderer Wege nicht aus. Folglich besitzt die Einheitsideologie ein institutionelles und praktisches Fundament und nicht mehr; sie ergibt sich aus der Anmaßung einer Gruppe, die Durchsetzung ihres Wahrheitsanspruchs zu rechtfertigen; sie hat aber mit dem Monotheismus, den die Christen unter den trinitarischen Gestalten bekennen, nichts zu tun.

Schlußüberlegungen

Entgegen umlaufenden Gerüchten ist es gar nicht sicher, daß der Monotheismus die Einheitsideologie der katholischen Kirche stützt. Tatsächlich haben erst die allgemeine Praxis und ihre hierar-

chisierte Struktur dem Monotheismus diese Rolle eines ideologischen Fundaments zugewiesen. Auf diese Weise aber hat die katholische Kirche das verfälscht, was sie doch unaufhörlich bekennt: daß Gott, der Gott Jesu Christi, der Vater aller Menschen ist, den Geist sendet, wem er will, und keine Kirche sein Tun derart in ihr eigentümliches Dasein einschnüren darf, daß es nur in ihrer Geschichte und Struktur offen zum Durchbruch käme. Die Unsichtbarkeit des Heiligen Geistes wie auch seine Offenheit für jeden Menschen schlagen eine Bresche in jede rein deduktiv erstellte Ekklesiologie. Da sich Jesus die Hinfälligkeit, die Kontingenz und die Besonderheit zu eigen machte, wollte er sie nicht verabsolutieren, vergöttlichen und verewigen. Im Gegenteil: die Intercommunio der göttlichen Personen, die ihre unterschiedlichen geschichtlichen Rollen innehaben, sprengt die Ideologie von der Einheitlichkeit. Die Aufklärungsphilosophie und G. Morel sind in ihrer Kritik des Christentums zu weit gegangen. Sie haben nicht ermessen, daß dessen eigenes monotheistisches Bekenntnis die sicherste Gewähr gegen die Versuchung der Vereinheitlichung bedeutet.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

CHRISTIAN DUQUOC

1926 in Nantes, Bretagne, geboren. Mitglied des Dominikanerordens. 1953 Priesterweihe. Studium an der Ordenshochschule der Dominikaner in Leysse, Frankreich, an der Universität Freiburg im Uechtland, an der Ordenshochschule der Dominikaner in Le Saulchoir, Frankreich, und an der Bibelschule in Jerusalem. Diplom der Bibelschule. Doktorat in Theologie. Derzeit Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät Lyon. Mitglied des Direktionskomitees der Zeitschriften «Lumière et Vie» und CONCILIUM. Veröffentlichungen u.a.: Christologie, Bd. I und II (Paris 1972); Jésus, homme libre (Paris 1973); Dieu différent (Paris 1977). Anschrift: 2, Place Gailleton, F–69002 Lyon, Frankreich.

Robert Caspar

Der Monotheismus des Islams und seine bleibende Bedeutung

Der Monotheismus ist den mit Recht so genannten drei großen monotheistischen Religionen, nämlich dem Judentum, dem Christentum und dem Islam, wesentlich gemeinsam, auch wenn ihn andere Religionen in unterschiedlicher Deutlichkeit ebenfalls bejahen. Er wird aber von jeder dieser drei Traditionen in einem anderen Sinn gelebt und bestimmt und hat in der Vergangenheit als Rechtfertigung von Glaubensstreitigkeiten und sogar bewaffneten Zusammenstößen gedient. Jetzt ist die Zeit gekommen, da die Verschiedenheit als Reichtum, als gegenseitiger Anruf erlebt werden kann, als Aufruf zur Läuterung und Vertiefung unseres eigenen Glaubens, zur Erhellung dessen, was uns gemeinsam ist, zur Klarstellung unserer wirklichen Unterschiede, um in der Gegenwart so gemeinsam wie nur möglich Zeugnis für den einen Gott abzulegen.

Wir möchten zuerst den muslimischen Monotheismus in seinem ihm eigenen Sinn aufzeigen, um dann darzutun, was dieser Glaube an den einzigen Gott dem Denken und Leben des christlichen Glaubens an eben denselben Gott zutragen kann.

I.

1. Der Monotheismus des Islams

Der Glaube an den einzigen und transzendenten Gott ist zweifellos bezeichnend für den Islam. Dies in einem doppelten Sinn.

a. Zunächst in bezug auf die anderen großen monotheistischen Religionen: «Wenn Israel in der Hoffnung wurzelt und das Christentum in der Liebe, so der Islam im Glauben.»[1] Eine Untersuchung jüngeren Datums über den Monotheismus sieht im Judentum eine Religion, die sich auf die Einzigartigkeit des *Handelns* Gottes konzentriert, mehr auf den Begriff des Bundes nämlich und der Erwählung eines Volkes als auf Gottes Wesen; das Christentum dagegen gründe auf der Einzigartigkeit der Vermittlung durch Jesus Christus[2]. Dieser Autor übersah, wie das heute noch so oft vorkommt, den Monotheismus des Islams. Nun wird aber dieser unmittelbar auf der Ebene des Glaubens und der Lehre ausgesagt, ohne auserwähltes Volk und ohne Mittlertum, auch wenn er Gottes Handeln in der Geschichte der Menschen durch die von ihm gesandten Propheten und das Eingreifen seiner Allmacht durchaus anerkennt. Dieser *dogmatische* Charakter des muslimischen Monotheismus ist meiner Ansicht nach sein besonderes Kennzeichen[3].

b. Sodann ist der Glaube an den einzigen und transzendenten Gott die einigende Kraft zur Organisation der gesamten Lehre und Praxis des Islams. Der Koran ist in seiner Gesamtheit nichts anderes als die zum Handeln drängende und ständig wiederholte Verkündigung dieses Glaubens, seiner Geschichte in der Menschheit und seiner Folgen für das gesellschaftliche und persönliche Leben. Der Glaube an den einen Gott ist sozusagen das einzige und ausreichende Dogma. Möge der Muslim noch so schlecht geglaubt und gelebt haben, in seiner Todesstunde ist er der Vergebung und des Paradieses gewiß, wenn er nur die *schahâda* spricht, die Bezeugung des monotheistischen Glaubens: «Es ist keine Gottheit außer Gott». Sollte er auch das nicht mehr aussprechen können, so genügt es, wenn er den Zeigefinger hebt oder ihm andere dazu verhelfen. Wenigstens ist das die allgemeine Auffassung im Islam. Zu dieser Lehre ein paar klärende Worte.

2. *Die Einzigkeit Gottes*

Sie wird im Koran als Monotheismus im strikten Sinne definiert, und zwar zunächst gegen den Polytheismus der arabischen Länder im 5. und 6. Jahrhundert. Dieser Polytheismus glich dem von der Bibel beschriebenen Polytheismus der Kanaanäer[4] mit seinen Stelen und Denksteinen, wo jeder Volksstamm seinen Gott hatte und eine oder mehrere Muttergottheiten (*«sâhiba»*, Gefährtin Gottes, vgl. Koran, Sure 6,101; 72,3 usw.) und wo geschlechtliche Vereinigung andere Götter oder Übermenschen erzeugte. Die kurze, unablässig wiederholte, auf Moscheen eingemeißelte und auf Häuser gemalte Sure 112 von der Einzigkeit Gottes (*«tawhîd»*) zielt zunächst auf diese Zeugungen ab: «Sprich: Gott ist einer. Er ist in sich unmitteilbar. Er zeugt nicht und wird nicht gezeugt.» Erst anschließend befaßt sich diese Sure mit den christlichen Begriffen von der göttlichen Vater- und Sohnschaft, beide freilich rein fleischlich verstanden.

Zwar finden sich am Anfang der koranischen Offenbarung Spuren eines «Hochgottglaubens» (Henotheismus). Zeuge dafür ist der berühmte muslimische Schlachtruf: «Allah akbar!» (Gott ist der [immer] Größere); sehr schnell jedoch verneint der Koran jegliche Gottheit «unterhalb Gott» (*min dûn Allâh*) – eine tausendmal wiederholte Formel. Gott ist der einzige Schöpfer, und alle anderen Wesen, vom Engel bis zum Gestein, sind seine Geschöpfe, «geschaffen, um Gott anzubeten».

Zahlreich sind im Koran die «Zeichen» für diese Einzigkeit: die vorhergehenden Propheten haben nichts anderes gesagt; die Harmonie der Welt und die Harmonie des Menschenwesens bezeugen dasselbe. Endlich offenbart sich Gott im Koran als der Einzige. Es gibt nur eine einzige unvergebbare Sünde, den *shirk*, die Untreue; sie besteht darin, Geschöpfe mit Gott zu «assoziieren». Es ist bemerkenswert, daß das Problem der *Existenz* Gottes nur auf dem Seitenweg über die Einzigkeit angegangen wird, denn sie steht kaum zur Frage. Die muslimische Theologie, die sich ausgiebig mit den «Beweisen» für die Einzigkeit beschäftigt, befaßt sich mit der Existenz Gottes nur im Sinne einer der zahlreichen Eigenschaften Gottes, der eines Existierenden nämlich. Übrigens sind in Fällen wie diesen beiden zahlreiche Theologen, unter ihnen der größte, Chazâlî (11. Jahrhundert), der Auffassung, es sei nutzlos, sich dabei aufzuhalten, so klar liege auf der Hand: wenn Gott existiert, kann er nur *einer* sein. Das ist in der Natur des Menschen selbst eingeschrieben. Denn bevor er geboren ward, hat er in der Vor-Ewigkeit den monotheistischen Glauben bekannt (Koran 7,172f). Dieser «Bund» zwischen Gott und dem Menschen, sozusagen der «Ersatz» des biblischen Bundes, betrifft jeden Menschen, der von Geburt an, «von Natur Muslim» ist, wie das berühmte *hadith* (Wort Moham-

meds) erklärt: «Jeder Neugeborene ist ein muslimischer Monotheist[5]; seine Eltern sind es, die ihn zum Juden, Christen oder Mazdäer machen».

3. Die Transzendenz Gottes

Dieser einzige Gott ist im genauen Sinn des Wortes transzendent. Er ist der ganz Andere, und «nichts ist ihm gleich» (Koran 112, 4, aber auch 42,11 usw.). Der Begriff der Schöpfung schafft zwischen Schöpfer und Geschöpf eine radikale Trennung, im Unterschied zu den auf dem Emanatismus oder der mystischen Erfahrung aufruhenden Religionen. Es ist aber erneut darauf zu achten, daß Transzendenz nicht Ferne bedeutet. Der «ferne Gott des Islams» ist eine ständig wiederholte Dummheit. Gott ist dem Menschen nahe und lädt ihn ein, näherzutreten (Koran). Diese gegenseitige Nähe (*qurb*) zwischen Gott und dem Menschen definiert sogar am besten ihr gegenseitiges Verhältnis, auch auf dem Gipfel des orthodoxen mystischen Weges (Chazâlî). Man müßte über das Leben der Muslime völlig in Unkenntnis sein, um nicht diese Gegenwart Gottes herauszufühlen, der zwar nicht durch sein Handeln, das eher zudringlich wäre, als vielmehr durch sein Wesen selbst und seine Beziehung zum Gläubigen anwesend ist.

Diese Transzendenz offenbart sich im besonderen in der Absage an jegliches Zwischenglied, jegliche Vermittlung zwischen Gott und dem Menschen, den Koran ausgenommen. Wenn dieser einige Fälle von Fürsprache anzunehmen scheint (die Engel, der Prophet u.a.), so betrachtet doch der Islam von einst und heute diese Absage als seinen Ruhm: keine Vermittlung, vor allem nicht die eines menschgewordenen Gottes, keine Kirche und auch keine Sakramente; eine sehr nüchterne Liturgie in schmucklosen Moscheen, wo der Gläubige allein vor Gott steht, sogar während des Gemeinschaftsgebetes am Freitag. Es stimmt zwar, daß die Volksreligion im Islam wie auch anderswo stets versuchte, diese Leere aufzufüllen. Die religiösen Bruderschaften vermehrten den Heiligenkult, und für das Land- und Stadtvolk besteht die Religion vor allem darin, den Ortsheiligen anzurufen und den «Marabut» aufzusuchen. Aber seit Jahrhunderten haben alle Reformbewegungen im Islam als erstes die Unterdrückung dieser «tadelnswerten Neuerungen» (*bida'*) im Auge. Dieses Phänomen zeigt, wie der Islam sich selbst versteht, und offenbart zugleich das unbezwingbare, in der menschlichen Natur anscheinend tief verwurzelte Bedürfnis nach Vermittlung.

4. Einige Folgerungen aus der Einzigkeit und Transzendenz Gottes

a. Im Bereich der Gotteserkenntnis: Glaube und Theologie

Gottes Einzigkeit ist durch den Koran geoffenbart, und der monotheistische Glaube ist, auch wenn er der gesunden Vernunft einsichtig sein müßte, eine Gabe Gottes, wie der Koran wiederholt versichert. Der muslimische Glaube ist «übernatürlicher Art»: Glaube an den einen Gott, eben weil er gesagt hat, daß er ein einziger ist (*credere Deum Deo*)[6]. Aber die Versuchung ist groß, die Aufforderung des Korans zum Einsatz des Verstandes als Einladung zu verstehen, Gott und seine Einzigkeit rational zu beweisen. Man wäre alsdann dem «Gott der Philosophen» näher als dem der Offenbarung. Das hieße jedoch vergessen, daß sich der Koran oft auf das «Geheimnis» (*ghayb*) Gottes beruft, das «die menschliche Einsicht nicht zu umgreifen vermag» (Koran, 2,3.255; 20,110 usw.).

Dies um so mehr, als das Fehlen eines wahren Analogiebegriffs zwischen Gott und dem Geschöpf dem Fall entweder in die Eindeutigkeit oder in die Zweideutigkeit aussetzt. Nimmt man den koranischen Ausspruch: «Nichts ist Gott ähnlich» wörtlich, läßt sich über ihn in menschlicher Sprache überhaupt nichts aussagen. Mehr noch: Gott kann weder offenbaren noch sich offenbaren, denn jede an den Menschen gerichtete Offenbarung geschieht in der Sprache der Menschen. Die Frage nach dem Wesen des Korans – geschaffen oder ungeschaffen? – wurde in den ersten Jahrhunderten des Islams zur Ursache blutiger Zusammenstöße. Die moderne Problematik des in menschlicher Sprache geschehenden Wortes Gottes ist von einigen Muslimen gerade erst in Angriff genommen worden[7]. Parallel dazu war und bleibt die Rolle des Verstandes in der Auslegung des Korans, das heißt die Rolle der Theologie, Gegenstand heftiger Kontroversen zwischen den Schulen und Strömungen seit dem literalistischen Hanbalismus, der sich an den geoffenbarten Text hält und leicht in Agnostizismus oder Anthropomorphismus verfällt, bis hin zu den mehr oder weniger rationalistischen Schulen des Mo'tazilismus, des entwickelten Ash'arismus, des Reformismus usw., die alle

dem Abgleiten in die Eindeutigkeit selten entgehen. Der Verstand sucht im Islam immer noch nach seinem Platz[8].

b. Im Bereich des Handelns Gottes

Die brennende Sorge um die Einzigkeit Gottes strebt im Bereich des Handelns Gottes mit dem Menschen und mit der Welt dahin, Gott, das einzig wirklich existierende Wesen («von Wesen existierend») zum einzigen wirklich Handelnden zu machen. Im Grenzfall ist dann der Mensch nur noch der ‹Ort› des Wirkens Gottes in ihm: «Er hat euch geschaffen, euch und eure Taten» (Koran 37, 96 in Auslegung). Hinzu kommt die gleichlaufende Tendenz einer Verflüchtigung der menschlichen Kausalität und der Zweitursachen ganz allgemein, ja sogar der ontologischen Bestandhaftigkeit der Kreatur. Man hat das den muslimischen Atomismus oder Okkasionalismus genannt. Die Sache ist bekannt und wird ein wenig zu oft wiederholt. Denn man übersieht, daß die wichtigsten Schulen muslimischer Theologie dieses Schema ablehnen. Für die Mo'taziliten ist der Mensch wirklich «Schöpfer» seiner Tat und sogar alleiniger; für die großen Ash'ariten wie etwa einen Chazâlî sind Gott und Mensch, beide, Ursache des menschlichen Tuns, Gott als universaler Schöpfer und der Mensch als «Erwerber» seiner Tat. Für die Reformisten wie M. 'Abduh (gestorben 1905) vollbringt der Mensch seine Tat, und Gott ergänzt sie im Bedarfsfall. Und der moderne Islam ist ganz deutlich voluntaristisch, um nicht zu sagen «horizontalistisch».

c. Im Bereich des Gesellschaftlichen

Im Bereich des muslimischen Gemeinwesens führt die alleinige Souveränität Gottes zur Weigerung, Zeitliches und Geistliches (*dîn* und *dunyâ*) aufzuspalten, und also zur Staatsreligion (*dîn al-dawla*). Auch dies ist allbekannt und oft wiederholt, als wäre es die dem Koran und dem Islam wesensgemäße politische Doktrin. Und die (westlichen) Theoretiker sehen darin sogar den typischen Fall einer Verbindung von Monotheismus, Theokratie und Intoleranz. Man bedenkt nicht, daß geschichtlich gesehen der trinitarische Monotheismus des Christentums nicht immer Theokratie und Intoleranz verhindert hat. Man beachtet vor allem nicht, daß in der Geschichte des Islams ganze Zivilisations- und Kulturschichten ohne Scheu eine reale Autonomie hinsichtlich der religiösen Instanzen in Anspruch nahmen und auch praktizierten; man vergißt, daß mehrere gegenwärtige «muslimische» Länder offiziell laikal sind (Türkei, Syrien, Südjemen und die jenseits der Sahara liegenden Länder wie Nigerien mit doch 90% Muslimen); man übersieht, daß sich muslimische Denker seit sechzig Jahren im Islam in immer größerer Zahl für die Trennung von Staat und Religion einsetzen und daß sich schließlich die Autonomie der weltlichen Strukturen berechtigterweise auf eine Relektüre des Korans berufen kann[9].

d. Im Bereich des religiösen und spirituellen Lebens

Hier ist der Einfluß des muslimischen Monotheismus – das bleibt uns noch kurz zu erwähnen – vielleicht am bedeutsamsten. Die Betonung der Einzigkeit und Einzigartigkeit Gottes macht ihn als den allein wahrhaft Existierenden deutlich und jedes Geschöpf als wesenhaft vergänglich (*fânin* – Koran 55,26f). Der Gläubige ist auf diese einzige Wirklichkeit ausgerichtet, ja polarisiert. Das erweist sich zumindest in der Anbetung, in der «Selbsthingabe an Gott» (*islâm*), in der Beobachtung des geoffenbarten Gesetzes, in einem tiefen Gefühl der Abhängigkeit eines «des Herrn Bedürftigen» (*al-faqîr ilâ Rabbihi*), wie die reichen oder armen Muslime zu unterschreiben pflegen. Geschichtlich gesehen aber war dieses Bewußtsein, daß das Geschöpf nichts ist und Gott alles, das *todo y nada* des heiligen Johannes vom Kreuz, Ausgangspunkt der muslimischen Mystiker, nämlich der Sufis. Ihr Weg zu Gott nahm viele Formen an, angefangen von der ungestillten Liebe zu Gott eines Râbi'a (8. Jahrhundert), dem Bewußtsein der Einwohnung Gottes im Mystiker und der Liebesvereinigung bei Hallâj (9./10. Jahrhundert) bis zur radikalen und paradoxalen Umkehr der Transzendenz Gottes bei Ibn 'Arabî (13. Jahrhundert) und seiner Schule eines pantheistischen Monismus, der die religiösen Bruderschaften weithin beeinflußt hat: Wenn Gott der allein Existierende ist, dann ist alles Existierende Gott: «Das All ist wie das Eis, und Gott ist das Wasser, aus dem sich das Eis bildet» (Jîlî, 15. Jahrhundert). Es ist freilich besser, beim hohen Sinn der transzendenten Einzigkeit Gottes zu verharren, wie ihn folgende zwei Gedichte von Hallâj bekunden:

«Laß mich in Wahrheit deine Einzigkeit bekennen,
O mein Einziger,
Denn zu ihr führt kein (menschlicher) Weg.
Ich bin eine Wirklichkeit.
Und diese Wirklichkeit ist für den Wirklichen (Gott)
Mit seinem Wesen bekleidete Wirklichkeit.
Wir sind nicht mehr getrennt.
Siehe,
Die strahlende Klarheit der Frühe leuchtet auf,
Schimmert im Morgenlicht.»

«O Führer in der Entzückung,
Glorreicher König,
Ich weiß dich transzendent.
Ich sage:
Du bist höher und herrlicher
Als alle Verherrlichungen derer, die da sprechen:
‹Ehre sei Dir!›
Höher als alle Glaubensbekenntnisse jener, die da sagen:
‹Es gibt keinen Gott außer Gott!›,
Höher als alle Begriffe jener, die dich begreifen.
O mein Gott,
Du weißt, ich bin ohnmächtig,
Dir den gebührenden Dank zu sagen.
So komm denn in mich, um selbst dir in mir zu danken.
Siehe, das ist die wahre Danksagung.
Es gibt keine andere.»

II.

1. Muslimischer Monotheismus und christlicher Monotheismus

Seit dem Koran erscheint das Christentum als eine Religion, die dem von Jesus verkündeten Monotheismus untreu geworden ist (3, 51; 4,172; 5,116f. usw.). Besonders, so heißt es im Koran, würden die Christen drei Götter anbeten (4,171; 5,73): Gott, Jesus – und Maria (5,116); sie sagen, Jesus sei Gott: «Gott ist der Messias, der Sohn Marias» (5,17.72) oder der Sohn Gottes (9,30). Der Koran verneint auch die Kreuzigung Jesu (4,157f). Daher werden die Christen im Koran wie in der muslimischen Tradition von den Anfängen bis in unsere Tage entweder als Ungläubige (*kuffâr*) betrachtet oder als Leute, die sich gegen den wahren Glauben zusammenrotten (*mushrikûn*), oder aber als «Leute der Schrift» (*ahl al-kitâb*) und in diesem Sinne als Erben der von den ehemaligen Propheten herstammenden monotheistischen Linie. Jene muslimischen Theologen, die wie Chazâlî das Christentum sehr wohl als einen Monotheismus anerkennen, sind selten; dabei wird dieser Monotheismus freilich von dem des Islams unterschieden. Gegenwärtig findet diese Anerkenntnis zunehmend Anklang, vor allem bei den Religionsgesprächen zwischen Muslimen und Christen.

Die christlichen Islamologen haben seit Louis Massignon (1863–1962) viel über diese Verneinungen der christlichen Geheimnisse im Koran nachgedacht und geschrieben[10]. Man muß gewiß zugeben, daß diese Geheimnisse, so wie sie im Koran dargestellt sind, sich ziemlich weit von ihren christlichen Definitionen entfernen: Dreiheit von Göttern, Vergöttlichung des Menschen usw. Demnach beträfen die koranischen Verneinungen falsche Glaubensformeln, die wir in Übereinstimmung mit dem Koran selber verwerfen, nicht jedoch die wahren Geheimnisse.

Man würde aber den Glauben der einen wie der anderen verraten, wollte man sich auf diese Unterscheidung beschränken. Denn jene Verneinung der Geheimnisse unter ihrer falschen oder wahren Begriffsfassung entspringen einem grundsätzlich verschiedenen Verständnis von der Einzigkeit und Transzendenz Gottes.

Der koranische und muslimische Monotheismus ist eine Bejahung nicht nur der sozusagen äußeren Einzigkeit Gottes (es ist kein anderer Gott), sondern auch der inneren. Es ist die Bejahung eines unteilbaren, untrennbaren Gottes (*samad* – Koran 112,2) – ein «Monoblock», könnte man in modernem Industriejargon sagen. Die muslimischen Theologen entfalten ihren ganzen Einfallsreichtum, um diese innere Einzigkeit Gottes mit der Vielfalt der göttlichen «Namen und Eigenschaften», die mit dem Wesen Gottes identisch sind oder auch nicht, zu vereinbaren[11]. Und als diese Theologen in einer schon sehr frühen Epoche die Erklärungen der christlichen arabischen Theologen kennenlernen, die da von den Begriffen Person (*uqnûm*, vom syrischen *gnômâ*) und Natur (*tabî'a* oder *kiyân*, von *kiyânâ*) ausgehen, verwerfen sie diese nicht weniger als mit dem wahren (muslimischen) Monotheismus unvereinbare Theologumena.

Vor allem aber das Dogma der Menschwerdung stellt in den Augen der Muslime die absolute Transzendenz des einzigen Gottes in Frage. Und der wesentliche Unterschied zwischen Is-

lam und Christentum bleibt auch trotz der Präzisionen der ersten christologischen Konzilien und der Theologen, die mehr oder weniger glücklich eine Vereinbarung der Wirklichkeit der Menschwerdung mit der Transzendenz Gottes anstreben, bestehen. Einerseits kann nämlich ein eines und selbes Wesen nicht zugleich wahrer Gott und wahrer Mensch sein; anderseits wird (bei den Christen) derselbe, einzige und transzendente Gott (der Sohn) als Mensch geboren, er leidet, stirbt und ersteht zum Leben.

2. *Der muslimische Monotheismus befragt den christlichen Glauben*

Die kraftvolle Bejahung der Einzigkeit und Transzendenz Gottes, wie sie seit mehr als dreizehn Jahrhunderten vom Islam und heute von etwa 800 Millionen Muslimen verstanden werden, ist für den christlichen Glauben ein Anruf, Sinn und Praxis des christlichen Monotheismus in dem, was er mit dem muslimischen gemein hat, vor allem aber, was ihn davon unterscheidet, zu vertiefen.

Das könnte zunächst darin bestehen, den Monotheismus Jesu von Nazareth, dieses echten Israeliten, wenn nötig, wiederzuentdecken und auch zu leben. Jesus hatte sich das *Schemâ Jisrael* – höre, Israel – (Dtn 6,2; Mk 12,29 f par) angeeignet; er war ganz an diesen einzigen Gott hingegeben, den er seinen Vater und unseren Vater, den Vater aller Menschen nannte. Das ist auch der liturgische Gebetszug: zum Vater durch den Sohn im Heiligen Geist[12].

Diesbezüglich ist es gut zu wissen, daß gewisse muslimische Denker unserer Tage, wohlbewandert in den Forschungen auf dem Gebiet der christlichen Exegese und Theologie, in diesen Studien die Ansichten des Korans bestätigt finden, die Kreuzigung ausgenommen, da sie ein schwieriges Problem darstellt. Der «Jesus der Geschichte» hat sich weder Gott noch Gottessohn genannt; er war jener gehorsame Knecht, von dem der Koran spricht und dessen wunderbare Botschaft vom Muslim mit Gewinn aufgenommen werden kann. Aber die Ausarbeitungen der christlichen Überlieferung, die das Leben und die Botschaft Jesu «interpretierten» und die Schriften des Neuen Testamentes hervorbrachten, sind Menschenwerk, sicher achtunggebietend, jedoch auch dem muslimischen Glauben wie der Botschaft Jesu selber fremd, ganz zu schweigen von den Auslegungen der Konzilien und der Theologen. Diese «interpretative» Überlieferung entspricht nicht dem Kanon der *buchstäblichen* Weitergabe, der einzigen, die vom Islam auf dem Gebiet der Übermittlung der Botschaft eines Propheten als echt anerkannt wird[13].

Die Anfrage des Islams an das Christentum verbindet sich hier mit jener der modernen Kritik. Und welche Verwüstungen diese an einem traditionellen oder einfach aus der vorkonziliaren katholischen Theologie gespeisten Glauben anrichten kann, das weiß man. Welcher Priester oder welcher sein Christentum bewußt lebende gebildete Laie hat nicht eines Tages diesen Wind pfeifen hören? Ist es aber nicht auch eine Gnade, sich von falschen Einsichten loszumachen und durch das Wirken des Heiligen Geistes, der die Kirche von den Anfängen bis in unsere Tage hinein trotz den lastenden Menschlichkeiten geführt hat, dem nackten Glauben ausgesetzt zu werden? Nie schien mir der Ausdruck «Christus des Glaubens» mehr gerechtfertigt.

Unser Glaube bejaht ja gewiß das Zeugnis der Apostel und hängt der Überlieferung der Kirche an. Aber jedes Jahrhundert stellt seine ihm eigenen Fragen. Die Kirche bemüht sich, darauf Antwort zu geben. Die Kirche der ersten Jahrhunderte war genötigt, den Irrlehren gegenüber die wahre Lehre genauer in den Begriff zu bringen, und die Theologen versuchten, kraft ihrer Glaubenseinsicht tiefer in die Geheimnisse vorzudringen. Aber auch die besten Trinitäts- und Inkarnationstheologien bleiben immer nur bescheidene Annäherungen an das unsagbare Geheimnis; die größten Theologen der Dreifaltigkeit, ein Augustinus, ein Thomas von Aquin, waren sich dessen vollkommen bewußt. Dies sollte uns vor all den gescheiten trinitarischen und christologischen Denkkonstruktionen warnen, ganz zu schweigen von der ständigen Versuchung, die Dreifaltigkeit «beweisen» zu wollen oder gar sich bis in die dialektischen Demonstrationen eines Hegel zu versteigen. Man muß wieder zurückkehren zu den noch schlichten Aussagen der Schrift.

Im gleichen Sinn gibt es eine traditionell christliche, freilich nicht absolut notwendige Sprache, die man in einer muslimischen Umwelt besser vermeidet, so zum Beispiel die Rede von der Vergöttlichung des Christen[14]. Ein Gleiches ließe sich von gewissen Formen des religiösen und geistlichen Lebens sagen, die eine eher dem Tritheismus als dem trinitarischen Monotheis-

mus nahe Vertraulichkeit mit den drei göttlichen Personen pflegen. Umgekehrt gründet ein Christentum, das zu einem vagen Monotheismus, wenn nicht gar einem verschwommenen Theismus oder sogar Deismus verkümmert ist, eher auf dem religiösen Instinkt als auf dem christlichen Glauben.

Tiefer gesehen ist der Einspruch des Islams gegen den christlichen Monotheismus eines der besten Mittel, die ich kenne, um den wahren christlichen Glauben von seinen Schlacken zu reinigen. Wenn sich der Islam, meiner Ansicht nach zu Recht, die «Religion der menschlichen Natur» nennen kann, so das Christentum nicht, trotz Tertullian und seiner «anima naturaliter christiana»[15]. An Gott, an einen einzigen Gott also glauben, ihn anbeten, sich seinem Willen fügen – das versteht sich alles in einem gewissen Sinne von selbst. Aber glauben, daß Gott Mensch geworden ist, daß er gelitten hat und gestorben ist, das ist Sache des (gnadenhaften) Glaubens allein, einer wahrhaft außergewöhnlichen Gnade, selbst wenn mehr als eine Milliarde Menschen an ihr Anteil haben. Auch in dieser Hinsicht muß sich der Christ von falschen, durch Jahrhunderte der Christenheit herausgeformten und uns bereits in der Wiege eingeflößten Gewißheiten losschälen, um das Erstaunen der ersten Christen oder der Neubekehrten wiederzuentdecken.

Genauer besehen besteht der christliche Glaube nicht zunächst in einem Monotheismus etwas eigentümlicher Art, sondern es ist der österliche Glaube: Glaube, daß Jesus am Kreuz gestorben ist und auferstanden, in die Herrlichkeit des Vaters eingegangen, daß er *deswegen* ewiger Sohn Gottes und selbst Gott ist, daß *deswegen* Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist ist. Auferstehung, Menschwerdung, Dreifaltigkeit – wir sind weit entfernt vom muslimischen Glauben.

Man muß sogar noch weiter gehen. Der Islam hat, vom Koran angefangen, das Christentum unter dessen lehrhaftem, theologischen Aspekt angegangen, dem, was die Christen von der Einzigkeit Gottes sagen. Jesus war in dieser Hinsicht treu. Die Christen sind untreu geworden[16]. Man sollte sich jedoch nicht von der muslimischen Fragestellung einfangen lassen. Das Christentum ist nicht zuerst Lehre, sondern Leben nach dem Evangelium. Jemand konnte sagen, Jesus habe keine persönliche Theologie über Gott besessen, sondern die seiner jüdischen Umwelt übernommen, sie aber sich in anderer Richtung auswirken lassen[17]. Die Kirchenväter werden sagen: Die *theologia* steht im Dienst der *oikonomia*[18]. Die Lehre selbst hat nur zum Ziel, die Rechtheit des Lebens zu sichern. Jesus ist der Sohn Gottes als vollkommener Offenbarer des allgemeinen Vaters, damit die Menschen als Brüder leben, als Söhne des Vaters durch den Sohn im Geist. Es ist aber nun bezeichnend, daß der Koran das Evangelium (*injîl*) auf ein Wort oder eine Schrift von lediglich lehrhaftem Inhalt einschränkt, die «auf Jesus herabgekommen sind». Die eigentliche Botschaft des Evangeliums ist nicht geleugnet; sie ist ganz einfach unbekannt.

Schließlich müßte man den Unterschied in Gott dem Dreifaltigen ernst nehmen als eine Warnung vor jedem Monolithismus, jeder Ausschließlichkeit des Heils[19]. Geben wir es offen zu: man hat das in den zwanzig verflossenen Jahrhunderten mit einigen Ausnahmen nicht getan[20]. Die Zeit ist da, die Religionen als ebenso viele menschliche Weisen einer lebendigen Beziehung zu Gott anzuerkennen und sogar als ebenso viele Brechungen des Wortes Gottes in der Geschichte der Menschen, ohne daß deswegen die Einzigkeit und Einzigartigkeit des Wortes Gottes in Jesus Christus in irgendeiner Weise als geringfügig betrachtet werden müßte, sondern im Gegenteil seine volle Gestalt, seine wahre Originalität deutlich wird. Einzigartige Einzigkeit, aber ohne Absolutheits- und Ausschließlichkeitsanspruch. Und wenn es sich um eine Botschaft über Gott handelt wie die durch den Koran und den Islam vermittelte, wie kann man da an ihrem göttlichen Ursprung und ihrer hervorragenden Stelle in der Offenbarung des Monotheismus zweifeln? Dieses Phänomen erhellende theologische Untersuchungen sind seit einigen Jahren zahlreicher geworden. Es genüge hier, darauf hingewiesen zu haben[21]; mehr ist an dieser Stelle nicht möglich.

3. Eine gegenseitige Anfrage?

Das Fragezeichen an diesem Untertitel betrifft nicht den Grundsatz selber, sondern seine konkrete Verwirklichung. Gewiß, die Anfrage des christlichen Glaubens an den muslimischen Glauben hat wohl stattgefunden, und zwar, wie schon gesagt, von der Zeit des Koran an. Aber sie führte zu einer Verhärtung des Monotheismus und einer ununterbrochenen Serie von Polemiken, die sich immer mehr verschärften, auch

dann, als die christliche Lehre in ihrem echten Gehalt bekannt wurde[22].

Es läßt sich freilich denken, daß der trinitarische Monotheismus den muslimischen Monotheismus vor der Versuchung einer arithmetischen, univoken, eindeutigen Einzigkeit und auch der eines rationalen Deismus bewahren könnte, indem er die koranische und zu einem guten Teil traditionelle Ader des unergründbaren Geheimnisses, das Gott ist, wiederfinden hilft: Gott ist einzig in einer geheimnisvollen Einzigkeit, und der Mensch weiß davon nur das, was Gott ihm offenbart. Einige Fälle solch gegenseitiger Anfrage bestehen.

Wenn wir auf den grundlegenden Unterschieden zwischen dem christlichen und dem muslimischen Monotheismus bestanden haben, so wollen wir damit nicht das ihnen Gemeinsame leugnen und was sie zusammen mit dem Judentum von den anderen Weltreligionen unterscheidet. Es ist ein *geoffenbarter* Monotheismus, ein Glaube in *Anbetung* und *Zeugnis*: «Du sollst Gott allein anbeten!» Ein mächtiger Ruf von vielen Millionen gläubiger Menschen in dieser unserer Welt, in der die Idole, die Mittel zur Knechtung des Menschen, die goldenen Kälber und die Gulags immer mehr zunehmen. In diesem Sinne sind die an den einzigen Gott Glaubenden wirklich, wie der Koran sagt, Brüder (49,10)[23]. Und wenn sich diese Monotheismen, wenigstens der des Islams und der des Christentums, als universal verstehen, so muß sich heute die ‹Konkurrenz› zwischen mehreren Universalen von der jahrhundertealten Form polemischer oder blutiger Zusammenstöße in die Form der «Rivalität in guten Werken» (Koran 2,148; 5,48) verwandeln, in den Dienst am Menschen im Namen des Glaubens an den einzigen Gott.

[1] Louis Massignon, Les trois prières d'Abraham, I. La prière sur Ismaël (Tours 1935) 41.

[2] Stanislas Breton, Unicité et monothéisme (Paris 1981) 43–58.

[3] Vgl. meinen Artikel «La rencontre des théologies»: Lumière et Vie 163 (Juli 1983) 63–80. Hier sind mehrere im vorliegenden Beitrag angeführte Ideen aufgenommen worden.

[4] Vgl. Toufic Fahd, Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'hégire (Paris 1968) 317ff.

[5] Wörtlich: «nach der ursprünglichen Natur (fitra)». Der von den Exegeten genau umschriebene koranische Sinn dieses Wortes bezeichnet den muslimischen Monotheismus, die Religion der menschlichen Natur, wie sie von Gott geschaffen wurde.

[6] Das ist das zentrale Thema meiner theologischen Dissertation: La foi musulmane selon le Coran (Rom 1965) 369ff. Vgl. Proche-Orient chrétien, 1968, 17–28; 140–146; 1969, 162–193.

[7] Die Vorkämpfer für eine Anerkennung der Geschichtlichkeit und der menschlichen Vermittlungen im Ereignis des Korans (F. Rahman, M. Arkoun u.a.) sind unsere Zeitgenossen. Vgl. R. Caspar, Vers une nouvelle interprétation du Coran en pays musulman?: Studia Missionalia 20 (1971) 115–139; die Arbeit wäre inzwischen zu ergänzen. Der 1977 gegründete «Groupe de Recherches Islamo-Chrétien» (GRIC) hat dieses Problem zwanzig Jahre lang studiert. Seine Arbeiten werden in Kürze erscheinen. Über den GRIC, sein Wesen, seine Arbeiten und Ergebnisse vgl. R. Caspar, Le GRIC: Islamochristiana 4 (1978) 175–186 und die folgenden Nummern der Zeitschrift bezüglich der Berichte über die jährlichen Zusammenkünfte; vgl. auch Lumière et Vie 163 (1983) 81–85. Über das Problem im allgemeinen vgl. R. Caspar, Parole de Dieu et langage humain en christianisme et en islam: Islamochristiana 6 (1980) 33–60.

[8] Eine gute Synthese bietet Mohammed Arkoun, La pensée arabe, in der Reihe Que sais-je? 915 (Paris 1975 u. Neuaufl.). Ich habe das ausführlich entwickelt in meinem Cours de théologie musulmane (Rom ^{2}1979), 2 Bde, vervielf.; Neuauflage (gedruckt) Ende 1984.

[9] Vgl. den bedeutsamen Artikel von Abdelmajid Charfi, La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes modernes: Islamochristiana 8 (1982) 57–67.

[10] Vgl. die Autoren und Hinweise in meinem Anm. 8 erwähnten Cours. I, 41f; 48–63; II, 36–40; In der gedr. Ausgabe (1984) 69–72; 79–116 usw.

[11] Vgl. das Kapitel Dieu, son existence et ses attributs, in Cours, aaO. Wir glauben – um das hier zu erwähnen –, daß der einzige Zugang zum wahren Sinn der Dreifaltigkeit für den Muslim auf diesem Weg über die göttlichen Namen führt, trotz des Unterschieds zwischen den göttlichen Personen und den göttlichen Namen. Vgl. Cours, aaO. dasselbe Kapitel mit den Verweisungen. Übrigens sind auch die christlichen arabischen Theologen des Mittelalters so vorgegangen; vgl. Samir Khalil, L'unité absolue de Dieu: regards sur la pensée chrétienne arabe: Lumière et Vie 163 (1983) 35–48.

[12] Wir lassen uns hier nicht auf die gegenwärtige Debatte zwischen Christozentrik und Theozentrik ein. Vgl. Jean Milet, Dieu ou le Christ? Les conséquences du christocentrisme dans l'Eglise catholique du XVIIe siècle à nos jours (Paris 1980). Das christliche Leben in einem muslimischen Land führt allerdings eher zur Bevorzugung der Theozentrik.

[13] Man findet das Zeugnis dieser Denkrichtung in den Arbeiten des GRIC (vgl. Anm. 7) über die Heilige Schrift; sie werden in Kürze veröffentlicht.

[14] Nach 2Petr 1,4: «damit ihr (...) an der göttlichen Natur Anteil erhaltet»: das ist im buchstäblichen Sinn der *shirk*, die «Ideologie von der Anteilhabe». Vor allem die orientalischen Kirchenväter machen von diesem Wortschatz einen ausgiebigen Gebrauch; das gleiche gilt für die rheinischen Mystiker, vor allem für Meister Eckhardt. Allerdings hatte Thomas von Aquin erklärt, daß das Gnadenleben der Seele «nach der Weise eines *accidens*, eines Zukommenden», und nicht der

Substanz nach innewohne: I–II, q. 110, a. 2 ad 2 et 3; vgl. diesbezüglich Louis Gardet, Dieu et la destiné de l'homme (Paris 1967) 103–106.

[15] Es ist bezeichnend, daß Tertullian diesen Ausdruck durch die natürliche Ausrichtung des Menschen auf den Monotheismus rechtfertigt; vgl. Apologeticum, c. 17, PL I, 376f.

[16] Vgl. den in Anm. 3 erwähnten Artikel.

[17] Christian Duquoc, Jésus, le non-théologien: Dieu différent (Paris 1977) 43–60.

[18] In diesem Sinn und auch zum Thema im allgemeinen vgl. Paul Aubin, Dieu: Père, Fils, Esprit: pourquoi les chrétiens parlent de «Trinité»? (Paris 1975).

[19] Dies ist das Hauptthema des Buches von C. Duquoc, Dieu différent, aaO., vor allem 125–149.

[20] Man vgl. u.a. meine gegenwärtig geführte Untersuchung: Pour une vision chrétienne du Coran. I. Les données historiques: Islamochristiana 8 (1982) 25–55.

[21] Vgl. meinen Cours, aaO., gedr., Ausg. (1984) 75–116, und den Artikel von Claude Geffré, Le Coran, une parole de dieu différente?: Lumière et Vie 163 (1983) 21–32.

[22] Zu dieser reichhaltigen Literatur vgl. die erschöpfende, bis in die Anfänge des Islams zurückreichende Bibliographie in: Islamochristiana 1 (1975) und folgende Nummern; in jeder einmal jährlich erscheinenden Ausgabe findet sich eine Bibliographie über Schriften zum muslimisch-christlichen Dialog.

[23] Wir erweitern die Deutung der koranischen Formulierung (die an sich lediglich die Muslime im Auge hat), wie es zahlreiche Muslime heute tun. Bezüglich dieser Brüderlichkeit im Glauben vgl. den § 5 der «Charte du GRIC»: Orientations pour un dialogue en vérité: Islamochristiana 4 (1978) 183–186, hier 185.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

ROBERT CASPAR

1923 in Bourg-la-Reine (bei Paris) geboren. Mitglied der Missionsgesellschaft der Weißen Väter. Lizentiat in arabischer Literatur. 1965 an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom Promotion zum Doktor der Theologie mit einer Dissertation über «La foi musulmane selon le Coran». Beim II. Vatikanischen Konzil Experte für Fragen des Islams. 1965–1972 Konsultor des Vatikanischen Sekretariats für die Nichtchristen; Mitglied der Kommission für Fragen des Islams; seit 1958 Professor für muslimische Theologie und Mystik am Päpstlichen Institut für arabische und Islam-Studien (PISAI) in Rom. Seit 1970 Pfarrer in Monastir und Mahdia (Tunesien). Veröffentlichungen: rund 150 Artikel über die muslimische Theologie und Mystik, über den muslimisch-christlichen Dialog, vor allem auf dem Gebiet der Theologie. Erwähnt seien nur: Cours de théologie musulmane (Manouba, Tunesien, 1959; Neuauflage [2 hektographierte Bde] beim Pontificio Istituto di Studi Arabi ed Islamistica, Rom 1975 und 1979); Ende 1984 erscheint eine 3. Auflage im Druck; Cours de mystique musulmane (PISAI, Rom 1968, 149 Seiten, hektographiert). Anschrift: Januar – August jeden Jahres: villa 243. R 6. 5000 Monastir, Tunesien. September – Dezember jeden Jahres: Pontificio Istituto di Studi Arabi ed Islamistica, Piazza S. Apollinare, 49, I–00186, Roma, Italien.

André Dumas

Die neue Verführung des Neuheidentums

Politisches, kulturelles und geistiges Phänomen oder Epiphänomen

Während sich aus der Sicht jener falschen Propheten, die die Futurologen so oft sind, die Säkularisierung als die sichere Zukunft jedenfalls der industrialisierten und urbanisierten Länder ankündigte, erleben wir nun im Gegenteil ein vielfältiges Wiedererscheinen und Wiedereinführen des Heiligen. Der Konfliktpartner des Glaubens wird zweifelsohne nicht mehr der Atheismus sein, der seit einem Jahrhundert durch seine Praxis zu abgenutzt und in bezug auf seine Kraft zu enttäuschend ist, sondern vielfältige Formen des Neuheidentums, das es versteht, im gleichen Atemzug das rationalistische Erbe der Aufklärung und den jüdisch-christlichen Glauben abzulehnen, der deren versteckter und hinterlistiger Mutterboden gewesen sein soll. So ist eine Strömung auf der Suche, die die Formulierung gewählt hat, die Nietzsche lieb war: nicht «jenseits» des Todes, der Auferstehung, «jenseits» der Geschichte, des Reiches Gottes, «jenseits» der Menschen und der vielfältigen Kulturen der einzige Gott, sondern: über den Monotheismus und den Atheismus «hinaus», über das Gute und Böse «hinaus», über die Heiligkeit Gottes und die Entsakralisierung des Universums hinaus ein neues Heiliges, das den Menschen von all den Giften heilen kann, die Gleichmacherei und Universalismus, Dualismus und Totalitarismus heißen. So strebt eine neue Strömung danach, so zu leben, als ob es Jesus und Marx (und ich füge gern Descartes und Hegel an) nie gegeben hätte – zu unserem größten Unglück, sagen sie. Es gibt die Verführung einer Rückkehr zum Heidentum.

Man sieht ohne weiteres, daß wir es mit etwas Unklarem zu tun haben, das gut zu bestimmen schwierig ist, wenn man es weder aufblähen noch karikieren will. Zur Zeit ist es eher ein journalistisches Epiphänomen als ein wirklich kulturelles und populäres Phänomen[1]. Dieses Epiphänomen erscheint gleichzeitig mit einer umwälzenden Entzauberung, einem kulturellen Formalismus und einem geistlichen Zaudern im Westen. Es ist der Schaum bewegter, wenn auch noch bequemer Tage, was Träumereien rechtfertigt, ohne zu Tragödien zu verpflichten.

Politisch zielt dieses Neuheidentum, das sich selber die Bezeichnung «Neue Rechte» zugelegt hat, darauf ab, kurz bevor ihm dieses Feld versperrt wird, die Gesundheit der individuellen und kollektiven Ungleichheiten zwischen den Menschen wiederzugewinnen. Es verteidigt nicht nur die Unterschiede, was zum Leckerbissen aller modischen politischen Strömungen geworden ist. Es wagt klar von Ungleichheit zu sprechen, was es in klaren Gegensatz bringt zu Jesus wie zu Marx, zu Descartes wie zu Hegel. «Was das ausgehende Jahrhundert nötig hat, das ist eine Synthese der positiven Bestrebungen, die sich bis heute nur zerstreut gezeigt haben. Diese Synthese kommt einem Überholen des gegenwärtigen Standes der *conditio humana* gleich. Ich glaube an die Möglichkeit einer solchen Synthese. Aber ich bin nicht sicher, ob wir genügend Wagemut haben, sie ins Werk zu setzen. Ich fürchte, daß uns die Gleichheitsideologie davon abhält, sie zu verwirklichen.»[2]

Politisch gibt es das Bestreben zum ungleichen freien Spiel der schöpferischen menschlichen Kräfte, die allerdings nicht mit der Passivität der natürlichen Bestimmungen verwechselt werden dürfen. Mit einer schönen Klarsicht lobt diese Strömung eines der tiefsten und oft verborgensten Fundamente des heidnischen Altertums: seinen Geschmack an der Ungleichheit, der die große Philosophie immer daran gehindert hat, sich wegen der Existenz der Sklaven Sorgen zu machen. Was zählt, das ist die Lebenskunst im Wechsel von Genuß und Selbstbeherrschung, aber nicht irgendeine Gleichheit, der noch mehr als in der Natur alles in der Kultur widerspricht[3].

Weshalb plötzlich dieses Lob der schöpferischen Ungleichheit? Ich glaube, daß es hier eine Reaktion auf die Enttäuschung der Revolutionen gibt, die seit bald zweihundert Jahren nicht gebracht haben, was sie versprochen hatten. Sie versprachen Ende des 18. Jahrhunderts die politische Gleichheit und haben sich neue soziale Ungleichheiten geschaffen. Sie versprachen zu Beginn des 20. Jahrhunderts vor allem die wirtschaftliche Gleichheit und haben die ideologische Ungleichheit verursacht. Deshalb schlagen diese Denker des zeitgenössischen Neuheidentums geradeheraus vor, die Gleichheit als einen Mechanismus zu beschuldigen, der von den Unfähigen eingerichtet wird, um die Fähigsten zu beherrschen. Wie Nietzsche sind diese Denker politisch Antichristen und Antisozialisten, weil sie grundlegend Antidemokraten sind, und tatsächlich kann ihnen das Heidentum hier sehr wohl einen Adelsbrief ausstellen.

In kultureller Hinsicht will dieses Epiphänomen alle Unterscheidungen wieder zu Ehre bringen, die aus jedem einzelnen und aus jedem Volk oder jeder Kultur einen Schatz machen, der sonst in der Masse verloren ginge. Diese lebhafte Rückkehr zum Individualismus ist nicht zwangsläufig antistaatlich, wenn sich der Staat auf seine streng politische Funktion beschränkt und sich nicht in die Werte einzumischen beginnt, die dem einzelnen eigen sind. Diese Denker sind nicht Liberale im wirtschaftlichen Sinn des Begriffes, sondern Individualisten im kulturellen Sinn. Sie sind sich der Aufgabe des politischen Gemeinwesens bewußt, aber sie verabscheuen jede Versuchung zum Totalitarismus. Auch hierin scheinen sie mir noch – hier aber zum Besten – Erben des antiken Heidentums zu sein, der Vielzahl seiner Denkströmungen, ihrer gegenseitigen Toleranz, oft sogar ihres Synkretismus. Anerkennen wir redlich, daß es hier um eine Verlockung und nicht um eine üble Verführung für eine Moderne geht, die so viel unter ideologischen Diktaturen gelitten hat.

Und schließlich ist diese Strömung im geistlichen Bereich bestrebt, den Menschen eine neue Frömmigkeit zu geben, nachdem sie weder an die messianischen Verheißungen des Christentums noch an die humanistischen Versprechen des Marxismus mehr glauben und eine innere Leere beweisen, nicht mehr wissen, welchem Heiligen sie sich weihen sollen. Daher kommt die gewichtige Rolle von drei Wirklichkeiten: des *Tragischen*, das sich nicht verlocken läßt durch künftige illusorische Reiche, des *Mythos*, der seine Wurzeln im kosmischen Dunkel hat, während die Ideologie eine historische Klarheit will, und des *Mystischen*, das darum weiß, wie sehr der Atheismus die Seele auf die Dürftigkeit des Verstandes zurückführt. Auch hier, so scheint mir, sucht sich dieses Heidentum zu Recht Vorfahren in der schlußendlich eher mystierienhaften als rationalistischen Antike. Auch hier ist die Versuchung groß, aus dem Überdruß an Lehren Nutzen zu ziehen, um unbestimmte Sehnsüchte einzubringen. Aber diese neuheidnische Strömung ist zu jung, um sich daran erinnern zu wollen, daß die nazistischen Übertreibungen in einem ähnlichen Umfeld begonnen hatten. Ich denke vor allem, zu ihrer Ehrenrettung, daß die antimonotheistische Herausforderung hier offener und deshalb redlicher ist, achtbarer als sie es im Nazismus je war, der sein Heidentum so gerne mit einer Feier der göttlichen Vorsehung verschleierte, der sich Gott und seine Kirchen angliederte, statt ihn zu bekämpfen und sie anzuklagen. Kein Konkordatsgeist bei diesen Neuheiden, sondern eine direkte Polemik.

Für einen Pluralismus im Himmel wie auf Erden

Der Angriff gegen den Monotheismus ist sehr einfach. Er würde den für das Leben des Menschen unverzichtbaren Pluralismus verbieten. In der Tat ist der Monotheismus, vor allem, wenn er sich auf eine Auserwählung bezieht, durch die ein einziger Gott sich einem einzigen Volk zu erkennen gibt, das dazu berufen ist, für alle anderen Vorbild zu sein, eine fürchterliche Dampfwalze. Er will der Vielfalt des Lebens einen einzigen Weg zur Wahrheit aufdrängen. Selbst mit den besten ethischen Absichten der Welt wird er deshalb dazu geführt, die Unterschiede abzulehnen und seinen einzigen Weg zu diktieren. Im Gegensatz dazu würde der Polytheismus die Vielzahl der Völker, der Kulturen und der Werte widerspiegeln, die das Mosaik der Welt ausmachen und deren Schillern – wie in der antiken Mythologie – die unzähligen Bewegungen des menschlichen Herzens und die unbegrenzten Perspektiven des heiligen Kosmos wiedergibt. Er läßt sich nicht von einem ewigen Frieden betören, der durch das siegreiche Monopol einer einzigen Religion erreicht wird, wie es jeder Monotheismus schafft. «Das europäische Heidentum ruht auf einem antagonistischen Pluralismus von Werten auf. Der Polytheismus ist

der Ausdruck dieses Antagonismus, der nie zu unüberbrückbaren Gegensätzen, zu einem radikalen Dualismus führt, sondern der sich in einem harmonischen Ganzen auflöst.»[4] So böte der himmlische Polytheismus der Erde die Chance, ein irdischer Schmelztiegel zu werden, während die himmlischen Monotheismen, historisch gesehen, immer wenig heilige Kriege ausgelöst haben.

Man hat nicht viel Lust, solche derart verführerische Argumentationen apologetisch zu widerlegen, wo ein Geruch von Idylle Polytheismen begleitet, die doch so oft verpflichtende Kaiserkulte und nicht oft respektvolle Mosaiken waren, während dem Monotheismus der verhängnisvollste Totalitarismus angelastet wird. Man weiß, daß gleichzeitig andere junge moderne Denker, im wesentlichen jüdische, die genau umgekehrte Apologetik unterstützt haben, nach welcher allein der Monotheismus von den Totalitarismen, von den natürlichen, staatlichen und ideologischen Götzen befreit[5]. Der Verdruß mit allen Apologien ist, daß sie mit Hilfe klarer Folgen erklären wollen, daß eine persönliche Überzeugung eine unvermeidliche Evidenz ist. Damit verbirgt jede Apologetik ihre eigene Schwäche.

Das Entscheidende ist, zu wissen, ob es das behauptete Band zwischen Monotheismus und kulturellem Monolithismus, zwischen Polytheismus und kulturellem Pluralismus wirklich gibt. Wer die Bibel liest, sei es Genesis 10 über die gesegnete Vielfalt der verschiedenen Völker der Erde, zusätzlich zur Erwählung Abrahams, aber nicht im Widerspruch zu ihr, oder die Pfingsterzählung in Apostelgeschichte 2 mit der sprechenden Vielfalt der verschiedenen Nationen der Welt, die den gleichen Geist Gottes verstehen, jeder in seiner Sprache, der neigt dazu, das Gegenteil zu leben und zu denken, daß die Einzigkeit Gottes stets begleitet wird von der überreichlichen Vielzahl und Vielfalt der Schöpfung. Die Bibel sagt in der Tat einen einzigen Gott im Himmel aus, einen einzigen Schöpfer, einen einzigen Versöhner, um nicht Gefahr zu laufen, zur Wahrheit Gottes zu erheben, was nur Vielfalt der Welt ist, aber verschiedene Menschen, zahlreiche Kulturen, nicht ungleiche Unterschiede auf der Erde, damit dieser Nichteinsamkeit, die Gott als Schöpfer für das Glück aller gewollt hat, Ehre erwiesen wird. «Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei» (Gen 2,18). Würde die Ausdehnung des Pluralismus auf Erden auf den Pluralismus im Himmel nicht bestätigen, daß die Religion entschieden nur ein menschliches Projektionsphänomen ist und daß das Unsicherste im Polytheismus trotzdem die Götter oder der Gott wären, die darauf Anspruch erheben?

Nietzsche gegen Marx

Antiegalitarismus gegen die sogenannte klassenlose Gesellschaft, polytheistisches Heidentum gegen den Atheismus einer Menschheit ohne sogenannte wirtschaftliche Ausbeutung und soziale Entfremdung, wie könnte man hier nicht die Wiedergeburt der Stimme Nietzsches erkennen, während gleichzeitig die Stimme von Marx ausgelöscht wird. Denn es gibt keinen größeren Gegensatz als den zwischen Marx und Nietzsche, auch wenn man sie zu oft als gleichgerichtete Meister des Verdachts gegen das Christentum zusammengerückt hat.

Meines Erachtens spielt sich der wirkliche Kampf der Moderne zwischen diesen beiden ab, denn der biblische Glaube ist etwas anderes als das, was sie verklagen. Sie orten ihn schlecht, Marx in der Ordnung der himmlischen Kompensationen der irdischen Verzichte, Nietzsche in der Ordnung der giftigen Mittelmäßigkeit der Kleinen, die die wahren Werte des Lebens zu Gunsten der falschen Werte ihres Verlangens umkehren. Indem sie ihn falsch orten, sind Marx und Nietzsche gezwungen, nur über eine Karikatur zu diskutieren, ganz so als ob man statt mit Marx zu diskutieren ihn durch Stalin ersetzte, oder mit Nietzsche so, als ob man ihn durch die amerikanische Sozialbiogenetik ersetzte. Schiefe Begegnungen, wo die Leidenschaft des einen nicht jene des anderen ist und wo man entweder das Kinn heben muß (zum Beispiel behaupten, der Glaube sei eine Kosmologie der Evolution oder sogar eine Lyrik des Lebens) oder das Rückgrat beugen muß (zum Beispiel die Erde den pseudowissenschaftlichen Gesetzen des Marxismus überlassen, um sich als Christ in einem Übernatürlichen zu verschanzen, das jenseits des des Todes erreicht wird, oder dann zuzugeben, daß das Unbewußte höchstes und unerreichbares Festland sei, während sich der Glaube in einer moralisierenden Pseudorationalisierung verschanzen muß).

Marx und Nietzsche sind im Unterschied dazu an derselben Stelle einer menschlichen Zukunft unter Verlust des alten Gottes des jüdisch-christ-

lichen Glaubens einander voll entgegengesetzt. Marx kündigt die endgültige Errichtung des Atheismus an, die für ihn ebenso sicher ist, wie das Christentum mit seinem leider noch abstrakten Universalismus das Heidentum endgültig besiegt hat. Jede Rückkehr zum Heidentum oder mehr noch zum Polytheismus wird von Marx als eine Regression beurteilt, wie eine Rückkehr der städtischen Wirtschaften zu den ländlichen Gesellschaften eine Regression wäre. Bei Marx findet sich eine letzten Endes westliche und Hegelsche Überzeugung, daß man nicht zu den endgültig überholten Stadien zurückkehren kann, selbst wenn die Alternative «Sozialismus oder Barbarei» die Zukunft noch mit einer schwarzen Wolke versperrt, die die Revolution daran hindert, sich als einen garantierten Automatismus darzustellen. Was sicher ist, das ist die Zukunft des Atheismus und die Vergangenheit des Heidentums.

Nietzsche prophezeit das Umgekehrte: die Überholtheit dessen, was sich als freies atheistisches Denken versteht und was nur eine von jenen verlängerte Dürftigkeit ist, die das tragische und wilde Leben mit Hilfe der falschen Werte der Wissenschaft, der Erziehung und des Anspruchs beherrschen wollen. Die wirkliche Zukunft gehört jenen, die es wagen, sich zu Eiferern für ein neues Heiliges zu machen, das auf den Trümmern des dualistischen, skrupulösen und gequälten Verstandes errichtet würde, der mit Sokrates begonnen hat und bei Mose und vor allem beim Apostel Paulus schwerfällig geworden ist. In den Augen Nietzsches würde das neue Heilige heidnisch sein. «Heiden sind alle, die zum Leben ja sagen, denen ‹Gott› das Wort für das große Ja zu allen Dingen ist.»[6] Oder dann, wie es ein Journalist schreibt, der immer auf das bedacht ist, was herausfordern, aber vor allem gefallen könnte: «Das Heidentum ist nicht, wie man glaubt oder wie man sagt, die Verneinung des Heiligen. Das Heidentum verlangt im Gegenteil, daß das Heilige zur menschlichen Existenz gehöre. Es ist also nicht mit dem Atheismus oder dem Agnostizismus zu verwechseln, aber es lehnt den einzigen Gott ab, der außerhalb dieser Welt lebt und trotzdem eifersüchtig ist, der den Geschöpfen jede geistige Erfahrung verbietet, die den Menschen selbst in seinen Beziehungen zur Welt zum Gegenstand hat. Der einzige Gott verlangt von den Menschen ein Bewußtsein von Verbannten. Das Heidentum sucht die Religion in einem hier und jetzt vor Fülle überschwenglichen Gefühl, ohne die Welt zu entsakralisieren; im Gegenteil, es sakralisiert sie. Im eigentlichen Sinne hält es sie für heilig.»[7]

Das Vorhaben ist ganz klar; man könnte von einem Gegenentwurf zur biblischen Verkündigung sprechen. Der Heilige Gott existiert nicht. Würde er existieren, dann wäre sein Wort dualistisch und kastrierend in bezug auf eine Welt, einen Kosmos, der sein eigenes übersteigertes Heiliges ist. Hier erinnert alles an die Antike, während Marx immer Mühe hatte, dort erkennbare Vorläufer zu finden, selbst bei den Materialismen von Demokrit oder Epikur, die trotz allem mit Göttern und Verehrung wohl zu sperrig waren.

Bei Nietzsche ist es das große Rad des Schicksals, das zurückkommt, nachdem der moderne Mensch zu Unrecht geglaubt hatte, die kleine, vorwärtsführende Linie des Fortschritts überschritten zu haben. Aber dieses Schicksal ist nicht die schreckliche Wiederkehr des Schrecklichen[8]. Es ist verehrungswürdig, liebenswert nach dem großen Paradox des *amor fati:* klar in seiner Wiederkehr, tragisch im Nicht-ans-Ende-Kommen. Das Heidentum ist so Schönheit und Melancholie ob dem Schweigen der unwandelbaren Welt, Weisheit für den, der mutig auf die trügerische Torheit der Hoffnung verzichtet hat. Marx hat sie zu konkreter Hoffnung laisiert. Das Neuheidentum von Nietzschescher Prägung hat für immer Trauer angelegt.

Ist es aber ein neues Heiliges oder Nihilismus des Lebens?

Es ist schwierig, nicht apologetisch zu werden, wenn man etwas zu kritisieren unternimmt, was nicht auf unserer Seite ist. Schwierig, denn weshalb sollte man Lehren, die jeden Messianismus ablehnen, zu einem Messianismus verpflichten, und sei es für sie selber? Man muß gegenüber den Anmaßenden Anmaßung wagen und im Verkündiger den in bezug auf seine eigenen Reserven unentschiedenen Verführer entschlüsseln.

Das Heilige ist niemals neu, vor allem, wenn es kosmisch, mythisch oder sogar mystisch ist. Es ist eine sehr alte Botschaft, die man in dem Moment neu auszusagen versucht, in dem die Wissenschaft mindestens so sehr wie der Glaube deren Nebel durchstoßen hat, genauso wie man Museen für Volkskunst und Volkskunde in den Ländern einrichtet, wo sich die gelebte Folklore

verliert. Damit es ein Heiliges geben kann, muß eine Verehrung verspürt, nicht verfügt werden. Man kann sich hier des Gedankens nicht erwehren, daß der heidnische Polytheismus nur insofern im Aufleben ist, als er einen Protest gegen den kulturellen Totalitarismus darstellt, den man für eine unvermeidliche Konsequenz jedes Monotheismus hält. Es geht weniger darum, neue oder alte Götter wirklich zu verehren, als vielmehr darum, sich von jenem Zwang zu befreien, den Manuel de Dieguez den monotheistischen Götzen nennt[9].

Im übrigen ist die Verwendung des Wortes «Heiliges» statt «Götter» erhellend. Es geht mehr um Ästhetik und Schönheit, um Spiel und Vergnügen, um Unschuld und ein Sich-Aufbäumen als um irgendein Beben und Erwarten wie im Falle eines wirklichen Mysteriums, das es zu verehren gilt und von dem Leben und Tod abhängen.

Nietzsche war ehrgeiziger als diese modischen Neuheiden, wenn er sich als Träger eines fünften Evangeliums verstehen wollte, des Evangeliums von der Wiederkehr aller Dinge und von der Gerechtigkeit des Mittags. In der Tat handelt es sich um ein «reaktives» Denken, um immer noch wie Nietzsche zu sprechen, und nicht um ein Denken, das begründen oder ankündigen würde. Es reagiert auf verschiedene ideologisch-theologische Monolithismen mit einer Apologetik des Individualismus, der immerhin die Rolle des Staates als oberste Instanz der Nation nicht verkennen will. Alain de Benoist nennt dies nach vielen anderen einen «dritten Weg zwischen dem Moloch von Staat der Sozialisten und dem Nachtwächterstaat der Liberalen»[10]. Der Gedankengang ist recht banal, und es ist nicht einzusehen, weshalb man ihn mit gelehrten Verweisen auf religiöse Formen überlasten soll, die dem biblischen Messianismus vorausgingen oder ihm äußerlich blieben und von denen der Marxismus nur eine laisierte und sozialisierte Abwandlung ist.

Das Geheimnis dieses Neuheidentums scheint mir sein Bedürfnis zu sein, den Glauben und die Ideologie durch einen Mythos zu ersetzen. Ein Mythos verankert den einzelnen im Kosmos. Er verleiht dem Alltäglichen Ewigkeitswert ohne ihm eine bessere Zukunft versprechen oder es aufgrund einer Offenbarung evangelisieren zu müssen. Das Wort, das Erfolg hat, heißt Kultur und weder religiöser Glaube noch politische Ideologie. Aber auch das Wort Kultur würde zu menschlich bleiben, wenn es sich nicht mit einem Heiligenschein zeigen würde und den heidnischen Mut hätte, die Welt in ihren geheimen Undurchdringlichkeiten zu erforschen. Der Ton ist kategorisch: «Es wäre dringend, sich zu fragen, weshalb das 20. Jahrhundert keine einzige große politische Ideologie geschaffen und sich darauf beschränkt hat, die ererbten Systeme des 18. und 19. Jahrhunderts – mit im allgemeinen mittelmäßigen, sogar unheilvollen Ergebnissen – anzuwenden.»[11]

Aber der theoretische Ertrag ist winzig und seltsam. Ich frage mich, ob hinter dem Aufruf zu einem neuen Heiligen sich nicht das lebensverneinende Klagen verbirgt, wenn ihm im übrigen kein anderes Wort zukommt als vom Leben selbst und es darauf verzichtet hat, aus dem Verlauf der Weltgeschichte sein eigenes jüngstes Gericht zu machen. Außer ein moderner Heide sein bedeute gerade, von dem den Menschen und seine Kultur bedrohenden Nihilismus gequält zu werden. Wer sagt uns im übrigen, daß die Antike ihre Lebenskunst nicht mehr aus dem dumpfen Bewußtsein der Stummheit der Welt als der Verehrung ihres heiligen Schillerns gelebt hat?

Ideologien, Verführungen und Überzeugungen

Wir haben lange in Ländern mit Ideologien gelebt, die sich vor allem nicht zu verführen bemühen, sondern zu indoktrinieren und zu mobilisieren. Und deshalb verträgt ihre Schwerfälligkeit keinen Spaß, sondern verfolgt jede Abweichung, und sei sie noch so klein, als Angriff auf das Volksganze und auf die moralische Legitimität seiner politischen Vertreter.

Heute sind die Ideologien entblößt. Sie erscheinen als das, was sie geworden sind, wenn sie es nicht schon immer waren: als Mittel zur Macht über die Massen, die mehr enteignet als wirklich repräsentiert sind. Das Hämmern der Propaganda hat die Empfindung für eine Teilnahme getötet. Die Wissenschaft ist nach Meinung der Sozialideologen nicht mehr mobilisierbar. Alles ist bescheidener, laisierter, gesünder geworden, aber zwangsläufig auch entzauberter.

Und deshalb zieht die Zeit der Verführung herauf: Sich nicht mehr belehrend, sondern anziehend zu machen, zu bezaubern statt zu bedrücken. Das Rezept dafür ist bekannt: Es bedarf eines gewissen Maßes an Umgang mit den Träumen der Vorstellung, aber auch eines guten

Maßes an Abstand, damit die Kenntnis des Nahen die Magie der Unkenntnis des Fernen nicht tötet. In der Gesellschaft jedes Verführers gibt es auch den neugierigen Sucher des Unvorhergesehenen und den Entdeckungsreisenden des Exotischen. Unter solchen nachideologischen und zweifelsohne nachchristlichen Bedingungen – auch wenn mir dieser kulturelle Ausdruck als eine nichtssagende Rumpelkammer erscheint – ist es deshalb normal, daß die Erinnerung an das Heidentum verführt und daß die Neue Rechte ihre literarischen Embleme ausgesucht hat, wie sie auf seiten der Verführer, im besten Fall Stendhal, geschätzt wurden, und nicht auf seiten der Analytiker, der Zeugen, der Propheten, der Militanten, der Bauern.

Verführen ist nicht immer schlecht. Es ist das Bemühen zu erobern, was nicht auf Anhieb zu erreichen ist, vor allem, wenn es sich um die Freiheit eines Geistes handelt, Gefühle eines Herzens oder das Vertrauen eines Körpers. Der Verführer weiß, daß er Mißerfolg haben und sich eher verwundet und entleert als entzückt und glücklich wiederfinden kann. Es gibt in der Verführung eine ungewisse Suche nach Neuheit, die schlußendlich moralischer ist als der Besitz der Wahrheit und der Gerechtigkeit. Aber die Verführung darf nur eine erste Annäherung sein. Sonst befindet sie sich bald in der Verwirrung darüber, daß sie weder zu erkennen noch zu lieben, noch geliebt zu werden vermochte.

Das Neuheidentum, das mit seiner Ablehnung des Monotheismus reaktiv ist, wird heute nur aus Verführung gedacht und betrieben. Es fehlt ihm die Überzeugungskraft, mit der es dazu überreden könnte, daß es für den Menschen vorteilhaft ist, die Einzigkeit eines Gottes zu ersetzen, der durch den Pluralismus einer Welt spricht, der sich betrachtet und schweigt. Der Romanschriftsteller Jean Cau hat, so scheint es mir, gegen seine neuheidnische Gemeinde gepredigt, als er die Geschichte der Kinder aus einem Dorf in Südfrankreich erzählte, die den Katechismus der Kirche und das Programm des Sozialismus vergessen hatten, die nun aber die Pflanzen und die Sterne mit ihren Namen kannten[12]. Aber die Geschichte geht sehr schlimm aus, mit erotischer Ekstase, Verheerung durch das Feuer und schwärmerischem Freitod des Helden. Man spielt nicht ungestraft mit den Kräften des Kosmos, deren Bestimmung von Gott her zweifelsohne ist, uns durch den Glauben und die Berufung des Menschen zu befreien, uns durch die Arbeit der Geschichte zu beschützen.

Wenn sich das Neuheidentum wirklich entfesselt, dann wissen wir, daß seine Unschuld in Wirklichkeit Grausamkeit ist, seine Abschaffung der Sünde Umgang mit dem Abgrund und seine Verachtung für das Verzeihen Vernichtung des Menschen.

Wenn es eine Antwort oder eine mögliche Erwiderung gibt, dann müßte sie darin bestehen, aufzuzeigen, wie sehr die Einzigkeit Gottes und zweifelsohne sie allein die Vielfalt der Welt segnet, ohne sie zu uniformieren oder aufzulösen. Ein Zeitschriftenbeitrag genügt hierzu nicht. Auch hier ist es angebracht, bescheiden zu verführen statt lehrmäßig zu verfügen.

[1] So hätte man meines Erachtens völlig unrecht, wollte man den jüngsten Wahlerfolg einer traditionalistischen und fremdenfeindlichen Bewegung wie jener des Parteiführers Le Penn in Frankreich mit den vertraulichen Arbeiten eines elitären Essayisten wie Alain de Benoist vergleichen: Vu de droite. Antologie critique des idées contemporaines (Copernic, 1977); Comment peut-on être païen? (Albin Michel, Paris 1981). Beide weisen diesen Vergleich heftig zurück. Warum sollte man ihnen hier nicht glauben?

[2] Alain de Benoist, Vu de droite (Copernic, 1977) 22.

[3] Michel Foucault teilt genau die gleichen Ansichten über die Antike in den beiden letzten Bänden seiner Geschichte der Sexualität, die unmittelbar vor seinem Tod erschienen sind, auch wenn er sein Leben lang für den Ausschluß der Ordnung gekämpft hat: L'usage des plaisirs (Gallimard, Paris 1984); Le souci de soi (Gallimard, Paris 1984).

[4] Alain de Benoist, Comment peut-on être païen? (Albin Michel, Paris 1981) 203.

[5] Vgl. Bernard-Henri Levy, Le testament de Dieu (Grasset, 1979).

[6] Friedrich Nietzsche, Der Antichrist, in: Sämtliche Werke in zwölf Bänden, Band VIII (Stuttgart 1964) 267.

[7] Louis Pauwels, Le droit de parler (Albin Michel, Paris 1981).

[8] So wie der tschechische Romanschriftsteller Kundera gegen die unerträgliche Last dieses Geschicks für das Denken und die Existenz vortrefflich Anklage erhoben hat: Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins (Hauser, München 1984).

[9] Manuel de Dieguez, L'idole monothéiste (PUF, Paris 1982).

[10] Interview von Alain de Benoist, Les ordonnances du docteur Droite, in: Le Monde vom 18. Juni 1984.

[11] Im gleichen Interview.

[12] Jean Cau, Le grand soleil (Juillard, 1981).

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

ANDRÉ DUMAS

Studium der Philosophie und der protestantischen Theologie in Montpellier, Paris und Basel. 1941–1942 Mitarbeiter der von französischen protestantischen Jugendverbänden gegründeten Organisation «Comité Inter-Mouvement Auprès des Evacués» (CIMADE) bei der Hilfeleistung in den Internierungslagern in Südfrankreich. 1943–1949 Generalsekretär der Föderation der französischen christlichen Studentenvereinigungen. 1949–1956 Pastor der Reformierten Kirche Frankreichs in Pau. 1956–1961 Studentenseelsorger an der Universität Straßburg. Seit 1961 Professor für Moraltheologie und Philosophie an der Fakultät für Protestantische Theologie in Paris. Veröffentlichungen u.a.: Le contrôle des naissances (Paris 1965); Une théologie de la réalité. Dietrich Bonhoeffer (Labor, Genf 1968); Croire et douter (Saint Paul, Paris 1971); Prospective et prophétie (Ed. du Cerf, Paris 1972); Théologies politiques et vie de l'Eglise (Châlet, Paris 1977); Nommer Dieu (Ed. du Cerf, Paris 1980); Cent prières possibles (Cana, Paris 1982); L'amour et la mort au cinéma (Labor, Genf 1983). Anschrift: 45, rue de Sèvres, F–75006, Paris, Frankreich.

Joseph Comblin

Monotheismus und Volksreligion

I. Einführung

Das Wort «Monotheismus» gehörte ursprünglich nicht zur klassischen Sprache der Theologie, hat sich aber schließlich in sie eingeschlichen, ohne die Doppeldeutigkeit zu verlieren. die ihm schon anfangs anhaftete. Das Wort geht ja eher auf die Religion der Philosophen als auf die Theologie zurück und hatte in seinem dortigen Entstehungskontext einen stark rationalistischen Beigeschmack. Es bringt dann auch die christliche Botschaft über Gott auf keine besonders glückliche Weise zum Ausdruck. Wenn wir den Ausdruck «Monotheismus» hier aber doch erörtern, dann nur, weil wir ihn kritisieren wollen. Für uns hat das Wort eine negative Bedeutung. Danach ist der Monotheismus das religiöse System, das sich, um die Einzigkeit Gottes zu verteidigen, verpflichtet fühlt, gegen Polytheismus und Idololatrie anzugehen. «Monotheismus» steht ja im Gegensatz zu «Polytheismus». Nun kann man die Frage stellen, ob es in Wirklichkeit tatsächlich einen so scharfen Gegensatz zwischen Monotheismus und Polytheismus gibt, wie ihn diese beiden Worte zum Ausdruck bringen. Es könnte ja sehr gut möglich sein, daß es in Wirklichkeit weder einen Polytheismus noch einen Monotheismus in der strengen Bedeutung dieser beiden Bezeichnungen, sondern immer etwas dazwischen gibt, und daß dieses Etwas zudem in den verschiedenen Religionen auch verschieden sein kann.

Damit sind wir bei der Religion des Volkes oder Volksreligion angelangt. Mit diesem Namen bezeichnen wir die Religion, wie sie tatsächlich vom christlichen Volk gelebt wird, ohne daß wir dabei einen Unterschied zwischen den verschiedenen sozialen Schichten und gesellschaftlichen Gruppen machen. Wir werden uns hier übrigens auf die Volksreligion beschränken, wie diese heute in Lateinamerika gelebt wird. Das heißt nicht, daß sie von der Volksreligion sonstwo in der christlichen Welt sehr verschieden wäre – sie ist es nicht –, vielmehr kennen wir sie halt besser.

Auch wenn protestantische proselytische Sekten die Volksreligion systematisch als polytheistisch angreifen und manche katholischen Intellektuellen ähnliches vermuten, ist deutlich, daß diese Volksreligion nicht polytheistisch ist. Alle Katholiken, auch die, die neben ihrer Praxis als Christ auch den einen oder anderen afrikanischen Kult wie die Umbanda, den Candomblé, den Xango oder den Spiritismus praktizieren, bekennen ganz eindeutig, ohne irgendeine Spur von Zweifel, daß es einen einzigen Gott gibt, der das Universum erschaffen hat. Damit denken sie sicherlich dasselbe wie die immense Mehrheit der Völker, die für polytheistisch gehalten wurden.

Hier geht es also nicht um die Existenz eines höchsten Prinzips des Universums, sondern um die Frage, wie eine Kommunikation zwischen diesem höchsten Prinzip und uns möglich ist. Übrigens ist dieses höchste Prinzip genauso ein Problem wie die Volksreligion eines ist. Uns interessieren dabei die Schwierigkeiten, die die Volksreligion in der Kommunikation mit dem höchsten Prinzip sah, und die Weise, wie sie im Kult der Heiligen und vor allem in der Verehrung Marias, der Mutter Gottes, eine Lösung fanden.

II. Der einzige Gott und der Heiligenkult

Die Vorstellung eines einzigen Gottes, wie sie im Volkschristentum besteht und erlebt wird, läßt wenigstens zwei Bedürfnisse unbefriedigt: das Bedürfnis nach Partikularität und das nach Nähe.

1. Das Bedürfnis nach Partikularität

Nach der Vorstellung der Volksreligion gibt es über der ganzen Schöpfung einen einzigen, allen Völkern und Menschen gemeinsamen Gott, der der Herrscher über das gesamte Universum ist. Er ist ein Gott für alle und für jedermann. Es erweist sich aber oft als schwierig, mit einem Gott, der der Gott aller ist, ganz persönliche und besondere, ganz nahe Beziehungen zu haben. Denn jedermanns Gott ist niemands Gott. Er kümmert sich um niemanden im besonderen. Das ist das Problem.

Der Kult der Heiligen dagegen ist ein selektiver und partikulärer Kult. Jeder hat einen von ihm bevorzugten Heiligen. Übrigens ist es nicht er, der sich diesen Heiligen gewählt hat, sondern er sieht sichere Zeichen dafür, daß im Gegenteil der Heilige ihn erwählt hat. Zudem haben jede Bruderschaft, jede Vereinigung, jede Gruppe von Menschen, ja jede Pfarre, jede Stadt, jedes Land ihren Heiligen bzw. ihre Heiligen.

Die Beziehungen zu diesem Heiligen (bzw. diesen Heiligen) sind Beziehungen des Bündnisses. Zwischen dem Heiligen und dem gegebenen Menschen bzw. der gegebenen Gruppe von Menschen gibt es einen Vertrag der bleibenden Zusammengehörigkeit. Er oder sie ist mein Heiliger bzw. meine Heilige, dem bzw. der ich gehöre. Wir können mit ihm bzw. ihr rechnen, so wie umgekehrt auch er bzw. sie mit uns rechnen können[1]. Jeder hat übrigens auch seine Weise, seine Verehrung seines Heiligen zum Ausdruck zu bringen, denn jeder Heilige zieht auch bestimmte Formen seiner Verehrung vor, so wie er umgekehrt auch auf eine ihm eigene Art und Weise mit seinen Verehrern umgeht.

Neben dem Dauerbündnis kann man mit seinen Heiligen auch Verträge auf Zeit abschließen, indem man ihnen im Austausch für besondere Gunst auch besondere Formen der Verehrung zukommen läßt. Solche Verträge entsprechen dann besonderen Umständen. Das Dauerbündnis wirkt sich auch dadurch aus, daß der Verehrer sich im Krankheitsfall oder bei wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Problemen spontaner seinem Heiligen zuwendet.

Diese Beziehungen zu einem Heiligen sind höchst persönlich und jeweils auch einmalig. Zudem dienen sie der Identifikation von Individuen und Gruppen: Dieses Dorf gehört diesem Heiligen, und das Nachbardorf gehört jenem anderen Heiligen; dieser Verein hat mit diesem Heiligen zu tun, und jener andere Verein mit jenem anderen Heiligen. So kann sich jede Gruppe und jeder Verein in einer viel zu großen Welt der eigenen Identität sicher sein. So wird jeder von irgendeinem Heiligen geschützt und kann sagen: Dieser oder jener Heilige ist mein Schutzpatron. So sagt man auch: Jene Gemeinschaft hat jenen Heiligen als Schutzherrn.

So hat jeder Verehrer eines Heiligen einen unmittelbaren und zugleich ganz persönlichen Zugang zu ihm. Dieser Kontakt wird durch eine ganz bestimmte Statue oder Abbildung hergestellt, von der dann gilt: jenes Bild ist *mein* Heiliger. Er steht in meinem Haus bzw. in jener Kirche oder Kapelle an dieser oder jener Stelle. Mein Heiliger, das ist jenes Bild dort und kein anderes.

So kann es zum Beispiel in einer bestimmten Pfarre drei Bilder des Heiligen Sebastian geben: ein großes, ein mittleres und ein kleines. Nun hat jede Gruppe unter diesen Bildern ihr eigenes Bild. So ist man Verehrer des kleinen heiligen Sebastian und steht gleichzeitig dem großen heiligen Sebastian ganz gleichgültig gegenüber.

So haben auch die großen Heiligen wie der Herr Jesus Christus oder die Liebe Frau sehr viele verschiedene Titel, wobei dann jede dieser Bezeichnungen jeweils als ein ganz eigener Heiliger gilt. So kann man ein glutvoller Verehrer der Lieben Frau von Lourdes sein und gleichzeitig der von Fatima gegenüber gleichgültig sein. Man kann ein eifriger Missionar vom Heiligsten Her-

zen Jesu und ein unerbittlicher Gegner von Christ-König sein. Es handelt sich ja in diesem letzten Fall um ganz verschiedene Beziehungen: Wenn man ein Auserwählter des Heiligsten Herzens Jesu ist, dann wäre es eine große Untreue, wenn man hinter Christ-König herliefe.

Wir müssen uns vor Augen halten, daß es sich hier um ein allgemeines Phänomen in der katholischen Kirche handelt. Die verschiedenen Orden haben alle ihren eigenen Heiligen und eigene Titel für die Liebe Frau und für Christus selbst. So haben die Dominikaner ihre Liebe Frau vom Rosenkranz, die Karmeliter die Liebe Frau auf dem Berge Karmel, die Salesianer Unsere Liebe Frau Helferin, die Redemptoristen Unsere Liebe Frau von der immerwährenden Hilfe und so fort. Auch die mit den Orden assoziierten Laienvereinigungen folgen ihren Orden in der Bevorzugung und im Kult bestimmter Heiliger. Ähnlich sind auch die Pfarren einem Heiligen bzw. einem bestimmten Titel eines Heiligen geweiht. Das gleiche gilt für die Diözesen, die verschiedenen Nationen und unzähligen katholischen Vereine.

Auch hier wird der Heilige voll lokalisiert: Er wird mit jenem Heiligtum, jenem Bild, jener besonderen Form seiner Verehrung im Zusammenhang gesehen. Er hat seine eigenen Festtage und ihm eigene Kultformen.

Bemerkenswert ist hier, daß diese Religion der Heiligen ziemlich genau der Religion Israels entspricht. Jahwe verhält sich dort wie der Heilige Israels. Die Beziehungen zwischen ihm und Israel sind direkte, unmittelbare, selektive und ganz besondere Beziehungen. Zwischen Jahwe und Israel besteht ein Bund. Jahwe ist der Gott Israels, und Israel ist das Volk Jahwes. Zwischen Jahwe und Israel gelten Verträge: Israel hat das Recht, den Namen Jahwes anzurufen, der sich dazu verpflichtet hat, Israel zu Hilfe zu kommen. Man kann also Jahwe um etwas bitten. Aber dafür muß man ihm auch das geben, was er fordert, d. h. man muß sein Gesetz befolgen.

Einmalig für den Gott Israels war, daß er gleichzeitig der Gott des Universums, der Schöpfer der gesamten Menschheit und der ganz eigene Gott eines kleinen Volkes war. Der von der Bibel verkündigte Monotheismus zerstört die Besonderheit dieser Beziehung und die mit ihr verbundenen Privilegien für Israel nicht, sondern hebt sie im Gegenteil noch eigens hervor: Der Israel eigene Gott ist so stark, daß er der Gott des Universums und Israel das Lieblingsvolk dieses Königs des gesamten Universums ist. Israel ist daher das Volk, das an dem universalen Königsein Gottes Anteil hat. Es kann also kein Zweifel darüber bestehen, daß Israel auf der Ebene der gelebten Religion Jahwe vor allem als «unseren Gott» betrachtete, d. h. als den Gott, der, bevor er der Gott des Universums ist, der Gott der eigenen Gruppe und des eigenen Volkes ist.

Mit der Verbreitung des Christentums über die Welt fand eine Auflösung dieser doppelten Sicht von Jahwe statt. Er blieb zwar der Gott des Universums, aber er hörte auf, ein besonderer Gott zu sein, der «Unsere» bzw. der «Meine». Als das Christentum die gesamte Welt erobert hatte, konnte der Gott aller Christen nicht mehr ein besonderer Gott sein, sondern er nahm eine neue Gestalt der Universalität an. Der Bedarf an Eigenem und Besonderem, das Verlangen nach einem himmlischen Beschützer, der auf ganz besondere Weise für uns da ist, der unsere Besonderheit kennt und uns als die Seinen annimmt, bleibt aber trotzdem bestehen.

Natürlich gibt es auch Jesus. Aber auch er wurde zum Herrn aller. Nur über die verschiedenen Titel, die ihm gegeben werden, kommt er uns nah. Im allgemeinen richtet das katholische Volk sich nicht allgemein an Jesus Christus, sondern dieser hat nur unter der Gestalt des einen oder anderen besonderen Titels für dieses Volk Bedeutung und wird nur unter dieser Gestalt akzeptiert und verehrt. Ein ganz allgemeiner Jesus kann sich nicht für die Besonderheiten unseres Lebens und Seins interessieren.

Seit den Anfängen des Christentums in Lateinamerika macht sich dort der Bedarf an Partikularität noch stärker als in den anderen katholischen Ländern bemerkbar. Die Eroberer brachten ja ihre Heiligen und ihre besonderen Formen der Heiligenverehrung mit. Es war evident, daß sie von diesen Heiligen bevorzugt und begünstigt wurden. Wenn man sich dem Kult dieser Heiligen anschloß, bedeutete das konkret, daß man sich den Eroberern anschloß und damit auch ihre besonderen Götter und ihre Privilegien anerkannte.

Tatsächlich gewinnen bei den Indios Heilige und Devotionsformen an Gewicht, die zu denen der Eroberer im Gegensatz stehen und es so den Besiegten ermöglichten, ihren Beherrschern gegenüber eine eigene Identität und Schutz zu finden.

Der berühmteste Fall ist hier der der Jungfrau von Guadalupe, die auf dem Hügel von Tepeyac

verehrt wird. Dieser lag damals eine Meile von Mexikostadt entfernt, gehört aber heute zur Hauptstadt und liegt faktisch fast in ihrem Zentrum.

Hernando Cortez hatte in seiner Bagage die Virgen de los Remédios, die «Jungfrau von der immerwährenden Hilfe», als Schutzherrin der Spanier, der Weißen, der gesellschaftlichen Elite mitgebracht. Stattdessen erscheint auf dem Hügel von Tepeyac die Jungfrau von Guadalupe. Durch den Mund eines Indios, Juan Diego, fordert die Jungfrau den Bischof dazu auf, auf dem Hügel eine Kirche zu bauen. Nun war dieser Hügel der Ort gewesen, an dem die Indios Tonantzin, die Mutter der Götter, verehrt hatten. Die Jungfrau von Guadalupe von Tepeyac wurde seitdem zum Symbol des Volkes der Indios und Mischlinge, zur Jungfrau der Besiegten, zur Fahne bei allen Aufständen des Volkes. Unter ihrem Schutz sammeln sich auch heute Millionen von Mexikanern, die in die Vereinigten Staaten gingen auf der Suche nach Arbeit. Die Jungfrau von Guadalupe hat es den Indios ermöglicht, angesichts der Götter der Spanier das Haupt zu erheben. Sie ist die Gegnerin der Virgen de los Remédios[2].

Ein anderes Beispiel ist die Liebe Frau von Copacabana. Am Ufer des Titicacasees hatten die Indianer schon vor der Zeit der Inkas ein berühmtes Heiligtum, wo sie die Pachamama, die Mutter Erde, verehrten. Dort entstand dann später auch ein Heiligtum der Lieben Frau, das zu einem Versammlungsort für die Indios wurde. Diese Liebe Frau von Copacabana wird an unzähligen Orten in Lateinamerika von Ecuador bis Chile, d. h. überall dort, wo das Inkareich hinkam, verehrt und steht dort im Gegensatz zu den Heiligen der Eroberer[3].

Ein anderes Beispiel ist der Apostel Thomas. Jahrhundertelang hatten die Spanier ihren Krieg gegen die Mauren im Namen des Heiligen Jakobus geführt. Dieser Jakobus begleitete die spanischen Armeen auch auf ihren Eroberungszügen durch Amerika und sicherte ihnen die Eroberung des Kontinents. Gegen diesen Jakobus beriefen sich die Verteidiger der Indios auf den Heiligen Thomas. Wurde von ihm nicht behauptet, daß er Indien evangelisiert habe? Manche Missionare glaubten deshalb, in Amerika auf Spuren seines Apostolats zu stoßen. Mehr war nicht nötig, damit er zum Verteidiger der indianischen Völker wurde und so ein Gegengewicht gegen den Heiligen Jakobus bildete[4].

Wie hätten auch die Indios, wenn es diese Heiligen nicht gegeben hätte, einen eigenen Platz im Christentum finden können? Gott war ja, so sagte man, der Gott aller, und so interessierte er sich nicht für die unter den Menschen bestehenden Unterschiede und Trennungen. Nur die Heiligen konnten diese Besonderheiten ernst nehmen und ihnen entsprechen.

Ähnliches gilt auch für die Schwarzen. Auch sie hatten dank bestimmter Heiliger, die ihnen eine eigene Identität ermöglichten, ihre Bruderschaften und Vereine.

Die Liebe Frau der Schwarzen war in Brasilien die Liebe Frau vom Rosenkranz. Man hat rekonstruieren können, wie dieser wegen ihres Sieges über die Türken bei Lepanto berühmten Lieben Frau immer mehr die Aufgabe zugeschrieben wurde, sich gegen alle Lieben Frauen der Weißen der Sache der Schwarzen anzunehmen[5]. Neben dieser Lieben Frau vom Rosenkranz konnten die Schwarzen auch mit dem Schutz verschiedener schwarzer Heiliger wie dem des Heiligen Benedito, der Heiligen Iphigenia, des Heiligen Antonius von Catagerona, des Heiligen Gonçalo und des Heiligen Onophrius rechnen. Auch heute noch sind es diese Heiligen, die es den Schwarzen erlauben, in der Kirche einen eigenen Platz zu finden.

Gibt es überhaupt eine andere Möglichkeit als die Verehrung solcher Heiliger, um Herrschaft und Beherrschung entgegenzutreten, so lange es als Teil der christlichen Lehre gilt, daß es einen universalen Gott und einen universalen Jesus Christus gibt, die für alle dieselben sind?

Man kann sich ja zu Recht fragen, ob der Gott der Christen wirklich ein so universaler Gott ist, wie die bürgerliche Theologie ihn darstellt. Jedenfalls war er im Alten Testament der besondere Gott eines Volkes. Der Fehler der Juden lag darin, daß sie meinten, Gott habe Israel aufgrund seiner Eigenschaften als Volk auserwählt. Stattdessen hat Gott Israel auserwählt, weil es das Volk der Unterdrückten war. Zudem war auch Jesus der Retter der Unterdrückten. Daher ist auch der Gott der Christen in Wirklichkeit nicht der Gott von allem und jedem, sondern der Gott der Armen und Unterdrückten. Diese von Gott nie aufgegebene Partikularität gilt es anzuerkennen[6].

Die Heiligen werden erst dann aufhören, so wichtig zu sein, wenn Gott selber wichtig ist. In der bürgerlichen Religion hörte Gott auf, wichtig zu sein. Er wurde dort so banal, wie es ein

metaphysisches Prinzip ist. Man versteht, daß ein solcher Gott kein Interesse mehr zu wecken vermag. Er wird aber erneut wichtig werden, wenn er seine Partikularität als Verteidiger der Besiegten und Unterdrückten wiederfindet.

2. Die Nähe

Der Gott der Christen ist ein ferner Gott geworden, der dem von fast allen Völkern der Erde anerkannten universalen Gott ähnlich ist. Der Monotheismus, der in der Annahme eines Gottes besteht, ist ja fast universal, aber gleichzeitig auch so bedeutungs- und folgenlos, wie er universal ist. Für fast alle Völker entzieht sich jener höchste, souveräne Gott allen Formen des Kultes und der Verehrung. Man anerkennt ihn, aber man bringt ihm überhaupt keinen oder nur einen sehr reduzierten Kult dar. Sogar in der katholischen Liturgie gibt es kein Fest von Gott Vater. Ein solches Fest wäre zu langweilig, so wie ja in Wirklichkeit jener universale Gott überhaupt langweilig ist.

Stattdessen wollen Menschen sehen, hören, betrachten, mit den Händen tasten, wie es auch 1 Joh 1,1 zum Ausdruck bringt. Der Glaube muß fühlen, berühren. Denn auch das Göttliche wird mit dem gesamten Körper erkannt.

So gibt es das Bedürfnis nach konkreten Erscheinungen und Manifestationen Gottes, sei es, daß er sich in Personen, sei es, daß er sich in Gegenständen zeigt. Jedenfalls muß man sehen, hören, berühren können. Das katholische Volk sieht in bestimmten konkreten Personen, in diesem oder jenem Priester, in diesem oder jenem Missionar solche Manifestationen der Gottheit. So ist zum Beispiel der Papst so etwas wie eine sichtbare Manifestation des Göttlichen. In seiner großen weißen Gestalt wird das Geheimnis des Göttlichen anwesend. Dies bedeutet keine Vergöttlichung des Papstes, sondern die konkrete Erscheinung des Papstes erlaubt eine Wahrnehmung des Göttlichen.

So gibt es auch die Eucharistie. Traditionell war und auch noch heute ist die Messe eine Epiphanie Gottes: Wichtig ist hier, daß die Hostie gesehen werden kann. Daraufhin kann das gesamte Volk Gott zujubeln und sagen: Mein Herr und mein Gott.

Auch die Reliquien hatten lange Zeit dieselbe Funktion, gegen die die Priester sich aber erfolgreich wandten. Es bleiben nur noch die Bilder und Statuen der Heiligen, die die Priester bisher erst im bürgerlichen Milieu haben abschaffen können. Bei den Protestanten gibt es die Bibel, die man ähnlich anfassen und berühren kann, als wenn man den Leib Gottes berühren würde.

Selbstverständlich ist Jesus als Epiphanie Gottes auf die Welt gekommen. Aber er ist auch wieder weggegangen, und daher sind auch bei ihm konkrete Formen der Vermittlung nötig, damit er erkannt und bekannt wird. In fast allen Behausungen der Armen im Nordosten Brasiliens hängt ein Bild von Padre Cicero, einem vor fünfzig Jahren verstorbenen Pfarrer, der auch fünfzig Jahre lang Ratgeber des Volkes im ländlichen Milieu war. Es gab Auseinandersetzungen zwischen ihm und seinem Bischof und zwischen ihm und Rom, und er war lange Zeit suspendiert. Aber das alles zählt nicht. Seine Photographie bedeutet seine Anwesenheit in den Familien, und seine Anwesenheit in den Familien ist die Anwesenheit des Herzens Jesu bei ihnen.

In demselben Maße, wie es an Möglichkeiten fehlt, Glauben und Frömmigkeit mit dem gesamten Körper zum Ausdruck zu bringen, ist auch der christliche Gott den Menschen weniger nah. Um in Beziehung zu der Gottheit treten zu können, muß man also wissen, wo man das Göttliche lokalisieren und ihm begegnen kann. Was kann man für diesen Gott tun?

Im allgemeinen gehen die Bewohner des Nordostens Brasiliens weder zur Messe noch kommen sie zum Gebet zusammen. Sie gehen nur dorthin, wo man etwas Konkretes tun kann: ein Kreuz tragen, ein Haus, eine Kapelle, ein Wehr bauen. Nur mit den Händen können sie beten. Wo es nichts zu tun gibt, fühlen sie sich fremd und überflüssig. Daher halten sie sich lieber zurück, um abzuwarten, ob Gott sie eines Tages braucht.

Nun braucht Gott niemanden. Man sagt, daß er sich selbst genügt, sich Ehre genug ist. So bleibt er in all seiner Herrlichkeit allein. Die Heiligen dagegen sind nicht so stolz. Sie wollen und lassen es zu, daß ihnen konkrete Dienste erwiesen werden. Sie sind nah und kommen den Menschen nah.

III. Der alleinige Gott und die nichtchristlichen Religionen

Fast alle Völker kennen die eine oder andere Art des Monotheismus, neben dem es eine davon verschiedene, mehr oder weniger reiche Religion gibt, die sich nicht an den einzigen Gott wendet.

Dies gilt allerdings nicht für den Islam, dem in diesem Heft ein eigener Aufsatz gewidmet ist.

Man kann sich fragen, ob die Religionen des Volkes in Asien und Afrika sich nicht auf ähnliche Weise dem offiziellen christlichen Monotheismus des zwanzigsten Jahrhunderts gegenüber verhalten, wie das die traditionellen christlichen Völker in der Vergangenheit dem damaligen Monotheismus gegenüber taten[7].

So gibt es zum Beispiel in Afrika die unterschiedlichsten Formen von Beziehungen zu den Geistern. Stehen sie der Beziehung zum höchsten Gott wirklich im Weg? Könnte man die Beziehungen zu den Geistern nicht als eine Form der Anteilnahme am Leben des Universums und all seiner Kräfte, als eine Art der Beteiligung an der großen allgemeinen Huldigung und Danksagung des Universums seinem Schöpfer gegenüber betrachten?

Die Religion besteht vor allem in Riten, in Formen des körperlichen Ausdrucks, in der Entfaltung des Körpers[8]. Sie ist Schauspiel und physische Übung. Sie steht irgendwo zwischen der Gymnastik und dem Theater. Dem Schauspiel fügt sie Figuren, Bilder, Darstellungen, Symbole hinzu. Ist es berechtigt, all das als zu Gott im Gegensatz stehend zu betrachten, als eine Beleidigung, ja als die Ablehnung Gottes?

Hier stellt sich eine unumgängliche Frage: Wenn die Christen zwanzig Jahrhunderte lang gegen all diese Ausdrucksformen der nichtchristlichen Religionen mit einem leidenschaftlichen Eifer, der erst ruhte, als alles zerstört war, gekämpft haben, sind sie dann nicht – ob sie dabei ein schlechtes Gewissen hatten oder nicht – von der Polemik des Alten Testaments irregeführt worden? Was wollten die Juden damals in Wirklichkeit schützen, als sie gegen die anderen Religionen kämpften? Den Gott des Universums oder ihren eigenen Gott? Verteidigten sie den Gott des Universums oder wollten sie ihren eigenen Gott, den Gott ihrer Stämme retten, der nicht zuließ, daß sie sich mit den anderen Völkern vermischten? Wollten sie nicht in Wirklichkeit an erster Stelle ihre Verschiedenheit den anderen gegenüber wahren und bewahren?

Wir aber haben es abgelehnt, für uns das, was Israel von den anderen Völkern unterschied, aufrechtzuerhalten. Welches Interesse haben wir dann noch daran, gegen die Religionsunterschiede, die es zwischen allen Völkern gibt, zu kämpfen? Oder sollte das Christentum dann doch eine Religion unter anderen sein, die auf der gleichen Ebene wie die anderen Religionen ihre Besonderheit gegen die anderen verteidigt?

In den vergangenen Jahrhunderten erklärten die Missionstheologen die Ähnlichkeiten zwischen dem religiösen System des Christentums und anderen religiösen Systemen als List des Teufels. Wenn zum Beispiel die Inder Riten hatten, die denen des Christentums ähnlich waren, war die Erklärung ganz einfach: Dabei handle es sich um eine List des Teufels, um jene armen Inder irrezuführen. Man konnte dann nur von Glück sprechen, daß die Missionare noch schlauer waren als der Teufel und daß es ihnen gelang, seinen Plan zu vereiteln.

Was bedeutete dies alles konkret? Doch nichts anderes, als daß man meinte, das Christentum und die anderen Religionen seien auf der gleichen Ebene anzusiedeln, und dabei müsse die eine Religion die wahre und die anderen falsch sein, fast als ob Gott ganz willkürlich ein religiöses System unter den anderen ausgewählt und dabei festgelegt hätte, nur dieses eine System sei das wahre. Warum sollte aber gerade dieses eine System wahrer sein als alle anderen, wenn Gott wirklich der Gott aller Völker sein will? Liegt der Unterschied vielleicht auf der Ebene der Religion selbst? Wenn dann aber die heidnischen Riten als idololatrische und abergläubische Riten eine Beleidigung des Gottes des Universums darstellen sollen, warum trifft das nicht für die christlichen Riten zu? Vielleicht etwa weil Gott gesagt hat, daß jene Riten seine Transzendenz verletzen, diese aber nicht?

Viel besser ist es zu folgern, daß diese gesamte biblische Polemik fehl am Platze ist, weil sie vom Christentum überholt wurde. Sie hat aber die christliche Kirche in einem Ethnozentrismus gefangen gehalten, von dem sie sich in letzter Zeit nur mit Mühe befreien kann. Die Kirche hat ihre Sendung so verstanden, wie Israel den Proselytismus sah: als die Propagierung eines gesamten religiösen Systems gegen alle anderen religiösen Systeme[9].

IV. Monotheismus und Kampfreligion

In Lateinamerika wurde der Monotheismus dreimal zur Rechtfertigung der Zerstörung der Religion des Volkes in Anspruch genommen. Erstens diente er der Rechtfertigung der systematischen Zerstörung der traditionellen Religionen der Ureinwohner Amerikas. Diese Zerstörung fand in zwei Wellen statt. Die erste folgte unmittelbar

auf die Eroberung des Kontinents. Die Missionare bedienten sich der Macht des Staates, um die Indios zu zwingen, alle religiösen Kult- und Gebrauchsgegenstände abzugeben, die dann öffentlich verbrannt wurden. Die Heiligtümer der Indios wurden dem Boden gleichgemacht, der Klerus dieser Heiligtümer wurde gejagt und konnte nur im Verborgenen überleben[10]. Die zweite Welle folgte in den systematischen Anstrengungen des katholischen Klerus in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts, um die letzten Reste des «Götzendienstes» zu entdecken und auszurotten[11]. Das gesamte religiöse System der Indios wurde einfach als das Werk des Teufels betrachtet und der Transzendenz des christlichen Gottes geopfert.

Der zweite Angriff des Monotheismus gegen die Religion des Volkes war der der protestantischen Sekten, die vor allem seit dem Ende des letzten Jahrhunderts in der Überzeugung, es sei ihre Aufgabe, das Heidentum der Katholiken radikal zu zerstören, in das südliche Amerika eindrangen. Mit religiösem Haß wurden alle Bilder und Statuen und alle Manifestationen der Religion des Volkes als Götzendienerei angeklagt und verfolgt.

Die dritte Offensive ging in den Jahren 1945–1965 wieder vom katholischen Klerus selbst aus, von seinem Versuch, die katholische Kirche zu «modernisieren». Dies führte zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen den bilderstürmerischen Priestern und den Gläubigen, bei denen letztere im allgemeinen unterlagen.

Was hier wirklich Anlaß zur Sorge gibt, ist, daß die Kirche, ihre Priester und Missionare sich auf einen Kampf einlassen und dabei wirklich glauben, daß sie Gott die Ehre erweisen können, während sie Zerstörung anrichten. An die Stelle der Frömmigkeit treten Gewalt und Vernichtung. Ist nicht in Wirklichkeit gerade dieser Gott der Zerstörung, in dessen Namen mit ganzen Kulturen tabula rasa gemacht wird, der größte Götze, der vom Dokument von Puebla angeprangerte Götze der Macht[12]?

[1] Vgl. Pedro A. Ribeiro de Oliveira, O catolicismo do povo: Evangelização e comportamento religioso popular (Vozes, Petrópolis 1978) 28–32.

[2] Vgl. Enrique Dussel, Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA/Sígueme, Salamanca 1983) 571–574 (deutsche Übers. in Vorber.).

[3] Vgl. Dussel, Introducción 582–584.

[4] Vgl. Dussel, Introducción 574.

[5] Vgl. Julita Scarano, Devoção e escravidão (Brasiliana 357, Compania Editora Nacional, Rio de Janeiro ^{2}1978).

[6] Vgl. Stanislas Breton, Unité et monothéisme (Cogitatio Fidei 106, Cerf, Paris 1981) 61–66.

[7] Siehe Aylward Shorter, Théologie chrétienne africaine. Adaptation ou incarnation (Cogitatio Fidei 105, Cerf, Paris) 111–113.

[8] Siehe Panikkar, Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme (Cogitatio Fidei 53, Cerf, Paris 1970) 34–37.

[9] Siehe zum Beispiel Joseph de Acosta, Histoire naturelle et morale des Indes occidentales 1589 (Payot, Paris 1979) 235–287.

[10] Siehe Fray Gerónimo de Mendieta, Historia eclesiástica indiana (Ed. Porrua, Mexico 1971) 226–244 und passim.

[11] Siehe Manuel Marzal, La transformación religiosa peruana (Pont. Univ. Cat. del Peru, Lima 1983).

[12] Dokument von Puebla 502.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

JOSEPH COMBLIN

1923 in Brüssel geboren. 1947 Priesterweihe. Seit 1958 in Lateinamerika, vor allem in Brasilien und Chile. Gleichzeitig Professor an der Katholischen Universität Löwen, Belgien. Neuere Veröffentlichungen: O tempo de ação (Petrópolis 1982; englische und spanische Ausgabe in Vorbereitung); Jesus Cristo e sua missão (Breve curso de teologia, Bd. 1, Ed. Paul., São Paulo 1983); O clamor dos oprimidos. O clamor de Jesus (Petrópolis 1984). Anschrift: Rua do Giriquiti, 48, Recife PE, Brasilien.

Gabriel Vahanian

Der Monotheismus und die Kritik der Idole gestern und heute, oder auch: Monotheismus oder Kritik der Idole gestern und heute

I. Das Idol und der Okzident: der Utopismus des Religiösen

«Die Welt bedarf der Utopie», so äußerte sich vor noch nicht so langer Zeit ein Nobelpreisträger für Physik, Alfred Kastler. Wenn man weiß, von welchem Gewicht die Wörter für ihn sind, darf man sicher sein, daß der Ausdruck «Utopie» ihm nicht versehentlich über die Lippen kam. Wenn sich ihm dieses Wort aufdrängte, dann nicht bloß aus wissenschaftlichen Beweggründen, sondern auch als einem Humanisten, dem an der religiösen Sicht einer Welt, die des Menschen von heute würdig ist, noch etwas liegt.

Doch was für eine Utopie meint Kastler? Von einem Wissenschaftler, der im Herzen des Okzidents verankert ist und der gegenüber der christlichen Tradition, die dessen Schicksal geschmiedet hat, keinen Komplex hat, ist zum mindesten anzunehmen, daß die Utopie, deren die Welt seines Erachtens bedarf, für ihn anders aussieht als das Zerrbild, das oft und zweifellos mit Recht so viele Autoren von ihr gegeben haben, die vom Westen nicht sosehr enttäuscht, als gegenüber einem Westen, einem Christentum, einer Religiosität in Wirklichkeit im Rückstand sind. Im Rückstand gegenüber einer ganzen Welt. Als ob es ausgeschlossen wäre, daß die Welt – das, was Gott so sehr liebt, daß er ihm seinen einzigen Sohn schenkt – je die bestmögliche der Welten sein könnte.

Doch mit Ausnahme von Orwell, der sich dessen noch entsinnt (?), sind sich übrigens wenige Autoren bewußt, daß gerade der Erfinder des Ausdrucks Utopie, Thomas Morus, durch seine «Utopia» und die implizite Kritik der englischen Gesellschaft seiner Zeit die Überzeugung seiner Leser mit sich reißen wollte, ohne daß sie deswegen das Prinzip ihrer politischen oder theologischen Loyalitäten aufzugeben brauchten, im Gegenteil. Alles, was er verlangte, war deshalb bloß das Bestreben, die Sprache ernstzunehmen, und zwar in möglichster Entsprechung zum bekannten Verfahren des *understatement*; und in dieser Sprache daheim zu sein und nicht von ihr geplagt, durch sie beeinträchtigt, entleert zu sein. Die Sprache macht nämlich den Menschen keineswegs überflüssig, sondern ist im Gegenteil Indiz dessen, was der Mensch zum Menschen hinzufügt: daß er dem, was keinen Sinn hat, einen Sinn gibt. Liegt übrigens nicht hierin das, was Orwell um die Wette bezeugt mit seiner Trouvaille, der Wortprägung *novlangue*, die seinem Roman «1984» etwas Geniales gibt? Wieso? Er zeigt, daß trotz des «Big Brother» und einer technischen Leistung, die um so reiner und härter ist, als sie sich sanft und geschmeidig aufzwingt, ohne daß etwas oder jemand ihr entrinnt, daß also trotz der *novlangue* und schließlich und endlich wegen der *novlangue*, obwohl man sich damit abquält, es zu beseitigen, unvermutet stets ein letztes Hindernis bleibt, das sich selbst durch den kühnsten Versuch, die Gesellschaft zu entmenschlichen und den Menschen zu entpersönlichen, nicht überwinden läßt: eine Sprache, die wie jede Sprache zwischen zwei Polen hin und her schwingt, die ebenso unersetzlich wie miteinander verbunden sind: die Kohäsion und die Kohärenz, deren Spiel eben die feine Besonderheit aufweist, daß es nicht in der Annexion eines Pols durch den anderen besteht mit dem Risiko, die Sprache auf ihre Erscheinungsform zu reduzieren, auf das Räderwerk einer Mechanik, die der Ideologie, von der sie kolonisiert worden ist, dermaßen unterliegt, daß diese Ideologie selbst gleichfalls nur noch den äußeren Anschein der Utopie hat, die sie, wie man annimmt, verkörpert, während sie in Wirklichkeit deren Verneinung orchestriert.

Wie das Christentum, so hat auch die Technik einen breiten Rücken. Selbstverständlich wird der Leser von «1984» sich ganz von selbst beeilen, alles ihr anzurechnen, was er – aus Irrtum – als Unterschlagung des Menschlichen etikettieren kann. Er ist sich eben nicht bewußt, daß gerade durch die Technik – eine Technik des Menschen – sich die Vermenschlichung vollzieht und stets vollzogen hat, insofern es für den Menschen keinen Fremden gibt außer dem Menschen. Ja, durch die Technik! Oder, so man vorzieht, kraft einer gewissen religiösen Auffassung der Welt, deren Träger der Okzident im

allgemeinen und die christliche Tradition im besonderen gewesen ist. Eine Religiosität, die weniger nach der Vergangenheit als nach der Zukunft, weniger auf die Antike und das Uralte ausgerichtet ist als auf das Moderne und Neue, so furchtbar simpel dies auch erscheinen mag. Sie steht weniger im Bann der Natur oder der Geschichte, der Spuren eines sakralen Weltbildes, sondern sie fühlt sich wohl in der Utopie eines allen zugänglichen Glücks. Kurz, sie ist eine Religiosität, die für die Emanzipation des Menschen durch den Menschen im Blick auf den Menschen Sinn hat.

Der Mensch, mag er nun vom Affen abstammen oder nicht, stammt nicht einfach vom Menschen ab. Er bildet ein Ganzes mit sich selbst, so wie das Gedicht ein Ganzes bildet mit den Wörtern, aus denen es zusammengesetzt ist, und das noch nie Dagewesene bekundet. Und der Mensch bekundet das Unerhörte. Ja, Gott selbst, vorausgesetzt jedoch, daß er dessen Wirklichkeit aus dem Seinsbereich in den Sprachbereich überträgt oder, was auf auf das gleiche herauskommt, aus dem Horizont des Sakralen in den der Utopie. Aus dem Sakralen, wo bald Gott, bald der Mensch das Maß aller Dinge ist, in die Utopie, wo weder Gott noch der Mensch, sondern Christus es ist, der sie kommensurabel macht – miteinander vereinbar und gerade aus diesem Grund nicht aufeinander verkürzbar und abhängig von einer Dialektik nicht der Identität und der Verschiedenheit, sondern des Andersseins. Eines so radikalen Andersseins, daß Christus, der allein dessen Maß verkörpert, selbst das Maß ist von allem, was existiert.

Weniger der industriellen oder ökonomischen Ordnung als der kulturellen und geistigen Ordnung angehörend ist die technische Revolution, die in dieser verbalen und somit utopischen Auffassung jeglicher Realität wurzelt, vor allem eine religiöse Revolution. Was sie zurückweist, ist nicht mehr nd nicht weniger als ein mythologischer Disk rs des Religiösen, der von seiner eigenen Rhetorik über das Profane und das Sakrale, das Eine und das Vielfache, das Selbe und das Andere eingenommen ist. Die Technik weist nicht das Religiöse zurück, sondern dessen Paganismus (dessen Naturalismus für das Religiöse das ist, was die griechische Primitivität für das Denken der Utopie ist). Und indem sie dem Heidentum die Sterbeglocke läutet, läutet sie ebenfalls all diese klassischen Entgegensetzungen zu Grabe, die nicht nur einen Widerhall von ihm bilden, sondern uns immer noch für sich einnehmen, und dies sind auf der einen Seite der Theismus und der Atheismus, der Monotheismus und der Polytheismus und auf der anderen Seite der Sexismus, der Rassismus, der Klassenkampf.

Der heilige Paulus, für den Gott und der Mensch nur in Christus Sinn haben, hatte dies bereits vermerkt, als er an die Galater schrieb: «Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr seid ‹einer› in Christus» (3,28). Eines ist für Paulus jedenfalls gewiß. Ob nun die Welt, die der Utopie bedarf, es verkennt oder nicht, dient sie als utopische Instanz für das Verständnis Gottes wie des Menschen von Christus her, so wie Paulus es ausarbeitet.

II. Gott und das Idol: von der Analogie zur Metapher

Sowohl gegenüber Israel wie gegenüber Griechenland oder, wie man heute sagen würde, auf der «ökumenischen» Ebene und auf der des Dialogs zwischen den Religionen stellt sich Paulus rundweg auf einen ganz anderen Standpunkt. Man wird mir den Vorwurf machen, ich läse allzuviel aus ihm heraus. Es ist jedoch klar, daß für ihn Probleme, die uns unüberwindlich erscheinen, ganz einfach überholt sind. Seine Ansicht ist eindeutig: Dem Blick Israels wie dem Blick Griechenlands geht eine neue Ära auf, die, je auf ihre Art, die jüdische Apokalyptik und die hellenistische Gnosis ankündigen. Mit dem Unterschied jedoch, daß die jüdische Apokalyptik sich mit dem Problem des Übergangs, sagen wir von einem verheißenen Land (bloß für die Nachkommen Abrahams dem Fleische nach) zu einer Erde der Menschen befaßt, während die hellenistische Gnosis sich mit der unmöglichen Vision einer Erde der Menschen auseinandersetzen muß, welche die Erde jedes Menschen wäre (wenn nicht der Schlagbaum, die Schranke der Sklaverei gewesen wäre, deren Institution die Griechen nicht zu umgehen vermochten).

Für Paulus hingegen ist jeder Mensch der ganze Mensch. In Christus, durch den jeder Mensch, wenn er der ganze Mensch ist, gerade die Vorbedingung für diesen Gott ist, der sonst, ohne Christus, nur eine Sicht des Geistes wäre. «Denn», schreibt Paulus, «wenn Tote nicht auferweckt werden, ist auch Christus nicht auferweckt worden..., dann ist euer Glaube nutzlos»

(1 Kor 15,16–17). An Ostern hat nämlich weder die Natur noch die Geschichte das letzte Wort. Gott hat es, dieser Gott, an den der Mensch nicht glauben und dessen Existenz er nicht bejahen könnte außer so weit, als er von Sprache durchdrungen spricht (Röm 10,8–10) und damit ebenfalls all das in Frage stellt, was er im Himmel wie auf der Erde sich als Gott vorstellen kann[1].

Während es also, sofern der Mensch ihn anbetet, keinen Gott gibt, der nicht zum Idol wird, gibt es, sofern der Mensch spricht, kein Idol, das nicht seine Maske fallen läßt. Die Teilungslinie verläuft nicht so sehr zwischen Theismus und Atheismus als zwischen Polytheismus und Monotheismus. Sie verläuft da, wo das Wort ein Ikonoklasmus nicht des Bildes, sondern des Schweigens ist, und wo das Imaginäre infolgedessen ein Ikonoklasmus des Realen ist, während das Reale ein Ikonoklasmus des Imaginären ist. Da, wo eher eine Metapher als einfach eine Analogie vorliegt. Und wo die Metapher des Logos alle diese Analogien des Seins, die kaum über das Stadium der Lautmalerei – diese Art *nov-langue* ganz nahe am Körper – hinauskommen, transzendiert, indem es sie auf den Kopf stellt. Ist es dann verwunderlich, daß man unter diesen Bedingungen Nietzsche weniger zu fürchten braucht als Artaud, der darauf ausgeht, die «Metapher zu zerstören, um die Lautmalerei wieder zum Leben zu erwecken»[2]?

Die Distanz zwischen der Analogie und der Metapher gehört der gleichen Ordnung an wie die zwischen dem Sein und der Sprache, zwischen dem Mythos und der Technik, zwischen dem Sakralen und der Utopie. Oder wie die zwischen den Heilsreligionen, von denen es zur Zeit der Entstehung des Christentums (wie während seiner jetzigen Versäumnisse) wimmelt, und der biblischen Auffassung des Glaubens als einer eschatischen Existenz. Die technische Revolution liegt in der gleichen Linie. Und eben aus diesem Grunde – denn sie ist eminent religiös – ist sie eine Revolution der Sprache durch die Sprache, und nicht zu ihrem Schaden, trotz zahlreicher hinterhältiger Verleumdungen, die man über sie aussprengen mochte.

Zwar kann man zunächst über den binären Aspekt der technischen Sprache schockiert sein. Dennoch hindert nichts, darin auch und vor allem den Beweis zu erblicken, daß sie ihrer Verkürzung widersteht und sie zurückweist, indem sie den Kampf dagegen nicht von außen, sondern von innen her führt. Sie stellt den Menschen an den Fuß der Mauer und zwingt ihn, wie einer, der keine Entschuldigungen, kein Alibi vorweisen kann, sich zu entscheiden. Entweder–oder: eine Alternative, kraft derer der sich entscheidende Mensch das ist, was er nicht ist, und nicht das, was er ist. Immer und jederzeit zugleich Sünder und Gerechtfertigter, und nie immer weniger Sünder und immer mehr Gerechtfertigter, wie ein noch vom Sakralen geprägter Substantialismus es einst einreden konnte.

Das Imaginäre der Technik läuft deshalb keineswegs an der Sprache vorbei, sondern verläuft nunmehr über die Sprache, ganz so wie das Reale keineswegs der Sprache entkommt oder sie lügen läßt, sondern deren Verifizierung promulgiert.

Und es macht wenig aus, ob die Sprache natürlichen oder übernatürlichen Ursprungs ist! Dank der Erfindung der Sprache, dank der Sprache und ihrer Erfindungsgabe werden das Imaginäre und das Reale, die sonst kein gemeinsames Maß haben und einander nicht vertragen, miteinander kommensurabel und kompatibel. Kommensurabel und kompatibel, wie wir es dank Christus von Gott und vom Menschen sagen konnten. Der Mensch geht über den Menschen und Gott über das Idol hinaus, zu dem ihn der Mensch macht, sobald dieser ihn als Jude oder Grieche, als Christ oder Nichtchrist anbeten soll. Daß der Mensch dazu neigt oder sich darin gefällt, Gott zum Rang eines Idols zu erniedrigen, ist eine Tatsache; doch geschieht dies eher aus Mangel an Einbildungskraft, welche die Sprache so wenig wie den Menschen als darin bestehend begreift, ihre respektiven Grenzen zurückzudrängen. Der Unterschied zwischen Gott und dem Idol ist eben nicht evident. Er ist es so wenig, daß selbst der Mensch in Christus, der doch eine neue Kreatur ist, gewarnt werden muß, damit er sie nicht miteinander verwechselt (1 Joh 5,21). Um Gottes willen, der ein Gott der Lebenden und nicht der Toten ist. Um der Sprache willen, die ebenso wenig ein Wort hat, um Gott und nur Gott (und nicht einfach *sola scriptura* oder selbst *sola fide*) zu sagen, wie eine geodäsische Kuppel im Gegensatz zu einem Zelt keinen Pfeiler hat. Und die nicht zu sagen vermag, was Gott ist oder nicht, sondern nur sein Anderssein, damit die, die Ohren haben, hören und doch glauben, und die, die Augen haben, sehen und doch glauben. Ein Anderssein, das ein Spiegel nicht zu sagen oder widerzuspiegeln vermöchte. Darum sagt Jesus, wer ihn sehe, sehe den Vater. Und was er so klarstellt, besagt nicht

irgendeine Verschmelzung mit Gott, sondern, daß die Möglichkeit, Gott und das Idol miteinander zu verwechseln, zwar notwendig sein mag, aber nicht unumgänglich.

Zwei Bemerkungen. Die erste betrifft die Idololatrie: diese ist nicht das Monopol des Polytheismus und des Atheismus, sondern verträgt sich auch gut mit dem Monotheismus. Vor allem dann, wenn dieser auf der Dichotomie zwischen dem Sein und dem Nichtsein, zwischen dem Profanen und dem Sakralen, zwischen dem Anfang und dem Ende beruht. Auf einer Dichotomie, deren Signatur damit abschließt, daß die Sprache nicht mehr imstande ist, irgendetwas zu bezeichnen, bis sie dann wie bei Artaud auf dem Altar der Lautmalerei geopfert wird.

Die zweite Bemerkung betrifft Gott: Wenn es keine andere Realität gibt als diese verbale Kondition Christi, in dem das Wort Fleisch wird, beginnt die Kritik der Idole mit einer Kritik der Sprache, der Dualismen, die ihr den Garaus machen und deren Alibi nur dadurch geschmiedet wird, daß man der Sprache Gewalt antut, was nicht immer nur bei Ungläubigen vorkommt. «Credo quia absurdum» ist für die Sprache nicht weniger verhängnisvoll als die Risse, die ihr die Dualismen Seele und Leib, Fleisch und Geist, Wort und Bild zufügen. Alle diese Dualismen werden weniger durch ein *sacrificium intellectus* sanktioniert als dadurch, daß man die Sprache opfert – eine äußerste Ungültigkeitserklärung des Menschen, die man so verübt, als ob man, um von Gott zu sprechen, bloß den Menschen zum Schweigen bringen müsse. So wie Pilatus es vorgibt, als er zu fragen verpflichtet ist: «Was ist Wahrheit?». Und er überläßt es den Hohepriestern, das letzte Opfer zu vollziehen. Auch sie scheinen nicht wahrzunehmen, worum es am Karfreitag geht, nämlich weniger um die Ohnmacht Gottes im Schweigen der Menschen als um die Impotenz des Idols angesichts des Wortes.

III. Christus – Idol oder Gott

Die große Lehre, die uns die klassische Christologie gibt, ist die: Die Sprache sperrt sich gegen das Idol. Das gleiche sagt man, wenn man behauptet: Es gibt keinen anderen Zugang zu Gott als den über Christus. Doch genügt es selbstverständlich nicht, zu sprechen, um gegen das Idol gefeit zu sein. Desgleichen folgt daraus nicht, daß jede Christozentrik schon an und für sich von jeder Idololatrie frei sei. Und nicht nur in den Augen derer, die versucht wären, Jesus für das Idol der Christen anzusehen. Sondern auch und vor allem in den Augen des Neuen Testaments, das einzig zu dem Zweck, die Idololatrie zu bekämpfen, behauptet, es gebe keinen anderen Zugang zu Gott als den über Christus. Und das aus diesem Grund zu verstehen gibt, daß ohne Gott Jesus selbst ein Idol wäre. Die christliche Tradition ließ in der Folge diese Mahnung nicht unbeachtet. Sie hat sie nur allzusehr beachtet, so sehr, daß sie die Christologie der Theologie unterordnete, obwohl sie diese sozusagen auf jene zurückführte und all dies zwangsläufig in einer intellektuellen Einübung eines Gleichgewichts, das zu den unbeständigsten gehört. Man könnte so äußerstenfalls von der Tradition sagen, sie schwanke zwischen einer christozentrischen Theologie und einer theistischen, ja deistischen Christozentrik, wenn diese nicht, wie in gewissen heutigen Kreisen, offensichtlich atheistisch ist. Man kennt die Formel: Nur ein Christ kann Atheist sein! Dies hat nichts Verwunderliches an sich, denn wenn auch die beiden Glieder jeder klassischen Dualität einander ergänzen, heben sie sich schließlich auch gegenseitig auf. Doch das ist noch nicht das Wesentliche.

Um kurz zu sein und doch das Wesentliche hervorzuheben, werde ich sagen, daß für das klassische Christentum die Tendenz im allgemeinen darin bestand, die Christologie und die Anthropologie als die beiden Brennpunkte einer aus der Theologie bestehenden Ellipse zu betrachten. Im Gegensatz zum Neuen Testament, das, wenigstens meines Erachtens, die Theologie und die Anthropologie als die beiden Brennpunkte einer Ellipse ausgeben würde, die in der Christologie bestände. Im Gegensatz auch, wie ich gleich hinzufügen will, zum modernen Denken, das vom Feld des Seins zu dem der Sprache hinübergeglitten ist und das daselbst veranlaßt wird, an das Gottesproblem natürlich ganz anders heranzugehen als früher. Charles Hartshorne schreibt: «Die Gottesfrage ist so grundlegend, daß selbst die Grundregeln unserer Sprache Gott entweder fordern oder ausschließen müssen... Um diesen Entscheid geht es – alles andere ist Geschwätz.»

Wäre also die Theologie zufällig wieder zur Königin der Wissenschaften geworden? Und zwar der völlig von der Vormundschaft der Kirche emanzipierten Wissenschaften, so daß auch die Theologie selbst befreit oder so gut wie befreit wäre? Warum nicht? Damit würde man

zugeben, daß heute (entgegen dem Anschein) weniger Gott ein Problem bildet als eine gewisse (religiöse) Weltsicht, selbst wenn dies hinwiederum implizieren sollte, daß Jesus den Dialog mit einer gewissen Strömung des wissenschaftlichen Denkens, das nun von Theozentrik angesteckt wäre[3], behindern würde, und auch das Gespräch mit den nichtchristlichen Religionen[4], ja mit der Theologie selbst in einigen ihrer Motive. Was das Christentum betrifft, so beständen Chancen, daß die Debatte sich auf einen Boden stellen würde, der seinem Postulat entspräche, daß der Glaube eine eschatische Existenz und das Religiöse eher ein utopischer Schritt als eine soteriologische Suche nach dem Sein ist. Vergessen wir nicht, daß auf dem Weg über die Bibel die Theologie ein gewisses Menschenbild impliziert, das ihr als Basis (gewissermaßen im chemischen Sinn des Wortes) dient: Ikonoklasmus der Götter sowie Gottes; Adam bezieht sich nicht sosehr auf irgendeine Muttergottheit oder irgendeine göttliche Natur, sondern ist eher eine Emanation Gottes. Und wenn andererseits die jungfräuliche Geburt nicht gerade dazu dient, etwelchen Chauvinismus des männlichen Wesens zu stärken, so stammt der neue Adam, Jesus – der aus Maria geboren ist – eben doch vom Menschen ab.

Somit bleibt ein Prinzip des Ikonoklasmus, vollauf begründet durch ein von Christus geprägtes Gottes- und Menschenbild, das vom Dialog mit der heutigen Wissenschaft und mit den Weltreligionen nichts zu befürchten hat, doch sollte man es nicht unter dem Vorwand «religiöser» Solidarität verschleudern. Was wir auf jeden Fall mit den anderen Religionen gemeinsam haben oder haben sollten, ist die Technik. Und was die Technik betrifft, ist es heute wichtiger als je, gegenüber jedem Anspruch, wonach das Schweigen oder das Schreien höher und tiefer wären als das WORT[5], an der österlichen Herausforderung Christi festzuhalten.

Erinnern wir uns an den heiligen Augustinus. Eben weil er diese Demarkationslinie, die weniger zwischen Gott und dem Menschen als zwischen Gott und dem Idol verläuft, richtig herausgefunden hatte, konnte er schreiben: «Aut quid dicit aliquis, cum de te dicit? Et vae tacentibus de te; quoniam loquaces muti sunt.» Offensichtlich stellte sich Augustinus richtigerweise in den Strang der biblischen Tradition, die sich weniger gegen die Bilder auflehnt, als dagegen, daß man der Sprache einen Maulkorb anlegt. Die Bundeslade bildet gleichsam einen Bildschirm und ist im Gegensatz zu den heidnischen Kultschreinen leer[6]. Sie enthält kein Bild, das Gott darstellen würde, sondern «verkörpert» in Form von Tafeln das Wort, mit dem Gott mit seinem Volk einen Bund geschlossen hat. Aufgrund dieses Wortes setzt sich die Bibel im Namen Gottes gegen das Schweigen der Menschen ein (Ps 8), so wie sie auch im Namen des Menschen gegen das Schweigen der Götter, wenn nicht gegen das Schweigen Gottes (Abraham in Sodom, Ijob) plädiert.

Wenn mehrere Jahrhunderte später Pascal, von der Vision einer neuen Welt gepackt, kaum den Schrecken zu überwinden vermag, den diese ihm einjagt, dann weniger deshalb, weil er sich vor einer von der christlichen Vormundschaft befreiten Welt fürchtet, sondern mehr wegen seiner Ahnung, diese Emanzipation werde auf Kosten einer Welt vor sich gehen, die bis dahin nichts anderes erfüllen konnte als die Herrlichkeit Gottes. Was Pascal befürchtet, ist die Idee, daß sich eine «Welt der Dinge» behaupten könnte, indem man durch eine weitgehende Verschleuderung der Sprache der «Welt der Wörter» entrinnen würde[7]. Er fürchtete sich vor dem Bild einer Welt, die das Wesentliche vergessen ließe. Wenn die Teilungslinie zwischen Gott und dem Idol verläuft, dann deshalb, weil sie eher zwischen dem Wort und dem Schweigen (oder dem Schreien) verläuft als zwischen dem Wort und dem Bild. Gott spricht; das Idol ist stumm.

Indem er mit dem Menschen ein Ganzes bildet, bildet Gott mit der Sprache ein Ganzes. Er ist deren Grund (logos) und nicht deren Alibi. Die Metapher und nicht das Analoge. Deshalb geht man mit der Inkarnation von einer Logik der Gottesnamen zu einer Logik des Logos über, und von nun an «bekenne jeder Mund: ‹Jesus Christus ist der Herr› – zur Ehre Gottes des Vaters» (Phil 2,11). Das Idol hingegen besteht darin, daß man die Sprache kontrolliert, daß man sie versteckt hinter der Maske einer Analogie, die ihr so weit fremd ist, als sie sich nicht auf das Verb (die Kopula), sondern auf das Dingwort (das Substantiv) bezieht; sie ist irgendwie außerhalb der Sprache verankert.

«Die Analogie», sagte Lacan, «ist nicht die Metapher»[8]. Er bemerkte übrigens, daß diese «genau an dem Punkt steht, wo der Sinn sich im Un-sinn erzeugt»[9] – trotz des Un-sinns. So wie die Schöpfung trotz des Tohuwabohu, d. h. der Natur, erzeugt wird und die Erlösung trotz der Geschichte. Wie die Maske so enthüllt auch die

Analogie nur das, was sie verdeckt. Wie der Bildschirm verschwindet die Metapher – falls sie nicht zum Klischee wird –, damit die Sprache kommen kann. Doch eine Sprache, die infolgedessen die Notwendigkeit der Selbstkritik in sich trägt[10]. In dem Maß nämlich, wie jede Ikone verbal ist, ist sie *ipso facto* ikonoklastisch.

Doch hier liegt ebenfalls der Grund, weshalb «die Sprache, diese wesentliche Gerätschaft und Vermittlung, wodurch der Mensch sich aussagt und sucht, dieses Werkzeug des Handelns und der Heilung von Entfremdung, entfremdend und entfremdet wird... Sie verdinglicht sich, was ein äußerster Fall von Entfremdung ist... Sie verhärtet sich und stellt sich außerhalb des lebendigen Wortes»[11]. All das veranschaulicht Samuel Bekkett (besser als Nietzsche), wenn im «Warten auf Godot»[12] Lucky sich zu der vielberedeten Tirade hinreißen läßt, worin eben, von Klischees durchlöchert, die Metapher des Logos zum Verschwinden gebracht wird durch eine Sprache der Analogie, die zur Lautmalerei wird, ja zu einem Paganismus christlicher Machart, der gerade aus diesem Grund eben doch ein Widerspruch in sich ist.

Wie übrigens sämtliche Paganismen, einschließlich des Neuheidentums. Wenigstens im Okzident, wo, was man auch von ihm halten mag, das Religiöse ebenso logisch die Notwendigkeit seiner Entmythologisierung in sich trägt wie die Sprache die ihrer Selbstkritik. Wo die Kritik des Religiösen, wenn sie, wie Marx behauptet, die Vorbedingung jeder Kritk sein soll, notwendigerweise über das Religiöse verlaufen muß. Dies aus zwei Gründen. Erstens weil die Säkularisierung einer Religion stets durch das Aufkommen eines neuen Typus von Religiosität erfolgt. Und nicht durch die Abschaffung der Religion: Illusion der Illusionen, was Feuerbach geahnt hatte, als er gestand, der Atheismus von heute bereite das Bett für die Religion von morgen. Zweitens weil jede Säkularisierung der Religion, um wirksam zu sein, notwendigerweise mit dem damit zusammenhängenden Vorgang der Entsakralisierung der Welt Hand in Hand geht, zum Vorteil nicht des sakralen Paradigmas des Religiösen, sondern eines anderen Paradigmas: des Paradigmas der Utopie. Die Utopie ist prinzipiell entsakralisierend, da ihr Paradigma an die Vision eines verheißenen Landes, eines Kosmos, einer Gottesstadt, ja einer irdischen Stadt des Menschen angeschlossen ist. Daß nicht nur der biblische Glaube, sondern das Religiöse die Notwendigkeit der eigenen Entmythologisierung postuliert, hat auch wieder Marx geahnt, als er bemerkte, daß die Kraft der Religion eigentlich einer Schwäche technischer Ordnung gegenüber einer fatalen, dem Menschen noch feindlichen Natur entspreche.

IV. Vom Paganismus zur Technik: der utopische Ikonoklasmus des Glaubens

Wenn das Christentum am Ende ist, dann ist das Heidentum dies auch. Wenn die Rückkehr zur Natur ein Trug ist, ist die Rückkehr des Sakralen nur ein Mythos, so zäh und wuchernd wie Efeu; er schneidet einem das Wort ab und dispensiert davon, Glauben zu schenken. Und doch ist es nicht das, was uns beunruhigen sollte.

Das Beunruhigende ist die Auflösung des Christentums und die Balkanisierung auf der geistigen wie auf der geographischen Ebene. Beunruhigend ist, daß das Christentum gegenüber dem Aufschwung der Technik hartnäckig ein schlechtes Gewissen zeigt, obwohl die Technik von seiner Auffassung des Glaubens als einer eschatischen Existenz, mit anderen Worten von seiner utopischen Auffassung des Religiösen herrührt, wenn nicht direkt abstammt. Beunruhigend ist, daß das Christentum sich sowohl auf die örtlichen (z. B. die afrikanischen) Kulturen, ja auf verschiedene Sensibilitäten, die auf Erwägungen anthropologischer, soziologischer oder ökonomischer Ordnung (Feminismus, Nord-Süd-Debatte) ansprechen, einlassen will, sich aber gegen die Idee sträubt, sich auf die technische Zivilisation einzulassen (so wie es einst der Industrierevolution den Rücken kehrte und damit seine Sendung verriet, indem es sich das Proletariat entfremdete). Und doch ist die Welt der Technik, mag sie nun die Beste der Welten sein oder nicht, die Welt, die Gott so sehr liebt, daß er ihr seinen einzigen Sohn geschenkt hat. Beunruhigend ist, daß man aus der kulturellen Berufung, die das Christentum im Lauf der Jahrhunderte ausübt, nicht die Konsequenzen zieht und so an die Voraussetzungen einer Spiritualität gebunden bleibt, die durch Kategorien und Denkschemata verknöchert worden ist, welche die technische Mentalität um so mehr in Abrede stellt, als sie deren Erbin ist. Als von Grund auf utopisch beruft sich diese Mentalität auf ein Verständnis der menschlichen Realität, die sich in nichts mit dem «Mythos vom Menschen»

vergleichen läßt, der vom Heidentum so sehr gepredigt wird. Doch die Erinnerung an ihn läßt ein gewisses Christentum, das von Heimweh nach dem Sakralen geprägt ist, immer noch nicht in Ruhe. Das ist es, was beunruhigt und auch nicht der Ironie entbehrt, und wäre dies auch nur deswegen, weil die Lehre, die das Christentum in bezug auf das kulturelle Engagement des Glaubens gab, bei draußenstehenden Leuten mehr Gehör zu finden scheint als bei denen, die es bekennen.

Nehmen wir das 19. Jahrhundert. Das Christentum schwankt damals zwischen einem etwas selbstzufriedenen Modernismus oder Liberalismus und einer pietistischen Romantik oder einem Historizismus, der nicht weniger selbstzufrieden ist, auf alle Fälle in der Rückschau. Und während die Theologen, obwohl sie den Reich-Gottes-Begriff wieder zu entdecken scheinen, die Wirtschafts- und die Arbeitswelt immer noch von der mehr oder weniger natürlichen Zelle der Familie her denken, sieht Marx weiter und höher und setzt auf die Technik. Diese stellt für ihn «the royal road to utopia»[13] dar, will sagen die Umkehrung einer angeblich natürlichen Ordnung zun Vorteil einer endlich sozialen Ordnung.

Daß unter solchen Verhältnissen das Denken gewisser heutiger Theologen noch zäh an einer Naturauffassung festhält, die vom Sakralen bestimmt ist, mag noch angehen. Doch daß ein Paul Tillich deswegen immer noch gereizt ist, verwundert uns. Er fragt sich nach dem Aufstieg der Utopie, der unsere Epoche kennzeichnet, und schreibt: «Die Religion hat die Vertikale nahezu vergessen und hat ihre Kraft der Horizontalen allein gewidmet. Sie hat den immer mehr anwachsenden Utopismus sanktioniert, statt ihn zu richten und zu transzendieren»[14]. Tillich gibt zweifellos zu, daß die Utopie einen integrierenden Teil des Religiösen ausmacht. Jedenfalls ist es wieder ein Ungläubiger, Francis Jeanson, der der Dynamik des Christentums besser Rechnung trägt, indem er darin frischweg «die Negation des Sakralen» erblickt und die letztgültige Sanktionierung einer ganz anderen Ordnung, der der Gnade[15].

Auch Merleau-Ponty verwundert uns, wenn er schreibt: «Nun sind es wenigstens zwanzig Jahrhunderte her, seitdem Europa und ein guter Teil der Welt auf die Transzendenz, die sogenannte Vertikale, verzichtet haben, und es ist ein wenig stark, wenn man vergißt, daß das Christentum unter anderem die Anerkenntnis eines Mysteriums in den Beziehungen zwischen dem Menschen und Gott ist, das eben damit zusammenhängt, daß der christliche Gott kein vertikales Unterordnungsverhältnis will.»

Nicht mit dem Tod Gottes wird der Mensch endlich mündig, sondern im auferstandenen Christus. Darin gibt es weder ein Oben noch ein Unten, weder ein Vorher noch ein Nachher und auch kein Schon und kein Noch-nicht. Denn Gott «ist nicht einfach ein Prinzip, dessen Konsequenzen wir wären, oder selbst ein Modell, von dem die menschlichen Werte ein bloßer Abglanz wären; es gibt so etwas wie eine Ohnmacht Gottes ohne uns, und Christus bezeugt, daß Gott nicht voll und ganz Gott wäre, wenn er nicht das Menschsein sich anvermählen würde.» Was die Transzendenz betrifft, so «überdacht sie den Menschen nicht mehr; dieser wird seltsamerweise zu ihrem bevorzugten Träger»[16]. Die Erosion des Übernatürlichen beeinträchtigt die Transzendenz nicht; sie befreit sie. So wie der Glaube die Sprache befreit, statt deren Zaun zu sein.

Übrigens riecht nach meinem Empfinden jede Idee von Vertikalität und Horizontalität noch nach Ketzerei. Sie verweist auf die Taktik eines geschlossenen Universums, einer Sprache, die zur Repression oder Anamnese gedacht ist und die an der Vorwegnahme oder Erfahrung eines neuen, noch nie dagewesenen Wortes, am Unerhörten des Logos nicht zerbricht.

In dem Sinn wenigstens, wie das Christentum ihn versteht, trachtet nämlich der Glaube nicht nach Totalität noch nach Universalität – diesen Banalisierungen eines sakralen Dualismus –, sondern nach dem Pleroma: Wenn Christus alles in allen ist, gelangt die Ausübung der menschlichen Realität zu ihrer Ganzheit, obwohl sie dann der Beweis für das radikale Anderssein Gottes ist. Für ein dermaßen radikales Anderssein, daß heute wie gestern der Ungläubige, der jeder Mensch ist (vor allem nach zwanzig Jahrhunderten des Christentums), genügend ungläubig sein muß, um sagen zu können: «Ich glaube, hilf meinem Unglauben!».

Doch wie wird er dies sagen können, wenn das Christentum noch im Bann einer dekadenten, an der Vergangenheit und ihrem Sakralismus klebenden Soteriologie steht und sich darin erschöpft, daß es die Gnade Gottes und dessen Herrlichkeit als Mitgift einer toten Sprache, eines Mythos vom Menschen vorlegen will?

[1] Vgl. 1 Kor 8,5–6: «Und selbst wenn es im Himmel oder auf der Erde sogenannte Götter gibt – und solche Götter und Herren gibt es viele –, so haben doch wir nur einen Gott, den Vater. Von ihm stammt alles, und wir leben auf ihn hin. Und einer ist der Herr: Jesus Christus. Durch ihn ist alles, und wir sind durch ihn.»

[2] Jacques Derrida, L'Ecriture et la différence (Paris 1982); vgl. S. 275: «Artaud will die Metapher zerstören.» [Die Schrift und die Differenz (Frankfurt a.M. 1972]).

[3] Vgl. J. Millet, Dieu et le Christ (Paris 1980); J.W. Sullivan, The Limitations of Science (New York 1933); F.L. Baumer, Religion and the Rise of Scepticism (New York 1960); K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (München 1949).

[4] W.C. Smith, Towards a World Theology (Philadelphia 1981); M. Boutin, C. Davis, N. King, Trois approches récentes dans l'etude des religions: Science et Esprit XXX/3 (1983) 325–351.

[5] H. Lefebvre, Introduction à la modernité (Paris 1962) 177. = Einführung in die Modernität (Frankfurt a.M. 1978).

[6] Vgl. Y. Kaufman in Schwartz (Hg.), Great Ages Ideas of the Jewish People (New York) 27.

[7] J. Lacan, Ecrits (Paris 1966) 276.

[8] AaO. 262. 508.

[9] J. Derrida, aaO. 416.

[10] H. Lefebvre, aaO. 176

[11] Siehe Anm. 4!

[12] S. Beckett, Warten auf Godot (Frankfurt a.M. 1971).

[13] D. Bell, The Winding Passage (New York 1980) 19.

[14] P. Tillich, Die verlorene Dimension (Hamburg 1962) 37.

[15] F. Jeanson, La foi d'un incroyant (Paris 1963) 123.

[16] M. Merleau-Ponty, Signes (Paris 1960) 88.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

GABRIEL VAHANIAN

Geboren in Marseille. Studien in Paris und Princeton. Abschluß mit dem amerikanischen Grad eines Th. D. und dem französischen Grad eines Doktors der Theologie. Zunächst Lehrtätigkeit an der Princeton University sowie an der Syracuse University, wo er als Inhaber des Jeannette K. Watson-Lehrstuhls lange Jahre hindurch das Programm für Graduiertenstudien in Religionswissenschaften gründete und leitete. Derzeit Professor an der Universität für Humanwissenschaften in Straßburg. 1982 Teilnahme an der President's Commission for the Study of Ethical Problems in Biomedical Research in Washington. Anschrift: 1, rue de Palermo, F–67000 Straßburg, Frankreich.

Concilium-Einbanddecken

Dunkelgraue Ganzleinendecke mit Prägung auf Vorderseite und Rücken
20. Jahrgang 1984
DM 8,50

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



Gott und Welt meditativ erfahren

Gebet des Schweigens

Eine Schule der Kontemplation nach der »Wolke des Nichtwissens«

Herausgegeben und eingeleitet von Willigis Jäger

100 Seiten, Paperback, ca. S 124,—, DM/sfr. 17,80

Diese Einführung in das kontemplative Beten ist ein gelungener Versuch, die aus dem Zen als Methode stammenden Übungen an christlichen Motivationen zu orientieren und mit den Erfahrungen christlicher Meister der Mystik zu bündeln.
Der Leser erhält hier Rat und praktisch-konkrete Hilfe, er wird gut vorbereitet auf das Lesen der Texte aus der »Wolke des Nichtwissens« und auf die Erfahrungsberichte von Angelus Silesius, Dag Hammerskjöld, Raimond Pannikar u. a.
Besonders hilfreich sind die Texte aus der »Wolke«, weil sie eine Auswahl darstellen, die das Wesentliche in einer von mittelalterlichen Schnörkeln und von Langatmigkeit befreiten Fassung bringen.
In der Fülle des gegenwärtigen Literaturangebotes zum Thema Meditation hat dieses Buch ein eigenes Profil und eine innere, nicht aufgesetzte Transparenz.

Otto Müller Verlag Salzburg

Sinnsuche – Suche nach Gott

Jean René Bouchet

Wenn du Gott suchst

78 Seiten, Paperback, S 89,—, DM/sfr. 12,80

Immer mehr Menschen, vor allem junge Menschen, suchen heute nach dem Sinn des Lebens, nach Gott.
Der Autor nimmt mit ihnen einen Dialog auf, einen sehr menschlichen und persönlichen, und spricht entscheidende Themen an: Existenzangst, Angst vor der Zukunft, Angst vor der Begegnung mit dem Du – der Menschen und Gottes –, Angst vor Engagement und vor Bindung.
Bouchet klopft keine frommen Sprüche, sondern gibt persönliche, manchmal eigenwillige Antworten, die nichts verbauen, sondern zu neuen Wegen führen.
Der schmalste, aber auch schönste Weg ist jener, der heute von vielen Menschen gesucht wird, den aber nur wenige zu nennen wagen: Jesus zu folgen zum Vater, ist ein Weg der Liebe und der Zärtlichkeit.
Bouchet ist Dominikaner und Herausgeber der wichtigsten spirituellen Zeitschrift Frankreichs, »La Vie Spirituelle«.

Otto Müller Verlag Salzburg



Vorwort

Mary Collins

Macht der Segnung – Segnung der Macht

Die Entscheidung unseres Herausgebergremiums, 1985 im Liturgik-Heft von CONCILIUM einmal die Beziehungen zwischen liturgischen Segnungspraktiken und Macht zu untersuchen, wurde veranlaßt von der Erwartung, daß der Band «De benedictionibus» des Rituale Romanum, also das offizielle Buch der Segnungen, Ende 1984 promulgiert werden würde. Dieses letzte der liturgischen Bücher erscheint nun mehr als zwei Jahrzehnte, nachdem die 1963 erlassene Konzilskonstitution über die Heilige Liturgie den Auftrag zu seiner Ausarbeitung erteilt hatte – als zu einem Teil des Unternehmens, sowohl die Riten der Sakramente wie die der Sakramentalien zu reformieren.

Das Thema «Segnungen» ist sicherlich ein angemessenes, wenn nicht gar ein selbstverständlich dringendes Thema für Liturgiewissenschaftler. Warum aber soll man das Thema «Segnungen» mit dem Thema «Macht» verknüpfen? Schließlich muß die Erklärung dieses Zusammenhangs theologischer Art sein. Als religiöser Vollzug impliziert Segnung eine gewisse Vorstellung von einer Beziehung zwischen der Macht Gottes und dem Tun des Menschen. Christen glauben, daß die Fülle der Macht, die dem Segen zukommt, in jener Macht liegt, welche offenbart wurde in Jesus, der die Weisheit und die Macht Gottes in Person ist. Liturgiewissenschaftler müssen aber links und rechts von ihrem Weg zu einem Verstehen kirchlicher Segnungspraktiken auch auf die soziokulturellen, psychologischen und politischen Zusammenhänge, in denen diese Praxis geübt wurde und wird, achten.

Segnen geschieht in machtgeladenen Situationen. Segnen ist ein allgemein menschlicher Vollzug, ein religiöses Handeln sowohl von Nichtchristen wie von Christen, das sich des Wortes und der Gebärde bedient, um heilsbedeutsame Beziehungen zum Ausdruck zu bringen und zu bewirken. (Sein Gegenteil, der Fluch oder die Verwünschung, wodurch eine schädliche Wirkung ausgelöst werden soll, ist ebenso allgemein gebräuchlich.) Genau als solchermaßen einsichtiges menschliches Verhalten ist Segnen auch ein Mittel, durch das Gott offenbar werden läßt, daß er in Christus eine Heilsbeziehung zur Welt haben will.

Die biblischen Schriften und die Religionsgeschichte stellen einen sich von selbst anbietenden Ausgangspunkt dar für die Untersuchung des Segens in der christlichen Tradition. Altes und Neues Testament liefern ausgiebige Daten für ein Verständnis des Segens sowohl als dankbarer Lobpreisung Gottes wie auch als einer Offenbarung von Gottes Heilshandeln. Die Heilige Schrift dokumentiert das Phänomen der Institutionalisierung des Segens. Sie stellt auch ein Zeugnis dar für die Tendenz, das wirksame Segnen fest zu verbinden mit dem Tun solcher Menschen, deren Amt oder Stand sie autorisiert, im Namen und Auftrag Gottes oder im Namen und Auftrag des Volkes zu handeln.

So reich und vielfältig sie auch ist, stellt die biblische Tradition doch nicht die einzige Quelle dar für das Studium der verschiedenen Formen und Inhalte der Segnungspraxis in der christlichen Tradition. Auch die rabbinische Tradition hat auf die christliche Tradition stark eingewirkt. Außerdem haben verschiedene kulturelle Milieus der Vergangenheit und der Gegenwart, in denen die Kirche Gestalt angenommen hat, beigetragen sowohl zu den Formen von Segnung wie auch zur Deutung der im Vollzug des Segnens erfahrenen Gegenwart Gottes. Gottesvorstellungen, Auffassungen von der Bedeutung des Gottesdienstes, verschiedene Formen des Sündenverständnisses, Annahmen über die geschaffene Welt und tatsächliche gesellschaftliche Strukturen, wie sie in jeder vorgegebenen Kultur und Zeitepoche wirksam sind, haben auch Einfluß ausgeübt auf die Erwartungen bezüglich der

Verfügbarkeit göttlicher Macht im Akt des Segnens oder in entsprechenden Akten der Verwünschung oder des Exorzismus.

Das späte 20. Jahrhundert ist zweifellos die bisher komplizierteste Epoche in der Geschichte kirchlichen Segnens. Eine hochentwickelte Tradition institutionalisierter Segnungen hat ihren Niederschlag gefunden in den reformierten Riten seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in den Segnungen des Römischen Sakramentars, des Pontifikale und des jetzt erscheinenden Buchs der Segnungen. Die offiziellen Riten dieser Bücher wurden ergänzt durch lokale und regionale Sammlungen offizieller Segnungen. Aber all dies wird nochmals ergänzt und gedeutet durch die derzeitige kirchliche Praxis. Was aber geht derzeit im Leben der Kirche vor sich? An manchen Orten spiegelt die stillschweigende Unterdrükkung kirchlicher Segenshandlungen ein großes Maß von Unsicherheit bezüglich des Platzes von Segnungen in einer Gemeinschaft von Glaubenden wider. An anderen Orten besteht die Hochschätzung religiöser Segenshandlungen fort oder gewinnt unter den Gläubigen in ganz neuen Formen einen neuen herausragenden Rang.

Das Phänomen wirksamen Segnens im Namen Jesu läßt sich weder beschränken auf die kirchliche Institutionalisierung der Macht Jesu noch ist es ohne jede Beziehung dazu. Sicherlich ist menschliches Mittlerhandeln ein Teil der Struktur allen Segnens, sobald wir einmal hinausgehen über den Genesisbericht von Gottes unmittelbarem Segen für die Schöpfung. Doch das mittlerische Segnen findet seinen Ausdruck in einer Fülle von Formen, die viel vielgestaltiger sind als die Segensformeln, die den ordinierten Amtsträgern der Kirche vorbehalten sind.

In der lebendigen Erfahrung der Gläubigen gibt es beträchtliche Unsicherheiten, auf welche die Theologen reflektieren müssen, wenn sie die Beziehung zwischen menschlichem Handeln und der heilenden Macht, die in Jesus offenbart wurde, betrachten. In den Wochen, als die Herausgeber dieses Heft vorbereiteten, hatte ich die Gelegenheit, einen Sonntag in einem Indiodorf hoch in den für ihre wilde Schönheit bekannten, aber menschlich unwirtlichen Bergen des Staates Guerrero in Mexiko zu verbringen. Unsere Reisegruppe machte einen Besuch in der strohgedeckten Hütte, in der Josefina mit ihrer Familie lebte. Und dann schloß Josefina sich uns an, als wir noch höher stiegen, um die kleine Hütte ihrer 95jährigen Großmutter zu erreichen.

Zu unserer Überraschung nahm die jüngere Frau die Gelegenheit unseres gemeinsamen Besuches wahr, ihrer Großmutter bittere Vorwürfe zu machen, sie habe sie jahrelang schlimm behandelt. Um die in diesem Augenblick entstandene Spannung zu lösen, begann unser Gastgeber, von der Angelegenheit zu sprechen, die uns in die Hütte auf dem Berg geführt hatte: Er hatte ein weißes Bahrtuch für die alte Frau mitgebracht, das sie sich anläßlich eines früheren Besuches gewünscht hatte, damit sie, wenn der Tod käme, vorbereitet sei. Das Bahrtuch, ein gewöhnliches weißes Laken, war bestickt mit dem Kreuz und einer Aufschrift, die ihre Taufe im Kindesalter und ihren langerwarteten Tod miteinander in Verbindung brachte.

Als Familienmitglieder und Nachbarn aus den benachbarten Hütten sich versammelten, um das Bahrtuch zu betrachten, ergriff Josefina wieder die Initiative. Sie kniete vor ihrer Großmutter nieder und überreichte ihr das Tuch zusammen mit einer Votivkerze und einem Sträußchen der goldenen Blumen, wie man sie den Toten mitzugeben pflegt. Dann bat sie um den Segen. Die Großmutter, die noch wenige Minuten vorher die Vorwürfe der jungen Frau abgewehrt hatte, wiederholte in diesem dramatischen Rahmen nochmals feierlich ihr Wort, daß sie ihrer Enkelin immer nur wohl gewollt habe und ihr auch in Zukunft nur wohl wollen werde. Dann umarmten beide Frauen vor den Augen aller Zuschauer einander und weinten überschwenglich.

Unser Gastgeber, ein langjähriger Freund der beiden Frauen, deutete später an, daß Josefina – nicht ungleich einer Art Mischung von biblischem Jakob und seiner listenreichen Mutter Rebekka – tatsächlich die Situation manipuliert und einen Segen gestohlen habe, um auf diese Weise ihre eigene Zukunft im Dorf nach dem Tod der verehrten alten Frau zu sichern. Verschiedene über viele Monate dauernde Streitereien (unter anderem ein Konflikt wegen Besuchen von Auswärtigen gleich uns) hatten dazu geführt, daß Josefina von anderen Dorfbewohnern als Außenseiterin betrachtet, ja geächtet wurde. Sie brauchte daher eine Versöhnung und Wiederaufnahme, um mit ihrer Dorfgemeinschaft in Frieden leben zu können. Ihre Großmutter, eine alte Frau, die ebenfalls Fremde empfing, hatte offensichtlich die Macht, sie zu segnen und so ihre immer schlimmer werdende Lage wieder in gute Ordnung zu bringen. Josefina nahm die Gelegenheit wahr, sich dieser rettenden Macht

zu vergewissern. Um sich selbst eine Zukunft zu geben, bat sie um einen Segen in aller Öffentlichkeit und erhielt ihn.

Der Segen war menschlich wirksam. Versöhnung, Hoffnung und Verheißung waren sinnenhaft greifbar. War dies ein christlicher Segen? War es ein kirchlicher Akt? War das, was geschehen war, getan durch die Kraft des Heiligen Geistes Jesu Christi? Welche Beziehung besteht zwischen solchen spontanen Versöhnungshandlungen und der hierarchisch vermittelten sakramentalen Versöhnung, geschehe sie nun in der Eucharistie oder im Sakrament der Buße? Welcherart ist die Verbindung zwischen irgendeinem solchen menschlich einsichtigen Verhalten und den formellen und offiziellen Segnungen des neuen Buches aus Rom?

Dies sind theologische Fragen, und die Ausgangspunkte des Lesers – seine Weltsicht, die sich auf den Beginn seines theologischen Denkens auswirkt – beeinflussen natürlich notwendigerweise die theologischen Urteile über jeden der beiden erwähnten Bereiche von Segnungen, über den, der sich im römischen Buch der Segnungen niedergeschlagen hat, und über den, der die lebendige Erfahrung darstellt in der Welt Josefinas und ihrer Großmutter, den die Gelehrten den Bereich der Volksreligiosität nennen.

Die hier in CONCILIUM vorgelegten Untersuchungen über Grundlagen, Formen und Praxis des Segens als einer Äußerung von Macht haben drei Teile:

Ein erster Abschnitt über die Tradition des Segnens fragt zunächst nach biblischen Grundlegungen und wendet sich dann einer späteren Entwicklung in der Tradition zu, und zwar hinsichtlich der Segnung von Sachen. Irene Nowell untersucht das Buch Genesis, in dem die Fundamente gelegt sind für das Verständnis der Grundstruktur des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen als eines Verhältnisses des Segens, welches aber einen ethischen Imperativ in sich schließt: Diejenigen, die Gott segnet, sind selbst ermächtigt und gesandt, ein Segen zu sein.

Rinaldo Fabris betrachtet den biblischen Begriff des wirksamen Wortes als die Grundlage für das Verständnis von «Machtworten» – Segenssprüchen, Verwünschungen, Exorzismen – im Amt Jesu und im Amt seiner ersten Jünger. Dann bietet David Power einen Überblick über die seit langem bestehende Praxis der Kirche, Sachen zu segnen. Er legt verborgen wirkende Spannungen und Doppeldeutigkeiten offen, die in Rechnung gestellt werden müssen, wenn man diese Praxis heute deuten oder auf neue Weise deuten will.

Die zweite Gruppe von Beiträgen in diesem Heft konzentriert sich auf einen speziellen kirchlichen Akt, auf die Segnung des Taufwassers. Wir hatten unsere Autoren gebeten, hier Zugänge zu suchen, bei denen sich theologische und kulturell bedingte Weisen der Weltbetrachtung vereinen und damit einen Sachverhalt, der sich auf den ersten Blick als ein einheitliches, festgefügtes und selbstverständlich christliches Handeln darstellt, in verändertem Licht erscheinen lassen. Was aber der Lebensbereich Wasser in den verschiedenen Kulturen bedeutet, für welche Wirklichkeit der geschaffenen Welt er steht, das beeinflußt auch die Art und Weise, wie die örtliche Kirche ihre Beziehung zum Wasser als einem möglichen Medium des Geheimnisses Christi gestaltet.

Gabriele Winkler und Alex Stock zeigen auf, daß der frühe christliche Osten und Westen mit ihren unterschiedlichen religiösen Kulturen auch unterschiedliche liturgische Segensriten hervorbrachten. Laurent Mpongo stellt das heutige Schwarzafrika als eine andere kulturelle Wirklichkeit dar: Es hat auch sein eigentümliches Empfinden für die kosmische Kraft des Wassers. Diese kulturell bedingte Weltbetrachtung wird unvermeidlicherweise auch das Verständnis des afrikanischen Volkes von der Rolle des Wassers in der durch die Taufe vermittelten Beziehung zu Gott im Heiligen Geist Jesu Christi mit beeinflussen. Und es wird auch seine Auffassung davon, wie Wasser gesegnet werden muß, beeinflussen.

Pastorale und theologische Untersuchungen bilden den dritten Teil dieses Heftes. Janet Walton berichtet über das heutige feministische Engagement für ein mehr partnerschaftliches als hierarchisches Verständnis des Segens in der christlichen Gemeinde, da letzteres beständig und unvermeidlicherweise Frauen menschlich und geistlich herabsetzt. Unter theologischem Aspekt betrachtet ordnet der christliche Feminismus die Vollmacht zum kirchlichen Akt des Segnens bei der durch die Taufe verliehenen Vollmacht mitsamt den durch die Taufe verliehenen Gaben des dem Christen einwohnenden Heiligen Geistes ein. Janet Waltons Überlegungen stellen eine Kritik der üblichen kirchenamtlichen Sicht dar, welche die Ordination zur Quelle der Vollmacht zu wirksamen kirchlichen Segenshandlungen macht.

Françoise Dolto stellt in dem Interview, das sie Jacques Pohier gab, die Sicht der Psychiaterin von dem wechselseitigen Handlungsgefüge zwischen Menschen dar, das von Akten des Segnens und der Verwünschung begründet wird.

Josep Lligadas rezensiert den neuen Band «De benedictionibus» des Römischen Rituale und stellt dann einige kritische Fragen hinsichtlich der soziokulturellen und theologischen Grundlagen dieses neuesten Produktes der liturgischen Erneuerung. Schließlich liefert Jean-Marie Tillard, von einer Reflexion auf die lebendige Tradition kirchlicher Segnungspraxis mit allen ihren echten und unechten Äußerungen von Macht ausgehend, eine systematisch-theologische Abhandlung über die Epiklese. Er sieht in der Epiklese die Herzmitte allen christlichen liturgischen Gebetes und so den Prüfstein für ein evangeliumsgemäßes und gesundes Verständnis von Sakramentalität und so auch für die Art von Gebet, wie sie der Segen darstellt.

Wie David Powers «Schlußwort des Herausgebers» unterstreicht, ist das Thema «Segen» in diesem Heft nur angeschnitten, nicht aber erschöpfend abgehandelt. Die Herausgeber hoffen aber, daß das, was hier begonnen wurde, die Leser zu weiterem Nachdenken und zu weiterer Forschung über diesen wichtigen Aspekt christlichen Lebens anregen möge. Die reiche Fülle der Tradition kirchlichen Segnens sollte weder unkritisch aufgegeben noch unkritisch in Bausch und Bogen übernommen werden.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Grundlegende Erwägungen

Irene Nowell

Der narrative Kontext von «Segen» im Alten Testament

«Leben und Tod lege ich dir vor, Segen und Fluch. Wähle also das Leben ...» (Dtn 30,19). Der Parallelismus in dieser Mahnung des Buches Deuteronomium weist darauf hin, daß «Segen» dem Leben und «Fluch» dem Tod gleichzusetzen sind. Die Texte, die den Segen beschreiben, setzen eine sehr enge Beziehung, ja vollständige Identität zwischen Segen und Leben voraus. Im Kontext der Bibel ist der Segen eine Anteilnahme am Leben Gottes, die mit der Schöpfung und der Ermächtigung, das Leben kraft des Schöpfungssegens weiterzugeben, ihren Anfang nimmt. Diese Anteilnahme am Leben Gottes und diese Ermächtigung, das Leben weiterzugeben, werden im Bund bestätigt und aufgenommen und zur Lebensgemeinschaft im Gottesvolk erweitert. Die Verantwortung, die aus dem Segen, d. h. aus dieser gemeinsamen Teilhabe am Leben folgt, ist die Verantwortung, alles Leben zu bejahen und zu fördern und durch das eigene Leben zum Leben der Welt beizutragen[1].

Unter den Texten, die hier untersucht werden sollen, gibt es solche, in denen davon die Rede ist, daß Gott unmittelbar selbst segnet, und solche, in denen davon gesprochen wird, daß Menschen Gottes Segen auf sich herabrufen. Man kann auch unterscheiden zwischen Texten, in denen es sich um den Schöpfungssegen, und solche, in denen es sich um den Segen des Bundes handelt. Wir wollen hier auf die in diesen Texten erkennbare Struktur, auf ihren Inhalt und auf den Kontext, in dem sie stehen, eingehen. Daraus wollen wir Schlußfolgerungen ziehen, die uns über das Wesen des Segens und die Bedeutung des biblischen Segens in unseren eigenen Tagen Aufschluß geben.

I. Struktur, Inhalt und Kontext von «Segen» im Alten Testament

1. Schöpfungssegen: Gott als Spender des Segens

Die verschiedenen Schöpfungssegen in Gen 1 bestimmen Form und Inhalt des Segens in der gesamten Schrift. Zweimal ist in jenem Kapitel davon die Rede, daß Gott das von ihm Geschaffene segnet (Gen 1,22.28). Beide Segen sind ähnlich aufgebaut. Auf einen einführenden Ankündigungssatz, Gen 1,22: «Gott segnete sie mit den Worten», folgen Gottes Worte in der Form einer Reihe von Imperativen. In Gen 1,22 werden die Meerestiere und die Vögel gesegnet: «Seid fruchtbar (Imperativ von *prh*), und vermehrt euch (Imperativ von *rbh*), und bevölkert (Imperativ von *ml'*) das Wasser im Meer, und die Vögel sollen sich auf dem Land vermehren (Iussiv von *rbh*).»

In Gen 1,28 werden die Menschen (hā'ādām) auf formalere Weise gesegnet. Nach dem ausdrücklicheren Ankündigungssatz, «Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen«, und denselben drei Imperativen, die schon in Gen 1,22 verwendet wurden, folgen zwei neue: «Seid fruchtbar (Imperativ von *prh*), und vermehrt euch (Imperativ von *rbh*), und bevölkert (Imperativ von *ml'*) die Erde, unterwerft (Imperativ von *kbš*) sie euch, und herrscht (Imperativ von *rdh*) über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen.»

Diese zwei Schöpfungssegen verbinden mit dem Schöpfungshandeln Gottes die Teilhabe des Geschaffenen an der Schöpfung, seine Ermächtigung, an dem von Gott in seiner Schöpfung geschenkten Leben Anteil zu haben und es weiterzureichen. Der Schöpfungssegen schließt so die Fruchtbarkeit der geschaffenen Lebewesen mit ein und ihre Fähigkeit, sich zu vermehren und den ihnen eigenen Raum einzunehmen[2]. Die zwei zusätzlichen Imperative in Gen 1,28 verleihen dem Menschen eine Herrschaftsgewalt und Verantwortung, die er konkret über alle anderen,

in Gen 1,22 gesegneten, Geschöpfe ausüben soll[3].

In der Formulierung dieser beiden Segnungen und in ihrem unmittelbaren Kontext stoßen wir auf verschiedene Schlüsselworte. So werden bei beiden Segnungen drei Verben wiederholt: «seid fruchtbar» (*prh*), «vermehrt euch» (*rbh*), «bevölkert» (buchstäbl.: «erfüllt», *ml'*). Zwei weitere Verben ergänzen den Segen in 1,28: «unterwerft» (*kbš*) und «herrscht» (*rdh*). In der unmittelbaren Nähe beider Segen erscheint viermal das Wort «erschaffen» (*br'*), das nur für Gottes Schöpfungshandeln gebraucht wird: einmal in Gen 1,21 und dreimal in 1,27 als Einführung zu der formelleren Ankündigung des Segens in 1,28. Zudem kommt auch das Wort *'ādām*, «Mensch», zweimal vor (1,26.27).

Einen weiteren Segen finden wir am Ende der Schöpfungsdarstellung nach der priesterlichen Tradition (Gen 2,3–4). Der Segen erscheint hier in einer anderen Form: Es wird nur darüber berichtet, daß er stattfand, ohne daß die dabei verwandten Worte zitiert werden. Dennoch trägt dieser Text in dreifacher Hinsicht zum biblischen Verständnis von «Segen» bei. Erstens kommt das Schlüsselwort *bārā'*, «erschaffen», zwei weitere Male, vor und ein weiteres Wort, *tōlĕdōth*, «Generation», «Genealogoie» (von *jld* «zeugen» bzw. «gebären»), ergänzt die bisherige Gruppe von Schlüsselwörtern. Zweitens wird zwischen «Segen» und «Heiligkeit» ein Zusammenhang hergestellt: Von seinem Inhalt her ist der Segen des siebten Tages ein anderer Ausdruck für die Teilhabe am Leben und der Schöpfungsmacht Gottes, d. h. für die Teilhabe an seiner Heiligkeit: «Und Gott segnete den siebten Tag und heiligte ihn (d. h.: und dadurch heiligte er ihn).» Schließlich ist der Segen ein wesentlicher Teil des krönenden Abschlusses der priesterlichen Schöpfungsdarstellung. Diese ist so gestaltet, daß sie zu einer Erklärung der Heiligkeit des Sabbats wird. Der Sabbat ist heilig, weil Gott ihn gesegnet hat, weil er an Gottes Schöpfungsakt partizipiert und als Gottes Erholung nach getaner Arbeit die Rückkehr des Lebens zu ihm bedeutet.

In der Urgeschichte (Gen 1-11) finden wir zwei andere Segen, die beide das in Gen 1 festgelegte Grundmuster bestätigen und verdeutlichen. Gen 5 verbindet in der priesterlichen Tradition Adam und Noach. Es handelt sich um die zweite Genealogie, die zweiten *tōlĕdōth* der Urgeschichte (die ersten waren die *tōlĕdōth* der Himmel und der Erde in Gen 2,4). Genauso wie der Segen bei den ersten *tōlĕdōth* eine wichtige Rolle spielte, ist das auch bei den zweiten der Fall (5,2). Die Schlüsselworte *bārā'*, «erschaffen», und *'ādām*, «Mensch», «Adam», werden beide in 5,1–2 dreimal wiederholt. Die Stellung dieses Berichtes über den Segen zwischen der Erwähnung der Schöpfung (5,1) und der Liste der Nachkommen Adams deutet auf den Zusammenhang hin zwischen dem Leben, das den Lebewesen bei der Schöpfung geschenkt wurde, und ihrer Fruchtbarkeit, d. h. ihrer Fähigkeit, das Leben weiterzugeben und dadurch an Gottes schöpferischem Handeln Anteil zu haben. Hierauf deutet auch die Wiederholung hin, daß Gott den Menschen als Mann und als Frau erschaffen hat (vgl. Gen 1,27).

Der Schöpfungssegen umfaßt auch die Sexualität des Menschen: sie ist ein Teil dieses Segens. Das Leben und die Fähigkeit, dieses Leben weiterzugeben, sind Teilhabe am Leben und an Gottes lebenspendender Macht: «Als Gott den *'ādām* schuf, machte er ihn nach dem Bilde Gottes. Als Mann und Frau erschuf er sie» (5,1). Noch ein weiterer Begriff fügt sich in die Gesamtheit der mit «Segen» verbundenen Begriffe ein: Wer gesegnet wird, bekommt auch einen Namen. Er bekommt also nicht nur das Leben, sondern auch die eigene Identität: «Er segnete sie und nannte sie *'ādām* an dem Tag, da sie erschaffen wurden» (5,2). Die auf diesen Segensbericht folgende Geschlechterliste hebt auf zweifache Weise das Leben hervor: Erstens haben diejenigen, die am Segen Anteil haben, ein sehr langes Leben und zweitens haben sie auch immer Nachkommen. Bei jedem Nachkommen erscheint auch zweimal eine von der auch *tōlĕdōth* zugrundeliegenden Wurzel *jld*, «zeugen» bzw. «gebären», abgeleitete Verbalform[4].

Noach, der in Gen 5 am Ende der Geschlechterliste steht, ist auch der Empfänger des letzten Segens in der Urgeschichte (Gen 9,1–7). Im Segen Noachs erscheint wieder das Grundmuster der Segnungen in Gen 1; «seid fruchtbar» (*prh*), «vermehrt euch» (*rbh*), «bevölkert die Erde» (*ml'*). In 9,7 schließt der Segen mit einer mit Gen 1 vergleichbaren Reihe von Imperativen: seid fruchtbar» (*prh*), «vermehrt euch» (*rbh*), «seid zahllos» (*šrṣ*, eigentl.: «wimmeln»), «seid viele» (*rbh*)[5].

Zwischen diesen zwei Reihen von Imperativen steht eine Belehrung über die Verantwortung für das Leben. Die Lebewesen, über die der Mensch

herrscht, werden in Furcht und Schrecken vor ihm leben (9,2). Die Herrschaft des Menschen schließt sowohl seine Fähigkeit, das Leben zu fördern, als die, es vernichten zu können, mit ein. Diese Herrschaft über das Leben muß aber auf verantwortliche Weise ausgeübt werden. Zwar dürfen Lebewesen getötet werden, um dem Menschen als Speise zu dienen und so zur Erhaltung seines Lebens beizutragen (9,3), aber dieser Mensch darf niemals vergessen, daß das Leben Gott gehört. In diesem Kontext gehört das Blut als Symbol des Lebens Gott und darf deshalb nicht gegessen werden (9,4, vgl. Lev 17,11–12 und Dtn 12,23–24). Vor allem muß das Leben des Menschen geschützt werden, und es darf kein menschliches Blut vergossen werden, «denn: als Abbild Gottes hat er den *'ādām* gemacht» (9,6)[6].

Mit der Segnung Noachs schließt die Reihe der Schöpfungssegen. Durch die Wiederholung von drei (bzw. vier) hervorgehobenen Imperativen entsteht zwischen Gen 1 und 9 eine Inklusion. Auch so wird betont, daß das Leben Gott gehört. Durch den zur Erschaffung des Menschen gehörenden Segen des Menschen teilt Gott seine Macht über das Leben mit ihm. Diese Macht schließt auch mit ein, daß der Mensch fruchtbar ist, sich vermehren und Herrschaft über die Schöpfung ausüben kann. Diese dem Menschen anvertraute Macht ist auch eine Aufforderung an den Menschen, Verantwortung für das Leben zu übernehmen und in Ehrfurcht Gottes lebenspendender Macht gegenüberzutreten.

Der Segen Noachs bildet den Übergang zwischen dem Schöpfungs- und dem Bundessegen. Auf den Bericht des Segens Noachs folgt unmittelbar der Bericht über den Bund, den Gott mit Noach und seinen Nachkommen und auch mit allen Lebewesen schließt (9,8–10). Gottes Bund ist auch eine Verheißung des Lebens für alle Lebewesen auf der Erde (9,11–17).

2. *Der Bundessegen*

Der von Gott gespendete Segen

Der Bundessegen, der zum Beispiel und Muster aller weiteren Segen wurde, ist die Segnung Abrahams. Hier müssen wir drei unterschiedliche Segen Abrahams in Betracht ziehen (Gen 12,1–3; 17,15–19; 22,15–18). Der erste Segen (Gen 12,1.–3) fängt an mit einem Bericht über die Geschichte des Gottesvolkes, so wie die Segen in Gen 1 mit einem Bericht über die Schöpfung anfingen. Dieser erste Segen besteht darin, daß Gott erklärt, Abraham zu segnen[7]. Verschiedene Elemente, die beim Schöpfungssegen eine Rolle spielten, finden wir auch hier wieder. So schließt der Segen Abrahams eine Vermehrung der Menschheit ein: «Ich werde dich zu einem großen Volk machen.» Durch den Segen bekommt Abraham seinen Namen und seine Identität: «Ich werde ... deinen Namen groß machen» (vgl. 11,4!). Der Segen Abrahams bedeutet auch eine Verantwortung für ihn: In Abraham werden alle anderen Geschlechter der Erde Segen erlangen[8], ist ihre Teilhabe an diesem Leben eine Teilhabe zusammen mit Gott am Leben.

Die Segnungen der Erzväter stehen immer im Kontext ihres Unterwegsseins. Sie bekommen Gottes Segen in einem Kontext, in dem ihr Leben und auch ihr Familienleben bedroht scheinen. Dem Segen scheint die Forderung Gottes vorauszugehen, genau das aufs Spiel zu setzen, was der Segen ihnen verheißt: Leben, Familie, Nachkommen, Scholle. Dem Segen, der doch eine Teilhabe bedeutet, scheint eine Situation der Entfremdung voranzugehen, eine Situation des Fluches, ja des Todes. So geht der Segnung Abrahams in Gen 12 Gottes Forderung voraus, daß Abraham sein Land und seine Verwandtschaft (*mōlàdeth*, von der Wurzel *jld*, «zeugen» bzw. «gebären») verläßt. Auf den Bericht dieser Forderung Gottes folgt dann schlicht die Feststellung: «Da zog Abram weg, wie der Herr ihm gesagt hatte» (12,4).

In Gen 17 bekommt die Segnung Abrahams eine ausgeprägtere und präzisere Gestalt. Es besteht eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen Gen 17,16 und Gen 12,1–13: Dreimal kündigt Gott an, was er tun wird, und jedesmal wird dabei der Inhalt dieses Tuns gesteigert. Es besteht aber auch ein Unterschied zu Gen 12,1–3: Dort wird Abraham unmittelbar gesegnet, während in Gen 17 zuerst von Sara und dann von Isaak[9] die Rede ist. Zuerst teilt Gott Abraham mit, daß seine Frau Sarai den neuen Namen Sara bekommt, der auf Saras neue Identität als Teilhaberin an Gottes Segen hinweist[10]. Infolge des Segens wird Sara fruchtbar: Sie wird einen Sohn bekommen (17,16; vgl. *jld*, «gebären» in 17,19.21). Der Segen Saras wird auch auf ihren Sohn ausgeweitet, denn auch er wird fruchtbar sein, und ihm werden auch Könige entstammen.

Der Segen von Gen 17 steht in einem Kontext verschiedener Namensgebungen. Im Anfang von Gen 17 bekommt Abram anläßlich des Bundes,

den Gott mit ihm schließt, von Gott den neuen Namen Abraham (17,5). Auch Sarai wird im Kontext ihrer Segnung in Sara umbenannt. Die Reaktion Abrahams auf diese Segnung war: «Da fiel Abraham auf sein Gesicht nieder und lachte» (lachte: *jiṣḥaq*, Gen 17,17). Dieser Sohn soll dann auch dementsprechend Isaak (*jiṣḥaq*) genannt werden (Gen 17,19, vgl. 18,12–15; 21,5–7). Jede dieser Namensgebungen hat mit der Schließung des Bundes zu tun, d. h. mit der Entstehung einer Beziehung, die Identität gewährt (17,4–5.16.19.21).

Der dritte an Abraham gerichtete Segen folgt auf Gottes radikale Forderung, daß Abraham das Zeichen von Gottes Segen preisgibt: «Nimm deinen Sohn, den einzigen, den du liebst, Isaak, ... und bring ihn ... als Brandopfer dar» (Gen 22,2). Nachdem Abraham sich bereit zeigt, so das Zeichen des ihm gewährten Segens aufs Spiel zu setzen (ihm aber schließlich die Opferung Isaaks erspart bleibt), spricht Gott seinen Segen über Abraham aus (Gen 22,16–18). Dieser Segen schließt mit einem Satz, in dem Abrahams Glaube als der Grund dafür angegeben wird, daß Gott ihn segnet. Weil Abraham bereit war, Gott den von ihm gewährten Segen – und so auch das Leben und die Verheißung, die dieser Segen enthielt – wieder zurückzugeben, wird ihm Gottes Segen verbürgt. Der Herr schwört bei sich selbst (22,15), Abraham zu segnen. Dieser Segen wiederholt die Verheißung von Gen 12 und enthält zudem all das, was der Schöpfungssegen von Gen 1 versprach: Segen, Fruchtbarkeit, Herrschaft. Allerdings geschieht das in diesem neuen, unter Eid geschworenen Segen auf sprachlich gesteigerte und emphatischere Weise. Buchstäblich übersetzt heißt es ja: «Deshalb segnen (Inf.) werde ich, dich segnen; vermehren werde ich, vermehren deinen Samen»[11]. Der Segen endet mit dem gleichen Schlußsatz wie Gen 12,3, der nun auf alle Nachkommen Abrahams ausgedehnt wird: In diesen Nachkommen sollen alle Völker der Erde Segen erlangen.»

Gott bestätigt in Gen 26 die Fortdauer und den Bestand des Segens in Isaak. Auch hier handelt es sich um eine Situation des Unterwegsseins und der Entfremdung. Wegen der Hungersnot im eigenen Land ist Isaak unterwegs. Jahwe erscheint ihm und befiehlt ihm, in dem Land zu bleiben, «das ich dir sagen werde» (26,2, vgl. Gen 12,1). Dann spricht Jahwe über Isaak einen Segen aus, der den Abraham gewährten Segen fortführt: «Ich will mit dir sein und dich segnen. Denn dir und deinen Nachkommen gebe ich all diese Länder und erfülle den Eid, den ich deinem Vater Abraham geleistet habe» (26,3). In dem Segen Isaaks wird die Verheißung einer zahlreichen Nachkommenschaft und die Zusicherung, daß in dieser Nachkommenschaft alle Völker der Erde Segen erlangen werden, neu bestätigt. Zum Schluß erinnert dieser Segen daran, daß all diese Segnungen aufgrund von Abrahams Gehorsam gewährt werden. Im selben Kapitel wiederholt ein späterer Segen (26,24) die Verheißung des Segens und einer großen Nachkommenschaft «wegen meines Knechtes Abraham». In den Segnungen Isaaks wird allerdings die Verheißung von Gottes Nähe als neues Element hervorgehoben: «Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir» (26,24; vgl. 26,3).

In drei weiteren Segnungen spricht Gott unmittelbar zu Jakob (Gen 28,13–15; 32,29; 35,9–12). Beim ersten dieser Segen (Gen 28,13–15) ist Jakob unterwegs nach Haran, um sich dort eine Frau zu suchen. In Bet-El erscheint Gott ihm im Schlaf und sagt zu ihm: «Ich bin der Herr, der Gott deines Vaters Abraham und der Gott Isaaks» (28,13). Durch diesen Satz wird der Zusammenhang mit den früheren Empfängern des Bundessegens hergestellt. Inhaltlich wiederholt der Segen die Verheißung von Gottes Nähe und die Verheißung des Landes und einer großen Nachkommenschaft, durch die alle Völker der Erde Segen erlangen werden. Jahwe verspricht Jakob, ihn zu schützen und das, was er verheißen hat, auch zu erfüllen (28,15).

Auch der zweite, von Jakob empfangene Segen steht in einem Kontext des Unterwegsseins. Jakob ging Esau entgegen, als er bei einer Furt des Jabbok einem Fremden begegnete. Dieser kämpfte mit ihm bis zum Tagesanbruch und bat dann, daß Jakob ihn gehen lasse. Jakob wollte ihn aber erst dann gehen lassen, wenn er von ihm gesegnet würde. Dieser Segen besteht darin, daß Jakob den neuen Namen Israel, «einer, der mit Gott gekämpft hat», bekommt (32,29).

Der dritte Segen (Gen 35,9–12) faßt die Segen der Erzväter inhaltlich zusammen. Jakob war zurück nach Bet-El gekommen, wo Gott ihm erneut erschien und ihn segnete. Auch wird der neue Name Jakobs, Israel, bestätigt (35,10). Jakob soll fruchtbar sein (*prh*) und sich vermehren (*rbh*, Gen 35,11; vgl. Gen 1,28). Seinen Nachkommen wird zugesichert, daß sie das Land besitzen und über das Land herrschen werden (35,12).

Der von Menschen gespendete Segen

Bei der Weitergabe des Segens an Jakob, den Sohn Isaaks, kommen zwei verschiedene Arten des Segens zusammen. Jakob wird von Gott unmittelbar gesegnet, so wie Abraham und Isaak von Gott gesegnet wurden. Zugleich ruft aber auch Isaak den Segen Gottes über seinen Sohn als künftigen Träger des Bundes herab.

Jakob wird zweimal von Isaak gesegnet, allerdings hält ihn dieser das erste Mal für Esau (Gen 27,27–29). Inhaltlich entspricht der Segen dem, was man nach dem Vorangegangenen erwarten würde: Er verheißt Fruchtbarkeit (hier die der Erde) und Herrschaft (einschließlich der Herrschaft über die eigenen Brüder). Der Segen endet mit einer Anspielung auf den Segen Abrahams, indem gesagt wird, daß derjenige, der Jakob verflucht, verflucht ist, und derjenige, der ihn segnet, gesegnet ist.

In diesem Segen gibt es drei neue Elemente, auf die wir durch die vorangegangenen Segen nicht vorbereitet sind. Es handelt sich erstens um den Spender, zweitens um den Empfänger und drittens um die Folgen des Segens. Bisher war es Gott, der den Segen von der Schöpfung zu Adam, von Adam zu Abraham und von Abraham zu Isaak unmittelbar selbst weitergab. Als Isaak Jakob segnete, bedeutete das, daß ein Mensch für sich die Fähigkeit und das Recht beanspruchte, den Segen, d. h. dann auch die Anteilnahme an Gottes Leben und Macht, die der Segen ist, weiterzureichen[12]. Allerdings ergab sich hier eingangs eine Ironie der Geschichte, indem der Segen jemandem weitergereicht wurde, der ihn, wäre es nach dem Willen Isaaks gegangen, gar nicht bekommen hätte. Unabhängig von dem, was von den Menschen beabsichtigt wird, segnet Gott, wen er segnen will (vgl. Ex 34,19). Während Isaak seinen ältesten Sohn Esau segnen wollte, gelingt es Jakob durch die List seiner Mutter, Esau zuvorzukommen und den Segen an seiner Stelle zu erhalten. Obwohl Menschen also über die Macht verfügen, Gottes Segen herabzurufen, bleibt der Segen unter Gottes Kontrolle. Eine weitere Ironie dieser Geschichte liegt darin, daß auch, wenn Isaak jemand segnete, den er gar nicht segnen wollte, sein Segen voll wirkt. Auch wenn Isaak es anders beabsichtigt hatte, hat Jakob in Wirklichkeit seinen Segen bekommen, und Isaak kann seinen Segen nicht zurücknehmen (Gen 27,37–38). Die Macht des Wortes, die schon in der Schöpfung wirkte, bleibt auch wirksam, wenn es sich um die Teilhabe am Leben der Schöpfung handelt, die im Segen gegeben ist. Der Segen machte Jakob zu dem, was er war, gab ihm Leben und Identität und kann nicht zunichte gemacht werden[13].

Bei dieser Erschleichung des Bundessegens durch Jakob spielte seine Mutter, Rebekka, eine entscheidende Rolle (vgl. 27,5–17). Wie Sara hatte auch sie einen Segen empfangen (Gen 24,60). Als sie ihre Familie verließ, um Isaaks Braut zu werden, riefen ihre Verwandten über sie einen Segen der Fruchtbarkeit und über ihre Nachkommen einen Segen des Sieges und der Herrschaft herab. Rebekka ist die handelnde Person, die bewirkte, daß Jakob an Esaus Stelle den Segen bekam. In diesem Sinn bekam Jakob den Bundessegen sowohl von seinem Vater als auch von seiner Mutter.

Beim zweiten Segen Jakobs wußte Isaak, wen er vor sich hatte und wer also seinen Segen bekam (28,1–4). Als er Jakob auf die Reise sandte, damit dieser sich unter seiner eigenen Verwandtschaft eine Frau suchte – so steht auch dieser Segen in einem Kontext des Unterwegsseins! –, rief er auf ihn den alten Segen der Fruchtbarkeit (*prh*) und der zahlreichen Nachkommenschaft (*rbh:* «vermehren») herab.

Schließlich wird Jakobs Segen in Gen 49,1–28 auf das gesamte aus ihm hervorgegangene Volk erweitert. Inhaltlich beschäftigt sich allerdings die diesbezügliche Rede Jakobs, mit der er sich von seinen Söhnen verabschiedet, eher mit dem künftigen Schicksal der aus seinen Söhnen hervorgehenden Stämme. Der Abschnitt, der sich mit Josef beschäftigt, kommt hier in Struktur und Inhalt noch am meisten den früheren Segen nahe[14].

II. Das Wesen des Segens im Alten Testament

Alle weiteren Segen im Alten Testament werden wesentlich von dem in den Schöpfungs- und den Bundessegen vorgegebenen Muster bestimmt. Seinem Wesen nach ist der Segen eine Teilhabe am Leben und an der Macht, das Leben zu geben[15]. Diese Tatsache geht sowohl aus dem Inhalt der Segen als auch dem Kontext, in dem sie situiert werden, deutlich hervor.

1. Inhalt des Segens

Die im Zusammenhang mit dem Segen im Alten Testament verwandten Schlüsselworte und -be-

griffe weisen vor allem auf ein Leben in Fülle, auf überfließendes Leben hin. Die wichtigsten Schlüsselworte sind hier *prh*, «fruchtbar sein», (Gen 1,22.28; 9,1.7; 28,3; 35,11) und *rbh*, «zahlreich sein» (Gen 1,22.28; 9,1.7; 22,17; 26,4.24; 28,3; 35,11). Beide Schlüsselworte prägen die Bibelstellen, an denen von der Schöpfung über Jakob bis darüber hinaus von Segen die Rede ist. Und auch wenn diese Schlüsselworte selbst fehlen, fehlt nicht die mit ihnen verbundene Vorstellung, daß die Empfänger des Segens fruchtbar sein und eine zahlreiche Nachkommenschaft haben werden, die die Erde bis an ihre vier Enden füllen wird (vgl. Gen 17,16; 24,60; 27,28; 28,14).

Mit der Vorstellung von einem reichen, überfließenden Leben geht die Vorstellung von einer Macht über das Leben und einer Verantwortung für das Leben einher. Zwar wird den Menschen die Herrschaft über die Schöpfung anvertraut (Gen 1,28; 9,7[?]; vgl. 22,17; 24,26; 27,29; 35,11), aber diese Herrschaft bedeutet auch eine Verantwortung für das Leben (Gen 9,2–6). Die Herrschaft eines Menschen schließt die Beziehung zu anderen Menschen mit ein: Diejenigen, die am Bund mit Gott teilhaben, werden eine große Nation sein (vgl. Gen 12,2; 17,6; 28,3; 35,11). Zudem schließt die Herrschaft des Menschen eine Beziehung zu der sonstigen Schöpfung mit ein: Denen, die im Bund mit Gott stehen, wird Land versprochen (Gen 26,3; 28,4; 35,12), und ihnen wird eine Herrschaft über alle Lebewesen anvertraut (Gen 9,2–3; vgl. Gen 1,28). Die mit dieser Macht über das Leben verbundene Verantwortung ist auch die Verantwortung, das Leben zu bewahren, und die Verantwortung, Gott, von dem das Leben kommt und zu dem es wieder zurückkehrt, die Ehre zu erweisen. Die Teilhabe am Leben und die Macht über dieses Leben bedeuten auch eine Verantwortung dafür, daß alle Völker an der Fülle des Lebens teilhaben können. Alle Völker können mit Recht erwarten, daß auch sie durch diejenigen, die von Gott gesegnet wurden, selber Segen erlangen (Gen 12,3; 22,18; 28,14).

Der Vorstellung, daß der Segen eine Teilhabe am Leben und eine gewisse Macht über dieses Leben bedeutet, wurzelt in der Tatsache, daß der Segen ein Teilhaben mit Gott an Gottes Leben ist. Das Leben gehört Gott (vgl. Gen 9,5). Er schuf die Menschen als sein Abbild, und in der Schöpfung segnete er diese Menschen mit einer Teilhabe an seinem eigenen überreichen Leben. Alle Menschen haben an Gottes Leben teil (Gen 1,28; 5,12), und daher verbindet das den Menschen geschenkte, überbordende Leben die Menschen nicht nur mit Gott, sondern auch untereinander. Der Segen bewirkt eine Teilhabe am Leben zusammen mit Gott, der im Segen dem Menschen verheißt, ihm nahe zu sein (Gen 26,3.24; 28,15). Der Segen bewirkt auch eine Teilhabe am Leben zusammen mit allen Völkern (Gen 12,3; 22,18; 28,14). Aus dem Segen geht die Heiligkeit hervor (vgl. Gen 2,3).

2. Kontext des Segens

Durch die verschiedenen Kontexte, in denen der Segen eingebettet ist, wird hervorgehoben, daß der Mensch durch den Segen zusammen mit Gott und zusammen mit der gesamten Gemeinschaft der Menschen am Leben teilhat. Der Segen steht im Kontext einer der beiden wichtigsten Manifestationen Gottes, durch die er das Geschaffene bzw. die Menschen an seinem Leben teilhaben läßt: im Kontext von Gottes Schöpfung (vgl. *br'*, «erschaffen», Gen 1,21.27; 2,3–4; 5,1–2) und im Kontext der von Gott mit den Menschen geschlossenen Bünde (z. B. Gen 9.9ff; 17,2–4.19.21; 26,4; 28,13–15). Durch Schöpfung und Bund treten Menschen in eine Beziehung ein, die ihnen eine Identität und einen Namen gibt (Gen 5,2; 12,2; 17,5.17.19; 32,29; 35,10).

Einem Menschen wird aber nicht als isoliertem Einzelwesen diese Identität, dieses Teilen des Lebens mit Gott geschenkt. Der Segen hat immer mit einer Beziehung zu den anderen Menschen und einem Verbundensein mit ihnen zu tun. Als Gott die ersten Menschen bei der Schöpfung segnete, redete er sie als *'ādām* an, eine Bezeichnung für die Gesamtheit der Menschen (Gen 1,26–27; 5,1–2; 9,5–6). Der Segen bedeutet, daß diese Menschen dazu befähigt werden, das Leben den Generationen nach ihnen weiterzureichen und so zusammen mit diesen folgenden Generationen am Leben teilzuhaben. Als «Mann und Frau» werden sie gesegnet (Gen 1,27; 5,2), und so wird ihnen die Fähigkeit geschenkt, zu zeugen bzw. zu gebären (vgl. *jld* in Gen 2,4; 5,1.3ff; 17,19.21). Sie sind nicht nur dazu befähigt, am Leben der Schöpfung, sondern auch an dem des Bundes teilzuhaben. Sie werden gesegnet, damit sie Väter und Mütter werden (vgl. Gen 17,16; 24,60) und dazu ermächtigt sind, den Segen ihren Kindern weiterzugeben (vgl. Gen 27,4.27–29; 28,3–4; 49,1–28). Durch seine

Teilhabe an der durch seinen Segen entstehenden Gemeinschaft der Menschen gibt Gott sich dabei unaufhörlich zu erkennen: Ich bin der Gott eurer Vorväter, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (Gen 26,24; 28,13; vgl. 26,3; 28,4; Ex 2,24).

3. Folgen des Segens für Gottes Bundesgemeinde

Der Segen stellt den Gesegneten vor zwei Anforderungen, die aus dem Wesen des Segens selbst hervorgehen. Erstens bedeutet der Segen eine Teilhabe am Leben Gottes, die zwar wesentlich zur Schöpfung des Menschen gehört, das menschliche Verstehen aber überschreitet. Der Segen setzt die Bereitschaft voraus, an den Segen zu glauben. Die Bereitschaft zu glauben selbst enthält dann auch wieder die Bereitschaft, auf alles andere zu verzichten und alles andere aufs Spiel zu setzen, um an Gottes Leben teilzuhaben (vgl. Gen 12,1; 22,1–18; 26,2–5). Der Segen bedeutet die Bereitschaft, zusammen mit Gott am Leben teilzuhaben. Der Segen fordert zur Heiligkeit auf.

Die zweite Anforderung, die der Segen für denjenigen, der ihn empfängt, bedeutet, gleicht der ersten. Als Teilhabe am Leben Gottes ist der Segen auch eine Teilhabe am Leben zusammen mit allen anderen Geschöpfen und allen anderen Menschen. Diese gemeinsame Teilhabe am Leben ist auch die Teilhabe an einer gemeinsamen Verantwortung für das Leben. Die Teilhabe an Gottes Leben bedeutet auch eine Teilhabe an Gottes Tätigkeit, mit der er das Leben erschafft, es fördert und schützt. Der Segen schließt dann auch die Sorge und Verantwortung für das Land und seine Früchte mit ein. Er bedeutet zudem eine Verpflichtung den Armen und Ohnmächtigen gegenüber. Er fordert dazu auf, die Hungrigen zu nähren, den Obdachlosen eine Unterkunft zu besorgen, die Kranken zu pflegen, den Sterbenden beizustehen. Der Segen impliziert auch, daß der Mensch sich seiner Fähigkeiten und seines Einflusses, also seiner Macht, aktiv bedient, um das Böse auszurotten, um den Krieg mit seinen Übeln zu verhindern, um Unterdrükkung und unnötiges menschliches Leiden zu beenden. Der Segen bedeutet, daß der Gesegnete das Leben weitergibt, so daß alle anderen auch Segen erlangen. Der Segen fordert die Bereitschaft, das Leben mit all denjenigen, die leben, zu teilen. Wer den Segen empfängt, soll lieben.

Der Segen ruft zum Segen auf. Wir haben die Macht, am Leben mit Gott teilzuhaben. Durch Gottes Wort, das in uns lebt, haben wir auch die Macht, das Leben miteinander zu teilen und daher auch das Leben der Welt zu erhalten, zu fördern, zu schützen, zu bereichern. Wer selber den Segen empfangen hat, ist dadurch auch dazu beauftragt und befähigt, selber zu segnen. «Leben und Tod lege ich dir vor, Segen und Fluch. Wähle also das Leben» (Dtn 30,19). Wählen wir also den Segen!

[1] J. Pedersen stellte in die Mitte seiner unschätzbaren Untersuchung über den Segen die Begriffe «Macht» (Power) und Leben: J. Pedersen, Israel. Its Life and Culture (Oxford University, London 1926) 182–212. Siehe auch S. Mowinckel, Psalmenstudien (P. Schippers, Amsterdam 1966) 5.5–13.

[2] Siehe C. Westermann, Schöpfung (Stuttgart 1971). Für Westermann liegt die Grundbedeutung des Wortes «segnen» in der Fähigkeit, fruchtbar zu sein. Vgl. G. von Rad, Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2–4, Göttingen 1972), und M. Maher, Genesis (OTM 2, Michael Glazier, Wilmington DE 1982).

[3] Westermann, Creation 50–51.

[4] Die Wurzel *jld* finden wir in Gen 5,3.4.6.7.8.10.12.13. 15.16.18.19.21.22.25.26.28.30.32.

[5] Der zweite Imperativ von *rbh* in Gen 9,7 ist in den Manuskripten oft entsprechend Gen 1,28 in einen Imperativ von *rdh*, «herrschen», geändert worden. Siehe Biblia Hebraica Stuttgartensia.

[6] In diesem zentralen Abschnitt 9,2–6 kommt das Schlüsselwort *'ādām* fünfmal vor: zweimal in 9,5 und dreimal in 9,6.

[7] Die Wurzel *brk* wird in Gen 12,2–3 fünfmal wiederholt.

[8] Die von der Wurzel *brk* in Gen 12,3 abgeleitete Verbalform könnte auch passiv verstanden werden: «werden in dir gesegnet sein». Wahrscheinlicher ist aber eine reflexive Bedeutung: «werden sich selbst durch dich segnen». Siehe J. Scharbert, *brk:* Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (Stuttgart 1973).

[9] Anstelle der weiblichen Pronomina im hebräischen Text der zweiten Hälfte von 17,16 sollte man mit der Septuaginta männliche Pronomina lesen: «Ich werde *ihn* segnen», «*er* wird eine Nation sein», «Könige über Völker sollen *ihm* entstammen.»

[10] Die Tatsache, daß sowohl Sara und Abraham wie schon zuvor Isaak und Rebekka gesegnet werden, erinnert an die Segnung des *'ādām* als Mann und Frau in den beiden Schöpfungssegen von Gen 1,27–28 und 5,2.

[11] Durch die hier verwendete hebräische Konstruktion eines Infinitivus absolutus zusammen mit einer finiten Form desselben Verbes wird dieses Verb stark betont.

[12] Von Rad vertritt die Meinung, daß ein aktives Geben seitens des Menschen wesentlich ist, damit der erzväterliche Segen seine Wirkung entfalten kann: Genesis 276.

[13] In Wirklichkeit ist der «Segen» Esaus (27,39–40) ein Fluch, der als ein unmittelbarer Gegensatz zum Segen Jakobs aufgebaut ist.

[14] Der von Mose in Dtn 33,1–29 gesprochene Segen ist in Stil und Inhalt dem von Jakob gesprochenen Segen ähnlich. Auch er erweitert den Segen, so daß er in Wirkung und

Nutzen ein Segen für das gesamte Volk wird. R. Clifford, Deuteronomy, (OTM 4, Michael Glazier, Wilmington DE 1982) 177 weist darauf hin, daß der Segen darin besteht, daß der Bundesführer des Volkes die Zukunft erzählt.

[15] Scharbert stellt dar, daß der Segen auch immer eine Solidarität zwischen dem Spender und dem Empfänger des Segens beinhaltet: Scharbert, *brk*, aaO.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

IRENE NOWELL

Benediktinerin der Abtei Mount Saint Scholastica in Atchison, Kansas (USA). Abschluß des Theologiestudiums mit dem Magister Artium an der St. John's University in Collegeville, Minnesota. Dann Promotion zum Doktor der Philosophie im Fach Biblische Studien an der Katholischen Universität von Amerika. Derzeit lehrt sie am Benedictine College in Atchinson. Veröffentlichungen u.a.: An Exodus Approach to Scripture: Benedictines 31 (1976) 81–89; 108–114; The Prayer of History: Sisters Today 51 (1979) 205–214; Turning and Being Turned to the Lord: Benedictines 36 (1981/1982) 16–21; 29; Food is God's Gift: Liturgy 2 (1982) 9–13; The Book of Jonah; Repentance and Conversion: Bible Today 21 (1983) 363–368; regelmäßige Beiträge zu der von der «Liturgical Conference» herausgegebenen Reihe «Homily Service»; Mitarbeit an der demnächst erscheinenden «Collegeville Bible Commentary Series», und zwar für die Kommentare zu den Büchern Jona, Tobit und Judit (Verlag: Liturgical Press). Anschrift: Benedictine College, Atchison, Kansas 66002, USA.

Rinaldo Fabris

Segen, Fluch und Exorzismus in der biblischen Tradition

Das menschliche Wort wahrt auch dann, wenn es auf seine rein informativen und expressiven Funktionen reduziert wird, die Kraft des Appells, des Anrufs. Sprechen ist nicht nur ein Mitteilen und Berichterstatten, sondern auch das Heraufbeschwören und Schaffen einer neuen Situation. Wenn man in der modernen Kultur dazu neigt, dem eigentlich informativen Moment der Wissenschaften den Vorrang einzuräumen, so fehlt es doch nicht – vor allem in den sozialen Kommunikationsmitteln – an Sprechsituationen, in denen man sich der expressiven und «performativen» Funktion des Wortes bedient[1]. Die Sprache der Werbung bedient sich oft nicht nur oder doch nicht so sehr der überzeugenden Kraft der Information als vielmehr der autoritativen und suggestiven Wirkung, die das gesprochene oder geschriebene Wort in einem bestimmten Zusammenhang ausübt.

In diesem Prozeß der verbalen Kommunikation kann man ein Echo jenes in der alten Welt weitverbreiteten Phänomens wahrnehmen, welches darin besteht, daß man eben dem Wort unter besonderen Umständen eine autonome Wirkkraft zuschreibt. Im Wort kommt jene Macht von Leben und Tod, von Gut und Böse zum Ausdruck, welche in den Beziehungen zwischen Menschen und Dingen unterschwellig wirksam ist. Ein bezeichnendes Beispiel für diese Vorstellung findet sich auf den ersten Seiten des Buches Genesis, dort nämlich, wo die Beziehung des ersten Menschen zur Tierwelt dadurch zum Ausdruck gebracht wird, daß der Mensch den Tieren ihre Namen gibt (Gen 2,18–20). In der Erzählung des Jahwisten ist die Benennung der Geschöpfe durch Adam nicht nur ein Beweis für dessen «Weisheit» – entsprechend dem orientalischen Modell solcher Namenslisten –, sondern ein Zeichen der Unterschiedenheit des Menschen von der Welt der Tiere und ein Zeichen der «Herrschaft» über sie. Tatsächlich bringt der Name nach altorientalischer Auffassung das Wesen einer Sache zum Ausdruck. Sie beim Namen zu nennen bedeutet, sie ins Dasein kommen zu lassen[2].

Auf diesem Hintergrund kann man die Wirksamkeit und Macht des Wortes in der biblischen Tradition einordnen. Diese Wirkmacht des Wortes, für die es einige vorgängige Situationen im Ersten Bund gibt, setzt sich fort in der Weise, wie die Evangelien Jesus darstellen, und in der Geschichte der Urkirche, wie sie von den Texten des christlichen Bibelkanons dokumentiert wird.

I. Macht und Wirksamkeit des Wortes im Alten Testament

Das wirksame Wort schlechthin ist das Wort Gottes. In Gottes Wort kommt Gottes Macht zum Ausdruck. Tatsächlich wirkt sein Wort unmittelbar, was es besagt und ausdrückt. Symptomatisch auf den ersten Blick ist das Bild der Erschaffung der Welt, wie es von der Priestertradition rekonstruiert wird, wo jeweils auf das befehlende Wort Gottes unmittelbar die Beschreibung seiner Wirkung folgt. «Gott sprach: Es werde Licht. Und es ward Licht» (Gen 1,3; vgl. 1,9. 11. 14–15. 24; Ps 33,9). Das wirksame Wort Gottes ruft alle Dinge ins Dasein und gibt dem Universum Bestand und Ordnung. Ein Zeugnis für diese Wirkmacht des Wortes findet sich in der Tradition des Jesaja. Zum Abschluß des Trostbuches erinnert der Autor sich an das Bild der «Freudenbotin», die dem Zuge der Befreiten vorangeht, und er bekräftigt die Verheißung des Heilshandelns Gottes mit diesen Worten: «Denn wie der Regen und der Schnee vom Himmel fallen und nicht dorthin zurückkehren, sondern die Erde tränken und sie zum Keimen und Sprossen bringen, wie sie dem Sämann Samen geben und Brot zum Essen, so ist es auch mit dem Wort, das meinen Mund verläßt: Es kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern bewirkt, was ich will, und erreicht all das, wozu ich es ausgesandt habe» (Jes 55,10–11).

Der Prophet, der berufen ist, Herold dieses Gotteswortes zu sein, nimmt an Gottes Macht und Wirksamkeit teil. Tatsächlich erfüllen sich die Worte des wahren, von Gott gesandten Propheten durch das Heil oder den Untergang der Adressaten seines Wortes. Dieses Bewußtsein von der dynamischen Wirkmacht des Wortes Gottes, dessen Stimme der Prophet ist, läuft wie ein roter Faden durch die gesamte prophetische Tradition, von den ersten Schriftpropheten bis zu den letzten prophetischen Stimmen der Zeit nach dem Exil.

Der Prophet des 7. Jahrhunderts, Jeremia, kommentiert seine Vision vom Mandelzweig (hebr. *schāqēd*) mit diesem Spruch Jahwes: «Ich wache (hebr. *schōqēd*) und führe es aus» (Jer 1,12). Zwei Jahrhunderte später kann der Prophet Sacharja in der Einleitung zur Sammlung seiner Sprüche im Licht der tragischen Ereignisse des Exils sagen: «Meine Worte und Entschlüsse, die ich durch meine Knechte, die Propheten, verkünden ließ, haben sie sich nicht an euren Vätern erfüllt?» (Sach 1,6). Deshalb bezeichnet die deuteronomistische Tradition als eines der Kriterien zur Unterscheidung des wahren vom falschen Propheten die Bewahrheitung dessen, was er im Namen des Herrn verkündigt (Dtn 18,22; vgl. Jer 28,9; Ez 33,33).

Dieses Bild des Propheten, dessen Wort wirkmächtig ist, hat seine tiefsten Wurzeln in einem kulturellen Zusammenhang, in dem sich zwei Einflußstränge kreuzen: die Gestalt des «Charismatikers» und die Situation des biblischen Bundes. Die Gestalt des Menschen, der unter charismatischem Impuls mit wirkender Kraft Gutes oder Schlimmes redet, ist in der alttestamentlichen Tradition exemplarisch repräsentiert von Bileam. Die Geschichte von Bileam ist uns – fußend auf einer alten Tradition – erhalten im Buch Numeri 22, 2–25. Bileam, ein «Seher» von der Art der *bārû* im Umkreis von Mesopotamien, wurde vom Moabiterkönig Balak in Dienst genommen, um mittels eines Zaubers oder einer Beschwörung dem Eindringen und der Ansiedlung der aus Ägypten ausgewanderten Stämme Israels in seinem Territorium entgegenzuwirken[3]. Das Ansinnen, das Balak an den Seher richtet, bringt gut die Vorstellung von der Wirkung des prophetischen Wortes zum Ausdruck: «Aus Ägypten ist ein Volk herangezogen, das das ganze Land bedeckt und nun mir gegenüber sich niedergelassen hat. Darum komm her und verfluche mir dieses Volk; denn es ist zu mächtig für mich. Vielleicht kann ich es dann schlagen und aus dem Land vertreiben. Ich weiß: Wen du segnest, der ist gesegnet; wen du verfluchst, der ist verflucht» (Num 22,5–6).

Ehe Bileam den Boten des Königs eine Antwort gibt, will er den Rat des Herrn einholen. In der Nacht läßt Gott den Bileam seinen Willen im Blick auf Israels Geschick wissen. Er befiehlt ihm, nicht mit den Männern des Balak zu ziehen, und zwar mit dieser Begründung: «Verfluche das Volk nicht; denn es ist gesegnet» (Num 22,12). Aber der Moabiterkönig läßt nicht nach. Er schickt einen zweiten, noch größeren und einflußreicheren Trupp von Boten und verspricht dem Bileam, ihn mit Ehren und Geschenken zu überhäufen. Bileam befragt noch einmal den Herrn, der ihn nun mit den Männern des Königs ziehen läßt, aber nur unter dieser einen Bedingung: «Du darfst nur das tun, was ich dir sage» (Num 22,20). Nach dem Intermezzo mit der Eselin, die auch in dieses kleine Prophetendrama verwickelt ist, folgt die Begegnung mit dem

Moabiterkönig, bei welcher der Prophet seine Haltung mit diesen Worten bekräftigt: «Jetzt bin ich zwar bei dir. Aber kann ich jetzt etwas reden? Ich kann nur sagen, was Gott mir in den Mund legt» (Num 22,38).

Die biblische Erzählung fährt dann fort mit der ein Crescendo bis zum Endpunkt darstellenden Wiedergabe der vier Wahrsprüche Bileams, welcher von oben auf die Lagerplätze Israels hinabschaut und dann – gemäß den «ihm von Gott in den Mund gelegten Worten» – den Segen verkündet: eine glückliche und herrliche Zukunft. König Balak ist verzweifelt angesichts dieser Umkehrung der Lage und versucht den Mechanismus, den er gegen sich selbst ausgelöst hat, noch zu blockieren, und so wendet er sich vor dem dritten prophetischen Spruch mit diesen Worten an den Seher: «Wenn du es schon nicht verwünschen willst, dann segne es doch wenigstens nicht!» (Num 23,25). Bileam aber antwortet auf die wiederholten Vorhaltungen des Königs immer auf die gleiche Weise: «Habe ich es dir nicht gesagt: Ich muß alles tun, was der Herr mir befiehlt» (Num 23,26). Schließlich schickt König Balak den Propheten, der nur dem Herrn gehorcht, zornentbrannt mit diesen Worten weg: «Ich habe dich gerufen, damit du meine Feinde verwünschst, du aber hast sie schon dreimal gesegnet. Geh weg, dorthin, woher du gekommen bist! Ich habe versprochen, dir einen hohen Lohn zu geben, aber Jahwe hat dich daran gehindert, ihn zu erhalten» (Num 24,10–11).

Diese Episode, die vom biblischen Autor in die Geschichte der Wüstenwanderung des Gottesvolkes eingefügt wurde, illustriert die Wirksamkeit des Wortes des Charismatikers, der unter dem Einfluß der unwiderstehlichen Macht Gottes steht. In einer wohlorchestrierten Szenographie werden die vergeblichen Bemühungen des Moabiterkönigs unterstrichen, jene Macht zunächst zu beherrschen und dann ihr wenigstens entgegenzuwirken, die unmittelbar von Gott ausgeht und die wirksam ist in den Worten «des Mannes mit geschlossenem Auge, der Gottesworte hört, der die Gedanken des Höchsten kennt, der eine Vision des Allmächtigen sieht, der daliegt mit geschlossenen Augen» (Num 24,15–16). Der König ist am Ende bestürzt, weil er weiß, daß die Worte Bileams von entscheidender Bedeutung sind für das Verhältnis Israels zu Moab.

Das Denken in Alternativen und Gegensätzen, wie es in den Worten «segnen/fluchen» (hebr. *bārak*/*'ārar* oder *qābab*) zum Ausdruck kommt, findet in der Geschichte des Gottesvolkes seinen lebendigen Kontext im Bundesschluß mit Gott. Nach dem Muster von altorientalischen Vertragsformularen wird auch der Bund zwischen Gott und seinem aus Ägypten befreiten Volk mit einer doppelten Reihe von Segenssprüchen und von Flüchen abgeschlossen. Die Wirkkraft dieses Schemas liegt in der festen Überzeugung von der aktiven Wirksamkeit dessen, was die Segens- oder Fluchworte zum Ausdruck bringen. Das Buch Deuteronomium, das sich von den Bundesformularen inspirieren läßt, nennt in einer dem Mose an der Schwelle zum verheißenen Land in den Mund gelegten idealtypischen Rede die Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit der Herr der Gott Israels und damit Israel sein Volk sei: die Gebote befolgen, die ihre Mitte haben in der Grundforderung der vollkommenen Liebe zu Gott als dem einzigen Herrn. Die Segenssprüche oder Flüche sind nur die Folgewirkungen der Treue oder Untreue gegenüber diesem Auftrag des Bundes (Dtn 28).

Aber die Wirksamkeit der Segens- oder Fluchworte wird nochmals geadelt und verstärkt in dem Augenblick, in dem sie feierlich verkündet oder niedergeschrieben werden. Dies wird bestätigt durch die Szene, die der Text von Deuteronomium 27,11–13, festgehalten hat: Die in zwei Sechsergruppen aufgeteilten Stämme Israels, die sich auf zwei aufeinander gegenüberliegenden Bergen Samarias versammelt haben, verkünden abwechselnd die Segenssprüche und die Flüche, nämlich jene, die auf dem Berg Garizim sind, die Segenssprüche, jene, die auf dem Berg Ebal sind, die Flüche. Es folgt dann eine andere Szene, in der die Leviten den Inhalt des Bundesbuches wieder in Kraft setzen, und zwar mit der Fluchformel, die zwölfmal wiederholt wird: «Verflucht ist der Mann, der...», worauf das ganze Volk antwortet: «Amen» (Dtn 27,14–26). Die Durchführung einer solchen Gesetzesverkündigung gemäß den Vorschriften des Mose an das ganze Volk, das wiederum in zwei Gruppen unterteilt auf den zwei Bergen lagert, wird nochmals berichtet im Buch Josua (8,30–35).

Innerhalb dieses Bundesschemas gewinnt das wirksame Wort des Propheten einen neuen Klang. Der Prophet klagt die Untreue gegen die Verpflichtungen des Bundes an und zieht die Folgerungen daraus. Auf diejenigen, welche dem Wort des Herrn, das von seinen Dienern, den Propheten immer wieder in Erinnerung gerufen

wurde, kein Gehör geschenkt haben, kommt der Fluch herab. Daran wird auch Jeremia, einer der Propheten, welche die deuteronomistische Reform betreiben, erinnern: «Wenn ihr nicht auf mein Wort hört und meiner Weisung nicht folgt, die ich euch gegeben habe, wenn ihr nicht auf die Worte meiner Knechte, der Propheten, hört, die ich immer wieder zu euch sende, obwohl ihr nicht hört, dann verfahre ich mit diesem Haus wie mit Schilo und mache diese Stadt zu einem Fluch bei allen Völkern der Erde» (Jer 26,4–6; Vgl. 7,12–14).

Dieses Wort findet seinen Nachhall in einem Text des Propheten Maleachi, der den Priestern, die den Bundesverpflichtungen in bezug auf den Kult untreu geworden waren, androht: «Wenn ihr nicht hört und nicht von Herzen darauf bedacht seid, meinen Namen in Ehren zu halten – spricht der Herr der Heere –, dann schleudere ich meinen Fluch gegen euch und verfluche den Segen, der auf euch ruht, ja ich verfluche ihn, weil ihr nicht von Herzen darauf bedacht seid» (Mal 2,2).

Ein Zeugnis für das Fortbestehen dieser Auffassung von Segen und Fluch im Rahmen des Bundes findet sich im Text der Regel der Gemeinschaft von Qumrān, in dem für das alljährliche Fest der Erneuerung des Bundes die Verkündigung der Segensformel durch die Priester und das Sprechen des doppelten Fluches vorgesehen ist, worauf zum Schluß «alle, die in den Bund eintreten», «Amen, amen» sprechen (1 Q S II,1–18).

Zum Abschluß dieser ersten Untersuchung von Texten des Alten Testaments bezüglich der Wirksamkeit des Wortes können nun einige besondere Züge herausgestellt werden, die mit der besonderen Art der alttestamentlichen religiösen Erfahrung zusammenhängen. Wenn auch einerseits die Auffassung von der aktiven Wirksamkeit des Wortes dem kulturellen Umfeld entlehnt ist, welches eng verbunden ist mit einer magischen Weltbetrachtung, so ist doch andererseits zu beobachten, daß im biblischen Kontext die Auffassung vom wirksamen Wort unmittelbar mit dem Bild von Gott als dem Schöpfer der Welt und dem Herrn der Geschichte verbunden ist. Die Wirksamkeit seines Wortes wurzelt darin, daß es Ausdruck und Aktualisierung seiner Macht ist. In diesem Rahmen ist auch die Wirksamkeit des Wortes menschlicher Vermittler, das heißt der Priester und Propheten, einzuordnen.

Dieser allgemein religiöse Zusammenhang wird noch bekräftigt vom Bundesschluß, in dessen Umkreis die Segens- und Fluchworte mit ihrer Wirkkraft zum Leben oder zum Tod, zum Glück oder zum Untergang Ausdruck und Aktualisierung der Macht Gottes, des Herrn der Geschichte, sind. Es handelt sich hier aber um eine Macht, deren Bedeutung zusätzlich aufgeladen wird mit Inhalten aus dem Begriffsfeld «Treue», und an der auch die Mitglieder des Bundes beteiligt sind. In dieser Situation werden die Segens- und Fluchworte als Folgewirkungen aus der Treue oder Untreue zum Ausdruck des äußersten Ernstes der Beziehung des Menschen zu Gott.

II. Das wirksame Wort im Neuen Testament

Die Erfahrung, die in den Texten, die den christlichen Bibelkanon bilden, dokumentiert ist, stellt eine Art Edelreis dar, das aufgepropft ist auf die Unterlage der schon genannten biblischen Erfahrung, wenn man hier auch der Tatsache der jüdischen und griechisch-hellenistischen Vermittlung dieser Erfahrung Rechnung tragen muß. Tatsächlich lasen ja die Christen, an welche die Schriften des Neuen Testaments adressiert sind, die Bibel in der griechischen Übersetzung, welche in der jüdischen Kolonie von Alexandria angefertigt worden war. Das Neue aber an der christlichen Bewegung im Vergleich zu den verschiedenen reformerischen jüdischen Gruppen des 1. Jahrhunderts ist bestimmt durch die Beziehung zu Jesus von Nazaret, der als der Christus – d. h. als der Messias – und als der Kyrios, der Herr, betrachtet und verkündigt wird. In der gemeinsamen Tradition der Evangelien wird er dargestellt als eine prophetische Gestalt, die ihre unterscheidende Besonderheit hat in ihrem Wunderwirken und in der Wirkkraft ihres Wortes, die beide in den Dienst der Ankündigung der Gottesherrschaft gestellt werden.

Auf dieser Linie sind auch einige seiner Jünger einzuordnen, die als die historischen Häupter und die Gründer der neu entstandenen Gemeinden in Palästina und in der jüdischen Diaspora zu betrachten sind. Deswegen muß die Forschung dieser doppelten Ebene und diesem doppelten Umkreis Rechnung tragen, auch wenn die tatsächlich vorliegenden Texte die Lebensbedingungen der christlichen Gemeinden, an die sie sich wenden, reflektieren.

1. Das wirksame Wort Jesu

In der gemeinsamen synoptischen Tradition wird Jesus von Nazaret in seiner Rolle als öffentlich wirkender Charismatiker, Lehrer und Wundertäter dargestellt.

Der Evangelist *Markus* bemerkt in seiner Beschreibung des ersten typischen Tages von Jesu erstem öffentlichen Auftreten in Kafarnaum: «Und die Menschen waren sehr betroffen von seiner Lehre; denn er lehrte sie wie einer, der (göttliche) Vollmacht hat, nicht wie die Schriftgelehrten» (Mk 1,22). Und nachdem er – dem traditionellen literarischen Schema folgend – die in der Synagoge von Jesus vollzogenen Teufelsaustreibungen beschrieben hat, hebt der Autor die Reaktion der Anwesenden mit folgenden Worten hervor: «Da erschraken alle, und einer fragte den anderen: Was hat das zu bedeuten? Hier wird mit Vollmacht (griech. *exousía*) eine ganz neue Lehre verkündet. Sogar die unreinen Geister gehorchen seinem Befehl» (Mk 1,27).

Matthäus fügt dem Schluß der programmatischen Rede an die Jünger und an die Volksscharen auf dem Berg eine ähnliche Bemerkung bei (Mt 7,28–29). Aber in diesem Falle findet sich keine Bezugnahme auf die Macht des Wortes Jesu, welches die konkurrierende Macht der unreinen Geister meistert und besiegt. Statt dessen erweitert und präzisiert der erste Evangelist eines der kleinen «Summarien» des Markusevangeliums, das in demselben Kontext des Tagesablaufs in Kafarnaum im Blick auf die von Jesus vollbrachten Teufelsaustreibungen eingeordnet ist: «Am Abend brachte man viele Besessene zu ihm. Er trieb mit seinem Wort die Geister aus und heilte alle Kranken» (Mt 8,16; vgl. Mk 1,32–34).

Lukas, der dritte Evangelist, hält sich in diesem Falle enger an die Fassung des Markusevangeliums, während er zum Abschluß der Episode der Teufelsaustreibung in Kafarnaum die Bemerkung des Markusevangeliums auf folgende Weise retuschiert und erläutert: «Da waren alle erstaunt und erschrocken, und einer fragte den andern: Was ist das für ein Wort? Mit Vollmacht (griech. *exousía*) und Kraft (griech. *dýnamis*) befiehlt er den unreinen Geistern, und sie fliehen» (Lk 4,36; vgl. 4,32b).

Diese Unterstreichung der *exouisía* und *dýnamis* des Wortes Jesu über die Geister entspricht der lukanischen Auffassung, welche eine gemeinsame Gegebenheit der synoptischen Tradition sichtbar macht. In der Person Jesu offenbart sich eine außergewöhnliche Macht, aufgrund deren er – wenn auch auf außerordentliche und einzigartige Weise – in die Reihe der von Gott gesandten Propheten einzuordnen ist. Die beiden Emmausjünger fassen ihre Eindrücke von der Gestalt Jesu mit diesen Worten zusammen: «Jesus von Nazaret: Er war ein Prophet, mächtig in Wort und Tat vor Gott und dem ganzen Volk» (Lk 24,19; vgl. Apg 7,22).

Die Macht des Wortes Jesu kommt auf eindrucksvolle Art zum Ausdruck in seinen Heilungstaten, besonders in den Dämonenaustreibungen. Die doppelte Tradition des Lukas- und des Matthäusevangeliums in den Berichten über die Streitgespräche Jesu mit den Pharisäern und Schriftgelehrten überliefert dieses Logion: «Wenn ich die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch die Herrschaft Gottes schon zu euch gekommen» (Lk 11, 20). Das Matthäusevangelium hat das lukanische Bild vom «Finger Gottes» retuschiert und dafür die Formulierung «durch den Geist Gottes» eingesetzt. Aber in beiden Fällen kommt hier der Gedanke zum Ausdruck, daß sich in den wirksamen Exorzismen Jesu schon jetzt die befreiende Herrschaft Gottes offenbart und als wirksam erweist. Dies wird deutlich in dem Gleichnis, das unmittelbar folgt: Der gut gerüstete Starke, der seinen Hof bewacht, wird besiegt von einem noch Stärkeren, der ihm seine Beute entwindet (Lk 11, 21–22; Mt 12,29–30). In dieser Sicht werden die aufsehenerregenden Taten Jesu im Umkreis von Galiläa in der synoptischen Tradition als Machttaten (griech. *dynámeis*) gewertet (Mt 11,21; Lk 10,13).

Dies ist das Bild des in der Öffentlichkeit auftretenden Jesus, wie Mk und Mt es in ihrem Bericht über sein erstes Auftreten in Nazaret registrieren, wo jene, die ihm in der Synagoge zuhören, staunen und sich fragen: «Woher hat er das alles? Was ist das für eine Weisheit, die ihm gegeben ist! Und was sind das für Wunder (griech. *dynámeis*), die durch ihn geschehen!» (Mk 6,2 Parr; vgl. 6,14). Wenn die *dýnamis* Jesu sich in seinem heilenden Handeln offenbart, so zeigt die Macht seines Wortes sich auf eindrucksvolle Weise in den Dämonenaustreibungen. In der synoptischen Tradition ist die Grenze zwischen Heilung und Dämonenaustreibung nicht immer sauber gezogen und eindeutig bestimmt. Vielmehr bemerkt man die Tendenz, einige Fälle von Heilung als Dämonenaustreibung zu deuten

und das Formular des Exorzismus zu einer Tat der Befreiung umzudeuten wie z. B. im Falle des Sturmes auf dem See (Mk 1,25; 4,39). Die Vorliebe für dieses literarische Schema ist wahrscheinlich dem Bestreben des Markus zuzuschreiben, die Macht und Wirkkraft des Wortes Jesu deutlich herauszustellen.

Dies wird in besonders offenkundiger und beispielhafter Weise deutlich in der Erzählung über den Besessenen von Gerasa, die in der dreifachen synoptischen Tradition überliefert ist. Aber in der Version des Markusevangeliums wird innerhalb des Schemas des Exorzismus der Kontrast zwischen – einerseits – der entmenschlichenden Macht des unreinen Geistes, der den Menschen völlig beherrscht und ihn in die Zone des Todes hinein verbannt, und – andererseits – der Macht des Wortes Jesu aufs stärkste hervorgehoben.

Wenn die Erzählung des Evangelisten sich auch an das literarische Modell des Exorzismus hält, so läßt sie doch die befreiende Macht Jesu, die in seinem Wort wirksam wird, in den Vordergrund treten[4]. Der dämonische Geist wird der Gegenwart Jesu als einer Bedrohung gewahr und versucht diese Kraft mit Hilfe der Einsicht in seine geheimnisvolle Identität in den Griff zu bekommen: «Was habe ich mit dir zu tun, Jesus, Sohn des höchsten Gottes? Ich beschwöre dich bei Gott, quäle mich nicht!» (Mk 5,6). Aber dann ist es Jesus, der mit seinem Wort die Initiative übernimmt, indem er die Macht, die von dem Menschen Besitz ergriffen hat, zwingt, sich zu offenbaren: «Jesus fragte ihn: Wie heißt du? Er antwortete: Mein Name ist Legion; denn wir sind viele» (Mk 5,9). Wenn auch auf dem Umweg über die Schweineherde, so wird die dämonische Macht, die stark und wohlorganisiert ist, schließlich doch gezwungen, auszuziehen und sich in die Tiefe des Sees zu stürzen. Der lukanische Text deutet die Symbolkraft dieser besonderen Komponente, indem er vom «Abgrund», vom *«abýssos»*, spricht (Lk 8,31).

Die Wirkmacht des Wortes Jesu zeigt sich auch noch in einem anderen Exorzismusbericht, der in der gemeinsamen synoptischen Tradition seinen Platz nach dem Bericht über die Verklärung Jesu hat. Die Jünger sind nicht fähig, einen bedauernswerten Jungen zu heilen, der von einem «stummen Geist» besessen ist, der aber nach der Beschreibung der Evangelientexte alle Symptome der Epilepsie darbietet. Der verzweifelte Vater bittet inständig um die Hilfe Jesu. «Als dieser sah, daß die Leute zusammenliefen, drohte er dem unreinen Geist und sagte: Ich befehle dir, du stummer und tauber Geist: Verlaß ihn und kehre nicht mehr in ihn zurück!» (Mk 9,25). Das Wort Jesu übt unmittelbare Wirkung aus. Im persönlichen Gespräch mit den Jüngern antwortet er auf ihre Frage: «Warum konnten denn wir den Dämon nicht austreiben?» Die Antwort Jesu in den beiden Fassungen von Markus und Matthäus setzt den Akzent auf die Notwendigkeit des Glaubens, welcher seinen Ausdruck findet in wirkkräftigem Gebet (Mk 9,28–29 par.).

Eine analoge Anweisung findet sich in der einzigen Evangeliumsepisode, in der die Wirksamkeit des Wortes Jesu sich als wirksamer Fluch darstellt: in der Erzählung vom unfruchtbaren Feigenbaum. Diese Episode wird von Markus und Matthäus berichtet, während der dritte Evangelist nur noch das Echo dieser Tradition im *Gleichnis* vom unfruchtbaren Feigenbaum (Lk 13,6–9) bewahrt hat. Besagte Erzählung ist ein Teil des Berichtes über die Tätigkeit Jesu in Jerusalem nach seinem messianischen Einzug, der seinen Abschluß im Tempel findet. Am Tag danach sucht Jesus, der mit seinen Jüngern auf dem Weg nach Bethanien ist, Früchte auf einem Feigenbaum voller Blätter. Aber er findet keine. Da sprach er: «In Ewigkeit soll niemand mehr eine Frucht von dir essen» (Mk 11,11–14 par.).

Matthäus läßt das Wirksamwerden dieses Wortes unmittelbar darauf folgen, so daß die Jünger Jesus gegenüber ihr Erstaunen äußern. Markus dagegen fügt zwischen die Fluchworte und ihr Wirksamwerden die Episode der Tempelsäuberung (Mk 11,15–19). Auf diese Weise springt der Symbolgehalt der Wort-Handlung Jesu unmittelbarer in die Augen: Sein prophetisches Wort deckt die Unfruchtbarkeit Israels auf und verkündet die daraus folgende – und dem Bundesschema entsprechende – Verfluchung.

Im Evangelium des Markus wird erzählt, daß am folgenden Tag, als sie an dem verdorrten Feigenbaum vorüberkommen, Petrus Jesus darauf aufmerksam gemacht habe. Daran knüpft die Unterweisung der Jünger über das wirksame Gebet an (Mk 11,20–24; Mt 21,20–22). Diese kirchliche Umdeutung der Wirksamkeit des Wortes Jesu ist interessant. Das Bild Jesu, der im Stil der Propheten die Untreue Israels geißelt, bleibt im Hintergrund. Seine Bestätigung findet dies in der Reihe der «Wehrufe», wie sie in verschiedener Form immer wieder von der

Evangelientradition wiedergegeben werden (Mt 23,13–32 par.; vgl. Lk 6,24–66).

2. *Das wirksame Wort der Jünger*

Diese Deutung der Gestalt Jesu als eines in Worten und Taten machtvollen Menschen durch die Evangelien bietet uns Einblick in einige Interessenschwerpunkte der ersten Gemeinden, welche von diesen Traditionen aufbewahrt worden sind. Eine unmittelbare Bestätigung kann aber gewonnen werden durch die Gegenüberstellung mit dem Briefwerk des Paulus. Tatsächlich zeigt Paulus – soweit sich aus seinen uns erhalten gebliebenen Schriften ergibt – kein besonderes Interesse an Geistäußerungen, die irgendwie Ähnlichkeit haben mit den wirksamen oder machtvollen Worten mit positiver oder negativer Auswirkung. Er verweist in seinen Briefen auf die Wirksamkeit seiner Mission, die sich vollzogen habe «durch Wort und Tat..., in der Kraft von Zeichen und Wundern, in der Kraft des Geistes Gottes» (Röm 15,19; vgl. 1 Kor 2,4; 1 Thess 1,5). Gegenüber jenen in Korinth, welche seine Autorität als Apostel bestreiten, kann er sich auf die «Zeichen, Wunder und machtvollen Taten» berufen, welche sein missionarisches Wirken begleitet haben (2 Kor 12,12).

Aber nach dem Urteil des Paulus sind nicht dies die Erkennungs- und Beglaubigungszeichen des wahren Apostels. Paulus zeigt sich vielmehr mißtrauisch gegenüber allen, welche diesen Phänomenen einen Vorrang gegenüber dem Wort als eigenständiger Kraft einräumen wollen, und er stützt sich auf das Wort als eine Macht eigenen Rechtes. Wenn er etliche Male auf eine Fluchformel zurückgreift, tut er dies auf spontane Weise, indem er eine Denk- und Ausdrucksweise der jüdischen Umgebung kopiert, wenn auch in einem christlichen Kontext und aus christlichen Motiven (Gal 1,8–9; 1 Kor 16,22). Die Wirksamkeit des Wortes ist bei Paulus wesentlich gebunden an die *dýnamis* des Evangeliums, welches das Heil derer wirkt, die glauben (Röm 1,16). Das Evangelium als öffentliche Verkündigung Christi ist für jene, die glauben, ein «Lebensduft, der Leben bringt», für diejenigen aber, die verlorengehen, ein «Todesgeruch, der Tod bringt» (2 Kor 2,15–16).

Im zweiten Buch des lukanischen Werkes dagegen, in der Apostelgeschichte, ist das Bild der Jünger Jesu festgehalten, die in ihrer Zeugentätigkeit durch die Kraft (griech. *dýnamis*) des Heiligen Geistes nicht nur wirksam das Wort verkünden, sondern dessen Kraft selbst in ihrer Person irgendwie sichtbar machen. In der Gemeinde von Jerusalem, dem Modell und Prototyp der anderen Gemeinden, entlarvt Petrus die Intrige des Hananias und der Saphira, die der Versuchung des Satans nachgegeben haben und einen Teil des für die Gemeindekasse bestimmten Geldes zurückbehalten haben. So haben sie, sagt Petrus, den Heiligen Geist belogen. Das Wort des Petrus, das diesen Anschlag auf die heilige Gemeinschaft entlarvt, bewirkt im selben Augenblick die Verfluchung aller, die sich außerhalb der Ordnung dieser Gemeinschaft stellen (Apg 5,1–11).

Ähnlich ist der Fall Simeons, des Magiers aus Samaria, der, beeindruckt von den Zeichen und Wundern, die mit Hilfe der Gabe des Heiligen Geistes geschehen, den die Handauflegung durch Petrus und Johannes vermittelt, diese Macht (griech. *exousía*) kaufen möchte. Petrus verurteilt mit prophetischen Worten sein Ansinnen und sagt ihm das Unheil voraus, das den Frevlern zugedacht ist. Schließlich bittet Simeon: «Betet ihr für mich zum Herrn, damit mich nichts von dem treffe, was ihr gesagt habt» (Apg 8,18–24).

Als Parallele zu diesem Bild des Petrus, der in Jerusalem und Palästina wirkt, entwirft der Autor der Apostelgeschichte das Bild des Paulus, des Missionars, der vom auferstandenen Jesus dazu berufen und vom Heiligen Geist befähigt worden ist, das Wort zu Königen und Völkern zu tragen. Auf seiner ersten Missionsreise außerhalb Palästinas kommt Paulus zusammen mit Barnabas und Markus nach Paphos auf der Insel Zypern, wo er auf einen jüdischen Magier und falschen Propheten namens Barjesus trifft, der zum Gefolge des Prokonsuls Sergius Paulus gehört. Dieser Magier versucht, sich dem Wirken der beiden Missionare entgegenzustellen, die von dem Prokonsul, der das Wort Gottes hören wollte, eingeladen worden waren. Da «blickte Paulus, voll des Heiligen Geistes», den falschen Propheten – auch Elimas genannt – an, verurteilte sein böses Handeln und kündigte ihm an: «Jetzt kommt die Hand des Herrn über dich. Du wirst blind sein und eine Zeitlang die Sonne nicht mehr sehen» (Apg 13,11–12). «Im selben Augenblick», sagt die Apostelgeschichte, «fiel Finsternis und Dunkelheit auf ihn».

Diese Erzählung will entsprechend der Strategie des Autors der Apostelgeschichte die Kraft

des von Paulus verkündigten Wortes hervorheben, das einerseits die Intrigen der Magie treibenden und synkretistischen Gegner entlarvt und andererseits eine Antwort auf die positiven Erwartungen der Adressaten darstellt. Auf derselben Linie liegt die Episode von Philippi, wo Paulus mit seinem wirksamen Wort nach dem Modell der Evangelienberichte ein junges Mädchen vom Geist der Wahrsagerei befreit (Apg 16,16–18).

Diese Episoden aus der Apostelgeschichte enthüllen die lukanische Sicht von der Wirksamkeit des Wortes, das nach biblisch-prophetischem Muster eine Dynamik des Heils oder Unheils in sich trägt, an der auch die historischen Mittler, die Apostel und anderen Missionare, Anteil haben. Aber auch in den anderen Texten der christlichen Tradition, besonders in denen apokalyptischen Charakters, hält sich die Auffassung durch vom wirksamen Wort, in dem sich das Gericht vollzieht durch die Verurteilung und Zunichtemachung des Bösen. Dies gilt insbesondere für das Wort des Vollstreckers des Letzten Gerichtes (vgl. 2 Thess 2,8; Offb 19,11–12).

Die wirksamen Worte Jesu und seiner Jünger sind nach dem Zeugnis des Neuen Testaments in den Rahmen ihrer Sendung oder ihrer Rolle im Dienst der Gottesherrschaft oder des Evangeliums einzuordnen. Dies ist das unterscheidende Element gegenüber den religiösen und kulturellen Modellen der Umwelt Jesu und seiner Jünger, wo das wirksame Wort in der Welt der Magie beheimatet ist. Das Wort Jesu offenbart und aktualisiert die schöpferische Kraft Gottes, der den Menschen befreit und ihn wieder in seine volle Würde einsetzt. Sein Urteilswort in Form des «Fluches» führt das Wort der Propheten weiter und nimmt in seiner endgültigen Bestimmtheit das Endgericht Gottes über das Böse und den Tod vorweg. Die Jünger als seine Gesandten und Zeugen haben teil an dieser befreienden und richtenden Macht des Wortes, welches das Böse verurteilt und die Güter des Heils vermittelt.

[1] V. Manucci, Bibbia come parola di Dio (Brescia 1981) 15–18.

[2] Die erste Tafel des babylonischen Gedichtes von der Erschaffung der Welt, das den Namen der beiden ersten Worte, *Enūma elisch*, trägt, beginnt so: «Als in der Höhe der Himmel noch nicht genannt wurde / Als in der Tiefe das Festland noch keinen Namen trug... / Als es noch keinen von den Göttern gab / Als sie noch nicht mit Namen genannt wurden / Als die Schicksale noch nicht bestimmt waren / Da wurden allen voraus geschaffen die Götter zwischen diesen beiden / Da kamen Lahmu und Lahamu ins Dasein / Da wurden sie mit einem Namen gerufen»: I,1–10: J.B. Pritchard, Ancient Near East Texts (Princeton 1955) 60–61; Vgl. Gen 2,4b–7.

[3] Bileam wird im Text des Buches Numeri in Verbindung gebracht mit dem Ort Petor am Fluß Euphrat, der in den assyrischen Texten unter dem Namen Pitru bekannt ist und im Text von Dtn 23,5 in das Gebiet von Aram-Naharaim zwischen Syrien und Nordmesopotamien verlegt wird. Ihre Bestätigung findet diese Lokalisierung im zweiten geographischen Hinweis des biblischen Textes: «Im Land der Söhne Amaus», das ist ein Name, der auch in den Keilschrifttexten erwähnt wird. Das Gebiet der Söhne Amaus liegt zwischen Aleppo und Karkemisch.

[4] J.M. Hull, Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition: StBT, Sec. Ser. 28 (London 1974) 61–72.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

RINALDO FABRIS

1936 in Pavia di Udine, Italien, geboren. 1963 Promotion zum Doktor der Theologie an der Lateran-Universität in Rom; 1973 zum Doktor in den Bibelwissenschaften am Bibelinstitut in Rom. Derzeit Dozent der neutestamentlichen Exegese an der Theologischen Schule des Seminars von Udine und Görz. Veröffentlichungen: Kommentare zu den Evangelien des Markus und Lukas in dem Kommentarwerk «I vangeli» (Assisi 1975; [4]1982); Atti degli Apostoli (Rom 1977); La legge della libertà in Giacomo (Brescia 1977); Kommentar zu den Briefen der paulinischen Tradition in dem Kommentarwerk «Le lettere di Paolo» I – III (Rom 1980); Matteo. Traduzione e commento (Rom 1982); Gesù di Nazareth. Storia ed interpretazione (Assisi 1983). Anschrift: Viale Ungheria 20, I–33100 Udine, Italien.

David Power

Die Segnung von Gegenständen

Da es unmöglich ist, in einem bloßen Aufsatz einen Überblick über die ganze Tradition der kirchlichen Segnungen zu geben, befaßt sich dieser Artikel nur mit der Segnung von Gegenständen. Es steht zu hoffen, daß auf diesem Weg der Sinn und die Absicht von Segnungen veranschaulicht und in die Machtzusammenhänge Einsicht gegeben wird. Weitere Aufsätze in diesem Heft bieten Gedanken zur Segnung des Taufwassers und zum Rituale. Hier werden die Segnungen als etwas immer wieder Vorkommendes betrachtet und auch diejenigen Segnungen berücksichtigt, die außerhalb eines spezifisch liturgischen Kontextes – beispielsweise bei einer Mahlzeit – gespendet werden, ebenso auch die Segnungen von Gegenständen, die zum Gebrauch im täglichen Leben bestimmt sind wie z. B. Öl, Wasser, Früchte, Skapuliere.

Die in den letzten Jahrzehnten erfolgten Studien über die Eucharistie lenkten die Aufmerksamkeit auf das jüdische Segensgebet, die *berakah*. Infolgedessen besteht die Tendenz, alle christlichen Segnungen ihr nachzugestalten und bei Segnungen den Ton auf die Danksagung und den Lobpreis Gottes zu legen. Andererseits ist bei den Gläubigen das beharrliche Verlangen vorhanden, Gegenstände segnen zu lassen, um den Schutz Gottes zu erbitten. Dies kann sogar zu einer Spannung zwischen einer offiziellen Geisteshaltung und einer volkstümlichen Meinung in bezug auf die Segnungen führen. Als in den fünfziger Jahren die Osternachtfeier wiedereingeführt wurde, verschob man die Segnung von Häusern und Eßwaren, die in einigen Ländern am Karsamstag stattzufinden pflegte, auf irgendeinen Tag der Osterzeit. Priester, die nach Ostern ihre Runde machten, hatten das Gefühl, daß man sie aus Enttäuschung darüber, daß der Ostertisch nicht gesegnet worden war, merklich weniger freundlich willkommen hieß. Man könnte noch viele weitere derartige Beispiele anführen, aus denen hervorgeht, wie das Volk in den Segnungen eine Quelle göttlicher Kraft, eine Vermittlung von Gesundheit, Frieden, göttlicher Huld und Bewahrung vor Sünde erblickt, die besser in eine Anrufung des Namens Gottes über einen Gegenstand oder in einen Gestus wie das Kreuzzeichen gefaßt wird als in einen Akt der Danksagung und des Lobpreises. Deutet dies zwangsläufig auf eine abergläubische Einstellung hin? Wird die Betonung der Danksagung und Lobpreisung durch die kirchliche Tradition nahegelegt? Was ist von der Tradition aus über Zusammenhänge zwischen menschlicher Kraft, dämonischer Macht und der Macht Gottes, an die sich die Segnungsgebete richten, zu sagen?

I. Geschichtlicher Überblick: Die ersten Jahrhunderte

In welchem genauen Zusammenhang die christlichen Segnungen mit den jüdischen Segensgebeten stehen, ist unklar, zum Teil deswegen, weil wir die jüdische Tradition nicht sicher kennen, zum Teil deshalb, weil die christliche Tradition noch nicht ganz erhellt ist. Diskussionen über die *berakah*[1] wären hier allzuoft anzuführen. Es genüge, daran zu erinnern, daß Joseph Heinemann zufolge bei den jüdischen Segensgebeten zwar das Lobpreisungsgebet vorherrscht, daß aber auch die Anrufung der Macht Gottes vorkommt. So schreibt Heinemann über das tägliche Achtzehngebet *(tefillah)*:

«Der Hauptinhalt und -zweck dieser Segensgebete ist es, Gott für die überschwengliche Güte, die er seinen Geschöpfen erwiesen hat, zu preisen und ihm zu danken und gleichzeitig von ihm die Erlaubnis zu erbitten, die Früchte dieser Welt genießen zu dürfen, denn ‹die Erde ist des Herrn und auch ihre Fülle›. Andererseits haben die meisten dieser achtzehn Segensgebete dem Inhalt nach den Charakter der Bitte. Zwar schließt jedes dieser Bittgebete mit einer Eulogieformel und weist somit als Einsprengsel Elemente der Danksagung und der Lobpreisung dessen auf, der die Bedürfnisse aller seiner Geschöpfe stillt. Dennoch ist der Hauptzweck der Wochentags-*tefillah* fraglos die Bitte um alles, was Israel nötig hat, aus der festen Überzeugung heraus, daß der Herr auf diese Bitten hören und huldvoll ihnen entsprechen wird.»[2]

Dies wird zwar von Segensgebeten für das Volk gesagt, doch deutet es auf den allgemeinen

Sinn aller Segnungen in Israel zur Zeit Christi und der christlichen Urkirche hin. Die Verschränkung von Lobpreisung, Danksagung und Bitte überträgt sich auf die christliche Tradition.

Eucharistie, Eulogie

Wenn wir uns nun den Sachsegnungen zuwenden, wie sie in der frühen Kirche praktiziert wurden, müssen wir zunächst zwei Segenssprüche beachten, die im Lauf eines Mahls gesprochen wurden, über dessen Sakramentalität man oft diskutiert. Es sind dies das Gebet über das Brot und das Gebet über den Kelch, die sich im neunten Kapitel der Didache finden[3]. Mögen sie sich nun auf die Feier des Herrenmahles beziehen oder nicht, können diese Gebete sicherlich als beispielhaft für die Segnung von Gegenständen in der frühen christlichen Tradition gelten, die immer noch stark unter dem Einfluß des Judentums stand. Der Segen über das Brot lautet:

«Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, die du uns kundgetan hast durch Jesus, deinen Knecht. Dir sei Ehre in Ewigkeit!»

In dieser christlichen Segnungsform hat man eher zum Motiv der Danksagung als zu dem des Lobpreises gegriffen, obwohl die Eulogie, der Lobpreis am Schluß typisch jüdisch ist. Der Gegenstand des Segensgebetes ist das Leben und die Erkenntnis, die uns in Jesus Christus geschenkt worden sind, und nicht so sehr die göttliche Vorsehung, die im Hervorbringen von Brot aus den Äckern zutage tritt, wie das in jüdischen Tischsegen hervorgehoben wird. In der Segnung des Kelches am Schluß des Mahles bemerkt man die Anrufung des Namens Jesu Christi. Auf diese Weise wird die Anrufung des göttlichen Namens, die sich in den jüdischen Traditionen findet, ins Christliche gewendet – eine Anrufung, welche Ehrfurcht vor dem Mysterium Gottes und zugleich Hoffnung auf die göttliche Fürsorge zum Ausdruck bringt.

Obwohl die beiden Segnungen in der Didache über Brot und Wein gesprochen sind, die man in der Bruderschaft miteinander teilt, wird darin wenig gesagt über die Bedeutung des Brotes und des Weins an sich, da man die ganze Aufmerksamkeit auf die Teilhabe an den Segnungen Christi richtet, die der Tisch vermittelt. Dies darf uns nicht denken lassen, daß die Urchristen nicht auch Sinn für das fürsorgende Walten Gottes gehabt hätten, das die irdischen Früchte dieser Erde hervorbringt. Ein gutes Beispiel dafür findet sich in der Segnung der Erstlingsfrüchte, die in der «Apostolischen Tradition» enthalten ist. Obwohl dieses Gebet mit der Formel «Wir danken dir, Gott» beginnt, stellt der Hauptteil des Gebetes eine Eulogie, einen Lobpreis des Wirkens Gottes in der Schöpfung und Vorsehung dar:

«Wir danken dir, Gott, und bringen dir die Erstlingsfrüchte dar, die du uns gegeben hast zur Freude, indem du sie durch dein Wort sprießen ließest. Du hast der Erde geboten, daß sie jedes Besondere hervorbringe zur Sättigung als Speise des Menschen und für alles Vieh, wofür wir dich preisen, Gott, um alles, der du gemacht hast, daß jede Schöpfung uns verschiedene Frucht bringe, durch deinen Sohn, Jesus Christus, unseren Herrn.»[4]

Im Lucernarium, d. h. in der Lichtsegnung zu Beginn des Abendessens, wird das Motiv der Danksagung für die Wohltaten Gottes ausgefaltet. Das Gebet greift die natürliche Lichtsymbolik auf und preist dann in einer Ausweitung dieser Symbolik, worin es sie auf Jesus Christus bezieht, die Gaben der Erlösung[5].

Berücksichtigt man bloß die Form der Segnung, könnte man sagen, daß wir in diesen beiden Texten ein Beispiel eines Unterschieds zwischen einer Eucharistie (Danksagung) und einer Eulogie (Lobpreis) haben. Doch wenn der Zusammensteller der «Apostolischen Tradition» zwischen Eucharistie und Eulogie einen Unterschied macht, scheint er dies nicht bewußt zu tun[6]. Er gebraucht den Ausdruck «Eucharistie», um entweder das Gebet bei der Feier des Herrenmahles oder das Brot und den Wein zu bezeichnen, die durch die Segnung zum Leib und Blut des Herrn werden. «Eulogie» dient dann zur Bezeichnung des Gebets, das vom Bischof bei der Segnung des Brotes zu Beginn eines gemeinsamen Mahles gesprochen wird, oder über die Erstlingsfrüchte und Blumen, die das Volk darbringt, oder über das Brot und die Früchte, die nach ihrer Segnung verteilt werden[7].

Gemäß dieser Unterscheidung, deren Absicht es ist, alles übrige vom Sakrament der Eucharistie zu unterscheiden, wäre die Danksagung für das Licht am Abend als eine Eulogie zu klassifizieren, ungeachtet des etymologischen Sinns von «Lobpreis», der diesem Wort anhaftet. Dies würde dann zum Schluß führen, daß sich Segensgebete über Gegenstände entweder in der Form der Danksagung oder in der Form der Lobprei-

sung entwickelt hätten. Aus den beiden in der «Apostolischen Tradition» vorliegenden Beispielen erhält man den Eindruck, daß Lobpreisungsgefühle vorherrschten, wenn man an die Schöpfungswerke dachte, während die Danksagung beim Denken an das Erlösungswerk überwog, doch darf man dies nicht für eine strenge, feste Unterscheidung nehmen[8].

Eulogie, Exorzismus

Auch macht es den Anschein, daß in einigen Fällen «Eulogie» Anklänge an die Anrufung des göttlichen Namens über Gegenstände aufweist, eine Anrufung, die auf eine Bitte um die Vermittlung göttlicher Gunsterweise oder um den Schutz Gottes für den Benutzer dieser Gegenstände hinauslief. Dieser Sinn des Segnens findet sich insbesondere in der ostsyrischen Tradition, und ein gutes Beispiel dafür liegt in den «Thomasakten» vor[9]. Man streitet sich darüber, ob diese Brotsegnung eine Eucharistie auf den Leib des Herrn ist. Auf alle Fälle entstammt das Gebet der jüdischen Brotsegnung zu Beginn eines Mahles und scheint auf eine Tendenz der Christen Syriens hinzudeuten, diese Segnung in eine Anrufung des Namens Gottes zu verwandeln. Der Text wird hier zitiert nach einer frühen griechischen Übersetzung und nicht nach der vorhandenen syrischen Fassung, da diese, wie es scheint, durch spätere «orthodoxe» Einschübe in die Texttradition verdorben worden ist.

«Brot des Lebens, dessen Esser unvergänglich bleiben sollen; Brot, das hungernde Seelen mit seiner Seligkeit sättigt, – du bist es, das gewürdigt worden ist, eine Gabe zu empfangen, damit du uns Vergebung der Sünden würdest und die, welche dich essen, unsterblich würden; wir nennen über dich den Namen der Mutter, des verborgenen Geheimnisses der verborgenen Herrschaften und Gewalten, wir nennen über dir den Namen Jesu. Und er sprach: Möge kommen die Kraft des Segens (eulogia) und sich auf das Brot niederlassen, damit alle Seelen, die daran teilnehmen, von ihren Sünden befreit werden!»[10]

In diesem Text ist es klar, daß das gesegnete Brot denen, die es essen, göttliche Wohltaten vermitteln soll: Sündenvergebung und Unsterblichkeit. Dies wird sicherlich von ganz besonderer Bedeutung, wenn das Intendierte das Sakrament der Eucharistie ist. In einem mehr allgemeinen Sinn widerspiegelt sich darin die Macht des Exorzismus, will sagen die Bewahrung vor Übeln des Leibes und des Geistes, die durch eine Teilhabe an gesegneten Gegenständen vermittelt wird. Festzuhalten ist auch, daß der Kern des Gebets in der Anrufung des Namens besteht. Diese Anrufung scheint den Namen des Geistes («der Mutter, des verborgenen Geheimnisses») mit dem Namen Jesu zu verquicken. Darin schlägt sich eine frühe ostsyrische Neigung nieder, den Unterschied zwischen Christus und dem Heiligen Geist zu verwischen. Auf jeden Fall wurde schon der Gedanke geäußert, dieser Segen wurzele in der Anrufung des Namens Gottes in jüdischen Gebeten, deren Wichtigstes dasjenige ist, das im täglichen Synagogengebet *(tefillah)* über Jerusalem gesprochen wird.

Einzelne Punkte, welche Segnungen in der «Apostolischen Tradition» betreffen, legen einen Vergleich nahe mit diesem Exorzismus, der Anrufung des Namens Gottes, um Fürsorge und Schutz vor Übeln zu erlangen. Während z. B. das gesegnete Brot, das man am Schluß einer Synaxis den Getauften reicht, Eulogie genannt wird, bezeichnet man das Brot, das man den Katechumenen reicht, als exorziertes Brot[11]. Wie der Name, den man dem Brot für die Getauften gibt, sich vom Typus des Gebets herleitet, das man über es spricht, so leitet sich die Bezeichnung für das den Katechumenen gereichte Brot wahrscheinlich ebenfalls vom Typus des Gebetes her, das über es gesprochen wird. Das so gesegnete Brot sollte den Katechumenen die göttliche Kraft vermitteln, deren sie in ihren Kämpfen gegen Satan bedurften.

Obwohl das Wort «Exorzismus» darin nicht vorkommt, taucht bei den Segnungen von Öl, Käse, Oliven und Wasser die Ansicht auf, daß gesegnete Dinge Schutz vor Übeln des Geistes und des Leibes vermitteln können. Während die Rubrik oder Weisung für die Segnung von Öl, Käse und Oliven sagt, der Bischof habe in einem Gebet, das der eucharistischen Anaphora gleiche, über sie dankzusagen, bietet der Kompilator in Wirklichkeit einen Text, der eine Bitte um Stärkung und Gesundheit für die Benutzer dieser Gegenstände darstellt. Das Gebet entfaltet aus der natürlichen Symbolik der Gegenstände selbst eine Erlösungssymbolik:

«Wie du dieses Öl, indem du es heiligst, denen gibst, die gesalbt werden, und (es) nehmen, womit du gesalbt hast Priester und Propheten, ebenso stärke diese und jeden, der es genießt, und heilige die, welche es nehmen.»[12]

«Heilige diese geronnene Milch, indem du uns zu deiner Liebe vereinst. Laß diese Frucht des Ölbaums ihre Süße nie verlieren. Sie ist das Sinnbild des Reichtums, den du aus dem Baum (des Kreuzes) fließen ließest für alle die, die auf dich hoffen.»[13]

Noch nachdrücklicher als in der «Apostolischen Tradition» oder in den «Thomasakten» wird der Exorzismuscharakter entwickelt in den Segnungen von Öl und Wasser am Schluß der sonntäglichen Synaxis im Euchologion des Serapion von Thmuis[14]:

«Durch den Namen deines Eingeborenen Jesus Christus segnen wir diese Geschöpfe; den Namen dessen, der gelitten hat, gekreuzigt wurde, auferstand und sitzt zur Rechten des Unerschaffenen, rufen wir an über dieses Wasser und Öl. Teile diesen Geschöpfen gnädig Heilkraft mit, damit jedes Fieber, jeder Dämon und jede Krankheit durch den Trank und durch die Salbung entfernt werde und der Gebrauch dieser Geschöpfe ein Mittel der Heiligung und ein Mittel der Unversehrtheit werde im Namen deines Eingeborenen Jesus Christus, durch welchen dir Ehre und Gewalt sei im Heiligen Geist in alle Ewigkeiten der Ewigkeiten. Amen.»

Bei diesem Gebet ist Verschiedenes bemerkenswert. Erstens einmal handelt es sich um eine Segnung in Form einer Anrufung des Namens Gottes, der uns in Jesus Christus von neuem offenbart worden ist. Zweitens handelt es sich um eine Bitte um die Kraft Gottes, um eine Kraft, die zwar auf materielle Dinge herabgerufen, durch sie aber Menschen vermittelt wird. Drittens kommt darin das Gefühl zum Ausdruck, daß das ganze menschliche Leben von der Erlösung erfaßt wird, so daß man ebensogut um Gesundheit des Leibes beten darf wie um Sündenvergebung und Gnade. Viertens schließt das Gebet mit der auch in anderen Segensformeln üblichen Doxologie. Fünftens, und dies ist vielleicht am bedeutsamsten, beschwört der Text bei der Ausfaltung der Bilder für das Dämonische das Gefühl herauf, daß die ganze Schöpfung in einen Kampf zwischen dämonischen Mächten und der göttlichen Macht, die rettet und erlöst, hineingezogen ist.

Peter Brown erblickt in diesem Wissen um das Dämonische etwas, das erst im dritten Jahrhundert aufkam und sich nicht schon in frühester Zeit findet. Er schreibt:

«Menschen, die in sich eine gewisse innere Vollkommenheit entdeckt hatten und sich zum innigsten Kontakt mit dem einen Gott fähig fühlten, empfanden das Problem des Bösen als etwas Intimeres, Drastischeres. ‹Auf die Gesamtsumme der Dinge zu sehen›, menschliche Nöte gelassen zu behandeln – als bedauerliche Verkehrsunfälle im wohlgeordneten System des Universums –, genügte ihnen gar nicht mehr. Es wurde der Macht von Konfliktsituationen im eigenen Innern nicht gerecht. Deshalb die entscheidendste Entwicklung dieser Jahrhunderte: die endgültige Abspaltung der ‹Dämonen› als aktiver böser Mächte, denen die Menschen sich entgegenzustellen haben...»[15].

Gleichzeitig werden, wie der Autor bemerkt, diese dämonischen Mächte, diese alles erfassenden Wirkkräfte des Bösen in den Angelegenheiten des Menschengeschlechts in Bann gehalten durch die göttliche Macht, die durch die Gemeinschaft, zumal durch das Wirken heiliger Personen vermittelt wird[16]. Der Exorzismus, der über Gegenstände gesprochen wurde, die von den Gläubigen verwendet werden sollten, scheint als Zusicherung des Schutzes und der Befreiung durch Gott zu diesem Gegengewicht gehört zu haben. Der Exorzismus in frühchristlichen Gebeten soll also nicht dazu dienen, die Gegenstände selbst von dämonischem Einfluß zu befreien, sondern die Menschen zu befreien, die sie in ihrem täglichen Leben als eine Art sakramentaler Vermittlung gebrauchen.

Darbringung

Ein Überblick über frühchristliche Segnungen wäre unvollständig, wenn er nicht auch vermerken würde, daß mit ihnen gelegentlich eine Darbringung verbunden war. In der «Apostolischen Tradition» werden Öl, Oliven, Käse, Blumen und Früchte, die der Bischof segnet, von den Gläubigen Gott dargebracht[17]. Auch wird gesagt, daß der Bischof Gegenstände, über die er die Eulogie bete, darbringe[18], während man andererseits die Danksagung für das Licht nicht als eine Darbringung zu verstehen scheint[19].

Die Sprache des Darbringens war in der Urkirche polyvalent und ist deshalb für heutige Leser zuweilen dunkel. Es handelt sich darum, daß man das Sprechen von Darbringung und Opfer in eine Weise des Lebens und Gottverehrens aufnahm, worin der Ton auf dem Wachstum im Geistigen und auf den Gaben lag, die Gott spendet. Die Segnung durch den Bischof als

Darbringung zu bezeichnen, liegt in der Linie der Auffassung, daß das christliche Gebet, zumal das Preis- und Dankgebet, eine neue Form des Kultes darstellt und in sich ein geistiges Opfer bildet. Damit, daß das Volk Dinge der Erde (die es dann bei sich daheim verwendete oder die man in der Gemeinschaft verteilte) darbrachte, übernahm es die Auffassung des Alten Bundes, wonach Erstlingsfrüchte Gott darzubringen sind, in einen christlichen Kontext. Diese Darbringung versinnbildete die Anerkenntnis, daß alle guten Dinge von Gott kommen, sowie die Hoffnung, daß Gott fürsorglich auf die körperliche und geistige Gesundheit derjenigen bedacht sein werde, die an Jesus Christus als an den Erlöser glauben, in dem, um die Bildersprache des Irenäus zu verwenden, die ganze Schöpfung «rekapituliert» wird.

Schlußfolgerungen

Diese freilich ganz summarische Übersicht über die Segnungen in den ersten christlichen Jahrhunderten ermöglicht es uns, einige Schlüsse zu ziehen. Erstens sehen wir, daß drei Gebetsformen in Übung standen, nämlich Akte der Danksagung über die Güter der Schöpfung, die um deren Erlösungssymbolik kreisten; Akte der Lobpreisung in Bewunderung über die Vorsehung Gottes, die in den Früchten der Erde zutage tritt, und auch in einem Gefühl der Ehrfurcht bei ihrer Verwendung, sowie Akte der Bitte, die den Namen oder die Macht Gottes auf Gegenstände herabrufen, damit sie dazu dienen können, denen, die sie gebrauchen, die Fürsorge und den Schutz Gottes zu vermitteln. Diese Unterscheidung gründet auf dem historischen Befund, ist jedoch nicht allzu streng zu nehmen, da jedes Gebet alle diese drei Formen oder eine oder zwei von ihnen enthalten konnte.

Zweitens können wir bemerken, wie man die Erde und ihre Früchte mehr und mehr im Blick auf die Erlösung sah. Während man doch eher sagen möchte, sie stellten die Schöpfermacht Gottes dar, sahen die Christen die ganze Welt und die Beziehung der Menschheit zu ihr im Horizont der Erlösung durch Christus, der «Rekapitulation».

Drittens gehörte die Anrufung der göttlichen Macht über Gegenstände zugunsten derer, die sie gebrauchen, ebensosehr zu einer frühen Segnungstradition wie die Danksagung. Darin kam nicht eine Trennung des Sakralen vom Profanen zum Ausdruck und auch nicht die Idee, daß gesegnete Dinge sakralisiert seien, sondern es widerspiegelte sich darin ein Verständnis sakramentaler Macht, nämlich das Bewußtsein, daß die Erlösung alle Dinge einbegreift und daß Gott durch die Dinge des täglichen Lebens seine Fürsorge und Liebe vermittelt.

Viertens scheint es, daß sich die Bitte um göttliche Vermittlung nach und nach aus dem Verlangen nach Schutz vor dämonischen Mächten entwickelte. Die dahinter stehende Idee war nicht die, daß Satan über die Dinge der Erde Macht habe, sondern die, daß die Menschen, die sich dieser Dinge bedienen, Satan untertänig sein könnten. Offenbar hatte man das Gefühl, daß Gott in den guten Dingen dieser Erde so nahe sei, sich so sehr um sie sorge, daß der Schutz gegen Satan durch ihr Wirken vermittelt werden könne.

Fünftens haben alle Segnungen aus dieser Zeitperiode im Grunde die Bedeutung, die in der eucharistischen Segnung wurzelt, daß nämlich alle Dinge in Christus erlöst sind und daß in allen Verwendungen der Dinge dieser Erde die Gläubigen an der Gnade und Güte der Erlösung teilhaben[20].

Schließlich ist das Handeln von Heiligen und Charismatikern bei der Segensspendung zu berücksichtigen. Die uns vorliegenden Texte sind vor allem in Kirchenrechtssammlungen zu finden und widerspiegeln so, was bei Zusammenkünften getan wurde, das vom Bischof vorgetragene Gebet. Dies schließt jedoch nicht den Gedanken aus, daß die göttliche Kraft mehr durch Personen als durch noch so wohlgesetzte Formeln vermittelt werde. Man müßte die Forschungsarbeit weiter vorantreiben, um zu zeigen, daß die Rolle von Charismatikern bei Segnungen und Heilungen, die Zuhilfenahme von Einsiedlern gegen die teuflischen Mächte einen integralen Bestandteil der Geschichte der Segnungen in den ersten christlichen Jahrhunderten bilden. Auf jeden Fall haben wir uns daran zu erinnern, daß man sich bei der damaligen Ordinationstradition eine heilige Person für das Amt des Bischofs aussuchte, so daß keine Gefahr bestand, dessen Rolle in der Gemeinde von der Macht seines Gebets vor Gott, von seiner Macht, als Person göttliche Segnungen zu vermitteln, zu trennen. Die Betätigung im Gebet gründete im Bewußtsein, daß die Person des Christen Segnungen Gottes vermittle, und erst in zweiter Linie in der Vermittlung des Amtes als solchen.

II. Die Welt des Mittelalters
Die Vervielfachung der Segnungen

In seinem Werk über die Spätantike vermerkt Peter Brown, daß man zwischen dem sechsten und dem neunten Jahrhundert nicht so sehr Gewicht auf die durch heilige Personen vermittelten Segnungen legte, sondern mehr auf die heiligen Gegenstände selbst als Bringer von Schutz und Bilder der Gegenwart Gottes. Die heiligen Gegenstände machten Gott sichtbar und greifbar und vermittelten das Patronat der Heiligen, denen sie geweiht wurden[21]. Hand in Hand damit ging eine stärkere Betonung des Exorzismus, jetzt nicht einfach in dem Sinn, daß durch gesegnete Gegenstände Gott deren Benutzern Zuneigung und Fürsorge schenken werde, sondern mehr und mehr in dem Sinn, daß die Dinge selbst der Macht Satans entrissen werden sollen.

In seinem Werk über die Segnungen hat A. Franz viele Beispiele von Sachsegnungen im Mittelalter vorgelegt[22]. In den Ritualien und Pontifikalien äußert sich immer stark die Besorgnis darüber, daß die Welt dem Dämonischen ausgeliefert ist. In der Zunahme der Zahl der Exorzismen in Form einer Teufelsbeschwörung zeigt sich mehr Interesse an der Behütung vor Bosheit und Übel als an der Teilhabe der Christen an der göttlichen Gnade. Darum besteht die Tendenz, allem einen Segen anzufügen, der oft durch einen Exorzismus vervollständigt wird. Die *benedictio ad omnia* ist für das Mittelalter typisch. Obwohl die Ritualien unzählige Segnungen für Gegenstände im Haus, auf dem Feld oder an anderen Arbeitsstätten bieten, sorgt diese Segnung für die unvorhergesehene Situation vor, daß kein spezifischer Segen vorhanden ist.

Als Interpretationsprinzip sollte man festhalten, daß sich der Sinn von Segnungen nicht aus dem Text allein ableiten läßt. Man hat sich die Welt vorzustellen, die sich in einer solch überreichen Sammlung von Exorzismen und Segnungen niedergeschlagen hat. Der Text der *benedictio ad omnia* z. B., der aus mittelalterlichen Sammlungen in das Römische Pontifikale von 1614 übergegangen ist, hält sich seiner Gestalt nach sehr eng an frühchristliche Segnungen. Kraft der Anrufung des Namens Gottes erbittet das Gebet für diejenigen, die den gesegneten Gegenstand gebrauchen, Gesundheit des Geistes und des Leibes. Doch allein schon die Tatsache, daß es neben soundso vielen spezifischen Segnungen wie z. B. denen von Kornfeldern, Scheunen, Küchen, Töpfen und Pfannen eine solche Segnung gibt, sowie das wachsende Verlangen nach Exorzismen und Schutz vor dem Teufel deutet auf die (geistlichen und sicher auch monetären) Geschäfte hin, die zwischen dem Volk und dem Priester vor sich gingen. Das Volk scheint die Priester bewogen zu haben, über Gebrauchsgegenstände und Werkzeuge sowie über Andachtsgegenstände, die als Gewähr für die Behütung durch Gott oder die Beschützung durch den Himmel dienen sollten, häufig Gottes Namen anzurufen. Dabei mag es oft wenig auf die Segensgebete selbst angekommen sein, da man mehr Gewicht auf Körpergesten legte, z. B. auf das Kreuzzeichen oder auf eine mündliche Teufelsbeschwörung.

Die Wassersegnung

Der Segnung von Wasser maß man in der Welt des Mittelalters eine immer größere Wichtigkeit bei. Wie die *benedictio ad omnia* war sie etwas, das für sämtliche Bedürfnisse gedacht war. Mit dem Weihwasser verfügte das Volk über einen stets bereitstehenden Schutz vor Krankheit und allen Übeln und über einen beständigen Vermittler der Fürsorge Gottes; darum sprengte man es über jeden Menschen und jedes Ding aus, die seiner bedurften.

Der im Gelasianischen Sakramentar enthaltene Text der Segnung von Wasser, das zum Aussprengen im Haus bestimmt war, bietet ein gutes Beispiel dafür, wie die Symbolik des Wassers ausgefaltet wurde. Hinter der Segnung steht der Gedanke, daß das Wasser dazu dienen soll, die Wohnungen vor Satan zu schützen. Um diesen Sinn zu übermitteln, erinnert man an Episoden des Alten Testaments. Einerseits wird das Wasser mit dem Blut des Osterlammes verglichen, mit dem vor dem Auszug die Türpfosten der Israeliten besprengt wurden, um diese vor der Hand des Racheengels zu schützen. Andererseits hatte man offensichtlich das Gefühl, das Wasser stehe in einer doppeldeutigen Beziehung zu Gott, da es (durch das Hineinwerfen von Salz) «versüßt» werden mußte, so wie Elija die Bitterwasser mit dem Eisen seiner Axt zu Süßwasser machte[23].

Segnungen und Heilige

Wir haben schon bemerkt, welchen Wert man in den ersten christlichen Jahrhunderten auf Seg-

nungen legte, die von Heiligen gespendet wurden. Doch schon bei Paulinus von Nola hat A. Franz auf den Zusammenhang hingewiesen, in den man gesegnete Gegenstände und Heilige brachte[24]. Unter anderen Gaben, die er seinen Freunden mit einem Segen oder zum Segnen sandte, scheint Paulinus die Reliquien von Märtyrern oder anderen heiligen Menschen gesandt zu haben in der Absicht, sie an den göttlichen Segnungen teilzuhaben zu lassen, die im Leben des verehrungswürdigen Verstorbenen zutage traten. Franz legt noch weitere Beispiele vor: Die «Vita Severini» nennt eine Reliquie «sancti Johannis Baptistae benedictio» und Gregor d.Gr. bezeichnet die Reliquien von Markus, Petrus und Paulus als «benedictiones». Dieser Brauch stammt wahrscheinlich aus der Praxis, diese Gegenstände mit einem Gebet zu segnen, das den Namen des Heiligen anrief. In diesen Beispielen haben wir die Verquickung der Verehrung von Märtyrern und weiteren Verstorbenen mit der Praxis, die Gemeinschaft in einem Austausch von Segnungen zu pflegen, sowie mit der Praxis, durch alles, was gesegnet wird, die Kraft Gottes zu übermitteln.

Im Lauf des Mittelalters drang in die Segnungen immer mehr der Heiligenkult ein. Märtyrer oder sonstige Heilige übernahmen die Rolle des Patrons, d.h. eines Menschen, der bei Gott Gehör findet und deswegen zugunsten seiner Verehrer Macht und Einfluß spielen lassen kann. Nicht nur wurden Reliquien gesegnet, sondern man verwendete sie zu Segnungen, indem man die Gläubigen damit berührte, was eine greifbare Gewähr für das Patronat und den Schutz war. Kein Wunder, daß bei Segnungen oft die selige Maria als Patronin angerufen wird und daß man einer ganzen Reihe ihrer Feste besondere Bedeutung zuschreibt.

Verschiedene Welten?

Man darf nicht erwarten, daß sich die Segnungen im Mittelalter gleichmäßig und einheitlich entwickelt hätten, denn dies hieße eine logische, zusammenhängende und universell ähnliche Spiritualität annehmen. Neben den Segnungen aus dem Bedürfnis, gegen die dämonische Macht den Schutz der Macht Gottes zu verschaffen, gab es solche, die den Unterschied zwischen dem Profanen und dem Sakralen betonten. Schon im Gelasianischen Sakramentar findet sich die Ansicht, daß alles, was mit dem öffentlichen Gottesdienst zusammenhänge, zu segnen oder zu konsekrieren sei[25]. Alle Kirchen, Altäre, Gewänder und Gefäße für den Gottesdienst wurden mit Segnungen versehen. Die Texte selbst haben durchaus Bittcharakter, denn sie schreiben den Gegenständen selbst keinerlei spezifische Macht oder Heiligkeit zu, sondern es geht ihnen um den priesterlichen Dienst im Geist und in der Wahrheit. Doch sind bei diesen Segnungen der Entzug von Gegenständen aus dem profanen Gebrauch, die alttestamentliche Bilderwelt des Priesterkultes und die Gegenüberstellung der kirchlichen Welt und der des Volkes bedeutsame Faktoren. Gleichzeitig mit dem Aufkommen dieser spezifischen Segnungen scheinen alle Segnungen den Priestern vorbehalten worden zu sein, so daß die Vollmacht des Priesters als solchen sogar in die Welt der volkstümlichen Segnungen eindrang. Offenbar gab es zwei Arten von Macht, die vom Volk anerkannt wurden, und dieses paßte beide seinen Bedürfnissen an: die Macht des heiligen Menschen, der jetzt mit den Heiligen im Himmel identifiziert wird, und die Macht des Priesteramtes. Sie waren zum Schutz des Volkes in einer Welt von Nöten und Gefahren miteinander in Verbindung zu bringen.

Eine andere Art von Welt hat sich in anderen Segnungen niedergeschlagen. Ein treffliches Beispiel dafür ist die Segnung des Schwertes eines Ritters bei dessen Investitur. Sie findet sich im römisch-germanischen Pontifikale des zehnten Jahrhunderts[26]. Dieser ganz herrliche Text gehört zur Suche nach einer Laienspiritualität, die es Laien in einer von Klerikern und Mönchen dominierten Gesellschaft ermöglichen sollte, bei der Eroberung der Welt für Gott ihre eigene Rolle zu spielen[27]. Die Ritter- und Kreuzfahrerspiritualität war nicht die einzige, in der das Volk in diesen Jahrhunderten nach seinem Platz im Gottesreiche suchte, doch ermöglichte sie es einem Laien, eine eigene Rolle zu beanspruchen als einer, der das Reich Gottes gegen dessen anderen Herrschaften hörige Feinde verteidigt, und als jemand, der dessen verwundbarste Glieder, die Witwen und Waisen, beschützt. Die Segnung lautet: «Höre, Herr, auf unsere Gebete und segne mit der Macht deiner Rechten dieses Schwert, womit dein Diener sich zu umgürten wünscht. Er möge es gebrauchen, um Kirchen, Witwen und Waisen und alle, die Gott dienen, gegen die Wildheit der Heiden zu beschützen und zu verteidigen. Möge es alle die treffen, die

deine Kirche mit Furcht und Zittern angreifen.» Zur Segnungszeremonie gehörte das Singen von Psalm 45, wobei man besonders Vers 4 betonte: «Gürte, du Held, dein Schwert um die Hüfte.»

Von der einen Seite her gesehen, scheint dieser Text wohl die Unterordnung der weltlichen Ordnung unter die geistliche widerzuspiegeln und die Tendenz der Kirche, den Krieg in dem Fall, daß er ihren eigenen Machtansprüchen zu dienen scheint, zu heiligen. Von einem anderen Standpunkt aus ist er jedoch in seiner eigenen Zeit zu sehen als ein Versuch von seiten der Laienwelt, im Gottesreich einen eigenen Platz zu finden. Der Segnungstext stellte wahrscheinlich mehr ein Zugeständnis des Klerus an die geistlichen Aspirationen der Ritterklasse dar als einen Versuch der Kleriker, diese Klasse anzufechten. In eine ähnliche Kategorie könnte man die Segnung der rauhen Kutte der Bettelmönche einreihen, da dies eine Art von Einvernehmen darstellen konnte zwischen klerikaler und monastischer Heiligkeit einerseits und der des neuen Ordens derjenigen, die durch evangelische Armut in der Welt der Armen nach Heiligkeit strebten, andererseits.

Geht man den Dingsegnungen, die sich während des Mittelalters über Jahrhunderte hinweg entwickelten, aufmerksam nach, so tritt eine bisweilen Unbehagen einflößende Anpassung verschiedener Welten aneinander zutage. Erstens gab es die kirchliche Welt, worin das Sakrale vom Profanen getrennt war und der Kult seinen Vollziehern einen besonderen Status auferlegte. Die ganze Laienschaft paßte sich dieser Welt an, indem sie annahm, daß die Segnungen durch den Klerus zu vermitteln seien, selbst wenn einige die Vollmacht des Klerus in Frage stellten, indem sie behaupteten, daß es zur Amtsausübung der Bestätigung durch ein heiliges Leben bedürfe. Zweitens gab es die Welt der mehr gesellschaftlich und politisch mächtigen Laienschaft, die im Reiche Gottes ihren eigenen Platz zu finden wünschte und sich vor allem als dessen Verteidiger gegenüber den Angriffen des Bösen ansah. Drittens gab es die Welt des gewöhnlichen Volkes, das in gräßlicher Not und Armut lebte, des Volkes, das den Unbilden der Natur und den Forderungen der Mächtigen oft ohne Schutz und Hilfe gegenüberstand – eine Welt, in der die Zuflucht zum Beistand des Himmels und zum Schutz Gottes als der einzige Weg zur Rettung erschien. Diese drei Welten waren miteinander verflochten und beeinflußten sich gegenseitig, doch das Volk richtete darin seinen Lauf nach unterschiedlichen Landkarten.

II. Die nachtridentinische Welt

Während der auf das Konzil von Trient folgenden Zeitperiode scheint in den kirchlich approbierten Ritualien der Unterschied zwischen dem Sakralen und dem Profanen bei der Segnung von Gegenständen vorzuherrschen. Alles, was in der sakralen Ordnung zu dienen hatte, wurde dem profanen Bereich entzogen. Mit den Segnungen verbindet man Exorzismen, weil die Dinge der Herrschaft des Teufels entrissen werden müssen[28].

Gleichzeitig bemerkt man während dieser ganzen Periode, wie man zur Verehrung Marias und der Heiligen Skapuliere segnen ließ und trug, sowie weitere besondere Segnungen wie die des Philomena-Gürtels. Segnungen von Gegenständen wie Brot, Wein oder Wasser zu Ehren besonderer Heiligen dauerten weiter, und die Segnung von Feldern oder Fischerflotten konnte mit großer Feierlichkeit erfolgen.

Spuren dieser üppigen Vermehrung von Segnungen und gesegneten Gegenständen verblieben im Anhang des Römischen Rituale von 1614 selbst dann noch, als dieses 1925 revidiert wurde, um den Forderungen des Kirchenrechtskodex von 1917 zu entsprechen. Die Euchologie dieser Segnungen enthält weiterhin die alte Bitte um die «sanitas mentis et corporis», betont jedoch die Hoffnung auf den Himmel. Die Hoffnung auf den Himmel zu pflegen war der Weg, den die Geistlichen gingen, um das Bedürfnis nach Hilfe in der Welt des einfachen Volkes zu orientieren. In einer Welt der Machtlosigkeit nahm das Volk eben zu Segnungen und gesegneten Gegenständen Zuflucht in der Hoffnung, auf übernatürliche Weise gegen Krankheit gefeit und vor drohenden Unglücken bewahrt zu bleiben, oder im Vertrauen darauf, daß Gott die Natur dermaßen lenken werde, daß diese ihnen eine Überfülle von Meeres- und Ackerfrüchten abwerfe. Die Priester hingegen, die möglicherweise vor dem Abergläubischen oder Nutzlosen solcher Hoffnungen bangten oder die befürchteten, daß Enttäuschung zu etwas noch Krasserem führen könnte, lenkten die Gedanken des Volkes auf den Himmel. Man konnte dann in der Welt leben in der Hoffnung, daß Gott und himmlische Patrone das Elend dieses Lebens lindern würden, und im Bewußtsein, daß die in Geduld auf sich genom-

menen Leiden verdienstlich sind für die Freuden des Jenseits.

IV. Überlegungen

Diese kurze und zwangsläufig bloß bruchstückhafte Übersicht über die Geschichte der Segnung von Gegenständen gibt zu einigen Überlegungen Anlaß, die ihre Form und heutige Verwendung betreffen.

Formen

Im Kanon der kirchlichen Tradition gibt es keine stereotype Form von Segnung, sondern man findet, wie oben bemerkt, von den frühesten Zeiten an eine Mischung von Formen: von Danksagung, Anrufung des göttlichen Namens, Exorzismus und Selbstdarbringung. In der frühen Tradition ist der grundlegende Glaube, dem Ausdruck gegeben wird, der, daß die ganze Welt von der Macht Gottes durchdrungen ist und daß alle Dinge und deren Gebrauch Werk der schöpferischen und erlösenden Liebe Gottes sind. Spätere Traditionen, worin der Schutz vor der dämonischen Macht das vorherrschende Gefühl ist oder gegen Nöte Heilige als Patrone angerufen werden oder das Heilige vom Profanen getrennt wird, sind Abweichungen von dieser anfänglichen Überzeugung.

Eschatologie

Ton und Zweck von Segnungen wandeln sich zwangsläufig, wenn sich die eschatologische Sicht eines Volkes oder eines Zeitalters verändert. Die Segnungen in der Frühzeit gehörten zum *éschaton* der Bundesgemeinde, die an die Ankunft des Reiches Gottes glaubte und in der Teilhabe an natürlichen Dingen an den göttlichen Segnungen der Schöpfung und Erlösung teilhatte. Eine spätere Periode zollte der Vorstellung von einer Welt Tribut, in der man alle Dinge in den Kampf zwischen Gott und Satan, zwischen den Mächten zweier Reiche hineingezogen sah. Es gab verschiedene Sichten dieses Kampfes. Die eine sah alle Dinge als verdorben an, und die andere betrachtete sie wegen ihres Mißbrauchs durch die Menschen als korrupt. Eine Schau des Universums, die das Sakrale und das Profane trennt, ist eine weitere Sicht der Gegenwart und Macht Gottes in der Welt, und manche Segnungen gehören in eine eschatologische Auffassung, wonach das Leben in dieser Welt eine Zeit des Leidens ist, die auf den Himmel hoffen läßt.

Deutung

Wie bereits bemerkt, sind die Segnungen nicht nur anhand des Textes zu interpretieren, sondern innerhalb der Welt, zu der deren Vollzieher gehören. Es ist ganz gut möglich, daß verschiedene Personen an ein und derselben Zeremonie teilnehmen, dieser aber divergierende Sinngehalte beilegen. Segnungen sind etwas, was zwischen Personen vor sich geht, und man hat sich zu fragen, welchen Nutzen die verschiedenen Beteiligten sich davon versprechen und was für eine Kraft sie aufeinander und auf die Dinge Gottes und die Dinge der Erde ausüben. Obwohl in der mittelalterlichen und modernen Welt die Kleriker als diejenigen gelten, welche die Macht Gottes übermitteln, und die Gelehrten und Schreiber, welche die Texte verfaßten, eine zutreffende Kenntnis der früheren Traditionen und der Euchologie gehabt zu haben scheinen, muß man sich doch immer fragen, wie weit das Volk das Feld bestimmt, auf dem um diese göttlichen Segnungen gefleht wird. Wie weit widerspiegelt sich darin die in doppeldeutiger Absicht geschehene Anpassung der kirchlichen Autorität an die an sie herangetragenen Bitten des Volkes? Wie weit widerspiegelt sich darin der Kompromiß, womit die priesterliche und kirchliche Gewalt gesichert werden konnte, auch wenn man dem Volk und seinen Anliegen erlaubte, die Agenda für die frommen Übungen und Segnungen zusammenzustellen?

Machtlosigkeit

Das Verhältnis der Segnungen zur Machtlosigkeit und zu den Machtlosen scheint einer der Hauptfaktoren zu sein, die zu einem richtigen Verständnis der Segnung von Gegenständen zu berücksichtigen sind. Die grundlegendende Sinndeutung der Segnung, welche Form diese auch annehmen mag, ist die, daß die Macht Gottes die Machtlosen erlöst. Früheste Christengemeinden, Sekten gegenüber der vorherrschenden religiösen und weltlichen Kultur ihrer Zeit und ihres Orts, konnten sich als in Christus machtvoll gemacht ansehen. Sie fanden ihren Weg, auf Erden zu weilen und kraft ihrer Stärke in Christus die Dinge der Erde zu gebrauchen. Dies hing mit ihrer Stärke zusammen, eine Ge-

meinschaft in Christus zu sein. Der Schutz, den die Gemeinde den Witwen und Waisen, also ihren Machtlosen, angedeihen ließ, ist ein notwendiger Unterbau für den Lobpreis Gottes und die Anrufung des göttlichen Namens über die Dinge dieser Erde, die von allen miteinander geteilt wurden.

Ohne den Vorteil und die Stütze einer geschlossenen Gemeinschaft, in eine Welt geworfen, in der sie über keinen irdischen Schutz verfügten, nahmen die Armen späterer Zeiten typischerweise Zuflucht zu himmlischer Beschützung und zu der Hoffnung auf das Eingreifen Gottes. Selbst den Wohlhabenden unter den Christen konnte die Macht fehlen, die ihrem Stand und ihrer Würde entsprochen hätte, so daß auch sie zu der Hilfe von oben und zu Segnungen Zuflucht nahmen. Bekanntlich war die *dignitas* ein wichtiges Thema in der frühmittelalterlichen Christenheit, und ihr Einfluß auf den Reiz, den Segnungen zu Ehren von Heiligen, die man als Patrone ansah, auf sie ausübte, ist nicht zu mißachten.

Doch scheinen diejenigen, die nur über wenige oder gar keine weltlichen Machtquellen verfügten, weder über Reichtum noch über Würde noch über Einfluß, am häufigsten zu Segnungen Zuflucht genommen zu haben. Prälaten und der neue *klēros* der Gebildeten sehen dieses Interesse an Segnungen oft als Aberglauben an, und zweifellos hat es da und dort überlebt, obwohl vom christlichen Glauben und der christlichen Praxis nur wenig anderes übrig blieb[29]. Diese Angst vor Aberglauben scheint einer der Gründe für die gegenwärtige Tendenz gewesen zu sein, bei Segnungen der Danksagung den Vorzug vor der Bitte oder der Anrufung des Namens Gottes zu geben. Doch man trifft die Realität nicht einfach dadurch, daß man dem Aberglauben Fallen stellt. Die künftige Entwicklung in der Praxis der Segnungen hängt von der Ansicht der Kirche darüber ab, wie die Macht Gottes den Machtlosen der Erde übermittelt werden soll. Welche Art von Befreiung bringt der Geist Christi den Hilflosen? Welches persönliche Machtempfinden gibt ihnen das Evangelium? Zu einer solchen Entwicklung wird es notwendig sein, die Gemeinde mit ihrer körperschaftlichen Stärke zu untermauern. Die Sprache ihrer Bitten definiert die Welt, in der die Armen leben, die der Macht beraubt sind, aber ihre eigene Unabhängigkeit und Würde besitzen. Diese Selbstdefinition ist zu respektieren, nicht zu verfälschen[30]. Nur dann, wenn diese Sprache verstanden wird, nur dann, wenn zum Ausdruck gebracht werden kann, wie die Macht Gottes in eine durch diese Sprache definierte Welt kommt, wird deutlich werden, was für einen Sinn es haben kann, Gott in einer solchen Welt zu preisen, und was es besagt, um Gottes Segen zu flehen.

[1] Vgl. Anm. 5 des in diesem Heft veröffentlichten Aufsatzes von J.M.R. Tillard, Segen, Sakramentalität und Epiklese.

[2] Joseph Heinemann, Prayer in the Talmud: Forms and Patterns (Berlin/New York 1977) 18.

[3] W. Rordorf (Hg.), La Doctrine des Douze Apôtres (= Sources chrétiennes 248) (Paris 1978). Anm. d. Übs.: Der Text ist hier wiedergegeben nach: E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen (Tübingen/Leipzig 1904) 191.

[4] B. Botte (Hg.), La Tradition Apostolique (Münster 1963) Nr. 31. Anm.d.Übs.: Der Text ist hier wiedergegeben nach: Hugo Duensing (Hg.), Der äthiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt (Göttingen 1946).

[5] Ebd. Nr. 25.

[6] Ebd. Nr. 26.

[7] Ein ähnlicher Gebrauch von *eulogia* in einem lateinischen Text findet sich im Reisebericht der Ätheria: vgl. H. Petre (Hg.), Ethérie: Journal de Voyage (= Sources Chrétiennes 21) (Paris 1957) 106–107, Anm. 1.

[8] Gemäß Hippolyt waren nur Erstlingsfrüchte und Blumen zu segnen und darzubringen, nicht aber Gemüse: vgl. Nr. 31.

[9] Zu diesen Segnungen vgl. G. Rouwhorst, Bénédiction, action de grâces, supplication: Les oraisons de la table dans le Judaïsme et les célébrations eucharistiques des Chrétiens syriaques: Questions Liturgiques 61 (1980) 211–240.

[10] E. Hennecke, aaO. (Anm. 3) 531, Nr. 133.

[11] B. Botte (Hg.), La Tradition Apostolique (Münster 1963) Nr. 26.

[12] AaO. Nr. 5f.

[13] AaO.

[14] F.X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum II (Paderborn 1905) 158–194. Deutscher Text hier nach: Th. Schermann/R. Storf (Hg. und Übs.), Griechische Liturgien (München 1912) 151.

[15] Peter Brown, The World of Late Antiquity (Singapore 1971) 53.

[16] AaO. 101.

[17] B. Botte (Hg.), La Tradition Apostolique (Münster 1963) Nr. 5f.

[18] AaO. Nr. 28.

[19] AaO. Nr. 27: «Er sagt nicht: ‹Laßt uns unsere Herzen emporheben!›, denn dies wird im Zeitpunkt der Darbringung

gesagt.» Der Verfasser wünscht vor allem, daß mit dem Sakrament des Leibes und Blutes des Herrn nicht etwas anderes vermengt werde.

[20] J.M.R. Tillard faltet in seinem Aufsatz in diesem Heft diesen Gedanken aus.

[21] P. Brown, aaO. 182–187.

[22] A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. 2 Bde. (Freiburg i.Br. 1909). Dies bleibt das maßgebende Werk über die Segnungen.

[23] L. Mohlberg (Hg.), Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae Ordinis Anni Circuli (Sacramentarium Gelasianum) (Rom 1960) Nr. 1556–1557.

[24] A. Franz, Bd. I, aaO. 239–246.

[25] Sacramentarium Gelasianum 689–702.

[26] C. Vogel und R. Elze (Hg.), Pontificale Romano-Germanicum, 2 Bde. (Rom 1968) CCXLIV, 379.

[27] Vgl. A. Vauchez, La Spiritualité du Moyen-Age Occidental: VIII^{e}–XII^{e} siècles (Paris 1975) 65–74.

[28] Vgl. A. Gignac, Les Bénédictions: sous le signe de la création et de l'espérance évangélique: J. Gelineau, Dans Vos Assemblées. 2 Bde. (Paris 1971) 579–593.

[29] Zu einer aufschlußreichen Sicht dieses Sachverhalts vgl. Roger Bastide, The African Religions of Brazil: Toward a Sociology of the Interpretation of Civilizations (Baltimore/London 1978) 349–352.

[30] Vgl. André Aubry, Das Fest der Völker und die Aufsprengung der Gesellschaft: Volkstümliche und bürgerliche Gewohnheiten: CONCILIUM 17 (1981/2) 153–160.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

DAVID POWER

1932 in Dublin, Irland, geboren. Mitglied der Kongregation der Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria. 1956 Priesterweihe. Derzeit Professor für Systematische Theologie und Liturgiewissenschaft an der Katholischen Universität von Amerika in Washington, D.C. Veröffentlichungen u.a.: Ministers of Christ and His Church (London 1969); Christian Priest: Elder and Prophet (London 1969); Gifts That Differ: Lay Ministries Established and Unestablished (New York 1980); Unsearchable Riches: The Symbolic Nature of Liturgy (Pueblo, New York 1984); außerdem viele Zeitschriftenartikel über Fragen der Sakramententheologie und der Liturgik. Anschrift: The Catholic University of America, School of Religious Studies, Dept. of Theology, Washington, D.C. 20064, USA.

Die Taufwasserweihe:
Vergleichende liturgiewissenschaftliche Untersuchungen

Alex Stock

Der Segen in der Taufwasserweihe der römischen Liturgie

I. Ritus im Übergang

Zur Taufwasserweihe hat die Theologie ein gespanntes Verhältnis. In der Reform des Missale Romanum von 1970 ist dieser Teil der Osternachtliturgie so einschneidend verändert worden, daß man darin mehr als eine bloße Reinigung der Textoberfläche erkennen muß. Es geht um tiefenstrukturelle Veränderungen in der Konzeption des Segens. Das bestätigt sich, wenn man die taufliturgischen Wasserweihformulare hinzunimmt, die im «Ordo baptismi parvulorum» (ed.typ.1969) und «Ordo initiationis christianae adultorum» (ed.typ.1972) des neuen Rituale Romanum vorliegen. Der im «Ordo baptismi parvulorum» gewählte neue Titel «Benedictio et invocatio Dei super aquam» formuliert programmatisch die Tendenz der Reform[1]. Sie liegt in der semantischen Verschiebung des Wortes «benedictio» von der Realbenediktion der Sache «Wasser» zur «benedictio Dei», zur «Segnung», d. h. Preisung Gottes über dem Wasser.

In der liturgiehistorischen und im Umfeld des II. Vatikanums dann auch zunehmend liturgiepraktischen Erörterung der Taufwasserweihe treten relativ kontroverse Ansichten über die Genese und dann auch über die erwünschte Umgestaltung zutage. Einhellig war der Wunsch, den Ritus zu kürzen und klarer zu strukturieren. Blickt man auf das Resultat der Reform, so fällt als erstes die starke Reduzierung der rituellen Gesten auf. Der bis dahin gültige Ritus war durchsetzt von einer Vielzahl von Gesten. Davon ist nach der Reform nur die Einsenkung der Osterkerze übriggeblieben, und auch dieser Ritus ist noch freigestellt («pro opportunitate»). Schon in der liturgiewissenschaftlichen Diskussion war den rituellen Gesten weit weniger Aufmerksamkeit gewidmet worden als den Texten. Sie galten allgemein als sekundär, im historischen wie axiomatischen Sinne, als spätere, nachträgliche und dem Textsinn nicht immer förderliche Riten. Von daher nimmt es nicht wunder, daß die Gelegenheit, sie eliminieren zu können, genutzt wurde.

Während zu eben dieser Zeit in der avantgardistischen Kunst die Möglichkeiten körpersprachlicher Aktionen neu entdeckt wurden («Performance»), sahen die kirchlichen Reformer offenkundig keine Chance für eine positive und kreative Erneuerung der überkommenen Gestik. Das bleibt ein auffälliges und bedenkenswertes Phänomen. Es zeigt sich hier, zunächst noch ganz unabhängig vom möglichen Sinn der gestischen Riten, ein Vorgang der Entkörperlichung und Dematerialisation, bzw. der Verbalisierung und Spiritualisierung der liturgischen Segenshandlung. In der Zurücknahme der Gestik spiegelt sich die tendenzielle *Um*schreibung des Ritus von der «benedictio aquae», die das Wasser selbst im wörtlichen Sinne tangiert, in eine über dem Wasser schwebende «benedictio Dei». Man könnte die hier erkennbare Reformtendenz dahin diagnostizieren, daß die römische Liturgie den allgemeinen Vorgang der Entkörperlichung und Dematerialisation der Religion in der Neuzeit (Reformation/Aufklärung) auf ihre Weise und in gewisser historischer Verspätung nachholt. Aber ohne kritische Erörterung der Riten selbst bliebe eine solche Diagnose gewiß zu pauschal.

II. Ein phallischer Ritus?

In der neuen osternächtlichen Taufwasserweihe ist von den früheren Riten nur die Einsenkung der Osterkerze geblieben, «pro opportunitate». Aber auch dieser Ritus in sich ist verändert worden. Das alte Formular sah vor, daß die Osterkerze zunächst ein wenig, dann noch einmal, tiefer, und schließlich ein drittes Mal bis auf

den Grund («usque ad fundum») eingetaucht wurde, begleitet von dem dreifachen, in der Tonhöhe sich steigernden Gesang «Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus Sancti», nach dessen letzter Wiederholung der Zelebrant das Wasser dreimal anhauchte und den Gesang beschloß «Totamque huius aquae substantiam regenerandi fecundet effectu». Von dieser rituellen Aktion schreibt noch 1950 E. Stommel: Sie bietet «in ihrer heutigen Gestalt den eindrucksvollen Höhepunkt der Taufwasserweihe. In bezug auf liturgische Ausdruckskunst und liturgische Dramatik verdient sie, einer der schönsten liturgischen Akte genannt zu werden. Sie erreicht diesen Eindruck durch die vollendete Verbindung mehrerer liturgischer Kunstformen zu einem durchaus einheitlichen Gebilde»[2].

Den Instanzen der liturgischen Reform muß diese ästhetische Qualität nicht mehr so evident gewesen sein. Der Ritus wurde in mehrfacher Hinsicht verändert: Die dramatische Formel des «Descendat» wurde in ein trinitarisch strukturiertes Gebet verwandelt. Der Schlußteil der Formel, der von der Befruchtung des Wassers sprach, wurde ersetzt durch den an Röm 6 angelehnten Text «ut omnes, cum Christo consepulti per baptismum in mortem, ad vitam cum ipso resurgant»; die Hauchung wurde gestrichen. Die einfache Eintauchung wurde als schon ausreichend betrachtet; eine tonale Klimax wurde nicht mehr vorgesehen.

Diese Veränderungen betreffen nun gerade jene Momente des Ritus, die nach E. Stommel konstitutiv für seinen ästhetischen Rang waren. Was also motivierte ihre Reform? In der liturgiehistorischen Erörterung dieses Ritus ist, bei allen sonstigen Differenzen, das einhellige Interesse festzustellen, *eine* Deutung auf jeden Fall auszuschließen, nämlich die von religionswissenschaftlicher Seite vorgetragene Interpretation, es handle sich hier um einen phallischen Befruchtungsritus. Liturgiegeschichtlich wird darauf verwiesen, daß in den älteren Quellen nicht von einer, sondern von zwei oder mehreren Kerzen die Rede sei; es handle sich vermutlich primär um einen «Nützlichkeitsritus», der der angemessenen Beleuchtung des Taufbrunnens gedient habe; auf diesen pragmatischen Sinn sei dann ein symbolischer aufgesetzt worden, der die Befruchtung als Herabkunft der Flamme und Erleuchtung des Wassers darstelle, wobei die tiefere Einsenkung der Kerze keinen Darstellungssinn in sich habe, sondern nur die Bedingung dafür sei, die Lichtflamme möglichst nah an die Wasseroberfläche zu bringen, damit sie das ganze Wasser durchleuchte[3]. Diese liturgiehistorische Argumentation wird ergänzt durch das theologisch prinzipielle Argument, «daß die Befruchtung der Kirche als einer virgo nesciens virum gleich Maria auch in der Kirche des Altertums nicht dargestellt werden kann durch das Symbol der menschlichen Zeugungskraft. Die Geistigkeit der christlichen Gottesvorstellung läßt ein solches Symbol der belebenden Kraft Gottes auf dem Boden des Christentums nicht zu»[4].

Der in dieser Argumentation unterstellte parthenogenetische Interpretationsrahmen läßt höchstens ein Darüberschweben und eine Erleuchtung von außen, nicht aber ein eindringendes sexuelles Symbol zu. Dennoch erwies sich de facto die von liturgiewissenschaftlicher Seite favorisierte Deutung nicht als so evident, daß sie im Zuge der Reform die ästhetische Gestalt des Ritus hätte sicherstellen können. Sie wurde verändert, mit der expliziten Intention, daß «die (vom bisherigen Text her ja scheinbar berechtigte) phallische Mißdeutung... *a limine* verhindert»[5] werde.

III. Drama der Befruchtung

Daß die Texte der alten Taufwasserweihe sich im semantischen Feld der Befruchtung bewegen, ist unbestritten. Weniger deutlich ist, wie die immer als sekundär eingestuften rituellen Gesten sich dazu verhalten. Dieser Zusammenhang von «Mythos» und «Ritus» soll im folgenden zur Leitlinie einer Relektüre gemacht werden. Sie geht davon aus, daß, wie verwickelt die Entstehungsgeschichte auch immer sein mag, in der Endgestalt nicht ein Konglomerat heterogener Elemente vorliegt, sondern die Partitur einer kohärenten Mysterienhandlung. Dies ist daran zu überprüfen, ob die Gesten als Momente der rituellen Mimesis eines Befruchtungsvorgangs lesbar sind.

In der *ersten Geste* teilt der Zelebrant das Wasser mit der flachen Hand in Form eines Kreuzes. Die Geste ist eingebettet in die Bitte, daß Gott das Antlitz seiner Kirche anblicke und den Taufbrunnen öffne, damit er die Gnade des Heiligen Geistes aufnehme, d. h. durch die geheimnisvolle Beimischung seiner Gottheit das Wasser befruchte («arcana sui numinis admixtione fecundet»), damit nach Empfang der Heiligung aus dem unbefleckten Mutterschoß des

göttlichen Brunnens («sanctificatione concepta ab immaculato divini fontis utero») ein zur neuen Kreatur wiedergeborenes, himmlisches Geschlecht emporsteige. Diese erste Geste der Wasserteilung hat im rituellen Drama der Befruchtung die eröffnende Funktion, den Mutterschoß zu öffnen.

Die *zweite Geste* besteht darin, daß das Wasser mit der Hand berührt wird. Die Geste ist eingebettet in einen Exorzismus, der das Wasser vor dem Einfluß unreiner Geister beschützen soll. In der Öffnung des Brunnenschoßes liegt die Gefahr, daß ein Einfallstor für allerlei nebenbuhlerische Belagerer sich auftut («ab omni impugnatoris incursu») und feindliche Kräfte sich einmischen («contrariae virtutis admixtio»). Vor dieser dämonischen Vergiftung soll der Brunnen bewahrt werden.

Die *dritte Geste* ist ein dreifaches Kreuzzeichen über dem Wasser. Mit diesem Segensgestus wird eine Wasserparadigmenreihe eingeleitet, die «hier im Sinne eines Präskriptionsbeweises für das Vorrecht Gottes auf den Besitz und Gebrauch des Wassers gegenüber dem Anspruch der Dämonen»[6] gelesen werden kann.

Die Rezitation des Paradigmas der Paradiesesquelle wird von einer Geste begleitet, mit der das Wasser geteilt und in die vier Himmelsrichtungen gegossen wird. Dieser *vierte Gestus* ist einerseits die gestische Darstellung des rezitierten Textes, zum anderen rekurriert er auf die erste öffnende Wasserteilung, in deren Begleittext ja schon davon die Rede war, daß von diesem Quell aus die Stadt Gottes erfreut und die Völker auf dem ganzen Erdkreis erneuert würden. In der liturgischen Aktion wird der Taufbrunnen zur lebenspendenden Mitte der Welt.

Der Anfang der Wasserparadigmenreihe wird am Beginn des neutestamentlichen Teils mit einem erneuten «benedico te» noch einmal aufgenommen; das dreifache Kreuzzeichen des Anfangs klingt gestisch in einem einfachen Kreuzzeichen (*fünfter Gestus*) nach.

Der folgende *sechste Gestus* besteht darin, daß das Wasser dreimal in Kreuzesform angehaucht wird. Der Begleittext interpretiert die Aspiration als Segensakt («benedictio»), der dem Wasser reinigende Kraft verleihen soll. Insofern nimmt dieses rituelle Element das exorzistische Thema der Vertreibung der unreinen Geister noch einmal auf. Die Kreuzesform greift die Kreuzsignierungen der Wasserparadigmenreihe auf. Mit einem Zeichen des Mundes (oral) wird das vorher mit Zeichen der Hand (manuell) Dargestellte rekapituliert.

Hierauf folgt die oben bereits beschriebene und in ihrer eigentlichen Signifikanz umstrittene «Descendat»-Epiklese mit der Einsenkung der Osterkerze. Danach wird Weihwasser («aqua benedicta») über das Volk gesprengt und für spätere Aspersionen entnommen.

Aber der Gesamtritus ist noch nicht abgeschlossen. Es folgt in einem *letzten gestischen Komplex* die Eingießung der Öle, zunächst des Katechumenenöls, dann des Chrisams, dann beider Öle zusammen. Abschließend mischt der Zelebrant das Öl mit dem Wasser und verteilt es mit der Hand durch das ganze Taufbecken. Die Trias der Eingießung entspricht der Trias der Einsenkung der Osterkerze. Der Begleittext zur Eingießung des Katechumenenöls lautet: «Sanctificetur et fecundetur fons iste oleo salutis renascentibus ex eo in vitam aeternam»; die beiden anderen Eingießungen erfolgen mit trinitarischen Formeln. Erst mit dieser «commixtio» des Öls mit dem Wasser des Taufbrunnens ist die zu Beginn erbetene «arcana admixtio» und die damit verbundene Befruchtung liturgisch vollzogen. Damit ist die «benedictio aquae baptismalis» beendet.

Empfängnis und Befruchtung ist nicht nur die in den Texten dominierende Thematik. Sie wird auch in der Sukzession der Gesten und der mit ihnen verbundenen Texte in Form eines rituellen Dramas mimetisch dargestellt. Spermatologische Vorstellungen der Antike werden dabei symbolisch verarbeitet[7]. Gewisse Rekurrenzen sind nicht als unnötige Wiederholungen anzusehen, sondern entsprechen durchaus der langsamen Eskalation des Vorgangs. Der um die Einsenkung der Osterkerze herum gebildete rituelle Komplex ist der unübersehbare und unüberhörbare Höhepunkt dieses Dramas. Der Ritus bleibt nicht in verbaler Distanz zur Materie, er nimmt auch nicht die Erleuchtung des Wassers als Leitfaden der Darstellung, er scheut sich vielmehr nicht, mit Mund und Händen das Wasser zu tangieren, in es einzudringen, einzumischen. Unbefangen gesehen, fällt es schwer, im Duktus des Ganzen die Einsenkung der Osterkerze anders denn als einen phallischen Ritus anzusehen.

IV. Der neue Ritus

Das im vorigen Abschnitt herausgearbeitete liturgische Drama gehört der Vergangenheit an. Der neue Ritus der Taufwasserweihe in der

Osternacht ist wesentlich kürzer und unter Verwendung alter Materialien neu konstruiert. Er hat die Form einer längeren Oration mit abschließender Akklamation des Volkes. Die Oration beginnt mit einer mehrgliedrigen Anrufung Gottes, die im Muster anamnetischer Relativsätze eine Reihe von alt- und neutestamentlichen Wasserparadigmen in Erinnerung ruft. Die daran anschließende Bitte ist dreigliedrig. Sie bittet darum: 1. daß Gott das Angesicht seiner Kirche ansehe und ihr (!) den Taufbrunnen öffne; 2. daß dieses Wasser die Gnade des Heiligen Geistes aufnehme; 3. daß die Kraft des Heiligen Geistes in diesen Brunnen hinabsteige.

Der neue Text greift auf alte Texte («Respice»; «Descendat») zurück, arbeitet sie jedoch gründlich um. Die im alten Ritus dominierende Befruchtungsthematik wird dabei soweit wie möglich getilgt und durch die Auferstehungsthematik substituiert. Das führt zu gewissen Sinnturbulenzen. Die johanneische *Wiedergeburt* aus Wasser und Geist wird in eine *Auferstehung* aus Wasser und Geist umgeschrieben. Und die Herabkunft der Kraft des Geistes soll nicht mehr der Befruchtung des Wassers dienen, sondern dazu, daß alle, die mit Christus begraben sind in seinen Tod, zum Leben mit ihm auferstehen. Das an Röm 6 angelehnte Tauf-Theologoumenon von Begrabenwerden und Auferstehen wird in einen ursprünglich auf Empfängnis und Befruchtung hin orientierten Satz eingesetzt.

Im Modell von «sepultura» und «resurrectio» kann der Taufbrunnen nur die Stelle des «sepulcrum» einnehmen, nicht die des zu befruchtenden «uterus». Die Taufwasserweihe müßte nun also eine symbolische Konstituierung des Taufbrunnens als Grab vollziehen. Man mag dabei an den Descensus Christi denken und diesen als Abstieg in das Meer des Todes interpretieren. Wenn man einmal davon absieht, daß dieses Symbolkonstrukt zumindest in der abendländischen Auferstehungssymbolik eher marginal ist, bleibt immer noch zu fragen, ob es durch die Einsenkung der brennenden Osterkerze und die Bitte, daß die «virtus Spiritus Sancti» in den Taufbrunnen hinabsteige, anschaulich und begreiflich Gestalt annehmen kann? Tritt hier nicht ein theologisch gereinigtes, aber bildlich nur schwer realisierbares Gedankengespinst an die Stelle eines vielleicht unliebsam gewordenen, aber immerhin sinnlich prägnanten Bildes?

Die poetisch-theologische Qualität der neuen Taufwasserweihe liegt nicht im zweiten, sondern im ersten Teil, in der Anamnese der Wasserparadigmen. Ihr entspricht ein spezifisches Verständnis des Segens, dessen Logik den zweiten Teil in seiner derzeitigen Fassung jedoch nicht mehr erreicht. Es geht um das Wasser. Gott, der das Wasser geschaffen hat, hat mit dieser seiner Kreatur eine lange Geschichte, die ihre Vollendung in der Taufe findet. Im Durchgang durch eine Reihe von alt- und neutestamentlichen Geschichten gewinnt die eine, überall identische «creatura aquae» ein ihre materiellen Eigenschaften transzendierendes geschichtliches Sinngewicht. Indem der die Taufe bedenkende poetische Theologe aus den Schriften des Alten und Neuen Testaments die vom Schöpfer der Welt initiierte und weitergeführte Geschichte des Wassers herausliest, lobt er Gott und die Schöpfung und stellt das Sakrament nicht nur in die Individualgeschichte des Menschen, sondern auch in die Geschichte der Materie. Der aus dieser Anamnese hervorgehende Segen ist ein Akt der Anerkennung. Wird Gott hic et nunc gebeten, das Wasser zu segnen, so wird er gebeten, auch diese reale Wassermenge hier vor unseren Augen als seine Kreatur anzusehen, eben als jene Kreatur, die in der zuvor erinnerten Geschichte ihre eigentümliche Identität und Bedeutung gewonnen hat. Aber diese das Geschöpf «Wasser» zu Ehren bringende Segnung, die im poetischen Duktus der Wasserparadigmen angelegt ist, hat in der vorliegenden Fassung des Ritus noch nicht prägnante liturgische Gestalt angenommen.

V. Der Wassersegen in den Taufriten

Das Taufwasserweihformular der Osternachtfeier ist als Normalform auch in die neuen Taufriten des Rituale Romanum aufgenommen worden (Ordo bapt. parv. Nr. 54,91; Ordo init. chr. adult. Nr. 258), mit der kleinen Modifikation, daß die Einsenkung der Osterkerze hier durch eine Berührung mit der Hand ersetzt ist. Das gestische Vokabular erscheint relativ arbiträr. Neben dieser Normalform sind zwei Alternativformulare ad libitum vorgesehen (I. Ordo bapt. parv. Nr. 223; Ordo init. chr. adult. Nr. 389,1/II: Ordo bapt. parv. Nr. 224; 118; 142; Ordo init. chr. adult. Nr. 389,2). Eine genauere Analyse dieser Texte ist hier, vor allem in Anbetracht der landessprachlich zugelassenen Variationen, nicht möglich. Es können nur einige Tendenzen festgehalten werden:

1. Die Segensgestik, die ex natura rei die Aufmerksamkeit auf die Wassermaterie lenkt, bleibt reduziert, relativ arbiträr (Berührung mit der Hand oder Kreuzzeichen) und in bestimmten Fällen auch entbehrlich.

2. Das Konzept der «benedictio et invocatio Dei super aquam» kommt hier voll zum Durchbruch, vor allem in der litaneiartigen Struktur, die für das Volk entsprechende Akklamationen und Invokationen («Benedictus Deus»: «Exaudi nos, Domine») vorsieht.

3. Festzustellen ist eine Neigung zur tauftheologischen Systematisierung (z. B. durch trinitarische Appropriierung von Wasserparadigmen) und taufkatechetische Didaktisierung der Gebetstexte. Das semantische Feld dieser Texte ist, anders als in der Wasserparadigmenreihe der Normalform, nicht mehr auf das Wasserthema selbst fokusiert.

4. Die Segnung des Wassers im engeren Sinne hat die Form einer Segensbitte («sanctifica»; «benedic»). Diese Segensbitten wenden der «creatura aquae» keine besondere Aufmerksamkeit mehr zu; das Wasser selbst ist nur noch in obliquo gemeint. Es sind eigentlich Bitten um das Gelingen der anschließenden Taufe. «Gelingen» meint hier, daß die Taufe sich mit eben den theologisch-katechetisch explizierten Heilswirkungen realiter am Täufling und zugleich mentaliter in der bewußten Anteilnahme der Anwesenden vollzieht. In diesen Alternativformularen hat sich die neuere Entwicklung der Taufwasserweihe am weitesten entfernt von jener Form, die in der vorkonziliären Osternachtfeier realisiert wurde. Das gibt dazu Anlaß, noch einmal zurückzublicken.

VI. Die Scham, ein Schamane zu sein

Die Reform der Taufwasserweihe läßt insgesamt den Antrieb erkennen, den direkten Bezug des Segens auf das Wasser und den Zusammenhang des Segens mit dem Thema «Fruchtbarkeit» zu lösen. So sehr dies kirchenamtlich beschlossene Sache ist, so sehr gilt es zu bedenken, daß hier nicht nur ein sehr alter tauftheologischer und -liturgischer Zusammenhang aufgelöst wird, sondern auch der religionsgeschichtlich erste und älteste Erwartungszusammenhang des Segens überhaupt. In den alten Vätererzählungen des AT hat Segen «die ursprüngliche Bedeutung: Kraft der Fruchtbarkeit und Kraft des Gedeihens»[8]. «Da das Segnen etwas wie eine Kraftübertragung ist, gehört notwendig irgendeine Handlung oder Geste zu ihm.»[9]

Eben dieser älteste Konnex von Segen und fruchtbarer Kraftübertragung wurde in der römischen Taufwasserweihe bis zur Liturgiereform noch realisiert. Dann aber trat das, was durch Jahrhunderte unter der Arkandisziplin des Latein und der Mysterienfrühe des Karsamstag anstandslos vollzogen worden war, plötzlich an das Licht der Öffentlichkeit. Die «arcana numinis admixtio», die der Zelebrant in Worten und Hantierungen mit dem Wasser in Szene setzte, stand plötzlich vor aller Augen da – als magischer Rest. Die Scham trat ein, in einer aufgeklärten Welt eine Art Schamane zu sein. So wurde von der Reform alles getilgt, was nach Wasserzauber hätte aussehen können, nach «Aufladung»[10] und Verwandlung der Materie. Mit dem Abschied von allem, was nach Dingmagie aussehen könnte, hat sich an dieser Stelle die römische Liturgie doch noch einigermaßen in den weltanschaulichen Rahmen eines naturwissenschaftlich-technisch normierten Naturverhältnisses eingefügt; merkwürdigerweise gerade in einer Zeit, in der dieser Plausibilitätsrahmen unserer westlichen Zivilisation gewisse Risse zu zeigen beginnt und ältere Modelle des Verhältnisses zur Natur und des Umgangs mit den Dingen weniger überheblich angesehen und hier und da sogar wohlwollend zu Rate gezogen werden.

VII. Segen und Fruchtbarkeit

Die altkirchlichen Theologen stehen den hellenistischen Fruchtbarkeitskulten mit der gleichen Aversion gegenüber wie die Propheten Israels den kanaanäischen. Aber das hat sie nicht gehindert, in ihrer Tauftheologie und Taufliturgie auch die Sprache der Sexualität zu gebrauchen. Natürlich nicht, um das Mysterium der menschlichen Sexualität zu feiern und deren Fruchtbarkeit kultisch zu beschwören. Ihr Thema war nicht die erste Geburt und die natürliche Fruchtbarkeit, sondern die Geburt der neuen Menschen, die Wiedergeburt aus Wasser und Geist, die sich ihnen zum Bildkomplex einer neuen Empfängnis ausweitete. Es ging um die Fruchtbarkeit der Kirche, der Gemeinde. Daß der Segen Gottes die Fruchtbarkeit, das Wachsen und Sichmehren des Volkes Israel meinen konnte, lassen die alttestamentlichen Überlieferungen deutlich erkennen. Auch der «Segen Christi»

scheint zumindest an einer Stelle des NT (Röm 15,29) im Wachsen und Gedeihen der christlichen Gemeinde zu liegen.

Das Besondere der Taufwasserweihe lag aber darin, daß dieser Segen in Form eines rituellen Dramas der Befruchtung dargestellt wurde. Im Drama des alten Ritus stellte die Kirche sich selber vor Augen, daß sie nicht aus eigener Potenz wächst und sich mehrt, daß die Fruchtbarkeit, das Wachsen, Sichmehren, Gedeihen der Gemeinde ihren Grund in der kreativen Inspiration durch den Geist und ihrer eigenen Offenheit und Empfänglichkeit für diese in sie eindringende Inspiration haben. Dieser Ritus ist ursprünglich darauf ausgerichtet, daß sich der Befruchtung die neue Geburt in der Taufe unmittelbar anschloß. Unter den Bedingungen des realen Wachstums der Christengemeinden konnte der Ritus der Taufwasserweihe in der Taufe seine abschließende stolze Evidenz finden.

Aber so ist das, zumindest in den altgewordenen christlichen Ländern, schon längst nicht mehr. So wachsen und mehren sich die Gemeinden hier nicht mehr, daß sie stolz in der Osternacht ihre zahlreichen neuen Kinder vorzeigen und den Grund ihrer Fruchtbarkeit deshalb rühmend darstellen könnten. Die Gemeinden stagnieren oder schrumpfen, oder sie werden beschlichen von dem Zweifel, ob denn all die Kinder, die da nach Brauch und Sitte das Jahr hindurch getauft werden, in dem initiierten neuen Leben lebensfähig sein werden. Dies könnte vielleicht der letzte, härteste Grund sein, den alten Ritus nicht fortzuführen; nicht mehr bloß zivilisatorische Verlegenheiten oder theologische Empfindlichkeiten gegenüber der Darstellungsform, sondern der Zweifel an der Sache selbst, das Bedenken, Gott mit einem Lügenritus zu verspotten. Wenn sich eine christliche Gemeinde heute der Wahrheit stellt, ist es dann so undenkbar, daß sie sich in der heimlichen Klage der unfruchtbaren Hanna aus dem Samuelbuch wiederfindet, die vor Gott ihr Herz ausschüttet?[11] Hätte der Ritus in der Osternacht eine andere Gestalt bekommen, wenn er sich aus dem Abgrund einer solchen Klage erneuert hätte und mit Herzen, Mund und Händen zu einer dringlichen Beschwörung Gottes in unfruchtbarer Zeit geworden wäre?

[1] Vgl. B. Kleinheyer, Lobpreis und Ausrufung Gottes über dem Wasser: LJ 26 (1976) 138–155.

[2] E. Stommel, Studien zur Epiklese der römischen Taufwasserweihe (Bonn 1950) 35.

[3] Vgl. ders., Die Benedictio fontis in der Osternacht: LJ 7 (1957) 8–24; S. Benz, Zur Vorgeschichte der römischen Taufwasserweihe: R. Bén 66 (1956) 218–255.

[4] E. Stommel, Studien 61.

[5] E.J. Lengeling, Die Taufwasserweihe der römischen Liturgie. Vorschlag zu einer Neuformung: W. Dürig (Hg.), Liturgie. Gestalt und Vollzug (München 1963) 176–251, 233.

[6] E. Stommel, Studien 24.

[7] Vgl. Art. Empfängnis (E. Lesky/J.H. Waszink): RAC 4; 1245–1255; Art. Embryologie/E. Lesky/J.H. Waszink): RAC 4, 1228–1244.

[8] C. Westermann, Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche (München 1968) 57.

[9] AaO. 55.

[10] B. Fischer, Die Intentionen bei der Reform des Erwachsenen- und Kindertaufritus: LJ 21 (1971) 65–75, 70.

[11] Vgl. hierzu A. Stock, Strukturale Analyse – Am Beispiel von Sam 1,1–2,21: KatBl. 101 (1976) 523–534; Zum ganzen: ders., Ostern feiern. Eine semiotische Untersuchung zur Osterliturgie: ders./M. Wichelhaus (Hg.), Ostern in Bildern, Reden, Riten, Geschichten und Gesängen (Zürich 1979) 103–128.

ALEX STOCK

1937 in Wellingholzhausen (Deutschland) geboren. Er studierte Theologie in Frankfurt am Main, Innsbruck und Würzburg und promovierte in Innsbruck. Er ist seit 1971 Professor für Theologie und ihre Didaktik an der Universität zu Köln. Er veröffentlichte: Umgang mit theologischen Texten (Zürich 1974); Textentfaltungen (Düsseldorf 1978); mit M. Wichelhaus, Ostern in Bildern, Reden, Riten, Geschichten und Gesängen (Zürich 1979); mit M. Wichelhaus, Bildtheologie und Bilddidaktik (Düsseldorf 1981). Anschrift: Universität zu Köln, Seminar für Theologie und ihre Didaktik, Postfach 410720, D–5000 Köln 41.

Gabriele Winkler

Die Wasserweihe in den orientalischen Liturgien

Das Wasser wird im Taufritus und beim Epiphaniefest geweiht. Und damit ergibt sich bereits ein interessanter Zusammenhang zwischen der christlichen Taufe und der Taufe Jesu im Jordan, denn in den orientalischen Riten wird ja bekanntlich am 6. Januar die Taufe Jesu auf das feierlichste begangen. Bei den orientalischen Taufliturgien lassen sich zwei Grundtypen festlegen: Der älteste syro-armenische Traditionsstrang ist ausschließlich in Joh 3,5 verankert, während der byzantinische und davon abhängige Riten sowie die spätere Entwicklung der syrischen Liturgie aus christologischen Erwägungen zu Ende des vierten und zu Beginn des fünften Jahrhunderts Röm 6 in ihr Rituale integrierten, wobei sich die ältere Schicht, die die Todesmystik des Römerbriefs bewußt ausgeklammert hatte, noch deutlich nachweisen läßt.

I. Das patristische Zeugnis

Zunächst ist vorwegzunehmen, daß die Entwicklung der Weihe des Taufwassers – wenn man von den Thomasakten absieht, die bekanntlich dem Salböl größte Bedeutung zumaß[1] – etwas früher anzusetzen ist als die Ölkonsekration. Zudem geht, historisch gesehen, die Taufe im Fluß, d. h. in *aqua viva*, der Entfaltung der Wasserweihe voran. In Syrien (und im Anschluß daran auch in Armenien) hängt der Brauch, ursprünglich im Fluß zu taufen, aufs engste mit der Taufe Jesu im Jordanfluß zusammen[2]. Besonders aufschlußreich ist die Wasserkonsekration in den syrischen Johannesakten, die in zwei Berichten vorliegt[3]. Die Weihe ist in einen Wunderbericht eingebettet[4], wobei interessanterweise auf Gen 1,2 und Jes 6,3 angespielt wird. Hier sind bereits wichtige Akzente gesetzt, denn dem ursprünglichen syrischen Ritus liegt eine stark ausgeprägte *Genesis-Mystik* zugrunde, wie sich auch in Aphrahat erkennen läßt: «In der Stunde, da die Priester den Geist anrufen, öffnet er den Himmel und kommt herab und schwebt über dem Wasser.»[5]

Im zweiten Bericht der Johannesakten klingt ein weiteres Moment an, das für die Urgestalt des syro-armenischen Tauftypus von erstrangiger Bedeutung ist: die bewußte Mimesis des Ereignisses am Jordan. So heißt es z. B. in den Johannesakten: «Ja, Herr, heilige dieses Wasser mit deiner Stimme, die über dem Jordan erklang, und auf unseren Herrn, Jesus, mit dem Finger verwies: ‹Dies ist mein geliebter Sohn› ... Du bist hier, der du am Jordan warst...»[6] Außer dem Vorbild der Taufe Jesu und Gen 1,2 spielt auch noch Joh 3,5 eine wichtige Rolle, wie z. B. Theodor von Mopsuestia (Hom. III, 9–10) zeigt: «... du bist nicht mit gewöhnlichem Wasser getauft, sondern mit dem Wassr der zweiten Geburt, die nicht ohne die Herabkunft des Heiligen Geistes geschieht. Deshalb ist es nötig, daß der Priester ... Gott bitte, daß die Gnade des Heiligen Geistes über das Wasser kommen möge und ihm die Macht gewähre ... ein Schoß für die ... Geburt zu werden...»[7] Daran schließt sich dann eine Auslegung von Joh 3 an. Auffällig ist, daß die syrische Wasserweihe einst keinen Exorzismus kannte, und daß die Invokation auf der Taufe Jesu, Joh 3,5 und Gen 1,2 aufgebaut ist. Die pneumatische Betonung des Rituale ist dabei nicht zu übersehen!

Eine andere Auffassung liegt der Wasserkonsekration in den Apostolischen Konstitutionen aus dem syro-palästinensichen Raum zugrunde. Hier bildet nicht Joh 3,5 das Kernstück, sondern Röm 6: «Schau herab vom Himmel und heilige dieses Wasser und verleihe ihm Gnade und Kraft, damit der, der getauft wird nach dem Gebot deines Christus, mit ihm gekreuzigt, mitsterbe und mitbegraben werde und mit ihm auferstehe zur Adoption ... damit er der Sünde gestorben sei und lebe in Gerechtigkeit.»[8]

Somit stehen sich Ende des vierten Jahrhunderts zwei Grundtypen gegenüber: die paulinische *christozentrische* Todes-Mystik und die johanneische *pneumatische* Geburts-Mystik, die außer Joh 3,5 auch in der Genesis (1,2) verwurzelt ist, wie ich in mehreren Arbeiten nachgewiesen habe[9]. Hier läßt sich zudem eine Tendenz in der Weiterentwicklung erkennen: nämlich diejenigen Riten, die so stark in dem Schöpfungsbericht (der Schwerpunkt liegt auf Gen 1,2), der Herabkunft des Geistes auf Jesus am Jordan und der pneumatischen Geburt (Joh 3,5) verankert sind,

daß sie keine Exorzismen in ihr Rituale aufgenommen haben, wie z. B. der armenische Taufordo, und diejenigen Riten, die mit der Auffassung des Mitsterbens mit Jesus am Kreuz (Röm 6) sich dann auch der Beschwörung Satans in den Exorzismen geöffnet haben.

II. Die liturgischen Formulare

In den orientalischen Taufriten, insbesondere bei den Syrern, aber auch bei den Kopten und Äthiopiern, ist die Wasserkonsekration allmählich an die eucharistische Liturgie angeglichen worden[10]. Dieser Angleichungsprozeß an dan *Canon Missae* ist bei den Syrern bereits vor dem siebten Jahrhundert abgeschlossen[11]. Bei den Erweiterungen lassen sich wiederum zwei Tendenzen erkennen: diejenigen, die die Wasserweihe mit Elementen aus dem Eucharistischen Hochgebet ergänzten (wie z. B. die Syrer und Kopten), und diejenigen Riten, die die Konsekration des Wassers lediglich mit Lesungen angereichert haben (wie z. B. die Armenier). Ausgegangen ist dies allem Anschein nach von der Verlesung von Joh 3, die den Ostsyrern und Armeniern gemeinsam ist[12].

Die Thematik der Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Geist bildet somit das Kernstück, an das im nachhinein Lesematerial aus dem Alten oder/und Neuen Testament (so z. B. Ez 36,25–28, Gal 3,24–29 bei den Armeniern; 1 Kor 10,1–13 bei den Ostsyrern) in Anlehnung an die Meßliturgie hinzugefügt wurde, und dann in zunehmendem Wildwuchs bei den Syrern und Kopten mehr und mehr durch Anleihen aus dem eucharistischen Formular erweitert wurde[13].

Zur ursprünglichen Struktur der Formulare scheinen folgende Bestandteile gehört zu haben: der universale Ps 28 (*syr, armen, kopt, äthiop*), Joh 3,1–8 (*ostsyr, armen, [kopt, äthiop]*), Fürbitte (epikletisch, und/oder Hinweis auf die Taufe Jesu) mit Gebet (Epiklese) und Ausgießen des Öls in das Wasser, was wiederum den pneumatischen Charakter der Wasserkonsekration betont[14].

Der ursprüngliche syro-armenische Typus der Wasserweihe hat im Gegensatz zu den griechischen (und davon beeinflußten) Formularen keine Exorzismen! Ebenso unbekannt ist dabei die paulinische Tauftheologie, die die Maroniten und Armenier niemals der Konsekration des Wassers zugrunde gelegt haben.

1. Das Vokabular und die Leitmotive bei der Invokation[15]

Brock hat überzeugend dargelegt, daß sich beim Wortlaut zwei Grundtypen nachweisen lassen, nämlich Epiklesen, die das Verb «kommen», und solche, die «senden» verwenden. In den griechischen und westsyrischen und davon beeinflußten Texten handelt es sich um eine Bitte, den Geist zu «senden», während in ostsyrischen, maronitischen und von Ostsyrien abhängigen Epiklesen (wie z. B. in der armenischen Fürbitte bei der Wasserweihe) um das «Kommen» des Geistes (oder Jesu) gebetet wird[16]. Wo immer das Verb «komm» (im Imperativ) nachgewiesen werden kann, muß ein hohes Alter vermutet werden, während «senden» sich erst im fünften Jahrhundert durchsetzt[17]. Zudem ist festzuhalten, daß es sich oftmals nicht um eine Bitte um die Herabkunft des *Geistes* handelt, sondern um eine an *Christus* gerichtete Epiklese[18], wie z. B. bei den Thomasakten, die die älteste Form der Christusepiklese (nicht «Logos»-Epiklese!) bieten, nämlich eine Kette von Imperativen: «Komm, heiliger Name des Messias (= Christus)! Komm, Gnadenmacht ...!»[19]. Hier ist eine Unmittelbarkeit und Rezeptivität in der Gebetshaltung spürbar, die in den späteren Formularen, wo die Bitte an den Vater gerichtet ist, damit er den Geist «sende», oder damit der Geist «kommen möge», erloschen ist.

Ebenfalls in eine spätere Zeit gehört das von der griechischen Chrysostomusanaphora beeinflußte «sende...heilige» und andere ähnliche Wortpaare[20]. Im Gegensatz zu Brock glaube ich, daß auch die kombinierten Aussagen, wo Jesus angesprochen wird: «möge dein ... Geist kommen, o Herr, und ruhen ... auf diesem Wasser»[21], ein beachtliches Alter haben. Ähnliches gilt wohl auch von der von Joh 1,32 beeinflußten Feststellung, daß der Geist «herabkam und blieb». Da der Archetypus der christlichen Taufe die Taufe Jesu ist, wird das Ereignis am Jordan oft in die Wasserweihe miteinbezogen, wie z. B. bei den Ostsyrern: «... (der Geist) der *herabkam* und auf unserem Heiland *blieb*» (vgl. Joh 1,32)[22]. Meine Annahme beruht vor allem auf der Tatsache, daß bei der hochaltertümlichen Geist-Christologie das «Bleiben» (= *griech* Joh 1,32) und «Ruhen» (= Diatessaron-Kommentar + *armen* Joh 1,32) des Geistes auf Jesus am Jordan eine so hervorragende Rolle spielen[23], und deshalb wohl sehr früh in die syrische (und armenische) Taufkate-

chese und Liturgie aufgenommen wurde, die ja der Taufe Jesu mit ihrer starken pneumatischen Orientierung auf das engste nachgebildet worden ist.

Christus oder der *Geist Christi* wird demnach gebeten, zu kommen, um den Schoß des Wassers von neuem wirksam zu machen, so wie Jesus dem Jordanfluß entstieg und aufgrund des «Bleibens» oder «Ruhens» des Geistes in ihm sein öffentliches Leben begann. Interessanterweise haben sich gerade dabei noch letzte Spuren einer der ältesten Auffassungen über Jesus aufrechterhalten. So spricht Aphrahat (VI, 17) z. B. vom *mütterlichen Geist,* der Jesus im Jordan *gebar*: «Und beachte, Geliebter, daß unser Herr, *der von jenem Geist geboren wurde*, nicht vom Bösen versucht wurde, ehe er den Geist empfing in der Taufe.»[24] Nun ist es bekannt, daß der Heilige Geist als Mutter in Syrien einst ein weit verbreitetes Theologoumenon war. Diese Vorstellung des Gottesgeistes als Mutter läßt sich auch in den früharmenischen Quellen und in den armenischen Taufhymnen (manche werden ebenso an Epiphanie und an Pfingsten gesungen!) nachweisen. In dem ältesten armenischen Geschichtswerk (*Agathangeli Historia*) ist vom *Schoß des mütterlichen Gottesgeistes* die Rede, wobei der Schöpfungsmorgen und die Geburt aus dem Geist und dem Wasser (Joh 3,5) zu einer Einheit verwoben wurden:

Und wie er die erste Erde von den Wassern trennte ...
[und] durch das Wasser alle ... Tiere fruchtbar werden ließ...
auf gleiche Weise machte er den gebärenden Schoß des Taufwassers sprießend,
indem er nun den Schoß des unsichtbaren Geistes
durch das sichtbare Wasser abermals öffnete ...[25]

Und an anderer Stelle wird auf die Taufe «aus dem Wasser und *dem Schoß des Geistes*» angespielt. Diese archaische, von Syrien ausgehende Vorstellung hat sich meines Wissens nur noch in wenigen syrischen Quellen, wie z. B. in den maronitischen und westsyrischen Taufordines erhalten:

Gesegnet bist du, Herr, Gott, durch dessen ... Gabe dieses Wasser
durch die Herabkunft deines Heiligen Geistes geheiligt wurde,
so daß es der Schoß des Geistes *wurde*, der *den neuen Menschen aus dem alten* gebiert[26].

In einem syrischen Taufhymnus heißt es ähnlich: «... breite deine Flügel aus, heilige Kirche, und nimm das vollkommene Schaf an, das *der Heilige Geist* im Taufwasser *gebar* ...»[27] Aber auch in den armenischen Taufhymnen hat sich diese Vorstellung aufrechterhalten:

Heute werden die ... Geburtswehen der ersten Mutter aufgehoben,
denn jene, die ... zum Tod ... geboren werden,
gebiert *von neuem* der Geist ... *zu Söhnen des Lichts ...*
Der du (= der Heilige Geist) Mitschöpfer bist wie der Vater und der Sohn,
durch den die Geschöpfe im Wasser zum Leben geboren werden,
heute gebierst du *Söhne Gottes aus dem Wasser.*
Geist Gottes, erbarme dich.
Der du, in dem Verweilen über den Wassern, die Geschöpfe erschufst;
indem du herabsteigst in das Wasserbecken,
gebierst du Söhne Gottes ...[28]

Der Genesisbericht und die Taufe Jesu als Vorbild der christlichen Taufe (vgl. «Heute gebierst du *Söhne Gottes* ... indem du herabsteigst, gebierst du *Söhne Gottes*») sind hier miteinander verknüpft. Jedoch auch das Pfingstereignis wird beim Ausgießen des Öls in das Taufwasser wachgerufen[29], denn die Herabkunft des Geistes auf die Jünger ist ja die Erfüllung der Verheißung der Feuertaufe. Die theologische Achse umspannt demnach die schöpferische Kraft des Gottesgeistes am Schöpfungsmorgen, die Herabkunft des Geistes bei der Taufe Jesu, die das öffentliche Leben Jesu bewirkt, und das Pfingstgeschehen, wo die Jünger durch den Geist zu Aposteln werden in der Trunkenheit durch den Geist («Lobpreis in der Höhe dem ... Heiligen Geist, durch den die Apostel trunken wurden mit dem unsterblichen Kelch und die Erde in die Himmel eingeladen wurde.») Kein Wort von der Sintflut oder dem Mitsterben mit Jesus oder der Austreibung Satans und anderen Komponenten, mit denen der Westen so vertraut ist! Natürlich spiegelt dies alles die älteste Schicht der Tauftheologie wider und hat sich in den anderen orientalischen Riten nicht so rein wie im armenischen (und teilweise auch im maronitischen) Ritus erhalten.

Grundsätzlich läßt sich feststellen, daß der ungemeine Reichtum in der Symbolik aus dem Alten und Neuen Testament geschöpft wurde,

was insbesondere für die Syrer gilt. Hier ist im Anschluß an die Anaphora vom «Überschatten» (Lk 1,35) des Wassers die Rede, vom «Wasser der Ruhe» (Ps 23,2), vom Urwasser (Gen 1,2), über dem der Geist (mit seinen Flügeln) «flattert» (so vor allem bei den Maroniten), und vom Wasser, das aus der Seite Jesu floß (Joh 19,34). Hier wird der Schöpfungsbericht nahegelegt: Jesus «schlief am Kreuz, so wie Adam in tiefen Schlaf gesunken war; seine Seite war durchbohrt, und hervorkam die Tochter des Lichts», so wie Eva aus der Seite des Adams einst hervorkam (Jakob von Serug). Daran hat dann auch die Brautmystik im Zusammenhang mit der Taufe angeknüpft, denn Jesus ist, als er aus den Wassern des Jordans herausstieg, zum kosmischen Bräutigam geworden (vgl. Ephräm). So begrüßen denn auch die Johannesakten den Neugetauften mit: «Friede sei mit dir, du neuer Bräutigam!» Die Brautmystik innerhalb der Taufe hat sich besonders gut bei den Maroniten erhalten[30].

Interessant ist auch die Auffassung vom Wasser als Feuerofen, wobei der Geist in dem Bild der Feuersglut und Hitze erscheint. Möglicherweise hängt dies noch mit dem Diatessaron zusammen, nach dem bei der Taufe Jesu Licht aufschien. So nachhaltig hat die Taufe Jesu auf die christliche Taufe eingewirkt, daß selbst der Taufbrunnen bei den Syrern (und im Anschluß daran auch bei den Kopten) als «Jordan» bezeichnet wurde; und da das Wasser als mütterlicher Schoß aufgefaßt wurde, ist bei den Syrern das Taufwasser niemals als «Grab» bezeichnet worden, wie auch der Täufling nicht im Taufbrunnen «begraben» wird.

2. Der Exorzismus

Der Exorzismus stellt in der syrischen Wasserkonsekration eine sekundäre Entwicklung dar. Dies läßt sich dem armenischen Ritus entnehmen, der der syrischen Taufliturgie am nächsten steht und keine Exorzismen bei der Wasserweihe aufweist. So hat es den Anschein, als ob der Exorzismus erst über griechische Vermittlung in das syrische Rituale eingedrungen sei. Dies läßt sich anhand der maronitischen Wasserweihe nachweisen. Bei den Maroniten heißt es bei der Anhauchung des Wassers: «Vertreibe von diesem Wasser, von jenen, die hinabsteigen und darin getauft werden, und von diesem Ort alle Macht ... des Widersachers!» Dann fährt der Text in typisch syrischem Stil fort: «Gewähre ihm die Macht des Heiligen Geistes, damit dieser Schoß des Taufbrunnens himmlische und unverwesliche Söhne gebäre anstelle von Evas Schoß, der sterbliche und verwesliche Söhne gebar ...»[31] Es ist zu vermuten, daß der kurze exorzistische Teil wahrscheinlich durch äußeren Einfluß im nachhinein interpoliert wurde und einst nicht zu dem ursprünglichen Gebet gehörte, dessen weiterer Text völlig von dem einleitenden Exorzismus abweicht. Und in der Tat fehlt bei mehreren Handschriften überhaupt der Hinweis auf das Wasser! Somit muß angenommen werden, daß der exorzistische Anfang des Gebets einst zu einem anderen Teil des Rituale und nicht zur Wasserweihe gehörte[32]. Die Invokation begann möglicherweise einst mit: «Gewähre (diesem Wasser) die Macht des Heiligen Geistes ...»

Der älteste konstantinopolitanische Taufritus ist im *Codex Barberini* 336 (8./9. Jh.) überliefert. Er leitet die Wasserweihe mit einem Fürbittgebet ein, gefolgt von dem Stillgebet «Der mitleidige und erbarmungsvolle Gott ...» mit der Ekphonesis «Groß bist du, o Herr ...», bei der es unter anderem heißt: «... du hast die Wellen des Jordans geheiligt, du hast deinen Heiligen Geist vom Himmel herabgesandt, und du hast die Köpfe der Drachen zerschmettert. ..., heilige dieses Wasser..., mache es zu einer Quelle der Reinheit..., zu einem Schutz gegen Krankheit, zur Vernichtung der Dämonen, unnahbar der Macht des Feindes ...» Daraufhin haucht der Priester dreimal das Wasser an und konsigniert es mit folgendem Exorzismus: «Durch das Zeichen und das Mal (*typos*) des Kreuzes deines Christus mögen jegliche widerstehenden Kräfte zerstieben! Mögen alle geistigen und ungesehenen Truggestalten *(eidola)* weichen, und möge kein finsterer Dämon sich in diesem Wasser verborgen halten. Wir bitten dich, Herr, laß keinen unreinen Geist mit dem, der getauft wird, hinabsteigen ... sondern bezeichne dieses Wasser, o Gebieter des Alls, als Wasser der Ruhe, Wasser des Loskaufs, Wasser der Heiligung ..., damit sie eingepflanzt in das Abbild deines eingeborenen Sohnes, durch die Taufe auch Teilnehmer der Auferstehung werden mögen (vgl. Röm 6) ...»[33]

Dies beweist, daß die paulinische Tauftheologie und der Einbezug von Exorzismen Hand in Hand gehen. Wo immer das Erlöschen des bisherigen Lebens im Taufwasser anklingt, sind auch Exorzismen zu erwarten, während die Riten, die auf der johanneischen Tauftheologie – unter Einschluß der Genesis und der Taufe Jesu –

aufbauen, den Exorzismen keine Bedeutung zumessen. Vertreibung Satans und Anrufung des Geistes (oder des Geistes Christi) stehen gegeneinander. Die paulinisch-*christozentrische* Todes-Mystik und die johanneische Genesis-Mystik mit ihrer stark ausgeprägten *pneumatischen* Orientierung zeigen grundverschiedene theologische Ausrichtungen an.

[1] Vgl. G. Winkler, Das armenische Initiationsrituale (Orient. Chr. Analecta, Rom 1982) 142–143, 170, 412.

[2] AaO. 143, 170–171.

[3] W. Wright, Apocryphal Acts of the Apostles II (London 1871) 39, 53–54; Winkler, Initiationsrituale, 147–148, 152–153.

[4] Der Hinweis auf Licht und Feuer muß in diesem Zusammenhang generell mit dem Diatessaron verbunden werden, das ja bekanntlich die Lichterscheinung bei der Taufe Jesu erwähnt.

[5] D.A. Parisot, Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes (Patrol. Syr. I, Paris 1894) 291ff; Winkler, Initiationsrituale, 162–163.

[6] Wright, Apocryphal Acts, 53–54.

[7] H.M. Riley, Christian Initiation (Stud. in Chr. Antiquity 17, Washington 1974) 332–338.

[8] Lib. VII, 43, 5; F.X. Funk. Didascalia et Constitutiones Apostolorum, (Paderborn 1905) 450.

[9] Vgl. Winkler, Initiationsrituale, Register unter «Tauftheologie», 471.

[10] Diese Entwicklung hat der byzantinische Ritus nicht mitgemacht; vgl. F.C. Conibeare, Rituale Armenorum (Oxford 1905) 399ff; J. Goar, Euchologion (Venedig ^{2}1730) 287ff.

[11] Vgl. S. Brock, Studies in the Early History of the Syrian Orthodox Baptismal Liturgy: The Journal of Theol. Studies 23 (1972) 40–44.

[12] Vgl. The Liturgy of the Holy Apostles ... and ... Baptism (London 1893) 71: Joh 2,23–3,8, während die Kopten und Äthiopier Joh 3,1–21 unmittelbar vor die Wasserweihe gelegt haben, vgl. H. Denzinger, Ritus Orientalium (Würzburg 1863) 201, 225, und der westsyrische Ritus und die Maroniten Joh 3 bei den Katechumenatsriten verlesen, was möglicherweise sekundär ist; vgl. J.A. Assemani, Codex Liturgicus I (Rom 1749) 229; A. Mouhanna, Les rites de l'initiation dans l'Eglise maronite (Or. Chr. Anal. 212, Rom 1980) 153, 162, 175, 178.

[13] Vgl. Mouhanna, L'initiation, 66, 93, 108, 119 passim; Brock, Early History, 41; Assemani II, 162–176; Denzinger, 202–208.

[14] Vgl. Winkler, Initiationsrituale, 423–432, 445–446; für den koptischen u. äthiopischen Ritus vgl. Denzinger, 219, 230.

[15] Vgl. Brock, Early History; ders., The Epiklesis in the Antiochean Baptismal Ordines (Orient. Chr. Analecta 197, Rom 1974) 183–218; Ders., The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition (The Syr. Church. Ser. 9, Poona 1979 70–115; Ders., The Consecration of the Water in the Oldest Mss. of the Syr. Orthod. Bapt. Liturgy, Orient. Chr. Periodica 37 (1971) 317–332.

[16] Vgl. Brock, Epiklesis, 199–200, 213–215; Ders., Holy Spirit, 70; Winkler, Initiationsrituale, 429.

[17] Vgl. Brock, Epiklesis, 213–214.

[18] AaO., 188–189, 197–198, 213. Die Christus-Epiklese hat sich auch bei den Maroniten u. Armeniern erhalten; vgl. Mouhanna, L'initiation, 220; Winkler, Initiationsrituale, 427–429, 446.

[19] Hier allerdings bei der präbaptism. Salbung; vgl. Brock, Epiklesis, 213; Winkler, Initiationsrituale, 138.

[20] Vgl. Brock, Epiklesis, 214.

[21] Vgl. Textangaben bei Brock, Epiklesis, 190; ders., Holy Spirit, 71.

[22] Zur Textangabe vgl. Brock, Epiklesis, 189; ders., Holy Spirit, 71.

[23] Vgl. G. Winkler, Ein bedeutsamer Zusammenhang ...: Le Muséon 96 (1983) 267–326.

[24] AaO. 322.

[25] AaO., 323; dies., Die Tauf-Hymnen der Armenier, in: H. Becker u. R. Kaczynski, Liturgie und Dichtung I (St. Ottilien 1983) 394, 396.

[26] Zit. in Brock, Holy Spirit, 84; Winkler, Tauf-Hymnen, 397.

[27] Zit. in Brock, Holy Spirit, 4; Winkler, Tauf-Hymnen, 397.

[28] Vgl. Winkler, Tauf-Hymnen, 386–388, 394.

[29] Quellenmaterial bei Winkler, Tauf-Hymnen, 387.

[30] Vgl. Mouhanna, L'initiation, 33, 38, 73, 88, 125 passim.

[31] AaO., 53.

[32] AaO., 82. (Mouhanna hat aus diesem wichtigen Befund keine Schlußfolgerungen gezogen.)

[33] Vgl. Conybeare, Rituale Armenorum, 397–401; Goar, 287–289.

GABRIELE WINKLER

Professorin für Liturgiewissenschaft an der St. John's University, Collegeville, USA. Sie studierte in Rom, Thessaloniki, München und Oxford. Sie hat zahlreiche Artikel in Deutsch, Englisch und Französisch über die byzantinischen, syrischen und armenischen Liturgien verfaßt. Die meisten Arbeiten erschienen in Orientalia Christiana Periodica, Oriens Christianus, Revue des Etudes Arméniennes, Ostkirchliche Studien, Le Muséon und Archiv für Liturgiewissenschaft. Ihre Beiträge über armenische Kirchengeschichte (An Obscure Chapter on Armenian Church History, 428–439) und die Entwicklungsgeschichte des Armenischen Glaubensbekenntnisses (Armenische Symbolstudien) werden in Kürze erscheinen. Anschrift: Saint John's University, School of Theology, Collegeville, Minn. 56321, USA.

Laurent Mpongo

Taufwasserweihe nach dem römischen Ritus im schwarzafrikanischen Kulturbereich

Um das Jahr 1956 hatten schwarze Priester aus allen Erdteilen es gewagt, die Beziehungen zwischen dem Christentum und der schwarzen Rasse zu einem besseren Verständnis zu führen[1]. In der damaligen Welt fanden sich gutwillige Menschen, die mit ihnen sympathisierten; andere hingegen, und zwar nicht wenige, zeigten sich äußerst zurückhaltend.

Es ist richtig, im Jahre 1956 sprachen schwarze Priester von Anpassung. Inzwischen ist freilich viel Wasser den Fluß hinuntergeflossen.

Heute dagegen redet man schon gern vom Dialog zwischen Glauben und Kultur. Mehr noch, man findet es durchaus normal, daß jedes Volk den Glauben in seiner eigenen Kultur zum Ausdruck bringt. Es geht hier nicht mehr nur um Anpassung; der Begriff der Inkulturation setzt sich allmählich durch.

In diesem Umfeld möchte ein schwarzer Priester über die Taufwasserweihe in der erneuerten römischen Liturgie sprechen, so wie sie von den katholischen Gemeinden Schwarzafrikas gefeiert wird. Dabei ist es zuerst angezeigt, die Symbolik des Taufwassers in dieser Liturgie in Erinnerung zu rufen. Alsdann ist über die Wassersymbolik in Schwarzafrika zu handeln, und es ist auch ein Wort zu sagen über die Beziehungen zwischen Glauben, Symbol und menschlichem Verhalten. So kann sich der Leser dann ein Bild machen von der Arbeit, die das christliche Afrika noch zu leisten hat, damit die Taufwasserfeier einer inkulturierten christlichen Liturgie entspreche.

I. Das Taufwasser in der erneuerten römischen Liturgie

Die christlichen Gemeinden Schwarzafrikas weihen das Taufwasser in der Osternacht und gelegentlich der Erwachsenen- und Kindertaufe. Dabei richten sie sich nach den Vorschriften des römischen Meßbuchs und der von Paul VI. angeordneten Taufriten. Ich halte mich hier an die diesen liturgischen Büchern gemeinsame Formel[2].

Es sei von vornherein darauf hingewiesen, daß diese zuerst von den von heiligender göttlicher Kraft erfüllten Wassern des ersten Schöpfungstages spricht. Die Formel erinnert sodann an die Taufsymbolik der Wasser der Sintflut und des Durchzugs durchs Rote Meer. Es wird die Taufe Jesu am Jordan erwähnt und das Geheimnis des Wassers (und Blutes) aus der geöffneten Seite des am Kreuz entschlafenen Herrn wie auch der Auftrag Jesu an seine Jünger, alle Völker zu lehren und zu taufen. Nach diesem Gedenken folgt ein Gebet zu Gott, er möge das Wasser zu einer Quelle der Reinigung des Menschen von jeder Befleckung machen, zur Quelle einer Kraft, die neues Leben zeugt.

Während der Osternachtfeier senkt der Priester die Osterkerze einmal oder – nach freiem Ermessen – dreimal ins Wasser. Wenn er aber die Taufe in einem anderen liturgischen Zusammenhang als dem der Osternacht feiert, berührt er das Wasser mit seiner rechten Hand. In beiden Fällen vollführt er die Handlung unter Anrufung des Geistes Gottes, daß er vom Wasser Besitz ergreife. Schließlich deutet der zelebrierende Priester mit der einen wie mit der anderen Geste darauf hin, daß das Taufwasser dem Menschen Anteil am Geheimnis des Todes und der Auferstehung Christi verleiht. Die versammelte Gemeinde schließt mit dem bestätigenden «Amen», und der Zelebrant zieht seine Hand oder die Osterkerze vom Wasser zurück.

In Schwarzafrika wird die christliche Liturgie den Reichtum der Wassersymbolik deutlicher zum Ausdruck bringen müssen. Zu diesem Zweck sind die Gründe anzugeben, wieso das vom Geist Gottes durchdrungene Wasser die Macht haben kann, den Menschen zu einer neuen Schöpfung umzugestalten. Die christliche Liturgie wird also sagen, das Wasser sei Symbol Gottes, der Quelle allen Lebens, und Symbol auch des Heiligen Geistes, und beides in einem[3]. Sie muß aufzeigen, daß der Heilige Geist die alles überragende, dem Menschen aufgrund des Geheimnisses der Menschwerdung und Verherrlichung Christi von Gott geschenkte Gabe ist. Das Taufwasser muß als das Milieu deutlich werden, in welchem der Mensch das Leben Gottes empfängt und am Geschick des gestorbenen und auferstandenen Christus teilnimmt. Übrigens ist

das von Gottes Kraft durchwaltete Wasser in den Augen des afrikanischen Schwarzen eine Wirkkraft zu Reinigung und Heilung. Von daher paßt sich die christliche Taufwassersymbolik gut in all das ein, was die afrikanische Symbolik des Wassers im allgemeinen und des Reinigungswassers im besonderen bereits zum Ausdruck bringt.

II. Die Symbolik des Wassers in Schwarzafrika

Die schwarzafrikanischen Traditionen kennen den Gebrauch von Taufwasser als solchem nicht. Sie verwenden nur Regenwasser, Quellwasser, Flußwasser und Brunnenwasser[4], nicht zu vergessen das Reinigungswasser.

Es sei mir erlaubt, lediglich die Symbolik des Wassers im allgemeinen und des Reinigungswassers im besonderen in Erwägung zu ziehen.

Schöpfungsmythen einer bedeutenden Anzahl ethnischer Gruppen in Schwarzafrika[5] stellen das Wasser als eine Kraft vor Augen, die von Anfang an stets durch einen Geist unter Kontrolle gehalten und beherrscht werden mußte. Dieser Geist erscheint in gewissen Kreisen in Gestalt eines Mannes; anderswo zeigt er sich als Frau. Weder im einen noch im anderen Fall wird der Geist, der das Wasser dadurch beherrscht, daß er es in Gefäßen oder in einer großen Kürbisflasche festhält, mit dem Helden, dem Schöpfer der Welt, in eins gesetzt. Auf jeden Fall bemächtigt sich dieser Held, der Weltenschöpfer, letzten Endes des Wassers, indem er eben diesen Geist, der es seit Anbeginn unter seiner Fuchtel hält, lähmt oder tötet. Doch ist dadurch freilich noch keine Ruhe eingetreten. Denn kaum hatte der Schöpfer seinen Widersacher entwaffnet, da zersprangen die Gefäße selbst, und das Wasser ergoß sich mit wilder Gewalt. Es überschwemmte alles und vernichtete, was sich ihm in den Weg stellte. So ist das Wasser also Symbol des Todes. Andererseits aber war das Wasser überall dort, wo es zur Ruhe kam, mit Zeugungskraft begabt. Der das Wasser beherrschende Geist wurde, wie oben erwähnt, nach der hier beschriebenen Überlieferung als Mann oder als Frau verstanden. So ist es also nicht verwunderlich, daß das Wasser männliche oder weibliche Keimkräfte enthält, Lebensträger, vom Geist, dem Hüter der Wasser, darin eingesenkt. Wird diese Gebärde des Geistes, der das Wasser befruchtet, nicht heute noch wiederholt, wenn da die Medizinmänner dem Wasser einige Stoffe zusetzen, um seine zeugende Kraft, seine Zeugungsfähigkeit zu verstärken?[6]

Das an Keimen reiche Wasser gilt als Mutter. Nicht nur bringt es aus dem Boden, den es durchtränkt, das Leben hervor. Es macht auch jede Frau, in deren Leib es wie in einem Gefäß gesammelt ist, fruchtbar. Als Mutter wird das Wasser lebendiges Wasser genannt, denn es verleiht allem, was es durchtränkt, die ihm selbst vom befruchtenden Geist zuteilgewordene Macht. Jeder Kranke wird zum Zweck kultischer Reinigung im Wasser gewaschen. In Schwarzafrika hat das Wasser reinigende Kraft als das Milieu, in welchem der Schöpferheld von jeder menschlichen Kreatur Besitz ergreift und deren Elend in Glück, deren Schwachheit in Gesundheit verwandelt. Mit einem Wort, das Wasser ist eine Wirkkraft zu Reinigung und Heilung. Es ist nämlich das Heilmittel, das der Schöpferheld benutzt, um jede dem Menschen schädliche oder seine Umwelt menschenfeindlich verderbende Macht zu bekämpfen.

Fortan bedeutet Reinigung durch das Wasser Rettung und Heil. Das aber heißt neue Lebenskraft und eine Umwelt, die dem Menschen Schlaf und Gedeihen gewährt. Daher muß in Schwarzafrika das den Menschen reinigende Wasser in die vier Himmelsrichtungen gesprengt werden, damit es diese von jeder dem Menschen feindlichen Macht befreit. Hält man sich diese Wassersymbolik vor Augen, so versteht man leicht die Bedeutung des Reinigungswassers im Leben der Schwarzen Afrikas.

Bekanntlich gilt das Wasser in seiner quellklaren Reinheit als Symbol[7] ziemlich zahlreicher Werte. Es symbolisiert Güte, Lauterkeit, Glück und auch Kraft. Aufgrund seiner natürlichen Eigenschaften hat es aber auch noch andere symbolische Bedeutungen. Als kaltes oder frisches Wasser ist es Symbol der Gesundheit und schenkt Wachstum. So etwa das Regenwasser, das Wasser der Quellen und Flüsse. Warmes oder lauwarmes Wasser hingegen gilt als Symbol von Krankheit, denn es ist heiß wie das Fieber.

Man muß hinzufügen, daß die Schwarzen Afrikas die Macht des Wassers zu verstärken suchen. Die Medizinmänner haben die Gewohnheit, dem Wasser Zusätze beizugeben. Was das zur Segnung der einzelnen Menschen und ihrer Umwelt bestimmte Wasser betrifft, so wird in den allermeisten Fällen Porzellanerde (Kaolin) zugegeben. Manche Volksstämme schütten auch roten Ocker in das Wasser.

Kaolin gilt als Arznei. Es enthält die Kraft, die Stärke verleiht oder Glück in allem, was man

unternimmt. Bei zahlreichen Volksgruppen ist es sogar das Symbol für das Sperma, im esoterischen Sprachgebrauch auch durch Wasser gereinigtes Blut genannt.

Roter Ocker symbolisiert gegebenenfalls Unglück, körperliche Schwäche, Erfolglosigkeit in Unternehmungen. Als Symbol körperlicher Schwachheit bedeutet es das Menstruationsblut[8].

Mit Kaolin vermengt wird das Wasser zum Symbol des Lebens und des Glückes. Eine besondere Anwendung ist bei den Ndembus in Zambia festzustellen: das über den Kranken gesprengte Wasser symbolisiert Segen, wenn es mit Kaolin gemischt ist; enthält es roten Ocker, symbolisiert es den ehelichen Akt[9].

Genau besehen wird das Wasser, wenn es da zur Segnung der Menschen und ihrer Umwelt dient, als Talisman betrachtet. Ganz offensichtlich muß diese Wassersymbolik im Licht der Beziehungen verstanden werden, die zwischen einem religiösen Glauben (*fides quae*), dem ihn darstellenden Symbol und dem dieses Symbol in der Gemeinschaft übernehmenden menschlichen Verhalten herrschen.

III. Religiöser Glaube, Symbol und menschliches Verhalten

In den Augen des Schwarzafrikaners ist es keine leichte Sache, eine Unterscheidung zu treffen zwischen dem religiösen Glauben (der Lehre), dem diesen zwecks Einordnung in Raum und Zeit repräsentierenden Symbol und dem menschlichen Verhalten, das ihn im Schoß der Menschengemeinschaft übernimmt. Die drei genannten Wirklichkeiten sind eng miteinander verbunden. Sie verlieren ihre Festigkeit, sobald sie im Leben des Gläubigen auseinandergerissen werden.

Der religiöse Glaube als Lehre ist Ausdruck der zwischen dem Menschen, seiner Umwelt und dem Übernatürlichen bestehenden Beziehung. Als solcher weist der religiöse Glaube den Menschen auf das hin, was er zu tun hat, nicht bloß zur Aufrechterhaltung seiner Beziehung zu seinesgleichen, zu seinem Sippenverband, sondern auch, um seine Beziehung zum Übernatürlichen und zur Umwelt selber aufrechtzuerhalten, sie im Leben zu bejahen. Die Schwarzen Afrikas sind überzeugt, daß der Mensch dadurch wächst, seine vitalen Kräfte stählt und sein Leben besteht, daß er dieses komplexe Geflecht von Beziehungen lebt. Übrigens erscheint dem Schwarzen das religiöse Ritual als ein Tun, durch welches der religiöse Glaube *(fides quae)* gelebtes Leben wird und im Verhalten des Gläubigen die angemessene Form findet, unter der dieser Glaube sich in Zeit und Raum durchhält, damit er sich an die nachfolgenden Geschlechter eindeutig weiterpflanze. Und um den religiösen Glauben in sein eigenes Leben und in das seiner Gemeinschaft hereinzuholen, nimmt der Gläubige seine Zuflucht zu Symbolen. Es können dies Gegenstände sein, Naturdinge, ein Kennwort, eine Parole. Er bedient sich ihrer, weil sie in seinen Augen Wirklichkeiten sind, die ihn mit dem Übernatürlichen, mit der Umwelt seiner Natur und mit den Mitmenschen in Verbindung bringen[10].

Indem er so handelt, wird sich der Gläubige vom Übernatürlichen, von seinesgleichen und von seiner Umwelt unterstützt fühlen. Auf diese Weise kann er überleben. Jeder religiöse Glaube drängt so zur Tat. Denn er bestimmt den Gläubigen, Symbole zu benützen, um sein Verhältnis zum Übernatürlichen, zu den Mitmenschen und zu seiner Umwelt, die er menschenwürdiger gestalten soll, sinnenhaft spürbar zu machen. Der religiöse Glaube verkörpert sich auf diese Weise in einem menschlichen Verhalten, das man gewöhnlich rituelles Tun nennt. Letzten Endes ist das religiöse Ritual nichts anderes als das vom Gläubigen an den Tag gelegte rein menschliche Verhalten, wenn er da seine Beziehung zum Übernatürlichen, zu seinen Mitmenschen und zu seiner Umwelt, die er humanisiert, ins Leben umsetzt. Mit der Zeit nimmt dieses Verhalten feste und stereotype Formen an. Der Gläubige geht mit Formeln um, mit Symbolen, er spricht in denselben Umständen das gleiche und wiederholt dieselben Gebärden in der Absicht, seine Art, wie er sein Verhältnis zum Übernatürlichen, zum Mitmenschen und zur Umwelt erfaßt, sieht, ausdrückt, bekennt und bezeugt, anderen mitzuteilen. Die Zeit, die sich der Gläubige nimmt, um dieses Geflecht von Beziehungen zu leben, ist für ihn keine Flucht in die gesellschaftlichen Verpflichtungen, sondern vielmehr eine Weise, wie er tief erfahrene Bedürfnisse zu befriedigen sucht.

Hier ist nicht der Ort, die Aufgaben des religiösen Rituals im oben beschriebenen Sinn zu untersuchen[11]. Man kann aber doch der Auffassung sein, daß das menschliche Verhalten zu einem Faktor von Verwandlungen wird, die sich

alsdann inmitten der menschlichen Gemeinschaft vollziehen, wenn er einen religiösen Glauben übernimmt, der aufgrund geglückter symbolischer Darstellung zutreffend zum Ausdruck kommt.

Ein solches Verhalten verstärkt den Zusammenhalt der betreffenden Gemeinschaft: es weckt bei den Gläubigen den Willen, sich zu organisieren und zusammenzuarbeiten, und zwar im Hinblick auf Tätigkeiten, die sie selbst erfinden und auch im Blick auf eine Entfaltung des menschlichen Lebens in einer menschenwürdigeren, bewohnbareren Umwelt unternehmen. Außerdem gelangen die Gläubigen durch die Übernahme eines gleichen gemeinschaftlichen Verhaltens zur Entdeckung von Elementen, die ihre Gemeinschaft selbst wachrufen und ihre Identität schaffen: gleicher religiöser Glaube, gleiche zu hütende religiöse Werte und gleiche zu befriedigende Bedürfnisse. Schließlich ist das menschliche Verhalten, das die Beziehung des Menschen zum Übernatürlichen, zu den Mitmenschen und zur Umwelt dank der verwendeten religiösen Symbole zur Auswirkung bringt, ganz zweifellos der Bereich, wo der Gläubige unablässig aufgerufen wird zu einem Tun im Blick auf den Schutz gegen alle Formen ihn bedrohender Mächte. Es ist auch der Bereich, wo der Gläubige dauernd den Ruf vernimmt, sich dem Übernatürlichen anzuvertrauen und immer zu hoffen.

Das ist meines Erachtens der Kontext, in welchem die Taufwasserweihe im schwarzafrikanischen Milieu in Erwägung gezogen werden muß. Die Schwarzen Afrikas werden sich des Taufwassers mit größerer Freude und wirklicher Begeisterung bedienen in dem Maße, wie sie es als jenes Symbol erkennen, das den Glauben zum Ausdruck bringt, der in einem in Gemeinschaft gelebten menschlichen Verhalten übernommen wird, damit die Umwelt dem Menschen nicht mehr feindlich sei.

IV. Zukunftsaussichten

Die Einheit von religiösem Glauben, ihn sichtbar machendem Symbol und einem menschlichen Verhalten, das ihn den Lebenden gegenüber bezeugt, fordert von der schwarzafrikanischen Theologie den Verzicht auf eine bloße Gedankenarbeit in einer Sprache, die nicht zur Tat ruft. Diese Forderung wird in unseren Tagen um so dringender, als die katholische Kirche dazu entschlossen ist, das Verhältnis von Glauben und Kultur deutlicher zu bestimmen.

Es ist richtig, der päpstliche Kulturrat hat in dieser Hinsicht noch nicht sein letztes Wort gesprochen. Immerhin arbeiten die Beziehungen zwischen Glauben und Kultur in der Richtung, daß alles unternommen werde, damit die christlichen Gemeinschaften in Schwarzafrika und aller von Schwarzen besiedelten Gebiete auf der Erde sich nicht mehr durch die Tendenz zersetzen lassen, ein Leben zu führen, das die Einheit von Glauben, Symbol und menschlichem Verhalten auseinanderreißt. Vor allem bei der Taufwasserweihe müßten die christlichen Gemeinschaften in der Welt der Schwarzen sich mehr der Tatsache bewußt werden, daß zwischen Glauben, Symbol und menschlichem Verhalten ein gegenseitiges Verhältnis besteht.

Es geht hier nicht darum, einem Heimweh nach Sakralisierung das Wort zu reden jetzt, da die vom Abendland ererbte christliche Liturgie sich zu entsakralisieren sucht. Es geht hier vielmehr um eine gelebte christliche Überzeugung: Die Kultur ist nicht nur Zielobjekt christlicher Missionstätigkeit, Gegenstand einer eventuellen Verchristlichung. Sie ist wesentlich das Mittel, das Gott benützt, um Geist und Herz der Menschen wirksamer zu berühren, damit sie Leben und Umwelt im Licht der Liebe Gottes erfassen und gestalten, einer Liebe, die Geist und Herz des Menschen von dem Augenblick an belebt, da er Tempel des Heiligen Geistes wird.

Aber der Heilige Geist wohnt nicht nur im Menschen. Er ist auch im All anwesend. Das All verdankt seinen Zusammenhalt der Kraft des Heiligen Geistes, der die Welt eint und jeder Kreatur Stimme verleiht[12], damit sie die Herrlichkeit Gottes verkünde[13]. Letztlich ist der Mensch selbst *ein* Leib mit diesem vom Heiligen Geist erfüllten All. So ist es also nur natürlich, daß sich der Mensch auf den Kosmos stützt in der Absicht, seine Beziehung zu Gott und zu den Mitmenschen zu stärken und wirklich zu leben. Wenn sich die christliche Liturgie als kosmische Liturgie versteht und behauptet, so kann der vom Menschen Gott erwiesene Kult zutreffend definiert werden als «die Neigung des religiösen Menschen, seine Beziehungen zur unsichtbaren Welt durch Übernahme von Elementen der Kultur und der Schöpfung zum Ausdruck zu bringen»[14].

Ich habe schon auf den Glauben hingewiesen, den die neuen römischen Liturgiebücher vermit-

tels der Taufwassersymbolik lebendig werden lassen[15]. Ich habe auch eine Weise der Darlegung dieses Glaubens vorgeschlagen mit dem Ziel, die Taufwassersymbolik ausdrucksvoller zu machen[16]. Es ist auch zu wünschen, daß durch das liturgische Tun deutlich ausgesagt wird, das in der Taufe empfangene neue Leben müsse noch wachsen und sich harmonisch entfalten. Von daher die Notwendigkeit einer Anrufung Gottes, die Bitte, seine Vorsehung möge stets über den Gläubigen wachen und ihn vor jedem Übel bewahren. Endlich soll Gott auch als der Garant aller jener Lebenschancen offenbar werden, die die christliche Gemeinde jedem vom Taufwasser Berührten wünscht. Überdies ist der Text der Taufwasserweihe selbst so zu gestalten, daß die Beziehungen zwischen dem in der Taufe übernommenen Glauben, dem ihn symbolisierenden Wasser und dem zur Übernahme dieses Glaubens in der menschlichen Gesellschaft bereiten Verhalten recht deutlich zur Erscheinung kommen. Da die in der Taufe gefeierte Heilsveranstaltung jeden Menschen angeht, soll die Taufwasserweiheformel den zu Taufenden wie auch die ganze christliche Gemeinde zu einem rechten Verhalten in der Welt anspornen, zu Betätigungen wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Art im Blick auf ein menschenwürdiges Dasein, so wie es der menschlichen Person, dem Abbild Gottes im Sohne und dem Tempel des Heiligen Geistes ziemt.

Ist es in diesem Zusammenhang nicht eine Ausflucht, ein Umweg auch, wenn die christlichen Liturgien an den Rand gedrängt werden unter dem Vorwand, sie würden den Menschen weder in seinem eigenen Sein noch in seinem Lebensmilieu erreichen? Müßte man das Problem nicht in seiner Radikalität stellen und sich fragen, ob denn die in der Welt der Schwarzen gefeierten christlichen Liturgien wirklich so inkulturiert sind, daß sie die jeder Religion eigenen sozialen Funktionen erfüllen? Wie dem auch sei, auf jeden Fall braucht heute diese von den Problemen des Hungers, der Armut und jeglicher Art sozialer Ungerechtigkeit erschütterte Welt der Schwarzen inkulturierte christliche Liturgien, die sie zur Tat bewegen, zur Umgestaltung dieser Welt in ein Vor-Bild der kommenden.

Schlußgedanken

Die Taufwasserweihe ist ein Geschehen, das dem Leben eines jeden Christen seinen Stempel aufprägt. Jeder Christ weiß daher um ihre Berechtigung. Besonders die Schwarzen in aller Welt lieben es, die Taufwasserweihe noch ausdrucksstärker und zeichenhafter zu gestalten. Zu diesem Zweck sollte die christliche Liturgie die Erfahrungen der afrikanischen Wassersymbolik integrieren, und zwar durch Hervorhebung der Beziehungen, die zwischen dem Taufglauben, dem ihn darstellenden religiösen Symbol und dem menschlichen Verhalten, durch das dieser Glaube in Gemeinschaft übernommen wird, bestehen. Das ist die *conditio sine qua non*, damit die christliche Liturgie zum Ort werden kann, an dem sich die christliche Gemeinschaft als Träger und Schöpfer sozialer Veränderungen versteht, durch die unsere Welt dann für die Gestalt der kommenden durchscheinend wird.

[1] Vgl. Des Prêtres noirs s'interrogent (Paris 1956).

[2] Vgl. Missale Romanum, Editio typica (Typis Polyglottis Vaticanis 1970) S. 280–285; Rituale Romanum, Ordo initiationis christianae adultorum, Editio typica (1972) Nr. 213–215; Rituale Romanum, Ordo baptismi parvulorum, Editio typica altera (1973) Nr. 53f.

[3] Vgl. Joh 7,37–39; Vgl. J. Daniélou, Les symboles chrétiens primitifs (Paris 1961) 49.

[4] Vgl. A.B. Kiambi Yavanga, Symbolisme de l'eau dans les rites Kongo et dans la liturgie chrétienne (Rom 1979), unveröffentlichte Lizentiatsarbeit am Päpstlichen Liturgischen Institut Sant'Anselmo.

[5] Vgl. P.A. Janssens, Het ontstaan der dingen in de Folklore der Bantu's: Anthropos 21 (1926) 546–565; H. Baumann, Schöpfung und Urzeit des Menschen (Berlin 1936, Nachdruck 1964).

[6] Vgl. unten Seite 119–120.

[7] Vgl. V. Turner, The Ritual Process (o.O. 1979) 66.

[8] Vgl. L.V. Thomas – R. Luneau, La terre africaine et ses religions (Paris 1980) 114f; V. Turner, aaO. 53.69.

[9] Vgl. V. Turner, aaO. 69.

[10] Vgl. A. de Waal Malefijt, Religion and Culture (New York 1968) 87.189; F. Plog und D.G. Bates, Cultural Anthropology (New York ^{2}1980) 370.

[11] Vgl. Plog u. Bates, aaO. 374–381.

[12] Vgl. Weish 1,7.

[13] Vgl. Ps 19,2.

[14] Mpongo Mpoto Mamba, L., cicm, La liturgie de demain au Zaïre: Aspects du Catholicisme au Zaïre (Kinshasa 1981) 90.

[15] Vgl. oben Seite 118–119.

[16] Vgl. oben Seite 118.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

LAURENT MPONGO

1931, in Inongo, Zaïre, geboren. Mitglied der Missionsgesellschaft von Scheutveld. 1959 in Brüssel Priesterweihe. 1963 Lizentiat in Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. 1966 Promotion zum Doktor der Theologie mit Spezialisierung in Liturgik am Päpstlichen Liturgischen Institut von Sant'Anselmo in Rom. 1967–1970 Professor am Großen Seminar von Kabwe-Kananga. 1970–1980 Sekretär der Kommission für Evangelisierung der Bischofskonferenz von Zaïre. In diesen Jahren Mitarbeit an der Schaffung des Zaïrischen Ritus für die Feier der Eucharistie, der bisher noch im Stadium der Erprobung ist. Derzeit Gastprofessor an der Maryhill School of Theology der Scheutvelder Missionare in Manila, Philippinen, und am Päpstlichen Liturgischen Institut von Sant'Anselmo, Rom. Veröffentlichungen u.a.: Pour une anthropologie chrétienne du mariage au Congo (Kinshasa 1968); La liturgie du mariage dans la perspective africaine: La Revue du Clergé Africain, 1971; Le fondement théologique du rituel du mariage: Revue du Clergé Africain, 1972; Célébrer la nouvelle vie (Kinshasa 1980); La liturgie de demain au Zaïre: Aspects du Catholicisme au Zaïre (Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, 1981). Anschrift: Collegio Missionario, Via San Francesco di Sales 25, I–00165 Roma, Italien.

Janet Walton

Segnen auf kirchliche und auf feministische Weise

Frauen als Objekte und Subjekte der Vollmacht zu segnen

Durch die gesamte Liturgiegeschichte hindurch waren Frauen Segensempfänger – Jungfrauen, Mütter, Töchter, Ehefrauen und Äbtissinnen –, niemals jedoch verfügten sie selbst über die Vollmacht, Segen zu erteilen oder aber für Frauen geeignete Segensworte als Formulierungsvorschlag einzubringen. Angesichts dieser Situation haben Feministinnen bezeichnende Fragen vorzubringen, die Form, Inhalt und Bedeutung der im gegenwärtigen liturgischen Gebrauch üblichen Segensformeln für Frauen betreffen. Ebenso schlagen sie alternative Formeln des Segens von und für Frauen vor. Im vorliegenden Artikel gehen wir diesen Fragen prüfend nach und weisen auf Prinzipien hin, die einer weiteren Diskussion dienlich sein können.

Der Inhalt gliedert sich in folgende drei Sachbereiche: 1. Vergleichende Untersuchung zweier Segensriten für Frauen (für eine Äbtissin und für eine Mutter) und Männer (für einen Abt und für einen Vater). 2. Vier Prinzipien als Grundlage zur Gestaltung eines alternativen feministischen Segensritus. 3. Neue Möglichkeiten der Segensgestaltung – Beispiel einer von Frauen vorgenommenen und für Frauen bestimmten Segenshandlung.

I. Segnung einer Äbtissin[1] und einer Mutter[2]

Die nachfolgend aufgeführten Segnungen, die zwei Personengruppen mit recht unterschiedlichem Lebensstil betreffen, können beispielhaft für eine ganze Reihe von in der gegenwärtigen Liturgie gebräuchlichen Segnungen stehen, die eine monolithische und bedrückend peinliche Sicht der Frau offenbaren. Stellt man einen Vergleich mit entsprechenden, an den Mann gerichteten Segnungen an, wird die erniedrigende Natur dieser Sicht der Frau deutlicher. In dem der Äbtissin geltenden Segensritus wird diese – darin dem Abt noch gleichgestellt – zunächst instruiert. Sie wird an ihre Gehorsamspflicht gegenüber Kirche und Papst erinnert und ersucht, ihre Mitschwestern durch ihre fortwährende Hingabe an das klösterliche Leben und durch Vorbildhaftigkeit ihres Tuns zu unterweisen. Anders als der Abt wird sie dann aber nicht dazu aufgefordert, ihre Mitschwestern stellvertretend für Christus im Heiligen Geist anzuleiten, sie im Sinne der rechtmäßigen Lehre zu unterrichten, sich um das spirituelle Wohlergehen der ihr Anvertrauten zu sorgen, eine getreue Verwalterin der Güter und eine gute Hirtin zu sein sowie ohne Unterlaß für die Ordensleute zu beten.

Es muß uns nicht wundern, wenn eine Frau nicht dieselbe vollständige und freimütige Anerkennung für ihre Mitwirkung im kirchlichen Leben genießt wie ihre männlichen Kollegen, auch wenn sie einen vergleichbaren Aufgabenbereich zu verantworten hat. So gilt es als ganz selbstverständlich, daß Frauen die meistgehüteten Teile der christlichen Tradition weder weiterreichen noch bezeugen dürfen. Aufgrund der Argumente der Institution gegen eine Ordination der Frau – der Grund, warum Frauen nicht «Stellvertreter Christi» sein können – ist die Frau in ihrem Handlungsspielraum nicht nur erheblich eingeschränkt, darüber hinaus verweigert man ihr auch die Anerkennung als geistliche Führungspersönlichkeit oder als Repräsentantin der kirchlichen Lehre. Man gesteht ihr weder die verantwortliche Leitung ihrer Kommunität zu, noch schätzt man sie als scharfsinnige Mitarbeiterin, die um den verantwortlichen Umgang mit den Ressourcen dieser Erde Sorge trägt. Man ignoriert schlichtweg, daß auch ihr Gebetsleben ein Beitrag zum «Weiden der Schafe», zur Fürsorge für die Ordensleute ist. Im Gegensatz zu den Äbten, die über eine dem Bischof gleichwer-

tige Autorität verfügen, gesteht man den Äbtissinnen eine nur minimale Macht zu.

Damit erschöpfen sich die Unterschiede aber noch nicht. Im Abschlußgebet der Segensriten tauchen bezeichnende Textvarianten auf. Die Kirche bittet darin Gott, den neuen Abt zu «stärken», die neue Äbtissin hingegen zu «unterstützen». Die Pflichten des Abtes werden als «fordernd» und «schwierig» bezeichnet, die Aufgaben der Äbtissin werden erst gar nicht benannt. In der Fürbitte für den Abt wird Gott gebeten, dem Abt «ein Herz voller Erbarmen, Weisheit und Hingabe an seine Aufgaben» zu schenken, «so daß er auch nicht einen der Herde, die seiner Obhut anvertraut ist, verlieren möge». Ein entsprechender Absatz im Segenswortlaut für die Äbtissin fehlt.

Die nähere Bestimmung der Inhalte von «stärken» und «unterstützen» ermöglicht einige aufschlußreiche Schlußfolgerungen. So bedeutet «stärken», mächtig und kraftvoll machen. «Unterstützen» heißt, am Leben erhalten, dieses bewahren, verlängern, für es sorgen und ihm beistehen. Die jeweiligen Amtsbeschreibungen für Abt und Äbtissin beruhen damit auf klischeehaften Geschlechtsrollenunterschieden, anstatt sich auf eine Pflichterfüllung zu berufen, wie sie in von Gott verliehenen Begabungen grundgelegt ist. Während Äbte zu ihrer Bevollmächtigung Kraft und Stärke benötigen, bedürfen Äbtissinnen der Unterstützung, auf daß sie ausharren mögen. Die Gewährung von Macht stellt eine einzigartige Weise der Teilhabe an Gottes Werk dar, ist «anspruchsvoll und schwierig» und erfordert somit eine besonders begabte Persönlichkeit. Unterstützungs- und Erhaltungsfunktionen haben demgegenüber eine sekundäre Bedeutung und zeugen nicht von denselben von Gott verliehenen Begabungen.

Diese Textauslegung führt zu einer Reihe von Schlußfolgerungen:

1. Während die Leitung einer klösterlichen Gemeinschaft durch Äbte und Äbtissinnen früher ein gleichrangiges Ansehen genoß, weist der Wortlaut der untersuchten Texte einen Autoritätsschwund zum Nachteil der Äbtissinnen auf.

2. Während Gott alle Menschen nach seinem Ebenbild erschaffen hat, Männer wie Frauen (Gen 1, 27), schreibt man das Vermögen, an der Offenbarung Gottes mitzuwirken und die göttliche Tradition weiterzugeben, allein dem Mann – oder doch zumindest weit mehr dem Mann – zu.

3. Während die Kirche zwar Frauen ebenso wie Männer als Leiter einer Gemeinschaft anerkennt, bestimmt sie aber die für eine solche Aufgabe erforderliche innere Kraft doch geschlechtsspezifisch. Dabei erfährt die Leistungsfähigkeit der Frau eine entschiedene Einbuße.

Diese Schlußfolgerungen sind alarmierend und bedrückend. Sie erfordern die Aufmerksamkeit der ganzen Kirche. Es könnte eingewandt werden, daß die Segensriten für Abt oder Äbtissin von den meisten Menschen wohl kaum zur Kenntnis genommen werden dürften. Dennoch sollte die Tatsache einer erst kürzlich erfolgten Veröffentlichung (1980) dieser Riten in einer vom Zweiten Vatkanischen Konzil revidierten Auflage der «Riten der katholischen Kirche» die Aufmerksamkeit aller Gläubigen auf den Plan rufen. Als autorisierte Aussage präsentiert sich hier ein kirchlicher Standpunkt, der offenbart, wie man sich Gott vorstellt und ihn erfährt. Diese kirchliche Aussage schränkt die Mitwirkung von Frauen nicht nur ein, sondern entzieht dem Beitrag der Frauen auch seine Bedeutung.

Die Untersuchung der kurzen Formeln des Segens für Mütter und Väter ruft ähnliche Bedenken hervor:

Heiliger Gott,
du vergleichst deine
eigene Liebe für die Menschen
mit der Liebe einer Mutter
für ihre Kinder.
Sieh mit Güte
auf diese Mütter herab,
gib ihnen Trost
in Momenten des Leids
und Freude an ihrem Einsatz
für ihre Familien.
Höre auf ihre Gebete
und segne sie bei allem,
was sie für dich tun.
Laß sie dereinst
mit Jesus, deinem Sohn,
und Maria, deiner Mutter,
des immerwährenden Glücks
des Himmels teilhaftig werden.
Vater, wir erbitten diese
Gnade
durch Christus, unseren Herrn.
Amen.

Jesus, unser Herr und Bruder,
wir preisen dich, der du
uns errettet hast.

Lehre uns, dich und
deinen Vater zu lieben,
indem wir deine Gebote bewahren.
Segne diese Väter und
vertiefe ihre Liebe für
ihre Frauen und Familien.
Ihre Arbeit, ihr gutes Beispiel
und ihr Gebet sei
ihren Kindern ein Ansporn,
dir nachzufolgen.
Herr Jesus,
erhöre unser Gebet,
die wir dir Ehre erweisen
von nun an bis in Ewigkeit. *Amen.*

Das in diesem Segensspruch vermittelte Bild der Mutter schwankt zwischen einem Sein wie Gott – einer Person, die sich ihrer bewußt, die tatkräftig und pflichtgetreu ist einerseits – und einer hilflosen und schwachen Person, deren vorrangige Verpflichtungen derart verschwommen sind, daß man sie nur vage als «Einsatz für ihre Familien» bezeichnen kann, andererseits. Dieser Einwand wird wiederum im Vergleich mit dem kontrastierenden Gegenstück deutlicher. Das Bild des Vaters erfährt eine sorgfältige Bestimmung. Dieser wird darauf aufmerksam gemacht, daß Liebe nicht etwa unklar ist, sondern sich je in der Antwort des einzelnen auf das konkret Gebotene zu erkennen gibt. Der Vater wird ausdrücklich als derjenige angesprochen, der für den liebevollen Umgang der Familienmitglieder untereinander verantwortlich ist. Und er wird beauftragt, seine Kinder anzuleiten und ihnen in Arbeit und Gebet mit gutem Beispiel voranzugehen. Schließlich kommt er sowohl in der Einleitung als auch in der abschließenden Formulierung zur Geltung als jemand, der zu Gottes Lobpreis und Ehre beitragen kann.

Wortwahl und Qualität der Segenssprüche liefern uns gleichermaßen wichtige Hinweise für unsere Betrachtung. In dem der Mutter gewidmeten Segenstext führt der erste Satz wie selbstverständlich zu einem Vergleich von Gottes- und Mutterliebe: die Mutter realisiere in ihrer Liebe die Liebe Gottes zu seinen/ihren Kindern. «Du vergleichst deine eigene Liebe ... mit der Liebe einer Mutter ...» Diese Qualität verändert sich jedoch, indem man zwar das Bedürfnis der Mutter nach Trost und dem Erleben von Freude herausstellt, nicht aber ihre Fähigkeiten und Verantwortlichkeiten; diese bleiben unbestimmt. So wird sie schlechterdings «für *alles*, was sie tut» gesegnet, nichts findet besondere Erwähnung.

Demgegenüber ist der Segen für den Vater sehr spezifisch. Wiederum – wie schon der Abt – wird der Mann mit dem Unterrichten betraut, wird ihm Vorbildlichkeit in der Liebe, der Arbeit, im Handeln und Gebet abverlangt. Der Vater wird als Inbegriff der christlichen Tradition gesehen, und ihm allein vertraut man die Verantwortung für deren Weitergabe an. Die stereotypen Vorstellungen liegen im Hinterhalt bereit. Der Frau steht die passive Rolle zu, dem Mann die aktive. Der Frau wird eine inferiore Position zugewiesen, dem Mann eine übergeordnete. Die Frau wirkt im Verborgenen und als Stütze des Mannes.

Gerade der Segensritus wirft eine Reihe von Fragen auf:

1. Wollen wir als Kirche in der Annahme fortfahren, Männer könnten aufgrund der Form und Funktionen ihres Körpers Gott angemessener, wesentlicher verkörpern als Frauen?
2. *Fürchten* wir uns als Kirche davor, die Erfahrungen von Frauen als Interpretationen christlichen Lebens zuzulassen?
3. Perpetuieren wir als Kirche eine Identität des Mannes, die einen verborgenen und inferioren sozialen Standort der Frau als notwendig voraussetzt, und ist es diese Identität, die wir segnen?

II. Eine feministische Perspektive

Die Riten für Äbtissinnen und Mütter verdeutlichen ein Frauenimage, das über die gesamte liturgische Praxis der römisch-katholischen Kirche hinweg Bestätigung erfährt. Aus dem Innern derselben Kirche ertönt aber auch der Ruf von Frauen und Männern nach Buße und Veränderung. Dieser Ruf geht aus einer feministischen Perspektive hervor und drückt sich in konkreten Prinzipien aus. Vier dieser Überzeugungen stehen in passendem Zusammenhang zu unserem Thema:

1. Autorität ist eine Gabe und die Macht, Freiheit zu gewähren und entgegenzunehmen. 2. «Macht wird als Macht der Nähe zu uns selbst und untereinander erfahren.»[3] 3. Macht wird nicht gewährt, sondern geteilt. 4. «Macht ist, wo Macht wahrgenommen wird.»[4]

1. Autorität ist eine Gabe und die Macht, Freiheit zu gewähren und entgegenzunehmen

Die Teilnahme an einer Segnung, sei es als Segensspender oder Segensempfänger, bedeutet

Partizipation an der Autorität Gottes. Der Vorgang ist gleichbedeutend mit einem Eintauchen in jenen Machtstrom, der sich auf geheimnisvollen und unvorhersehbaren Wegen zwischen Gott und der Menschheit ergießt. Darin wird die Erfahrung von Augenblicken der Freiheit für einen selbst und andere möglich. Es ist, als betrete man einen geheiligten Ort, an dem jedermann (s)eine Wahl hat. Dies alles bedeutet, dem Guten, Schönen und Gerechten seine Berechtigung zuzuerkennen.

Feministinnen erfahren eine Segnung auf ganz andere Weise, als es die in kirchlichen Formeln und Praktiken zum Ausdruck kommenden traditionellen Vorstellungen nahelegen. Segnen heißt, die einzigartige Würde eines jeden Menschen deutlich werden zu lassen. Segnen heißt, die Befreiung eines Menschen von selbstauferlegten Fesseln und seine Knechtung durch die Gesellschaft öffentlich kundzutun. Und Segnen heißt, Türen zu vermehrter Selbstbestimmung aufzustoßen.

Einen Segen zu empfangen heißt, sich zu der Möglichkeit einer Veränderung seiner selbst wie der Gesellschaft zu bekennen. Einen Segen empfangen heißt, auf eine ungeprüfte Erfahrung positiv zu antworten. Einen Segen entgegennehmen meint, Bekanntes zugunsten von noch Unerforschtem fahren zu lassen. Vom feministischen Standpunkt aus gesehen stellt der Segen einen Akt der Selbstbefreiung und des Befreitwerdens dar, anstatt eine unbeweglich sich wiederholende Bestätigung stereotyper Vorstellungen zu sein.

2. *«Macht wird als Macht der Nähe zu uns selbst und untereinander erfahren»*

Der fortwährende Kampf der Frauen um Befreiung von einer sie einkerkernden Vorherrschaft, von klischeehaften Vorstellungen und patriarchalischen Strukturen brachte ein belebendes Neuverständnis von Macht mit sich. Frauen nehmen vermehrt die Macht in ihrem eigenen Innern wahr, anstatt sie zunächst und einzig außerhalb ihrer selbst zu vermuten, und sie sehen diese neue Wahrnehmung in Verbindung mit einem ähnlichen Erwachen in anderen Frauen. Persönliche und politische Macht stehen in Wechselwirkung. Eine derartige Erkenntnis beeinflußt auch die Art und Weise, wie der Segen erfahren wird bzw. welche Bedeutung man ihm verleiht. Der Segensritus wird als eine Form gesehen, die es dem Menschen ermöglicht, Verbindung mit der göttlichen Realität aufzunehmen. Die innere Kraft/Macht des Menschen berührt die Macht Gottes, und diese Erfahrung wird auf andere ausgeweitet. *Alice Koller* beschreibt eine solche Begegnung wie folgt: «Als sie den Segen über mich sprach, war mir, als gebe sie mir etwas vom innersten Wesenskern ihres Seins.»[5] Ein Segnen wie dieses ist nicht mechanisch und unpersönlich. Es beruht auf dem Erkennen des Sitzes von Macht und ist, als Austausch, dem verantwortungsbewußten Menschen Bestätigung, daß er seine Macht zu erkennen gibt und andere an ihren Vorteilen teilnehmen läßt.

3. *Macht wird nicht gewährt, sondern geteilt*

In der Vorherrschaft des Mannes vollzog sich die zudringlichste aller Formen des Eindringens in die Integrität der Frau. Eine derartige Überheblichkeit hetzt männlich gegen weiblich auf, reich gegen arm, die weiße Rasse gegen andere. Innerhalb eines liturgischen Szenariums, das Klerus und Laienschaft streng voneinander abgrenzt und sich darüber hinaus durch einen exklusiven Gebrauch der männlichen Sprache zur Bezeichnung göttlicher und menschlicher Wirklichkeit auszeichnet, kommt fortwährend Herrschaft zum Ausdruck. Dabei läßt man Frauen bzw. der weiblichen Eigenart nur allzu selten Achtung zukommen. Die Feministinnen entlarvten diesen Mißstand und erklärten den Besitz von Macht zur primären Zielscheibe ihrer Kritik. Da der Segensritus ein Ausdruck von Macht ist, müssen auch hier grundlegende Veränderungen einsetzen.

Aus feministischer Sicht ist der Segensvorgang eine Erfahrung des Zusammenwirkens aller Beteiligten. Dabei wird der Segen gleichzeitig gespendet und empfangen. Menschen teilen den Segen sozusagen miteinander und verleihen dabei etwas Unsichtbarem Gestalt. Ein solches Verständnis des Vorgangs wirkt sich verändernd auf Inhalt und Bedeutung des Segens aus und schlägt sich in seiner äußeren Form nieder. Eine Anordnung der Positionen, die die einen oben plaziert, während die anderen knien oder unterhalb stehen, barhäuptig, kann nicht länger hingenommen werden. Der Segen fließt nicht von oben nach unten. Das Segnen verliert seine Glaubwürdigkeit als Tun, wenn der Segensspender, sich selbst ausgrenzend, das zweite Personalpronomen benutzt (du, ihr), anstatt alle in den

Vorgang einzubeziehen, indem er sagt: Gott möge *uns* segnen. Soll man denn annehmen, der Mensch, welcher die Gnade anruft, bedürfe ihrer nicht, sehr wohl aber jener, der die unterwürfige Haltung zum Empfang des Segens einnimmt? Der Segen ist Ausdruck eines allgemeinen Bedürfnisses, jeder bedarf des Segens eines jeden, ebenso wie Göttliches und Menschliches einem jeden von uns zukommt. Worte und Gesten können dies verdeutlichen.

4. «Macht ist, wo Macht wahrgenommen wird»

Eine über Gebühr strapazierte Tradition sprach Jahrhunderte hindurch jenen die Macht zu, die über die größte Redegewandtheit, Bildung und Überredungsgabe verfügten sowie mit den meisten Befugnissen ausgestattet waren.

Die Zeit zerrinnt der Frau gleichsam zwischen den Fingern, die ein Pfarrhaus aufsucht und sich von einem in der Halle vorübereilenden Priester, der ihr rasch den gewünschten Segen für irgendeinen Gegenstand oder sie selbst erteilt, zufriedenstellen läßt. In der Vergangenheit erkannte die Frau eine derartige Macht an, und aus ihrer Sicht ließ man sie auch daran teilhaben.

Feministinnen tragen einen alternativen Standpunkt vor. Die Vollmacht zu segnen oder einen Segen zu empfangen werde bei der Geburt verliehen und finde für Christen in der Taufe eine Bestätigung. Feministinnen glauben, was *Abraham Heschel* so treffend sagt: schlicht zu sein ist heilig. Alle Menschen können beides sein, Spender und Empfänger eines Segens. Diese Erkenntnis verändert die Wahrnehmung unserer selbst wie anderer. Die Vollmacht, Segen zu spenden oder zu empfangen, darf nicht auf einige wenige beschränkt bleiben. Sie kommt vielmehr ohne Einschränkung all jenen zu, die gewillt sind, die damit verbundene Machtbefugnis und Verantwortung auf sich zu nehmen.

III. Ein neues Segensmodell

Wenn Form, Inhalt und Bedeutung einer für Frauen vorgesehenen und von diesen durchgeführten Segnung von jenen Prinzipien her gestaltet sind, die oben dargelegt wurden, muß dieses Tun in Wort und Gestik unter aktiver Mitwirkung aller Beteiligten vor sich gehen; müssen die Segensworte Stärke, Mut und Pflichtbewußtsein der Frauen hervorheben; muß der Sinn der Worte ein Bild der Frau übermitteln, das von ihrer Liebe kündet, einer Liebe, die eine Vision von Freiheit beinhaltet, nährt und wachsen läßt. Das nun folgende Beispiel zeigt, wie eine solch neue Gestaltung des Segens aussehen könnte.

Die Frauen versammeln sich in einem Kreis. Die Form des dabei entstehenden Raumes verstärkt den Eindruck von der Vollmacht einer Segenshandlung, bei der alle zusammenwirken. Diese Form unterscheidet sich völlig von jenem vertrauten hierarchischen Arrangement, das eine einzige Person allen anderen zugewandt sein läßt. Die Frauen nehmen miteinander Kontakt auf, indem sie sich mit ihren Handflächen berühren. Da es unsere Hände sind, die uns instandsetzen zu lieben, zu spielen und zu arbeiten, lenkt diese Geste unsere Aufmerksamkeit nicht nur auf die Bedeutung dieses Teiles unseres Körpers, sondern weckt auch unser Gespür für den wechselseitigen Zusammenhang dieser Aspekte unseres Lebens. Auch wird man mehr der Wärme, inneren Kraft und Einzigartigkeit des Menschen gewahr, den man gerade berührt, und man vermag den Energiestrom zu *fühlen*, der alle verbindet. Es tritt ein Moment der Stille ein, wenn die Mächtigkeit dieser Geste für einen jeden spürbar wird. Der Segenswortlaut betont diese Stille noch. Fünf Frauen, die sich aus dem Kreis lösen, tragen die Anrufe des Segens vor, auf die alle gemeinsam antworten.

Leiterin: Laßt uns einander bestärken in unseren Tugenden, die Integrität und Schönheit unserer Körper bejahen und die Einsichten unserer Herzen willkommen heißen.
Alle: Wir stehen zusammen.
Leiterin: Laßt uns den Schmerz in unserem Innern wahrhaben, die Anstrengungen des Kampfes, den Kummer der Niederlage und des Todes.
Alle: Wir stehen zusammen.
Leiterin: Laßt uns in unserem Wagemut einander unterstützen: in der Kühnheit unseres Geistes und Entschlossenheit unseres Handelns.
Alle: Wir stehen zusammen.
Leiterin: Laßt uns unser Lachen und unsere Freude hochschätzen: die Komik, die sich in Situationen verbirgt, und die Freude, die uns unsere Beziehungen bereiten.
Alle: Wir stehen zusammen.
Leiterin: Laßt uns diesen Ort gestärkt verlassen; bestärkt in der Gewißheit, daß wir in Gott, durch ihn und von ihm gesegnet sind, da wir einander segneten.
Alle: Wir stehen zusammen.

Wir selbst sind es, die unserer liturgischen Geschichte als Kirche Gestalt geben. Dabei lernen wir aus der Vergangenheit, wo Veränderung in Gegenwart und Zukunft not tut. Der in der gegenwärtigen liturgischen Literatur und Handlungspraxis der Pfarreien für Frauen vorgesehene Segensritus fördert eine unterwürfige und demütigende Sicht der Frau. Als Kirche haben wir die Pflicht, diese Fehlinterpretation als solche wahrzunehmen und eine Veränderung in Gang zu setzen. Als Kirche rufen wir einander zum Aufbau einer Gemeinschaft auf, in der der Segensritus ein Symbol für Veränderung ist.

Dann werden Männer und Frauen die nicht endende Liebe uneingeschränkt spüren und miteinander teilen, die sie mit der göttlichen Wirklichkeit und untereinander verbindet.

Dann werden Männer und Frauen auf jene beschränkten Schablonen verzichten, die ihre Entscheidungsmöglichkeit und ihre Freiheit eingrenzen.

Dann werden Männer und Frauen je ihre Stärke erkennen und deren wechselseitige Beziehung würdigen.

Die Einladung hierzu ist das Geschenk von Frauen an die Kirche.

[1] The Rites of the Catholic Church, Vol. 2 (Pueblo 1980) 117–121, 127–129.

[2] Canadian Conference of Catholic Bishops, A Book of Blessings (Ottawa 1981) 51–52.

[3] Mary Daly, The Qualitative Leap Beyond Patriarchal Religion: Quest, Vol. 1, No. 1, 21.

[4] Ein Konzept, das Delyte Frost zugeschrieben wird und zu finden ist in: Barbara Starrett, The Metaphors of Power: The Politics of Women's Spirituality, Charlene Spretnak (ed.), (Anchor 1982) 191.

[5] Alice Koller, An Unknown Woman (Bantam 1983) 220.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M.A.

JANET WALTON

1943 geboren. Mitglied einer Schwesternkongregation. Studierte an der Katholischen Universität von Amerika in Washington, D.C., an der Indiana University in Bloomington, IN, und an der Columbia University in New York, NY, wo sie 1979 promovierte. Seit 1980 Koordinatorin und Associate Professor für Liturgik am Union Theological Seminary in New York City. Anschrift: Union Theological Seminary, Broadway at 120th Street, New York, N.Y. 10027, USA.

Der Machteinfluß des Segens auf die psychische Identität

Jacques Pohier interviewt
Françoise Dolto

I. Fluch und Segen

CONCILIUM: Psychologie und Psychoanalyse sind heutzutage keine fremdartigen Begriffe mehr. Jedermann hat schon vom grundlegenden Einfluß der Worte und Gebärden der Eltern auf die Persönlichkeitsstrukturierung der Kinder und deren Identität sprechen hören. Hat der Segen (oder die Verfluchung) Ihrer Meinung nach eine analoge Rolle?

Françoise Dolto: L. Chertok, ein französischer Psychiater und Psychoanalytiker, der unter Hypnose behandelt, sagte mir, eine Verfluchung sei das einzige, was sich durch Hypnose unmöglich überwinden lasse. Ihm jedenfalls sei das nie gelungen. Wenn jemand vor allem bei der Geburt verflucht wurde – nein, so etwas lasse sich dann nicht mehr tilgen. Das präge derart gründlich, daß keine noch so tiefgehende Hypnose diesen Fluch auslöschen könne.

Mich hat das ziemlich verwundert. Ein Fluch, der dem Kind von seinen Eltern her zur Kenntnis kommt und entweder den Vater des Kindes und seine Nachkommen oder es selbst getroffen hat, wirkt sich auf das ganze Leben dieses Kindes aus, auf sein Wesen, auf die späteren Früchte seiner Arbeit und auch auf sein Sexualleben. Hinsichtlich des Segens gilt so ungefähr das gleiche. Er ist, auch wenn er nicht unmittelbar hilft, für das Kind die Gewähr einer Sicherheit in Schwierigkeiten, eine Hoffnungsstütze in den Prüfungen des Lebens. Der Segen trifft tief in das Symbolische des Menschen hinein; darum ist er auch nicht zu tilgen. Er ist nichts Zusätzliches oder Beiläufiges, sozusagen eine Nebensache, sondern er gehört wesentlich zum Subjekt selbst, aber auch zu seinem Schaffen, zu seinem Zeugen, zu seiner Nachkommenschaft also, zu allem, was von ihm herstammt.

C: Sie meinen also, daß Segen und Fluch solcher Art mächtiger sind als die Wünsche und Worte der Eltern, womit man in der Psychoanalyse zu tun hat. Was nämlich die Worte angeht, so lassen sich ja in der Analyse die Auswirkungen gewiß korrigieren.

FD: Ja, das kann wieder in Ordnung gebracht werden. Wenn es im Dekalog heißt: «Ehre deinen Vater und deine Mutter» (Ex 20,12) – beachten Sie wohl, es heißt nicht «liebe», sondern «ehre»! –, so weiß man wohl, daß «Vater und Mutter ehren» manchmal darin besteht, dem, was sie uns gesagt haben, den Rücken zu kehren. Sind die Kinder noch klein, vermeinen sie zu lieben, wenn sie gehorchen. Wachsen sie dann weiter heran, so kommt ihnen zu Bewußtsein, daß ein gewisses Gehorchen dem Leben schadet, weil solcher Gehorsam etwas Rückständiges, Urtümliches, Verzögerndes an sich hat, was den heranwachsenden jungen Menschen im Dasein des «kleinen Mädchens» oder des «kleinen Jungen» verschließt, gleichsam verlängertes Kleinkind seiner Eltern, voller Furcht vor den Risiken des Lebens, vor dem «Was werden die Leute sagen?». So etwas kann – manche meinen sogar müsse – man ruhig den Rücken kehren, um das Leben zu ehren, das ihnen traumatisierte, neurotische Eltern vermittelt haben. Aber dem Fluchspruch eines Menschen kann man nicht den Rücken kehren. Es scheint, der Verflucher treffe den Menschen derart tief in seinem Unterbewußtsein, daß es bleibt. Warum denn eigentlich? Warum verursacht der Fluch eine anscheinend unheilbare, unvernarbbare narzißtische Wunde? Wird der Verflucher vielleicht von der davon betroffenen elterlichen oder gesellschaftlichen Gemeinschaft überbewertet? Oder beruft er sich etwa in seinem Fluch auf eine Überzeugungskraft, die das rein Menschliche übersteigt, auf Gott also? Hat eine Verfluchung nicht letzten Endes für den sie Aussprechenden immer einen Bezug zu Gott?

C: Ist es eben dieser Bezug zu Gott, der die Auswirkung von Segen oder Fluch von jener der elterlichen Wünsche, Worte und Gebärden unterscheidet?

FD: Diese Wünsche, diese Worte und Gebärden, für das Kind eine Art unbewußter Führung, sind schließlich Sprache, zeichenhafte, ideenhafte und worthafte Sprache, eine seelische Kommunikation, die sich Tag für Tag dem Wesen des Kindes einprägt und die Dynamik dieses sexualbestimmten menschlichen Individuums in bezug

auf den anderen und in seinem Narzißmus in bezug auf sich selbst beeinflußt. In einem Segen wirkt der oder die Segnende eine Tat der Liebe. Dieses liebende Tun beruft sich stillschweigend oder ausdrücklich auf Gott, so wie ihn der Segnende von seiner Religion her in der Dynamik einer bejahten Ethik als den alles Belebenden sich vorzustellen gelernt hat. Jemand im Namen Gottes segnen bedeutet ihm sagen, daß Gott ihn gezeichnet, ja ausgezeichnet hat. Der Segnende ist gleichsam Zeuge einer Erwählung. Seine Liebe zeichnet. Ich glaube, daß das segnende Wort eine theologische Bedeutung besitzt, auch wenn der die Segnung aussprechende Mensch von Theologie nichts versteht.

II. Prophetische Worte bei der Geburt

C: Ja, natürlich. Sind Sie in Ihrer psychoanalytischen Praxis Worten des Segens oder des Fluchs begegnet?

FD: Ich? Nein. Niemals! Hingegen bin ich auf die Spur von Worten gestoßen, die prägen. Die Worte von Hebammen im Verlauf der Niederkunft treffen tief, sowohl die Mutter als auch das Kind. Die Worte, die während der ersten Stunden und Tage ausgesprochen werden, dringen ganz außerordentlich tief in das Menschenwesen ein. Aber man kann sie aufheben, ihre Auswirkungen zurechtzurücken, etwa durch ein Gespräch mit der Mutter darüber, warum denn das eine oder andere Wort der einen oder anderen Person ein solches Gewicht bekommen hat. Wieviele Worte von prophetischem Klang in dem Stil: «Oh! Sie werden sehen! Er (oder sie) wird ihnen zu schaffen machen!» habe ich schon gehört! Das Baby, das gleichzeitig mit der Mutter in den ersten Stunden seines Daseins diese Worte in sich aufnimmt, trägt die Spur davon sein ganzes Leben lang in der Seele. Um dieses Kind (mir sind solche unter die Augen gekommen!) wird sich die Mutter unablässig sorgen müssen. Derartigen Fällen begegnet man in der Analyse. Und wenn man dann zusammen mit der Mutter den Gründen nachgeht, warum sie dem Wort einer anderen Person im Vergleich zu dem Gerede aller anderen sie umgebenden Leute einen so hohen Wert zugeschrieben hat, dann erfährt man, daß jene Unglücksprophetin schon ganz erschöpft war, als die in Wehen liegende Mutter in der Klinik ankam, oder wütend (oder in Angst), die Niederkunft könne unerwartet, unvorbereitet, unvorhergesehen und so weiter geschehen. Sie hatte menschlich gesehen allen Grund zu dieser negativen Haltung, sie, in ihrem Streß. So hatte sie also dieses Wort über dieses Baby ausgesprochen. Es hatte die Mutter getroffen. Und diese hatte den Eindruck, dieses Wort bedeute Schlimmes. Der Eindruck war ihr vielleicht deshalb gekommen, weil sie sich von dieser Hebamme nicht angenommen fühlte. Nie haben Hebammen, die sich vor der eigentlichen Niederkunft gut und hilfreich um die Mutter gekümmert hatten, solche Worte ausgesprochen. Immer sind es Hebammen, die die werdende Mutter nicht kennt, oder solche, deren eigene Mutter selber eine üble Behandlung hatte erleiden müssen.

C: In der Bibel nimmt der Segen oft die Form einer Prophetie an. Gott oder der Engel Gottes oder ein Prophet bezeichnet einen Menschen und kündet ihm eine wunderbares oder schreckliches Schicksal an. Besteht da nicht ein bestimmtes Verhältnis zwischen Segen und Prophetie?

FD: Ja, sicher. Ich denke an den Lobgesang des Simeon. Was Sie sagen, ist richtig. Es stimmt, etwas Ähnliches geschieht bei der Geburt vieler, wenn nicht gar aller Kinder. Bei jeder Niederkunft vollzieht sich etwas derartiges, in den ersten Worten jener Leute, von denen die Mutter aus irgendeinem Grund in diesem entscheidenden Augenblick abhängt. So etwas läßt sich aber in der Psychoanalyse des Kindes beheben. Dann nämlich, wenn die Mutter hinsichtlich jener Worte mit beängstigendem Beiklang begriffen hat, daß es persönliche, psychologische Gründe waren, die ihren eigenen Vater oder ihre eigene Mutter oder eine ihn oder sie in dem so ganz außergewöhnlichen Augenblick der Geburt ersetzende Person solches haben aussprechen lassen. Die Stunden um das Gebären und die zwei oder drei Tage hernach sind für das Unbewußte wie das Bewußte einer Frau, die sich da ja gar nicht mehr in ihrem gewohnten natürlichen seelischen Gleichgewicht befindet, ganz privilegierte Zeiten. Geburt wie Tod rühren an das Geheimnis, an das Rätsel, das der Mensch selber ist. Was übrigbleibt an Erinnerungen an Augenblicke des Zweifels und der Erschütterung im logischen Denken, das läßt sich im Wiederaufleben des Vergangenen während der Behandlung, im Verlauf einer Psychoanalyse überwinden. Deprimierende Auswirkungen können ausgeschaltet werden. Aber ein Fluch? Ich meinerseits sehe einen radikalen Unterschied zwischen dem, was psychologisch zum beiderseitigen Einfluß des elter-

lichen und kindlichen Unbewußten, kurz gesagt zum Wunschbereich gehört, und dem, was in bewußter Verantwortung aus Lebenshaß von einem Menschen, der verflucht, bejaht wird, indem dieser sich unausdrücklich, wenn nicht gar ausdrücklich auf Gott beruft.

III. Segen oder Fluch über die Nachkommenschaft

C: Es kommt in der Bibel vor, daß jemand sowohl sich selbst als auch seine gesamte Nachkommenschaft verflucht weiß. Denn er hat sich an der Bestimmung einer Familie oder eines Stammes, des seinen oder des eines anderen, vergriffen.

FD: So etwas trifft man in der Analyse an, zum Beispiel im Falle kommunikationsbehinderter Kinder. Das gleicht einer Verfluchung, kommt aber nicht als solche zur Sprache. Es sind Schattenzonen in der narzißtischen Beziehung der Eltern zu sich selbst. Sie entdecken nämlich ihre einstigen Schwierigkeiten: Schwierigkeiten der Mutter etwa mit ihrem eigenen Großvater oder ihrer Großmutter. Und das Kind, das diese Mutter zur Welt bringt, schleppt in sich so etwas wie einen Mangel mit sich in der Beziehung zu dem, was sich in seiner eigenen Wesensstruktur mit jener Person identifiziert. Sie ist in diesem Kind repräsentativ für die aktiven oder passiven Triebe, und das in einer archaischen Epoche des Daseins. Es läßt sich in den kindlichen Psychosen so etwas wie die Auswirkung eines Fluches über die Nachkommenschaft erkennen, zuweilen von einem Großvater oder einer Großmutter ausgehend: Da sind die Nachgeborenen aus einer jeden von diesem Ahnen herstammenden Familie, zwei oder drei verschiedene Vettern, im gleichen Alter von einer mehr oder weniger heftigen Psychose befallen. Man kann das beobachten, wenn man in der Psychoanalyse diesem Tatbestand in den Seitenlinien, von einer bestimmten Person ausgehend, auf die Spur kommt und im nachgeht. So etwas ist aber freilich sehr schwer zu beurteilen. Hat es sich deshalb so ergeben, weil die einander bekannten Mütter ihre Babys untereinander verglichen, als wären sie nicht ein jedes von einem anderen Vater und einer anderen Mutter und demnach unvergleichbar, außer «dem Äußeren nach»? Es gibt Säuglinge und Babys, die für solche Mißachtung ihres eigenen tiefsten Wesens besonders empfindlich sind. In dieser dummen familiären Spielerei reißt man sie aus ihrem Ursprungsgeschick heraus, aus jener Bestimmung, die sich in das Geschick ihrer Erzeuger und deren Liebe zu ihnen fügt. Man erniedrigt sie zu «sachhaften» Objekten außerhalb jeglicher Geschlechterreihe, damit sie gleich Puppen oder Haustierchen mit anderen Babys, anderen Kindern verglichen werden können: dieses da ist schöner; im Vergleich mit dem anderen schmeichelt es seiner Mutter mehr (oder gar nicht).

Oder – und das glaube ich eher – es ist folgendes geschehen: der Großvater (zum Beispiel) hat einmal eine üble Sache begangen; die Großmutter hat darunter gelitten und in beschämtem Schweigen darauf mit einer Depression reagiert. Mit diesem unterdrückten Leiden war eine Angst verbunden, eine innere Abwesenheit, eine verminderte Aufmerksamkeit auf die Kinder. Ihre Tochter wurde davon betroffen, und das Kind dieser Tochter wird im selben Alter davon die Spuren tragen. Solange, bis das Verborgengehaltene aufgedeckt ist. Es ist da, wie wenn nach der französischen Redensart eine im Keller versteckte Leiche an den Tag kommt. Das kann etwa ein schwerer Fehler des Großvaters sein, oder einer Großmutter, die sich schuldig gemacht oder sonstwie versagt hat. Etwas Schweres, etwas Unausgesprochenes, ein schandschwangeres Schweigen stummer Verlassenheit zeugen so eine Art lebensschädigender Stummheit und Sterilität, die sich auf das Kind legt, eines der besonders aufnahmebereiten Glieder dieser Familie; und einer gewissen Anzahl von Triebkräften wird weder in ihm selbst noch in seinem Vater oder seiner Mutter jenes Wort zuteil, das Sinn geben kann, auch nicht andere eigene Triebe, um daraus Frucht zu bringen.

C: «Frucht bringen» – das ist genau der typische Ausdruck biblischer Segnung: man segnet, damit es Frucht bringe.

FD: Ja. Das Erstaunliche aber ist der Unterschied zwischen der vom Segnenden ins Wort gebrachten Frucht dieses Segens und jener, die das Vorstellungsvermögen des Segnenden und des Gesegneten übersteigt. Es ist eine Art Kettenreaktion, die Glück «bringt», wo es sich um Segen handelt, etwas, das über alles hinausgreift, was der diesen Segen aussprechende Mensch bewußt bei sich hat und was der Gesegnete von seinen eigenen Taten denken kann. Für den Augenblick mag das sogar völlig wirkungslos sein, aber man weiß: «Es wird glücken, denn mein Vater (oder meine Mutter) hat mir gesagt,

daß es glückt. Ich sehe es nicht, aber meine Kinder werden es sehen.» Mir selber sind im Gefolge wahrer Verfluchungen zur Depression führende Gedanken nie zur Kenntnis gebracht worden. Höchstens Fragen wie diese: Wofür werde ich gestraft? Was habe ich dem Himmel angetan? Das alles bleibt aber gewissermaßen an der Oberfläche. Dagegen habe ich Leute getroffen, die das strahlende Gefühl haben, ins volle Vertrauen zu sich selbst und in die Zukunft versetzt worden zu sein; sie finden zwar gegenwärtig wenig Grund, daran zu glauben, sind jedoch überzeugt, daß es in der Folge gut ausgehen wird, «weil jener es mir gesagt hat, und ich setze Vertrauen auf ihn». So etwas ist den Menschen Stütze in schwieriger Lage. Segen ist wie eine Brücke, wie ein von Ufer zu Ufer gespanntes Seil: wer sich daran festhält, bleibt über Wasser und überwindet die Stelle, an der er den Boden unter den Füßen verliert.

IV. Segnen und Berühren

C: Das erinnert mich an eine liturgische Form des Segens, die früher sehr entwickelt war und sich gegenwärtig in der Neugestaltung der Krankensalbung zu einem Krankensegen wiederfindet. Spielt jene Funktion einer Stärkung, die Sie eben angedeutet haben, hier eine Rolle?

FD: Ganz bestimmt. Und zwar gerade dann, wenn die Ärzte ohnmächtig dastehen. Ärzte sind stets Ersatzleute für die Mutter. Sie ist es ja, die ihr hungriges Kind stillt, ihr verschmutztes Kind wäscht, ihr leidendes Kind tröstet und stärkt. Der Arzt übt immer eine mütterliche Funktion aus, auch wenn er manchmal kastrierend einzuwirken hat. Über den Arzt hinaus aber wirkt der nur mit Worten Heilende, er, der mitfühlend anhört, was das Leiden aussagt und ausdrückt, ohne daß er irgendwie wesentlich dem Körper etwas antut, diesem von der Angst heimgesuchten Körper, dessen schweigende Ordnung der Organe durch die physiologische Unordnung, in der sich diese Angst Ausdruck verschafft, gestört, ja hinweggefegt wird. Im Wunschbereich geschieht es nun, wo das Anhören und das Sagen der Worte ihre den Menschen mit sich selbst versöhnenden Kräfte entfalten.

C: Bei den liturgischen Segnungen werden aber nicht nur Worte gesprochen. Auch die Sakramente beschränken sich nicht auf Worte. Es werden auch Handlungen vollzogen, Gebärden gemacht. Ich habe den Eindruck, diese Handlungen, fast immer mit einer fühlbaren Berührung verbunden, sind wichtig.

FD: Ja, das ist wichtig. Und manchmal wird da auf ein drittes Element zurückgegriffen, auf das Wasser etwa, das Öl auch – man spricht ja von «salben». Ein Kind, das noch nicht begreift, daß es sich selbst im Spiegel sieht, läuft, wenn es sich gestoßen oder gebrannt hat, sogleich zu seiner Mama. Sie berührt ihr Kind (und ihre Berührung hinterläßt heute manchmal die rote Spur von Jod!) und Schluß damit! Alles ist wieder gut! Es bleibt eine zuweilen recht dicke Beule zurück, aber das Kind beklagt sich nicht mehr. Mama hat sie berührt – Mama hat es auf sich genommen. Es ist, also ob das Kind sagte: «Wie Mama es weiß, geht alles gut. Sie schließt mich mit meinem Schmerz in ihr Herz. Ich kann mich auf sie verlassen. Sie hat keine Angst. Also habe auch ich keine Angst wegen mir, weil ja Mama um mich nicht in Angst ist.» Wenn eine Mutter in Angst gerät, weil ihr Kind zu Boden gefallen ist und sich dabei nicht einmal weh getan hat, wird dieses Kind offensichtlich den ganzen Nachmittag damit beschäftigt sein, weil es seiner Mutter weh getan hat, denn die Mutter hat sich geängstigt, und das Kind kann glauben, es sei jetzt zwischen ihm und ihr ein «Riß» entstanden (eine Schuld seinerseits). Der Segen beweist, daß der Segnende keine Furcht hat, weder vor dem, den er segnet, noch vor seiner Beziehung zu ihm. Er steht weder im Zweifel noch in der Zweideutigkeit. Er steht in der Liebe, die ihn umgibt; und er verlangt danach, auf den Gesegneten auf weite Sicht hinaus auszustrahlen.

V. Die einen Stand oder ein Amt betreffenden Segnungen

C: Was halten Sie von jenen Segnungen, die sich nicht nur an ein Individuum als solches richten, sondern die einen Stand, ein Amt bestätigen oder übertragen? Ich meine etwa den «Ehesegen» oder sogar die *ordinatio*, also die «Weihe» eines Priesters.

FD: Was die Ehe angeht, so muß sich zuvor ein jedes der beiden vollkommen frei durch Eid binden. Dann also fördert ein solcher Segen einen Eid (Eid bedeutet Selbstbindung und besitzt eine psychologische und narzißtische Dimension). Dieser Segen über den Eid, der Ehesegen also, ist ein Wort, das dem Übergang von einem Stand in einen anderen das Gepräge gibt und in dieser Welt auf die menschliche Gesellschaft ausstrahlt. Vor allem erhebt dieser Segen

den Treueschwur und die Intention auf eine höhere Ebene und führt sie auf Wege, die das Vorstellbare hinter sich lassen und an das Geschick der Sexualität und also auch der Nachkommenschaft rühren, wie das sehr gut im ehemaligen Brautsegen zum Ausdruck kam. Was die Ordination oder Konsekration eines Priesters betrifft, so findet da meiner Meinung nach anscheinend eine Machtübertragung statt. Diese Macht kommt fortan durch die Vermittlung dieser Person zur Auswirkung, und zwar auf dem Weg über die Amtspflichten, über die deutenden Gesten anläßlich der liturgischen Handlungen, die den dynamischen Sinn, den sie in sich bergen, bewahren und weitergeben, unabhängig von der Lebensführung des Priesters. In seinem privaten und gesellschaftlichen Leben wird er für jene, die nach Gott verlangen, zum Mittler, an den sie sich hilfesuchend wenden und auf den sich ihre Blicke richten. Der zum Priestertum Zugelassene empfängt die Vollmacht zu segnen, weil er für die zu segnenden Gläubigen die Macht Gottes, die Liebe Gottes vertritt.

C: Es ist bei der Priesterweihe ein sehr eindrucksvoller Augenblick, wenn alle anwesenden Priester dem Neugeweihten die Hand auflegen. Ich denke da an die Rolle des Berührens, von der sie gesprochen haben.

FD: Ja, und die diese Handlung vollbringen, die wissen, daß sie dadurch über alle Vorgänger hinweg bis zu Jesus selbst zurückgehen, zu Jesus, der seinen Aposteln solche Macht verliehen hat. Auch wenn die Eltern ihre Kinder segnen, geschieht dies durch Handauflegung. Wissen Sie, ich gehöre mit zu den Leitern eines Heimes, dem wir den Namen *La Maison verte* (Grünes Haus) gegeben haben. Hierher kommen Kleinkinder bis zum Alter von drei Jahren mit ihren Eltern zur Begegnung mit anderen Kindern; sie sollen hier menschliches Beisammensein erlernen in der Geborgenheit schützender Nähe genau wie zu Hause. Sehr oft begegnet man da dem kleinen Erstgeborenen oder der kleinen Erstgeborenen (unter drei Jahren!) mit einem neugeborenen Bruder, einer neugeborenen Schwester beisammen. Der Erstling empfindet zuerst die Schrekken der «Eifersucht», wie man sagt, eine Erschütterung seiner eigenen Identität, die ja stets an eine Liebe gebunden ist. «Was ist besser: ein wimmerndes Baby zu sein oder ich selber? Was ist besser, groß zu sein (was ich ja noch nicht bin) oder ein Kleines, das ich schon war?» Hinzu kommt die Frage nach dem stärkeren Geschlecht. Das ist für alle Menschen ein schwieriger Moment. Wenn es diese Situation einmal so ungefähr gemeistert hat, wird das Kind hinsichtlich seines Rechts auf eigene Identität weniger beunruhigt und nimmt seinem kleineren Bruder oder seiner kleineren Schwester gegenüber eine positivere Haltung ein. Und da verwundere ich mich nun sehr über gewisse unbewußte Verhaltensweisen dieses Kindes (ganz unabhängig davon, ob es sich um einen Jungen oder ein Mädchen handelt, und auch das Geschlecht des Babys selbst spielt keine Rolle). Das Kind spielt und nähert sich dabei dem Baby. Es legt ihm liebevoll für ein paar Augenblicke sein molliges Händchen auf die Stirn, zwei, drei Sekunden lang, und geht wieder weg. Für gewöhnlich drückt es die ganze Handfläche vom Näschen her fest auf die Stirn. Das Baby hat das sichtlich gern, lächelt oft. Solche Kinder haben vielleicht keine besonders katholischen Mütter. Aber selbst nichtkatholische Mütter legen ihrem Kind die Hand auf den Kopf, um ihm zu verstehen zu geben: «Ich habe Vertrauen in dich, ich vertraue dir.» Das ist ein Laiensegen. Die Kinder lieben das, auch wenn sie schon groß geworden sind (es gibt kein bestimmtes Alter, um ein Kind zu segnen!). Natürlich gehörte dieses Berühren schon zur wochenlangen Intimität im Mutterleib. Bei der Geburt hat das Kind dann von innen die Mutter gestoßen. Das löste den eigentlichen Geburtsvorgang aus. Er befreit das Kind aus einer schwierigen Lage. Jenes Stoßen im Mutterleib ist der Beginn des Kontaktes mit dem Körper des anderen; er wird nun, nachdem das Kind in ihm in intimster Geborgenheit gelebt, zum Hindernis, und der Konflikt bringt die Wehen in Gang. So etwas geschieht auch dann wieder, wenn diese Mutter auf den Kopf des Kindes beruhigend ihre Hand legt in der Bedeutung: «Ja, ich vertraue auf dich, geh!»

VI. Eine «teuflische» Neurose. Über den Exorzismus

C: Es gibt Worte, die im Namen Gottes oder mit einem Bezug auf Gott ausgesprochen wurden und die im Schicksal gewisser Menschen ihre Spuren hinterlassen könnten. Ich bin erstaunt, daß Sie von Ihrer klinischen Erfahrung her über solche Spuren so wenig zu sagen haben.

FD: Tatsächlich, solche Erfahrungen habe ich nicht gemacht. Vielleicht gibt es Psychoanalyti-

ker, die mehr als ich mit Leuten zu tun haben, denen eine bestimmte Erziehung im Namen des Christentums ihre Spur aufgeprägt hat. Hingegen erinnere ich mich an einen Jungen, den man mir wegen einer (wie es hieß) diabolischen Halluzinationsneurose zugeschickt hatte. Der Junge war zwischen dreizehn und vierzehn Jahre alt und litt an schrecklichen krankhaften Ticks. Er war unfähig, etwas zu tun. Er brauchte mehr als eine halbe Stunde, um durch diese Tür da in mein Arbeitszimmer hereinzukommen. Er trat schließlich ein, kehrte aber sofort wieder zurück, begann von neuem, schnaufte hörbar zwischen diesen Manövern, um gegen «das» anzukämpfen, was ihn am Eintreten hinderte. Er keuchte, wollte seine Jacke ablegen, schnaufte erneut, machte Miene, die Jacke anzubehalten, versuchte von neuem, sie abzulegen – es war ein schrecklicher Zirkus. Sehr interessant ist nun folgendes: Der Junge hatte im Sankt-Anna-Spital, aus dem er nach ein paar Monaten Aufenthalt zu mir gekommen war, seinem Psychiater erzählt, der Teufel stelle sich zwischen ihn und die Dinge. Der Psychiater, ein sehr katholischer Arzt, hatte diese Phantasmen mit großem Interesse verfolgt und als halluzinatorische Psychose satanischer Provenienz diagnostiziert. Bei mir sprach der Junge das Wort Teufel nie aus. Niemals. Der Junge war geradezu eine Karikatur von Leiden und Ängsten. Ich fragte ihn: «Was hindert dich denn daran, deine Jacke abzulegen?» Er gab mir zur Antwort: «Ich weiß es nicht.» Neue Frage: «Warum schnaufst du so?» Und wieder die Antwort: «Ich weiß es nicht.» Er hat mir gar nicht gesagt, es sei der Teufel. Und er ist vollständig gesund geworden. Nie aber hat er mir erklärt, was er sich unter diesem «es», das ihn daran hinderte, eine Tätigkeit zu Ende zu führen, eigentlich vorstelle.

Dieser Junge nun trug tief in sich eingeprägt die Spur des Umstandes, daß er deswegen geboren worden war, weil ein Frauenarzt es seiner Mutter angeraten hatte (er wußte absolut nichts über die Umstände seiner Zeugung). Die Geschichte aber war so: Der Junge war nicht von seinem eigenen Vater gezeugt, denn der war steril. Dieser Mann war nach seiner eigenen Geburt ausgesetzt worden; man hatte ihn dann als Findelkind der öffentlichen Fürsorge überlassen und in Kinderheimen und später in Pensionaten erzogen. Er liebte seine Frau sehr und wollte absolut ein Kind von ihr. Der Arzt, der die beiden untersuchte, stellte fest, daß der Mann steril war, sagte es ihm aber nicht. Der Frau erklärte der Gynäkologe unter vier Augen: «Wenn Sie Ihrem Mann dieses Glück eines Kindes verschaffen wollen, sehen Sie zu, daß Sie jemand finden, der Ihnen ein Kind macht. Eine künstliche Besamung ist schwierig und auch teuer, und Ihr Mann würde bestimmt daraufkommen, denn er muß die Erlaubnis dazu geben.» Schließlich suchte die Frau ihren Friseur auf, den sie seit zehn Jahren kannte. Er wollte ihr diesen Dienst gern erweisen. Sie war zudem eine schöne Frau, sehr schlicht, von Beruf Sekretärin und hatte viel Arbeit. Sie hatte mit diesem Friseur nie geflirtet, hatte nie nach ihm verlangt, ihn nie wirklich geliebt. Er selbst führte mit seiner Frau eine ruhige Ehe; sie hatten zwei Töchter. Der Friseur erwies seiner Kundin also diesen «Dienst» und war nachher recht bewegt darüber, mit einer Frau, die er übrigens gar nicht liebte, einen Jungen gezeugt zu haben. Diese ganze Geschichte schwelte auf dem Grund des Schicksals dieses Kindes, das auch eine übermäßige Anhänglichkeit an seine Mutter und eine aufrichtige Zuneigung zu seinem Vater zeigte, was wiederum in diesen verborgenen Grund zurückwirkte. Der Vater war selbst voller Zwangsneurosen. Sehr arbeitsam.

Aber nie hat dieser Junge vom Teufel geredet. Ich bin jedoch überzeugt, daß der Psychiater von Sankt Anna aufgrund des seltsamen Gebarens des Jungen gesagt hat (vielleicht ohne selbst wirklich daran zu glauben): «Der ist ja besessen!» Er hat den Jungen dadurch beeinflußt, daß er ihm erklärte, das alles komme vom Teufel. Der Junge selbst hatte nicht die geringste religiöse Erziehung genossen; seine Eltern waren atheistisch. Kurz und gut, ich weiß nicht, was der Teufel in seinen Augen darstellte. Mir hat er jedenfalls nie etwas davon geflüstert – fast möchte ich sagen geschnauft *(souffler mot)*, denn er schnaufte *(soufflait)* hörbar und ununterbrochen, um eine mit dem Berühren der Dinge verbundene Gefahr abzuwenden. Nie jedoch hat er mir gegenüber das Wort Teufel ausgesprochen.

C: Wenn Sie da von Besessenheit und Schnaufen sprechen, denke ich unwillkürlich an die Teufelsbeschwörungen, die ja zur Familie der Segnungen und Verfluchungen gehören. Die Exorzismen enthalten Worte, Riten, Gesten, manchmal auch Berührungen. Hier aber wird der Teufel beim Namen genannt, man erteilt ihm Befehle, heißt ihn den Verfluchten. Man verflucht den Teufel, um den Besessenen zu segnen.

FD: Hat etwa Gott den Teufel, den Luzifer verflucht? Steht das in der Bibel? Die Propheten freilich und andere haben nicht darauf verzichtet, Menschen im Namen Gottes zu verfluchen. Jemanden verfluchen bedeutet doch schließlich, den Fluch Gottes herabrufen. Man ist aber nicht gezwungen zu glauben, daß Gott diesem Befehl gehorcht, nicht wahr? Kann Gott verfluchen? Vor allem, kann er das seit Jesus? Trotzdem sind die Leute, die von einer sie treffenden Verfluchung im Namen Gottes gehört haben, davon überzeugt, Gott habe gehorcht. Und das hat gewirkt! Und sie sind auch der Überzeugung, daß diese Wirkung nicht mehr rückgängig gemacht, nicht mehr ausgelöscht werden könne. Wenigstens nicht durch die Worte eines Arztes, auch wenn sie unter Hypnose verabreicht werden. Ich weiß nicht, ob es den Exorzisten gelingt. Jedenfalls richten sich die Teufelsbeschwörungen nur gegen Verfluchungen durch kleine Geister, nicht gegen solche, die Gott zum Ursprung haben. Diese da, falls sie existieren, sind nicht mehr wegzubringen. Die davon Betroffenen glauben (so sagte mir Chertok), daß das nur mit dem Leib zusammen verschwinden kann, gleichsam als wäre der Fluch in ihr Fleisch eingebrannt.

C: Auch wenn wir nicht auf den Teufel zurückgreifen, so verwenden wir doch eine ganze Reihe von Tragödien oder Mythen, die den Menschen so darstellen, als wäre er zu einem bösen Geschick bald durch unpersönliche, bald durch personalisierte Kräfte verdammt.

FD: Genau hier, so meine ich, treffen wir auf das Unbewußte im Sinne Freuds, auf die Kommunikation der Menschen untereinander mittels dieses so verstandenen Unbewußten, auf die noch vor dem Wort und jenseits der Worte wirkende Sprache, jene, die zwischen dem Kind, seiner Mutter und seinem Vater geschieht, Ursache eines sehr frühzeitigen Vor-Über-Ichs, eine Sprache, aufgrund derer das Kind bereits mit vier Monaten Lautbedeutungen versteht, die ihm mit dem Akzent der Muttersprache zu Gehör kommen. Ein Kind aber, das dieses Alter noch nicht erreicht hat, versteht eine jede Sprache, wenn die zu ihm sprechende Person nur wirklich danach verlangt, ihm das mitzuteilen, was sie denkt und fühlt, kurz, wenn sie wirklich zu ihm sprechen will – unter dieser Voraussetzung also versteht das Kind vor vier Monaten alle Sprachen. Vermutlich erfaßt es das ihm Gesagte intuitiv auf dem direkten Weg von Seele zu Seele, in einer Art Telepathie der Mitteilung. Nach vier Monaten versteht es die Sprache der Mutter. Danach, das heißt von diesem Alter an, haben die meisten Kinder in ihrer Mund- und Rachenmuskulatur und auch im Kehlkopf nicht einmal mehr organisch die Möglichkeit, Lautformen einer anderen Sprache rein wiederzugeben, indes bei der Geburt im Mund des Menschen alle Fähigkeiten bereitliegen, um die Phoneme einer jeden menschlichen Sprache herauszubilden. Es ist so, als ließe die Fähigkeit, gleichsam auswählend aus vielen Sprachen in einer bestimmten Sprache mit Vater und Mutter und Verwandten ins Gespräch zu kommen, die Fähigkeit brachliegen, andere Sprachen zu sprechen. Auswahl des geliebten Wesens also. Was nicht ausgewählt ist, wird auch nicht angeklagt, man stemmt sich nicht dagegen, man ist einfach nicht empfänglich dafür, es wird nicht gesucht, sondern einfach beiseite gelassen. Beim Segnen ist es genauso. Man erwählt jemanden, man lenkt seinen Geist gewissermaßen in eine bestimmte Richtung, er ist erfaßt wie von einem Lichtstrahl der seinen Weg auf außergewöhnliche Weise beleuchtet. Man tut anderen kein Unrecht, sie sind einem gleichgültig, man kümmert sich nicht um sie. Er, der einen da segnet, liebt.

In der Verfluchung wird im Haß erwählt. Darin liegt der Unterschied. Es ist eine Erwählung im umgekehrten Sinn. Die Eltern vermögen nichts für ein Kind, das von einem anderen verflucht worden ist. Die Identitätsstrukturierung der Kinder durch das Unbewußte der Eltern ist auf beiden Seiten vollständig unbewußt. Dagegen ist der Segen auf seiten des Segnenden und die Verfluchung auf seiten des Schadenden, und zwar willentlich Schadenden, durchaus bewußt. Wenn die Patienten in der Psychoanalyse kaum von Worten des Segens sprechen, so vielleicht deshalb, weil so ein Segen dermaßen wirklich anwest, daß man gar nicht davon reden kann. Man kann nicht von etwas sprechen, dessen man sich ständig erfreut. Man spricht von dem, was einem mangelt. In modernem Jargon ist der Segen ein «Anschluß». Einmal «angeschlosssen» spricht man nicht mehr davon. Man ist ein Mensch, der gar nicht weiß, daß er gesegnet ist. Man weiß es nicht einmal mehr das ganze Leben lang. Und doch trägt es einen. Das ist so ein wenig wie bei Ijob. Er schien zu sagen: Ich bin gesegnet gewesen, und plötzlich hat mir das gefehlt – oh, das war hart! Dagegen stehen bei einem, der sich verflucht weiß, Lebenselan und Glückverlangen ständig im Kampf gegen dieses

unheilvolle Geschick. Darum kann er es auch nicht vergessen. Es ist ein Kampf ohne Ende.

VII. Segen und «Volksreligion»

C: Sie wissen, wir sind Zeugen einer gewissen Erneuerung der mit mehr oder weniger Recht so genannten «Volksreligion». Die Bitte um Segen spielt hier eine große Rolle. Man bittet Heilige, vor allem die Jungfrau Maria. Die Bitten beziehen sich auf Personen, aber auch auf Dinge. Man läßt ja sogar Waffen segnen! Im Extremfall kommt es zu einem lukrativen Handel mit gesegneten Gegenständen. Was meinen Sie dazu?

FD: Wir haben eben schon davon gesprochen, wie sich jemand zu einem anderen hingedrängt fühlt, weil der offenbar keine Angst hat, und zwar um ihm die eigene Angst oder das eigene Leiden anzuvertrauen gleich dem Kind, das seine Mutter bittet, die Beule zu berühren, die Spur von Schlägen und Verletzungen. Alles das ist sehr verständlich. Sogar in Hinsicht auf gesegnete Gegenstände. Die Menschen brauchen solchen Fetischismus. Das Kind benötigt ganz am Anfang seines Daseins in Abwesenheit der Mutter einen Gegenstand; er soll ihm durch Geruch oder Gefühl die Mutter vergegenwärtigen. Das geschieht auch durch eine diesem Gegenstand anhaftende Gedankenverbindung: dieser Lappen da zum Beispiel hat einen Bezug zu dem Tuch, das die Mutter beim Stillen dem Kind über das Gesicht gelegt hat, und gleichzeitig behält er in sich den Geruch der Mutter und den eigenen. In der geschäftlichen Ausbeutung gesegneter oder auch nichtgesegneter Gegenstände (ist denn das Lourdes-Wasser wirklich gesegnet?) werden beim Verkauf keine Segensworte gesprochen. Das Wasser einer Quelle wie der Lourdesquelle etwa ist repräsentativ für die an diesem bestimmten Ort herrschenden Gedankenverbindungen und Gefühle. Wasser bedeutet nun aber für jeden Menschen jenes Element, das den Durst löscht, also einen wesentlichen Mangel behebt. Es ist das für das Leben des Leibes und im übertragenen Sinn für das Leben des Geistes unabdingbare Element. Und so ist für das Verlangen des Geistes der Leib in seinen Bedürfnissen ein Bild.

Ich meine, in diese Dinge mischt sich für die Menschen immer ein wenig das Mütterliche. Übrigens ist die Idee der Jungfrau im Grunde die der jungfräulichen Mutter, so etwa wie die Justine bei Sade: Man kann alles mögliche an ihr treiben, immer bleibt sie unberührt. Ein wunderbares Bild für das Kind, diese allzeit unberührte Mutter. Denn die wirkliche Mutter ist ihm gegenüber zuweilen aggressiv, sie wirft ihm manchmal etwas an den Kopf, ist ihm böse, schimpft, schreit Befehle, ärgert sich auch. Sie ist durch ihr eigenes Dasein geprägt. Sie ist nicht ewig Jungfrau, sie ist nicht, was sie nach dem Wunsch ihres Kindes sein sollte. Also wird sie durch eine idealisierte Frau ersetzt, eine, die so ist, wie es sich das Kind vorstellt. Und so stellt es sich diese Mutter vor: immerzu phallisch, ein Urquell von Milch, von nie versiegender Zärtlichkeit für das unglückliche Kind, eine Trösterin seines Herzens, immer allen Durst stillend und ewig lächelnd.

Daß die Leute ihre Leiden den Heiligen sagen, sie um Fürsprache bitten (nach der Meinung der Leute richtet sich ihre Bitte um Schutz und Segen eher an die Heiligen als an Gott, meinen Sie nicht auch?) – auch das ist nur natürlich. Die Menschen leben in einer derart unvorhersehbaren, einer derart bedrohlichen oder auch unerklärlichen Welt, daß sie alles mögliche auf die Heiligen übertragen, denn sie fühlen sich ständig wie Kinder, die niemand Erwachsenen haben, der ihnen hilft. Und den ihnen mangelnden und doch notwendigen Erwachsenen versetzen sie dann in das Jenseits, in das Dasein von Verstorbenen, die Vorbilder waren, Menschen, die man idealisiert hat und die im guten Sinne sehr mächtig gewesen sind; man kann also voraussetzen, daß sie, deren Geist Gott so nahe steht, weiterhin jenen Menschen Gutes erweisen, die um ihren Schutz flehen. Die kleine heilige Theresia hat das so ausgedrückt: «Ich werde meinen Himmel damit zubringen, auf Erden Gutes zu tun.» Zu «tun», oder noch besser: zu «segnen». Das heißt ja auch Gutes tun. Das heißt: «Ich will dir wohl. Ich sage dir Gutes voraus. Ich werde an dich denken. Ich werde für dich nur Gutes denken.» Das ist es. Das ist die Gewißheit, die ein Mensch aus dem Segen schöpft. So etwas schafft einen unzerstörbaren Kern an Selbstvertrauen mit dem großen Vorteil, keine Schuldgefühle auszubeuten. Der Mensch hat ja sich gegenüber immer ein Schuldgefühl, wenn er auf die Auswirkung seiner Taten kommt («das hätte ich nicht tun sollen»), und vor allem, wenn er sich seiner Freiheit bewußt wird. Man ist ganz für sich selbst verantwortlich. Das ist so schwer zu leben, dieses Gefühl der Freiheit. Wenn man dann die Verantwortung auf andere abwälzen kann, weil man glaubt, daß sie ihnen zukommt (selbst wenn dabei auf die eigene Frei-

heit verzichtet werden muß), fühlt man sich in Sicherheit.

Letzten Endes stoßen wir uns immer am Geheimnis unseres eigenen Daseins, am Geheimnis unseres eigenen Verlangens, wirklich geboren zu werden. Warum hat ein Wesen wie ich in der Urszene einer Umarmung von Mann und Frau Fleisch angenommen? Ich, dieses Wunschwesen, das Tag für Tag den Überlebensvertrag verlängerte, da «ich» ja da bin?

Denn, nicht wahr, bis dahinein bohrt die Psychoanalyse, über die Eltern hinaus. Warum in dieses Dasein gesetzt sein? Es gibt so viele Eltern, die tausend Dinge unternehmen, um Kinder zu haben, und die keine bekommen. Und es gibt andere, die keine wollen. Und es gibt Embryonen, die von selber abgehen, und andere die sich (von seiten der Eltern bewußt oder unbewußt) abtreiben lassen. Wir stehen hier vor dem Mysterium der Empfängnis. Die dazu erforderliche sexuelle Betätigung ist nicht der Schlüssel für die Zeugung eines Menschen. Lustverlangen und Liebe und deren freudeweckenden Worte sind etwas anderes als brutale Wollust oder Besamung im Labor.

C: Vielleicht betrachten die Gläubigen gerade deswegen die Zeugung eines Kindes als einen Segen Gottes.

FD: Ja, so kann dieses Geheimnis auf dem Weg über einen Segen in Gott eingefügt werden. Und das heißt Geschlechter zeugen, das Urverlangen, das den Menschen zeugt, in seinen Ursprung zurückgründen. Der Mensch ist ein Wesen des Wortes. So versteht der Mensch sich selbst als durch einen Körper vermittelt zum Dasein gebrachtes Wort. Als ein geliebtes, verantwortliches, durch das Wort gezeugtes Wesen. Ein jeder von uns ist dafür verantwortlich, jeden Morgen sein Leben neu auf sich zu nehmen und es bewußt in seinem leiblichen Dasein zu bejahen (unbewußt bei jenen, die es im Grund bejahen, weil sie es weiter durchtragen, obwohl sie sich nach außen hin ständig dagegen auflehnen). Ich meine aber, es muß doch eine Bezugsperson da sein, will man sich in seiner eigenen Existenz als gesegnet erfahren; man kann sich doch nicht seiner selbst erfreuen. Ein anderer muß uns die Gewißheit verschaffen, daß unser Leben einen Sinn hat über Freud und Leid hinaus, einer, der uns annimmt und segnet, wie wir sind.

Der Verfluchte muß sich, so könnte man sagen, seit seiner Verfluchung Tag für Tag in einem beständigen Kampf gegen das Gefühl des Verworfenseins am Leben erhalten. Er braucht keine Beweise mehr. Er hat keinen Zweifel mehr. Er ist von nun an ein Verfluchter, und dabei bleibt es. Der Gesegnete dagegen bedarf meiner Meinung nach immerfort der Bestätigung dieses Segens. Bestätigung – durch was? Durch Begegnungen, die sich in seinem Leben ergeben, durch Zufälle, durch Beweise. Er braucht Beweise dafür, daß er gesegnet ist. Für uns Christen ist Jesus Christus, sein Leben, sein Tod und seine Auferstehung, der Beweis, daß wir gesegnet sind, nie mehr verflucht, jedenfalls nicht durch Gott.

VIII. Ein untilgbarer Segen

C: Beim Durchlesen der Bibel kann man sehen, daß das Volk Israel dort, wo es auf den ersten Etappen seiner Geschichte einen Segen empfing, einen Denkstein errichtete; er hinterließ eine unverwischbare Spur der Tatsache, daß hier ein Segen geschah.

FD: Die in Horden lebenden Tiere umgrenzen ihren Bezirk durch ihren Kot. Dieser Bezirk wird durch eine bestimmte soziale Lebensregel der Tiere untereinander in Ordnung gehalten. Der markierende Kot, also dem Tierkörper entstammende und ihr besonderes Kennzeichen (Geruch) bewahrende Substanzen, bringt den anderen Horden die körperhaften Verbindungen zu Gefühl, die die Hordenindividuen einander verwandtschaftlich einen. Würde sich nicht eben dies in den Steinen der Segnung, diesen Kennzeichen des rettenden Ereignisses, «sublimiert» wiederfinden? Das ist doch auch Gebietsabgrenzung! Bei den Menschen wird der Daseinsbereich durch den Lebensstil abgesteckt: Die Familien tun das durch den ihnen eigenen Daseinsstil, eine Art Rhythmus, eine Art Parfum, eine besondere Art der Berührbarkeit und auch der Sprache, wenn da untereinander in derselben Sprache gesprochen wird, eine Übereinkunft, was die Art und Weise des Sagens oder des Tuns betrifft, die Weitergabe des Lebens auch. Der Segen übersteigt das alles. Er eint auf eine subtilere Art die Menschen, subtiler noch als alle ihre in die Ethik und Ästhetik des privaten und gesellschaftlichen Lebens einbezogenen gefühlshaften Beziehungen. Der Segen, an diesem bestimmten Tag und an diesem bestimmten Ort ausgesprochen, richtet sich auf das Transzendente. Er ist ein symbolträchtiger Ausdruck für eine helle Freude des Leibes und der Person als ganzer jenseits des *hic et nunc*.

C: Demnach müßten wir einander diese Zeichen geben, diese Kennzeichen der Tatsache, daß wir gesegnet sind und im gleichen Segen geeint stehen.

FD: Das müßte ja schon dann geschehen, wenn wir danksagen. Wir sagen: «Danke!» – und wir haben vergessen, daß das heißt «Erbarmen»[1]. Jedesmal, wenn wir für etwas danken, beziehen wir uns und den anderen auf Gott noch über die Beziehung hinaus, die wir darleben; wir erheben uns so unmerklich in die Transzendenz. Das Wort «danke» ist auf dem Weg des Segens. Nicht wahr, das Wichtigste für einen Christen ist doch die Taufe. Die Ungetauften sind sich dieses Zustandes gar nicht bewußt, und bei den Getauften steht es auch nicht besser! Seit meiner Kindheit war ich immer der Auffassung, es sei sehr wichtig, getauft zu sein. Mir schien, dies sei der Segen allen Segens, sozusagen der Hohesegen. Viele Christen sind sich gar nicht bewußt, daß es da um etwas Bedeutendes geht, um eine unzerstörbare Gabe.

Getauftsein – das ist ein untilgbarer Segen. Auf ihn kann man sich verlassen. Von dem Augenblick der Taufe an darf man mit diesem Segen rechnen, möge es noch so dick kommen. «Da du getauft bist, lebt in deinem Selbstvertrauen etwas, das nicht mehr zunichte gemacht werden kann. Du darfst dieses Selbstvertrauen haben, da Gott selbst in dich Vertrauen hatte. Er wollte dich mit allen Christen, den schon lebenden und auch den später kommenden, einen, mit denen also auch, die noch im Schoß der Zukunft ruhen und schließlich Christen werden.» Das geschieht in der Taufe. Sie eint uns mit dem Wasser des Himmels, das alles auf der Erde tränkt. Wasser – das strömt und belebt. Wasser ist das Leben aller irdischen Wesen. In der Taufe ist es dem Wort Jesu geeint, und dieses Wort nennt einen jeden von uns bei seinem Namen. Es ist das für immer der Dreieinigkeit geeinte Wort. Die Taufe ist ein Segen, der uns mit der Dreifaltigkeit eint. Die Taufe eint diesen Menschen hier und jetzt über die Hinfälligkeit seines leiblichen Daseins hinaus mit der Fruchtbarkeit des Geistes der Liebe und belebt die auch noch so geringe Tat seines Wirkens, auch wenn er gar nicht darum weiß. Ist das nicht großartig?

[1] Gilt für das französische «merci» (Anmerkung der Redaktion).

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

FRANÇOISE DOLTO

Ärztin, Psychiaterin, Psychoanalytikerin. Seit mehr als vierzig Jahren sowohl in ihrer Privatpraxis wie in öffentlichen Institutionen in der Psychoanalyse von Kindern und Erwachsenen tätig. Veröffentlichungen u. a.: Psychanalyse et pédiatrie (Paris 1971); Le cas Dominique (Paris 1971); Lorsque l'enfant paraît, 3 Bde. (Paris 1977–1979); Au jeu du désir (Paris 1981); L'image inconsciente du corps (Paris 1984). Zusammen mit G. Séverin: L'Evangile au risque de la psychanalyse, 2 Bde. (Paris 1977–1978); La foi au risque de la psychanalyse (Paris 1981). Anschrift: 260, rue Saint-Jacques, F-75005 Paris, Frankreich.

Jean-Marie Tillard

Segen, Sakramentalität und Epiklese

Nichts ist aufschlußreicher, als das Inhaltsverzeichnis des von Papst Paul V. im Sinne des Trienter Konzils herausgegebenen *Rituale Romanum* in einem Zug durchzulesen. Auf den ersten, über die Sakramente handelnden Teil (Kap. 1 bis 7) folgt eine Liste von Segnungen, die nicht allein das betreffen, was man als den Rahmen oder das Instrumentarium formell sakramentaler Akte (Orte und Gegenstände des Kultes, Altäre, sakrale Gefäße) und deren Ausstrahlung auf die «Sakramentalien» (Weihwasser, geweihte Kerzen, heilige Ikonen) bezeichnen könnte, sondern auch für das gewöhnliche Leben bestimmte Gegenstände, Güter und Orte. Es finden sich da Benediktionsformeln zur Segnung eines Hauses, eines Schlafzimmers für Neuvermählte, eines Schiffes, eines Feldes, eines Weinbergs und frisch geernteter Früchte. Pilger können bei ihrem Aufbruch und ihrer Rückkehr gesegnet werden. Zu bestimmten Anlässen ist eine besondere Segnung christlicher Gruppen vorgesehen. Man gewinnt den Eindruck, das gesamte menschliche Leben mit Zubehör liege im Bereich des Segens.

Dieser Eindruck wächst zur Gewißheit an, sobald man den 1935 unter Pius XI. der Taschenbuchausgabe dieses Rituals beigefügten Anhang durchstudiert. Darin werden alle Segnungen aufgeführt, die seit der Veröffentlichung des Rituale Pauls V. approbiert worden sind. Eine Unsumme von Lebewesen, Dingen und Situationen: Von der Saat bis zum Vieh, vom Brunnen bis zur Straße, von der Bibliothek bis zur Fabrik, von der schwangeren Frau bis zum Kleinkind, von der Krankenbettwäsche bis zur Hochgebirgsausrüstung – fast alles ist vertreten. Die diesem Abschnitt des Rituale zugrundeliegende Intention kommt offen zu Tage, wenn da in dieser Ausgabe eine Formel *ad omnia* angeboten wird, um jeder Eventualität zuvorzukommen. Es geht also darum, das gesamte konkrete menschliche Dasein unter den Segen Gottes zu stellen.

Dieses Rituale ist gewiß überholt. Nicht nur deshalb, weil nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil neue Texte veröffentlicht wurden, sondern auch, weil sein Tonfall unserer Auffassung vom Verhältnis zwischen Gott und Welt nicht mehr entspricht. Trotzdem erscheint es uns gerade wegen der Überfülle von Segnungen als wichtiger Zeuge für eine Intuition des *sensus fidelium*, der doch zum christlichen Selbstverständnis gehört und nicht nur vom «volkstümlichen Christentum» getragen ist[1]. Das beweist die Segensformel, mit der die liturgischen Offizien der Laudes und der Vesper enden, die aber besonders jede eucharistische Feier abschließt: Da die Gemeinde gerade am Tisch des Herrn an der höchsten Gabe der Agape Gottes Anteil erhalten hat, fühlt sie das Bedürfnis, Gott um seinen Segen zu bitten. Die Weite dieser Segensbitten in manchen orientalischen Riten zeigt klar, daß es sich nicht um «eine Nebensache» (sic) im Glaubensleben des Gottesvolkes handelt.

I. Segen und Glaube an Gott

An den Quellen der Epiklese

Angesichts dieser Überfülle, fast möchte man sagen dieses Wirrwarrs von Segensformeln über höchst unterschiedliche Wirklichkeiten, zuweilen unter Verwendung theologisch so schwerwiegender Ausdrücke wie *sanctificare* und sogar *consecrare*[2] – manchmal wird dasselbe Segnen auch als *benedicere* und ein paar Zeilen danach als *consecrare*[3] bezeichnet – und trotz alledem alles (mit Ausnahme der Altarweihe, die immer mit *consecratio* überschrieben wird[4]) unter der Etikette *benedictiones* einordnend – wer sollte da nicht ein wenig durcheinanderkommen. Ganz offensichtlich ist der Begriff *benedictio* unklar, oft sogar der Doppeldeutigkeit recht nahe. Eine Klärung tut not.

Wir schließen von vornherein einen durch die liturgische Überlieferung reichlich bezeugten Sinn des Wortes *benedictio* aus, nämlich die *berakah*, die Gott für sein Werk und die Wunder seiner Liebe preisende *benedictio* («benedictus Deus»). Diese der Danksagung verwandte, von ihr sich freilich unterscheidende Eulogie versteht sich als Lob und richtet sich an die Herrlichkeit Gottes; sie ist ein wichtiger Bestandteil des christlichen Kultes[5]. Die Eulogie gehört auch zu jenen Elementen, die den christlichen Kult in die große biblische Überlieferung eingründen. Das

Rituale nun hat nicht in erster Linie diese Eulogie im Blick. Es übernimmt den Begriff *benedictio* im Sinne eines Eingreifens Gottes zugunsten seiner Gläubigen, im Sinne eines gnadenhaften Geschehens, das die Gläubigen hoffen läßt, ein konkretes Zeichen der wohlwollenden Güte des Gottes und Vaters Jesu Christi zu empfangen.

1. Von Adam zu Jesus Christus, dem Herrn: Der Schöpfer und der Heilige Geist

a. Schöpfung und Verheißung

Es ist bedeutsam, daß in der Priesterschrift, die die Genesis einleitet, das Schöpfungswerk mit dem Segen Gottes in Verbindung gebracht wird. Gott segnet die Vögel und die Fische, er segnet den Mann und die Frau, er segnet den Sabbat, den Tag der Vollendung seines Werkes (Gen 1,22.28; 2,3; 5,2). Und nach der großen Flut erneuert Gott seinen Segen, nachdem er seinen Entschluß kundgetan hat, die Erde nicht mehr zu verfluchen (Gen 9,1). Es fällt auf, daß dieser Segen in keiner Weise das in Frage stellt, was wir heute die Profanität des Schöpfungswerkes nennen würden. Ganz im Gegenteil! Er fügt sich vollkommen in dieses Werk ein in der Absicht, die Gabe des Lebens als den höchsten Ausdruck göttlichen Schaffens zur vollen Entfaltung zu führen. Als Abraham den Segen empfängt (Gen 14,19; 24,1) und Gott ihm verheißt, dieser werde für seine zu hoher Bestimmung berufene Nachkommenschaft Dauer haben (Gen 12,2; 22,17), als Isaak seinerseits und dann Jakob gesegnet werden (Gen 25,11; 32,30) und schließlich «der Herr das Haus des Ägypters um Josefs willen» segnet (Gen 39,5), da handelt es sich klar um die gleiche Perspektive. Übrigens wird der erwähnte Text noch deutlicher: «Der Segen des Herrn ruhte auf allem, was ihm gehörte im Haus und auf dem Feld» (ebd.).

So hat also fortan die Bitte an Gott um seinen Segen (vgl. Gen 49,25) gar nichts mit Sakralisierungsabsicht zu tun, die gewissermaßen die normalen Schöpfungsgesetze überspringen oder, wie wir heute sagen würden, die Profanität der Schöpfung verletzen würde. Die in den Segnungen des Deuteronomiums aufgezählten Herden, Äcker und Scheunen (Dtn 28,1–13) bleiben, was sie für jeden Menschen sind, nämlich Gegenstand täglicher Sorge, Frucht ermüdender Arbeit und Mittel zum täglichen Unterhalt. Sie sind kein Objekt für Mirakel, die den menschlichen Anteil überflüssig machten. Sie werden auch nicht zu geweihten Dingen, von nun an dem gewöhnlichen Gebrauch entzogen und ausschließlich dem Dienst der Verherrlichung Gottes vorbehalten und also heilig geworden.

Nur ein Teil dieser Wirkungen des göttlichen Segens – der Erstlingswurf der Kuh zum Beispiel oder des Schafs (Dtn 15,19), die männliche Erstgeburt (Ex 13,1), die erste Garbe und die erste Kiepe der Feldfrüchte (Dtn 26,2–10) – wird zum Zeichen *(sacramentum)* der göttlichen Hoheit zur ausschließlichen Opfergabe an Gott erklärt. Die Anweisung fügt aber bewußt hinzu: «Wenn du den Korb vor den Herrn gestellt hast, (...) dann sollst du fröhlich sein und dich freuen über alles Gute, das der Herr, dein Gott, dir und deiner Familie gegeben hat: du, die Leviten und die Fremden in deiner Mitte» (Dtn 26,10f). Der Segen Gottes sichert und gewährleistet den normalen Besitz und Nutzen jener Güter, die zu einem vollen Leben gehören. Es sind gewiß materielle Güter, jedoch auch jene im Wort *schālōm* verdichtete Atmosphäre des Friedens und der Freude. Ihr Geheimnis liegt in der Treue zu Gottes Gesetzen.

Alles hängt hier ab vom Glauben an die Herrschaft Gottes über die Schöpfung und seine Oberhoheit über alle Dinge. Für den Glauben Israels bleibt Gott jener, der die Macht in Händen hält, allen das All durchwaltenden Kräften zu befehlen, ob er nun segne oder nicht oder gar fluche (Dtn 11,16–32; 23,5). Das Volk Gottes glaubt, daß Gott, der Schöpfer und Herr des Alls, dessen Werk von einem Plan seiner Liebe durchherrscht wird, in voller Freiheit seine Gunst einigen seiner Getreuen erweisen kann, indem er ihnen Wohlstand und Erfolg gewährt, vor allem dann, wenn sie ihrerseits voll Aufmerksamkeit auf seinen Willen hören (Dtn 28,10–12).

Segen und Bitt- bzw. Fürbittgebet treffen sich hier im selben theologischen Umfeld. In der Beziehung zwischen Gott und den Gläubigen aber ist der Segen das Merkmal göttlichen Unternehmens. Hier hat Gott die Initiative. Einzig aus Gnade ergreift er sie, um denen Nachkommenschaft, Besitz, Macht und Frieden zu schenken, die von ihm zum vollen Leben, der Gabe *par excellence*, geschaffen wurden. Und wenn der Segen im Kult als Erhörung einer ausdrücklichen oder stillschweigenden Bitte der Gläubigen erscheint (Ps 128,5), so gleicht er doch für gewöhnlich einer zuvorkommenden göttlichen Gunst.

Daher ist es normal, daß jene, die als Vermittler zwischen einem unsichtbaren Gott und dem Volk dienen, auch im Namen Gottes diesen Segen aussprechen, sei es nun Mose (Dtn 33,1) oder Josua (Jos 22,6f) oder der König (1 Kön 8,14.55–61) oder – vor allem – der Priester (Lev 9,22; Dtn 10,8; 21,5; ; Chr 23,13).

Es war unvermeidlich, daß für einen auf die Gewißheit zeitlicher und also irdischer Belohnung eingeschworenen Glauben – und nicht bloß eine *Religion*! – dieser Segen Gottes, verstärkt noch durch die ständig den Vätern erneuerten «Verheißungen», zum Mittelpunkt wird, um den sich alle Hoffnungen und alles wahrhaft liturgische Leben kristallisiert (vgl. Ps 128,1–6). In der täglichen *tefillā*, der Fürbitte im hervorragenden Sinn, folgt auf den Lobpreis Gottes *(benedicere Deum)* eine Bitte um den Segen Gottes *(benedictio Dei)*[6], und alles findet in einem priesterlichen Segen seinen Abschluß[7]. In diesem Licht läßt sich auch die geradezu universale Struktur des jüdischen Gebetes besser verstehen, so wie sie sich in das Christentum weiterpflanzen wird: man ruft Gott sein Segenswort in Erinnerung, das die «Verheißungen» widerspiegeln und das die heiligen Bücher durchbuchstabieren, bittet aber auf dieser Grundlage um den Erweis seiner Macht entsprechend der Logik seines eigenen Wortes[8]. Die Liturgie ist untrennbar Lobpreis *(benedictio)* Gottes für den empfangenen Segen *(benedictio)* und flehentliche Bitte, es möge das gesamte gemeinschaftliche und persönliche Dasein unter dem Segen Gottes *(benedictio)* weiterhin gedeihen[9]. Man weiß, wie Ben Sirach das beschrieben hat (Sir 50,1–24, vor allem aber 20–24).

Der Segen ist also wichtig. Wollte man ihn ausschalten, würde man dem Geheimnis der Gnade seine Verbindung mit dem Schöpfungswerk nehmen. Ja, man könnte die Heil und Schöpfung einende, tiefliegende Beziehung gar nicht mehr verstehen. Denn die Heilsfrucht ist die Erfüllung jenes Segens, der sich auf das Leben in seiner ganzen Weite und Tiefe erstreckt. Es sei bemerkt, daß nicht der Weinstock, nicht die Ernte und auch nicht der Viehbestand an sich gesegnet werden. Gott segnet – er selbst oder durch seine Priester vermittelt – den Gläubigen (und seine Familie). Ihm schenkt er blühenden Weinstock, reiche Ernte oder prachtvollen Viehbestand. Die Nuance ist von Bedeutung. Diese materiellen Güter sind nämlich Zeichen und Wege seines Segens in einem. Das moderne Denken nennt sie dessen «Symbole» in dem vollen Sinn, den der Begriff heute besitzt[10]. Der in die lateinische Feier des Ehesakramentes eingeschlossene Ehesegen bleibt ein interessanter Zeuge dieser «Symbolisierung» des Segens Gottes in und aus den Gütern eines friedlichen, fruchtbaren, glücklichen und in der Treue zur Liebe Gottes geführten Lebens.

b. Die Vollendung in Christus

Es ist nicht verwunderlich, daß das Neue Testament diesem Glauben an den Segen eng verbunden bleibt. Für die apostolische Gemeinde gelangen in Jesus alle Verheißungen zur Vollendung *(teleíosis)*. Der Segen Abrahams findet, nachdem er auf dem heiligen Volk geruht hat, in Jesus seine Fülle, und das gerade beweist die Treue und Wahrheit des Gottes der Väter. Maria, die Mutter Jesu (Lk 1,42), und Jesus selbst (Mt 21,9; Mk 11,9f; Lk 1,42; 19,38; Joh 12,13) werden eben deswegen als gesegnet erklärt, weil man mit der Ankunft Jesu den messianischen *kairós* betritt, wo das zur Reife kommt, was im Spiel von Segen und Verheißung allmählich hervortrat und sich ankündigte. Nicht nur gehen alle an Christus Glaubenden in den Segen Abrahams ein (Gal 3,9), so daß in Jesus Christus dieser Segen auf die Heiden selbst überfließt (Gal 3,14), sondern das ganze Erbe ist ihnen zugesichert (1 Petr 1,4; 3,9). Auf dieser Gewißheit gründet die erste christliche Verkündigung. Petrus ruft den Juden zu: «Für euch zuerst hat Gott seinen Knecht erweckt und gesandt, damit er euch segnet und jeden von seiner Bosheit abbringt» (Apg 3,26); und Paulus versichert der Kirche von Rom: «Ich weiß, wenn ich zu euch komme, werde ich mit der Fülle des Segens Christi kommen» (Röm 15,29). Die christliche Überlieferung versteht im Sinne der Intuition eines Irenaios, daß in Christus Jesus der Segen Adams zusammen mit dem der Väter des Volkes seinen alles einenden Gipfel erreicht hat *(anakephalaíosis)*. Die Schöpfung ist damit in und durch die heilschaffende Tat «vollendet». Die gesamte Menschheit tritt – dank der «sakramentalen» Berufung des abrahamitischen Volkes und Jesu selbst, «aus dem Geschlecht Abrahams», – in den göttlichen Segen ein, der ihr ganzes Geschick beherrscht.

Die christliche Liturgie wird sich also aus diesem «Geheimnis» des Segens nicht heraushalten können. Sie wurzelt in der jüdischen Liturgie[11], tiefer vielleicht durch diese Verfügung in den großen Glauben an den Segen als durch die

Übernahme ritueller Formen. Die Feier der Sakramente, das Herzstück der christlichen Liturgie, ist im Grunde nichts anderes als die alles überragende Stunde, in der sich eine Gemeinde von Gläubigen unter den Segen des Gottes und Vaters unseres Herrn Jesus Christus stellt, um durch den Dienst der Kirche seiner Heilsfrucht teilhaft zu werden. Denn diese Kirche ist Empfängerin und Dienerin der wohlwollenden Macht Gottes in einem. Das sakramentale Tun besteht offensichtlich nur zu dem Zweck, um dem Segen das Eindringen ins konkrete Leben zu ermöglichen und es bis in seine letzten Fasern hinein zu durchwalten. Ein Erweis dafür sind die im Römerbrief entfalteten Gedanken über die Taufe (Röm 6,1–23). Jedes Sakrament der Kirche ist (im vollen Sinn des Wortes) «Symbol» des Segens. Nicht zufällig wird zu seiner «Materie» das Wasser, das Brot und der Wein der Mahlzeit, das Öl und die Hochzeit: der Segen Adams ist im Segen, den Christus schenkt, übernommen und nimmt seinen Weg über die Schöpfung.

Freilich geschieht im Neuen Bund ein Schritt darüber hinaus dort, wo es sich um das Zielobjekt des Segens und um den Inhalt der Verheißung handelt. Gewiß, man achtet weiterhin auf den Besitz der geschaffenen Güter. Die in die Apostelgeschichte eingefügten Berichte unterstreichen die Tatsache, daß die Mitglieder der Urgemeinde alles gemeinsam hatten, und «es gab auch keinen unter ihnen, der Not litt» (Apg 4,34); so sollte gezeigt werden, daß die entstehende Kirche unter dem Segen Gottes stehe und bleibe. Diese junge Kirche kann es nicht ertragen, daß «Brüder» in Not sind (vgl. 1 Joh 3,17; Jak 2,15f); daher auch der ständige Nachdruck auf das Gebot, Almosen zu geben, besonders eben bei Lukas (Lk 6,30; 11,41; 12,33; 16,9; 18,22; 19,8; 21,1–4; Apg 9,36; 10,2.4.31; 11,29; 24,17). Und in dem Wort über das Gottvertrauen, das die übertriebene Sorge um das Leben hinter sich läßt (Lk 12,22–32; Mt 6,25–33) – ein Wort, auf das bei Lukas die positive Bestätigung des Reiches Gottes folgt –, offenbart sich die Überzeugung, daß zu eben diesem Reich Gottes der sichere Bestand eines Segens Gottes gehört, der sogar die zum Lebensunterhalt notwendigen Güter umfaßt. Indessen machen so zentrale Stellen wie die Seligpreisungen – von denen Lukas sehr wahrscheinlich die ursprüngliche Fassung wiedergibt (Lk 6,20–26)[12] – oder wie das Wort an den reichen jungen Mann, der gern ein Jünger werden möchte (Lk 18,18–22), mit aller Deutlichkeit klar, daß der Segen diese Belange, die für gewöhnlich das Geflecht einer geglückten Existenz ausmachen, nämlich materielle Güter, Lebensfreude, guter Ruf und friedliche Verhältnisse, weit übersteigt. Fortan kann man den Besitz des Reiches (Lk 6,20) oder wenigstens dessen Angeld und den Weg zu ihm in der Entblößung vom Irdischen und in den Tränen finden (Lk 18,24–30)[13]. Die echte Erfüllung des Segens wird der Besitz der eschatologischen Güter des «ewigen Lebens» im kommenden Reiche sein.

c. Die Kraft des Heiligen Geistes

Tatsächlich ist die letzte und höchste Segensgabe, von den Propheten, die sie als den Inhalt der Verheißung verkündet hatten (Joël 3,1–5; Sach 4,6; 6,8; Ez 36,27; 37,14), vorausgeahnt, seit Pfingsten offenbar. Es ist der Heilige Geist (Apg 2,38f). Paulus wird den Galatern sagen, daß in ihm der Segen Abrahams zusammengefaßt ist (Gal 3,14); und den Römern erklärt er dann: «Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen» (Röm 5,5), diese treue Liebe Gottes und das ganze Wohlwollen der göttlichen Gnade. Daher kann der Epheserbrief vom «Segen seines Geistes» (Eph 1,3) sprechen.

Im «geistlichen Segen» ist die Fülle der göttlichen Gabe, von der alles übrige herkommt, die Fülle Christi (Gal 3,14; Eph 1,3). Der Geist des Segens ist der Geist Christi. Aber der Auferstandene ist nicht nur der *Christós*, der vom apostolischen Glauben als der erwartete Messias erkannte, die Verheißung erfüllende Herr. Er wird auch erkannt als zuinnerst dem Schöpfungswerk selbst und dem Ursegen Gottes verbunden. Das vermutlich von der Weisheitsliteratur (Spr 8,22–30) eingegebene Loblied des Kolosserbriefes verkündet, daß in ihm alles geschaffen worden ist (Kol 1,16), eine Erkenntnis, die sich erneut im Hebräerbrief (Hebr 1,1–3; vgl. 11,3), im Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,3) und sogar im Brief des heiligen Paulus an die Korinther (1 Kor 8,6) widerspiegelt.

Das Eingehen in den Tod und in die Auferstehung Christi durch den Glauben und die Sakramente des Glaubens, wodurch man «Glied seines Leibes» oder «Rebzweig am Weinstock» wird, bedeutet also das Eingehen in einen Segen, dem die Güter der Schöpfung gewiß nicht fehlen, in dem sie aber in einer radikaleren Gabe, der des Heiligen Geistes nämlich, aufgehoben sind. Denn sie werden, so im Geist erfaßt, gleichsam

hineinverschlungen in die Gemeinschaft mit dem, was Gott selber als Kostbarstes besitzt, sein eigenes Leben, seine *agápe*. Vor allem zählt also der Wert der Person, die als «Bild» zur Ähnlichkeit erneuert werden soll, wie die Väter in ihrer Genesisauslegung sagen. Es besteht nun aber kein notwendiges Band zwischen der Besitzhäufung über das Lebensnotwendige hinaus und der tiefsten Wahrheit des Menschen. Eine bestimmte Weise des Besitzens kann sogar diese Wahrheit des Lebens, die Tiefe der Person verdunkeln oder kompromittieren. Wenn also in der Liturgie Gott um sein Wohlwollen gebeten wird, so wird man den Heiligen Geist bitten, den Gläubigen in diese Lebensqualität einzuführen; man wird dabei die materiellen Güter in ihrer Profanität belassen und beachten, manchmal sie sogar erflehen, sie fordern, sie immer aber der geheimnisvollen Gemeinschaft («Communio») mit Gott unterstellen, deren Wirkursache eben der Heilige Geist ist. Die gesamte sakramentale Liturgie ist in der Tat eine Liturgie der Epiklese, das heißt auf diesen Ruf nach dem Heiligen Geist ausgerichtet. Man bittet, er möge den Gläubigen Anteil am Segen verleihen, zu dessen Träger er Christus in der Auferweckung gemacht hat (Röm 8,11), damit von ihm her dieser Segen «den vielen» (Röm 5,15) zukomme[14].

2. *Absicht und Sinn der liturgischen Epiklese*

Wir haben uns aus dem Grund verpflichtet gefühlt, die an der Wurzel der liturgischen Epiklese liegende Theologie etwas ausführlicher darzulegen – einer Epiklese, die einschlußweise oder ausdrücklich an allen wichtigen Stellen des Sakramentalen steht[15] –, weil wir damit zeigen wollten, daß es sich nicht einfach nur um einen Ritus unter anderen handelt. Die Epiklese ist Gebet des Glaubens im hervorragenden Sinn. Sie ist nämlich jener feiernde Vollzug, der die Verbindung zwischen dem Segen Gottes (so wie er in Christus zur Fülle gekommen ist) und der Gemeinschaft der Gläubigen herstellt. Und eben aufgrund dieser Epiklese wird die christliche Liturgie zu etwas anderem als einer bloßen Anhäufung religiöser Gebärden und Handlungen oder einem rein sakralisierenden Tun, das mit den echten Erfordernissen des Lebens in der Welt wenig gemein hat. Auch wenn sich die Gebete der Epiklese nicht immer an ein ausführliches Gedenken (Anamnese) der großen Epochen der Geschichte des Segens Gottes[16] – nach Art der eucharistischen Hochgebete oder der Taufwasserweiheformeln – anfügen, sind sie doch alle vom Glauben an das göttliche Werk durchdrungen. Und dieser Glaube eint in einem einzigen und unteilbaren Blick Schöpfung und Heil, Segen Adams und Segen in Jesus Christus[17]. Kurz, die Epiklese bittet: «Möge das, was sich unserem Glauben darbietet – der Gott der Väter hat uns in Christus gesegnet! – *hic et nunc* für uns in Erfüllung gehen.» Das ist zum Beispiel der Sinn der ägyptischen eucharistischen Markus-Epiklese: «Erfülle, o Gott, durch die Heimsuchung deines sehr heiligen Geistes dieses Opfer mit dem Segen, der von dir kommt.»[18]

Eine aufmerksame Untersuchung der verschiedenen Liturgien und ihrer Geschichte führt hier zu einer aufschlußreichen Feststellung. Wenn die Epiklesen den Segen des Heiligen Geistes über die in den Riten verwendeten natürlichen Wirklichkeiten und zugleich über die Personen selbst herabrufen, so geschieht das gemäß einer Hierarchie der Werte. Die Epiklesen haben nämlich zuallererst und wesentlich die Personen im Auge. Übrigens begnügen sich die ältesten eucharistischen Epiklesen damit, um das Kommen des Geistes über die Gläubigen zu flehen[19]. Die Bitte um ein die Elemente betreffendes Wirken[20] ist auf diesen Segen ausgerichtet. Auch die Hochgebete des römischen Meßbuchs Pauls VI., die zwischen die beiden Teile der Epiklese – nach dem Gebet um den Heiligen Geist wie in der ägyptischen Überlieferung[21] – den Einsetzungsbericht einschieben, bitten, Brot und Wein mögen «für uns» zum Leib und Blut Christi werden[22].

Das gleiche gilt für die Taufliturgie. Das syrische Rituale enthält mitten in der Segnung des Wassers folgendes Gebet: «Herr, du hast deinen Geist auf deinen einzigen Sohn, Gott und Wort, herabgesandt. (...) Sende deinen Geist jetzt auch auf diesen deinen Diener, der getauft werden soll»[23]. Kennzeichnender ist vielleicht die Epiklese über das Chrisam, eine Epiklese, die in den ältesten Überlieferungen bezeugt ist und bis hinein in die gallikanischen Liturgien ein deutliches Echo findet[24]. Wenn diese Epiklese betet, durch das Kommen des Heiligen Geistes möge das Salböl zu einem Gewand der Unvergänglichkeit werden[25], dann denkt sie an die Gaben des neuen Lebens. Sie finden ihre Zusammenfassung im «Anziehen des neuen Menschen» (vgl. Eph 4,22–24; 1 Kor 15,53f; Kol 3,9f), das heißt dessen, was das seine Fülle erreichende Wohl-

wollen Gottes bereits bei denen schafft, die in die Gemeinschaft mit Christus eintreten. Hingewiesen sei schließlich noch auf die interessante byzantinische Epiklese der Diakonsweihe: «(...) durch die Herabkunft deines heiligen und belebenden Geistes – denn die Gnade ist denen gegeben, die deiner würdig sind, nicht durch die Auflegung der Hände, sondern durch die Heimsuchung deiner Barmherzigkeit, erfülle diesen deinen hier gegenwärtigen Diener mit einem reinen Glauben, mit Liebe, mit Kraft und Heiligkeit.»[26]

Es ist aber klar, daß das liturgische Tun mit dem, was es an Heiligem enthält, auf diese Weise das Wohl der Gläubigen in allen ihren existentiellen Belangen im Auge hat. Mehr noch: Dieses «Heilige» selbst, und zwar bis hinein in das Heilige des Leibes und Blutes dessen, den der Heilige Geist durch die Auferweckung zum Herrn und Christus «konsekriert» hat, wird als dazu bestimmt erfunden, die Gläubigen in jenen Segen einzuführen, in dem die von Gott seit der Schöpfung erwiesenen Gaben «zusammengefaßt» sind. Es ist daher verständlich, daß die großen Hochgebete ohne Zögern auf die Epiklese ein manchmal recht langes Fürbittgebet folgen lassen, darin die hauptsächlichen, sowohl zeitlichen als auch spirituellen Bedürfnisse der christlichen Gemeinde zur Sprache kommen. Die menschliche Person ist voll angenommen.

In diesen Fürbitten ist für uns hier das Detail von Bedeutung. Die Anaphora des heiligen Jakobus fleht zuerst für die heiligen Orte, für die Kirche von Jerusalem, für alle Kirchen, für die Diener der Kirche, für die Jungfrauen und die Mönche. Sie bittet aber auch Gott, der Stadt selbst zu gedenken, des Landes, der Regierenden im Hader mit kriegslüsternen Nachbarländern, der Schiffsleute und Reisenden, der Gefangenen, der Ausgewiesenen, der Gefolterten, der Kranken und der Alten. Die Anaphora bittet sodann um Regen, um günstige Witterung, um gute Früchte, um ein fruchtbares, «von Deinen Wohltaten gekröntes» Jahr. Alles das vollendet sich in einem Gebet an den, der «die Macht über Leben und Tod hat», aller Gläubigen «zu gedenken hinsichtlich der irdischen und himmlischen Güter, des vergänglichen und des unvergänglichen Reichtums, des Zeitlichen und des Ewigen».

Diese Liste erinnert uns sehr deutlich an unsere eigene Karfreitagsliturgie, an unser großes Gebet an diesem hohen Tag. Sie ist aber auch wirklich, diese Aufzählung, eine eindrucksvolle Zusammenfassung alles dessen, was uns die Heilige Schrift als Inhalt des Segens Gottes geoffenbart hat, angefangen von Adam bis hin zu Christus, von der Schöpfung bis zur Auferstehung, in der «das Erstwerk» in einen neuen Ausgleich aufgehoben ist. Es finden sich hier die überall im Orient wesentlichen Elemente[27]. Überflüssig, noch hinzuzufügen, daß die Fürbitte des eucharistischen Hochgebetes in dem einzigartigen Ganzen, der christlichen Initiation nämlich, sozusagen den Inhalt jener Gabe verdeutlicht, die in Jesus Christus denen geschenkt ist, die, nach dem schönen Ausdruck der Euchologie Serapions im Gebet der Wasserweihe[28], bei der Taufe in jenes Tun eingetreten sind, durch das Gott «(sein) Werk schont, (seine) Schöpfung rettet» und den Gläubigen verleiht, «nach dem Bild (seiner) göttlichen und unsagbaren Schönheit gestaltet zu werden».

Die Epiklese der Eucharistiefeier – zentrales Geschehen und Höhepunkt der christlichen Liturgie – ist also untrennbar mit der Sorge um die Güter der Schöpfung verbunden. Sogar in ihrer Profanität gehören diese Güter, gewiß an ihrem Platz, aber doch wirklich, zum Segen Gottes, so wie er in Christus erfüllt ist. Aus dieser eucharistischen Mitte nun fließen *theologisch* – wie es um die Geschichte der Riten auch stehen mag – gleichsam als Ausgestaltung oder Ausstrahlung die Segnungen des Rituale, deren Wichtigste in den Fürbitten des Hochgebetes zur Sprache kommen. Bekanntlich gehen diese Segnungen weit in die Geschichte der Liturgie zurück, sogar bis in ihre Anfänge[29]. Sie haben also in ihrer tiefen Bedeutung nichts mit einem ungehörigen Sakralisierungswillen zu tun, der die irdischen Wirklichkeiten ihrer eigentlichen Bestimmung enthebt, und auch nichts mit Aberglauben. Sie wurzeln im Glauben an die «Rekapitulation», die alles zusammenfassende und alles zusammenführende Erhöhung des gesamten göttlichen Segens in Jesus Christus.

II. Segen Gottes und Theologie des Rituale: Ein neuer Blick auf alte Wahrheiten

Wir haben auf eine gewisse Verschiebung zwischen der gegenwärtigen Theologie und dem Inhalt des Rituale Romanum hingewiesen. Wir sagten, der Ton dieses Rituale stimme mit unserem Verständnis von der Beziehung zwischen Schöpfer und Schöpfung nicht mehr überein. Wenn das bisher Dargelegte richtig ist, dann

kann das Unbehagen nicht von der Intention herkommen, die die Segnung trägt und erklärt. Wir sahen, daß der göttliche Segen in Christus alle dem «Abbild Gottes» anvertrauten Schöpfungsgüter in sich schließt, auch wenn er sie den geistlichen Gütern unterordnet und sie auf diese ausrichtet. Von den über die Personen ausgesprochenen Segnungen her ergibt sich übrigens keine ernsthafte Schwierigkeit.

Das Mißbehagen hat seinen Grund in erster Linie in einem gewissen Abgleiten von der Überzeugung, daß die Gläubigen «in ihren Gütern gesegnet» werden können, zu einer Segnung dieser Güter selbst. Anscheinend hat schon Origenes in seiner Hellsicht dieses Problem klar erkannt. Falls man dem Osterbrief Theophilos', des Bischofs von Alexandrien, Glauben schenken darf – wir kennen den Brief nur durch die Vermittlung des heiligen Hieronymus (Ep 98,13; PL 22,801) –, hat Origenes an der Wirksamkeit des Heiligen Geistes auf die unbelebten Dinge gezweifelt. Tatsächlich lassen manche seiner Aussagen solches vermuten[30]. Mit Ausnahme jener geschaffenen Wirklichkeiten, die als «Materie» der Sakramente übernommen und damit dem gewöhnlichen Gebrauch entzogen werden – Brot und Wein des Herrenmahls, Taufwasser, Öl für das Chrisam – oder auch der dem Kult vorbehaltenen und also üblicher profaner Verwendung enthobenen Gegenstände kann man sich wirklich fragen, was denn eine Segnung von Weinstöcken, von Meeren, von Häusern und – im Anhang zur Ausgabe von 1935 – von Brücken oder elektrischen Turbinen bedeuten soll. Behalten diese Dinge nicht ihre normale Zweckbestimmung? Warum sie also segnen?

Auf diese Frage gibt es sicher nur *eine* gültige Antwort, die vom Kontrast zur Segnung der Neuvermählten her – sie konzentriert sich übrigens auf den Bräutigam – verständlicher wird. Die Segnung einer Sache in bezug auf ihren profanen Gebrauch bedeutet letzten Endes den Anruf eines beständigen Schutzes Gottes – dauerhaft wie die Sache selbst – über alle jene, die sie benützen. So sind also Sprachform oder Gebärde des Segens gewissermaßen der konkrete Hinweis zunächst auf das genau umrissene Objekt der Bitte und dann auf die Dauerhaftigkeit des erflehten göttlichen Schutzes. Es möge, wer über diese Brücke geht und solange sie steht, wer als Schiffer auf diesem Meer fährt, wer dieses Haus besitzt, es mietet, es besucht oder darin wohnt, der Gefahr enthoben und gesegnet sein. Die Sorge um die Personen und der Segen Gottes über sie stehen weiterhin im Vordergrund.

Der eigentliche Beweggrund für das derzeitige Unbehagen liegt anderswo. Wir betrachten seit einigen Jahren die Schöpfungswirklichkeiten mit anderen Augen als die Menschen der vergangenen Jahrhunderte. Wir sind uns einer gewissen Autonomie des Geschaffenen bewußt geworden. Gott selbst achtet ja die Gesetze des Alls und läßt sie sich ihrer eigenen Dynamik entsprechend entwickeln. Regen und Ernte, Gewitter und Naturkatastrophen erscheinen uns nicht mehr als Geschehnisse, die «in der Hand der Vorsehung liegen», wie unsere Vorfahren noch glaubten. Wir wissen, daß gewisse Eingriffe von seiten Gottes, die sich zwischen die Zweitursachen zu schieben scheinen, Wunder sein könnten. Das Rituale aber bittet nicht um Wunder.

Folglich hat unser Jahrhundert viele seiner beunruhigenden Sorgen, die das Geschick unserer Erde betreffen, der menschlichen Verantwortung aufgelastet – ihr, die mit Gott ins Gespräch kommen und sich zu seinen Plänen bekehren lassen kann! Unser Jahrhundert ist davon überzeugt, daß Friede und Glück unserer Gemeinwesen von der gerechten Verteilung der Güter und vor allem von der Mäßigung der Machtgelüste abhängen, wobei der menschliche Erfindungsgeist Techniken zu entwickeln vermag, die den Mängeln der Natur abhelfen. Darüber hinaus hat die biblische Lehre vom Menschen als dem «Abbild Gottes» für die Christen neue Bedeutung gewonnen. In der Sprache der Genesis bedeutet «Bild» *(zäläm)* Wesir, Geschäftsträger, von Gott kommender, mit eigener Verantwortung, der er sich nicht entziehen darf, ausgestatteter Bevollmächtigter. So wird die Zukunft der Welt der menschlichen Intelligenz anvertraut; diese aber ist mit der Tiefe des menschlichen Herzens engstens verwachsen. Dadurch gerät der Mensch in den Wirkbereich der Gnade, die die Herzen verwandelt, und steht so mitten im Segen des Evangeliums. Gewiß wird sich die Kreatur, die schon Pascal angesichts der unermeßlichen Sternenräume in ihrer Kleinheit erschien, vermutlich immer auf die eine oder andere Weise den dunklen und unbezähmbaren Gewalten des Kosmos ausgesetzt sehen. Und trotzdem hängt vom Mut seines Forschens und von der Aufrichtigkeit seines Gewissens im wesentlichen der Bestand seiner Erde unter dem Segen Gottes ab.

Überdies wird unsere Epoche in der Geschichte zweifellos als jene dastehen, die das geradezu

universale Anwachsen des Verlangens nach ausreichendem Güterbesitz für alle in gerechter Verteilung erlebt hat. Das Christentum selber hat sich in diesem Sinn energisch eingesetzt. Es hat mutig für die Armen Partei ergriffen; es arbeitet für ihren Fortschritt und ihr Wohlergehen. Das bedeutet aber, daß der Ruf nach dem Segen Gottes, so wie wir das im Licht der Schrift verstanden haben und wie er sich also auch im Bereich der Beziehungen zu den materiellen Gütern auswirkt, seinen Platz in der christlichen Erfahrung wiederfindet. Es genügt übrigens, die Gebetbücher oder Liturgieanweisungen mancher lateinamerikanischer oder asiatischer Gemeinschaften durchzublättern, um sich davon zu überzeugen. Die Armen und Unterdrückten flehen hier zu Gott, er möge «ihnen sein Angesicht zuwenden».

Natürlich ist es klar, daß der erflehte Segen zuerst ein Segen «vom Heiligen Geist heimgesuchter» Herzen ist; das Herz des Mächtigen gesegnet mit dem Segen der Gerechtigkeit und des Mitfühlens, das Herz des Armen gesegnet mit dem Segen der Solidarität, der brüderlichen Teilhabe und des Mutes. *Hier* öffnet sich heute ein Bereich des Segens eher als auf dem Feld der Ernten, Baustellen und Werkzeuge. Falls man aber doch Orte segnen möchte, an denen sich Leben und Arbeit abspielen, da ja vor allem das Verlangen bestimmter, besonders armer und an den traditionellen Riten wie an einer Gnade hängender Milieus beachtet werden will, dann muß man wohl bedenken und einsehen, wie es darum geht, über diese Orte das Wohlwollen Gottes herabzurufen, damit alles hier nach seinem Plan geschehe. Andernfalls riskiert man, in Folklore oder Magie abzugleiten.

III. Das Wesen der Segnungen

Die Segnungen des Rituale erscheinen uns so in ihrem wahren Licht. Sie liegen, wie wir erkannten, im Strahlbereich der Epiklese. Denn deren Intention richtet sich nicht vordergründig auf die zu «weihenden» Wirklichkeiten, sondern auf die Menschen. Die Segnungen ändern nichts an der tiefen Wirklichkeit der Dinge, wie das etwa bei Brot und Wein durch die eucharistische Epiklese geschieht. Sie machen aus den Dingen auch nicht notwendigerweise etwas «Sakrales», dem gewöhnlichen Gebrauch Entzogenes, wie das der Fall ist bei der Epiklese über das Chrisam. Und selbst dann geschieht das immer in Verbindung mit einer sakramentalen Feier, in der die so «konsekrierten» Gegenstände ja ihren eigentlichen Ort haben. Die Segnungen sind vor allem invokativ. Sie sind gleichsam das Siegel einer Bitte an den Heiligen Geist. Und dieses Siegel wird dem ständigen Gebrauch der einen oder anderen Wirklichkeit oder, im Fall der Segnung eines Menschen, einer gesamten Situation (Jungfräulichkeit, Krankheit) beziehungsweise einer Tätigkeit aufgeprägt, damit die davon Betroffenen unter die Wirksamkeit des göttlichen Segens geraten. So bringen die Segnungen den Glauben an die absolute Herrschaft Gottes über alle Dinge und an die zugesicherte Zuvorkommenheit seiner Liebe deutlich zur Erscheinung. Zugleich deuten sie darauf hin, daß Gott kraft seiner Verheißung alle jene, um deretwegen die Riten vollzogen wurden, unter seinem «beständigen Schutz» behüte. Mit einem Wort, man kann nicht sagen, die durch die Segnung berührten Gegenstände oder Personen trügen eine von Gott herstammende besondere Mächtigkeit in sich, wie zum Beispiel bei der im eigentlichen Sinn sakramentalen Epiklese. Allerdings machen die Segnungen in einem gewissen Sinn das Feld deutlich, wo der Segen Gottes sich offenbaren soll, und umgrenzen es auch.

Schlußgedanken

Das Segensrituale gehört also in den sakramentalen Bereich. Die kurze Studie, die sich auf die wenigen Seiten dieses Artikels beschränken mußte, hat erkennen lassen, daß die Schöpfungsgüter in diesem Geweihtsein nicht bloß als Zeichen einer Gnade anzusehen sind, die nur für das übernatürliche Leben gegeben würde und nur auf die endzeitlichen Güter ausgerichtet wäre. Die Auferstehung setzt die Schöpfung nicht außer Kraft. Der Gott und Vater Jesu Christi ist weiterhin jener, der Adam zu seiner Freude und zu seinem Glück die Erde gegeben hat. Diese Gabe ist es, die das Rituale der Segnungen «symbolisieren», das heißt manifestieren und für den Glauben erläutern will. Denn es geht hier sehr wohl um den Glauben.

[1] Es wäre leicht zu zeigen, wie sehr das Mittelalter von dieser Intuition geprägt war. Sie findet sich, freilich anderslautend, in der Orthodoxie wieder.

[2] So für die priesterlichen Gewänder, die Altartücher, die Korporalien usw. (tit. 8, cap. 20.21.22).

[3] Z.B. im Falle des Chrisams, so die *Instructio pro simplici sacerdote sacramentum confirmationis ex Sedis Apostolicae delegatione administrante*, Nr. 3 u. 4.

[4] Zweifellos aufgrund des CIC von 1917 (can. 1200).

[5] Zur *berakah* in diesem Sinne weisen wir hin auf die Untersuchungen von J.P. Audet, Esquisse historique du genre littéraire de la bénédiction juive et de l'Eucharistie chrétienne: RB 65 (1958) 371–399; ders., Genre littéraire et formes culturelles de l'eucharistie: Eph. Lit. 80 (1966) 353–385; ders., La Didachè, instructions des Apôtres (Paris 1958); L. Bouyer, Eucharistie, théologie et spiritualité de la prière eucharistique (Tournai 1968); H. Cazelles, L'Anaphore et l'Ancien Testament: Eucharisties d'Orient et d'Occident, Bd. 1 (Paris 1970) ;;–21; Ders., Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament: MD 123 (1975) 7–28; B. Fraigneau-Julien, Eléments de la structure fondamentale de l'Eucharistie, I. Bénédiction, anamnèse et action de grâces: RSR 34 (1960) 35–61; C. Giraudo, La struttura letteraria della preghiera eucaristica (Rom 1981); P. Jouon, Reconnaissance et remerciement en hébreu biblique: Bibl. 4 (1923) 381–385; ders., Reconnaissance et action de grâces dans le Nouveau Testament: Rech. SR 29 (1939) 112–114; R.J. Ledoger, Acknowledgment, praise-verbs in the early greek anaphore (Rom 1968); L. Ligier, Les origines de la prière eucharistique, de la Cène du Seigneur à l'Eucharistie: QLP 53 (1972) 181–202; T.J. Talley, De la berakah à l'eucharistie, une question à réexaminer: MD 225 (1976) 11–39.

[6] C. Giraudo, aaO. 224–231, untersucht diesen Text und gibt die lateinische Übersetzung. Siehe S. 227, Z. IX, 62: «Benedic super nos, Domine Deus noster, annum istum in bonum».

[7] AaO. 224, Anm. 44.

[8] AaO. 362, und die Anm. 18; auch aaO. 159 mit dem interessanten Beispiel von Apg 4,24–30.

[9] Bekannt ist die oft zitierte Synthese, die Mowinckel, Psalmenstudien V, Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmdichtung (Ausg. 1923) 130, von dieser Verflechtung beider Benediktionen (*berakah* auf Gott hin, *berakah* von Gott her) erstellt.

[10] Vgl. unseren Beitrag in: Initiation à la pratique de la théologie, Bd. 3 (Paris 1983) 392–403.

[11] Das haben gut gezeigt F. Gavin, The Jewish antecedents of the christian sacraments (London 1928); J. Heinemann, Prayer in the Talmud (Berlin u. New York 1977); W.O.E. Oesterley, The Jewish Background of the Christian Liturgy (Oxford 1925); C.P. Price, Jewish Morning Prayers and Early Christian Anaphoras: Anglican Theol. Rev. 43 (1961) 153–168; J. Vellian, The anaphoral structure of Addai and Mari compared to the Berakoth preceding the Shema in the Synagogue Morning Service contained in Seder R. Amram Gaon: Mus 85 (1972) 201–223. Vgl. auch L. Bouyer, aaO.; J.T. Talley, aaO.

[12] Vgl. das grundlegende Werk von J. Dupont, Les Béatitudes (Paris 1969–73) Bd. 3.

[13] Vgl. hierzu die ausgezeichnete Studie von S. Legasse, Artikel «Pauvreté»: Dict. de Spir., 613–634.

[14] Irenäus sagt, tief wie immer: «Darum ist der Geist in den menschgewordenen Gottessohn herabgekommen, damit er sich mit ihm zusammen daran gewöhne, unter den Menschen zu wohnen, ja, bei ihnen zu ruhen, inmitten der Werke Gottes zu verbleiben, um in diesen Menschen den Willen des Vaters zur Wirkung zu bringen und sie aus ihrem veralteten Dasein heraus zum neuen Leben Christi zu erneuern (...). Der Geist führte (an Pfingsten) alle einander fremden Geschlechter zur Einheit zusammen und brachte dem Vater die Erstlinge aller Völker dar. Eben deshalb hat der Herr auch versprochen, uns den Parakleten zu senden, der uns Gottes fähig macht» (Adv. Haer. III, 17,1f).

[15] Vgl. die Untersuchung von A.G. Martimort, L'Esprit Saint dans la Liturgie: Atti del Congresso Internazionale di Pneumatologia (Rom 1983); mehrere Verfasser, Le Saint Esprit dans la liturgie: Coll. Bibliotheca Eph. lit. 8 (Rom 1977); E.G. Cuthbert F. Atchley, On the epiclesis of the Eucharistic Liturgy and in the consecration of the Font: Coll. Alcuin Club 31 (Oxford 1935).

[16] C. Giraudo, aaO., vor allem in der Synthese Seite 357–360; Hier zeigt er dieses Gefüge und diesen Übergang von der Anamnese (Sprachform Indikativ) zur Epiklese (Sprachform Imperativ). Wir möchten noch stärker als er auf der Tatsache bestehen, daß das, was die Anamnese als den «Gestus Gottes» in Erinnerung gerufen hat, die Epiklese völlig durchdringt.

[17] Typisch ist das vierte Hochgebet des *Missale Romanum* Pauls VI. Sein orientalischer Ursprung ist bekannt. Trotz seiner Kürze wiederholt auch die derzeitige Taufwasserweihe die wesentlichsten, von Gott dem Wasser im Lauf der Heilsgeschichte erwiesenen Segnungen. Zur Tradition vgl. vor allem B. Neunheuser, De benedictione aquae baptismalis: Eph. Lit. 44 (1930) 194–207, 258–281, 369–412, 455–492.

[18] F.E. Brightman, Liturgies Eastern and Western, Bd. 1 (Oxford 1896) 132; A. Hanggi u. I. Pahl, Prex eucharistica (Freiburg 1968) 116–127.

[19] Vgl. L. Bouyer, aaO. 181–185, 204–212.

[20] Zuerst wird darum gebeten, der Heilige Geist möge hier den Leib und das Blut Christi «offenbaren» (manifestieren) – so die Anaphora des heiligen Basilius. Dann bittet man, daß er das Brot und den Wein zu Leib und Blut Christi «mache» – so die Anaphora des heiligen Jakobus und des Cyrill von Jerusalem in: Mystagogische Katechesen V, 7. Schließlich ergeht die Bitte, er wolle sie «umwandeln» (Anaphora des Johannes Chrysostomus). Bemerkt sei die Formulierung in der Anaphora des heiligen Jakobus: «Sende diesen Heiligen Geist in uns und unsere Gaben, damit sein Kommen (...) dieses Brot heilige und es zum heiligen Leib Christi mache».

[21] Vgl. Anm. 18.

[22] Hochgebet Nr. 2, Versöhnungsgebet Nr. 1.

[23] Vgl. G. Khouri Sarkis, Prières et cérémonies du baptême dans l'Eglise syrienne: Orient Syrien 1 (1956) 156–184, gleichlaufend zu lesen mit S. Brock, A new Syriac baptismal Ordo attributed to Timothy of Alexandria: Mus 83 (1970).

[24] Vgl. die aufschlußreiche Untersuchung von Joseph L. Levesque, The theology of the postbaptismal rites in the seventh and eighth century Gallican church: Eph. Lit. 95 (1981); 3–41; Auch die Studie von A. Chavasse, La Bénédiction du Chrême en Gaule avant l'adoption intégrale de la Liturgie romaine: Revue du Moyen Age latin 1 (1945) 109–128; L. Mitchell, Baptismal Anointing: Coll. Alcuin Club 48 (Oxford 1966); J. Quasten, The Garment of Immortality, a study of the Accipe vestem candidam: Miscellanea Liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro (Rom 1966) 391–401.

[25] So für die griechische Euchologie J. Goar, Euchologium, 502, 503. Für die gallikanischen Riten vgl. L. Levesque, aaO. 17–23, 29f, 42f; A. Chafasse, aaO. 112f.

[26] Dieser Text ist leicht zugänglich in E. Mercenier, La prière des églises de rite bizantin 1 (Chevetogne 1948) 374.

[27] Bemerkenswert die wunderbare Schlichtheit des syrischen Hochgebets der Zwölf Apostel, untersucht von Engberding.

[28] Man bittet hier darum, daß das Wasser «vom Heiligen Geist erfüllt» werde, aber in einem an den *Logos* gerichteten Gebet wie im eucharistischen Hochgebet derselben Euchologie.

[29] Vgl. die Apostolische Überlieferung des Hippolyt und die Euchologie des Serapion, in denen sich Segnungen von Öl, Käse, frischem Obst, Brot und Wein finden.

[30] So De Princip. 1, 3,5.7.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

JEAN-MARIE TILLARD

1927 in Saint Pierre et Miquelon, Frankreich, geboren. 1950 Eintritt in den Dominikanerorden. Universitätsstudien in Rom (Philosophie) und an der Ordenshochschule der Dominikaner von Le Saulchoir in Paris (Theologie). Peritus beim Zweiten Vatikanischen Konzil. Dann zusätzlich zu einer regulären Lehrtätigkeit an der Ordenshochschule der Dominikaner in Ottawa (Kanada) intensiv in der ökumenischen Arbeit engagiert: Mitarbeit in der anglikanisch/römisch-katholischen Kommission (ARCIC), der orthodox/römisch-katholischen Kommission, der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Vizepräsident). Veröffentlichungen u.a.: 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 an den theologischen Zeitschriften Irénikon, Lumen Vitae, Nouvelle Revue Théologique, Proche-Orient chrétien, One in Christ, Midway. Anschrift: 96, Avenue Empress, Ottawa 4, Ont. K1R 7G2, Kanada.

Josep Lligadas

Die Lehre über den Segen im neuen Rituale Romanum

In diesem Artikel wollen wir das neue Rituale Romanum *De benedictionibus* untersuchen[1]. Es handelt sich um ein Buch, das zumindest in dieser Phase des Entwurfs das umfangreichste Rituale darstellt, welches im Rahmen der Konzilsreform veröffentlicht worden ist.

Das Buch enthält an erster Stelle die *Praenotanda*, und im folgenden werden die verschiedenen Segnungsformulare nach einer später zu kommentierenden Klassifizierung in fünf Teile gegliedert: Personen, Gebäude und Gegenstände, die für Aktivitäten der Gläubigen bestimmt sind; Dinge und Gegenstände, die in den Kirchen gebraucht werden; Gegenstände der Volksfrömmigkeit; Formulare allgemeiner Art.

Die Theologie der Praenotanda: Was ist ein Segen?

In den *Praenotanda* des Rituale steht zu Beginn der Versuch, den Sinn und Wert der anschließend dargebotenen Segensriten zu formulieren.

An erster Stelle wird in der Tat der Segen Gottes für die Menschen dargestellt, der sich in der Heilsgeschichte verwirklicht. Den Ausgangspunkt bildet Gott, der Quell allen Segens und vor allen Dingen gesegnet ist, der alles gut machte und alle Geschöpfe mit Segen erfüllte. Der uns dann seinen Sohn schickte, welcher den größten Segen für die Menschen bedeutet und im Evangelium damit hervortritt, daß er diesen immerwährenden Segen Gottes weitergibt. Und der schließlich seinen Segen mit dem Geschenk des Geistes zur Vollendung brachte. All dies – so heißt es weiter in den *Praenotanda* – hat sich im Verlauf der Heilsgeschichte nach und nach verwirklicht, angefangen bei dem Bund mit dem auserwählten Volk, dem Zeichen und Sakrament des Segens Gottes für die Welt.

Und nun wird im Gegensatz zu diesem Ansatz hinzugefügt: «Gott, in dem jeder Segen seinen Ursprung hat, erlaubte schon damals den Menschen, insbesondere den Patriarchen, Königen, Priestern, Leviten und Vätern, seinen Namen zu segnen, indem sie ihn lobpriesen, und in seinem Namen die übrigen Menschen und die geschaffenen Dinge mit göttlichen Segnungen zu überhäufen.» Diese Segnungen «verheißen eine bestimmte Hilfe des Herrn, kündigen seine Gnade an und verkünden seine Treue zum Bund» (*Praenotanda* n. 6).

In der Tat besteht ein Gegensatz zwischen dem zuvor dargelegten Sinn des Segnens als Verwirklichung der Gegenwart Gottes durch die ganze Schöpfung und insbesondere durch die Heilsgeschichte einerseits und dieser «Segnungsvollmacht» andererseits, die eine andere, sich von der erstgenannten unterscheidende Art der Gegenwart Gottes anzugeben scheint.

Eine einheitliche Auffassung versucht man dann bei der genaueren Behandlung des Segens Gottes im Neuen Bund zur Geltung zu bringen. Das fleischgewordene Wort, so wird in Erinnerung gerufen, begann durch das Geheimnis seiner Menschwerdung die Heiligung aller Wirklichkeiten der Welt. Und nach ihm, seiner Lehre folgend, dankt die Kirche Gott für sein österliches Geheimnis, das uns in der Eucharistie vermittelt wird, und aus dem Geheimnis der Eucharistie gewinnt die Kirche Gnade für sich und für die Welt, und insofern sie universales Heilssakrament ist, vollzieht sie unter den Menschen und für die Menschen das Werk der Heiligung. Dieses Geheimnis der Heiligung drückt sich durch die Kraft des Heiligen Geistes in vielfältiger Weise aus, und daher hat «die Kirche viele Formen der Segnung eingerichtet, durch die sie die Menschen aufruft, Gott zu loben, sie auffordert, seinen Schutz zu erbitten, sie ermahnt, durch die Heiligkeit der Lebensführung sein Erbarmen zu verdienen, und Gebete zur Erlangung der Wohltaten spricht, damit das, worum sie bittet, glücklich erreicht werden möge» (*Praenotanda* n. 9).

Nach dieser Darstellung wären die Segnungsriten als eine Sichtbarmachung der Heilsgegenwart Gottes in allen Wirklichkeiten der Welt und der kirchlichen Vermittlung dieser Heilsgegenwart zu verstehen. Demzufolge sollen die Segnungen den Charakter eines Wortgottesdienstes und eines gemeinsamen Gebetes der Gemeinde haben (*Praenotanda* n. 20–21), und es wird nicht gestattet, die Segnung auf ein bloßes äußeres Zeichen (insbesondere das Kreuzzeichen) zu reduzieren, ohne eine Lesung des Wortes Gottes vorzunehmen oder ein Gebet zu sprechen, da dies zum Aberglauben verleiten könne und die Beteiligung der Gläubigen nicht fördere (*Praenotanda* n. 27). Ebenfalls in dieser Linie liegt die Aussage, die Segnungen seien Lobpreisungen Gottes und Bitten um Gnade «mit den Menschen und für die Menschen», und wenn die Kirche auch Dinge und Geräte segne, die zu liturgischem Gebrauch oder menschlicher Tätigkeit bestimmt seien, habe man dabei immer die Menschen vor Augen, die mit diesen Dingen umgehen oder an diesen Orten tätig werden (*Praenotanda* n. 12). (Und dies wird im übrigen noch ergänzt durch eine Bemerkung im Kapitel «Segnungen bei verschiedenen Anlässen», die bedauerlichen oder zumindest unhaltbaren Praktiken der Vergangenheit den Garaus machen will: «Es darf nicht jede beliebige Sache zum Anlaß genommen werden, um eine Segnung vorzunehmen, wie etwa die Einweihung eines Denkmals oder auch die Vorbereitung oder Zurschaustellung von Kriegsgerät»).

Es handelt sich also, wie gesagt, darum, die Heilsgegenwart Gottes kirchlich sichtbar zu machen, eine Gegenwart, die dem Menschen gilt und auch in alldem erkennbar ist, was für ein menschliches und christliches Leben nach dem Evangelium bedeutsam ist und zu seinem Wachstum beiträgt (*Praenotanda n. 13*).

Diese Auffassung wird allerdings komplizierter, wenn der Verfasser der *Praenotanda* sich um nähere Konkretisierungen bemüht. Denn dann sieht sich der Autor gezwungen, auf einige der Segnung eigentümliche «Wirkungen» Bezug zu nehmen, ohne freilich erklären zu können, worin diese bestehen sollen, so daß man den Eindruck hat, daß hier versucht wurde, herkömmliche Aussagen über die Sakramentalien zu retten, ohne jedoch diese Aussagen mit der allgemeinen Theologie, die man gerade dargestellt hat, organisch verbinden zu können. So greift der Verfasser der *Praenotanda* (n. 9–10) allgemeine Aussagen der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums auf und wendet sie auf unseren Fall an («... durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt...») und nimmt dann auf, was in der gleichen Konstitution über die Sakramentalien gesagt wird («Diese sind heilige Zeichen, durch die in einer gewissen Nachahmung der Sakramente Wirkungen, besonders geistlicher Art, bezeichnet und kraft der Fürbitte der Kirche erlangt werden» n. 60). Darüber hinaus wird jedoch nichts erklärt. Und was für eine Konzilskonstitution sicherlich ausreichend erscheint, erweist sich an dieser Stelle, als Einführung in ein Rituale für Segnungen, als ungenügend – oder überflüssig: In einem Rituale für Segnungen erklärt man entweder genauer, worin diese besonderen «Wirkungen» bestehen (und läßt sich also ernsthaft auf die ungeklärte Frage der Wirksamkeit der Sakramentalien ein), oder aber man

beläßt es bei der zuvor dargelegten und bereits ausreichenden allgemeinen Theologie. Denn über diese Konzilstexte hinaus gibt es nichts weiter als den Zusatz, daß «nach der alten Tradition die Segensformeln vor allem den Zweck haben, Gott seiner Gaben wegen zu rühmen und seine Wohltaten zu erbitten und der Macht des Bösen in der Welt Einhalt zu gebieten» (*Praenotanda* n. 11), was in dieser Form nicht allzuviel erhellt. Denn natürlich verschließt der Christ nicht die Augen vor der Macht des Bösen in der Welt, sondern bittet um die Kraft Gottes gegenüber dieser Macht. Aber was bedeutet es, daß man mit den Segnungen «der Macht des Bösen in der Welt Einhalt gebieten» will?

Wer segnet?

In der *Enciclopedia Cattolica* hieß es: «Die Segnung der Kinder durch ihre Eltern, so schön und ergreifend sie auch sein mag, ist lediglich eine private und nicht eine kirchliche Handlung.»[2]

Dem ist nun nicht mehr so. Jetzt heißt es im Rituale, viele christliche Eltern wünschten wie Jesus auch ihre Kinder zu segnen, und darüber hinaus werde in vielen volkstümlichen Traditionen die Kindersegnung, die von den Eltern selbst erteilt werde, hoch in Ehren gehalten. In diesem Sinn ist der Ritus der Kindersegnung gedacht. Wobei allerdings auch darauf aufmerksam gemacht wird, daß, falls ein Priester oder Diakon anwesend sei, insbesondere anläßlich des Besuchs, der zu bestimmten Zeiten durchgeführt werde, um die Familien zu segnen, diesem die Aufgabe der Segnung zufalle.

Die Frage des Spenders der Segnung wird im Rituale nicht im Sinne der Theologie der besonderen «Vollmachten» und «Wirkungen» behandelt, sondern im Sinne der Theologie der kirchlichen Sichtbarmachung des Segens Gottes für die Menschen. Die Liturgiekonstitution hatte davon in Nr. 79 gesprochen. Jetzt formuliert das Rituale folgendermaßen: «Die Aufgabe der Segnung ist an eine besondere Ausübung des Priestertums Christi geknüpft, je nach dem Platz und Amt, die einem jeden im Volk Gottes zukommen» (*Praenotanda* n. 18). Nach diesem Kriterium wird angegeben, daß es Aufgabe des Bischofs sei, die Feiern zu leiten, die die gesamte Diözesangemeinschaft betreffen und unter reger Beteiligung des Volkes stattfinden; der Priester sei für die Feiern zuständig, die das Wesen seines Dienstes am Volk Gottes verlangt, wobei er grundsätzlich alle Segnungen spenden könne, die das Rituale anbietet; der Diakon für all diejenigen, die ihm eigens zugewiesen sind; und den Laien («Männern und Frauen», wird ausdrücklich gesagt) sind einige Segnungen zugeordnet im Hinblick auf den ihnen eigenen Sendungsauftrag (wie im Fall der Eltern ihren Kindern gegenüber) und, insofern sie dazu beauftragt sind, weitere Segnungen, die eine große Bandbreite umfassen, von der Segnung Kranker bis zu der Segnung von Fahrzeugen und Flugzeugen.

Was die «reservierten» Benediktionen anbelangt, heißt es, daß der Bischof sich einige Segnungen im Hinblick auf ihre pastorale Bedeutung vorbehalten könne, insofern sie die ganze Diözesangemeinschaft betreffen und einen besonders feierlichen Charakter erhalten sollen. Man könnte also sagen, daß der Rechtsbegriff der «reservierten Benediktion» tatsächlich wegfällt und durch die pastorale Vorstellung von der notwendigen Präsenz des Bischofs gegenüber seiner Kirche ersetzt wird[3].

Die Frage wird demnach in weitem Sinn entschieden. Unklar bleibt die Beauftragung von Laien mit bestimmten Segnungen (die vielleicht sinnvoll sein mag, wenn es sich um Segnungen handelt, die die ganze Gemeinde betreffen, aber wohl nicht bei privateren Dingen notwendig zu sein scheint), doch letzten Endes scheint mit dieser Kompetenzerweiterung für die Spendung von Segnungen das Bild von einer hierarchischen Gewalt, die in der Lage ist, bestimmte Gnaden zu erhalten, bereits ziemlich überwunden. (Dies wird, das sei in Klammern gesagt, sicherlich mit den Erwartungen von seiten des Kirchenvolkes kollidieren, das zum Beispiel überrascht sein wird, wenn es sieht, daß ein Laie – auch wenn dieser dazu beauftragt wird – Autos den Christophorussegen erteilt oder Tiere unter Anrufung des heiligen Antonius des Einsiedlers segnet; freilich darf man hoffen, daß diese Überraschung sich am Ende erzieherisch auswirken wird.)

Was wird gesegnet? Eine zweifelhafte Gliederung

Die Skala der Segnungen, die im Rituale angeboten werden, ist sehr breit. Und sie ist auch sehr heterogen. Sie reicht von der Aussendung von Missionaren über die Segnung eines Sanktuars oder eines Ordenshauses, eines Elektrizitäts-

werks oder eines Friedhofs bis zur Segnung des Tisches.

Sicherlich lassen sich alle diese Momente kirchlichen Betens unter der Überschrift «Segnung» zusammenfassen, aber diese Bezeichnung hat Bedeutungen, die von Fall zu Fall sehr unterschiedlich sein können. Allein der Aufbau und Inhalt jeder Segnung machen bereits diese verschiedenen Bedeutungen und Bewertungen deutlich: Die Aussendung von Missionaren beispielsweise nimmt den bedeutungsschweren Charakter einer quasisakramentalen kirchlichen Feier an, und ähnlich verhält es sich mit der Segnung eines Baptisteriums, die mit einem Ritus vollzogen wird, der stark an die Taufe erinnert; andere Segnungen dagegen beziehen sich auf das eher familiäre und alltägliche Leben und lassen sich gegenüber den zuvor genannten kaum als gleichartig verstehen: der Muttersegen vor der Geburt, die Krankensegnung und die Segnung alter Menschen usw.; andere wiederum, wie zum Beispiel die Segnung von Tieren oder Werkzeugen, gehören auch zum Alltagsleben, aber in einen ganz anderen Bereich; und so könnte man fortfahren.

Man hätte erwarten können, daß die Einteilung der Benediktionen im Rituale diese unterschiedlichen Bedeutungen und Wertigkeiten sichtbar gemacht hätte. Beispielsweise hätte man von der alten Unterscheidung zwischen konstitutiven Segnungen und invokativen Segnungen ausgehen können. Oder auch von der Unterscheidung zwischen den Segnungen, die mehr im Bereich des sakramentalen kirchlichen Handelns liegen, und denjenigen, die auf die Heiligung der Lebensumstände ausgerichtet sind[4]. Und schließlich hätte man von der Klassifizierung des Werkes ausgehen können, das bis heute die ausführlichste Darstellung der Segnungen ist, nämlich das deutsche Benediktionale, das folgende Einteilung vornimmt: Segnungen im Leben der Pfarrgemeinde, Segnungen im Leben der Familie, Segnungen im Leben der Öffentlichkeit und Segnungen allgemeiner Art[5].

Das Rituale dagegen entscheidet sich für eine Klassifizierung, in der Formales und Inhaltliches miteinander vermischt werden, indem es die Segnungen in die fünf Teile gliedert, die wir zu Beginn dieses Artikels angegeben haben. Und so werden im ersten Teil, der die Segnungen von Personen zusammenfaßt, die auf das Familienleben bezogenen (als erste aufgeführten) Segnungen oder die Segnungen für die Feuerwehr oder ähnliche Personengruppen mit der nahezu Weihecharakter besitzenden Segnung der Missionare vermischt. Und im zweiten Teil, der Segnungen von Gebäuden und Gegenständen umfaßt, erscheinen die Segnung eines neuen Seminars oder Ordenshauses neben der Segnung eines Grundsteins, einer Fabrik oder eines Autos. Die drei übrigen Teile dagegen sind schon einheitlicher: Gegenstände und Dinge, die in den Kirchen verwendet oder aufgestellt werden; Gegenstände der Volksfrömmigkeit; allgemeine Segensformeln.

Während man bei der konkreten Ausarbeitung jeder dieser Segnungen versucht hat, die ihnen eigene Natur und Bedeutung hervorzuheben (auch wenn manche Segnungen vielleicht allzu sehr entfaltet werden, für die eine einfachere Behandlung mit weniger Lesungen und Gebeten vorzuziehen wäre), hat man mithin diesen Maßstab fallengelassen, als es darum ging, sie in eine Ordnung zu bringen, und eine Gleichsetzung von Bedeutungen hervorgebracht, die darauf hindeutet, daß das, was hier zählt, die segenspendende Vollmacht ist, die man aus dem Vollzug des Ritus ableiten wird (der auf verschiedenartige Situationen in gleicher Weise angewendet wird), und nicht ihre Einordnung in eine umfassende theologische und kirchliche Fragestellung.

Die Spendung der Segnungen oder die Verbindung zwischen Gott und der Welt

Wir wollen uns nun den einzelnen Texten und Riten zuwenden. Dabei lassen wir die Segnungen völlig außer Acht, die einen sehr eng mit den Sakramenten verknüpften Charakter haben (wie die bereits genannten Beispiele der Aussendung von Missionaren oder der Weihe des Baptisteriums) und dadurch eher wie eine Verlängerung der Theologie und Liturgie der Sakramente selbst wirken.

Wir sagten bereits, daß die Segnungen allesamt die Form eines Wortgottesdienstes besitzen, mit Lesungen, Segensgebet und in vielen Fällen der Möglichkeit des Gebets der Gläubigen. Außerdem folgen, dem jeweiligen Anlaß entsprechend, Vorschläge für Psalmen, Lieder und irgendein Zeichen. Daß die Segnungen diese liturgische Form erhalten, ist sicherlich eine Tatsache von beachtlicher Bedeutung, die ihren Charakter als kirchliche Begegnung unterstreicht, bei der Gott gehört, gelobt und angerufen wird, im Unter-

schied zu Vorstellungen, in deren Mittelpunkt die segenerwirkende Macht steht, die bestimmte Gesten oder Gebete vermitteln könnten. Und gleichsam als eine Verstärkung dessen ist die nachdrückliche Forderung zu nennen, daß bei der Segnung von Gegenständen oder Gebäuden all jene anwesend sein sollen, die das, was gesegnet wird, in irgendeiner Weise betrifft, da die Segnung dieser Gegenstände oder Gebäude Sinn hat im Hinblick auf die Menschen, die mit ihnen zu tun haben werden (zum Beispiel heißt es auch, daß ein Haus nicht gesegnet werden soll, wenn diejenigen, die es bewohnen werden, nicht anwesend sind).

Auch die Frage der Zeichen und Riten erscheint interessant. Als allgemeinen Ritus empfiehlt man, die Gebete mit ausgestreckten oder erhobenen Händen zu sprechen, was ein ausdrucksvolles Zeichen der Anrufung ist. Nicht unterstützt wird dagegen der Ritus des Kreuzzeichens, sicherlich wegen der unangebrachten Nebenbedeutungen, die ihm anhaften können. Wohl aber unterstützt man einen anderen Ritus mit zweifelhaften Begleitvorstellungen, nämlich den Ritus der Besprengung mit Weihwasser: Auch wenn gesagt wird, man müsse dabei seinen Sinn durch den Bezug auf die Taufe in Erinnerung rufen, besitzt dieser Ritus bei dieser Art von Zeremonien einen so ausgeprägt läuternden und sakralisierenden Sinn, daß er trotz aller Erklärungen seine Bedeutung kaum verändern wird (erst recht, wenn in einigen Fällen Formen der Besprengung vorgeschlagen werden, wie bei der Segnung eines Grundsteins, bei der der Stein besprengt werden und mit der Aspersion fortgefahren werden soll, während der Raum abgeschritten wird, den das künftige Gebäude einnehmen wird...). Und dann gibt es da die Zeichen, die für bestimmte Gegenstände eigentümlich angemessen sind: so beispielsweise bei der Segnung einer Glocke oder einer Orgel das Anschlagen des Instruments.

Die Absicht des Rituale hinsichtlich der Zeichen und Riten scheint letzten Endes klar: Sie sollen bedeutungsvoll sein, jedoch mehr oder weniger abergläubischen Vorstellungen keinen Vorschub leisten. Bei der Konkretisierung gerät man dann aber manchmal ins Wanken.

Trotz dieser Inkonsequenz beweisen jedoch der Wortgottesdienstcharakter, den die Segnungen besitzen, und Sinn und Funktion, die man den Zeichen und Riten innerhalb dieser Liturgie hat verleihen wollen, die Absicht, die Segnungen als Akte des Lobpreises und der Anrufung von seiten der christlichen Gemeinde und Zeichen der Gegenwart Gottes in der Welt zu verstehen. Und eben diese Absicht zeigt sich auch, wenn man die Form untersucht, die die Segensgebete selbst annehmen: das, was man erbittet, und die Art und Weise, wie man bittet.

Die Segensgebete sind sehr zurückhaltend formuliert. Sehr weltlich, möchte man sagen. Zumindest in der Mehrzahl der Fälle. Was in der Tat in ihnen hervorsticht, ist der Lobpreis Gottes und die Bitte um seine Gnade, je nach den Personen oder Dingen, die gesegnet werden, verschieden konkretisiert, immer jedoch in einer ähnlichen Linie wie das, was man in irgendeinem anderen, nicht als «Segnung» bezeichneten Gebet erbitten könnte. Man glaubt also weder, daß Gott den Gegenständen, die gesegnet werden, irgendeine besondere Eigenschaft verleihe (es wird immer für die gebetet, die mit ihnen umgehen werden, oder, was Gebäude anbelangt, man erbittet jedenfalls metaphorisch, die Gnade Gottes möge zum Wohle derer, die sie bewohnen, darin gegenwärtig sein) noch daß Menschen von der Gegenwart besonderer böser Mächte zu befreien seien, noch behauptet man, daß die Segnung diejenigen, die sie empfangen, vor Blitzschlag oder Wirtschaftskrise bewahre. Sogar das Wort «segnen» wird zurückhaltend gebraucht, und man scheint eher das betonen zu wollen, was bei der Segnung erbeten wird, als die Tatsache, daß dies eine Segnung sei.

Die Würdigung der menschlichen Wirklichkeiten

Bei der Segnung der Einrichtungen des öffentlichen Rettungswesens (Feuerwehr, Rotes Kreuz usw.) heißt es in der Einleitung: «In getreuer Befolgung des Evangeliums fördert und unterstützt die Kirche durch ihr Handeln all das Gute, das innerhalb der menschlichen Gemeinschaft zu finden ist.» Und daher werden solche Einrichtungen gesegnet, «...auch wenn sie zu einer Struktur gehören, die von der Zivilbehörde geschaffen worden ist».

Die Tatsache, daß es nötig ist, solche Präzisierungen zu vermerken, beweist offensichtlich, daß es sich nicht um eine Sache handelt, die für jedermann klar ist. Aber wie dem auch sei, Tatsache ist, daß dahinter die «Lehre» steht: Damit etwas gut ist, muß es nicht unbedingt von der Kirche ausgehen und auch nicht den Aufga-

ben der Kirche dienen. In diesem Sinne haben die Texte der Segnungen die Tendenz, die Dinge und Aktivitäten dieser Welt um ihrer selbst willen zu schätzen. Manchmal sogar mit einer übertriebenen, beinahe mittelalterlichen Bewunderung für die «Wunder der Technik». Und in der Mehrzahl der Fälle mit einem Hinweis auf den Wert, den die Dinge und Tätigkeiten für den Fortschritt der Menschen haben, wobei Gott dafür Dank gesagt und das Wohl des Menschen durch das, was man segnet, erbeten wird[6]. In diesen Bitten wird für gewöhnlich auch das letzte Ziel dieses Wohls angegeben: das Lob Gottes oder das ewige Leben. Manchmal folgt auch irgendein Bezug auf das kirchliche Handeln, aber erst an zweiter Stelle: Bei der Segnung der Kommunikationsmittel wird im Anschluß an die Aussage, sie dienten der Hilfe der Menschen untereinander, der Förderung der Kultur und der Unterhaltung, darauf hingewiesen, daß sie gleichfalls der Verbreitung des Reiches Gottes dienen könnten.

Bisweilen jedoch wird ein Maßstab angelegt, nach dem die Dinge nur etwas wert sind, insofern sie unmittelbar den Glauben fördern: Bei der Segnung der Universität, um ein konkretes Beispiel zu nennen, hebt die Bitte darauf ab, in diesem Gebäude möge die Liebe zu Christus, dem Meister, und die Suche nach der Quelle der Wahrheit gelebt werden, was einem nicht besonders «modernen» Bildungsverständnis entspricht (wenn dann auch im Gebet der Gläubigen um die Förderung der menschlichen Gesellschaft durch die Forschung gebetet wird).

Manchmal überrascht auch das Auswahlkriterium der Bibellesungen. Normalerweise sind es Texte, die dazu auffordern, das, was gesegnet wird, als Werk der Schöpfung oder als eine das Geschaffene ergänzende menschliche Leistung um seiner oder ihrer selbst willen zu schätzen. In einem konkreten Fall wie dem der Verkehrsmittel jedoch weicht man von diesem Kriterium ab und schlägt allegorische Texte vor («Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben»; «In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir»)[7]. Dieses allegorische Kriterium hat Sinn, wenn es um Tätigkeiten oder Gegenstände religiöser Art geht (zum Beispiel bei der Segnung einer Kirchentür), hier aber erscheint es eher fehl am Platz.

Der allgemeine Tenor ist jedenfalls der von uns angegebene, der in der Achtung vor der geschaffenen Wirklichkeit und der menschlichen Tätigkeit als etwas Wertvollem besteht, für das man dankt und die wohlwollende Gnade Gottes erbittet.

Die Sehnsüchte des Christen in der Welt: Erfolg? Wohlstand? Gerechtigkeit? Treue zum Evangelium? Das ewige Leben?

Um welche Wohltaten bittet man Gott in den Segensgebeten? Diesen Gesichtspunkt zu betrachten ist wichtig, weil sich darin die Dialektik (oder gar der Widerspruch?) zwischen den natürlichen (religiösen) Sehnsüchten und den Angeboten des Evangeliums zeigt.

Denn in der Tat sind die natürlichen Wünsche, die der Mensch Gott gegenüber zu äußern pflegt, auf die Befreiung von Übeln und Problemen, auf Wohlergehen und sogar auf Erfolg in der Auseinandersetzung mit anderen Menschen ausgerichtet. Dagegen steht nun auf der anderen Seite das Evangelium, das eine andere Art von Wünschen vorschlägt: Gerechtigkeit, den Dienst, das Wohl der Armen... Und einen Wunsch, der sowohl vom Standpunkt der Religiosität als auch von dem des Evangeliums aus den Gipfel darstellt: das ewige Leben.

Das Rituale vermischt beide Arten von Wünschen mit unterschiedlicher Intensität (vielleicht je nach der Sensibilität der Autoren?).

Einer der «natürlichen» Wünsche freilich wird ausgeschaltet: die Bitte um Erfolg in der Auseinandersetzung mit anderen Menschen. Daher zum Beispiel die ausdrückliche Ablehnung von Waffensegnungen. Obgleich man sich durchaus fragen müßte, ob die unkritische Segnung von Fabriken und Büros ohne jeden Bezug auf die Trennung und Spannung zwischen Kapital und Arbeit nicht so etwas bedeutet, wie den Erfolg einiger Menschen auf Kosten anderer zu segnen[8].

Von diesem Aspekt abgesehen läßt sich die genannte Vermischung feststellen. So wird bei der Segnung eines Autos darum gebetet, den Insassen möge nichts zustoßen, und gleichzeitig, der Fahrer möge das Fahrzeug sicher führen und andern durch seine Vorsicht helfen. Bei der Kindersegnung wird auch für die Kinder gebetet, die leiden müssen. Oder man bittet bei der Segnung eines neuen Hauses nicht nur um den Schutz Gottes und um Liebe zwischen den Eheleuten, sondern auch, «daß diejenigen, die kein Haus haben, unsere Hilfe finden mögen».

In einigen Segnungen wird darüber hinaus ausdrücklich die Einstellung kritisiert, die im

Wohlstand das letzte Ziel sieht: Bei der Segnung der Erntegaben beispielsweise bittet man um Wohlstand, aber es heißt auch, «daß wir bei der Bitte um Gottes Segen für die Früchte unserer Arbeit nicht die Früchte der Gerechtigkeit vergessen wollen, die wir in unserem Leben bringen müssen». Und einmal ist sogar eine Segnung zu entdecken, die von einer dem kapitalistischen Organisationssystem im allgemeinen kritisch gegenüberstehenden Denkweise aus formuliert worden ist: Bei der Segnung eines Elektrizitätswerks wird tatsächlich darum gebetet, daß wir die Kräfte der Natur zur Ehre Gottes und zum Nutzen der Menschen gebrauchen mögen; daß wir gemeinsam daran arbeiten mögen, der Erde ein neues Gesicht zu geben nicht nur durch den Verstand, sondern auch durch Gerechtigkeit und Liebe; daß der Fortschritt durch «aufrichtige Geister» gelenkt werden möge; daß diejenigen, die aufgrund ungerechter Diskriminierungen unterdrückt werden, durch die Hilfe aller Zugang zu den Rechten und Möglichkeiten der Allgemeinheit erhalten mögen.

Der Grad der Sensibilität ist von Segnung zu Segnung durchaus verschieden. Es gibt nämlich andere Segnungen, in denen lediglich um Schutz gebetet wird: Bei der Segnung eines Grundsteins zum Beispiel, wo man ähnliche Bitten erwarten dürfte wie die bei der Segnung eines neuen Hauses, wird nur darum gebetet, das Gebäude möge zu einem guten Ende gelangen und seine Erbauer mögen vor Bösem bewahrt bleiben.

Das Rituale: Die Suche nach einem gültigen Sinn für die Segnungen

Der Sinn der Segnungen ist umstritten, und an vielen Orten erlebt man ihre stillschweigende Abschaffung. Sie scheinen tatsächlich einer überwundenen religiösen Welt anzugehören und darüber hinaus dem säkularen, ohne besondere Sakralisierungen auskommenden Charakter zu widersprechen, mit dem das Evangelium die Dinge dieser Welt um ihrer selbst willen würdigt.

Doch die Segnungen können gleichzeitig auch bedeutungsvolle Handlungen sein, reich an Aussagekraft im Hinblick auf den Glauben und das menschliche Leben: Zeichen der Gegenwart Gottes in allen Lebenswirklichkeiten, Zeichen des Sieges Jesu Christi über das Böse, Zeichen auch des Glaubens der Gemeinschaft der Christen. Und sie werden auch wertvolle Handlungen sein, vorausgesetzt, daß man sie so versteht und es gelingt, mehr oder weniger abergläubische Weltanschauungen oder solche Vorstellungen auszuschalten, die dazu verleiten, an die Existenz religiöser Mächte zu denken, die bestimmte positive Wirkungen leicht zustande bringen könnten[9].

Unser Rituale scheint grundsätzlich mit dieser Absicht verfaßt worden zu sein. Wir haben jedoch auch festgestellt, daß es ihm diesbezüglich manchmal an Konsequenz mangelt.

[1] Rituale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli II promulgatum de Benedictionibus (Rom 1984).

[2] Art. «Benedizione»: Enciclopedia Cattolica II (Rom 1949) Sp. 1303.

[3] Der neue Kirchenrechtskodex greift das Thema als ein eindeutig juristisches Problem auf (c. 1169). Aufgabe dieses Artikels ist nicht die Analyse des Kodex, aber man darf dennoch darauf hinweisen, daß die Aussagen des Kodex über Sakramentalien einer Mentalität angehören, die weder mit der des Rituale noch der der Liturgiekonstitution übereinstimmt: zum Beispiel, wenn ausdrücklich betont wird, daß der Heilige Stuhl die Sakramentalien einsetzt und interpretiert (c. 1167), im Unterschied zu der Offenheit, die in dieser Frage die *Praenotanda* (n. 33) und die Konstitution (Nr. 37–40.65) zeigen.

[4] Vgl. Liturgiekonstitution Nr. 60.

[5] Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebiets (Freiburg/Wien/Einsiedeln/Zürich 1979).

[6] In diesem Sinn kann man auch die Segnung vor der Geburt nennen, bei der nichts darauf hindeutet, daß die Geburt (und die vorherige sexuelle Beziehung) etwas «weniger Gutes» sei, das irgendwie gereinigt werden müsse. Dennoch entdeckt man in dieser Segnung eine unterschwellige Botschaft der Minderbewertung der Frau. Weiterhin wird von der Würde, die die Frau dank Maria und der Tatsache, daß Gott bereit war, im Schoß einer Mutter Mensch zu werden, erlangt hat, als von etwas «Überraschendem» gesprochen.

[7] Joh 14; Apg 17. Im deutschen Benediktionale dagegen wird für die Segnung von Autos Tob 5 vorgeschlagen: der

Engel, der den jungen Mann auf seiner Reise behütet; für die Segnung eines Flugzeuges Jesus Sirach 43: die Schönheit und Größe des Himmels.

[8] Hier scheint das Rituale an einer Vorstellung von der menschlichen Arbeit festzuhalten, die vergangenen Jahrhunderten angehört. Zum Beispiel, wenn bei der Segnung von Werkzeugen angegeben wird, sie könne mit einer Versammlung von christlichen Arbeitern feierlich vollzogen werden, die man einlädt, mit ihren Arbeitsinstrumenten daran teilzunehmen..., dann überlegt man sich, ob die Chefs der jeweiligen Betriebe oder Büros ihnen wohl erlauben werden, die Drehbänke oder Schreibmaschinen mitzunehmen, um sie segnen zu lassen. Natürlich kann für eine Gruppe selbständiger Handwerker mit eigenem Werkzeug eine Begegnung und Segnung dieser Art bedeutungsvoll sein. Das wird aber bei der überwältigenden Mehrheit der Arbeiter nicht der Fall sein.

[9] Vgl. «Sakramentalien»: Sacramentum Mundi IV (Freiburg/Basel/Wien 1969) Sp. 341–347.

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

JOSEP LLIGADAS

1950 in Viladecans, Katalonien (Spanien), geboren. Priester, spezialisiert in der Jugendseelsorge. Doktorat in Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Derzeit Mitglied des Centre de Pastoral Litúrgica in Barcelona, wo er die Schriftenreihe «Celebrar» redigiert und mitarbeitet an der Zeitschrift «Misa Dominical». Veröffentlichungen: Jesús, el crist (1973); La misa dominical, paso a paso (1982); La eficacia de los scramentos: «Ex opere operato» en la doctrina del concilio de Trento (1983); Benediciones (1983); La terra de demà, la terra de Déu (1984). Anschrift: Centre de Pastoral Litúrgica, Rivadeneyra 6, 7. E–08002 Barcelona, Spanien.

Schlußwort des Herausgebers

David Power

Die Tradition zulassen

Es ist ein in doppelter Hinsicht schwieriges Unterfangen, den Zusammenhang zwischen Segnung und Machtausübung zu untersuchen. Zum einen deshalb, weil sich die christliche Segenstradition sehr vielgestaltig darstellt und ihre Untersuchung Gefahr läuft, die Formenvielfalt auf einen stereotypen Modus zu reduzieren. Zum anderen, weil sich der Begriff der Macht als nur schwer zu klärendes theoretisches Konzept erweist, das ebenso verschwommene Vorstellungen von Macht enthält wie Vorstellungen von einem nebulösen Vorgang des Machtaustauschs zwischen Segensspendern und Segensempfängern. Trotz dieser Probleme geht das vorliegende Heft von CONCILIUM von der Arbeitshypothese aus, daß – ganz gleich welchen Teil der Segenstradition man sich zur Untersuchung vornimmt – die göttliche Macht ein Schlüsselelement darstellt, das als symbolische Realität dem Menschen Macht verleiht und dadurch eine Umkehrung der natürlich gegebenen Verfaßtheit des Menschen bewirkt.

Vorstellungen von Macht

Vor einigen Jahren ging die Amerikanische Gesellschaft für Katholische Theologie auf einer ihrer Jahresversammlungen das Thema Macht als theologisches Problem an[1]. In seiner Rede stellte der Präsident der Gesellschaft *Leo O'Donnovan* fest, daß sich die Theologie in jüngerer Zeit zwar ausgiebig zur Ausübung kirchlicher und sozialer Macht geäußert habe, in bezug auf das Thema göttliche Macht allerdings ausnehmend zurückhaltend geblieben sei[2]. Dieser Schweigsamkeit mag als Problem die Scheu zugrunde liegen, den traditionellen Begriff der göttlichen Allmacht mit jener Balgerei um Macht in Verbindung zu bringen, wie sie die menschliche Geschichte kennzeichnet, oder aber mit der sichtlichen Machtlosigkeit im Leben der Vielen, die man, dessen ungeachtet, als Erlöste bezeichnet. Es mag dies aber auch mit scheinbar gegensätzlichen Vorstellungen von göttlicher Macht zusammenhängen, wie man sie in der Überlieferung vorfindet, oder auch mit Machtsymbolen irgendwelcher anderer Mächte, die sich in nie endendem Widerspruch zum Göttlichen befinden. Es erweist sich als schwierig, all dies einer Klärung zuzuführen. Und dies gilt gleichermaßen für die Art und Weise, mit der man – untereinander offenbar uneins – sich im Besitz der Macht des Heiligen Geistes wähnt und zu dessen Vermittlung geeignet zu sein beansprucht.

In Anbetracht der Untersuchungsergebnisse des vorliegenden Heftes, gerade auch der hier nicht in Angriff genommenen Fragen, erscheint es für eine Betrachtung der Beziehung zwischen Machtausübung und Segnung hilfreich und notwendig, eine Unterscheidung zu treffen zwischen relativ formalisierten liturgischen Segenshandlungen und ihren Ritualien auf der einen Seite und der ziemlich ungeordneten Welt der alltäglichen oder auch festlichen Segenspraktiken, wie sie häufig am Rande der Liturgie zu beobachten sind, auf der anderen Seite. Es ist zwar richtig, daß die kanonische Tradition der Kirche bis auf die neue Überarbeitung des römischen Rituales, versucht hat, diesen Segenspraktiken eine gewisse Disziplin sowie theologische Feinheiten zu vermitteln, die Handlungsweisen der Betroffenen aber lassen sich größtenteils hierauf nicht ein. Sie stellen sich den Bereich der übernatürlichen Kräfte auf ihre eigene charakteristische Weise vor. So ist etwa die physische Berührung des Kopfes mit der Statue des Hl. Rochus bei gleichzeitiger Anrufung seines Namens in den autorisierten Büchern sicherlich nicht vorgesehen, in einigen Ländern aber betrachtet sich derjenige, der den Segen wünscht, eher verflucht als gesegnet, wenn diese Geste unterbleibt. Bei derlei Segensanlässen fühlt sich selbst der aufgeklärteste Kleriker im allgemeinen zur Segnung von allerlei Objekten der Frömmig-

keit genötigt. Viel lieber würde er sich ausschließlich sublimeren Formen der Verehrung zuwenden.

Die liturgische Tradition

Ein Teil der jüngeren, von Untersuchungen zu *berākāh* und *eucharistía* erheblich beeinflußten Diskussion liturgischer Segenstraditionen dreht sich um die Frage der Angemessenheit verschiedener Gebetsformen. Wie ich jedoch schon in meinem Artikel in diesem Heft erwähnte, weist der liturgische Kanon ein Gemisch aus Lobpreis, Danksagung, Fürbitte und Exorzismus auf, das keinerlei Stereotypisierung zuläßt. Wenn Stimmung und Stil des Lobpreises und der Danksagung für eine Weile vorherrschten, so ist dies sicherlich auf einen ausgeprägten Sinn für Gottes Gegenwart inmitten der Gemeinde und auf ein Gefühl des Aufgehobenseins aller Dinge in Christus zurückzuführen. Dort, wo sich vor allem das Bittgebet durchsetzte, standen eher Gefühle der Machtlosigkeit gegenüber den Mächten des Bösen oder angesichts ohnmächtiger Versuche, die launischen Bedingungen des menschlichen Lebens zu meistern, im Vordergrund. Überwiegt ein solches Gefühl der Ohnmacht gegenüber der Unbill der Natur oder im Angesicht feindlicher Mächte, verstärkt sich die Neigung, Ausschau nach einer übernatürlichen Intervention zu halten, und es schieben sich Bitten in den Vordergrund, die unmittelbar von Gott selbst den Segen erhoffen. Wobei der Segen Gottes allerdings müheloser jene erreicht, die die Kraft einer kreativen und erlösenden Macht in sich selbst verspüren. Es ist nicht möglich, liturgische Segenstraditionen der Vergangenheit zu verstehen, ohne dabei in Rechnung zu stellen, auf welche Weise eine Gemeinde sich in Beziehung zu ihrer Umwelt wahrnimmt, bzw. ohne die ökonomischen und sozialen Bedingungen ihrer konkreten Lebensumstände zu berücksichtigen.

Wie unterschiedlich diese Welt, in der die Macht Christi auf eine Erlösung der Menschheit hinwirkt, von den einzelnen Teilen der christlichen Tradition aufgefaßt werden kann, läßt sich am Beispiel der Taufwassersegnung aufzeigen, das im vorliegenden Heft von CONCILIUM stellvertretend zur Untersuchung der Segenspraxis herangezogen wurde. Die in drei Artikeln analysierten Texte und Handlungsweisen machen deutlich, daß dieser Segen niemals nur als ein simpler individueller Akt verstanden wurde, als eine an Wasser vorgenommene Manipulation lediglich, die es in einen für das Eintauchen des Täuflings geeigneten Zustand versetzen soll. Jede Liturgie, sei sie westlicher oder östlicher Prägung, mittelalterlich oder zeitgenössisch, bildet in ihrer Segenspraxis genau die Welt ab, in der die Glaubensgemeinschaft aufgrund ihres Glaubens lebt, in der sie sich als durch den Heiligen Geist ermächtigt erfährt und geschützt vor jenen Mächten, die auf das Verderben der Menschheit aus sind. Das Denkmodell einer Welt, in der Gottes Macht am Werk ist, hat nicht in allen Traditionen Gültigkeit, wie *Alex Stock* und *Gabriele Winkler* zeigen, jedoch nimmt jede Liturgie auf ihre Weise biblische Vorstellungen der Bevollmächtigung in sich auf und verknüpft sie auf je eigentümliche Weise mit den vorherrschenden kulturellen Vorstellungen von Macht.

Wenn Menschen sich aufgrund einer Segnung wirksam instand gesetzt fühlen sollen, ihr Leben selbst in die Hand zu nehmen, ist die Vorstellung von einer einheitlichen (kohärenten) und stetigen (konsistenten) Welt unerläßlich. Manchen Einschätzungen mag es diesbezüglich an Überzeugtheit und Überzeugungskraft fehlen. Es scheint schlicht keine einheitliche Vision zu geben, die den Rahmen für alles liturgische Handeln abgeben könnte. Dies macht bekanntlich das Risiko einer Zeit des kulturellen Wandels aus, wie wir sie gegenwärtig durchleben. Ebenso liegt offensichtlich eine Dissonanz vor zwischen dem alltäglichen Leben einer Gemeinde und dem, was in der Liturgie zum Ausdruck kommt. *Stock* äußert sich zu dem Zusammenhang, der unbedingt gegeben sein muß zwischen den Vorstellungen von göttlicher und kirchlicher Fruchtbarkeit, die Segen erfleht und der aktuellen Fruchtbarkeit der Gemeinde, welche das Wasser segnet. Fehlt es einer Segenshandlung an Übereinstimmung mit der Gemeinde, mangelt es ihr auch an Sinn und Aussagekraft. *Laurent Mpongos* Artikel lenkt die Aufmerksamkeit besonders auf eine dritte Quelle der Dissonanz, jener nämlich, die zwischen den liturgischen Texten und dem allgemeinen kulturellen Kontext, in dem die Menschen leben, bestehen kann. Seinen unbequemen Fragen hinsichtlich der Angemessenheit einer afrikanischen Feier können wir entnehmen, wie wichtig es für eine Segenspraxis ist, die einheimischen Kultursymbole und Erfahrungen von Macht beim Anruf der Macht Gottes nicht außer Acht zu lassen. Kann eine Liturgie die erlöste Welt in einen Zusammenhang mit diesen Mächten bringen?

Was haben sie mit dem Leib Christi zu tun? Welches ist ihr Platz in dem fortwährenden Kampf zwischen der Macht Gottes und den widergöttlichen Mächten?

Frühere christliche Traditionen sind keineswegs ohne ein Gespür für die Existenz und den Einfluß fremder Mächte gewesen, wie die Verbindung von Exorzismus und Segnung zeigt. Man mag der Meinung sein, diese Seite menschlicher Existenz sei innerhalb des christlichen Rituals nicht immer zum Wohle des Menschen gehandhabt worden, doch kann eine Segenspraxis auch nicht darüber hinwegsehen, in welchem Maße sich Menschen aufgrund ihrer Abhängigkeit von fremden Mächten ihrem Selbst entfremdet fühlen können und daß sie – erst einmal in eine außerordentliche Abhängigkeit von vermeintlich wohlmeinenden Mächten geraten – tatsächlich nicht in der Lage sind, über ihre eigenen Kräfte zu verfügen. Erlösung stellt Freiheit des Geistes in Aussicht. Da Segnungen ein Teil von so vielen Momenten der menschlichen Existenz werden können, sollten sie einen Weg aufzeigen, auf dem diese Unabhängigkeit des Geistes erreichbar wird. Die Unsicherheit, mit der Menschen an der Welt festhalten, hat sicher viel mit Ausschreitungen in der Vergangenheit zu tun. Angst und die Unfähigkeit, Kraft aus dem Menschen zur Verfügung stehenden Ressourcen zu schöpfen, läßt die Praxis der Teufelsaustreibungen ausufern. Alles und jedes wird gesegnet, da man gleichsam an jeder Ecke göttlichen Schutz sucht.

Eine wahrscheinlich weniger häufig bemerkte Abweichung der Segenspraxis stellt ihre Reglementierung nach Vorschrift bzw. ihre Vereinnahmung in den priesterlichen Einflußbereich dar, während doch viele Segnungen im Familienleben selbst ihren angemesseneren Platz hätten und es auch sinnvoller wäre, der Segensaustausch würde von den Gläubigen selbst vorgenommen. Die Klerikalisierung der Segenspraxis führte zu einem Bedeutungsverlust des Segens unter den Gläubigen.

In der Gemeindeversammlung ist es durchaus angebracht, wenn ein ordinierter Geistlicher den Segensanruf übernimmt, da hier dem Pfarrer die Leitung der Gemeinde, die Gott preist und den Heiligen Geist anruft, ohnehin obliegt. Segenshandlungen, die sich außerhalb dieses Kontextes abspielen, sind jedoch nicht mehr Sache des geweihten Geistlichen, als es die christlicher Laien ist. Die *Apostolische Tradition* des Hippolyt beinhaltet nach wie vor ein Modell des Gemeindesegens, wonach Segnungen des gemeinsamen Mahles, der Lebensmittel, des Öls und Lichtes durch den Bischof nur anläßlich der Zusammenkunft der Menschen als Gemeinde Christi vorgesehen sind. In der jüdischen Tradition[3] war es aller Wahrscheinlichkeit nach üblich, Gott im Laufe eines Tages viele Male anzurufen und zu preisen, sei es als einzelner oder im Verbund mit den Hausbewohnern. Heutzutage finden gemeinschaftliche Segnungen in der Gemeinde ihre Fortsetzung bei Gelegenheiten wie etwa der Segnung einer Fischereiflotte, Erntedankfesten, öffentlichen Segnungen von Transportfahrzeugen und dergleichen, auch bei den verschiedenen festlichen Anlässen in den Kirchen. Da all dies Gelegenheiten der Bekundung und gegenseitigen Vergewisserung der Solidarität der Gemeinde in Christus sind, ist es angebracht, einen ordinierten Geistlichen mit dabei zu haben, der den Segen spricht. Es hat jedoch einen Beigeschmack von Klerikalismus, wenn man zum Zwecke der privaten Segnung von Gegenständen des alltäglichen Gebrauchs seine Zuflucht zum Priester nimmt, ganz gleich, ob es sich dabei um Dinge für fromme Belange handelt (Skapuliere, Medaillen, Rosenkränze) oder um Dinge des praktischen Bedarfs (Autos, Pflüge und ähnliches). Ein solches Tun schreibt dem priesterlichen Segen eine magische Macht zu und bringt eine Abhängigkeit zum Ausdruck, die zu überwinden möglich ist[4].

Sprache der Leute

Sehen wir uns einmal nach den Segenspraktiken der Menschen in der weiteren Welt um, dann erhalten wir – unter Berücksichtigung dessen, was wir gerade erwähnten – einen besseren Zugang zu der jeweils eigentümlichen Sprache der Menschen. Wahrscheinlich trifft die Feststellung zu, daß die religiösen Auffassungen eines Volkes nirgendwo sonst deutlicher zutage treten als in seinen Festen, Segensbräuchen und Segensformen. Und wirklich ist die historische und immer noch gültige Verbindung zwischen Segnung und Fest beachtenswert. Marien- und Heiligenfeste waren Jahrhunderte hindurch hervorragende Anlässe für Segnungen und Exorzismen gewesen, wie die wichtige Studie von *A. Franz*[5] festhält. Man denke in diesem Zusammenhang nur an die Kindersegnung auf Patronatsfesten, an Feste, die mit der Segnung der Ernteerträge oder

der Fischereiflotte einhergehen oder an die Verbindung zwischen Reifezeiten und dem *arati* der Arbeitsgeräte, wie sie sich in jüngerer Zeit in asiatischen Ländern unter dem Einfluß hinduistischer Traditionen durchgesetzt hat.

In Zügen dieser Praxis ist sogar eine Manipulation der vom Klerus vorgenommenen Segnungen durch Menschen, die in ausweglosen Situationen – seien diese kirchlich, ökonomisch oder sozial bedingt – Schwäche und Ohnmacht erleben, feststellbar. In einer Kirche, in der die Menschen nicht gerade viel Einfluß auf die Entwicklungen der Liturgie haben, in der sie im Ablauf der Meßfeier eine rein passive Rolle spielen, ohne daß sie den theologischen Sinn des Gottesdienstes ausreichend verstehen könnten, in dieser Kirche suchten die Menschen schon oft ihnen zugänglicher erscheinende Mächte in ihre Verfügungsgewalt zu bekommen, sei es in der Person eines Heiligen oder eines außerhalb des Heiligtums befindlichen Priesters oder in beiden gemeinsam. Die Menschen brachten diese Mächte dann bei ihren gemeinschaftlichen Gebeten und Verehrungen ein (Rosenkränze, Skapuliere, Medaillen, Gebetbücher) und suchten sie als Unterstützung ihrer gemeinsamen Bedürfnisse (an ihren Arbeitsstätten, in ihren Heimen, Ehebetten, bezüglich ihrer Nahrung, ihrer widerspenstigen Kinder und Ehemänner) zur Geltung zu bringen.

Unglücklicherweise kommt eine solche Aneignung der Segensvollmacht nicht selten und im wesentlichen der Billigung einer allgemeinen Machtlosigkeit gleich, stellt eine Zuflucht zu fremden Mächten dar, die man als zugänglich erlebt, während die Machtpotenz im eigenen Innern nicht wahrgenommen wird. In diesem Sinne ist es äußerst wichtig, den historischen Zusammenhang, der zwischen einer Segenspraxis und einer kirchlich und ökonomisch bedingten Machtlosigkeit besteht, zur Kenntnis zu nehmen. Gleichzeitig verhelfen Menschen, die sich den Segen auf diese Weise zunutze machen, einer kollektiven Macht zum Ausdruck, wenn sie sich dieser Macht auch nicht voll bewußt sind und sie deshalb auch nicht in all ihren Möglichkeiten ausschöpfen und nutzen. In bezug auf die Sprache (oder den Ausdruck) von Menschen, die Zuflucht zu eher populären Formen des Segens suchen, kann sogar wiederholt werden, was *A. Aubry* wenige Jahre zuvor einmal in dem CONCILIUM-Heft zum Thema des Volksfestes schrieb: «1. Sie (die Sprache, d.Ü.) bestätigt die Identität eines Volkes: sein Land, seine Geschichte, seine bäuerliche Wirtschaft; 2. sie manifestiert die Solidarität dieses Volkes mit den anderen Bauern, indem sie die ethnischen und/oder klassenmäßigen Beziehungen klar hervorhebt, weil sich darin verdichtet, daß seine einzige wirkliche Macht in seinem demographischen Wert und im wirtschaftlichen Druck seiner Arbeitskraft liegt; 3. sie definiert das feiernde Volk als arm und der ausgebeuteten Klasse zugehörig, die immer von der Beherrschung durch die Stadt und von ihrer Macht bedroht ist.»[6]

Tatsächlich gelangen Menschen gerade bei Festen und Segnungen zu einem volleren Ausdruck und einer gesteigerten Sinnfälligkeit dieser ihrer Solidarität und Identität. Sie neigen gerade dann besonders dazu, das Evangelium in einem neuen Licht wahrzunehmen, wenn es ihnen als das Wort Gottes an die Schwachen und Unterdrückten dargeboten wird. Und sie sind gerade dann vermehrt bereit, den Heiligen Geist als eine Gabe in ihr Bewußtsein aufzunehmen, die eine radikale Umkehr menschlicher Bedingungen bewirkt. Mit anderen Worten, wenn das Empfinden für eine kollektive Identität sich mit einem erlösenden und befreienden Gedächtnis verbindet, wie es der jüdischen und christlichen Segnung am Herzen liegt, können Lobpreis Gottes und Anruf des Heiligen Geistes in Verbindung mit einer ohnmächtigen Lebenssituation zu einer befreienden Macht werden, die es Menschen ermöglicht, einen Weg zu finden, auf dem sie imstande sind, ihre Geschichte selbst in die Hand zu nehmen. Dies aber würde bedeuten, daß wir auch in unserer heutigen Zeit in jener nachdrücklichen Betonung der Verheißung und des Bundes fortfahren würden, die *Irene Nowell* und *Rinaldo Fabris* im biblischen Segen erkannten: eine Akzentuierung, die nur aus einem reichhaltigen Gedächtnis hervorgehen kann, aus einer Erinnerung an das Ereignis der Befreiung und an das göttliche Erbarmen, das Christus am Kreuze kundtat. Vielleicht sind das Lied des Mose und das Lied Marias sogar die geeignetsten Vorbilder für eine zeitgenössische Erneuerung der Segenstradition.

[1] The Catholic Theological Society of America, Proceedings of the Thirty-Seventh Annual Convention (New York 1982).

[2] AaO., 67–82.

[3] Vgl. J. Heinemann, Prayer in the Talmud: Forms and Patterns (DeGruyter, Berlin/New York 1977).

[4] Im vorliegenden Heft von CONCILIUM zeigt Janet Walton in ihrem Artikel auf, wie Frauen sich von dieser Abhängigkeit lossagen und in ihrem eigenen kollektiven Gedächtnis frische Quellen des Lebens und der Macht finden.

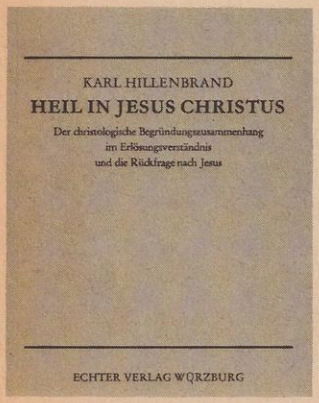
[5] A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, 2 Bde (Herder, Freiburg i.Br. 1909; photomechanischer Nachdruck der Akademischen Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1960).

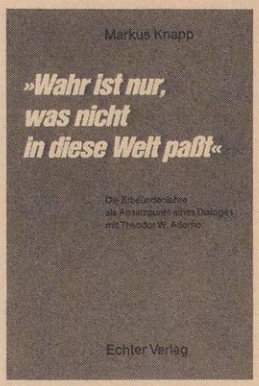
[6] A. Aubry, Das Fest der Völker und die Aufsprengung der Gesellschaft: Volkstümliche und bürgerliche Gewohnheiten: CONCILIUM 17 (1981/2) 153–160; Hier: 159. Aubry spricht natürlich von der besonderen Situation der lateinamerikanischen Bauern. In jeder Situation der Machtlosigkeit jedoch drückt die Sprache der Betroffenen dreierlei aus: ihre Identität, ihre Solidarität und ihre Distanz gegenüber jenen, die die etablierte Ordnung unterstützen.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M.A.

ZEITGEMÄSSER GLAUBE

NEUERSCHEINUNGEN





Markus Knapp

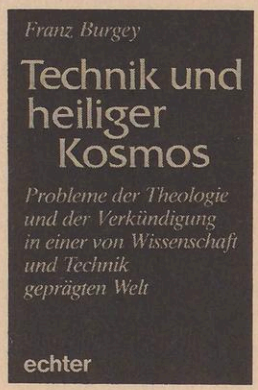
WAHR IST NUR, WAS NICHT IN DIESE WELT PASST

Die Erbsündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialogs mit Theodor W. Adorno

XII und 300 Seiten, Broschur, DM 39,–
Best.-Nr. 10847

Die Arbeit fragt, ob man von Adornos Denken aus ein neues Verständnis der theologischen Erbsündenlehre entwickeln kann. Zugleich geht es ihr darum, der Philosophie Adornos gegenüber das christliche Hoffnungspotential zu begründen.





Franz Burgey

TECHNIK UND HEILIGER KOSMOS

Probleme der Theologie und der Verkündigung in einer von Wissenschaft und Technik geprägten Welt

XII + 264 Seiten, Broschur, DM 28,–
Best.-Nr. 10942

Schon im Mittelalter hatte die Theologie zu einem Gottesbegriff gefunden, der Gott nicht als Konkurrenten, sondern als Ermöglichungsgrund menschlichen und damit auch technischen Wirkens sah. Von hier aus versucht der Autor, nach Skizzierung von Problementwicklung und -stand, neue Wege des Miteinanders zu weisen. Dies nicht nur theoretisch, sondern betont praxisorientiert. *Ein Beitrag, der die Kluft zwischen Theologie und wissenschaftlicher Technik schließen will.*

Walter Seidel (Hrsg.)

CHRISTLICHE WELTANSCHAUUNG

Wiederbegegnung mit Romano Guardini

240 Seiten, Broschur, mit zweif. Umschlag,
DM 26,–
Best.-Nr. 10941

Die Beiträge der wichtigen Autoren stellen Beziehungen her zwischen der Persönlichkeit Guardinis, seiner geistigen Berufung, seines Person-Begriffes, seiner Deutung der Welt aus der Begegnung mit der Dichtung, seiner christlich-theologischen, zentralen Deutung Christi, aus der seine prophetische Kritik der Neuzeit und seine Würdigung als moderner Lehrer christlichen Lebens ebenso dargestellt werden, wie seine Bemühungen um das liturgische Leben der Kirche und sein Umgang mit der Heiligen Schrift.

Karl Hillenbrand

HEIL IN JESUS CHRISTUS

Der christologische Begründungszusammenhang im Erlösungsverständnis und die Rückfrage nach Jesus

772 Seiten, Broschur, DM 69,–
Best.-Nr. 10774

Der Autor erbringt in seinem Werk einen Beitrag zum stets neuen theologischen Problem, wie innerhalb eines gewandelten Welt- und Daseinsverständnisses die christliche Botschaft von Heil und Erlösung sinnvoll möglich ist.

echter

Vorwort

Jacques Pohier / Dietmar Mieth

Der Tod – kritisch neu bewertet

«900000 Menschen sind in Äthiopien in allernächster Zeit vom Tod bedroht», schrieb die Pariser Zeitung *Le Monde* am 22. November 1984 (S. 30). «30 Millionen Kinder in Brasilien leben auf der Straße, und ein Viertel von ihnen wurde von seinen Eltern verlassen» (aaO., 21. November 1984, S. 1). Tagtäglich kann jeder Leser von CONCILIUM Meldungen über Tatsachen dieser Art in seiner Tageszeitung entdekken: Einmal erfährt er, daß der große Sprung vorwärts, zu dem Mao Zedong sich entschlossen hatte, Dutzende Millionen Toten gekostet hat, ein andermal, daß 150 Millionen Menschen in Afrika vom Hungertod bedroht sind, und wieder ein andermal, daß die Berichte von Amnesty International beweisen, daß Hunterttausende von Männern, Frauen und Kindern in allen fünf Weltteilen eingekerkert sind und gefoltert und umgebracht werden.

So könnte es den Anschein haben, daß sich als Thema für dieses Heft der Sektion Moraltheologie von CONCILIUM eher ein Thema wie dieses aufdrängen müßte: «Der Völkermord (oder der Mord überhaupt) und das Recht auf Leben». Nun hat aber die Vollversammlung des Direktionskomitees unserer Zeitschrift auf Vorschlag der beiden Leiter dieser Sektion durch Abstimmung entschieden, daß ein Heft dem Thema «Suizid – Recht auf den eigenen Tod» gewidmet werden soll. Sind wir also verrückt geworden oder sind wir uns dessen, was wir tun, nicht ganz bewußt? Sind wir noch Theologen, die sich ihrer Pflichten bewußt sind? Sind wir noch Christen, die sich der Forderung ihres Glaubens bewußt sind? Sind wir uns als Menschen noch hellwach des gegenwärtigen Zustands der Welt bewußt?

Eine Überprüfung der letzten sieben Nummern der Sektion Moraltheologie von CONCILIUM beweist, daß unsere Sektion nicht empfindungslos ist für die soeben angesprochenen Probleme: Von diesen Heften zielen fünf unmittelbar auf einige dieser Probleme oder auf ihren wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Kontext. 1984: Ethik vor dem Anspruch auf Befreiung; 1982: Arbeitslosigkeit und Recht auf Arbeit; 1980: Christliche Ethik und Ökonomie: Der Nord-Süd-Konflikt; 1979: Die Würde der Nichtgewürdigten; 1978: Folter und Todesstrafe. Unsere Zeitschrift ist sich also dieser Probleme durchaus bewußt, und unsere Fachsektion Moraltheologie konnte es sich zur Ehre anrechnen, daß einige dieser Hefte in den unmittelbar betroffenen Ländern sehr gut angekommen sind. Aber die wichtige Rolle, die diese Probleme spielen, hebt keineswegs das Gewicht anderer Probleme auf, genau so wie die drückende Last der Hungersnöte oder der Folter die Erforschung des Krebses oder der Erkrankungen der Herzkranzgefäße oder auch die Untersuchung anderer bemerkenswerter Veränderungen in unserer Kultur abwerten können.

Nun ist aber unsere Erfahrung des Todes derzeit tatsächlich einer Veränderung unterworfen. Unsere Beziehung zum Tod verändert sich. Diese Veränderungen werden vielleicht in den Ländern der Ersten Welt stärker empfunden als in den Ländern der Zweiten und Dritten Welt. Diese Veränderungen haben vielfältige Ursachen: Die wichtigste Ursache hängt damit zusammen, daß der Fortschritt der Medizin, der Ernährungshygiene usw. die Dauer der menschlichen Lebenserwartung völlig verändert haben, mit dem folgenden Ergebnis, das die Länder der Dritten Welt in weniger als fünfzig Jahren ebenfalls erreicht haben werden: Während jahrtausendelang von 100 Toten 75 weniger als 35 Jahre und 50 weniger als 15 Jahre zählten, zählen heute in den Ländern der Ersten Welt von 100 Toten 50 mehr als 75 Jahre. Daher wird der Tod nicht mehr als ein Ereignis erfahren, das ein Leben in seiner frühesten Jugend oder in der Blüte seiner

Jahre wegrafft, sondern als ein normales und natürliches Stadium eines Lebens, das sich verbraucht hat und zu Ende geht, weil es erlischt wie ein Docht.

Immer häufiger lautet das Problem nicht mehr: Wie kann man den Tod hinauszögern, damit das Leben alle seine Etappen über die Jugend zum reifen Alter durchlaufen kann, sondern vielmehr: Haben wir Gründe, unser eigenes Leben und das Leben derer, die wir lieben, über einen gewissen Zeitpunkt hinaus zu verlängern, wenn wir damit uns oder ihnen Lebensphasen aufbürden, die mehr oder weniger entwertet, mehr oder weniger degeneriert sind? Denn wenn die Medizin auch fast Wunder wirkt und es so jungen und alten Menschen ermöglicht, ein längeres und besseren Leben zu erfahren, so führt sie doch auch dazu, daß Kranke unter wenig begehrenswerten Umständen überleben und daß alte Menschen sich mit einem Leben belastet sehen, das sie als ziemlich degradierend empfinden. Das ist eine ganz neue Lage, die uns verpflichtet, als Theologen nachzudenken über das Recht, das Menschen auf ihr Leben und auf ihren Tod haben.

Noch eine andere Veränderung ist bemerkenswert. Sie betrifft die Art, wie der Tod «erlebt» wird. In den Vereinigten Staaten von Nordamerika sterben 80 Prozent der Menschen im Krankenhaus, und die Mehrzahl der Länder der Ersten Welt wird bald ähnliche Prozentsätze aufzuweisen haben. Das Sterben vollzieht sich also in einer gesellschaftlich, technisch und menschlich völlig anderen Welt, und es kann daher gar nicht ausbleiben, daß dadurch auch sein Sinn tiefgreifend verändert wird.

Aber auch ein anderes Problem ergibt sich daraus: Wen trifft die Verantwortung für den Tod der anderen? Wer muß die damit verbundenen Lasten auf sich nehmen? Die neuen Umstände bringen es mit sich, daß es die Ärzte sind, und wohl noch mehr die Frauen und Männer des Pflegepersonals, welche die Verantwortung tragen für 80 Prozent der Sterbenden, jene Männer und Frauen also, die ihren Beruf eigentlich gewählt hatten, um die Kranken zu heilen und sie auf dem Weg zu einer wiedergefundenen Gesundheit zu begleiten. Auch dies ist eine völlig neue Situation, die uns auch verpflichtet, über die Rechte und Pflichten der Gesellschaft im Blick auf Leben und Tod nachzudenken.

Diese soziokulturellen Veränderungen der Bedeutung des Todes und seines Umfeldes haben eine Rückwirkung auf das sehr alte und leider immer aktuelle Problem der Selbsttötung. Die wichtige Rolle, welche psychologische Faktoren beim Suizid spielen, hindern nicht, daß die soziokulturellen Faktoren in dieser Sache von entscheidender Bedeutung sind: Jede soziokulturelle Umgestaltung der Beziehung zum Tod verändert auch die Art und Weise, wie die einzelnen ihr Recht auf den eigenen Tod und das der Gesellschaft zugesprochene Recht, von ihnen zu fordern, daß sie leben, betrachten.

Die Selbsttötung ist ein ziemlich verwickeltes Problem, das auch der Fundamentalmoral und der Praktischen Moraltheologie genügend Schwierigkeiten bereitet, so daß es gerechtfertigt erscheinen kann, ihm ein ganzes Heft von CONCILIUM zu widmen, und das war unser Ausgangspunkt. Es schien uns aber, daß wir das Problem des Suizids nicht isolieren dürften von anderen Problemen, an denen in unserer Kultur eine neue Erfahrung des Todes und eine Veränderung unserer Beziehung zum Tod sichtbar wird. Deswegen wird der Leser im ersten Teil dieses Heftes drei verschiedene Unterabschnitte finden, die wir aber meinten nicht ganz auseinanderreißen zu sollen, da jeder von ihnen einen bisher noch zu wenig erkannten Einfluß auf die beiden anderen ausübt.

Der erste Unterabschnitt betrifft unmittelbar den Suizid als solchen. Zunächst kommt eine Darstellung der Fakten: Die gebotenen Zahlen sind nützlich, wie Patrick Baudry bemerkt, und sie machen viele Vorurteile oder Pseudotheorien zunichte. Dann folgt eine soziologische Studie zum Phänomen des Suizids, ein Ansatz, auf den seit Durkheim nicht mehr verzichtet werden kann. Da der vorgesehene Autor seine Zusage nicht gehalten hat, war Patrick Baudry so freundlich, auch diesen Beitrag zu schreiben. Dies ist bei CONCILIUM ein an sich nicht übliches Verfahren. Aber abgesehen davon, daß es uns von den Umständen aufgezwungen wurde, ist es auch epistemologisch nicht absurd, daß ein Soziologe die Möglichkeit erhält, sowohl die Fakten wie die daraus gewonnene Theorie darzustellen; und wir danken Patrick Baudry, daß er uns diesen Dienst geleistet und diese zusätzliche Arbeitslast auf sich genommen hat. Es ist wohl unnötig, sich nach einem Jahrhundert der Psychologie und Psychoanalyse noch Gedanken zu machen über die Notwendigkeit eines psychologischen Beitrags zum Suizid, der hier von Heinz Henseler beigesteuert wird.

Ein zweiter Unterabschnitt betrifft die Probleme, welche in der Mehrzahl der westlichen Länder und in naher Zukunft auch in vielen anderen Ländern durch das von der Medizin und vom Krankenhauswesen gebildete Umfeld des Todes gebildet werden.

Die Euthanasie und die bedingungslose blinde «Therapierwut» sind weite und oft behandelte Problembereiche. Wir wollten uns hier auf einen einzigen besonderen Aspekt beschränken: Die Ärzte und das Pflegepersonal sind gezwungen, ein gewisses Recht inbezug auf Leben und Tod auszuüben. Wie verändert die Ausübung dieses Rechtes die traditionelle Auffassung vom Recht auf das Leben und vom Recht auf den Tod?

Wir wollten zwei Beiträge zu diesem Thema bringen: einen mehr theoretischen (Lisa Cahill hat uns einen der besten und klügsten theologischen Beiträge dieses Heftes geliefert) und einen mehr praktischen Beitrag: Eine auf die ethische Reflexion über dieses Problem spezialisierte Krankenpflegerin hatte uns ihre Mitarbeit versprochen. Sie hat diese Zusage aber im letzten Augenblick zurückgezogen, zu spät, als daß wir noch einen Ersatzbeitrag hätten beschaffen können. Das ist ein bemerkenswerter Schaden für unser Heft; denn in unserer westlichen Welt haben die Krankenpflegerinnen derzeit – zum Guten oder zum Schlimmen – für 80 Prozent der Menschen die Regieführung beim Sterben übernommen. So gibt ihre Erfahrung ihnen Einblick in Gesichtspunkte, die von allen bedacht werden müßten. Ist man sich wohl dessen bewußt, daß in einem Land wie den USA, in dem der Beruf der Krankenpflegerin ein besonders hohes technisches, berufliches und gesellschaftliches Niveau hat, eine wissenschaftlich ernst zu nehmende Untersuchung festgestellt hat, daß 97 Prozent der Krankenpflegerinnen der Meinung sind, man müsse dem Verlangen der Kranken, in der Schlußphase ihres Lebens diesem ein Ende zu machen, nachkommen – selbst gegen den Willen ihrer Familien –, und daß 70 Prozent von ihnen gegen die Anwendung von allzu intensiven Verfahren zur Hinauszögerung des Todes sterbender Patienten sind? 45 Prozent der Krankenpflegerinnen, die an der Anwendung solcher Verfahren beteiligt waren, haben dies nur getan, um enventueller gerichtlicher Verfolgung zu entgehen, und 25 Prozent haben es getan, um Konflikte mit den Ärzten oder mit der Krankenhausleitung zu vermeiden. Wie schade, daß die Ansichten dieser Frauen nun in diesem Heft fehlen. Wir hoffen aber, daß die christlichen Gemeinden, die Theologen oder Theologinnen und die pastoralen Autoritäten der Kirchen dennoch Wege finden werden, ihre Stimme zu hören.

Der dritte Unterabschnitt ist einer Forderung gewidmet, die seit einigen Jahrzehnten, vor allem aber seit den letzten zehn Jahren zunächst in der westlichen Welt und neuerdings auch außerhalb von ihr erhoben wird: dem Anspruch auf das Recht des einzelnen, nicht so sehr sich selbst zu töten, als vielmehr frei über sein Leben und seinen Tod zu verfügen mit dem Ziel, würdig zu sterben. Ob die katholische Theologie diese Forderung billigt oder nicht – sie kann sie jedenfalls nicht einfach ignorieren.

Wir haben zu dieser Frage also Vertretern dieser Forderung das Wort erteilt: Annemarie Pieper liefert dafür die ethischen Grundlagen; Paula Caucanas-Pisier zeigt mit einem historischen Überblick und einer Dokumentation über die etwa drei Dutzend Vereinigungen, die in der ganzen Welt für diesen Anspruch kämpfen, wie umfangreich diese Bewegung ist; und vor allem unterstreicht sie die Bedeutung der Begriffsverschiebung, die darin besteht, daß man neuerdings in diesen Bewegungen weniger vom Recht auf Euthanasie als vom Recht auf ein würdiges Sterben spricht. Steht dieses Recht wirklich im Widerspruch zum Recht auf ein würdiges Leben (und ebenso zur *Pflicht* zu einem würdigen Leben)? Hier sieht sich die christliche Theologie noch vor ein neues Problem gestellt, und zweifellos muß dieses eher noch besser untersucht und überdacht werden, als daß man gleich fertige und voll ausgearbeitete Antworten vorlegen sollte wie in anderen Problembereichen.

Es ist ohne Zweifel nicht nötig, des langen und breiten die Auswahl der verschiedenen Themen zu rechtfertigen, die den zweiten Teil dieses Heftes bilden, welcher der theologischen Reflexion gewidmet ist, ebenso wie es nicht nötig ist, die Tatsache zu rechtfertigen, daß wir einem protestantischen Theologen das Wort erteilt haben: Ökumenische Zusammenarbeit darf sich nicht auf die Dogmatik beschränken, wenn auch die Unterschiede in der Moraltheologie oft größer und schwieriger zu lösen sind (aber die Moraltheologen werden ja in die Heiligtümer des Ökumenismus nicht eingelassen!).

Nützlicher, als solche Rechtfertigungen zu versuchen, ist es, nachdrücklich auf ein Element hinzuweisen, das sich ergibt aus der wechselseitigen Zuordnung dieser fünf Beiträge (oder sogar

dieser *sechs* Beiträge, wenn wir, wie es sein sollte, den echt theologischen Beitrag von Lisa Cahill dazunehmen). Der Leser wird feststellen, daß diese sechs Beiträge weit davon entfernt sind, eine einheitliche und homogene Lehrmeinung darzustellen. Es gibt z. B. einen bemerkenswerten Unterschied zwischen der ziemlich strengen und ziemlich traditionellen Position von Niceto Blázquez und der viel offeneren Position von Lisa Cahill. Ebenso kann man einen Unterschied feststellen zwischen der von Niceto Blázquez und der von David Power gebotenen Deutung der immer weiter verbreiteten Praxis, das kirchliche Begräbnis auch Menschen zuteil werden zu lassen, die sich selbst getötet haben. Man wird sich auch nicht mehr darüber verwundern, daß die Überlegungen von Jean-Pierre Jossua, der sich in seiner Grundeinstellung auf eine ganz nahe Begegnung mit dem Leiden einläßt, einen ganz anderen Ton anschlagen als die mehr theoretischen Erwägungen von Adrian Holderegger oder von Harry Kuitert über die Autonomie und die Freiheit. Der theologische Gesichtspunkt, der besonders unterstrichen werden sollte, scheint uns aber nicht hier zu liegen, sondern anderswo.

Derzeit verbinden sich verschiedene Faktoren, welche viele gläubige Christinnen und Christen und auch viele pastorale Autoritäten dazu führen, daß sie einfache und in einem inneren Zusammenhang untereinander stehende Lehren bekräftigen möchten, die ganz bestimmte Verhaltensweisen inspirieren können. Unter diesem Gesichtswinkel betrachtet, könnte dieses Heft als ein Mißerfolg erscheinen. Aber gerade dieser «Mißerfolg» scheint uns ein Erfolg zu sein. Angesichts solch neuer Probleme, wie die meisten in diesem Heft angesprochenen Fragen sie darstellen, ist (wie David Power bemerkt) die Praxis der gläubigen Gemeinden wohlberaten, wenn sie sich Betrachtungsweisen zu eigen macht und Verhaltensweisen (und sogar Riten) entwickelt, die vor fünfzig Jahren undenkbar gewesen wären.

Der Reflex, der darin besteht, angesichts neuer Probleme diese lösen zu wollen, noch bevor man sich ihnen wirklich gestellt und sich die Zeit genommen hat, ihre verschiedenen Folgen zu beobachten, ist ein Angstreflex, ein Reflex mangelnden Vertrauens in die Fähigkeit des Heiligen Geistes und des Glaubens der Gemeinden, eine neue und angemessene Weise des Christseins zu finden. Wir geben statt dessen einer vielfältig verschiedenen Fülle von Gesichtswinkeln, von denen die theologischen Beiträge dieses Heftes Zeugnis ablegen, den Vorzug. Es darf des entschiedenen Kampfes gegen die Angst, die sich zu einem Integralismus, einen Traditionalismus oder im Gegenteil zu einem Nihilsmus oder einem Geist der Verantwortungslosigkeit aufschaukelt.

Wenn es sich – wie im vorliegenden Heft – um das Thema Tod handelt, ist diese Angst noch größer, denn der Tod löst in uns die mächtigsten und irrationalsten individuellen und kollektiven Ängste aus. Ein weiterer Grund, sich nicht von ihnen fortreißen zu lassen. Es bedarf der Kraft, der *magnanimitas* , das heißt der Hochgemutheit, und zwar in dem Sinne, wie Thomas von Aquin im Anschluß an Aristoteles von dieser spricht. Es bedarf vor allem des Glaubens und der Hoffnung; und der Liebe für uns Menschen alle, die wir dem Tod ins Angesicht schauen müssen. Wir sind überzeugt, daß die unterschiedliche Vielfalt der theologischen Blickwinkel, die hier sichtbar werden, weder etwas mit Skeptizismus noch mit intellektuellem oder lehrmäßigem Laxismus zu tun haben. Sie ist vielmehr eine epistemologisch unerläßliche Bedingung sowohl für den theologalen Vollzug dieses Glaubens und dieser Hoffnung wie für eine gesunde intellektuelle Ausübung der Theologie.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Albrecht

I. Neue Aspekte verschiedener den Tod betreffender Probleme
1. Die Selbsttötung

Patrick Baudry

Alte und neue Faktoren in bezug auf den Suizid

Nützlichkeit der Zahlenangaben

Zahlen tragen anscheinend nicht viel zum Verständnis der Suizide bei. Jedes «Addieren» von einzelnen Fällen kann von nur geringem Belang erscheinen. Man möchte vielmehr in das Innenleben der betreffenden Personen eindringen. Aus Zahlenangaben, so meint man, ließen sich zwar globale Informationen ableiten, diese trügen aber wenig dazu bei, die Erklärung des Phänomens wirklich weiterzubringen. Man muß jedoch einsehen, daß die statistische Erfassung den Suiziden eine andere Natur gibt als die, die der Kliniker erforscht. Von bloßer «Addition» zu sprechen, ist unkorrekt; die statistische Registrierung führt nicht zu einem brutalen Zusammenzählen singulärer Tragödien, sondern erhellt diese auf neue Weisen. Die Bezifferung tritt keineswegs an die Stelle der Reflexion, sondern bahnt diese an, indem sie zeigt, daß die Suizide sich nicht nur im Licht personaler Lebensgeschichten verstehen lassen, sondern daß man sich auch in großem Maßstab mit ihnen befassen kann. Auch zeigt sich ein weiterer Sachverhalt: Der Suizid ist nicht nur individueller Natur, sondern gehört auch der gesellschaftlichen Ordnung an; Suizide sind gesellschaftliche Phänomene.

Dadurch, daß man verschiedene Größen in Wechselbeziehung zueinander bringt, ist man imstande, voreilige Anschuldigungen und überkommene Ansichten aufzugeben, d. h. sie als solche ansichtig zu machen und einzusehen, daß die Vorstellungen, die man sich vom Suizid macht, sich nicht mit dessen konkreten Tatbeständen decken. Man kann sich beispielsweise fragen, welche Ansicht über den Suizid zu der landläufigen Meinung verführt, daß er mehr im Herbst und Winter als im Frühling oder Sommer vorkomme, während gerade das Gegenteil der Fall ist. Man sieht ein, daß derartige Fragen – zu denen bloß die statistische Behandlung Anlaß zu geben vermag – von großem Belang sind, um die gesellschaftlichen Einstellungen zum Suizid zu verstehen, zumal im Blick auf die Aufgabe, Suizide zu verhüten.

Die Zuverlässigkeit der statistischen Angaben wird manchmal angezweifelt. Man vermutet, die vorgelegten Zahlen seien ungenau. Man kann tatsächlich von Unterschätzung sprechen. Doch diese ist nicht von so großer Bedeutung, wie man meinen könnte. Vor allem nimmt sie einer vergleichenden Analyse der Angaben nichts von ihrem Belang; die Verhältniszahlen, zu denen man gelangt, sind nicht unzuverlässig. Die mißtrauische Haltung ist nicht ernstzunehmen; sie wurzelt in einer Verkennung der statistischen Arbeit und in der Idee, daß der Suizid, weil anrüchig, zum großen Teil verhehlt werde. Doch es gibt keinen suspekten Todesfall, der nicht Gegenstand einer strengen polizeilichen Nachforschung würde, gegen die Verheimlichung wenig nützt. Tatsächlich kann die Übermittlung von Informationen an die Forschungsorgane das größte Hindernis für die Transparenz der Sachverhalte darstellen. Doch daraus folgt nicht, daß die Statistik dann nicht mehr zuverlässig funktionieren könne. Die Zahlenangaben z. B. aus Ungarn und der Tschechoslowakei – wo jeder Leichnam systematisch einer Autopsie unterzogen wird und wo Verheimlichung deshalb so gut wie unmöglich ist – bestätigen die gesellschaftlichen Zusammenhänge des Suizids, die aus den Erhebungen hervorgehen, die in den Ländern angestellt wurden, wo man die Todesfälle einer nicht so eingehenden Kontrolle unterzieht. Man kann also ihre Zuverlässigkeit nicht ohne weiteres in Frage stellen[1].

In bezug auf die Suizid*versuche* darf man eher von Schätzungen sprechen. Es sind darüber keine Erhebungen auf nationaler Ebene vorhanden.

Doch das INSERM (Institut National de la Santé et de la Recherche Médicale) hat Piloterhebungen über die Suizidversuche angestellt, die eine Einlieferung ins Spital nach sich zogen, und darüber kann man sich zuverlässige Kenntnisse verschaffen. Auch hierin darf man die Einschätzung auf der kollektiven Ebene der Phänomene nicht als eine bloße Einleitung zur Analyse auffassen; sie ist schon an und für sich eine Analyse. Und dadurch, daß sie Konstanten und regelmäßige Variationen zutage fördert, die von der Einzelanalyse nicht erfaßt werden können, wirft sie neue Fragen auf.

Die jetzigen Gegebenheiten

Der Suizid befindet sich gegenwärtig in Frankreich in einer zunehmenden Phase; sie ist seit den siebziger Jahren bemerkbar, wo er anfänglich zu ungefähr 8.000 Todesfällen im Jahr führte. 1980 registrierte man 10.341 tödliche Suizidfälle. 1982 zählte man 12.364 «Freitode». In bezug auf die Suizidversuche gehen die Schätzungen auseinander; nach dem INSERM kamen solche bei 90.000 Personen vor, wovon ein großer Teil Jugendliche waren: 28.000 junge Menschen im Alter zwischen 15 und 24 Jahren haben ihrem Leben ein Ende zu machen versucht.

Zwischen Suizid und Suizidversuch sind umgekehrte Verhältnisse festzustellen: Es nehmen sich mehr Männer als Frauen tatsächlich das Leben (das Verhältnis ist ungefähr 3:1), während mehr Frauen als Männer dies versuchen. Nach Piloterhebungen sind die Frauen bei Suizidversuchen übervertreten: 67% Frauen gegenüber 33% Männer[2]. Die einfachste Erklärung, die aber für sich allein genommen nicht restlos Aufschluß gibt, liegt in der Natur der verwendeten Mittel: Frauen greifen zu weniger gewaltsamen Methoden als Männer und suchen sich mehr als diese durch pharmazeutische Produkte zu vergiften.

Falls man das noch sagen muß, kann man präzisieren, daß jeder Suizidversuch eine ernste Angelegenheit ist. Einer von fünf Menschen, die sich das Leben nehmen wollen, trägt schweren oder sehr schweren Schaden davon. Zu Rückfällen kommt es bei 40% der Fälle. Man kann also nicht von „Schein"-Suiziden sprechen. Großmehrheitlich (zu 73,5%) werden die Suizidversuche zufällig entdeckt und nicht auf einen Hilferuf der betreffenden Person hin (26,5%), und zwar in den meisten Fällen zwischen einer Stunde und drei Stunden oder mehr als sechs Stunden nach der Tat[3].

Dieses umgekehrte Verhältnis in bezug auf das Geschlecht ist auch hinsichtlich des Alters der betreffenden Personen festzustellen. Es sind mehr die älteren Personen, die sich das Leben nehmen, während es mehr die jüngeren sind, die dies versuchen. Man kann diesbezüglich ein Gesetz feststellen: Suizid kommt umso häufiger vor, je älter man ist. Die Häufigkeitsstufung in bezug auf das Alter hat sich nicht geändert, sondern geändert haben sich innerhalb dieser Stufung nur die Abstände zwischen den verschiedenen Altersklassen. In den letzten zwanzig Jahren sind sie im Abnehmen begriffen. Die Ursache davon liegt in zwei Tendenzen: in der leichten Abnahme der Suizidrate bei den älteren Menschen und in der seit 1965 festzustellenden starken Zunahme der Suizidrate bei den jungen Menschen. Nach diesem Datum nimmt die Suizidrate bei den 15- bis 24jährigen beständig zu (1982: 15 auf 100.000). Hierbei handelt es sich um männliche Personen. Auf seiten der Frauen ist die Suizidrate bei den unteren Jahrgängen nicht stark gestiegen, und die Abstände zwischen den Altersklassen vergrößern sich eher[4].

Suizidversuche kommen mehr bei jüngeren Menschen vor. Besonders häufig sind sie bei Jugendlichen zwischen 15 und 24 Jahren. In 65% der Fälle werden die Veruche im Alter von weniger als 35 Jahren vorgenommen. Ist anzunehmen, daß man mit zunehmendem Alter stärker dazu entschieden ist, sich das Leben auch wirklich zu nehmen? Unseres Erachtens ist von dieser Annahme, die folgenschwer wäre, abzusehen. Wie schon gesagt, ist nicht daran zu zweifeln, daß es die Suizidenten ernst meinen. Zu Hilferufen, zu denen es bei Suizidversuchen häufig kommt, liegt vielleicht mehr Grund vor bei jungen Altersklassen, wo mehr Chancen bestehen, daß einem beigestanden wird, während das biologische Altern in unseren Gesellschaften häufig mit sich bringt, daß man für die Gesellschaft tot ist. Doch wieso kann man behaupten, daß manche Suizide nicht «mißlungene Versuche» sind oder daß der Versuchsprozeß ein «geringeres» Hineingezogenwerden in den Tod darstellt? Streng objektiv kann man sagen, daß der Unterschied zwischen Suizid und Suizidversuch in der Rettungsmöglichkeit besteht, die ihrerseits von den Mitteln, in Behausungen einzudringen, und vom Isolierungszustand der einzelnen Menschen abhängt.

Daß die Männer und die älteren Menschen bei den Suiziden übervertreten sind, ist mehr oder weniger in allen Ländern festzustellen. Die Übervertretung der Männer bei Suiziden beträgt in Norwegen 4, in Portugal 3,9, in den Vereinigten Staaten 3,6, in Kanada 3,4, in Frankreich und in der Schweiz 2,9, in Italien und Schweden 2,5; in Japan, in der Bundesrepublik Deutschland, in England, in den Niederlanden, in Dänemark, in Belgien und in Österreich unter 2,5. Die Übervertretung der älteren Altersstufen beträgt in Belgien und Frankreich 12, in Holland 11, in England 9,8, in Portugal 7,7, in den Vereinigten Staaten 7,5, in Italien 6,4, in Schweden 5,4; in den anderen Ländern liegt sie unter 5[5].

Wir haben in bezug auf das Geschlecht und das Alter ein umgekehrtes Verhältnis zwischen Suizid und Suizidversuch festgestellt. Man kann nun Invarianten hervorheben, welche die Kategorie der gesellschaftlich-beruflichen Zugehörigkeit derer betreffen, die sich das Leben nehmen oder dies versuchen. E. Durkheim konnte 1897 schreiben: «Elend schützt»; doch hat er damit nicht recht. Er vergaß ein Unterproletariat von Geistesgestörten, Arbeitslosen, Vagabunden, Prostituierten, von allerlei «Berufslosen», die damals in den nach Berufsgruppen geordneten Suizidstatistiken übervertreten waren[6]. Wirtschaftliche und gesellschaftliche Armut hat nie vor Suizid geschützt, und in der gesellschaftlichen Stufung der Suizide widerspiegeln sich auch heute noch die sozialen Ungleichheiten. So wie es auch eine gesellschaftliche Ungleichheit gegenüber dem Tod gibt, die keineswegs abnimmt, sondern zunimmt[7], gibt es eine gesellschaftliche Ungleichheit gegenüber dem Suizid. Sich das Leben zu nehmen, ist nicht ein «Luxus» der reichen und angesehenen Leute, sondern es äußert sich darin die Hilflosigkeit der Schwachen, d. h. der Geschwächten. Wie man sich nicht in Schweden am meisten das Leben nimmt, was doch nach der einfachen Idee der Fall sein sollte, daß die Schweden sich langweilen und daß Langeweile zum Suizid führt, so sind es auch nicht zumeist die Intellektuellen, die sich den Tod geben. Der Suizid, will vielleicht sagen der Akt, worin man sich gänzlich – «mit seinem ganzen Leib» – in den Tod wirft, ist vor allem Sache derjenigen Gesellschaftskategorien, die einen instrumentalen Bezug zum Körper haben: Handlanger, Landarbeiter. Bei den Suizidversuchen sind die Arbeitslosen, Berufslosen und Invaliden bei beiden Geschlechtern übervertreten; Arbeiter und Angestellte kommen dem Durchschnitt nahe, während die leitenden Angestellten, die Beamten und die freien Berufe untervertreten sind. Dazu kommt, daß diese Ungleichheiten mit dem Alter gravierender werden. Wenn man die Suizidraten der am wenigsten zum Suizid neigenden Gesellschaftskategorie (ohne den Klerus zu berücksichtigen, der nur sehr wenig betroffen ist) mit denen der am meisten suizidanfälligen Gesellschaftskategorie vergleicht, stellt man Abstände fest, die sich fortwährend vergrößern. Landwirtschaftliche Hilfskräfte nehmen sich zwischen 30 und 35 Jahren dreimal mehr das Leben als Angehörige der freien Berufe und höhere Angestellte und Beamte; zwischen 45 und 50 wenigstens fünfmal mehr; zwischen 55 und 60 mehr als fünfmal mehr (Periode 1968–1978)[8].

Über die Beziehungen zwischen Suizid und Arbeitslosigkeit, Suizid und Wirtschaftskrise lassen sich keine allgemein geltenden Gesetze herausfinden. Im Blick auf Frankreich allein könnte man versucht sein, zwischen dem Anstieg der Suizidziffer und der Zunahme der Arbeitslosigkeit einen direkten Zusammenhang zu erblikken. Die Verhältniszahlen in den Vereinigten Staaten und der Bundesrepublik Deutschland bestätigen, wenn auch weniger deutlich, einen direkten Zusammenhang. Doch England und Italien sprechen dagegen. In England, wo sich 1960–1979 die Arbeitslosenzahl mehr als verdoppelt hat, ist die Suizidrate am Schluß die gleiche wie zu Anfang der Periode. In Italien, wo sich 1970–1980 die Zahl der Arbeitslosen um 2,5 vervielfachte, ist die Suizidrate konstant geblieben[9]. Der suizidfördernde Einfluß der Arbeitslosigkeit wirkt sich vor allem über die Familie aus, die durch die Wirtschaftskrise auseinandergebracht oder im Gegenteil solidarisiert werden kann. Wie man sieht, ist wirtschaftliche Armut nicht der einzig bestimmende Faktor. Damit sie eine suizidfördernde Wirkung hat, muß sie mit Isolation verbunden sein. Die Analyse von E. Durkheim, wonach die Suizidrate im umgekehrten Verhältnis zur Integration der einzelnnen Menschen variiert, trifft immer noch zu. Ob arm oder begütert, nimmt sich der Mensch immer in einem Zustand der Isolation das Leben.

Eine weitere, mit diesem Zustand verbundene Eigenart des modernen kollektiven Lebens scheint uns als Erklärung dienen zu können. Was man als das Fehlen von Orientierungspunkten bezeichnen kann, zieht im Verein mit einer beständigen Überbewertung der Anzeichen des

Erfolgs in unseren Augen für gewisse Menschen Adaptierungsschwierigkeiten nach sich.

Der Zustand der Isolation

Man neigt so sehr dazu, den Suizid (allzu mechanisch) mit dem Verlassensein in Zusammenhang zu bringen, daß es einem als eine große Plattheit erscheinen kann, wenn gesagt wird, man nehme sich das Leben, nicht «weil» man allein ist, sondern man tue dies in einem Zustand der Isolation. Man kann jedoch dieser Behauptung mit Zahlenangaben Gewicht geben und zeigen, daß sie subtiler ist, als es den Anschein machen kann. Der Suizid geschieht umso häufiger, je mehr die Größe der Wohngemeinde abnimmt. Im 19. Jahrhundert war der Suizid ein städtisches Phänomen. Man konnte unter anderen Faktoren die Entwurzelung durch den Wegzug vom Lande anführen, der insbesondere zum Verlust der herkömmlichen Familienbande führte. Nach einer Periode des Ausgleichs der Rate zwischen der Stadt und dem Land kommt im 20. Jahrhundert der Suizid vor allem auf dem Land vor. Die Suizidrate ist in allen Altersschichten in Paris am niedrigsten. Hingegen ist sie in den Landgemeinden am höchsten. Dieser Sachverhalt trifft sich mit dem, worauf wir schon hingewiesen haben: daß Landarbeiter(innen) bei den Suiziden übervertreten sind. Gemäß den Statistiken hat also die Stadt nicht oder nicht mehr den mörderischen Charakter, den man ihr gerne zuschreibt. Doch diese Analyse verdient, präzisiert zu werden.

Man kann sich fragen, ob die Stadt nicht dazu beiträgt, daß es, anstelle von vollendeten Suiziden, vermehrt zu Suizidversuchen kommt. Um diese These zu stützen, lassen sich Gründe technischer Ordnung anführen. Man kennt in der Stadt eher als auf dem Land die Barbiturate, bei denen im Vergleich zum Strang oder zum Gewehr größere Rettungschancen bestehen. In der Stadt sind auch viele Aussprache- und Fürsorgestellen vorhanden, also Formen des Sozialbeistands, nach denen der zum Suizid Versuchte Ausschau hält. Deshalb sind einzelne Autoren (J. Baechler, J. C. Chesnais) diesbezüglich zu der Idee gelangt, daß die Vervielfachung der Fürsorge- und Rettungsdienste nur zu einer Vermehrung der Suizidversuche führen könne, da das Angebot die Nachfrage übersteige[10]. Man müßte wissen, ob nicht beim Fehlen der Aufnahmezentren und Aussprachegelegenheiten, die eingerichtet worden sind, die suizidäre Mortalität und Morbidität größer wäre. Doch die Frage ist im Grunde die, ob nicht die Professionalisierung des Beistandes dazu beitragen kann, die örtliche Solidarität zu lockern oder zu entmutigen. Man kann sich jedoch eine andere Frage stellen, nämlich die, ob nicht das Vorhandensein eines informellen oder spezialisierten Beistands dazu beitragen kann, der «gebrochenen Sprache» des Suizidwilligen eine Chance des Angehörtwerdens zu geben, zu dem man ein weniger großes Risiko auf sich nehmen muß als zum Vollziehen des Suizids. Das will nicht heißen, daß derjenige, der sich das Leben nimmt, sich in der Stadt dazu entscheiden würde, weniger Risiko auf sich zu nehmen, um dies zu tun, da er weiß, daß er nur ein ganz geringes Risiko auf sich nehmen muß, um angehört zu werden. Sonst würde man schließlich die Suizidenten als unverantwortlich ansehen, da sie zum Suizid als zu irgendeinem Mittel greifen würden, um Aufmerksamkeit zu erregen. Oder man müßte erklären, daß das System sie unverantwortlich macht, was heute ziemlich in der Mode ist. Sondern das will heißen, daß der Unterschied zwischen Suizid und Suizidversuch vielleicht weniger in ihrem Vorgang selbst liegt als im Zustand absoluter oder relativer Isolation, worin sich die einzelnen Menschen befinden, ob nun ein Gesellschaftsmilieu, das die Wahl der Methoden, sich das Leben zu nehmen, beeinflussen kann, vorhanden ist oder nicht. Statt die Aufmerksamkeit auf die Gefahren eines Angebots zu lenken, das die Nachfrage aufdecken würde – eine These, die man gut im Kopf haben muß –, betont man hier die präventive Wirksamkeit eines städtischen Gesellschaftsmilieus, eines massenweisen Vorhandenseins von Soziabilitätsnetzen, die «informelle Gesprächspartner» bilden, welche man provozieren kann.

In der gleichen Sicht kann man auch die Unterschiede der Raten entsprechend dem Lebensstand in Rechnung stellen. Verwitwete, geschiedene oder zölibatäre Männer nehmen sich eher das Leben als verheiratete, bzw. fünfmal mehr, dreimal mehr und zweimal mehr. Die gleichen Unterschiede bestehen bei den Frauen, nur sind die Abstände geringer. Bekanntlich macht es auch sehr viel aus, ob Kinder da sind oder nicht: Verheiratete, die Kinder haben, nehmen sich weniger das Leben als solche ohne Kinder. Diesbezüglich liegt eine frappierende Feststellung vor: Vor 1972 sank in Frankreich die Suizidrate bei Frauen in der Reihenfolge: Montag, Diens-

tag, Mittwoch, Freitag, Donnerstag, Samstag, Sonntag; nach 1972 aber, als der Mittwoch statt des Donnerstags schulfrei war, änderte sich die Reihenfolge: Montag, Dienstag, Donnerstag, Freitag, Mittwoch, Samstag, Sonntag[11]. Wenn die Frau sich weniger das Leben nimmt als der Mann, dann vermutlich nicht nur deshalb, weil die Techniken, zu denen sie greift, weniger «sicher» sind, sondern vor allem deswegen, weil sie von ihrem Status her mehr als der Mann in Solidaritätsnetze eingebettet, mehr in das Familienleben und in die Beziehungen zwischen den Generationen einbezogen ist. Darum läßt sich denken, daß der Suizid bei ihr mehr in eine Strategie des Hilferufs zu liegen kommen kann.

Auf die gleiche Weise lassen sich die in den Suizidraten bei Jugendlichen und Greisen bestehenden Unterschiede erklären. Ein junger Mensch kann eher als ein älterer den Schritt zum Suizid auf eine Zukunft hin tun und somit nicht zum endgültigen «Schluß», sondern eher zum Tod als zu einem «Mittel» im Hinblick auf einen Wandel greifen. Die in den Suizidraten nach den Jahreszeiten, Monaten des Jahres und Wochentagen bestehenden Unterschiede lassen sich ebenfalls so erklären. Auf alle Fälle ist festzustellen: Der Rhythmus der Suizide hängt vom gesellschaftlichen Leben ab. Wenn die in der Suizidziffer je nach Jahreszeit bestehenden Schwankungen sich zwischen dem 19. Jahrhundert und jetzt geändert haben, dann deshalb, weil sie sich jetzt nach den neuen Gesellschaftsrhythmen richten[12]. Beispielsweise führt die nun allgemein vorhandene Urlaubsmöglichkeit zu einer Abnahme der Suizide im Juli und August, also in den Ferienmonaten, wo man in Familien- oder Altersgruppen beieinander ist. Über diese Feststellung hinaus kann man die Schutzwirkung des Familienlebens und der Begegnungsformen (Tiefstand der Suizide während des Wochenendes) hervorheben und vermuten, daß die Änderung des Zustands der Isolation die Sinnrichtung des Suizids zu ändern vermag.

Schwierige Übergänge

Die Interpretation, die wir von gewissen Feststellungen her vorlegen, entspricht der Auffassung, die wir über den Suizid und den Suizidversuch haben. Wir können diese Auffassung hier nicht darlegen, doch kann man kurz sagen, daß sie den Suizidakt in einem System von Interaktionen ansiedelt. In dieser Sicht interessieren wir uns nicht so sehr für den Inhalt des Aktes, sondern mehr für die Beziehung dessen, der sich das Leben nimmt, zu seiner Umgebung.

Die beträchtliche Zunahme der Suizide von jungen Menschen; deren Übervertretung bei denen, die sich das Leben nehmen; die hohe Suizidrate bei den älteren Menschen; die auslösende Wirkung von Familientragödien (Tod eines Ehepartners, Ehescheidung, Verurteilung zur Ehelosigkeit) – all dies läßt sich als einschneidende Veränderungen verstehen, die schwer mitzumachen sind. Es läßt sich denken, daß man sich das Leben dann nimmt, wenn eine solche Änderung eingetroffen ist und man sie ablehnt: es läge also ein Fluchtmechanismus vor. Man kann aber auch sagen, daß man sich das Leben nimmt, um einen Stand der Dinge zu ändern, einen Wandel zu beschleunigen. Zumal der Suizid und der Suizidversuch bei jungen Menschen lassen sich so auffassen. Was die Vergiftungen mit Medikamenten betrifft, so muß man wissen, daß einer von drei Suizidenten in den sechs Monaten, die dem Versuch vorausgingen, einen Arzt konsultiert hat und daß man in 42 % der Fälle versucht hat, mit einer Arznei, die einem verordnet worden war, sich das Leben zu nehmen. Man kann sich fragen, ob nicht bei der Konsultation etwas überhört wurde oder etwas nicht gesagt werden konnte, und es läßt sich denken, daß das Bemühen um Suizidverhütung sich keineswegs einzig auf die erstrecken darf, die sich das Leben nehmen wollen (so wie das die beruhigende Idee möchte, daß sie eben eine besondere Population bilden), sondern daß es sich darin üben muß, das Gehör zu schärfen. Die Tat des Suizids deutet nicht nur auf ein Liebesbedürfnis hin, wie man allzu unbestimmt, ja vielleicht allzu naiv sagen kann. Sie ruft heftig nach einer Neubestimmung der interrelationalen Ordnung.

Ebenso läßt sich der Suizid des alten Menschen nicht so sehr als Wille verstehen, seinem Leben ein Ende zu machen, sondern eher als eine Art Überbietung des Zustands des gesellschaftlichen Totseins. Das suizidierende Verhalten des Greisen in Pflegeheimen ist nicht der Beweis für seine «Regression», sondern diese ist als eine Taktik zu verstehen, die darauf abzielt, die interrelationale Organisation des Lebens im Pflegeheim zu ändern.

Wenn der Suizid und der Suizidversuch uns perplex machen, so zweifellos deshalb, weil sie ein Schuldgefühl hervorrufen. Doch vielleicht

beunruhigt uns noch tiefer die Idee, daß der, der einen Suizid begeht oder versucht, nicht unrecht hat; die Tatsache, daß Suizid ein Anzeichen für eine Störung der Gesellschaftsordnung ist und nach einer Neuzusammensetzung der Gesellschaftsbande ruft – ein Erfordernis, das über die Kompetenzen einer klassischen Suizidverhütung hinausgeht.

Wenn man sich das Leben nimmt, zieht man seinen Leib in den Tod hinein. Was als eine Binsenwahrheit erscheinen kann, lädt dazu ein, sich nach dem Sinn des Suizids in bezug auf die Gesellschaftsordnung und die Netze der Gesellschaftssolidarität zu fragen. Gerade die jungen und die alten Menschen machen eine Veränderung des körperlichen Erscheinungsbildes durch. Diese Veränderung wurde bei den Jugendlichen lange Zeit von einer Gesellschaftsgruppe mit Hilfe von Initiationsriten mitgetragen, und der betagte Leib konnte gesellschaftliche Sinngehalte erhalten. Es läßt sich denken, daß das Verschwinden dieser Rituale und dieser Sinngehalte das tiefe Bedürfnis, das sie motivierte, nicht vermindert, ganz im Gegenteil, und daß dieses Bedürfnis umso intensiver verspürt wird, als die heute instituierten Modelle eine Art Vollkommenheit postulieren, der nur der «Berufsathlet» zu genügen vermag, der von seinem Erfolg zeugt, indem er sich «in seiner Haut wohlfühlt».

Die Beziehung zum Körper läßt sich eben vielleicht nicht vom «Gesellschaftskörper», von einer Ritualität trennen, die es gestattet, die Differenzen innerhalb einer Gruppe zu artikulieren. Der Außenseiterkörper, der eines gesellschaftlichen Engagements in einem affektiven, sexuellen Austausch beraubt ist; der pathologische Körper, will sagen der leidende Körper, führt zu einem unerträglichen Lebenszustand und zeigt, wie schwierig ein Übergang ist, der nicht mehr in einem gesellschaftlichen Rahmen vollzogen werden kann. Paradoxerweise – der Suizid ist ja zweifellos ein eminent paradoxes Verhalten – geht es beim Suizid vielleicht darum, sich eine körperliche Anerkennung zu erwerben. Man sieht hier, wie ambivalent eine Praxis ist, die als morbid erscheint und dabei vielleicht der intensive Ausdruck eines Lebenswillens ist.

[1] Cl. Chesnais, Histoire de la violence (R. Laffont, Paris 1981) 189.

[2] F. Davidson, A. Phillippe, Epidémologie du suicide: La Gazette médicale de France 90, Nr. 18 (13. 5. 1983) 1669.

[3] Vgl. F. Davidson, M. Choquet, Le suicide de l'adolescent (E.S.F., Paris 1981) 41.

[4] Vgl. Ch. Baudelot, R. Establet, Suicide: l'évolution séculaire d'un fait social: Economie et statistique Nr. 168 (Juli/August 1984) (I.N.S.E.E., Paris) 59.

[5] Vgl. E. Sullerot, Rapport au Conseil économique et social: La démographie de la France, Documentation française (1978) 63.

[6] Vgl. J. Cl. Chesnais, Histoire de la violence, aaO. 239.

[7] Vgl. G. Desplanques, L'inégalité sociale devant la mort: Economie et statistique Nr. 162 (Januar 1984) (I.N.S.E.E., Paris) 33f.

[8] Vgl. Ch. Baudelot, R. Establet, aaO. 62.

[9] Vgl. J. Cl. Chesnais/J. Vallin, Le suicide et la crise économique: Population et Sociétés, Nr. 147 (Mai 1981) (I.N.E.D., Paris).

[10] Vgl. J. Cl. Chesnais, Histoire de la violence, aaO. 231; J. Baechler, Les suicides (Calmann-Lévy, Paris 1975) 557.

[11] Vgl. F. Aveline, Ch. Baudelot, M. Beverraggi, S. Lahlou, Suicide et rythmes sociaux: Economie et statistique, Nr. 168 (Juli/August 1984) (I.N.S.E.E., Paris) 76.

[12] Vgl. ebd. 73.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

PATRICK BAUDRY

1956 in Paris geboren. Doktor der Soziologie. Arbeitete vor allem über Fragen aus dem Themenbereich Tod und Gewalt. Veröffentlichungen: Mort, violence et sacré dans la société moderne (Diss.; Institut d'Ethnologie, Micro-Edition, Paris 1983); außerdem Zeitschriftenartikel über Tod und Gewalt, über das Krankenhaus, über Kriegskünste u. a. Derzeit arbeitet er unter der Leitung von Louis-Vincent Thomas über die zum Selbstmord führende Krise und ihre sozialen Bedingtheiten. Anschrift: 30, rue Dupperré, F-75009 Paris, Frankreich.

Patrick Baudry

Der Selbstmord in soziologischer Sicht

Von Durkheim bis zur Gegenwart

Man hat behauptet, Emile Durkheim habe nicht so sehr über den Selbstmord als vielmehr für die Soziologie geschrieben. Sicher ist ein strategischer Kontext in Rechnung zu ziehen, nämlich die Absicht, der Soziologie im universitären Lehrbetrieb ihren Platz freizukämpfen. Durkheim wollte die Zuständigkeit der Soziologie auf einem Gebiet beweisen, das die damalige Zeit beschäftigte und sich jeder globalen Behandlung entziehen zu müssen schien. Daß der große Klassiker der Soziologie ein damals in seinem Fachbereich begrifflich für unfaßbar gehaltenes Thema wählte, kann man zu Recht einen «genialen Wurf»[1] nennen. Genauer betrachtet ist aber Durkheims Begabung nicht rein rhetorischer Art. Durch den Aufweis der Sachdienlichkeit der Soziologie in bezug auf eine Tat, die anscheinend nur in die Intimität der einzelnen Personen und deren Lebensgeschichte hineingehört, hat Durkheim sehr wohl «auch» über den Selbstmord als solchen geschrieben. Man kann sich überdies fragen, welche Vorurteile nicht nur hinsichtlich der Soziologie, sondern auch des Selbstmords eine Haltung des Mißtrauens gegenüber der sozialen Betrachtung eines Verhaltens schafft, das tatsächlich in den meisten Fällen individuell geschieht. Das führt uns zur Frage nach dem Wert eines solchen Verständnisses, wobei eventuell in andere Richtungen vorgegangen werden muß als jene, die Durkheim damals selber vorgezeichnet hat.

I. Für eine Soziologie des Selbstmordes

Der Gedanke, es handele sich beim Selbstmord um ein «Geheimnis», ist immer noch weit verbreitet. Dabei ist diese Idee selber mysteriös. Es ist, als müsse der Selbstmord irgendwie unerklärlich bleiben. Warum eigentlich? Man kann einer Weigerung zu wissen die Schuld geben; sie offenbart sich in dem systematischen Vorwurf, äußerliche Erklärungen träfen niemals das «Wesentliche». Lästige Wirklichkeiten werden abgestritten und der Selbstmord ins Geheimnis abgeschoben, um sich gegen seinen Skandal zu schützen. Auch ein gewisser Fatalismus wirkt sich hier aus. Er allein schon verdiente eine längere Untersuchung. Vielleicht macht sich da auch ein Widerstand gegen den Versuch Luft, den Selbstmord wissenschaftlich zu erpressen. Man könnte diesen Widerstand dann als Zeichen einer sozialen Einsicht verstehen, die vom Wissenschaftler nicht anerkannt wird, weil er sich von der gängigen Rede über den Selbstmord distanzieren möchte. Vielleicht weigert man sich auch gegen die gelehrte Etikettierung von Verhaltensweisen, die im eigentlichen das Gemeinwesen betreffen.

Ganz anders verhält es sich mit der Anmaßung einer wissenschaftlichen Disziplin, das Monopol ernsthafter Untersuchungen über den Selbstmord innezuhaben, allein in der Lage zu sein, die «wahren» Untersuchungen durchzuführen und die Soziologie in den Rang einer allgemeinen Darstellung der Phänomene zu erheben. Es ist nicht unnütz, gegen diese Überheblichkeit auf das Erbe Durkheims zurückzugreifen.

Durkheim hatte in seinem Buch *Le suicide* (1897)[2] nicht die Absicht, die Bedingungen zusammenzustellen, die zum Selbstmord führen; vielmehr suchte er darin den gesellschaftlichen Faktoren auf die Spur zu kommen, mit Hilfe derer das daraus entstehende Andauern und Schwanken der Selbstmordziffer entsprechend berücksichtigt werden kann. Sicher haben die beiden Problemstellungen miteinander zu tun. Und doch sind sie voneinander verschieden. Sich für «die kollektive Neigung zum Selbstmord» (S. 33, 336) interessieren bedeutet noch nicht «verallgemeinern».

Das Risiko jeder Zusammenfassung ist die Lust am schnellen Wort. Ein Werk von 450 Seiten läßt sich so in einige rasch formulierte Sätze zusammenziehen, die gegebenenfalls noch aus dem Zusammenhang herausgerissen werden. Sagt man zum Beispiel zitierend: «Jedes Gemeinwesen hat (...) in einem bestimmten Augenblick seiner Geschichte ein bestimmtes Verhältnis zum Selbstmord» (S. 10), oder: «Jedes Gemeinwesen ist geeignet, ein bestimmtes Kontingent an freiwillig in den Tod Gehenden zu liefern» (S. 15), so zieht man aus dem Kontext ein paar schlagwortartige Sätze heraus, die genau die gegenteilige Wirkung wie die angestrebte zur Folge haben können; sie wecken Abneigung, anstatt zu über-

zeugen. Man bekommt den Eindruck einer über die Menschen hinweg herrschenden Gesellschaft, die umso machtvoller über deren Taten entscheidet, als diese Menschen selbst eben diese Macht verstärken helfen. Das ist sozialer Determinismus und reduzierender Soziologismus – so könnten die Kritiker sagen. Und dennoch sind solche anscheinend überspannte Aussagen doch mehr als bloß Schlagwörter. Wir wollen diese Übertreibungen gewiß nicht entschuldigen; wir sind aber der Meinung, es könnten sich hier doch zumindest grundlegende Fragen verbergen, wenn auch noch keine eigentlichen Behauptungen.

Was den Durkheimschen Gedankengang (für einige) so schwer annehmbar macht, das ist vielleicht im Grunde weniger sein Anspruch, die «tieferliegenden» oder (wie es die Karikatur seines Denkens wahrhaben möchte) «höherliegenden Ursachen» des Selbstmords aufdecken zu wollen, als vielmehr die Tatsache, daß das gesamte Denken und Reden über den Selbstmord von ihm ausgehend zur Frage wird, da er es in seine Grenzen weist und einschlußweise auffordert, über das Rechenschaft zu geben, was es zu erkennen und zu wissen sucht. Selbstverständlich kann sich das soziologische Verständnis selber dieser Infragestellung nicht entziehen. Aber die von Durkheim erreichte Einsicht in den Selbstmord ist in ihrer Tragweite wohl zu bedenken. Daß der Selbstmord nicht mehr einer diabolischen Natur, einer Geisteskrankheit oder einer seelischen Schwäche zugeschrieben werden kann und daß weder Nervenschwäche noch Föhn, weder Rassenzugehörigkeit noch Nachahmung den Selbstmord verständlich machen – das alles scheint als eine Reihe von negativen Feststellungen (der erste Teil des Werkes von Durkheim) wenig zur Einsicht in das Problem beitragen zu können. Aber abgesehen davon, daß hier immer noch hartnäckig verwurzelte Vorurteile an den Tag kommen, wird, tiefer gesehen, die Individualisierung des Selbstmordes in Frage gestellt. Die gemeinhin oder gelehrt wissenschaftlich dem Selbstmord zugesprochenen Beweggründe sind nicht die wahren Ursachen (vgl. S. 144, 147); darum sind «Erklärungs»weisen zu befragen, die von der *Individualisation* zur *Individuation* übergehen, von dem fallweisen Sichbefassen mit dem einzelnen Selbstmord und seiner partikularen Behandlung zum Nachdenken über das Eindringen sozialer Vorgänge in das Individuum, so wie sich dieses als Urheber einer «außergewöhnlichen» Tat von einer Gruppe abzulösen scheint. Aufs neue kann so ein soziales Tun unvermerkt zu einem Naturgeschehen werden, und zwar nicht mehr auf die primitive Art der Vererbungstheorien zum Beispiel, sondern mit dem Argument von bestürzender Einfachheit, der Selbstmord sei eben die Tat eines Individuums. Nun aber lädt die Durkheimsche Fragestellung gerade dazu ein, das ganze aus einer anderen Sicht heraus anzugehen, nicht wie von jenen Standpunkten her, auf die man sich üblicherweise stellt, um die Tat der Selbsttötung ins Auge zu fassen, sei sie nun «gelungen» oder nicht.

«Das Individuum als solches beiseite lassen» (S. 148), so empfiehlt Durkheim. Also keine Wiederholung von Schablonen mehr, sondern Bereitschaft für andere Verständnisweisen. Ein Entschluß von größter Bedeutung. In Vorwegnahme der weiter unten durchgeführten Entfaltung des Durkheimschen Vorgehens kann man sagen, es handle sich nicht mehr darum, den Selbstmord innerhalb des Rahmens zu untersuchen, in dem er sich selber darstellt (das heißt, so wie man ihn sich vorstellt), sondern – um hier einen Begriff der anthropologischen Strömung, die man als «neue Kommunikation» bezeichnet, aufzugreifen – um den Versuch einer Neueinstellung[3].

Im zweiten Teil seiner Arbeit befaßt sich Durkheim mit der Unterscheidung dreier Grundtypen von Selbstmord. Oder vielmehr – um jedes Mißverständnis auszuschließen – dreier sozialer Situationen, die je voneinander unterschieden werden. Sie sind geeignet, bei Individuen, deren persönliche Lebensgeschichte sie dem Eindringen äußerer Kräfte zugänglich macht, selbstmörderische Taten heraufzubeschwören.

Der «egoistische Selbstmord» verweist auf jene Situationen, in denen sich ein übertriebener Ich-Kult breitmacht. Der Selbstmord erklärt sich hier durch den Mangel an Integration der Individuen in ihre Kleinstgemeinschaften. Da das Solidaritätsgefühl nicht wach genug ist und die Dichte sowie die Lebenskraft der Gemeinschaft abgeschwächt, folgt daraus eine übermäßige individuelle Selbstbehauptung. Der egoistische Selbstmord verrät ein Nachlassen der sozialen Bindungen. Formen dieses Selbstmordtyps sind der Selbstmord des Melancholikers, der die Umstände seines Todes bis ins kleinste durchplant, sich «bis ins letzte analysiert» (S. 316), und der Selbstmord des Ironikers, der dem Leben anscheinend gleichgültig Lebewohl sagt. In diesen

Formen des Selbstmords offenbart sich eine Abkapselung des Individuums von den Gemeinschaften, zu denen es gehört. Den statistischen Untersuchungen nach variiert der Selbstmord im umgekehrten Sinn der Integrationsstufe in die religiöse, politische und häusliche Gemeinschaft. Im besonderen wird deutlich, daß die Familie (nicht nur die Ehe) schützt.

Der «uneigennützige Selbstmord» – man könnte sogar sagen, der «selbstlose Selbstmord» – entspricht Situationen, die den soeben erwähnten genau entgegengesetzt sind. Hier handelt es sich um ein Übermaß an Integration des Individuums. Dieses Übermaß ist Anlaß zur Selbstauflösung, die wiederum selbst vor allem in den Bereich der Pflicht gehört. Man begegnet ihr am häufigsten in den traditionellen Gemeinschaften. Die hauptsächlichen hier zu nennenden Situationen sind die Gattin, die ihrem Mann ins Grab folgt, der kranke Alte, der sich dahinsterben läßt, die Gefolgsleute, die ihrem Führer in den Tod zu folgen haben. Aber auch noch andere gehören zu diesem zweiten Typ. Es geschieht nämlich, daß der Selbstmord nicht mehr als Pflicht betrachtet, sondern freiwillig getätigt wird als ein Tugendakt. Er kann sogar eine mystische Bedeutung annehmen. Durkheim sah für unsere Gesellschaften in der Institution der Armee einen geeigneten Boden für das Überdauern dieses Typs.

Es wurde Durkheim vorgeworfen, er habe hier die Tat der Selbsttötung mit der Hingabe des Lebens verwechselt. M. Halbwachs hat sorgfältig den Selbstmord vom Opfer des eigenen Lebens unterschieden[4]. Vielleicht muß aber eingesehen werden, daß Durkheim gar nichts «verwechselt» hat. Die Tat, sich das Leben zu nehmen, kann – wie soeben festgestellt – die Form des Selbstopfers annehmen. Dieses Gefüge zu überdenken, lädt Durkheim ein. Er verweigert eine radikale Trennung beider; nur subjektive Gefühle und moralische Erwägungen sind dazu in der Lage. Unserer Meinung nach macht Durkheim hier die ersten Schritte auf dem Weg zu einer wesentlichen Wende in der Sicht der Dinge, ohne dabei zwei Erfahrungen auf die gleiche Ebene zu stellen[5] und auch ohne brutal zu behaupten, Selbstopfer sei Selbstmord. Darin nun besteht diese Wende: Die moralische Einschätzung des Selbstmords und die Einsicht in sein Wesen ändern sich. Die Frage, wie es denn mit dem Opfersinn des Selbstmordes stehe, ist nach Durkheim durchaus berechtigt. Der Mensch, der Selbstmord begeht oder begehen will, kann der Sündenbock einer sozialen Gruppe sein; man kann sich auch fragen, ob er nicht eine die Gruppe treffende Krise an den Tag bringt, die diese zur Anteilnahme herausfordert.

Der dritte, von Durkheim ins Auge gefaßte Typ ist der «gesetzlose Selbstmord» *(suicide anomique)*. Er entspricht den Gleichgewichtsstörungen der gesamten Gesellschaft im Augenblick tiefgehender Umwälzungen, da das Gemeinschaftsdasein aus den Fugen gerät, und auch einem Zustand grenzenloser Bedürfnisse. Das Individuum verliert sich in der «Unendlichkeit des Verlangens» (S. 324). Der Begriff der Gesetzlosigkeit («Anomie») konnte von den unmittelbaren Nachfolgern Durkheims übernommen werden, ohne freilich auf die Kritik einiger seiner Anwendungen zu verzichten. Vor allem in der amerikanischen Soziologie wird seit den fünfziger Jahren, als *Le Suicide* ins Englische übersetzt wurde, der Begriff angewandt[6]. Aber immer noch ist in gewissen Beiträgen über die Untersuchungen Durkheims der gesetzlose Selbstmord einfach vergessen oder nur selten erwähnt. Solche wissenschaftlichen Arbeiten werden dann oft auf eine Überlegung über die soziale Integration verkürzt.

Trotzdem bleibt dieser Begriff unserer Ansicht nach von größtem Interesse, auch wenn man über seine statistische Anwendung verschiedener Meinung sein kann. Die diesbezüglichen Überlegungen Durkheims über die «Reglementierung der Leidenschaften» und auch die darauf gründenden Gedankengänge gestatten eine Kritik der Modernität als eines Systems der Befreiung, darin sich «Selbstverwirklichung» mit Selbstunterdrückung vermischen und verwischen. Wir werden noch darauf zurückkommen.

Auch von «fatalistischem Selbstmord» kann die Rede sein – dem von Durkheim unterschiedenen vierten Typ, den er freilich wenig untersucht hat (vgl. S. 311, Anm. 1). Solcher Selbstmord ist eine Antwort auf eine maßlose Reglementierung, wenn da die alles beherrschende Lebensauffassung dieses Leben selber unerträglich beengt.

II. Nach Durkheim

Zwei französische Soziologen werden häufig zitiert, nämlich Halbwachs und Baechler. Halbwachs hat mit *Les causes du suicide* sicher nicht sein bestes Buch geschrieben. Er bestätigt und verbessert vor allem die Beobachtungen Durkheims, wobei er ihre gegenwärtige Bedeutung

aufzeigt. Aber er fördert kaum die soziologische Theorie des Selbstmords. Man kann sogar sagen, daß seine Untersuchung nicht nur keinen Fortschritt mit sich bringt, wie es M. Mauss darstellt, sondern vielmehr einen Rückschritt bedeutet. Nur am egoistischen Selbstmord wird festgehalten. Der Begriff des altruistischen Selbstmords ist ausgeschaltet, der anomische Selbstmord nur schwach angedeutet; die gegen Durkheim erhobenen Vorwürfe sind nicht immer begründet, und gewisse Behauptungen sind zu bezweifeln. Vor allem aber hinterläßt die Theorie von Halbwachs in ihrer Gesamtheit womöglich den Eindruck einer gewissen Oberflächlichkeit.

Natürlich soll damit nicht behauptet werden, man müsse sein Werk übergehen. Eines seiner hohen Verdienste ist es ja, von der Versuchung zum Selbstmord gesprochen zu haben; dazu liefert er Informationen von Gewicht. Wenn er aber den Selbstmord der «Lebensweise» und der «Komplexität des (modernen) gesellschaftlichen Lebens» zuschreibt, fehlt es seinen Aussagen doch an Schärfe und Überzeugungskraft. Man kann den Eindruck bekommen, Halbwachs wolle die Soziologie des Selbstmordes «zur Vernunft bringen», indem er ihr das Intuitive nimmt, das vielleicht wichtigste Element im Werk Durkheims. Aber sagen wir es offen, vielleicht ein wenig hart: Für eine provozierende Tat gibt es keine «vernünftige» Theorie. Gewiß soll das nicht heißen, vom Selbstmord lasse sich beliebig reden. Hier ist der Ort, sich über die Ansicht Rechenschaft zu geben, mit der man ihn betrachtet, und sich zu fragen, ob denn die mitleidsvolle Beschäftigung mit den Opfern des Selbstmordes nicht durch etwas anderes ersetzt werden könne. Das Thema der Komplexität des sozialen Lebens hat neben seiner Unschärfe aber noch einen anderen Fehler: Es blickt zu ausschließlich auf eine Gesellschaft, die tötet, auf einen sozialen Zustand, der schwächt, anstatt die Wildheit des Selbstmordes zu zeigen und andere Gesichtspunkte für eine Untersuchung zu finden, solche, die der Frage neue Wege weisen.

Gerade diese Öffnung bietet sich im Werk J. Baechlers[7]. Übergehen wir seinen eingefleischten antidurkheimschen Affekt. Er blendet Baechler ganz offensichtlich an verschiedenen Stellen seiner Arbeit. Baechlers Verdienst liegt darin, eine verständnisvolle Haltung einzunehmen, und dies vor allem im Rückgriff auf die Arbeiten von A. Schütz. Baechler scheint der Überzeugung zu sein, daß die Leute, die sich das Leben nehmen, nicht sind wie die anderen; er spricht von einer genetischen Anlage (S. 91). Er behauptet auch, es gebe keine Gesellschaftstheorie des Selbstmordes (S. 41). Alle diese verschiedenen Standpunkte haben das eine gemeinsam, daß sie mit Soziologie recht wenig zu tun haben. Trotzdem bedeutet Baechlers Verständnis des Selbstmords sehr wohl eine wahre Wende. Die Unterscheidung von A. Schütz zwischen Um-zu-Motiv und Weil-Motiv gibt ihm die Möglichkeit, den Selbstmord als ein soziales Geschehen zu begreifen, das man auf zwei Wegen angehen kann. Man kann auf die Frage «warum?» mit «weil» antworten im Wissen um die Menschen, die sich töten, und unter welchen Umständen sie so weit kamen. Man kann aber auch mit «um zu» antworten, indem man sich für den unterschiedlichen *Sinn* interessiert, den der Selbstmord für die betreffenden Menschen annimmt. Diese zweite, vorausschauende und nicht, wie die erste, rückschauende Analyse läßt uns den Selbstmord als ein logisches (was nicht heißen will vernünftiges) Vorgehen verstehen, als eine vom Individuum gefundene Antwort zur Lösung eines Problems. Der Selbstmord wird hier nicht mehr als Ziel, sondern als *Mittel,* als Weg zum Ziel befragt. Diesem Zugang nach ist der Selbstmord, so könnte man sagen, an den Täter selbst zurückverwiesen. Man kann sich nicht mehr mit der Aussage zufriedengeben, er töte sich «aus» Kummer, «aus» Enttäuschung, «aus» Einsamkeit usw.; es zeigt sich, daß Selbstmord auch geschieht, «um» einen Zustand der Verhältnisse zu ändern, «um» Probleme zu lösen, auf verschiedene Weisen, die zu erwägen sind.

Ein anderes wesentliches Element in der Untersuchung Baechlers ist mit dem eben Gesagten engstens verbunden, nämlich die Frage, ob die klassische Behauptung, im versuchten oder tatsächlichen Selbstmord werde der Tod angestrebt, berechtigt sei. Baechler hält diese Behauptung mit Recht für «ziemlich ungenau» (S. 84). Diese Infragestellung einer «klaren Sache» verdient in unseren Augen eine weiterreichende Entfaltung als die, die Baechler selbst unternahm. Immerhin hat er hier einen entscheidenden Gedanken auf den Weg gebracht. Wenn man sich nicht mehr damit abfindet, zu sagen, ein Mensch töte sich, weil er sterben möchte, dann sind nicht mehr allein die Ursachen der Tat selbst aufzuklären, sondern zuvor vielmehr die verschiedenen Sinnbedeutungen, die sie annehmen kann und die man kennen muß. Die Bedeutung

des Selbstmordes ist nicht mehr ohne weiteres gegeben. Es müssen verschiedene Situationen unterschieden werden. Es muß nicht nur gesagt, sondern auch gezeigt werden, daß es unterschiedliche Arten von Selbstmord gibt.

So ist also der Selbstmord keine absurde Tat mehr; er hört auf, nur von den äußeren Gegebenheiten her erklärbar zu sein. Ebenso verliert er etwas von seinem «Geheimnis», denn er erscheint als eine logische Lösung. Es ist aber auch nicht mehr möglich, ihn ausschließlich der Depression oder irgendeinem anderen Schwächezustand zuzuschreiben. Als positive Tat setzt der Selbstmord (oder der Selbstmordversuch) eine Energie voraus, die dem Depressiven gerade abgeht (vgl. S. 299, 304). Hier erhebt sich folgende Frage: Warum geschieht der Selbstmord just dann, wenn es dem «Verzweifelten» (wie man oft sagt) schon wieder besser geht? Natürlich könnte man nicht behaupten, er nähme sich das Leben, «weil» es ihm besser geht. Doch daß zum Akt der Selbstzerstörung eine seelische Kraft gehört, das ist wohl bemerkenswert, bringt auch seine *Doppeldeutigkeit* zum Vorschein. Wenn wir hier den Gedanken anzweifeln, der Selbstmord bedeute, man wolle sterben, dann gehen wir über die von Baechler geleistete hervorragende Arbeit einer typologischen Klarstellung hinaus. Wir gehen sogar so weit, die anscheinend vielleicht herausfordernde, aber keineswegs aus der Luft gegriffene oder rein theoretische Hypothese einer schöpferischen Absicht beim Selbstmord auszusprechen. Wir kommen noch darauf zurück.

Baechler unterscheidet vier Hauptarten von Selbstmord, in die er elf Typen einreiht: Selbstmord, um zu entkommen (Flucht, Trauer, Strafe), aggressiver Selbstmord (Rache, Erpressung, Mahnruf), Selbstmord als Selbsthingabe (Opfer, Preis, den man für einen Ausweg zu zahlen hat) und spielhafter Selbstmord (Gottesgericht, Glücksspiel). Sie bilden eine Typologie, die den vollendeten und den versuchten Selbstmord gleicherweise umfaßt. Seine «Elastizität», das heißt seine Aufnahmefähigkeit für die im Verlauf seiner Verwirklichung dazwischentretenden Faktoren, wird analysiert. Diesbezüglich lautet die These Baechlers: Der Selbstmord ist unbiegsam. Wir sind mit dieser Behauptung kaum einverstanden. Sie wurzelt nicht nur in einem Zweifel an der statistischen Arbeit, die freilich nicht gerade ernsthaft ist; vor allem aber kommt sie aus einer individuierenden Sicht des Selbstmordes (und verstärkt sie zugleich). Ein solcher Standpunkt kann enttäuschen; er hält nicht, was eine «strategische Theorie» versprochen hat. Die Typologie bringt das dynamische Verständnis des Selbstmordes als soziale Beziehung nicht zur Wirkung.

Den zweiten Teil seines Werkes hat Baechler der Ätiologie gewidmet. Er bringt eine beeindruckende Menge von Tatsachen, Überlegungen und Diskussionen bei. Daraus ergibt sich aber keine neue soziologische Sicht. Man hat den Eindruck, Baechler sei systematisch auf der Hut. Solche Vorsicht besteht lediglich innerhalb des Systems soziologisierender Erklärungen zu Recht. Und gerade dieses System ist fraglich. Obwohl Baechler von der Sachdienlichkeit der klassischen Betrachtungsweisen des Selbstmords offenbar nicht überzeugt ist und obschon er mit Recht die mechanistischen Erklärungen zurückweist, empfiehlt er doch – infolge eines fehlenden «Paradigmawechsels»[8], der an sich nötig wäre – keine soziologische Theorie des Selbstmords. Er bestätigt vielmehr die anfängliche Behauptung seiner Studie, es könne keine Theorie geben. Sicher kann man der Meinung sein, bei der Behandlung eines so komplexen und vielfältigen Problems sei Vorsicht geboten. Aber vielleicht ist im Gegenteil gerade dies die Herausforderung zum Versuch, das Risiko einer zu erstellenden Theorie, das man eingehen muß, um die soziale Dynamik des Selbstmordes zu verstehen.

III. Eine mögliche Neueinstellung

Der Selbstmord hat soziale Ursachen. Niemand bezweifelt das. Doch kann man angesichts der Schwierigkeiten, diese Ursachen klar und deutlich aufzeigen, ohne (unter dem Deckmantel einer komplizierten Fachsprache) Binsenwahrheiten vorzutragen, durchaus der Auffassung sein, es wäre besser, dem Kliniker die Aufgabe zu überlassen, die seiner Diagnose unterstellten Fälle einsichtig zu machen. Aber die Soziologie des Selbstmords läßt sich nicht in den engen Rahmen spannen, in den man sie eingrenzen möchte, um dann sagen zu können: Seht, wie wenig sie vermag! Die Soziologie besteht nicht nur darin, die «Ursachen», wie man es nennt, aufzuspüren. Sie ermöglicht die Beschreibung typischer Situationen, die Einsicht in typische Bedeutungen. Sie stellt nicht allein das ihrer Untersuchung vorgegebene Geschehen in Frage, sondern auch die darüber herrschenden Ansichten. Warum wurde dem wissenschaftlichen Vorgehen Durkheims

solche Bedeutung beigemessen? Eben um es von seinen ironischen oder adulatorischen Verzerrungen zu befreien. Vor allem aber stellt Durkheims Denken anscheinend stärker als jedes andere die Frage nach einer Soziologie des Selbstmordes. Diese ist keine Rückübersetzung psychologischer Thesen in soziologische Begriffe. Man hat gesagt, die Selbstmordsoziologie fordere zu einer Neueinteilung auf. Neu einstellen heißt nicht, den Selbstmord in einen erweiterten gesellschaftlichen Rahmen zu spannen, so daß er aus Distanz erklärt werden könnte mit der Gefahr, jeden Kontakt mit den einzelnen Praktiken zu verlieren. Neu einstellen bedeutet, den Selbstmord so gut wie möglich in seinem Bedeutungsbereich zu erwägen und ihn auf eine solche Weise zu verstehen, daß die einzelnen Praktiken Gegenstand alternativer Denkzugänge werden.

Es ist nicht möglich, von einer Fom gewaltsamen Todes zu sprechen, ohne zugleich die Frage nach den herrschenden sozialen Beziehungen zum Tod und zur Gewalt zu erheben, ohne sich zu fragen, welches denn die todbringenden Auswirkungen eines Systems sein können, das «den Tod verneint» (L. V. Thomas)[9] und die Gewalt verwaltet. Wer es dem Gesellschaftsgefüge verbietet, mit den Wirklichkeiten Tod und Gewalt zu leben, sich in deren Ritualisierung aufzubauen[10], schafft Verwirrung. Die Verdrängung der sozialen Tragik und die Verflachung von Verhaltensweisen, die bewußt zu einem Bruch mit der Gesellschaft führen, tendieren – unter dem Vorwand der Toleranz[11] und subversiver Befreiung – dahin, den Einbruch des Todes in das Leben zu neutralisieren. Die moderne Befriedung setzt an die Stelle symbolischer Einführung des Todes in das Leben eine Quasigleichwertigkeit von Vitalismus und krankhaftem Verhalten mit der sportlichen Hochleistung als Paradebeispiel. Im schwarzafrikanischen Ritenwesen ermöglichte das Prinzip der symbolischen Tötung mit nachfolgender Wiedergeburt die notwendige Integration des Todes in das Sozialgefüge; er wurde auf diese Weise zu einem nützlichen Beitrag in der gesellschaftlichen Dynamik. Heute wird der selbstmöderische Exzeß (*excedere*: aus-schreiten, aus-schweifen) aus dem sozialen Zusammenhang herausgelöst und brutal beim Wort genommen als Wille, Schluß zu machen. Ob man nun dieses Ende mit einer glückhaften und lustvollen Intensität oder mit der Würde des letzten Augenblicks schmückt, mit einer Art Recht auf Sterben, ohne jemand lästig zu fallen, auf ein sauberes Sterben also – immer geht es darum, in den Normen eines Systems zu *verschwinden*, das für alles sorgt bis auf die Rezepte für das Verschwinden selber.

Es bleibt aber ein unausweichliches Wissen um den Tod im Leben. Vermutlich findet es gerade in der Tragik des Selbstmords seine Offenbarung. Das Tragische ist niemals die Annahme des flachen Glücks, am Leben zu bleiben; es fügt vielmehr Leben und Tod ineinander; es ist eine «Weisheit der Grenzen» (G. Lukács)[12], die das lineare Daseinsverständnis kurzschlußartig durchbricht.

So läßt sich zeigen, daß der Selbstmord nur deshalb derart neutralisiert wird, weil ihm ein mächtiger Bezug zum Zusammensein eignet. Der Selbstmord ruft das Spannungsgefüge des Lebens in Erinnerung und zwingt, es anzuerkennen. Durkheim war sich dessen sicher intuitiv bewußt, wenn er von den Selbstmordtaten sagt: «Sie sind nur die übersteigerte Form der üblichen Praktiken» (S. 7).

Der Selbstmord ist ein Ende. Als solcher entzieht er den Tod dem medizinischen Anspruch, entmedikalisiert ihn sozusagen, weist das Sterben wieder in den sozialen Zusammenhang und ruft nach einer neuen Ritualisierung des endgültigen Abschieds. Als Mittel (was der Selbstmord in den meisten Fällen ja auch ist) bedeutet er den dringenden Appell an die Gemeinschaft, dem durch einen Bruch mit ihr Gezeichneten eine neue soziale Existenz einzuräumen, die Wiederherstellung nicht nur des Subjektseins auf dem Weg über eine Mutationskrise, sondern auch des Mitseins zu gewähren. Der Selbstverlust *in* der Gemeinschaft (und nicht nur außerhalb ihrer) zielt auf eine grundlegende Solidarität. Vorbeugende Maßnahmen, wie sie in manchen Krankenstationen bereits bestehen, sind hier gefordert.

[1] J. Duvignaud, Introduction à la sociologie (Paris 1966) 90.

[2] P. U. F. (Paris 1981).

[3] Vgl. z. B. P. Watzlawick, J. Weakland, R. Fish, Changements paradoxes et psychothérapies (Paris 1975) 116.

[4] Vgl. Les causes du suicide (Paris 1930) 479.480.

[5] Vgl. De la division du travail social (Paris 1978) 226.

[6] Vgl. Ph. Besnard, Le destin de l'anomie dans la sociologie du suicide: Rev. Franç. Sociol. XXIV, 1983, 605–629.

[7] Les suicides (Paris 1975).

[8] Vgl. Th. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions (Chicago ²1970).

[9] Vgl. Anthropologie de la mort (Paris ²1980), Mort et pouvoir (Paris 1978).

[10] Vgl. P. Baudry, Mort, violence et sacré dans la société moderne (Paris 1983).

[11] Vgl. M. Horkheimer, Eclipse de la raison (Paris 1974) 28.

[12] Vgl. Die Seele und die Formen. Essay (Berlin 1971) 230.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

Heinz Henseler

Psychologie des Suizids

Die historische Situation

Die Frage, was einen Menschen bewegt, der sich entschließt, sich das Leben zu nehmen, ist bis vor rund hundert Jahren so gut wie ausschließlich den Theologen, Philosophen und Juristen überlassen geblieben. Man nahm eine sehr einfache und bewußte Motivation an und zweifelte nicht an der moralischen Verantwortung des Suizidanten für sein Tun.

Es war das Verdienst eines Soziologen (E. Durkheim, 1897), die Freiheit des sogenannten Freitods erstmals in Zweifel gezogen zu haben. Er wies empirisch nach, daß Selbstmorde sich unter ungünstigen sozialen Bedingungen häufen. Acht Jahre später machte ein Psychiater (R. Gaupp, 1905) aufmerksam auf «Persönlichkeitsfaktoren abnormer Art» bei Suizidanten und auf die Notwendigkeit, situationsgebundene Motive und krankhafte Ursachen sorgfältig zu unterscheiden.

Nun geriet in der – vorwiegend biologisch orientierten – Psychiatrie die Einschätzung des Suizids in die Gefahr, ins gegenteilige Extrem umzuschlagen. Die Suizidhandlung wurde als Symptom bzw. Komplikation einer Depression, vor allem «endogener» oder «psychopathischer» Genese, angesehen und damit zum Ausdruck einer schicksalhaften Krankheit bzw. Entwicklung, der gegenüber die suizidauslösenden Motive und deren therapeutische Berücksichtigung vernachlässigt werden konnten. Die Entdeckung unbewußter Motive und die Möglichkeiten ihrer Aufdeckung durch die Psychoanalyse (S. Freud, 1916) erlaubten es aber, konstitutionelle und dispositionelle Faktoren bei der Entstehung von Suizidimpulsen nicht zu bezweifeln, einer unbewußten psychischen Dynamik jedoch erhebliche Bedeutung einzuräumen. Dies rettete Suizidgefährdete sowohl vor der vorschnellen moralischen Verurteilung als auch vor der therapeutischen Resignation.

Ist damit die Suizidhandlung von vornherein als pathologischer Akt, als «Abschluß einer krankhaften Entwicklung» (Ringel, 1953), somit als irrational und frei von Verantwortung zu betrachten? Die Frage verkennt, daß die Medizin längst darauf verzichten mußte, klare Grenzen zwischen Gesundheit und Krankheit zu ziehen, und daß auch im Falle einer vorwiegend psychischen Problematik im Einzelfall zu prüfen ist, unter welchen biologischen oder/und soziologischen bzw. sozialpsychologischen Bedingungen eine Suizidhandlung erfolgt, und wie sich bei ihr bewußte (verantwortbare) Motive mit unbewußten (nicht verantwortbaren) mischen. Um dies aber entscheiden zu können, bedarf es nicht nur des sorgfältigen Hinhörens, sondern auch des theoretischen Wissens um biologische, soziologische und (tiefen-)psychologische Zusammenhänge.

Unter der Psychologie des Suizids soll im Folgenden die idealtypische Dynamik der psychischen Faktoren und Kräfte verstanden sein, die – unter Berücksichtigung eventueller biologischer oder soziologischer Belastungen – für das Zustandekommen von ernsthaften Suizidabsichten, Suizidimpulsen, Suizidversuchen oder Suiziden maßgeblich sind. Diese idealtypische Psychodynamik betrifft – nach psychiatrischer Klassifikation – neurotisch gestörte Menschen. Sie sind es, die mit über 90 % das Gros der Suizidanten ausmachen. Seltenere Selbstmordhandlungen, wie solche aus Bilanzgründen, aus rituellen, politischen oder aus psychotischen Gründen,

können hier nicht berücksichtigt werden. Nicht unterschieden wird zwischen den Graden der Ernsthaftigkeit der Suizidimpulse bzw. Suizidhandlungen. Es ist empirisch gut belegt, daß es den einfachen, klaren Selbsttötungsimpuls ebenso wie den rein demonstrativen Selbstmordversuch nur als seltene Extremvarianten gibt. Zwischen diesen Extremen liegt das Gros der Suizidgefährdeten mit allen Mischungsverhältnissen aus lebenszerstörenden und lebenserhaltenden (Appell, Rache, Geltungssucht u.ä.) Motiven.

Ein Beispiel

Ein 17jähriger Oberschüler unternahm einen Selbstmordversuch mit 30 Tabletten Valium und einer halben Flasche Wein. Er berichtete, daß er seit zwei Jahren mit Gedanken an Selbstmord spiele. Jetzt habe er sie in die Tat umsetzen wollen. Drei Tage zuvor war bei seiner Freundin die Periode ausgeblieben, und beide hatten mit täglich steigender Spannung eine Schwangerschaft befürchtet. Am dritten Tag machten sie in gedrückt-gereizter Stimmung einen langen Spaziergang. Die mißmutige Stimmung hielt bis zum Abend an. Noch beim Abschied hätten sie sich gestritten. Niedergeschlagen ging er heim. Die Abendstunden verbrachte er rauchend auf seinem Zimmer, bis er sich gegen ein Uhr entschloß, in den Wald zu gehen und sich dort zu vergiften. Er wurde am nächsten Morgen von Passanten in bewußtlosem Zustand entdeckt.

Was hatte zu dieser Tat geführt? Noch bevor ich den jungen Mann sprechen konnte, hörte ich viele Vermutungen: Die Mutter rief mich an. Weinend klagte sie, ihr Sohn sei ihr in den letzten Jahren so fremd geworden, habe so merkwürdige philosophische Ansichten entwickelt, nach denen das Leben nicht lebenswert sei, und man eigentlich die Pflicht habe, sich umzubringen. Er vernachlässige die Schule, treibe sich nachts herum, rauche Haschisch. Früher sei er so religiös gewesen. Der Pfarrer deute seinen Suizidversuch als Folge seiner Abkehr vom Glauben. Der Vater komme mit pädagogischen Maßnahmen nicht gegen ihn an. Ob ich da helfen könne?

Die Ärztin wies auf den asthenischen Körperbau des Jungen hin und meinte, man sähe ihm ja schon von außen an, daß ihm der Halt fehle. Sie machte Vorschläge für eine Behandlung mit aufbauenden Präparaten und für pädagogische Hilfen. Die Sozialarbeiterin, der gegenüber der Patient erstmals von der befürchteten Schwangerschaft gesprochen hatte, schlug dringend eine Beratung mit dem Ziel einer legalen Interruptio vor. Es gab also eine Vielzahl von Erklärungen über die Bedingungen bzw. Motive des Suizidversuches. Diese Vielzahl verwirrt um so mehr, als keine dieser Deutungen von der Hand zu weisen ist. Angesichts solcher Erklärungen greift man heute gern zu der modischen Formel, daß Suizidhandlungen «multifaktoriell» bedingt, und daß Hilfe dementsprechend «mehrdimensional» anzusetzen sei. Diese Formel ist deswegen so fragwürdig, weil 1. die genannten Motive bzw. Bedingungen sehr unterschiedlichen Stellenwert haben, weil 2. gar nicht klar ist, ob schon alle Faktoren bekannt sind, und weil 3. die in der Regel sehr empfindsamen Menschen sich einem therapeutischen Aktivismus entziehen. Nutzbringender ist die Suche nach dem entscheidenden Motiv. Von diesem ist zu erwarten, daß seine Aufhebung zu einem wesentlichen Nachlassen der Suizidneigung führt.

Nun lag auf der Hand, in der Angst vor einer Schwangerschaft der Freundin das entscheidende Motiv zu sehen. Daß sie das nicht war, zeigte sich an der Reaktion des Patienten auf die Nachricht, die Menstruation sei inzwischen eingetreten. Zwar war er entlastet, doch blieb er dabei, daß sein Leben nicht lebenswert sei. Der Suizidversuch sei ihm zwar nicht gelungen, er werde ihn aber bei nächster Gelegenheit wiederholen.

Zu den Schwierigkeiten, unter den vielen möglichen Bedingungen und Motiven die psychodynamisch entscheidenden Faktoren zu finden, gehört nicht nur, daß Motive nur aus dem subjektiven Erleben des Betreffenden erschlossen werden können, sondern daß sie ihm auch selbst in der Regel nicht oder doch nicht voll bewußt sind. Es gilt also, dem Suizidgefährdeten nicht nur sorgfältig zuzuhören, sondern auch darauf zu achten, an welchen Stellen es Hinweise dafür gibt, daß der Patient vor sich selber etwas verbirgt oder verbergen möchte. So hatte der erwähnte Patient von der Gereiztheit gesprochen, die zwischen ihm und seiner Freundin am letzten Tage geherrscht, und auch erwähnt, daß er sich abends im Streit von ihr getrennt hatte. Mir war die eher beiläufige Erwähnung dieser Tatsache im Gedächtnis geblieben. Ich fragte daher nach dem Anlaß des Streits. Der Patient zögerte sehr mit der Antwort. Es war deutlich zu spüren, daß er da etwas zurückhalten oder auch vor sich selbst bagatellisieren wollte. Als ich ihm diesen

Eindruck mitteilte, konnte er nach einigem Zögern davon berichten, daß seine Freundin beim Abschied zärtlich geworden sei. Sie habe ihm bedeutet, daß sie gerne mit ihm schlafen wollte, was sie in der Situation als tröstlich erlebt hätte. Der Patient fühlte sich aber außerstande dazu und sagte ihr das. Enttäuscht durch diese Abweisung, wurde die Freundin wütend und machte ihm Vorwürfe: immer sei sie es, die ihn verführen müsse; was er denn eigentlich für ein Mann sei?

Der Patient fühlte sich tief getroffen, um so mehr, als der Vorwurf zutraf. Nach dem Abschied versuchte er, sich über die Kränkung hinwegzusetzen, ihre Bedeutung auch vor sich selbst herabzuspielen. Zu dem Suizidversuch entschloß er sich einige Stunden später mit der bewußten Überlegung: nun wolle er endlich seine Feigheit überwinden und seine langgehegten Suizidgedanken entsprechend seiner philosophischen Überzeugung in die Tat umsetzen.

Theoretischer ausgedrückt: Der Patient hatte die Kränkung teils wieder verdrängt oder verleugnet, teils durch eine Gegenreaktion aufgehoben, indem er sich zu einer «mannhaften» Tat entschloß. Erst meine Intervention machte ihm die Kränkung und ihre Bedeutung für den Entschluß zum Suizid wieder voll bewußt und damit einer Bearbeitung zugänglich. Die Bearbeitung bestand darin, in einer Reihe von weiteren Sitzungen die Hintergründe seiner Kränkbarkeit, sein narzißtisches Problem, zu erörtern. Dieses bestand, wie sich zeigte, in quälenden Zweifeln an seiner Männlichkeit, angesichts der Tatsache, daß er «noch immer» onanierte. Er hatte sich aus der Lektüre kirchlicher Schriften die Theorie zugelegt, daß er durch die Onanie lebenswichtiges Eiweiß verliere und dadurch seine Liebesfähigkeit und männliche Potenz schwäche. In dem Vorwurf seiner Freundin sah er den Beweis und die befürchtete Entdeckung seiner Schwäche.

Schon die Möglichkeit, über die kränkende Äußerung seiner Freundin und seine Befürchtungen bezüglich der Onanie erstmals mit jemandem zu reden, entlastete den Patienten sichtlich, was er auch sinngemäß formulierte. Die weitere und entscheidende Entlastung bestand darin, daß statt der narzißtischen Kränkung nun seine Kränkbarkeit – mit anderen Worten, sein zugrunde liegendes narzißtisches Problem, nämlich seine seit langem bestehenden, aber peinlich abgewehrten Männlichkeitszweifel – in den Vordergrund rückte und infrage gestellt werden konnte (die sich natürlich nur vordergründig auf die Onanie bezog). Damit hatte sich die Aufmerksamkeit vom äußeren Anlaß auf ein mit ihm verknüpftes unbewältigtes, großenteils unbewußtes inneres Problem verschoben. Mit dieser Verschiebung war zugleich die akute Suizidgefahr aufgehoben. Der Patient konnte nun mit mir überlegen, was dazu geführt hatte, daß er sich selber so infrage stellen mußte, und ob die Gründe dafür denn stichhaltig seien. Auf Einzelheiten sei in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen.

Allgemeine Regeln

Was an dieser Fallgeschichte exemplarisch dargestellt werden sollte, ist ein möglicher Explorationsgang aus Anlaß eines Suizidversuchs, bei dem sich die Frage nach den entscheidenden Motiven zum zentralen Problem erhebt. Die Suche nach dem Motiv wird aber erschwert

a) durch verbreitete Vorurteile über die Hintergründe von Suizidhandlungen (Henseler, 1971);

b) durch vorschnelle Beschuldigungen äußerer Belastungen (wie z. B. unerwartete Schwangerschaft, schlechtes Zeugnis, finanzielle Schwierigkeiten, soziale Mißstände u. ä.) deren Bedeutung nicht bestritten werden soll, deren Stellenwert für die Auslösung der Suizidimpulse aber nur aus der subjektiven Sicht des Betreffenden geklärt werden kann;

c) durch die Entstellung des bewußten Erlebens des Patienten durch Abwehrvorgänge, die wesentliche Anteile der Motivation ins Unbewußte abdrängen.

Wenn also allgemeine Vermutungen, äußere Belastungen, ja sogar die bewußten Angaben des Suizidanten über seine Motivation nur unzuverlässige Hinweise liefern, könnte man resignieren, gäbe es nicht Regeln, die sich als hilfreich erwiesen haben. Eine solche Regel besagt, daß suizidale Krisen nicht durch unspezifische psychische Belastungen ausgelöst werden, sondern durch solche, die als Kränkung erlebt werden. Man hat also danach zu fragen: Was hat den Patienten so gekränkt, daß er glaubte, nicht mehr leben zu können?

Dabei kommt der Umstand zu Hilfe, daß unerträgliche Kränkungen, wenn, dann kurzfristig zur Suizidhandlung führen. Anders ausgedrückt heißt dies, daß der kränkende Anlaß Minuten oder Stunden, selten wenige Tage, also kurz vor der Suizidhandlung zu suchen ist. (Bei

lange bestehenden Suizidgedanken gibt es immer noch einen letzten Anstoß.) Der kränkende Anlaß erweist sich so gut wie immer als inhaltlich spezifisch in dem Sinne, daß er wie ein Allergen eine latente Allergie auslöst, das heißt, die Kränkung steht in einem engen inhaltlichen Bezug zu einer latenten narzißtischen Grundproblematik. Hat man diese entdeckt, gelingt oft eine rasche Entschärfung der Suizidgefahr. Sie gelingt einmal dadurch, daß man dem Patienten bewußt macht, wie der kränkende Anlaß nur ein neues Glied in der alten Problemkette darstellt, zum anderen ist für den Patienten und den Betreuer nun die Möglichkeit eröffnet, die narzißtische Grundproblematik, die sich fast immer als nicht oder ungenügend begründet erweist, zu hinterfragen.

Das psychoanalytische Verständnis der Suizidhandlung

Die bei dem Fallbericht und unter den allgemeinen Regeln eingeführten Begriffe von der narzißtischen Kränkung und der unbewußten narzißtischen Grundproblematik seien zum Schluß in den Zusammenhang der psychoanalytischen Theorie gestellt, aus der sie stammen.

Das vorwissenschaftliche Verständnis des Suizids, welches in seinem Begriff zum Ausdruck kommt, impliziert schon eine Theorie, nämlich die der Wendung von Aggression gegen die eigene Person. Man hat daraus vorschnell geschlossen, daß der potentielle Suizidant an einer Unfähigkeit leide, mit Aggression angemessen umzugehen, und daß die Therapie darin bestehen müsse, «Aggression ernst zu nehmen und im Gespräch zu kanalisieren» (Pohlmeier, 1978).

Diese Annahme übersieht die Erkenntnis Freuds (1916), daß die Autoaggression dann einsetzt, wenn die Beziehung zu einem enttäuschenden, aber als unverzichtbar erlebten Objekt bedroht ist. Es geht also nicht einfach um einen Aggressionskonflikt, sondern um die Rettung einer Objektbeziehung. Die Wut muß gegen die eigene Person gerichtet werden, damit sie die Beziehung nicht zerstört.

Nun könnte man einwenden, daß durch die Selbsttötung die Beziehung doch zerstört wird. Für das psychische Erleben des typischen Suizidanten jedoch ist der suizidale Akt bewußt zwar ein Akt der Selbsttötung, unbewußt aber eine Flucht in einen Zustand von Ruhe, Behagen, Spannungsfreiheit, Harmonie, Ekstase, ja Triumph; theoretischer ausgedrückt: eine Regression auf die frühen Beziehungsformen der harmonischen Verschmelzung mit einem Primärobjekt. Regelhaft machen Suizidanten einen deutlichen Unterschied zwischen dem Sterben und dem Sich-Umbringen.

Das Ziel, durch den suizidalen Akt eine Objektbeziehung zu retten, wirft die Frage auf, warum dieses Objekt so unverzichtbar sei. Dies hat Freud 1916 damit beantwortet, daß das Objekt offenbar narzißtische Qualität habe. Das heißt, das Objekt wird nicht so sehr als eigenständiges Individuum, sondern zur Substituierung eigener tatsächlicher oder vermeintlicher Mängel geschätzt. Enttäuscht es in dieser Funktion oder geht es gar verloren, wird das Bewußtsein dieser Mängel überwältigend und unerträglich. Anders ausgedrückt: Das Subjekt reguliert sein labiles narzißtisches System u.a. mit Hilfe eines narzißtisch geliebten Objekts (Freud 1914), auch Selbst-Objekt (Kohut 1973) genannt.

Der Verfasser hat 1974 und 1976 beschrieben, wie man sich die Entstehungsgeschichte eines labilen narzißtischen Regulationssystems vorstellen kann und mit welchen bevorzugten Mechanismen es arbeitet, um Störungen zu kompensieren. Es geht vor allem um den verleugnenden Umgang mit der tatsächlichen oder vermeintlich kränkenden Realität und deren idealisierender Entstellung. Das gilt auch für die eigene Person und die Objekte. Das Versagen eines narzißtischen Objekts in seiner Funktion wird als Kränkung erlebt. Ist diese Kränkung so schwer, daß sie durch Verleugnung und Idealisierung nicht mehr ausgeglichen werden kann, kommt es zu einem Kompensationsversuch durch das Agieren einer Phantasie von der Aufgabe der Individualität zugunsten einer Verschmelzung mit einem diffus erlebten archaischen Objekt in einem harmonischen Primärzustand. An 50 unausgelesenen nicht-psychotischen Patienten nach Suizidversuchen hat der Verfasser 1974 diese Hypothesen überprüft und belegt. Vielfältige spätere Untersuchungen von anderen Wissenschaftlern bestätigen die Relevanz dieses Konzepts (vgl. auch Henseler und Reimer, 1981).

Konsequenzen für den Umgang mit Suizidgefährdeten

Das eben geschilderte theoretische Verständnis der Psychodynamik suizidaler Menschen hat entscheidende Konsequenzen für den Umgang

mit ihnen. In fast allen Fällen von Suizidgefährdung führt die Annahme einer narzißtischen Krise zu einem raschen Verständnis der aktuellen Situation und zu einem fruchtbaren therapeutischen Ansatz.

Zur groben Orientierung hat es sich bewährt, Selbstwertzweifel in folgenden drei Bereichen zu suchen: Zweifel bezüglich der eigenen Männlichkeit bzw. Weiblichkeit, Zweifel bezüglich von Macht und Können und Zweifel bezüglich des Akzeptiertseins schlechthin. Um die Art der Selbstwertzweifel zu erkennen und sie dem Betreffenden in ihrem vollen subjektiven Bedeutungsgehalt bewußt zu machen, sollte man auf seine Selbstdarstellung, die Darstellung seiner Beziehungspersonen, besonders aber auf die Interaktion mit der betreuenden bzw. behandelnden Person achten.

Die Selbstdarstellung, bewußt und vordergründig meist von Minderwertigkeitsideen geprägt, hebt die Selbstwertzweifel durch geheime oder unbewußte Größenphantasien auf. Die narzißtische Problematik ist in der Regel an einen Partner gekoppelt, von dem der aktuelle Konflikt ausgeht. Horcht man hin auf die Schilderung der Beziehung des Suizidanten zu ihm, gewinnt man wichtige Aufschlüsse über die narzißtische Funktion dieser Person und damit wieder für die Problematik des Patienten. Die Enttäuschung durch den Konfliktpartner führt in der Regel dazu, daß der Suizidant sich rasch nach einem Ersatz umsieht. Der Betreuer bietet sich dafür an (vorausgesetzt, daß er frühzeitig in Erscheinung tritt). Bleibt dieser zunächst abwartend und läßt er zu, daß die Situation vom Suizidanten strukturiert wird, kann er an der sich nun entwickelnden Interaktion die Problematik des Betreffenden im Hier und Jetzt erleben. Das hat den unvergleichlichen Vorteil, daß man sie ebenso konkret mit ihm bearbeiten kann. Wird die narzißtische Interaktion vom Betreuer angenommen, kann sie zusammen mit dem Patienten reflektiert werden, insbesondere hinsichtlich ihrer Genese. Kann man dem Suizidanten im Hier und Jetzt der Interaktion zeigen, zu welchem Zweck, nämlich zur Beschwichtigung welcher Zweifel er im Augenblick den Betreuer und sonst die Menschen seiner Umgebung zu brauchen meint, kann er die ängstliche Fixierung auf seine aktuelle Situation relativieren und sich der Frage zuwenden, was seine narzißtische Grundproblematik ist, woher sie stammt und als wie berechtigt sie sich bei nüchterner Betrachtung eigentlich erweist.

Literatur

Durkheim, E.: Le suicide (1897), Presses Universitaires de France, (Paris 1960); deutsch: Der Selbstmord (Luchterhand, Neuwied und Berlin, 1973).

Freud, S.: Zur Einführung des Narzißmus (1914). Gesammelte Werke, Band 10, 137–170 (Imago Publishing, London, 1976).

Freud, S.: Trauer und Melancholie (1916), Gesammelte Werke Band 10, 427–446 (Imago Publishing, London, 1946).

Gaupp, R.: Über den Selbstmord (Gmelin, München 1905).

Henseler, H.: Selbstmord und Selbstmordversuch – Vorurteile und Tatsachen: Deutsches Ärzteblatt 68 (1971) 789–791 und 2892–2894.

Henseler, H.: Narzißtische Krisen. Zur Psychodynamik des Selbstmords (Rowohlt, Reinbek 1954; 2. Auflage: Westdeutscher Verlag, Wiesbaden 1984).

Henseler, H.: Die Theorie des Narzißmus: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 3, 459–477 (Kindler, Zürich 1976).

Henseler, H. und Reimer, Ch.: Selbstmordgefährdung – Zur Psychodynamik und Psychotherapie (Grommann-Holzboog, Stuttgart 1981).

Kohut, H.: Narzißmus (Suhrkamp, Frankfurt 1973).

Pohlmeier, H.: Selbstmord und Selbstmordverhütung (Urban und Schwarzenberg, München/Wien/Baltimore 1978).

Ringel, E.: Der Selbstmord; Abschluß einer krankhaften Entwicklung (W. Maudrich, Wien/Düsseldorf 1953).

HEINZ HENSELER

1933 in Aschendorf (Ems) geboren. Studium der Medizin in Münster und München. Facharzt für Psychiatrie und Neurologie, Facharzt für Kinder- und Jugendpsychiatrie. 1962 bis 1966 Ausbildung zum Psychoanalytiker am Berliner Psychoanalytischen Institut. 1967 bis 1971 Assistent bzw. Oberarzt an der Abteilung für Psychotherapie und 1971–1982 Leiter der Sektion für Psychoanalytische Methodik an der Universität Ulm. Seit 1982 Inhaber des Lehrstuhls für Psychoanalyse. Psychotherapie und Psychosomatik sowie Ärztlicher Direktor der gleichnamigen Abteilung an der Universität Tübingen. Publikationen vor allem zur Selbstmordproblematik und zur psychoanalytischen Theorie des Narzißmus. Anschrift: Hundskapfklinge 40, D–7400 Tübingen.

2. Das Recht in bezug auf den Tod anderer

Lisa Sowle Cahill

Hochachtung vor dem Leben und Herbeiführung des Todes im medizinischen Bereich

Im Kontext medizinischer Praxis ruft die Unterscheidung von «gewöhnlichen» und «außergewöhnlichen» Maßnahmen der Lebensverlängerung das Engagement der Christen auf den Plan und veranlaßt sie, für den Wert des menschlichen Lebens einzutreten. Diese Unterscheidung bringt auch die Erkenntnis mit sich, daß der Wert des Lebens keine unbegrenzte Gültigkeit hat und also nicht absolut gesetzt werden darf. Die Hochachtung vor dem menschlichen Leben, besonders dem unschuldigen, sowie die Einsicht, daß dieses Leben des Schutzes bedarf, veranlaßten das Christentum, die direkte Tötung mit dem Ziel der Beendigung eines von Pein gezeichneten Daseins zu untersagen. Innerhalb des medizinischen Bereichs spricht man im Zusammenhang mit dieser Art der Tötung von Euthanasie oder dem «Gnadentod». Es gab jedoch Theologen und Lehrer, die dem biologischen Leben keinen Selbstzweck zubilligten, da sie die Bedeutung erkannten, die die *Qualität* des Lebens in ihrem Beitrag zur Würde der Person hat. Die traditionelle katholische Lehrmeinung zur Pflege von Kranken und Leidenden zieht die Angebrachtheit des Todes in Betracht, und dies auch dann, wenn sie zugleich den Wert des Lebens bejaht, und sie räumt ein, daß das Leid – trotz der Möglichkeit seiner Einbeziehung in das Geheimnis des Todes und der Auferstehung Christi – sich auch als vergeblich und zerstörerisch erweisen kann. Die moralische Berechtigung von Anstrengungen zur Erhaltung eines physischen Lebens könne verloren gehen, wenn die so verlängerte biologische Existenz nur noch Grundlage für einen sich fortsetzenden Zerfall sei, anstatt die Zunahme der geistigen und sittlichen Integration der Person zu ermöglichen.

In einer bedeutenden Rede betont Papst Pius XII. die *Flexibilität* des katholischen Standpunktes bezüglich der medizinischen Betreuung Schwerkranker und Sterbender. Er äußert dort, daß «sowohl natürliche Begründung wie christliche Moral» das Recht und die Pflicht unterstützen, im Falle schwerster Krankheit die zur Wahrung des Lebens und der Gesundheit notwendigen Maßnahmen zu ergreifen. Und weiter heißt es dort: Dennoch ist ein jeder im Normalfall gehalten, sich nur der gewöhnlichen Mittel der Lebenserhaltung zu bedienen, je nach den näheren Umständen, in denen sich der Kranke befindet, dem Ort und Zeitpunkt des Geschehens sowie dem kulturellen Umfeld. Das heißt, heranzuziehen sind Mittel, die keine schwerwiegenden Belastungen für einen selbst oder andere mit sich bringen. Ein Mehr an Verpflichtung würde die meisten Beteiligten einer zu großen Belastung aussetzen und die Erreichung des höheren und wichtigeren Gutes nur erschweren. Leben, Gesundheit und alle weltlichen Aktivitäten sind gegenüber den geistigen Zielen als zweitrangig zu betrachten[1].

Diese Feststellungen können unserer Diskussion als bündig formulierter Ausgangspunkt dienen, da sie uns erlauben, drei Fragen zum Problemkreis der Euthanasie und der Bereitstellung von Mitteln der Lebenserhaltung anzugehen, ohne daß die gesamte katholische Tradition in ihren Aussagen zu medizinisch-ethischen Fragen im einzelnen bemüht werden müßte. Erstens, worin besteht die wesentliche Aussage der repräsentativ geäußerten Meinungsposition Papst Pius XII.? Zweitens, welche Elemente des Wandels oder der Kontinuität sind in den gegenwärtigen Lehräußerungen im Vergleich zu Formulierungen festzustellen, derer man sich vor fast dreißig Jahren bediente? Drittens, welches sind die Schlüsselpositionen dieser Lehräußerungen zu den gegenwärtig erhobenen Fragen, das heißt welches sind die Ansichten, die hin und wieder Anlaß zur Empfehlung von Korrekturen geben?

In aller Kürze kann als Kernpunkt der Lehrmeinung zunächst festgehalten werden, daß eine Unterlassung des Einsatzes von lebenerhaltenden Maßnahmen dann erlaubt ist, wenn diese sich als vergeblich oder als zu gewaltsam erweisen, wobei die direkte Maßnahme zur Tötung des Kranken völlig ausgeschlossen wird. Es wird vorausgesetzt, daß entweder der Patient selbst oder aber ein zur Wahrnehmung seiner Interessen bestellter Bevollmächtigter die ausschlaggebenden Entscheidungsträger sind. Während zum zweiten die Euthanasie nach wie vor untersagt und die Unterlassung von außergewöhnlichen Maßnahmen erlaubt ist, hat eine Verschiebung einiger anderer Schwerpunktsetzungen stattgefunden. Anstatt in unmißverständlichen Worten und übereilter Zurechtweisung die Tötung unschuldigen Lebens mit einem moralischen Verweis zu belegen und die reinigenden Kräfte des Leidens hervorzuheben, haben neuere Stellungnahmen damit begonnen, das Wohl der Person als Ganzer in die Überlegungen miteinzubeziehen. Man läßt nun unverstellter die Erfahrung zu, daß ein hinausgezögertes oder heftiges Leiden häufig außerordentlich negative Folgen für das Wohl des Menschen hat. Und drittens: Die Fragen, die eine nochmalige Überprüfung der wesentlichen Aussagen der Lehrmeinung nahelegen, sind folgende: Ist es ethisch sinnvoll, weiterhin auf der Unterscheidung zwischen «commissio» (= Begehen) und «omissio» (= Unterlassung) (d.h. aktiver oder passiver, direkter oder indirekter Sterbehilfe) zu bestehen? Gibt es Maßnahmen der Lebensverlängerung, die auf *jeden Fall* als «normal» gelten können, das heißt, die vom Standpunkt der christlichen Ethik aus betrachtet unverzichtbar sind, ganz gleich, wie sich der Zustand des Patienten darstellt?

Leben: Respektierung und Fürsorge

Richard A. McCormick SJ ermöglicht uns einen ebenso aufschlußreichen wie provozierenden Einblick in die Bedeutung der Feststellungen Papst Pius XII. In einem kommentierenden Aufsatz zum Problem der Behandlung von in kritischem Maß geschädigten Neugeborenen nimmt McCormick die in solchen Fällen ungemein angewachsenen Hilfsmöglichkeiten der Medizin zum Anlaß, die Kernaussagen der traditionellen Definition von «ungewöhnlichen» Maßnahmen der Lebenserhaltung weiterzuentwickeln[2].

Die enorme Ausweitung der Möglichkeiten moderner Medizin brachte eine allgemeine Verwirrung hinsichtlich der Fragen mit sich, ob diese Möglichkeiten nun immer Anwendung finden sollten, falls nicht, welche Kriterien die Anwendung bestimmen sollten, und schließlich, wem im Einzelfall die Anwendung der Kriterien überlassen sein sollte. Es kommt in der Praxis durchaus vor, daß Ärzte über all jene Fertigkeiten und Heilmittel der Medizin verfügen, die ihnen ein unverzügliches Einschreiten im Einzelfall gestatten, ohne daß zuvor über die Wahrscheinlichkeiten eines bedeutsamen und langfristigen Vorteils für das Kind angemessen nachgedacht worden wäre. Es kann auf der anderen Seite ebenso vorkommen, daß die immer noch unter Schock stehenden und vom Kummer über das Los ihres Kindes gezeichneten Eltern ihre Einwilligung in jedwede Art der Behandlung verweigern, da keine der möglichen Maßnahmen ihnen und ihrem Kinde die Hoffnung auf ein «normales» Leben in Aussicht stellen kann.

McCormick hebt besonders hervor, daß die Frage nach einer nuancierten Beurteilung der Qualität des zu erhaltenden Lebens außerordentlich wichtig sei und daß die Prüfung dieser Frage innerhalb der Tradition keineswegs neu ist. Das physische Leben sei im Laufe der christlichen Tradition noch niemals als «absoluter» Wert bestimmt worden, und hieran sei unter allen Umständen festzuhalten. Als physisches Gut sei das Leben den geistigen Gütern untergeordnet, und nur dadurch sei die Freude am Leben möglich. Dessen verschiedene Güter sollten einander jedoch niemals verdrängen oder ersetzen. In diesem Zusammenhang müsse das Kriterium der «Belastung» für diejenigen in Betracht gezogen werden, die über den Zeitpunkt zu entscheiden haben, zu dem ein Leben der Unvermeidlichkeit des Todes anheimgegeben werden darf.

Welches aber *sind* die geistigen Ziele und das höhere Gut, welche Papst Pius XII. erwähnt – fragt McCormick weiter. Was macht die außergewöhnlichen Maßnahmen so belastend und damit zu einer freiwilligen Handlung? Die Antwort McCormicks ist, daß die Liebe Gottes in der jüdisch-christlichen Tradition das bedeutendste aller Lebensgüter ist und daß dieses sich in der Liebe zum Nächsten erfülle (1 Joh 4,20–21). Das physische Leben sei demnach das Gut des einzelnen, und es sei ein Gut in dem Maße, als es die Entfaltung von «menschlichen *Beziehungen* mit den zugehörigen Eigenschaften erlaube, wie Ge-

rechtigkeit, gegenseitige Wertschätzung, Sorge um das Wohl des anderen, Mitgefühl und Bereitschaft, einander beizustehen»[3]. In den traditionellen Abhandlungen und Handbüchern der Ethik findet man diese Einsicht negativ ausgedrückt. So könne die Anwendung einer außergewöhnlichen Maßnahme zur Erhaltung des Lebens des Patienten für diesen eine «Härte» bedeuten und «Schwierigkeiten» mit sich bringen, wie die schwerwiegende Zerrüttung wichtiger Beziehungen durch quälende Schmerzen, eine finanzielle Auszehrung oder entwurzelnde geographische Ortsveränderungen[4]. McCormick selbst beobachtete in einigen Fällen, wie die Möglichkeiten von Kindern (und auch Erwachsenen), Beziehungen einzugehen, allein aufgrund ihrer physischen Kondition verhindert wurden. Die Beispiele, die er anführt, betreffen Fälle schwerster geistiger Unterentwicklung, die jeder möglichen Erfahrung von Liebesbeziehungen, wie sie in einem jeden Leben vorgesehen sind, im Wege steht, sowie Fälle physischer Behinderungen, die derart aufzehrend sind, daß das Leben «zu einer einzigen Überlebensanstrengung»[5] gerät.

Die Analyse McCormicks macht dem Leser klar, daß die Unterscheidung von gewöhnlichen und außergewöhnlichen Maßnahmen der Lebenserhaltung bisher auch immer eine Einschätzung der Qualität eines Lebens erforderlich machte, eine mit Feingefühl und Rücksicht auf die je gegebenen Lebensumstände getroffene Bewertung. Abschließend betont McCormick nachdrücklich, daß es hierbei nicht darum gehe, festzustellen, ob ein Mensch, dessen Tod man zuläßt, wertvoll sei oder nicht, sondern darum, ob eine Verlängerung des physischen Lebens für den Betroffenen einen Wert habe. Demnach habe sich eine Entscheidung allein am Wohl des oder der Betroffenen auszurichten.

Zusammenfassend ist also zu sagen, daß diejenige Maßnahme der Lebenserhaltung eine «gewöhnliche» ist, die das Leben in einem Zustand erhält, der die Entfaltung von Beziehungen zuläßt. Unter «außergewöhnlichen» Maßnahmen sind übermäßig schmerzhafte oder unangenehme Maßnahmen zu verstehen, die «erdrückend» sind und damit in drastischer Weise einer genuin menschlichen Ausrichtung des Lebens – seiner inneren Mitte gleichsam – entgegenwirken.

Obwohl jede der verschiedenen historischen Phasen der Entwicklung einer Definition von gewöhnlichen und ungewöhnlichen Maßnahmen der Lebensverlängerung ihre eigenen Vorschläge und geeigneten Beispiele aufzuweisen hat, war man sich doch zu jeder Zeit darin einig, daß diese Maßnahmen sich an der physischen Kondition und den persönlichen Kräften eines Patienten auszurichten haben und auch mit der Wirksamkeit der jeweils verfügbaren medizinischen Behandlungsmethoden variieren müssen. Im 17. Jahrhundert beispielsweise erachtete der spanische Kardinal Juan de Lugo es als unnötig, irgendein «künstliches» Mittel zur Erhaltung von Leben anzuwenden, während heutzutage einige der am ehesten verfügbaren und wirksamsten Mittel der Lebensverlängerung in Laboratorien erzeugte Pharmaka sind.

Das Verbot der direkten Tötung ist die einzige ethische Einschränkung, die nicht in Abhängigkeit von den situativen Umständen eines Falles gesehen wurde. Das Zweite Vatikanische Konzil bezeichnete die Euthanasie als «dem Leben selbst entgegenstehend», als eine Handlungsweise, die geeignet ist, «die menschliche Gesellschaft zu vergiften», als «eine äußerste Schmach für den Schöpfer»[6].

Die Perspektive: Verschiebungen und Ausgleichsbewegungen

Wenn im Kern der christlichen Lehre bezüglich der Pflege des Kranken und Sterbenden auch eine Kontinuität gegeben ist, so sind doch einige bemerkenswerte Veränderungen in der Art festzustellen, wie man das Problem anpackte. Vergleicht man früher oder später verfaßte maßgebliche Dokumente und theologische Handbücher, so trifft man auf Unterschiede in der Auslegung dessen, was des Menschen Wohl sei, was man unter Leiden zu verstehen habe und welche ethischen Normen anzustreben seien. Insgesamt hat man sich auf einen bedeutsamen Wandel der ethischen Auffassungen hinsichtlich der Pflege von Sterbenden zubewegt. Die einleitenden Paragraphen in der erst kürzlich erschienenen *Erklärung zur Euthanasie* (1984) können als Indikator gelten. Bevor wir sie zitieren und interpretieren, sei es erlaubt, zunächst an einen Zusammenhang zu erinnern, der für die Interpretation von Belang ist. Wir tun dies, indem wir uns die Worte eines bekannten amerikanischen Moraltheologen ins Gedächtnis rufen, die seine Überlegungen zur «Euthanasiebewegung» in einer Rede von 1957 einleiteten: «Diese Bewegung ist von denselben Prinzipien und demselben Mangel

an Wertschätzung für den Sinn und den Wert des menschlichen Lebens getragen, welche die ‹Philosophie› eines totalitären Staates kennzeichnen und die in den schrecklichen Massenmorden an sogenannten lebensunwerten Menschen endeten.»[7]

Zweifellos ist hier die Tatsache von nicht geringer Bedeutung, daß die Greueltaten der Nazis für den zitierten Autor eine Erinnerung aus jüngster Vergangenheit sind, und wir täten gut daran, diese Vergangenheit nicht verblassen zu lassen. Dennoch fördern die Autoren der *Erklärung* von 1984 den Dialog erfolgreicher, indem sie beiden Seiten eine von Gewissensgründen bestimmte Überzeugung zubilligen. Sie geben zu, daß die Euthanasie für gewöhnlich unabhängig von den Belangen des Patienten empfohlen werde und also nicht als von diesem selbst erwünscht und entschieden gelten kann. Die Menschen der modernen Gesellschaft – so stellt die *Erklärung* fest – erfahren angesichts der Erwartung, was ein fortgeschrittenes Alter und der Tod ihnen wohl bringen möge, eine nicht unerhebliche Angst, und sie «beginnen darüber nachzudenken, ob sie nicht das Recht haben, für sich und ihre Gefährten einen ‹leichten Tod› zu erwirken, der Leiden abkürzen und in harmonischerem Einklang mit der menschlichen Würde stehen könne»[8]. Ferner seien die dringenden Bitten der Kranken, doch ihren eigenen Tod sterben zu dürfen, als «ein Flehen um Hilfe und Liebe in der Qual»[9] zu verstehen. Der Schwerpunkt der Diskussion hat sich von der Verurteilung unmoralischer Handlungen wegbewegt, zu einem eher gütlichen Zureden hin, doch Verständnis aufzubringen und in einem ernsthaften Einsatz dafür zu sorgen, daß eine ausreichende Betreuung den Wunsch nach dem Tod erst gar nicht aufkommen läßt. Die Aufmerksamkeit verlagerte sich von der mehr oder weniger abstrakten Kategorie der «Unantastbarkeit unschuldigen Lebens» weg zur Notlage des konkreten einzelnen und der Gesamtheit der Bedingungen hin, die sein Wohlergehen ausmachen.

Das Leiden und sein Sinn haben in der katholischen Diskussion um Krankheit und Tod schon immer eine hervorragende Rolle gespielt. Es hat jedoch, wie gesagt, eine Verschiebung stattgefunden, im wesentlichen zugunsten der Aufgabe, Leiden zu *lindern*. Die *Erklärung zur Euthanasie* bemerkt, daß der Schmerz «oft über die ihm eigene biologische Zweckmäßigkeit hinausgeht und dann so gravierend wird, daß er den Wunsch erweckt, ihn, koste es was es wolle, loszuwerden»[10]. Obwohl die *Erklärung* das Leid als «eine Teilnahme am Leiden Christi» bezeichnet, empfiehlt sie «der Mehrzahl der Kranken» doch den Gebrauch von schmerzlindernden Mitteln, auch wenn diese Arzneimittel die Bewußtheit verminderten und den Widerstand gegenüber dem Sterben herabsetzten[11]. Papst Pius XII. billigte zwar den Gebrauch derartiger schmerzlindernder Medikamente, er blieb im Ton allerdings eher zurückhaltend[12].

Der Apostolische Brief Papst Johannes Pauls II. «Über das menschliche Leiden» wirft ein zusätzliches Licht auf die gegenwärtig vertretenen Standpunkte hinsichtlich «außergewöhnlicher» Mittel der Lebenserhaltung. Thema des Briefes ist die rettende Bedeutung des Leidens. Als Paradigma des Leidens wird allerdings der gute Samariter (Lk 10,29–32) vorgestellt. Es handele sich hier um ein mehr aktives denn ein passives Leiden; ein Leiden um des Himmelreiches willen, das die Leiden anderer in aktiver Tätigkeit zu lindern suche. Damit verschiebt sich die Last des erlösenden Leidens von den Kranken und Sterbenden zu jenen hin, die sich ihrer annehmen. Gelegentlich vermögen die Pflegekräfte Leiden zu mildern, indem sie Maßnahmen unterlassen, die mit dem Leben auch die Pein der Betroffenen verlängern würden. Die Unterlassung außergewöhnlicher Maßnahmen kann heute als aktive Liebespflicht aufgefaßt werden, anstatt nur als «Erlaubnis» für den Grenzfall zu gelten, der nahe an der Grenze zum Verbotenen liegt. Das Kriterium der Belastung für die Beteiligten wiederholend erkennt die *Erklärung* an, daß «der Gebrauch therapeutischer Mittel hin und wieder Probleme aufwirft», und sie bekräftigt die populäre Wendung vom «Recht auf den eigenen Tod» als «das Recht, in Frieden und mit menschlicher und christlicher Würde zu sterben»[13].

Ein Recht auf den Tod?

Ein etwas problematisches Element in der neuen Weise, den Tod und das Sterben zu sehen, ist die Neigung, das Verlangen des Patienten als ein «Recht auf den Tod» aufzufassen und zu formulieren. Im allgemeinen bezieht sich dies auf das Zurückhalten oder Entfernen von außerordentlichen Mitteln der Lebensverlängerung, jedoch kann es – ausgeweitet auf Akte der «commissio» (= des aktiven «Begehens») – ebenso ein Recht

auf die aktive Unterstützung des Wunsches zu sterben anzeigen. Von der Streitfrage der sittlichen Berechtigung einer aktiven Euthanasie einmal abgesehen, ist auf zwei weitere Gründe hinzuweisen, die es seltsam erscheinen lassen, vom Tod als einem «Recht» zu sprechen. Der erste dieser Gründe ist, daß wir gemeinhin ja das *Leben* als das fundamentale Gut wahrnehmen (auf das wir ein «Recht» haben), während der Tod als ein schmerzlicher Verlust des Lebens gilt. Als zweiter Grund ist anzuführen, daß ein Recht auf den Tod auch eine Pflicht zu töten impliziert oder zumindest doch eine Beschleunigung des Sterbens durch indirekte Maßnahmen – insofern nämlich Personenrechte mit der Pflicht einhergehen, einander in diesen Rechten zu unterstützen. Gleichzeitig halten wir es im allgemeinen für eine unserer vorrangigen Pflichten gegenüber anderen (und besonders gegenüber dem arbeitsunfähigen oder unzurechnungsfähigen Nächsten), deren Leben in unseren Schutz zu nehmen und ihm zu Diensten zu sein. Die offensichtliche Antwort auf diese Einwände ist, daß das Sterben bzw. der Tod nicht ein Gut «an sich» darstellt wie das Leben, sondern vielmehr ein an gewisse Umstände gebundenes Gut. Das Leben ist ein Wert, der eine unmittelbare Anziehungskraft ausstrahlt und dessen Anspruch auf sittliche Wahlfreiheit selbstverständlich ist. Der Tod ist dagegen eine Wohltat nur für diejenigen, deren physisches Leben unwiederbringlich der Möglichkeit – und sei es auch nur die geringste Möglichkeit – beraubt ist, in sinnvollen menschlichen Beziehungen zu stehen. Es kann außerdem angenommen werden, daß das Verbot der direkten Tötung unschuldigen Lebens auch angesichts eines Rechtes auf den eigenen Tod weiterhin bestehen bleibt und wirksam ist.

Trotz dieser notwendigen Voraussetzungen bleibt der Gedanke eines «Rechtes auf den Tod» jedoch problematisch. Der Grund hierfür ist das Bestreben, Vorstellungen von Leben, Tod, Leid und gegenseitiger menschlicher Unterstützung in *individualistischen* Begriffen auszudrücken. In dieser Beziehung unterscheiden sich westliche Kulturen erheblich von vielen nichtwestlichen Kulturen. Dies ist ohne Zweifel der Grund dafür, daß die sozialen Bewegungen, die für Euthanasie und den Freitod eintreten, eine überwiegend westliche Erscheinung sind. Die meisten westlichen Gesellschaften neigen dazu, das Individuum im wesentlichen auf der Grundlage moralischer Forderungen und Verpflichtungen zu definieren, wobei Vorstellungen zustandekommen, die der einzelnen Person höchste Bedeutung zumessen. Sie sei es, die Selbständigkeit, Würde und Freiheit des Menschen realisiere, und sie trage damit zur Wahrung derjenigen Güter bei, deren definitorische Bestimmung am Anfang einer jeden Sittenlehre steht. In solch einer Perspektive ist nahezu keine Neigung zu einem sinnvollen Leiden festzustellen, und der Verlust von Selbständigkeit zeichnet sich als ein fürchterliches Übel ab.

In vielen nichtwestlichen Kulturen dagegen stellen die Gemeinschaft oder Gesellschaft sowie die Familie die Orte dar, von denen aus das Nachdenken über ethische Grundsätze seinen Ausgang nimmt. Aus diesem eher kommunitären Blickwinkel stellen sich der Verlust individueller Fähigkeiten und das Angewiesensein auf andere nicht als grundlegende Gefährdungen eines sich «lohnenden» menschlichen Lebens dar. Da diese nichtwestlichen Kulturen das Leben eines dahinscheidenden Menschen nicht unbedingt und um jeden Preis zu erhalten suchen, sind sie eher in der Lage, die gewesene und gegenwärtige Bedeutung eines solchen Lebens in den Zusammenhang eines weiter gespannten Netzwerkes von Beziehungen und von sozialen und personalen Gütern bzw. Werten zu stellen. Es kann mit größerer Selbstverständlichkeit angenommen werden, daß die Familie oder Gemeinschaft für ihre schwachen Mitglieder (besonders die älteren) sorgt und daß die bereitwillige Annahme einer solchen Versorgung nicht etwa eine Entwürdigung oder Erniedrigung nach sich zieht. Leben und Tod fügen sich in einen größeren Zusammenhang ein, innerhalb dessen der allgemeine Lebensrhythmus der Gemeinschaft den Vorrang vor der individuellen Eigenart der Mitglieder hat. Während es zutreffen mag, daß eine Gesellschaft, in der das Ganze ein Gut von überragender Bedeutung darstellt, dem einzelnen Mitglied der Gemeinschaft eine unzureichende Wertschätzung zukommen läßt, könnten die stärker aufeinander bezogenen Auffassungen von Mitgliedschaft in der Gemeinschaft dem westlichen Beobachter ihrerseits eine neue Einsicht in die innere Solidarität der menschlichen Natur vermitteln.

An dieser Stelle ist die Erinnerung daran hilfreich, daß die katholische Tradition der westlichen medizinischen Ethik stets handlungsorientierten und individualistischen Analysen ethischer Imperative zugeneigt war. Einen fruchtba-

ren Kontrapunkt hierzu findet man in der katholischen Tradition der *Sozialethik*, wie sie beispielsweise in den neuzeitlichen päpstlichen Sozialenzykliken enthalten ist. In der kirchlichen Soziallehre wird die Würde der Person immer nur im Zusammenhang mit dem Gemeinwohl abgehandelt, in dessen Schutz sie auch gestellt wird. In diesem Kontext finden eine natürliche Sozialität und eine gegenseitige Abhängigkeit Zustimmung, und «Rechte» werden niemals eingefordert, ohne daß nicht auch die Pflichten Beachtung fänden. Als Pflichten, die mit einem jeden Recht einherzugehen haben, werden genannt: die Pflicht der Respektierung der Rechte des anderen und die Pflicht, mit den Gütern, die wir mit unseren «Anrechten» überziehen, sorgfältig umzugehen und sie in den Dienst an Gott und den Menschen zu stellen.

Beziehen wir den Begriff des Gemeinwohls wieder auf unsere eigentliche Frage nach einem «Recht auf den Tod», so ist festzuhalten, daß die Liebe zu Gott und dem Nächsten eines jeden erste *Pflicht* ist. Ein Recht auf den Tod kann legitimerweise wohl nur dann beansprucht werden, wenn jener ersten aller Pflichten bei Fortsetzung des Lebens nicht mehr Genüge getan werden kann und wenn die aktive Sterbehilfe als ein Akt der Nächstenliebe und des Gehorsams gegenüber Gott verstanden werden kann. Darüber hinaus haben die den Patienten umgebenden Personen die Pflicht, ihre Pflege am Beispiel des Guten Samariters auszurichten, bereit dazu, Opfer zu bringen, damit die Sterbenden Trost erfahren und ihnen ihre letzten Tage der Mühe wert werden. Auf diese Weise könnte der Wunsch zu sterben vermieden werden.

Fragen: Direkte oder indirekte Herbeiführung des Todes

Es verbleiben noch einige Fragen hinsichtlich der beiden hauptsächlichen Unterscheidungen, die die katholische Lehre im Falle der absichtlichen Herbeiführung des Todes unter medizinisch kontrollierten Bedingungen trifft. Es ist dies die Unterscheidung zwischen einer «gewöhnlichen» (vorgeschriebenen) und einer «ungewöhnlichen» (freiwilligen) Behandlungsmaßnahme sowie die ethische Unterscheidung zwischen der Unterlassung einer Maßnahme und dem aktiven Handeln. Im Verlauf ihrer Entwicklung verfeinerte sich die Unterscheidung von gewöhnlichen und außergewöhnlichen Maßnahmen der Lebensverlängerung ständig, immer neue Nuancen wurden ihr abgewonnen. So werden Maßnahmen, die früher als nur selten in Anspruch genommen, als belastend und höchst wahrscheinlich nutzlos galten – wie die meisten der chirurgischen Eingriffe – heutzutage als medizinisch brauchbar und zur Erhöhung der Lebensqualität hervorragend geeignet betrachtet[14]. In den letzten Jahrzehnten kam jedoch eine weitere Bedeutungsvariante hinzu und verlieh dem Begriff der «gewöhnlichen Behandlungsmaßnahme» eine neue Schattierung. Diese neue Variante zieht in Betracht, inwieweit eine gewöhnliche Maßnahme dem physischen Zustand des Patienten *insgesamt* förderlich ist.

Die relevante Frage ist, ob eine lebensverlängernde Maßnahme, die einer dringlichen und grundlegenden physischen Notwendigkeit wirkungsvoll entgegenkommt, als «außergewöhnlich» unterlassen würde, wenn der Patient gleichzeitig unter einem Zustand zu leiden hätte, der mit diesem grundlegenden Bedürfnis zwar nichts zu tun hat, dennoch aber die Lebensqualität des Patienten und möglicherweise auch seine Lebenserwartung gravierend beeinträchtigen würde.

Ein älteres Beispiel hierzu ist der Fall des Diabetikers, der an unheilbarem Krebs leidet und auf Insulin angewiesen ist. Würde man das Insulin wegen der Krebsprognose absetzen, obwohl Insulin und Krebskrankheit nichts miteinander zu tun haben, höchstens so viel, daß beide auf ein und dieselbe Person einwirken?[15] Das neuere und gegenwärtig realistischere Beispiel ist der Fall des unabänderlich im Koma liegenden Patienten, der, um weiterleben zu können, auf eine intravenöse Ernährung angewiesen ist. Kann selbst eine solch grundlegende Versorgung wie die künstliche Ernährung zu einer außergewöhnlichen Maßnahme werden in Fällen, in denen eine «Lebensqualität» praktisch nicht mehr gegeben ist?[16] Ebenso, wie es verständlich und angebracht ist, sich gegen die Unterbrechung einer Versorgung von wesentlichen menschlichen Bedürfnissen zu sträuben, ist es angemessen, den Patienten als ein Ganzes zu sehen und nicht als eine Anhäufung von separaten Teilen und Funktionen. Gereicht also die Unterbrechung *aller* Möglichkeiten der Lebenserhaltung zum Besten des Patienten, dann scheint ein solches Handeln berechtigt zu sein. Als einzig wichtiges Problem verbleibt dann

noch die Unsicherheit darüber, ob auch in jedem konkreten Einzelfall alle möglichen Wege ausgekundschaftet werden, die das Leben oder Sterben eines Patienten erleichtern können.

Die letzte noch zu stellende Frage ist ebenso umstritten wie verblüffend. Während viele jedes Nachsinnen über die Möglichkeit der direkten Tötung bereits für einen Angriff auf die Würde und Sicherheit unschuldiger Menschen halten, glauben andere nach bestem Gewissen, daß die Tätigkeit des «Pflegens» selbst schon zu einer Form der direkten Herbeiführung des Todes werden kann, und zwar dann, wenn Bedingungen eintreten, die das Schicksal eines Pflegefalles beklagenswerter erscheinen lassen als es der Tod selbst wäre. Diejenigen, die dieses Argument einbringen, lassen sich nicht von der Gegenmeinung überzeugen, wonach zwischen Handlungen, die das Sterben «zulassen», indem sie nichts dagegen unternehmen, und solchen, die es durch ein direktes Beenden eines Lebens «herbeiführen», nicht nur eine sachliche Differenz, sondern auch eine moralische Kluft besteht. Eine der schwierigsten Aufgaben in der Debatte zur Euthanasieproblematik besteht in der präzisen Definition des moralischen Unterschiedes zwischen der Unterlassung von lebenerhaltenden Maßnahmen und einem aktiven Handeln.

Als erstes und wichtigstes ist hier festzuhalten, daß beide Arten der Herbeiführung des Todes moralische *Entscheidungen* beinhalten, denen offenkundige *Taten* folgen, wie etwa das Ausschalten eines Beatmungsgerätes, das Entfernen einer sauerstoffspendenden Luftröhre oder auch nur das Verlassen des Krankenhauses. Zum zweiten kann die Verursachung des Todes durch das Unterlassen einer lebenverlängernden Maßnahme moralisch verwerflich sein, wenn dies unter Umständen geschieht, unter denen ein lebenswertes Leben gerettet bzw. verlängert werden könnte. Als möglicherweise wichtigstes Argument gegen eine Rechtfertigung der direkten und aktiven Herbeiführung des Todes kann der Einwand gelten, daß sich hier möglicherweise eine *Praxis* einspielt, die auch auf harmlosere Fälle übergreift, auf Menschen, die sich in weniger drastischen Situationen des Leidens und erst recht nicht in der Situation des sich bereits nahenden Todes befinden. Auch wenn solche zusätzlichen Krankheitsfälle nicht ohne weiteres mit derselben Logik zu rechtfertigen sind, die das Töten des, sagen wir, aussichtslos und unheilbar Kranken, der großen Schmerzen ausgesetzt ist (dem der Tod droht und dessen ethische Möglichkeit der Selbstbestimmung rapide abnimmt) eventuell rechtfertigen, so ist es dennoch möglich, daß bislang unangefochtene Standpunkte gegenüber dem Wert von Menschenleben, besonders jenen, die weniger produktiv sind als andere oder deren Pflege finanziell aufwendiger ist, ins Wanken geraten, so daß das Leben dieser Menschen einem Risiko ausgesetzt wäre. So könnte sich eine Verschiebung ergeben vom Töten als seltenem und «letztem Ausweg» im Interesse des Betroffenen hin zu einer allgemeinen Praxis des Tötens von als Last empfundenen Menschen.

Wenn dieses Argument im Zusammenhang mit der Erörterung der festen Einrichtung von bestimmten sozialen und medizinischen Verfahrensweisen auch seine Bedeutung hat, so bringt es dennoch keinen Aufschluß hinsichtlich der Frage der Sittlichkeit einzelner Fälle des Gnadentodes, in denen einvernehmlich festgestellte Bedingungen, wie hartnäckige Schmerzen und der bevorstehende Tod, die Oberhand gewinnen. Die Unterscheidung zwischen der Unterlassung von Maßnahmen und dem aktiven Handeln wird ethisch immer *relevant* bleiben, denn ein friedliches Sterben, bewirkt durch die Unterbrechung einer Behandlung, ist unter sonst gleichen Umständen dem Töten vorzuziehen. Jedoch ist nicht völlig klar, ob diese Unterscheidung in jedem Falle auch im moralischen Sinne *maßgeblich* ist. Dies gilt um so mehr, wenn das Leben als ein bedingter, nicht aber absoluter Wert betrachtet wird – ein Standpunkt, der von der christlichen Tradition bis heute vertreten wird – und wenn eine Fortsetzung des biologischen Lebens höheren geistigen und sittlichen Werten bedrohlich werden kann, als deren Voraussetzung es geschaffen ist und dem es zu dienen hat. Gerechtfertigte Fälle der direkten Tötung kämen, wenn überhaupt, dann sicher nur selten vor und wären als Grenzfälle zu betrachten. Sie würden nur dann auftreten, wenn die Umstände sich zu einer akuten Bedrohung der Personwürde eines Menschen entwickelten und wären auch nur dann erlaubt, wenn der Tod auf jeden Fall bevorstände. Auch wenn sie zu rechtfertigen wären, behielten solche Fälle aber immer etwas von der Aura einer tragischen Begebenheit und Ungeklärtheit, die alle menschlichen Entscheidungsvorgänge in Situationen begleitet, in denen wir einen Widerstreit unserer geachtetsten und grundlegendsten Werte erfahren.

Die tiefreichende und bisher nicht reduzierbare Unklarheit eines jeden Arguments, welches behauptet, das Leiden eines Kranken könne die durch Menschen verfügte Vernichtung eines Lebens rechtfertigen, das doch nur vom Schöpfer selbst geschenkt werden kann, veranlaßte das Christentum, den Gnadentod durch alle Tradition hindurch als «Mord» einzustufen. Auf der anderen Seite aber verdanken wir der Erkenntnis, daß das irdische biologische Leben in seinem Wert begrenzt und relativ ist, eine Ausweitung der Billigung auf das Handeln jener, die sich im Falle großer Pein weigern, weiterhin lebenserhaltende Maßnahmen einzusetzen.

Insgesamt gesehen hält die christliche Tradition am menschlichen Leben als einem grundlegenden, jedoch nicht absoluten Wert fest. Aus diesem Grund kann ein Herbeiführen des Todes ein Ausdruck der Achtung vor dem menschlichen Leben sein, der Achtung besonders für die umfassende Würde und das Gesamtwohl der menschlichen Person, die ebenso geistige wie physische Aspekte einschließen. Eben diese Tradition beschränkte das Herbeiführen des Todes auf indirekte Maßnahmen, obwohl diese Einschränkung Gegenstand einer fortlaufenden Diskussion unter all jenen ist, die das Lindern von Leid als eine Liebespflicht ansehen, als eine Pflicht, die in außergewöhnlichen Fällen sogar gewichtiger sein kann als die strenge Pflicht, menschliches Leben nicht durch direkte Tötung zu vernichten.

[1] Papst Pius XII., The Prolongation of Life, An Address to an International Congress of Anesthesiologists, 24. Nov. 1957: The Pope Speaks 4 (1957) 395f. Vgl. Acta Apostolicae Sedis 49 (1957).

[2] Richard A. McCormick SJ, To Save Or Let Die: Journal of the American Medical Association 229 (1974) 172–176; simultane Veröffentlichung in «America» am 17. Juli 1974.

[3] AaO. 174.

[4] Gerald Kelly SJ, Medical-Moral Problems (Catholic Hospital Association, St. Louis 1958) 123.

[5] Richard A. McCormick, aaO. 175.

[6] Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Kap. II des I. Hauptteils, Nr. 27: L Th K, II. Vat., Bd. III, 241–592 (Freiburg/Basel/Wien 1968).

[7] Gerald Kelly, aaO. 116.

[8] Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration on Euthanasia, 5. Mai 1980 (Daughters of St. Paul, Boston 1980) 5; Nachdruck der englischen Ausgabe des Osservatore Romano.

[9] AaO. 9.

[10] AaO. 9.

[11] AaO. 9–10.

[12] Papst Pius XII., Anesthesia: Three Moral Questions, Address to the Italian Society of Anesthesiology, 24. Febr. 1957: The Pope Speaks 4 (1957) 33–50. Vgl. Acta Apostolicae Sedis 4 (1957).

[13] AaO. 11.

[14] Einen Beitrag zur Ausarbeitung der Definition leisteten Alphons von Liguori, der Jesuit Juan De Lugo, die Dominikaner Soto und Bañez und – in jüngster Zeit – die Autoren der Handbücher für Moraltheologie aus dem frühen Zwanzigsten Jahrhundert, wie Buceroni, Aertnys-Damen, Capellman, Noldin-Schmidt, Jone-Adelman, Lehmkuhl und Kelly. Einen historischen Überblick bietet Thomas J. O'Donnell SJ, Medicine and Christian Morality (Alba House, New York 1976) 47–55.

[15] Als negative Antwort vgl. J. McCarthy SJ, Taking of Insulin to Preserve Life: The Irish Ecclesiastical Record 58 (1941) 552–554. Eine positive Analyse findet sich bei G. Kelly SJ, The Duty of Using Artifical Means of Preserving Life: Theological Studies 12 (1951) 550–556.

[16] Richard A. McCormick SJ, Notes on Moral Theology, 1983: Theological Studies 45 (1984) 115–119. Vgl. a. drei Aufsätze zum Problem der Einstellung intravenöser Ernährung von Bonnie Steinbock, James Childress und Joanne Lynn sowie Daniel Callahan: Hastings Center Report 13 (1983).

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M.A.

LISA SOWLE CAHILL

Associate Professor für christliche Ethik am Boston College. Promovierte 1976 an der University of Chicago Divinity School zum Doktor der Theologie (mit einer Dissertation zum Thema: Euthanasia. A Protestant and a Catholic Perspective). Schwerpunkte ihrer derzeitigen Arbeit: Methodenlehre in der theologischen Ethik; die Verwendung der Heiligen Schrift in der Ethik; medizinische Ethik; Sexualethik. Aufsätze zu diesen Themenbereichen erschienen in folgenden amerikanischen Zeitschriften: Theological Studies; Journal of Religious Ethics; Journal of Medicine and Philosophy; Chicago Studies; Religious Studies Review; Interpretation; Horizons; The Lineacre Quarterly. 1985 erscheint ein Buch: Between the Sexes. Toward a Christian Ethics of Sexuality. Anschrift: Boston College, Dept. of Theology, Chestnut Hill, Mass. 02167, USA.

3. Das Recht in bezug auf den eigenen Tod

Annemarie Pieper

Ethische Argumente für die Erlaubtheit der Selbsttötung

I. Argumente für das Recht auf Selbsttötung

Exitvereinigungen und prominente Befürworter

In den letzten fünf Jahren sind überall in der Welt zahlreiche Organisationen gegründet worden, die menschenwürdiges Sterben als ein Recht, das jedem Menschen zusteht, fordern. In Dänemark: Mit Livstestamente. Retten til en voerdig død (1980); in Deutschland: Deutsche Gesellschaft für humanes Sterben (1981); in Frankreich: Association pour le droit de Mourir dans la Dignité (1980); in Italien: Società Italiana di Tanatologia (1979); in Kanada: Dying with Dignity (1981) u.a. Hinzu kommen noch Gesellschaften, die schon länger bestehen, wie z. B. in Großbritannien: EXIT – The Society for the Right to Die with Dignity (1935); in den USA: Concern for Dying (1967) und American Euthanasia Foundation (1972) u. a.

Neben diesen Exit-Vereinigungen, in denen sich weltweit zehntausende von Mitgliedern organisiert haben, um ihre Ansprüche besser durchsetzen zu können, haben sich auch einzelne Autoren vehement für das Recht des einzelnen auf einen würdigen Tod eingesetzt. Der Jurist Joachim Wagner hat 1975 in seinem Buch «Selbstmord und Selbstmordverhütung» für die Anerkennung eines «Grundrechts auf Selbstmord» plädiert. Der Schriftsteller Jean Améry fordert 1976 in seinem Buch «Hand an sich legen»: «Solange nicht ... eine Bewegung ins Leben gerufen wird, deren Ziel die bündige Anerkennung der Freiheit zum Freitod als unveräußerliches Menschenrecht dringlich fordert, werden die Dinge bleiben, wie sie sind» (62). Der Philosoph Walter Kamlah verteidigt ebenfalls 1976 in seiner kleinen Abhandlung «Meditatio mortis» «die moralische Erlaubnis, sich aufgrund ruhiger und reiflicher Erwägung von einem überschwer gewordenen, nicht mehr erfüllten und nicht mehr wiederherstellbaren Leben zu befreien» (24). Die Künstlerin Jo Roman formuliert 1979 in ihrem Dokument «Freiwillig aus dem Leben» schon zuversichtlich: «... ich glaube, die Zeit ist nahe, wo das Bewußtsein von der persönlichen Verantwortung für die Länge der Lebensspanne des einzelnen – ebenso wie für deren Inhalt – bewirken wird, daß der überlegte Freitod als ein grundlegendes Menschenrecht anerkannt wird und den Beistand sowie den Schutz der Gesellschaft erhält» (18).

Beihilfe zum Suizid

Die Soziologen Claude Guillon und Yves Le Bonniec schließlich haben 1982 in ihrem spektakulären Buch «Gebrauchsanleitung zum Selbstmord» eine «Streitschrift für das Recht auf einen frei bestimmten Tod» vorgelegt, in dem sie die unmenschlichen Herrschaftsstrukturen der heutigen Gesellschaft für die zahlreichen Selbstmorde verantwortlich machen. Solange nur die Mächtigen und Privilegierten ein lebenswertes Leben zu führen vermögen, während die anderen unter dem Druck der Verhältnisse zu einem Leben gezwungen sind, das diesen Namen nicht mehr verdient, da es ihnen nur Leiden beschert, muß – so Guillon und Le Bonniec – jedermann, der ein menschenunwürdiges Dasein nicht mehr zu ertragen vermag, Zugang zu Mitteln haben, die einen sanften Tod ermöglichen. Daher verstehen die Autoren ihre Empfehlungen, Ratschläge und Hinweise in bezug auf erfolgversprechende Selbstmordtechniken und -praktiken als ein informierendes Hilfsangebot für diejenigen, die den Tod dem Leben vorziehen.

Ihre Beihilfe zum Selbstmord besteht darin, daß sie die im Handel erhältlichen Medikamente – Schlafmittel, Analgetika, Beruhigungsmittel, Antihistamine, Antidepressiva, Herzmittel u.a. – auflisten und die jeweils erforderliche Anzahl

der Tabletten oder Ampullen angeben, die als tödliche Minimaldosis zu veranschlagen ist. Sie beschreiben auch die Art der Wirkung und raten von solchen Mitteln ab, deren Einnahme unerträgliche Schmerzen zur Folge hat (194). Im übrigen empfehlen sie, ein Hotelzimmer zu reservieren, «zwei Tage im voraus zu bezahlen und den Hotelier zu benachrichtigen, daß man in diesen zwei Tagen nicht gestört werden möchte» (195). «Man sollte ein leichtes Mahl zu sich nehmen, damit der Magen nicht zu leer ist, da er sonst auf die massive Dosis der Medikamente zu empfindlich reagieren würde, aber auch nicht zu voll ist. Um die Gefahr des Erbrechens zu verringern, kann man ein Medikament gegen Seekrankheit ... kurz nach der Mahlzeit und etwa eine Stunde vor der Einnahme der tödlichen Medikamente zu sich nehmen. Es ist ratsam, Antinausea zu testen (195f.). Um sich eine ungewollte Wiederbelebung zu ersparen, wird man darauf achten, die Verpackungen der benutzten Medikamente zu vernichten. Verschwinden müssen auch ... alle Dokumente, die auf eine vorsätzliche oder fahrlässige Mitwirkung bei der Vorbereitung zum Selbstmord hinweisen» (212f.).

Suizid als Widerstandsrecht

Diese Anweisungen muten zynisch an; der Zynismus gilt jedoch einer durch totaliläre Machtansprüche und ungeheuren Leistungsdruck gekennzeichneten Gesellschaft, die durch menschenverachtende Zwangsmechanismen Autonomie und Verantwortung des einzelnen auf ein Minimum reduziert und daher als der eigentliche Mörder zu entlarven ist. Guillon und Le Bonniec wollen keineswegs leichtfertig aus der Not anderer Kapital schlagen; man spürt im Gegenteil ihre Empörung und Betroffenheit über soviel verschwendetes Leben, das noch gelebt werden könnte (37) – wenn die Umstände anders wären und die Menschen aufhören würden, Menschen zu unterdrücken. Was Guillon und Le Bonniec aus sozialkritischer Perspektive als eine Art Widerstandsrecht – das Recht auf Suizid – geltend machen, fordern Jean Améry, Walter Kamlah und Jo Roman, die das Recht auf einen menschenwürdigen Tod nicht nur verteidigt, sondern auch zur Rechtfertigung ihres eigenen Suizids beansprucht haben, aus der Perspektive des einzelnen, an seiner Umwelt oder an einer tödlichen Krankheit leidenden Subjekts.

Die Hauptargumente: menschenwürdiger Tod und Vollzug der Freiheit

Von den Befürwortern des Rechts auf Selbstmord wird dieses Recht einerseits aus dem Recht auf einen menschenwürdigen Tod abgeleitet und andererseits im Rekurs auf die menschliche Freiheit begründet.

Améry geht in seiner «Apologie des Selbstmords» davon aus, daß der Freitod «ein Privileg des Humanen ist» (52); das heißt also: Nur ein vernünftiges Lebewesen vermag Hand an sich selbst zu legen. Nur ein Wesen, das sich von sich selbst distanzieren und aus dem so gewonnenen Abstand kritisch beurteilen kann, ist in der Lage, sich eine Alternative zu einem bloß natural ablaufenden Lebensprozeß als wünschenswerter vorzustellen. Und nur ein solches Wesen kann die Frage stellen, die Améry stellt: «*Muß man leben?* Muß man da sein, nur weil man einmal da ist?» (24). Anders gefragt: Kann man aus dem bloßen Vorhandensein, aus der Faktizität des Existierens schließen, daß man existieren soll? Améry verneint dies, indem er behauptet: «Was gilt, ist die Option des Subjekts» (154) und nicht die objektive Faktizität.

Sein Argument lautet stark verkürzt: Wenn es eine Grundtatsache ist, daß der Mensch sich wesentlich selbst gehört (105), er mithin berechtigt ist, über sich selbst als sein ureigenstes Eigentum zu verfügen, hat er auch das Recht, dieses sein Eigentum zu zerstören – vorausgesetzt er entrinnt dadurch «einem Leben ohne Würde, Menschlichkeit und Freiheit» (154). Diese Flucht aus der Absurdität des Daseins in die Absurdität des Nichts (55) aus Ekel am Leben (56) ist nach Améry ein Akt, der sowohl eine Verneinung als auch eine Bejahung enthält. «Was ist der Suizid als natürlicher Tod? Das schmetternde Nein zum schmetternden, zerschmetternden échec des Daseins» (69). Das Prinzip Nihil tritt an die Stelle des Prinzips Hoffnung (61) und erteilt einem sinnlos gewordenen Leben eine radikale Absage.

Aber der Freitod ist für Améry «viel mehr als der pure Akt der Selbstabschaffung» (83) oder einer privaten Endlösung. Im Protest gegen ein unerträgliches Leben ohne Sinn steckt auch ein Ja, ein Ja zur Idee eines Lebens ohne Einsamkeit, ohne Feindseligkeit und ohne Zwänge, positiv gefaßt: eines Lebens in Freiheit und Frieden. Ein Stück von dieser im Leben nicht möglichen Freiheit realisiert nach Améry derjenige, der den

Freitod bewußt wählt, so daß diese extremste Handlungsmöglichkeit des Menschen, die eigentlich eine äußerste Form von Miß-Handlung ist, nicht nur ein Akt vollständiger Destruktion ist, sondern als ein Akt der Befreiung auch ein positives Moment impliziert. Améry verdeutlicht dies durch eine Analogie: «So bleibt ein Stück Holz nicht mehr es selber unter schnitzenden Händen. Es wird zur Negation des Nur-Holzes. Und da Befreiung Zerstörung ist, findet sie ihre äußerste mögliche Bekräftigung im Freitod» (130). Améry will sogar nicht ausschließen, daß sich trotz aller Destruktivität, «wenn wir Hand an uns legen, wenn unser Ich sich im Selbstauslöschen verliert und sich – vielleicht zum ersten Mal – total verwirklicht, ein nie zuvor gekanntes Glücksgefühl» einstellen könnte (79). Der Suizid stellt somit für Améry einen Triumph der Freiheit über alle den Menschen heteronom bestimmenden Zwänge dar: «Im Raume des vécu ist der Mensch mit seinem Ich und als sein Ich frei – was da heißt: Er erlebt sich als frei und handelt, muß so handeln, als ob er frei wäre. ... Wir könnten noch keine Stunde existieren, würden wir darauf warten, wohin die Kausalreihen uns schleppen. Wir sind bedingt: aber wir erleben uns als frei» (140).

Auch Kamlah begreift den Freitod als einen Akt der Befreiung, zu dem der Mensch berechtigt ist, allerdings geht seine Argumentation in eine etwas andere Richtung. Verantwortung in einem unbedingten Sinn kann der Mensch nur für etwas übernehmen, das er frei zu wählen und als verbindlich anzuerkennen vermag. Aber, so argumentiert Kamlah, «man hat mich nicht gefragt, als ich zur Welt kam, so daß ich nicht gezwungen werden kann, in der Welt zu bleiben, wenn mein Leben mir und anderen zur Last geworden ist» (19). Die Freiheit, die Kamlah meint, ist ein Verfügen können über einen Prozeß, der ohne mein Zutun zustandegekommen ist, sehr wohl aber durch mein Zutun in Konsequenz meines freien Willens beendet werden darf.

II. Zur Diskussion der ethischen Argumente

Die Fragestellung und die Prämissen der Antwort

Die Vertreter eines Rechts auf Selbsttötung, eines Rechts, für das sie unter Berufung auf das Prinzip Freiheit die Dignität eines Menschenrechts beanspruchen, wollen ihre Argumente als *moralische* Gründe, die von jedem Vernunftwesen als für die Praxis allgemein verbindlich anzuerkennen sind, verstanden wissen. Es ist daher zu fragen: Läßt sich ein solcher Anspruch auf Moralität für den Suizid tatsächlich geltend machen? Kann die Ethik ein Recht des Menschen auf Selbsttötung begründen?

Meinen an diese Fragen anknüpfenden Überlegungen möchte ich zwei Prämissen vorausschicken: Erstens entwickle ich meine Thesen im Rahmen einer *philosophischen* Ethik, die ihre Letztbegründung im Rückgang auf ein der menschlichen Vernunft immanentes Moralprinzip durchführt, was bedeutet, daß sie ohne einen Gottesbegriff auskommt. Die Ethik als Lehre von den Bedingungen der Moralität menschlicher Praxis ignoriert oder leugnet Gott nicht; sie geht, da Moralität von jedermann unangesehen seiner persönlichen (Ir-)Religiosität unbedingt gefordert ist, lediglich davon aus, daß ein göttlicher Wille für die Begründung moralischer Geltungsansprüche nicht notwendig ist. Zweitens setze ich voraus, daß der Suizid nicht in jedem Fall pathologisch ist, der tragische Endpunkt einer als vollständig erlebten Determination durch äußere und innere Zwänge, wie A. Alvarez sie in seinem Buch «Der grausame Gott» beschreibt: «Mein Leben war so zwanghaft verworren, daß ich kaum atmen konnte. Ich bewohnte eine verschlossene, dichte Welt, in der es keine Luft und keinen Ausgang gab. ... Ich betrat die in sich geschlossene Welt des Selbstmordes. Mein Leben wurde durch Kräfte, die ich nicht in der Gewalt hatte, für mich gelebt» (247).

Jemand, der in einem solchen krankhaften Zustand Hand an sich legt, ist nicht eigentlich der Täter in der todbringenden Handlung, sondern fungiert als bloß ausführendes Werkzeug im Dienst einer Macht, die stärker ist als er und ihn überwältigt. Nicht für diese Gruppe von pathologisch Suizidgefährdeten, die zweifellos einer ärztlichen Behandlung bedürfen, wird von den Vertretern einer Freiheit zum Tod durch eigene Hand das Recht auf Selbsttötung gefordert, sondern für jene, die – wie Améry, Kamlah und Roman – wissentlich und willentlich sich *selbst* den Tod geben und diesen Akt als eine freie Tat verstehen.

Kein Recht, aber eine Erlaubnis

Wie steht es also mit ethischen Argumenten für das Recht auf Selbsttötung? Ich möchte im fol-

genden versuchen, die These zu begründen, daß der Mensch – ethisch gesehen – kein *Recht* auf Selbstmord hat, wohl aber die *Erlaubnis*, sich selbst zu töten. Wenn der Selbstmord eine erlaubte Handlung ist, so folgt daraus, daß es zwar kein Recht auf Selbsttötung gibt, daß aber der Selbstmord auch kein Unrecht ist.

Um diese These zu erläutern, muß ich kurz vorausschicken, daß die Ethik eine eigene Disziplin der Logik ausgebildet hat, die sog. deontische oder Normenlogik, die sich im Sinne einer ethischen Modallogik mit der Struktur von normativen Aussagen befaßt. Analog den Operatoren der Modallogik: *möglich, unmöglich, notwendig* heißen die Operatoren der deontischen Logik: *erlaubt, verboten, geboten.* Danach ist eine Handlung dann erlaubt, wenn sie weder geboten noch verboten ist. Ich möchte nun zeigen, daß der Selbstmord zur Klasse der moralisch erlaubten Handlungen gehört, und was daraus für die Beurteilung des Selbstmords folgt. Dazu bedarf es in einem ersten Schritt des Nachweises, daß der Selbstmord moralisch weder geboten noch verboten werden kann. In einem zweiten Schritt kann dann versucht werden, den Erlaubnisbegriff im Hinblick auf den Selbstmord zu präzisieren und gegen den Begriff des Rechts abzugrenzen.

Suizid: weder geboten noch verboten

Der Selbstmord kann also aus dem Blickwinkel der Ethik werder geboten noch verboten werden. Ich betone: aus dem Blickwinkel der Ethik, denn *de facto* gab und gibt es sowohl Moralkodizes, in denen der Selbstmord geboten wird, als auch solche, in denen er verboten ist. So enthielt z. B. die alte Eskimo-Moral die Norm der Selbsttötung für alte Leute, die nicht mehr in der Lage waren, für ihren Lebensunterhalt zu sorgen; diese Norm hatte ihre Rechtfertigung darin, daß bei knappsten Ressourcen und begrenzter Arbeitskraft nur auf diese Weise ein Überleben der Gruppe möglich war. Das Analoge gilt für rituelle oder religiöse Selbstaufopferungen, die der Sicherung des Allgemeinwohls dienen sollen oder aus Gehorsam gegenüber einem göttlichen Willen erfolgen und deshalb geboten sind. Andere Moralkodizes, wie z. B. der Dekalog, untersagen mit dem Tötungsverbot auch den Selbstmord mit der Begründung, daß der Mensch damit gegen den göttlichen Willen verstoße.

Für die Ethik ist jedoch alles, was innerhalb einer bestimmten Gruppe oder Gemeinschaft als moralische Norm anerkannt und praktiziert wird, nicht eben deshalb schon eine *gültige* moralische Norm. Die faktische Geltung von Normen allein ist für die Ethik kein hinreichender Grund für deren Moralität; vielmehr muß das, was für eine Gruppe von Menschen gilt und innerhalb der Gemeinschaft dieser Gruppe durchaus berechtigt und sinnvoll sein mag, verallgemeinerbar sein, um als unbedingt gültig ausgewiesen zu sein. Verallgemeinert man aber das Gebot bzw. Verbot des Selbstmords, indem man sagt: Immer wenn der Fall X eintritt, ist der Selbstmord für jedermann geboten, bzw.: Der Selbstmord ist immer und unter allen Umständen verboten, so wird das Unmenschliche der einen wie der anderen Norm sofort deutlich. Man kann keine allgemein verbindliche Norm aufstellen, die jedermann verpflichtet, sich in einer bestimmten Situation umzubringen – z. B.: Wer in Gefangenschaft gerät, ist moralisch verpflichtet, sich zu töten, wenn allein dadurch sichergestellt wird, daß er das Leben anderer rettet, deren Namen von ihm durch Folter erpreßt werden könnten. Ebensowenig kann man den Selbstmord schlechthin verbieten, denn ein solches Verbot würde positiv formuliert lauten: Jeder ist verpflichtet, unter allen Umständen um jeden Preis zu leben, solange er lebt. Sowohl die eine wie die andere Forderung ist inhuman, insofern das Gebot ebenso wie das Verbot des Selbstmords die menschliche Freiheit in einer ethisch unzulässigen Weise restringiert.

Das höchste Gut: nicht Leben, sondern Freiheit

Diese Überlegungen bedürfen noch weiterer Präzisierung. Es muß gezeigt werden, daß unter ethischem Gesichtspunkt nicht das Leben, sondern die Freiheit das höchste menschliche Gut ist. Freiheit meint hier nicht subjektive Willkürfreiheit, sondern moralische Freiheit; Freiheit also, die sich immer schon wesentlich auf andere Freiheit bezogen weiß und sich vermittels des Verallgemeinerungsprinzips um der Freiheit aller willen selbst begrenzt. Solche sich selbst begrenzende und eben dadurch gerade die Freiheit aller ermöglichende Freiheit ist letzter normativer Maßstab menschlicher Handlungen und Handlungsregeln schlechthin. Der Mensch ist mithin nicht schon dadurch Mensch, daß er lebt, denn in rein naturaler, biologischer Hinsicht

leben auch Pflanzen und Tiere, existiert jedes organische Wesen. Leben ist eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für das Sein als Mensch. Die hinreichende Bedingung dafür, daß der Mensch als Mensch, d. h. menschenwürdig existiert, ist Freiheit. Nur als freies Lebewesen ist der Mensch ganz Mensch.

Ein Zwischenstatus: Der Freiheitsvollzug schließt die Möglichkeit des Suizides ein

Was folgt nun aus dieser ethischen Bestimmung des Menschen als eines freien Wesens für das Problem des Selbstmords? Wenn der Sinn menschlichen Lebens nicht darin besteht, zu leben, sondern als Mensch, also nach Maßgabe seiner moralischen Freiheit zu leben, dann ist er in erster Linie nicht um des Lebens willen da, sondern um Freiheit zu realisieren. Nun ist jedoch zu fragen, ob der Freiheitsvollzug, durch den der Mensch Mensch ist, auch die Möglichkeit einschließt, dem Leben von eigener Hand ein Ende zu setzen, den Tod durch eine Handlung selbst aktiv herbeizuführen, anstatt abzuwarten, bis er mich ohne eigenes Zutun von selbst ereilt. Diese Möglichkeit möchte ich aus ethischer Perspektive, wenn auch nur im Sinne einer Ausnahme als Grenzmöglichkeit menschlicher Freiheit, bejahen, indem ich die These aufstelle, der Selbstmord sei eine erlaubte Handlung, eine Handlung, die damit als moralisch möglich – nicht als moralisch notwendig und auch nicht als moralisch unmöglich – behauptet wird.

Eine moralisch weder gebotene noch verbotene Handlung erhält als freigestellte ihren Zwischenstatus des Erlaubtseins daher, daß sie das Freiheitsprinzip nicht verletzt wie die verbotenen Handlungen, es aber auch nicht bestätigt wie die gebotenen Handlungen, welche Freiheit in einem ursprünglichen Sinn eröffnen. Der (nichtpathologische, wohlüberlegte) Selbstmord ist gleichwohl eine Handlung, die um der Freiheit willen ausgeführt wird; sie eröffnet zwar keine neue Freiheit für den so Handelnden, sondern schließt für ihn diese Realisierungsform des Menschseins ein für allemal ab, aber sie gibt doch zugleich zu erkennen, daß sie die Gültigkeit des Freiheitsprinzips nicht außer Kraft gesetzt wissen will, sondern genau umgekehrt, daß sie das Freiheitsprinzip anerkennt und weil sie es anerkennt, den Tod einem unfreien und damit nicht mehr menschenwürdigen, lebensunwerten Leben vorzieht. Ein Leben, das nur noch um den Preis der Menschlichkeit geführt werden kann, ist weniger, ist menschenunwürdiger als das bloße Nichtleben.

Kants «facultas moralis» und der ethische Grenzfall

Das über die ethischen Modalkategorien *geboten, verboten, erlaubt* Dargelegte möchte ich mit Hilfe der von Immanuel Kant in der «Metaphysik der Sitten» verwendeten Terminologie noch einmal zusammenfassen, um daran anschließend und zugleich abschließend auf die Konsequenzen des Selbstmords als einer erlaubten Handlung einzugehen. Die Formel, die Kant für gebotene Handlungen aufstellt, lautet: «Verbindlichkeit ist die Notwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft» (327). Das heißt mit anderen Worten: Unbedingt gefordert, mithin moralisch geboten werden kann nur eine autonome Handlung, eine Handlung also, die sich an ein allgemeingültiges Gesetz bindet und damit eine Norm als schlechthin verbindlich anerkennt, die sich die Freiheit um ihrer selbst willen selbst gegeben hat (Sittengesetz). Es ist mithin Pflicht, das Freiheitsprinzip immer und unbedingt zu respektieren. Analog gilt eine Handlung als verboten, die gegen das Gesetz der Freiheit verstößt oder gar das Prinzip der Freiheit durch das Prinzip Unfreiheit zu ersetzen strebt. Erlaubt ist nach Kant eine Handlung, «die der Verbindlichkeit nicht entgegen ist; und diese Freiheit, die durch keinen entgegengesetzten Imperativ eingeschränkt wird, heißt die Befugnis (facultas moralis)» (328). Kant fährt fort: «Eine Handlung, die weder geboten noch verboten ist, ist bloß *erlaubt*, weil es in Ansehung ihrer gar kein die Freiheit einschränkendes Gesetz und also auch keine Pflicht gibt. Eine solche Handlung heißt sittlich-gleichgültig (indifferens, adiaophoron, res merae facultatis). Man kann fragen: ob es dergleichen gebe» (329).

An anderer Stelle bestreitet Kant ausdrücklich, daß man unter ethischem Gesichtspunkt eine solche Kategorie erlaubter Handlungen (und damit die moralische Möglichkeit des Selbstmords) annehmen könne, da es zwischen Gut und Göse nichts Mittleres gebe, so daß alle moralischen Handlungen in die beiden Klassen der gebotenen bzw. der verbotenen Handlungen fallen müßten (Die Religion 21 f. Anm.).

Nun kann man mit Recht dagegen einwenden, daß es neben den moralisch gebotenen und verbotenen Handlungen noch eine große Klasse von Handlungen gibt, die weder gut noch böse sind, ohne deshalb sinn- und zwecklos zu sein, obwohl sie nicht direkt dem Sittengesetz unterstellt sind. Diese umfangreiche Klasse der freigestellten oder erlaubten Handlungen, zu denen z. B. die Spiele gehören, aber auch subjektive Entscheidungen wie die Wahl eines Kleides, eines Ferienortes oder eines Freundes, ist zwar der Klasse der gebotenen/verbotenen Handlungen nicht gleich-, sondern untergeordnet, insofern auch für sie das Freiheitsprinzip die letztverbindliche Instanz ist, aber sie stellt gleichwohl eine eigenständige Klasse von Handlungen dar, zu denen als Grenzfall auch der Selbstmord zu rechnen ist.

III. Folgerungen aus der These: Suizid als erlaubte Handlung

Was folgt nun daraus, daß eine Handlung erlaubt ist? Im Unterschied zu einer gebotenen Handlung, deren Gebot mir sagt, daß ich, um meine Pflicht zu tun, handeln *muß*, besagt eine Handlungserlaubnis, daß ich handeln *kann*, aber nicht muß. Auf den Selbstmord als erlaubte Handlung bezogen folgt daraus: Ich darf ein für mich sinnlos gewordenes Leben, das nicht mehr menschenwürdig ist, selbst beenden, aber ich bin nicht dazu verpflichtet, es zu tun; ich kann mich so oder so entscheiden, da wie bei allen erlaubten Handlungen beide Seiten der Alternative gleichgültig sind, d. h. hier ist nicht ein Ja *oder* Nein, sondern ein Ja *und* Nein zulässig. Erlaubte Handlungen sind moralisch indifferente, unentschiedene Handlungen; über sie ist nicht durch Bezugnahme auf das Sittengesetz bereits eine Vorentscheidung getroffen, der gemäß entweder das Ja geboten und das Nein verboten ist oder umgekehrt. Wählt also jemand in einer freien Entscheidung den Tod, so überschreitet er damit nicht die Grenze der Moral, sondern macht vor dieser Grenze Halt – allerdings in einer endgültigen Weise.

Kein Recht auf Selbstmord

Wer Selbstmord begeht, handelt nicht unmoralisch. Aber daraus läßt sich nicht schließen, daß er ein Recht auf Selbstmord hat, denn Recht ist aus ethischer Sicht immer die Kehrseite von Pflicht, d. h. nur den Handlungen, zu denen jedermann verpflichtet ist, den gebotenen Handlungen also, entspricht ein Recht. So verpflichtet z. B. das Recht auf Wahrheit jedermann dazu, sein Denken und Handeln am Gebot der Wahrheit zu orientieren. Das gleiche gilt für Freiheit, Gerechtigkeit, Menschenwürde sowie für alles, was eine unbedingte Gültigkeit zu beanspruchen berechtigt ist. Beim Recht auf Leben muß man differenzieren; denn niemand hat ein Recht auf Leben in dem Sinn, daß er unbedingten Anspruch darauf hat, gezeugt zu werden. Aber wenn Menschen existieren, haben sie ein Recht darauf, als Menschen zu existieren, und das heißt: menschenwürdig zu leben. Diesem Recht entspricht die Pflicht, alles daran zu setzen, daß ein solches menschenwürdiges Dasein geführt werden kann.

Nur wenn ein solches Leben aus Gründen, die der einzelne nicht zu vertreten hat, unmöglich geworden ist, und das damit verbundene Recht auch langfristig gesehen nicht mehr wahrgenommen werden kann, erlischt durch das Nichtwahrnehmenkönnen des Rechtsanspruchs auch die Pflicht zu leben. Die nunmehr in den Blick rückende Alternative: trotzdem weiterzuleben oder sich das Leben zu nehmen, nennt zwei ethisch gleichrangige Möglichkeiten, da die beiden Seiten dieser Alternative nicht mehr auf der Ebene der Rechte und Pflichten einander gegenüberstehen, wo sie sich ausschließen, sondern unter die Kategorie der Erlaubnis fallen, die den Selbstmord als eine moralisch indifferente und daher zulässige Handlung bestimmt, ohne damit ein Recht auf Selbstmord einzuräumen.

Keine moralische Verurteilung

Wenn es zutrifft, daß der Selbstmord unter ethischem Aspekt erlaubt ist, ohne daß daraus ein Recht auf Selbstmord ableitbar ist, so ergeben sich daraus zwei wesentliche Konsequenzen. Die erste betrifft diejenigen, die den Selbstmord ablehnen: Es steht niemandem zu, einen Selbstmörder moralisch zu verurteilen oder sonstwie zu diffamieren, weder wenn er pathologisch ist – dann ist er ohnehin nicht veantwortlich –, noch wenn er aus freien Stücken seinem Leben ein Ende setzt – dann führt er eine moralisch erlaubte Handlung aus; und wo kein Recht, sondern nur eine Erlaubnis ist, da ist auch kein Richter. Hier wäre somit auch das 1954 vom Deutschen Bundesgerichtshof erlassene Urteil zu korrigie-

ren, das besagt: «Jeder Selbstmord – von äußersten Ausnahmefällen vielleicht abgesehen – ist vom Sittengesetz streng mißbilligt, da niemand selbstherrlich über sein eigenes Leben verfügen und sich den Tod geben darf» (Entscheidungen des Bundesgerichtshofs in Strafsachen, Bd. 6, 153).

Aber auch keine positive Reglementierung

Die zweite Konsequenz betrifft diejenigen, die den Selbstmord befürworten: Es gibt kein Recht auf Selbstmord, und die bloße Erlaubnis ist nicht hinreichend, um den Selbstmord in irgendeiner Form zu reglementieren und zu institutionalisieren. Wenn Jo Roman in «Freiwillig aus dem Leben» empfiehlt, eine «Bundeskommission für Tod aufgrund eigener Entscheidung» einzusetzen, die im Sinne von Rahmenrichtlinien «ein Modell für einen würdigen Tod durch Suizid oder Euthanasie entwickeln» soll (211), wenn sie weiterhin die Einrichtung von sog. Exit Houses vorschlägt, von Sterbehäusern für Menschen, die den Freitod wünschen, so erinnert dieser Vorschlag nicht nur fatal an die Moribundenklinik in Aldous Huxleys Zukunftsroman «Schöne neue Welt», sondern erweist sich als der untaugliche Versuch, institutionell etwas zu regeln, das sich jeglicher Reglementierung entzieht, ja entziehen muß, denn aus der Erlaubniskategorie kann kein Freibrief hergeleitet werden, keine Aufforderung, sich selbst zu töten, keine Propaganda für eine Handlung, die immer nur im Sinne einer Ausnahme erlaubt ist und damit der persönlichen Entscheidung des Individuums überlassen bleiben muß.

Im Text verwendete Literatur

A. Alvarez, Der grausame Gott. Eine Studie über den Selbstmord (Frankfurt/M. 1980).

J. Améry, Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod (Stuttgart 1976).

C. Guillon und Y. Le Bonniec, Gebrauchsanleitung zum Selbstmord. Eine Streitschrift für das Recht auf einen frei bestimmten Tod (Frankfurt/M. 1982).

W. Kamlah, Meditatio mortis - Kann man den Tod ‹verstehen›, und gibt es ein ‹Recht auf den eigenen Tod›? (Stuttgart 1976).

I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, hg. v. W. Weischedel, Bd. 7 (Darmstadt 1956).

Ders., Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Meiner-Verlag, Hamburg 1956).

J. Roman, Freiwillig aus dem Leben. Ein Dokument (München 1981).

J. Wagner, Selbstmord und Selbstmordverhütung (Karlsruhe 1975).

ANNEMARIE PIEPER

1941 geboren; Studium der Philosophie, Anglistik und Germanistik in Saarbrücken; 1967 Promotion; 1972 Habilitation in München; seit 1981 o. Prof. an der Universität Basel; Mitglied der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Buchveröffentlichungen: Geschichte und Ewigkeit bei Søren Kierkegaard. Das Leitproblem der pseudonymen Schriften (1968); Sprachanalytische Ethik und praktische Freiheit. Das Problem der Ethik als autonomer Wissenschaft (1973; ital. Rom 1976); Pragmatische und ethische Normenbegründung. Zum Defizit an ethischer Letztbegründung in zeitgenössischen Beiträgen zur Moralphilosophie (1979); Einführung in die philosophische Ethik (1980); Hg. v. Schelling: Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, in: Bd. I,3 der Historisch-kritischen Ausgabe der Werke Schellings (1981); Albert Camus – Leben, Werk, Wirkung (1984). Magdalenenweg 1, CH–4143 Dornach.

Paula Caucanas-Pisier

Die Vereinigungen für humanes Sterben

I. Allgemeine Übersicht

1. Die geschichtliche Entwicklung

Unter den Gesellschaften und Vereinigungen, die entstanden sind, um für den Menschen das Recht einzufordern, in Würde sterben zu dürfen, scheint die vor genau fünfzig Jahren, 1935, begründete englische Gesellschaft V.E.S. die älteste zu sein (s. für die Abkürzungen: II. Liste der bestehenden Vereinigungen). Diese Gesellschaft ist zweifelsohne wenigstens in Europa die bekannteste, nicht zuletzt, weil sie einige Jahre den sehr suggestiven Namen EXITUS hatte. Auch machte sie in vielen Zeitungen der gesamten Welt erneut Schlagzeilen, als sich einer ihrer Vizepräsidenten, der bekannte Schriftsteller Arthur Koestler, zusammen mit seiner Frau am 3. März 1983 das Leben nahm. Aber auch in den Vereinigten Staaten von Amerika wurde schon 1938 eine Vereinigung gegründet, die also kaum jünger ist. Zudem haben bestimmt schon vor dieser Zeit – so wie auch nachher – verschiedene mehr oder weniger formell organisierte Gruppen existiert, die aber, ohne Spuren zu hinterlassen, verschwunden sind bzw. die in späteren, aus ihnen hervorgegangenen Vereinigungen aufgegangen sind.

Jedenfalls verstrichen über dreißig Jahre, bis 1972 und 1973 kurz nacheinander zwei neue Gesellschaften, A.E.F. und C.F.D., in den USA gegründet wurden. In den siebziger Jahren entstanden dann noch zahlreiche andere Gesellschaften: 1973 entstanden zwei Gesellschaften in den Niederlanden, eine in Australien und eine in Schweden; 1974 eine in Südafrika und die zweite in Australien; 1975 eine dritte in den Niederlanden; 1976 eine in Dänemark und eine in Japan; 1977 eine in Norwegen; 1978 zwei in Neuseeland; 1979 eine in Kolumbien. Von 1973 bis 1979 wurden also dreizehn Gesellschaften gegründet.

Noch schneller nimmt die Anzahl dieser Gesellschaften seit dem Anfang der achtziger Jahre zu. In weniger als fünf Jahren werden vierzehn Gesellschaften gegründet: 1980 entsteht eine dritte in Australien, eine in der Bundesrepublik Deutschland, eine vierte in den USA, eine in Schottland und eine in Frankreich; 1981 eine in Indien; 1982 zwei in Belgien (eine französischsprachige und eine niederländischsprachige), zwei in Kanada (eine im Westen und die andere im Osten des Landes), eine zweite in England, zwei in der Schweiz (eine französischsprachige und eine deutschsprachige); 1984 eine in Spanien. Noch andere Gesellschaften entstehen zur Zeit in Brasilien und in Polen, und es ist wahrscheinlich, daß es in nicht wenigen anderen Ländern mehr oder weniger offizielle Gruppen gibt, die sich auf nationaler Ebene noch nicht hinreichend profilieren konnten oder es noch nicht für nötig hielten, sich auf internationaler Ebene zu erkennen zu geben.

Selbstverständlich gibt es zwischen diesen verschiedenen Vereinigungen und Gesellschaften beträchtliche Unterschiede, auf die wir unten zurückkommen werden. Dennoch verspürten sie zwangsläufig bei ihrer schnellen Verbreitung und Vermehrung das Bedürfnis, sich gegenseitig zu informieren und zu unterstützen, sich sogar zu begegnen und in größeren Verbänden zu organisieren. Eine erste internationale Begegnung dieser Art fand 1976 in Tokio und eine zweite 1978 in San Francisco statt. Es erwies sich als notwendig, eine weltweite Föderation zu gründen, deren Statuten 1980 während der dritten internationalen Konferenz in Oxford (England) erarbeitet wurden. So entstand die *World Federation of Right-to-Die Societies*, deren erster Präsident Sidney Rosoff wurde. Bei der vierten internationalen Konferenz in Melbourne (Australien) im Jahr 1982 wurden die Statuten dieser Weltföderation ratifiziert, und der Australier Tim Saclier wurde ihr zweiter Präsident. Die fünfte internationale Konferenz wurde 1984 in Frankreich, in Nizza, abgehalten. Auf ihr waren 26 Vereinigungen mit etwa einer halben Million Mitgliedern vertreten (nicht alle existierenden Vereinigungen haben sich notwendigerweise der Weltföderation angeschlossen). Zum neuen Präsidenten wurde der Inder M.R. Masani gewählt. In den internationalen Medien wurde diese Konferenz sehr beachtet. In Frankreich kam noch hinzu, daß wenige Tage zuvor die Ergebnisse einer von der medizinischen Zeitschrift *Tonus* durchgeführten Meinungsumfrage veröffentlicht worden waren, aus der hervorging, daß 81 % der französischen Ärzte die Euthanasie im Fall einer

unheilbaren Krankheit befürworteten. Zudem war auch ein Manifest bekannt geworden, in dem fünf Ärzte sich bereit erklärten, zusammen mit den Kranken auf ihr Verlangen die Frage ihres Todes zu erörtern und mit ihnen über die Mittel nachzudenken, mit denen ihnen ein möglichst angst- und leidensfreies Sterben gesichert wird. Zudem gestanden diese Ärzte, schon anderen Kranken geholfen zu haben, ihr Leben unter Bedingungen abzuschließen, die sich für sie so wenig negativ wie möglich gestalteten.

2. Eine ursprünglich vor allem medizinische Problematik

Der zeitlich erste Faktor, der zur Entstehung der verschiedenen Vereinigungen führte, scheint ja tatsächlich das sowohl für den betreffenden Patienten als für seinen Arzt gegebene Problem des Schmerzes und des Leidens in der Endphase einer zum Tode führenden Krankheit gewesen zu sein. Daher ist in den Namen der ältesten Vereinigungen bzw. der Formulierung ihrer Ziele ausdrücklich von Euthanasie die Rede: Man wollte vor allem das Recht auf Euthanasie einfordern und verteidigen. In Ländern wie den USA oder Südafrika, in denen gesetzlich sehr streng festgeschrieben ist, was Ärzte tun bzw. nicht tun dürfen, und in denen sie oft wegen weit weniger schwerwiegender Eingriffe als der Euthanasie gerichtlich verfolgt werden, handelt es sich darum, Ärzte, die dem Verlangen ihrer Patienten nach Euthanasie entsprechen, vor dieser Verfolgung zu schützen.

Darum setzen sich manche dieser Vereinigungen für die Anerkennung eines in den verschiedenen Sprachen unterschiedlich bezeichneten Testaments (z. B. im Französischen: *testament biologique*, im deutschen: *Patientenverfügung*) ein, in dem der bzw. die Testierende erklärt, unter diesen oder jenen von ihm aufgezählten Voraussetzungen nicht mehr leben zu wollen, und dadurch auch seine bzw. ihre Angehörigen, die Ärzte und das Pflegepersonal durch die Bitte, diesem Wunsch Rechnung zu tragen, von ihrer Verantwortung entlastet. Obwohl ein solches Testament mancherorts sehr umstritten ist, wird es doch auf die eine oder andere Weise von fast allen Vereinigungen anerkannt, die zudem Modelle dieses Testaments für ihre Mitglieder entwerfen und in ihren Archiven die ihnen weitergegebenen Abschriften aufbewahren. In den USA mit ihrer Gesetzgebung, die bekanntlich von Staat zu Staat nicht nur in dieser Angelegenheit sehr unterschiedlich sein kann, wird in 23 Staaten einem solchen Testament ein gewisser juristischer Wert zuerkannt (in den sog. *living will legislations*). In den Ländern, in denen es im Zusammenhang mit der Praxis der Medizin nicht zu so vielen gerichtlichen Prozessen kommt wie in den USA, hat ein solches Testament nur den Wert, den die Angehörigen des Patienten und das Pflegepersonal ihm beimessen. Zudem suchen die verschiedenen Vereinigungen die öffentliche Meinung dahingehend zu beeinflussen, daß, wenn schon ein solches Testament gesetzlich nicht anerkannt wird, wenigstens in der öffentlichkeit ein starker moralischer Druck entsteht, der jeden dazu bringt, einem solchen Testament Rechnung zu tragen.

Es ist nicht schwer zu verstehen, daß diese Problematik eng mit dem hohen von der Medizin und der medizinischen Praxis in unserer Zeit erreichten Niveau zusammenhängt. Denn so lange die medizinische Heilkunde in das Leben der Menschen eingreift, sterben diese «auf natürliche Weise». In unserer Zeit, in der diese Heilkunde oft sehr massiv eingreift, sind dort, wo sie eingreift, zwei Möglichkeiten gegeben: Entweder führt sie zu einer wesentlichen Verbesserung des Wohlbefindens des Kranken, und dieser geht einem qualitativ besseren Abschnitt seines Lebens entgegen, oder sie kann nicht eingreifen bzw. dieser Eingriff mißlingt, aber zugleich verhindert sie den Tod des Patienten, der, wenn sie nichts unternommen hätte, eingetreten wäre, und der Kranke steht vor einem neuen, mehr oder weniger leidenserfüllten Abschnitt seines Lebens. Zwar hat sich in den fünfzig Jahren seit der Gründung der ersten Gesellschaften durch den Fortschritt der Medizin die Zahl derjenigen vermehrt, die glücklich von einer Krankheit geheilt wurden bzw. einen unbeschwerten Lebensabend erleben, aber gleichzeitig nahmen auch die Fälle zu, in denen das Leben der Betroffenen mehr oder weniger lange auf oft wenig beneidenswerte Weise verlängert wurde.

Diese Tatsache erklärt, wieso es sich bei der übergroßen Mehrheit der Mitglieder dieser Vereinigungen nicht um Ärzte oder sonstiges Pflegepersonal, auch nicht um Juristen, Politiker, Sozialarbeiter usw., die sich mit dieser Problematik auseinandersetzen müssen, handelt, sondern vor allem um Männer und Frauen, die oft weit über fünfzig bzw. sechzig Jahre sind und die nicht unter Bedingungen überleben und alt werden

wollen, die sie zu Recht oder Unrecht für unerträglich halten. Im Gegensatz zu dem, was oft behauptet wird, gehört die Mehrheit der Mitglieder dieser Vereinigungen nicht den sogenannten oberen Schichten, sondern vielmehr der großen Masse des Volkes an. Zudem hat ein nicht unbeträchtlicher Teil ein schweres Leben schon lange mutig bewältigt und gelebt, weigert sich aber, mehr als ein bestimmtes Maß an Leiden und Erniedrigung zu ertragen. Es handelt sich hier also nicht um Feigheit, sondern um die Aufrechterhaltung der menschlichen Würde. Auch gibt es in diesen Vereinigungen oft viele Frauen – sie sind in diesen Altersgruppen so oder so schon überrepräsentiert –, die lange Zeit ihre von ihnen bis zum äußersten gepflegten Ehemänner und Verwandten leiden und sterben sahen und die selber ihren Angehörigen eine solche Last (und einen solchen Anblick) nicht zumuten wollen. Selbstverständlich gehören diesen Vereinigungen auch Ärzte, sonstige Pfleger, Juristen, Sozialarbeiter, «Intellektuelle» an, die sich für diese Problematik interessieren, aber sowohl quantitativ als qualitativ schöpfen die Vereinigungen ihre Kraft aus der geballten Erfahrung all ihrer Mitglieder und aus den von diesen Erfahrungen inspirierten Anliegen und Forderungen.

3. Die Erweiterung der Problematik

Seit mehr als einem Jahrzehnt zeigt sich eine sehr wichtige Entwicklung in den Voraussetzungen dieser Problematik, die sich auch in einer veränderten Wortwahl bei der Formulierung der Programme dieser Vereinigungen und oft sogar in einem neuen offiziellen Namen niederschlägt: Es ist weniger von «(freiwilliger) Euthanasie», dafür aber mehr von einem «Recht auf ein Sterben in Würde» (oder noch bündiger im Englischen von einem *right to die*) die Rede. Zwar besteht die Meinung, daß es sich bei dieser Änderung des Vokabulars um eine mehr oder weniger bewußte Verschleierung handelt, die einmal mehr der Verdrängung der Wirklichkeit des Todes in unserer heutigen Welt dient. In Wirklichkeit handelt es sich aber um etwas ganz anderes.

Erstens läßt eine gewisse Fixierung auf das medizinische Problem nach. Die Euthanasie war bzw. ist, ob es sich dabei um eine aktive oder passive Sterbehilfe handelt, ein vor allem von Ärzten erörtertes und beurteiltes medizinisches *Problem*, und ihre Durchführung ist immer ein medizinisches *Handeln*. Nun ist aber die große Mehrheit der Mitglieder dieser Vereinigungen der Meinung, daß neben den medizinischen Überlegungen manche anderen Faktoren zu berücksichtigen sind, wenn jemand das eigene Weiterleben und den Tod gegeneinander abwägen will: affektive, familiäre, wirtschaftliche, psychologische oder gar physiologische Gegebenheiten, wobei die letzteren zwar oft als Krankheiten (Blindheit, Taubheit, Schwäche, Lähmung, Unbeherrschtheit usw.) betrachtet werden, aber offensichtlich keine medizinischen Indizien auf die Notwendigkeit bzw. Angebrachtheit der Euthanasie sind. Die Problematik beschränkt sich also nicht auf das Endstadium einer tödlichen Krankheit. Auch weigern die Mitglieder dieser Vereinigungen sich, eine Verantwortung, die sie vor allem als ihre eigene Verantwortung betrachten, in die Hände irgendwelcher Ärzte, und seien diese auch noch so verständnisvoll und kooperativ, abzugeben.

Dieses Abrücken von einer einseitig medizinischen Betrachtung der uns hier interessierenden Problematik bedeutet gleichzeitig, daß die Lebenden sich ihren Tod wieder aneignen. Sie wollen nicht mehr, daß irgendeine Autorität, sei es eine medizinische oder eine andere, über ihren Tod bestimmt, als ob dieser Tod ihr gehöre. Sie meinen, daß ihr Tod ihnen selbst gehörte, so wie sie auch für die anderen Phasen ihres Lebens verantwortlich waren. Weil sie sich bemüht haben, in Würde zu leben, wollen sie auch in Würde sterben. Weil ihr Tod Teil ihres Lebens ist, wollen sie diesen Tod auf sich nehmen, so wie sie sich bemüht haben, ihr Leben auf sich zu nehmen. Das verhindert aber nicht, daß die Problematik nach wie vor einen medizinischen Aspekt aufweist: Um in Würde sterben zu können, ist man oft auf die Hilfe eines Arztes und in jedem Fall auf Medikamente angewiesen, die nicht frei verkauft werden und für deren richtige Dosierung man die Auskunft von Experten braucht. Dennoch ist die Problematik ihrem Wesen nach keine medizinische, und ihre Entscheidung und Lösung hängt nicht einzig und allein oder auch nur an erster Stelle vom Urteil eines Arztes ab. Mehr oder weniger in den Worten von Arthur Koestler: Wir brauchten einen Arzt oder wenigstens eine Hebamme, um gut auf die Welt zu kommen (und dann auch gut leben zu können). So werden wir ihn auch brauchen, um gut sterben zu können. Aber diese unleugbare Notwendigkeit beweist nicht, daß es sich beim Eintritt in das Leben und beim Aus-

gang aus dem Leben wesentlich um eine medizinische, im alleinigen Urteil der Ärzte liegende Angelegenheit und Entscheidung handelt. Es ist kein Zufall, daß es in diesen Vereinigungen oft diejenigen sind, die für eine verantwortete Fruchtbarkeit und Elternschaft eintraten, die nun auch die Bedingungen für ein verantwortetes Sterben schaffen wollen. Und so, wie es in einem Fall notwendig war, daß sich die Betroffenen (und an erster Stelle die Frauen) zusammentaten, damit die herrschenden Kräfte, die medizinischen und die anderen, ihre Einstellung ändern, so müssen die Männer und Frauen, die unmittelbar ein ausgeprägtes Verlangen verspüren, in Würde zu sterben, handeln und sich zusammentun, damit die herrschenden Kräfte sich bereit zeigen, andere Positionen einzunehmen.

Eine von verschiedenen Gesellschaften wahrgenommene Möglichkeit des Handels besteht darin, daß sie unter strengen Vorsichtsmaßnahmen, unter ihren Mitgliedern Bücher oder Broschüren verbreiten, in denen ausführlich auf verschiedene Techniken, die einen sanften Tod verheißen, eingegangen wird. In mehreren Ländern ist dies allerdings unmöglich, da die dortigen Gesetze die Verbreitung einer solchen Schrift der Aufforderung zum Selbstmord gleichsetzen und dieser Selbstmord in manchem Land als ein Vergehen bzw. gar als ein Verbrechen gilt. Weiter sucht die Mehrzahl der Vereinigungen durch die Beeinflussung der betreffenden Politiker und Organe eine Veränderung der Gesetzgebung zu bewirken. Auch treten sie oft bei gerichtlichen Prozessen bei der Verteidigung derjenigen auf, die anderen geholfen haben, auf sanfte Weise zu sterben: Angehörige, Pflegepersonal, Ärzte usw. Dagegen zeigen sich allerdings manche Vereinigungen viel zurückhaltender, wenn es sich um eine unmittelbare Sterbehilfe handelt. Fast alle Gesellschaften verweigern als Vereinigung eine solche Hilfe. Sie sind ja Vereinigungen, die das Recht auf ein Sterben in Würde verteidigen wollen, und keine Vereinigungen, die zum Selbstmord aufrufen.

4. Die geographische und kulturelle Verbreitung

Ein kurzer Blick auf die Skizze der geschichtlichen Entwicklung dieser Gesellschaften am Anfang dieses Aufsatzes zeigt schon, daß sie zu allererst in Ländern entstanden, denen zweierlei gemeinsam ist: 1. ein ziemlich hoher Lebensstandard; 2. eine protestantische Tradition. Der erste dieser Faktoren läßt sich durch die medizinischen und wirtschaftlichen Aspekte der hier angesprochenen Problematik hinreichend erklären, während die Geschichte der Religion und die der Kultur auch leicht den zweiten Faktor erklärt.

Aber auch hier vollzog sich eine bemerkenswerte Entwicklung. Auch wenn wir den etwas besonders gelagerten Fall Japans außer Betracht lassen (zum Vorstand der 1976 gegründeten Gesellschaft gehören bekannte medizinische und journalistische Persönlichkeiten und Mitglieder des Parlaments), können wir die Entstehung einer Gesellschaft im katholischen und verhältnismäßig wenig entwickelten Kolumbien im Jahr 1979 registrieren. Der Gründer war kein Schwärmer oder Fanatiker, sondern eine bekannte medizinische Persönlichkeit, die auch in der Politik und Verwaltung seines Landes eine nicht unbeträchtliche Rolle spielt: Dr. César Augusto Pentoja, der übrigens offiziell der Regierungskommission für die medizinische Ethik angehörte. Im Jahr 1981 wird in Indien eine Gesellschaft gegründet, und auch in diesem Fall war es eine ziemlich wichtige, politische Persönlichkeit, M.R. Masani, der zum Vorsitzenden dieser Gesellschaft gewählt wurde und übrigens zur Zeit auch der Vorsitzende der Weltföderation ist. 1980 wurde eine Gesellschaft in Frankreich, der «ältesten Tochter der Kirche», einem zu 90% katholischen Land, gegründet. 1982 entstanden zwei Gesellschaften in Belgien, auch ein Land katholischer Tradition. 1984 bekam in Spanien eine Gesellschaft die gesetzliche Genehmigung. Zur Zeit werden in Brasilien und Polen Gesellschaften gegründet. Sie existieren also nicht mehr nur in den sogenannten entwickelten Ländern, eine Tatsache, die sich leicht damit erklären läßt, daß auch der beschleunigte Fortschritt der Medizin und die schnelle Zunahme der menschlichen Lebensdauer nicht auf diese Länder beschränkt bleiben. Zugleich ist offensichtlich, daß diese Gesellschaften heute auch dort entstehen, wo eine protestantische Tradition oder eine gewisse «Aufklärungs-»tradition nicht gegeben sind.

Es stimmt zwar, daß die Gesellschaften in den Ländern katholischer Tradition ihre Mitglieder vor allem unter den Protestanten, Freimaurern, Agnostikern, Rationalisten, Freidenkern und den mehr oder weniger aktiven Atheisten finden. Aber zu ihnen gehört auch eine beträchtliche und immer zunehmende Anzahl von Katholiken. Möglicherweise könnten einige das als eine Schwächung des Einflusses der katholischen Kir-

che in jenem Land bzw. auf deren Angehörige in jenem Land interpretieren. Wir sind nicht in der Lage, das zu beurteilen. Aber wir wissen, daß viele Katholiken, die unseren Vereinigungen angehören, wie übrigens auch viele unserer protestantischen Brüder und Schwestern, der Auffassung sind, daß sie Gott nicht mehr beleidigen, wenn sie ein Sterben in Würde anstreben, als wenn sie sich darum bemühen, in Würde zu leben. So hat zum Beispiel die schottische Gesellschaft Wert darauf gelegt zu unterstreichen, daß sie sich nicht für eine erklärt atheistische oder freidenkerische Gesellschaft hält. So ist der Vorsitzende einer der amerikanischen Gesellschaften ein angesehener Bibelwissenschaftler, Archäologe und Historiker, und zum Vorstand dieser Gesellschaft gehört auch ein Professor der Loyola Law School. Dem Vorstand der neuseeländischen Gesellschaft gehört auch ein Pfarrer an. Der Alterzbischof von Canterbury, Lord Cogan, hat sich immer geweigert, sich gegen die aktive Sterbehilfe auszusprechen, und ein anderer anglikanischer Erzbischof fragte sich, was man in hundert Jahren über die Christen von heute denken werde, die im Namen Gottes und im Namen der Ehrfurcht vor dem Leben Menschen auf eine Art und Weise sterben ließen, die man Tieren nicht zumuten würde. Wir wollen es anderen, kompetenteren Leuten überlassen, darüber zu urteilen, ob ein Erzbischof, der solche Gedanken geäußert hat, deshalb ein besserer oder ein schlechterer Christ ist.

II. Liste der Gesellschaften

(Es handelt sich hier um Gesellschaften, die der Weltföderation angehören bzw. ihr bekannt sind.)

Afrika

Südafrika: South Africa Voluntary Euthanasia Society (SAVES), P.O.Box 37141, Overport, 4067, Durban (1974 gegründet, etwa 8000 Mitglieder, seit 1977 erscheint zweimal im Jahr das Bulletin *Saves*).

Amerika

Kanada: – Dying with Dignity (West), P.O.Box 46408, Station 8, Vancouver, British Columbia, V6R 4G7.
– Dying with Dignity (East), 175 St. Clair Avenue, West, Toronto, Ontario, M4V 1P7 (1982 gegründet, etwa 400 Mitglieder).
Kolumbien: Fundación Pro-derecho a Morir Dignamente (DMD), Apartado Aereo 89314, Bogotá, Kolumbien (1979 gegründet, etwa 2300 Mitglieder).
USA: – American Euthanasia Foundation, 95 North Birch Road, Suite 301, Fort Lauderdale, Florida 33304, USA (1972 gegründet, etwa 30000 Mitglieder).
– Concern for Dying, 250 West, 57th Street, New York, NY 10107, USA (1967 gegründet, etwa 270000 Mitglieder, veröffentlicht seit zehn Jahren etwa viermal im Jahr das Bulletin *Concern for Dying* sowie zahlreiche kleinere Schriften, veröffentlichte zudem das Buch *Euthanasia. A Decade of Change. Excerpts from Annual Conferences 1968–1977*).
– Hemlock Society, P.O.Box 66218, Los Angeles, California 90066, USA (1980 gegründet, etwa 10000 Mitglieder, vierteljährliches Bulletin *Hemlock Quarterly*).
– Society for the Right to Die, 250 West, 57th Street, New York, NY 10107, USA (1938 gegründet, etwa 70000 Mitglieder).

Asien

Indien: The Society for the Right to Die with Dignity, Maneckjee Wadia Building, 4th Floor, 127 Mahatma Gandhi Road, Fort, Bombay 400001 (1981 gegründet, etwa 200 Mitglieder, veröffentlicht ein Bulletin).
Japan: Japan Society for Dying with Dignity, Hamaso Building 1–11, Ogawa Machi, Kanda, Chiyoda Ku, Tokio, Japan N0101 (1976 gegründet, etwa 2500 Mitglieder, regelmäßiges Bulletin).

Europa

Belgien: – Association pour le Droit de Mourir dans la Dignité (ADMD), 84 rue de la Pastorale, B–1080 Brüssel (1982 gegründet, etwa 100 Mitglieder, vierteljährliches Bulletin).
– Vereniging voor Recht op Waardig Sterven (RWS), Somersstraat 45, B–2018 Antwerpen (1982 gegründet).
Bundesrepublik Deutschland: Deutsche Gesellschaft für Humanes Sterben (DGHS), Postfach 110529, D–8900 Augsburg 11 (1980 gegründet, etwa 10000 Mitglieder, zweimonatliches Bulletin *Humanes Leben, Humanes Sterben*).

Dänemark: Mit Livstestamente – retten til en voerdig død, Jaegersborgvej 68, 2800 Lyngby (1976 gegründet, etwa 14000 Mitglieder).
Frankreich: Association pour le Droit de Mourir dans la Dignité (ADMD), 103 rue La Fayette, 750100 Paris (1980 gegründet, etwa 12000 Mitglieder, zweimal jährlich erscheinendes Bulletin).
Großbritannien, England: – The Voluntary Euthanasia Society (VES), 13 Prince of Wales Terrace, London W8 5PG (1938 unter dem Namen Exit gegründet, 9000 Mitglieder, veröffentlicht zweimal jährlich das Bulletin *VES-Newsletter*).
– New Exit, 50 South Hill Park, Hampstead, London NW3 (1982 Abtrennung von der VES, etwa 100 Mitglieder, verbreitet das Bulletin der australischen VES).
Großbritannien, Schottland: The Voluntary Euthanasia Society of Scotland (VESS), 17 Hart Street, Edinburgh EH1 3RO, Scotland (1980 gegründet, etwa 1600 Mitglieder, veröffentlicht zweimal jährlich das Bulletin *VESS-Nesletter*).
Niederlande: Nederlandse Vereniging voor Vrijwillige Euthanasie (NVVVE), Postbus 5331, 1007 AH Amsterdam (1973 gegründet, etwa 20000 Mitglieder, veröffentlicht das vierteljährliche Bulletin *VE* = Vrijwillige Euthanasie).
– Informatiecentrum Vrijwillige Euthanasie (ICVE), Zuiderweg 42, 8393 KT Vinkega (1975 gegründet, etwa 6000 Mitglieder, Bulletin *Euthanatos*).
– Stichting Vrijwillige Euthanasie (SVE), Postbus 85843, 2508 CM 's-Gravenhage (1973, keine Vereinigung, sondern ein Forschungszentrum und daher ohne Mitglieder).
Norwegen: Landsforeningen mit Livstestament – Retten til en verdig Død (Majorstuveien 35 B, Oslo 3 (1977 gegründet, etwa 650 Mitglieder).
Schweden: Rätten Till Vår Död (RTVD), Linnegatan 7, 114 47 Stockholm (1973 gegründet, etwa 8000 Mitglieder).
Schweiz: Exit – Vereinigung für Humanes Sterben, Limattalstraße 177, CH–8049 Zürich (1982 gegründet, etwa 3900 Mitglieder).
– Exit-Association pour le Droit de Mourir dans la Dignité (ADMD), Case postale 100, CH–1222 Vesenaz, Genève.
Spanien: Associación Derecho a morir dignamente (DMD), Apartado 9094, 28080 Madrid (1984 gegründet, vierteljährliches Bulletin).

Ozeanien

Australien: – Voluntary Euthanasia Society of New South Wales, P.O.Box 25, Broadway, New South Wales 2007 (1973 gegründet, etwa 700 Mitglieder, vierteljährliches Bulletin *VES New South Wales Newsletter*).
– Voluntary Euthanasia Society of Victoria (VESV), P.O. 71, Mooroolbark, Victoria 3138 (1974 gegründet, etwa 1000 Mitglieder, regelmäßiges Bulletin *VESV Report*).
– West Australia Voluntary Euthanasia Society (WAVES), P.O.Box 7243, Cloisters Square, Perth 6000 (1980 gegründet, etwa 500 Mitglieder, zweimal jährlich erscheinendes Bulletin *WAVES News*).
Neuseeland: – Voluntary Euthanasia Society, 95 Melrose Road, Island Bay, Wellington 2 (1978 gegründet, etwa 250 Mitglieder, veröffentlicht das Bulletin *Newsletter*).
– Voluntary Euthanasia Society (Auckland) Inc., P.O.Box 77029, Mount Albert 3, Auckland (1978 gegründet, etwa 500 Mitglieder).

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

PAULA CAUCANAS-PISIER

62 Jahre alt. Geschieden. Drei Kinder. Früher Directrice in einem Handelsunternehmen. 1961 bis 1975 Mitarbeiterin von «Planning Familial». Sekretärin der «Association nationale pour l'étude de l'avortement» (A.N.E.A.). Generalsekretärin der «Association pour le Droit de Mourir dans la Dignité» (A.D.M.D.) Frankreich. Schatzmeisterin der «World Federation of Right-to-die Societies». Mitglied des «Mouvement Universel de la Responsabilité Scientifique» (M.U.R.S.). Anschrift: 78, rue Vaugirard, F–75006 Paris, Frankreich.

II. Theologische Erwägungen

Niceto Blásquez

Die traditionelle kirchliche Morallehre über den Suizid

Der Suizid ist ein Akt, durch den eine Person direkt, bewußt und freiwillig den eigenen Tod verursacht. In der vorliegenden Untersuchung beschäftigen wir uns weder mit dem Suizid, den die Moraltheologen indirekt nennen, noch mit dem von Personen, die sich im Zustand geistiger Verwirrung das Leben nehmen oder die nicht als für ihre Taten verantwortlich gelten können.

I. Allgemeine Sicht des Problems

Die kirchliche Morallehre und das Kirchenrecht stützen sich grundlegend auf die biblische Offenbarung, nach der jedes Menschenleben ein Geschenk des Schöpfergottes und Gegenstand besonderer Liebe des Erlösers Christus ist. Der Mensch ist daher kein absoluter Eigentümer seines Lebens. Er ist nur ein getreuer, sorgsamer Verwalter seines Lebens, für das er Gott einmal Rechenschaft geben muß. Nun traten die Christen aber in die Geschichte der Menschheit ein im Kontext einer Kultur, in der der Suizid idealisiert und sogar als heroischer Akt menschlicher Tugend angeraten wurde. Zum einen galt der Mensch nicht als mit Gott, sondern mit dem Staat von Grund auf verbunden. Zum andern verkündete man die absolute Autonomie des Menschen, wenn man entweder als geringeres Übel gegenüber dem Staat und dem Elend dieser Welt oder als stolze Bekräftigung der menschlichen Selbstgenügsamkeit den Suizid empfahl. Dies war die Einstellung vieler bedeutender Philosophen und Denker Griechenlands und Roms, als die Christen offiziell in die Geschichte eintraten.

Die christliche moralische Reflexion über das Suizidverhalten erreichte ihren Höhepunkt bei Augustinus. Die augustinische Auffassung wurde dann im dreizehnten Jahrhundert durch Thomas von Aquin erweitert und systematisiert. Diese Auffassung entwickelte sich dann zu einem Gemeinplatz, den zu zitieren bis heute für alle katholischen Moraltheologen verpflichtend ist. Die ersten christlichen Moraltheologen bekämpften hauptsächlich die den Suizid befürwortende Geisteshaltung von Stoikern und Epikureern. Augustinus mußte sich mit dem Suizidproblem auseinandersetzen wegen des Terroristenkommandos der sog. *circumcelliones*, die sich manchmal unter pseudomystischen Vorwänden als extreme Form der Provokation zur Gewalt das Leben nahmen. In der Zeit des Thomas von Aquin gewann der Suizid bei den Katharern und Albigensern neue Aktualität. Die poetische, philosophische und gesellschaftswissenschaftliche Romantik idealisierte wiederum das Suizidverhalten, und in der Gegenwart gewinnt es von neuem auf alarmierende Weise an Aktualität in dem Maße, wie eine immer materialistischer bestimmte Lebenseinstellung um sich greift. Der radikalisierte politische Aktivismus und der Rückgriff auf den Konsum entfremdender Drogen durch einen großen Teil der Jugend führen zu neuen Formen des Suizids angesichts einer Zukunft, die den transzendenten Werten gegenüber, welche in der Lage wären, Hoffnung zu wecken, kulturell verschlossen ist.

Neben der Morallehre der Kirche über den Suizid gilt es, das Kirchenrecht zu beachten, das in gewisser Weise bereits in den Apostolischen Kanones formuliert ist und, über das *Corpus Juris Canonici* und das *Rituale* sich fortentwikkelnd, im *Codex Iuris Canonici von 1917* gipfelt. Heute sind einige der Auffassung, das Kirchenrecht sei mit den Suizidanten aus pastoraler Sicht zu streng verfahren, zumindest in der Formulierung. Die Fortschritte in der Erkenntnis der Dynamik menschlichen Verhaltens werden von den Moraltheologen immer stärker berücksichtigt, die sich darum bemühen, die Suizidhandlungen in einer Atmosphäre tiefen subjektiven und pastoralen Verständnisses zu untersuchen,

ohne daß dies der Sache nach bedeutet, die objektive Schwere der Suizidhandlung an sich zu verharmlosen. Pastoral ausgedrückt, geht es um den Versuch, wenn irgend möglich den Suizidanten zu retten und dabei die subjektiven Bedingungen im Auge zu haben, die ihn zur Ausführung einer objektiv verabscheuungswürdigen Handlung veranlaßt haben. Diese verständnisvolle pastorale Einstellung spiegelt sich im Kirchenrecht des neuen *Codex Iuris Canonici von 1983* wider und entspricht dem Geist und den Richtlinien des II. Vatikanischen Konzils.

II. Der Suizid in der Bibel

Im Alten Testament finden wir einige Fälle direkter Selbsttötung. Abimelech ließ sich zum Zeichen des Protestes dagegen, daß er von einer Frau verwundet worden war, von seinem Waffenträger töten (Ri 9, 53f.). Saul gab sich den Tod, indem er, angeblich um der Schmach zu entgehen, von Unbeschnittenen verwundet zu werden, sich in sein eigenes Schwert stürzte (1 Sam 31,3–5). Ahitofel erhängte sich aus keinem andern Grunde als dem, daß er sich beleidigt fühlte (2 Sam 17, 23). Simri ließ sich, als er sah, daß die Stadt genommen war, im Innern des Königspalastes, den er selbst in Brand gesteckt hatte, von den Flammen verbrennen (1 Kön 16,18). Samson gab sich selbst und dreitausend Philistern als Racheakt den Tod (Ri 16, 27–30). Eleasar ließ sich von dem durchbohrten Elefanten erdrücken (1 Makk 6, 42–46). Bekannt ist der Suizid des Rasi, der «Vater der Juden» genannt wurde. Um Nikanor nicht in die Hände zu fallen, stürzte er sich in sein eigenes Schwert, wegen seiner Aufregung und Nervosität allerdings ohne Erfolg. Da stürzte er sich von einer Mauer, riß sich die Eingeweide aus dem Leib und starb zur Verblüffung der Invasionstruppen in stolzer Haltung (2 Makk 14, 37–46). Im Neuen Testament wird nur ein einziger Fall von direkter Selbsttötung berichtet, der des Judas Iskariot, der nach dem Verrat an Jesus von seinem schlechten Gewissen getrieben wurde und sich erhängte (Mt 27,5; Apg 1,18).

Nach allgemeiner Auffassung sprach das mosaische Gesetz für den Fall des Suizids keine ausdrückliche Sanktion aus, weil es voraussetzte, daß diese in der Verurteilung des Tötungsdelikts inbegriffen sei. Für die Israeliten besaß das Leben heiligen Charakter. In der alten jüdischen Moral hatte der Suizid keinen Platz. So elend und traurig das Leben auch erscheinen mochte, niemals konnte es einen hinreichenden Grund geben, um Gott zu verfluchen oder sein Leben zu verwünschen. Ein beredtes Zeugnis in dieser Hinsicht ist das des Hiob. Nicht einmal die pessimistische Einstellung des Predigers, die sich im Buch Kohelet niederschlägt, rechtfertigt die Auffassung, der Suizid könne eine ethisch annehmbare Entscheidung sein. Zwar werden im Alten Testament die Fälle von Suizid berichtet, ohne eine persönliche Verurteilung der Selbstmörder hinzuzufügen. Es wird sogar gesagt, daß Ahitofel im Grab seines Vaters beerdigt worden sei. Aber man kann auch nicht behaupten, diese menschlichen Aspekte bedeuteten eine implizite Billigung des Suizidverhaltens. Flavius Josephus schärft in *De bello iudaico* III 8, 5 das Bewußtsein seiner erregten Landsleute gegenüber der möglichen Versuchung, Suizid zu verüben, und damit spiegelt sich in seiner Haltung das typisch jüdische suizidfeindliche Denken wider. Ebenfalls nach Josephus soll die Leiche des Selbstmörders nach Sonnenuntergang bestattet werden, und die Mischna verhehlt nicht ihre Verachtung gegenüber jenen, die sich bewußt und überlegt das Leben genommen haben, auch wenn Rabbi Eleasar nicht ausschließt, daß man den Menschen, deren Suizidversuch mißglückt ist, Hilfe und menschlichen Trost schenkt.

Die allgemein unter den Moraltheologen herrschende Meinung, die schon von Augustinus angedeutet und von Thomas von Aquin bekräftigt wird, besagt, daß die Bibel einige Fälle von direkter Selbsttötung als vollendete geschichtliche, aber keineswegs gebilligte Tatsachen berichtet. In anderen Fällen handelt es sich lediglich um indirekte oder in guter Absicht verübte Suizide, bei denen die subjektive Möglichkeit einer göttlichen Eingebung nicht auszuschließen ist. Die direkte Selbsttötung gilt immer als Verstoß gegen das fünfte Gebot des Dekalogs, in dem das Töten ausdrücklich verurteilt wird. Nach Dtn 32,39 besitzt Gott allein die Verfügungsgewalt über das Leben des Menschen. Nach Gen 9,5f. ist Gott der Herr, der für jedes Menschenleben Rechenschaft fordert. Im übrigen ist der Mensch Ebenbild Gottes, und hierin liegt seine Würde begründet. Der Fall des Judas wird sowohl bei Matthäus als auch in der Apostelgeschichte als logische Folge des Verrats des treulosen Jüngers beschrieben. Aber in der Schilderung der Suizidhandlung ist ein deutlicher Abscheu davor zu spüren. Die Herrschaft Gottes über jedes Menschenleben

wird auch von Paulus bekräftigt, wenn er schreibt: «Keiner von uns lebt sich selber, und keiner stirbt sich selber: Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Ob wir leben oder ob wir sterben, wir gehören dem Herrn» (Röm 14, 7–12).

III. Die Position der ersten christlichen Schriftsteller

Die christlichen Schriftsteller wandten sich bald gegen die bei den Römern verbreitete Mentalität und Praxis der Selbsttötung. Nach Laktanz ist der Suizid etwas Schändliches und Verabscheuungswürdiges. Er vergleicht die objektive Schlechtigkeit des Suizids mit der des Mordes. In gewissem Sinn könne man behaupten, der Suizid sei eine noch größere Schandtat. Denn unser Leben verdankten wir nicht unserem eigenen Willen, sondern Gott selbst, der uns als seine Verwalter ins Leben gerufen habe. Deshalb müßten wir am Leben festhalten, das wir empfangen hätten und nicht aufgeben dürften, bis Gott etwas anderes befehle. Harte Kritik übt er an den griechischen und römischen Philosophen und berühmten Persönlichkeiten, die den Suizid bejahten. Für Laktanz ist der Suizid in moralischer Sicht ein abscheuliches Verbrechen. Im Grunde seien all jene, die Suizid begehen, Mörder. Der Suizid sei Selbst-Mord[1]. Johannes Chrysostomus warnt uns vor der möglichen Versuchung, die Ankunft des ewigen Lebens durch Suizidentscheidungen provozieren zu wollen. Das den Menschen verheißene zukünftige Leben dürfe man aus dem Gedanken an dessen Vorrangigkeit gegenüber dem Leben in dieser Welt nicht vorwegnehmen. Wir müßten es in Vorfreude erwarten, zuvor jedoch durch den natürlichen Tod hindurchgehen und den Lauf der Natur respektieren, ohne selbst unserem irdischen Leben ein Ende zu bereiten. Niemandem sei es erlaubt, sich gegen den Willen Gottes selbst das Leben zu nehmen[2]. Schonungslos äußert sich Hieronymus im Hinblick auf Judas. Dieser habe dem Verbrechen des Verrats an Christus das Verbrechen, sich selbst zu erhängen, noch hinzugefügt[3].

Obgleich auf grundsätzlicher Ebene die Stellungnahme der ersten Christen gegen den Suizid immer beibehalten wird, berichtet Eusebius von Caesarea andererseits von einigen Fällen, die eine gesonderte Behandlung verdienen. Sie alle ereignen sich im Kontext einer unerbittlichen Christenverfolgung. Die alte Apollonia sei nach Quälereien und Mißhandlungen mit dem Tod bedroht worden, falls sie nicht in das böse Ansinnen ihrer Folterer einwilligte. «Sie bat», so schreibt Eusebius, «um kurze Bedenkzeit, und sobald sie frei war, sprang sie mit einem Satz ins Feuer, in dem sie völlig verbrannte.»[4] Von der Christenverfolgung in Nikomedeia schreibt er: «Eine Überlieferung besagt, damals seien Männer und Frauen mit unsagbarem Gotteseifer von sich aus ins Feuer gesprungen.»[5] Bei der Schilderung der schrecklichen Qualen, die man den Christen in Ägypten zufügte, bemerkt er, daß einige «mutig denjenigen ihren Kopf entgegenhielten, die ihn abschlugen»[6]. Eusebius berichtet auch von einer Mutter und ihren beiden Töchtern, die sich aus Furcht, von den Soldaten, die sie wegführten, vergewaltigt zu werden, für die «Flucht zum Herrn» entschieden und sich in einen Fluß stürzten[7]. Die Qualen, die man den Christen zufügte, waren entsetzlich. «Einige von ihnen», so fährt Eusebius fort, «stürzten sich selbst von den Dächern ihrer Häuser, um der Prüfung zu entgehen, bevor sie ergriffen werden und den Verschwörern in die Hände fallen würden, denn das Sterben bedeutete für sie, sich der Bosheit der Gottlosen zu entziehen»[8].

Diese und andere Fälle, wie etwa der der heiligen Pelagia, die sich das Leben nahm, um dem Verfolger nicht in die Hände zu fallen, haben zu der Behauptung Anlaß gegeben, die Urkirche habe den religiösen Suizid mit dem Martyrium auf eine Stufe gestellt. Aber das ist völlig falsch. Wie Eusebius einräumt, ist die einzige Quelle für die berichteten Fälle die mündliche Überlieferung, die von Eusebius selbst zusammengestellt und von einigen Kirchenvätern literarisch ausgeschmückt wurde. Dies brachte manche zu der Meinung, es handele sich um eine schöne Legende. Ich für meinen Teil glaube, daß diese Fälle im wesentlichen vollkommen wahrscheinlich sind, und es ist nicht schwer zu verstehen, daß sie historisch sind, wenn man die psychologische Situation der heftig verfolgten ersten Christen bedenkt.

Was auf der Ebene hochtheologischer Reflexion schwer verständlich aussehen mag, kann auf der Ebene des Volksglaubens besser zu verstehen sein. Jedenfalls entschuldigten manche Kirchenväter diese Form des Suizids und spendeten ihr sogar überschwenglich Lob. Der hl. Johannes Chrysostomus zum Beispiel verfaßte zwei stilvolle Predigten, in denen er den Ruhm des christlichen Martyriums, einschließlich dessen

der hl. Pelagia, preist, freilich mit einer sehr wichtigen Klarstellung. Johannes Chrysostomus setzt voraus, daß ein solcher religiöser Suizid «nutu divino» begangen worden sei, das heißt, aufgrund einer vermuteten göttlichen Eingebung, welcher der angenommene Märtyrer mit einem Akt heroischen Gehorsams gegenüber dem absoluten Willen dessen, der leben und sterben lasse, entspreche.

Bei dieser Hypothese wäre es schon nicht mehr zutreffend, moralisch von einem Suizid als einer anmaßenden Entscheidung über das eigene Leben nach stoischer Art zu sprechen. Diese moralisch großzügige und verständnisvolle Haltung finden wir auch bei Ambrosius[9]. Die Kirchenväter waren mild bei der Beurteilung der *subjektiven* Motive dieser Christen, an deren aufrichtigem Glauben nicht zu zweifeln war, der jedoch durch den Terror der Verfolgung und eine verständliche theologische Naivität im Alltagsleben bedingt war. Aus dieser verständnisvollen Einstellung einiger Kirchenväter läßt sich nicht ableiten, die Urkirche habe eine dem christlichen Märtyrertod vergleichbare Art von religiösem Suizid gutgeheißen[10]. Dies zeigt sich noch deutlicher bei Augustinus.

IV. Die augustinische Morallehre über den Suizid

Augustinus behandelt das Suizidproblem mit feiner Ironie, ja sogar mit Mißmut. Die Donatisten mit ihrer von niedrigen religiösen Motiven geleiteten Suizidpraxis brachten ihn in Harnisch. Nach dem Mann aus Hippo ist jeder Suizid objektiv ein Tötungsdelikt. Die im Alten Testament berichteten Fälle hätten im Neuen keinerlei moralische Bedeutung. Diese Suizidepisoden würden als vollendete historische Tatsachen berichtet, die allerdings verwerflich seien. Sie gehörten zu jenen Ereignissen, von denen die Schrift erzähle, nicht damit man sie nachahme, sondern damit man sie verurteile[11]. Der Suizid sei unter keinem Vorwand zu rechtfertigen. Nicht einmal, um die Sünde zu vermeiden oder um einem leidvollen, unglücklichen Leben ein Ende zu bereiten. Jene, die die Hypothese von der Rechtfertigung des Suizids durch die Absicht, die Jungfräulichkeit und andere ethische Tugenden zu bewahren, in die Waagschale warfen, nennt er Dummköpfe und Narren[12]. Im übrigen könne der Suizid nicht als Akt christlicher Tapferkeit gelten, sondern eher als ein Mangel an Tapferkeit, denn, so schreibt er wörtlich, «die charakteristische Wirkung der Tapferkeit besteht darin, den Menschen in widrigen Umständen zu leiten und zu bewahren». Man nehme sich gerade dann das Leben, wenn es einem an der moralischen Grundlage der Tapferkeit fehle[13].

Was aber solle man zu gewissen heiligen Frauen sagen, so fragt der Mann aus Hippo, die sich in einer Zeit der Verfolgung das Leben nahmen, indem sie sich in den Fluß stürzten, um von ihren Henkern nicht vergewaltigt zu werden? Augustinus gibt zu, daß die Kirche sie verehrt hat, verhält sich der Tatsache gegenüber jedoch vorsichtig und zurückhaltend. Wenn das, was die Überlieferung von diesen Frauen berichte, zuträfe, sei ihre Anerkennung durch die Kirche gerechtfertigt, wenn man eine außergewöhnliche Begründung annehme, wie es der Umstand einer besonderen Eingebung von seiten Gottes wäre, aufgrund dessen diese materialen Suizide moralisch als heroische Akte des Gehorsams gegenüber dem Allmächtigen beurteilt werden könnten. Diese Möglichkeit sei nicht auszuschließen, doch Augustinus zeigt sich uninteressiert an der Frage der Wahrscheinlichkeit, mit der sie in den bis Eusebius von Caesarea mündlich überlieferten Fällen tatsächlich eingetreten ist[14].

Im übrigen sei jeder, der bewußt und überlegt Suizid begehe, schuldig. Wer gegen sein eigenes Leben intrigiere, verliere von vornherein seine moralische Unschuld, so daß er, wenn er sich töte, nicht unschuldig sterbe, sondern verantwortlich für seine Tat[15]. Wie gesagt, läßt Augustinus die Hypothese von einem außergewöhnlichen Befehl Gottes gelten, dem man zu gehorchen habe, indem man sich das Leben nehme. Doch ziemlich ironisch bemerkt er, wenn jemand sicher sei, einen solchen Befehl Gottes erhalten zu haben, dann solle er sich eben selbst töten. Wer aber könne sich wohl dieser Sicherheit rühmen? Augustinus rechnet mit allen Arten von geistigem Verfall und falscher Religiosität als Entschuldigung dafür, daß jemand den Suizid ausführt. Daher betont er eindringlich: «Was wir sagen, war wir behaupten, was wir tausendfach aufzeigen, ist folgendes: Niemand darf sich willentlich das Leben nehmen, um sich von zeitlichen Leiden zu befreien, denn er würde ewigen Leiden verfallen; weder um fremde Sünden zu vermeiden, dann beginge nämlich er selbst – den die fremde Sünde nicht beflecken würde – eine äußerst schwere persönliche Sünde, noch wegen eigener Sünden der Vergangenheit, denn um diese durch die Buße zu sühnen, haben wir dieses

Leben besonders nötig; noch aus Sehnsucht nach dem besseren Leben, das wir nach dem Tod erwarten, denn auf die Selbstmörder wartet kein besseres Leben.»[16]

V. Der Suizid nach Thomas von Aquin

Thomas von Aquin baut die These Augustins auf Aristoteles gestützt systematisch aus. Das fünfte Gebot des Dekalogs sei für jeden Menschen ohne Ausnahme gültig, einschließlich eines jeden von uns selbst. Diese augustinische Exegese macht sich Thomas zu eigen. Der Suizid widerspreche dem Naturgesetz, aufgrund dessen jeder Mensch nach der Aufrechterhaltung seiner eigenen Existenz strebe und sich jeder gewaltsamen Beeinträchtigung seines natürlichen Lebenswillens widersetze. Er sei daher ein direkter Angriff auf die Liebe, die jeder sich selbst naturgemäß schulde. Folglich sei der Suizid eine Todsünde. Ebenso wie Aristoteles greift auch er das Argument vom Ganzen und seinen Teilen auf. Jeder Teil gehört, insofern er Teil ist, zum Ganzen. Der Mensch ist Teil der menschlichen Gemeinschaft; wenn sich daher jemand selbst tötet, begeht er ein Unrecht gegen die Gemeinschaft, der er angehört.

Zum Schluß nennt Thomas das stärkste Argument gegen den Suizid. Es ist eine theologische Überlegung. Das menschliche Leben, so argumentiert Thomas, ist ein Geschenk, das Gott dem Menschen gemacht hat und das absolut von dem abhängt, der nach Dtn 32,39 leben und sterben läßt. Daher versündige sich derjenige, der sich wissentlich das Leben nehme, gegen Gott selbst. Mit der Vernichtung seines eigenen Lebens maße sich der bewußt und frei handelnde Selbstmörder die Macht Gottes an, um in einer Sache zu entscheiden, die ihm nicht zustehe[17].

Obgleich Thomas die moralische Legitimität der Todesstrafe zugesteht (worin er meiner bescheidenen Meinung nach irrt, wie ich an anderer Stelle darlege), wenn sie von seiten der obersten staatlichen Gewalt bestimmten Verbrechern auferlegt werde, verneint er die Möglichkeit, daß jene, die diese Autorität innehätten, sie gegen sich selbst anwenden dürften[18]. Auch das Argument der Autonomie der persönlichen Freiheit zur Rechtfertigung des Suizids läßt er nicht gelten. Der Mensch dürfe in vielen Dingen frei über sich selbst verfügen. Niemals jedoch könne er eine moralische Entscheidung für den möglichen Gang aus diesem Leben in ein anderes, glücklicheres fällen. Eine solche Entscheidung überschreite den Rahmen der menschlichen Freiheit und müsse dem Willen Gottes vorbehalten bleiben. Wie Augustinus gesagt habe, müsse man das künftige glückliche Leben, das Gott denen verheißen habe, die ihm die Treue hielten, *erwarten* und dabei den Lauf der Natur respektieren. Niemals könne es dem Menschen erlaubt sein, es dadurch vorwegzunehmen, daß er sich selbst umbringe.

Thomas verwirft gleichfalls die Motive, die auf der Ebene des Gefühls liegen, wie etwa das, sich das Leben zu nehmen, um sich von dem Elend dieses irdischen Lebens zu befreien. Der Tod, so bemerkt der Aquinate, ist das letzte und größte aller Übel, die der Mensch erleiden kann. Daher wäre der Suizid damit gleichzusetzen, daß man das Schlimmste von ihnen allen wählte. Ebensowenig habe es Sinn, sich selbst zu töten, um irgendein Vergehen, das man verübt habe, wiedergutzumachen. Erst recht nicht, wenn es aus Furcht geschehe, in der Zukunft irgendeine schwere Sünde zu begehen. Wer gesündigt habe, solle Buße tun. Wenn er sich aber selbst töte, so führe dies einzig und allein dazu, daß er eine weitere, noch schwerere Sünde begehe und sich auch noch die Möglichkeit zu Buße und Umkehr nehme. Die Angst vor künftigen Sünden sei ein sehr schwaches Argument. Zum einen, weil, wie Paulus sagt (Röm 3,8), man nicht Böses tun dürfe, um Gutes zu bewirken. Ein an und für sich schlechtes Mittel führe nicht zu guten Zielen. Der Suizid sei nun aber mit Gewißheit ein ungeheures Übel. Die möglichen künftigen Sünden würden immer geringere und ungewisse Übel sein. Im übrigen sei Gott so mächtig und barmherzig, daß er uns helfen könne, nicht in Versuchung zu fallen, und uns verzeihen könne, wenn dies doch geschehe.

Im Hinblick auf die in der Bibel berichteten Suizide und die Fälle von verfolgten Christen, die sich den Tod gegeben haben, um ihre Ehre zu retten, nimmt Thomas eine ebenso reservierte und nüchterne Haltung ein wie Augustinus. Man könne die metaphysische Möglichkeit nicht ausschließen, daß sie aufgrund einer göttlichen Eingebung gehandelt hätten. Aber diese Möglichkeit beeinträchtige die Kraft der gegen den Suizid angeführten Argumente in keiner Weise.

Schließlich weist Thomas die Behauptung zurück, der Suizid könne unter Umständen ein echter Akt der Tapferkeit sein. Nicht einmal in den Fällen, die in der Bibel mit gewisser Begeisterung beschrieben würden. Im Gegenteil erklärt

er, jeder Suizid setze eine Schwächung der menschlichen Willenskraft voraus, die vor den Schwierigkeiten des Lebens kapituliere[19].

VI. Der Suizid in der heutigen kirchenamtlichen Lehre

Das moralische Problem des Suizids wird heute in Verbindung mit der Euthanasiefrage aufgeworfen, zu der es eine neue Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre gibt. In dem am 5. Juli 1980 veröffentlichten Dokument verdienen einige Abschnitte, wie der folgende, besondere Beachtung: «Jeder Mensch hat die Pflicht, sein Leben mit den Absichten Gottes in Einklang zu bringen. Dieses ist ihm als ein Gut anvertraut worden, das bereits hier auf der Erde Früchte bringen soll, jedoch erst im ewigen Leben seine letzte Vollendung findet. Der willentlich herbeigeführte Tod, das heißt der Suizid, ist folglich ebensowenig zu billigen wie der Totschlag; eine derartige Handlung bedeutet in der Tat eine Ablehnung der Souveränität Gottes und seiner Liebesabsicht. Darüber hinaus ist der Suizid oft auch eine Ablehnung der Liebe zu sich selbst, eine Verleugnung des natürlichen Strebens nach Leben, eine Absage an die Pflichten der Gerechtigkeit und Liebe gegenüber dem Nächsten, den verschiedenen Gemeinschaften und der gesamten Gesellschaft, auch wenn, wie man weiß, manchmal psychologische Faktoren eine Rolle spielen, die die Verantwortlichkeit mindern oder sogar ausschließen. Man wird jedoch genau zu unterscheiden haben zwischen dem Suizid und jenem Opfer, mit dem um einer höheren Sache willen – wie um der Ehre Gottes, der Rettung der Seelen oder des Dienstes an den Brüdern willen – das eigene Leben hingegeben oder in Gefahr gebracht wird.»[20]

Das Dokument nimmt dann ausdrücklich auf die Euthanasie Bezug, die es folgendermaßen definiert: «Unter Euthanasie versteht man eine Handlung oder eine Unterlassung, die ihrem Wesen oder der Intention nach den Tod verursacht mit dem Ziel, jeglichen Schmerz auszuschalten.» Und weiter heißt es, daß «es notwendig ist, mit allem Nachdruck festzustellen, daß nichts und niemand den Tod eines unschuldigen menschlichen Wesens erlauben kann, sei es nun ein Fötus oder Embryo, ein Kind oder Erwachsener, ein alter Mensch, ein unheilbar Kranker oder Sterbender. Niemand darf im übrigen diese Tötungshandlung für sich selbst oder für andere, die seiner Verantwortung anvertraut sind, verlangen und ausdrücklich oder stillschweigend in sie einwilligen. Keine Autorität kann sie legitim verfügen oder erlauben. Es handelt sich in der Tat um einen Verstoß gegen göttliches Gesetz, eine Verletzung der Würde der Person des Menschen, ein Verbrechen gegen das Leben und einen Angriff auf die Menschlichkeit»[21]. Wie daraus erkennbar wird, stellt man die direkte Euthanasie auf die gleiche Stufe wie den direkten Suizid, der der Sache nach ein Selbst-Mord ist.

VII. Der Suizid im Kirchenrecht

Die christliche Morallehre über den Suizid hat sich immer auch im Kirchenrecht widergespiegelt. Nach der Lehre der Apostolischen Kanones mußten die Laien, die sich verstümmelten, vom Empfang sakramentaler Weihen ausgeschlossen werden. Wenn es sich um Kleriker handelte, mußten sie aus ihren Ämtern entfernt werden. Die Verstümmelung galt moralisch als ein mörderischer Angriff auf das Leben, das in ganz besonderer Weise Werk Gottes sei. Aus dieser expliziten Verurteilung der Verstümmelung wird die implizite Verurteilung des Suizids abgeleitet[22].

Auf dem Konzil von Guadix (305) wird eine interessante Warnung ausgesprochen, nach der all jene, die sich aus unterschiedlichen Motiven direkt das Leben nehmen, aus der Zahl der Märtyrer ausgeschlossen sind[23]. Später nahm das Konzil von Karthago (348) gegen die Pseudomärtyrer Stellung, die sich unter Berufung auf unterschiedliche persönliche Motive wissentlich das Leben nahmen[24]. Auf die Anfrage, ob man für diejenigen, die sich im Zustand geistiger Verwirrung das Leben genommen hätten, die Eucharistie feiern dürfe, antwortete Bischof Timotheus von Alexandrien, jene, die die Eucharistiefeier verlangten, bedienten sich manchmal der Lüge, daß die betreffenden sich das Leben genommen hätten, ohne zu wissen, was sie täten. Daher empfahl er den Fragestellern, in dieser Sache vorsichtig zu sein und immer dann, wenn feststehe, daß die Suizidhandlung wissentlich verübt worden sei, die Feier der Liturgie für die Verstorbenen zu unterlassen[25]. Das Konzil von Braga (563) nahm ausdrücklich und in einschneidender Weise Stellung. Diejenigen, die sich in irgendeiner Form das Leben nähmen, müßten von den liturgischen Fürbitten ausgeschlossen und ohne den feierlichen Gesang der Psalmen

zum Grab geleitet werden[26]. Im Jahre 806 beantwortete Papst Nikolaus I. eine Anfrage der Bulgaren folgendermaßen: Die Selbstmörder seien ohne die bei den Exequien für die Verstorbenen üblichen Zeremonien zu bestatten. Insbesondere sei die Feier der Messe zu unterlassen, da sie nicht nur bis zu ihrem Tod gesündigt, sondern sich den Tod noch dazu selbst gegeben hätten. Um die Schwere der moralischen Schuld des Suizids zu unterstreichen und die in diesem Fall auferlegte Kirchenstrafe zu rechtfertigen, verweist er auf den Suizid des Judas. Dennoch schließt Nikolaus I. humanitäre Gesten nicht aus, die möglicherweise während des Begräbnisses der Selbstmörder ihren Platz haben könnten[27].

Der Kodex von 1917 bestrafte den Suizid mit der Begründung, wer bewußt und überlegt sich an seinem eigenen Leben vergreife, verstoße gegen das im fünften Gebot des Dekalogs und an anderen Stellen der christlichen Offenbarung ausgedrückte göttliche Recht. Folglich verweigerten die canones 1240 §1 num. 3 und 2350 §2 all jenen ein kirchliches Begräbnis, die «deliberato consilio», das heißt, freiwillig und ihrer Sinne mächtig, sich an ihrem Leben vergriffen. Aber diese Sanktion durfte nicht gegen diejenigen angewandt werden, die sich veranlaßt durch eine Einschränkung ihres Bewußtseins den Tod gaben, so daß die Klausel «deliberato consilio» nicht mehr erfüllt war. Bestand Zweifel über die wahren persönlichen Motive für den Suizid, so mußte man das kirchliche Begräbnis vornehmen, dabei aber ein mögliches Ärgernis unter den Gläubigen (can. 1240 §2) und einen prunkhaften Charakter der Zeremonie vermeiden. Die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses bedeutete zugleich den Wegfall der Totenmesse und der Messe zum Jahresgedächtnis (can. 1241). Doch durften Privatmessen für die durch Suizid Gestorbenen gefeiert werden. Bei der Anwendung dieser Sanktion setzte man voraus, daß der Verstorbene vor seinem Tod keinerlei Zeichen der Reue habe erkennen lassen. Andernfalls mußte das kirchliche Begräbnis in der für alle verstorbenen Gläubigen üblichen liturgischen Form vorgenommen werden.

Das Kirchenrecht war im Kodex von 1917 denjenigen gegenüber, die einen gescheiterten Suizidversuch unternommen hatten, nicht nachsichtiger. Wenn sie Laien waren, verfielen sie einer Irregularität «ex delicto», die ihnen – ohne besondere Dispens – den Zugang zu sakramentalen Weihen verwehrte (can. 985 §5). Ebensowenig durften sie die Funktion eines Taufpaten übernehmen (can. 762 §2; 766 §2; 795 §2; 2256 §2). Handelte es sich um Kleriker, so blieben sie für den vom Ordinarius festgelegten Zeitraum «a divinis» suspendiert und waren auch von jeder seelsorgerischen Tätigkeit ausgeschlossen (can. 2350).

Nach dem Rituale für die Exequien (n. 64), das am 23. September 1971 von der Kongregation für den Gottesdienst bestätigt wurde, soll vor der Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses in den vom geltenden Recht vorgesehenen Fällen immer der Ortsordinarius konsultiert werden, der die Entscheidung treffen solle, die ihm die pastorale Klugheit als die angemessenste Lösung empfehle.

Im geltenden Recht, das heißt, im Kodex von 1983, ist folgendes festgelegt: Diejenigen, die einen Suizidversuch unternommen haben, werden im Hinblick auf den Empfang und die Ausübung sakramentaler Weihen für *irregulär* erklärt (can. 1041 u. 1044). In bezug auf die traditionelle Verweigerung der kirchlichen Beerdigung von Menschen, die durch Suizid zu Tode gekommen sind, spricht can. 1184, ohne die Suizidanten ausdrücklich zu erwähnen, von «offenkundigen Sündern, denen die kirchlichen Exequien nicht ohne öffentliches Ärgernis für die Gläubigen gewährt werden können». Woraus zu schließen ist, daß dem Geist des neuen Kirchenrechts entsprechend die Frage der möglichen Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses von Suizidanten vollkommen der pastoralen Klugheit der Bischöfe überlassen wird, die zu entscheiden haben, was in jedem Einzelfall am besten zu tun ist.

Schlußbemerkung

Die Kirche hält an der traditionellen moralischen Verurteilung der Suizidmentalität und -praxis unverändert fest, was den direkten, in klarem Bewußtsein verübten Suizid anbelangt. Im Hinblick auf das Kirchenrecht jedoch versucht die im Einklang mit den Richtlinien des II. Vatikanischen Konzils reformierte kanonische Gesetzgebung, sich stärker pastoral zu orientieren, und beschränkt sich deshalb darauf, diejenigen vom Empfang und der Ausübung der sakramentalen Weihen auszuschließen, die in voller Absicht Suizidhandlungen unternommen haben. Die traditionelle Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses bei Suizid bleibt offen und wird der pasto-

ralen Klugheit des Ortsoberhirten anheimgestellt. der in der Praxis über die Verweigerung oder Nichtverweigerung so entscheiden soll, daß man dem der Sache nach immer verabscheuungswürdigen Suizidverhalten in der Öffentlichkeit gerecht wird, es gleichzeitig aber nicht im mindesten an christlicher Nächstenliebe und Verständnis für menschliche Schwäche fehlen läßt.

[1] Vgl. Lactantius, Divin. Institut. III 18: PL 6, 405–408.
[2] Vgl. Johannes Chrysostomus, De consolatione mortis: PG 56, 299.
[3] Vgl. Hieronymus, Comment. in Math. IV 17: PL 25, 1129.
[4] Eusebius, Historia ecclesiastica VI 41,7: (Ed. BAC, Madrid 1973) Bd. II 412–413.
[5] AaO. VII 6,6 p. 517.
[6] AaO. VIII 8 p. 521.
[7] AaO. VIII 12,3–4 p. 530–531.
[8] AaO. VIII 12,2 p. 530.
[9] Vgl. Johannes Chrysostomus, De Sancta Pelagia virgine et martyre: PG 50, 579–586; Ambrosius, De virginibus III,7: PL 16, 241–243.
[10] Vgl. B. Alaimo, De suicidii nomine et quibusdam eius definitionibus: Antonianum 31 (1956) 205–206.
[11] Vgl. Augustinus, Epist. 204, 6–7: PL 33,941.
[12] Vgl. De Civitate Dei I,27: PL 41, 40; Epist. 204,5: PL 33, 940.
[13] AaO. XIX 4,5: PL 41,630–631.
[14] Vgl. aaO. I 26: PL 41,39.
[15] Vgl. Contra Gaudentium I 13,14: PL 43,711–712.
[16] De Civitate Dei I 26: PL 41,39–40.
[17] Vgl. II–II q.64 a.5.
[18] AaO. ad 1um.
[19] AaO. ad 2um, 3um, 4um et 5um.
[20] Ecclesia (1980) n.1990 p.28–29 (1603–1609). AAS 72 (1980) 544–545.
[21] AaO. p.29. AAS 72(1980) 546.
[22] Vgl. Canones Apostolorum 21–23: MANSI vol.1, col.34.
[23] Vgl. Concilium Eliberitanum 60: MANSI vol.2, col.15.
[24] Vgl. Concilium Carthaginense c.2: MANSI vol.3, col.153–154.
[25] Vgl. Responsa canonica Timothei, Alexandrini episcopi 13: MANSI vol.3, col.1251–1254.
[26] Vgl. Concilium Bracarense II c.16: MANSI vol.9, col. 779.
[27] Vgl. Responsa Nicolai ad consulta Bulgarorum 98: PL 119, 1013.

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

NICETO BLÁZQUEZ

1937 in Venta del Obispo bei Avila, Spanien, geboren. Doktorat in Philosophie von der Staatlichen Universität Madrid und der Päpstlichen Universität St. Thomas in Rom. Lizentiat in Theologie und Diplom in medizinischer Psychologie. Ordentlicher Professor für Philosophiegeschichte, Naturrecht und Ästhetik am Päpstlichen Institut für Philosophie in Madrid. Derzeit auch Direktor dieses Instituts. Professor der Ethik und Deontologie des Journalismus an der Universidad Complutense in Madrid. Mitglied der Spanischen Gesellschaft für Philosophie. Veröffentlichungen: mehr als 100 Titel, darunter: El aborto (Madrid 1977); La pena de muerte según S. Agustín (Madrid 1977); Los derechos del hombre (Madrid 1980); Proceso a la Filosofía de S. Agustín (Madrid 1984). Anschrift: Avda. de Burgos, 204, E–28050 Madrid, Spanien.

David Power

Die Beisetzungsriten für Selbstmörder und liturgische Entwicklungen

Ein Priester hatte sich auf die Gleise vor einen näherkommenden Zug geworfen und so alle, die ihn näher kannten, und diejenigen, die davon hörten, schockiert. Die Diözese hatte anläßlich einer Beisetzung niemals zuvor eine solch große Ansammlung von Gläubigen und Geistlichen gesehen. Die Menschen empfanden den Verlust eines Mannes, den alle verehrt hatten, und die Art und Weise, wie er seinem Leben ein Ende gesetzt hatte, als ausgesprochen tragisch. Der Bischof leitete die Meßfeier und hielt die Predigt. Er las einen Abschnitt aus dem Tagebuch des Toten vor, der deutlich machte, daß er eine geraume Zeit über diese Tat nachgedacht hatte. Aus persönlichen Gründen war ihm das Leben untragbar erschienen. Der Bischof verurteilte ihn nicht. Er forderte die Menschen auf, an der Qual des Geistes des Verstorbenen teilzunehmen und den Kummer und die Trauer nachzuempfinden, die seine letzten Tage umfangen hatten. Er forderte die Eltern des Mannes auf, alles Gute, was ihr Sohn getan hatte, im Gedächtnis zu behalten, und versicherte sie der Unterstützung und Zuneigung der Geistlichen der Diözese. Um die Hoffnung der Gemeinschaft zu stärken, verlieh er erneut dem Glauben an die Herrschaft Jesu Christi über Leben und Tod Ausdruck[1].

Eine solche Szene wäre vor dreißig Jahren noch undenkbar gewesen. Der Priester wäre behelfsmäßig bei Nacht und Nebel beerdigt worden, die Umstände seines Todes wären durch uninformierten Tratsch und Klatsch verschleiert worden. Heutzutage kann der Vorfall nicht als ein Einzelfall angesehen werden, denn es ist nicht mehr ungewöhnlich, diejenigen christlich beizusetzen, die ihrem Leben selbst ein Ende setzten – manchmal auch auf eine Art, die eine viel deutlichere Planung verrät als im oben erwähnten Fall. Einige Katholiken mögen wohl moralische Rechtfertigungen für den Selbstmord in gewissen Situationen anbieten. Die meisten aber fühlen sich vermutlich immer noch durch einen Selbstmord vor den Kopf gestoßen und in Unruhe versetzt. Während einige zwar immer noch über die christliche Beerdigung eines Selbstmörders entrüstet sein mögen, so sind viele jedoch nicht gewillt, den verstorbenen Menschen zu verurteilen, und sie halten es für angebracht, solch einen Menschen der Gnade Gottes zu empfehlen.

Das kanonische Recht

Das kanonische Recht von 1917 verbot ein christliches Begräbnis oder eine Totenmesse für alle diejenigen, die ihr Leben mit eigener Hand beendet hatten. Selbstmörder wurden in den Kanones explizit unter denen aufgelistet, denen eine kirchliche Beerdigung zu verweigern sei. Sie gehörten zu den Abtrünnigen, Häretikern, Schismatikern, Freimaurern, den Exkommunizierten, zu denen, die im Duell gestorben waren und denjenigen, die darum gebeten hatten, ihren Körper einzuäschern. Die Liste endete mit einem alles umfassenden Satz, welcher besagte, daß man öffentliche Sünder nicht kirchlich beisetzen solle und daß ein Skandal zu vermeiden sei[2].

Im neuen Codex von 1983 bleibt dieser Kanon im wesentlichen erhalten, aber die Liste derjenigen, denen ein kirchliches Begräbnis zu verweigern ist, wurde in einigen Punkten geändert, was gewandelte Einstellungen widerspiegelt. Besonders bemerkenswert ist der Wegfall einer jeden Erwähnung von Duellanten und Selbstmördern[3]. Während das Weglassen der zuerst genannten lediglich auf ein Gefühl von Anachronismus zurückzuführen sein mag, reflektiert der Wegfall der Selbstmörder scheinbar die Tatsache, daß man nicht gewillt ist, sich ein Urteil über solche Menschen anzumaßen. Dies weist natürlich nicht auf eine moralische Rechtfertigung des Aktes der Selbsttötung hin, sondern es drückt eher eine Unklarheit über die psychische Verfassung und Beweggründe von Selbstmördern aus.

Die Bedeutung einer christlichen Beisetzung

Um die Implikation der Gewährung eines kirchlichen Begräbnisses für Selbstmörder deutlicher zu erkennen, ist es notwendig, auf die Bedeutung der katholischen Beerdigungsliturgie zu schauen. Diese hat in der Tat seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil bedeutsame Modifikationen erfahren.

Vor der liturgischen Revision, die durch dieses Konzil veranlaßt wurde, wurde das christliche Begräbnis als ein Akt der Fürbitte und der Absolution zelebriert, wobei dieses Verständnis im Mittelalter angenommen worden war[4]. Die kirchliche Autorität übte nahezu dieselbe Gewalt über die Seelen der Toten aus wie zu deren Lebzeiten. Die Absolution, die über dem Sarg erteilt wurde, glich der Absolution der Beichte. Die priesterliche Übertragung der Verdienste und Rechtfertigungen Christi auf die Seelen der Verstorbenen durch die Messe verstand man als Ausübung kirchlicher Macht, die sich sogar über das Grab hinaus erstreckte. Theologen waren gewöhnt, darüber zu streiten, ob die Feier einer Messe für die Toten (wie auch für die Lebenden) eine Wirkung habe, die der *ex-opere-operato*-Wirkung der Sakramente vergleichbar ist, oder ob sie als ein Anruf an Gottes Gnade in Christi Namen zu verstehen sei, aber nur wenige bezweifelten die Macht des Priesters, die Messe für die Verstorbenen in seiner Eigenschaft als Diener der Kirche zu feiern[5]. Der Gebrauch dieser Macht und Autorität machte es erforderlich, daß der Diener der Kirche ein Urteil über das Leben und den Tod des Verstorbenen aussprach, ebenso wie die Ausübung der Macht der Absolution in der Beichte nicht ohne eine Beurteilung der Würdigkeit des Sünders geschehen konnte.

Die Einstellungen, die sich somit in der Beerdigungsliturgie ausdrücken, reflektieren eine ziemlich sichere, eindeutige Sicht des Kosmos, wobei das Wissen über ein Leben nach dem Tod auf die Kenntnis dieser Welt gegründet sein konnte. Ebenso wie die Entscheidung über die Teilhabe eines Menschen an den Sakramenten der Kirche auf der Grundlage der Unterscheidung zwischen Gnade, Todsünde und läßlicher Sünde geschehen konnte, so war die vom Handeln des Amtsträgers bestimmte Beziehung der Kirche zu jemandem nach dem Tod an die dreifache Unterscheidung zwischen Himmel, Hölle und Fegefeuer gebunden. Die Kirche war sicher, daß eine Harmonie zwischen Gottes Urteil und ihrem eigenen bestand, wobei sie sich auf das Versprechen verließ: «Was immer ihr auf Erden binden werdet, soll im Himmel gebunden sein. Was immer ihr auf Erden lösen werdet, soll im Himmel gelöst sein.»

Im Bereich der Moral verfügte man über dieselbe Sicherheit, und was immer einen Menschen zu Lebzeiten endgültig von den Sakramenten ausschloß, schloß diesen Menschen auch von einer kirchlichen Beisetzung aus. Häretiker, Schismatiker und Abtrünnige durften niemals mehr einen Fuß in die Kirche setzen, sei es lebend oder tot. Der Versuch, sich das Leben zu nehmen, zog, wenn er mißlang, nicht die Strafe der Exkommunizierung nach sich, aber er galt als schwerwiegend genug, einen Menschen auf Lebenszeit von jedwedem kirchlichen Amt auszuschließen, und das bedeutete auch die Amtsenthebung derjenigen, die bereits Kleriker w ren[6]. Wenn der Versuch gelang, verurteilte die Kirche den Menschen als unfähig, weitere Hilfe von ihren Amtsträgern zu bekommen. Die Absolution über dem Sarg auszusprechen oder solch einem Menschen die Vorzüge der Messe zukommen zu lassen, würde das Denkgebäude, auf dem kirchliche Sicherheiten beruhten, Lügen gestraft haben.

Der neue Beisetzungsritus

Der neue Beisetzungsritus, der nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil als Teil einer umfassenden liturgischen Reform entworfen wurde, baut auf der Auferstehungshoffnung auf und zielt nicht nur auf die Bedürfnisse der Verstorbenen ab, sondern auch auf den Trost der Hinterbliebenen[7]. Die Absolution, die über dem Sarg ausgesprochen wurde, verschwand und wurde durch eine endgültige Empfehlung des Dahingegangenen an Gott ersetzt. Von dieser Empfehlung wird gesagt: «Dieser Ritus soll nicht eine Reinigung des Toten sein – welche eher durch das eucharistische Opfer bewirkt wird – sondern ein letzter Abschied, mit dem die christliche Gemeinschaft eines ihrer Mitglieder ehrt, bevor der Körper begraben wird.»[8]

In dem Gebet für diesen Ritus bittet der Geistliche um ein gnädiges Gottesurteil und um die Vergebung der Sünden des Verschiedenen wie auch um seine Teilhabe an der endgültigen Auferstehung der Toten[9]. In denjenigen Teilen der Welt, wo ein nichtordinierter Beauftragter Beerdigungen leitet, werden dieser Ritus und das Gebet dennoch in die Beisetzungsfeier eingeschlossen.

Die Einführung dieser Empfehlung der Toten in die Beisetzungsliturgie drückt weniger eine vollkommen neue Haltung zum Tod und dem Leben nach dem Tod sowie zur Beziehung der Kirche zu den Toten aus, als daß sie Haltungen des Wandels reflektiert. Wie so viele andere Elemente der neuen Liturgie ist das hier erwähnte nicht ohne Doppeldeutigkeiten. Einerseits

steht die deutliche Absicht dahinter, jede Vorstellung auszuräumen, die davon ausgeht, daß die Kirche dem Toten die Absolution erteilt und in diesem Sinne im Namen Gottes ein Urteil ausspricht. Damit vergleichbar ist die Tatsache, daß sich die Hoffnung der Kirche eher auf die Gemeinschaft aller in der endgültigen Auferstehung richtet als auf das Erreichen einer schnellen Befreiung des Toten aus dem Fegefeuer. Andererseits behält jedoch der Abschnitt, der das Eucharistieopfer betrifft, etwas von dem alten Glauben an die Macht des Priesters, das Los der Toten beeinflussen zu können, indem er ihre Reinigung von den Sünden erbittet. Dies wird nun jedoch damit verbunden, daß man sich auch nur des Anscheins eines Urteilsspruches über den Toten enthält, und dies ist der wichtigste Aspekt des Wandels von der alten Liturgie zur neuen. Mit anderen Worten bedeutet das, soweit es die Beisetzung von Selbstmördern betrifft, daß das Feiern einer Messe zu ihrem Gedächtnis kein Urteil über die moralische Seite des Selbstmords beinhaltet, sei dies nun negativ oder auch positiv, sondern diese Meßfeier stellt lediglich einen Akt dar, durch den die Kirche die Toten Gottes Gnade anempfiehlt.

Der Ort der Toten

Aus dem bisher Gesagten scheint deutlich hervorzugehen, daß das Thema der moralischen Rechtfertigung oder Verdammung von Selbstmördern nicht zur Diskussion steht, wenn es darum geht, denjenigen, die ihrem Leben selbst ein Ende gesetzt haben, ein christliches Begräbnis zu geben. Es ist von Fall zu Fall sehr verschieden, mit welcher Klarsicht und Verantwortlichkeit ein Mensch Selbstmord begeht, aber alle, die zu Lebzeiten Kirchenmitglieder waren, können nun mit christlichen Riten beigesetzt werden. Man sollte jedoch annehmen, daß diese Riten mit Flexibilität zelebriert werden müssen und in Anerkennung der Mehrdeutigkeit, die der Situation innewohnt.

Ein Einwand, der im Zusammenhang mit der neuen Beerdigungsliturgie vorgebracht wurde, geht davon aus, daß der neuen Liturgie eine fast anmaßende Sicherheit bezüglich der Auferstehung der Toten zugrunde zu liegen scheint. In der Anstrengung, die leidvollen Vorstellungen des Fegefeuers und des Urteils, das mit der alten Liturgie assoziiert wurde, zu beseitigen, scheinen diejenigen, die den neuen Ritus entworfen haben, von der Annahme ausgegangen zu sein, daß der Tote umgehend an der endgültigen Auferstehung Jesu Christi teilhaftig werde. Die Liturgie ist von einer freudigen Atmosphäre erfüllt, welche selten gedämpft wird, so daß für die Zweifel und Ängste der Hinterbliebenen wenig Raum bleibt.

Kulturell scheint dies weit von gegenwärtigen Einstellungen zum Tod entfernt zu sein. Über die Tendenz in der westlichen Welt, den Tod zu tarnen, seine Wirklichkeit und Endgültigkeit zu vertuschen und zu beschönigen, wurden schon häufig Kommentare abgegeben. Dies ist nichts als die Kehrseite der Unsicherheit darüber, wohin der Tod führt, eine Ungewißheit, die von Katholiken geteilt wird. Von dem Besitz sicherer Kenntnisse über ein Leben nach dem Tod, über die man in früheren Zeiten verfügte, sind wir weit entfernt.

In der frühen Kirche konnte den Märtyrern umgehend ihr Platz in der Freude Gottes zugewiesen werden, weil sie mit ihrem eigenen Tod Christus bezeugt hatten. Den ganz offensichtlich Bösen konnte ein Platz in den niederen Regionen des Universums zugeteilt werden. Allen anderen Verstorbenen wurde ein Aufenthalt an einem Ruheplatz gewährt, an dem sie auf ihre endgültige Auferstehung warten sollten. Man stellte sich vor, daß über das Grab hinaus noch einige Kämpfe mit Satan ausgefochten werden müßten, bevor die Toten ihre Ruhe erlangten, und die Erinnerung an die Toten in der Messe sollte ihnen bei diesen Kämpfen eine Hilfe sein[10]. Im Mittelalter veränderte sich diese Vorstellung in zweierlei Hinsicht. Erstens erhielten nicht nur Märtyrer, sondern alle Toten einen unmittelbaren Zugang zur himmlischen Gottesschau, wodurch die Bedeutung der Auferstehung am Ende der Zeit verringert wurde. Zweitens wurde der Ort, an dem gewartet werden mußte, zu einem Ort der Reinigung. Somit konnten die Hinterbliebenen, die Grund hatten, sich um ihre Toten wegen der Unzulänglichkeit von deren Leben zu sorgen, durch den Glauben an das reinigende Fegefeuer von ihren Ängsten erleichtert werden.

Diese einfache Kosmologie scheint nun nicht mehr zu stimmen. Das führt dazu, daß Ängste leicht durch die allzu schnell bereite und oberflächliche Hoffnung der Osterfreude unterdrückt werden. Man könnte vergangene und die gegenwärtige Einstellung zum Leben nach dem Tod vergleichen, indem man einen Menschen, der versucht, eine Strecke mit Hilfe einer Karte,

auf der alle Gebiete deutlich gekennzeichnet sind, zu erarbeiten, mit einem anderen Menschen vergleicht, der versucht, einen Weg aus einem Irrgarten zu entdecken. In einem Irrgarten gibt es falsche Fährten, trügerische Hinweise, Routen, die zum Anfangspunkt zurückführen. Derjenige, der einen Weg heraus sucht, weiß wohl, daß es einen solchen gibt, aber er muß alle Strecken begehen, um ihn zu finden. So funktioniert das Spiel, wenn man sich im Irrgarten befindet, und weil verschiedene Routen ausprobiert werden müssen, müssen Markierungen angebracht werden, um sich an jedes durchgeführte Experiment erinnern zu können. Wer Frustration und Schrecken erliegt, und wem es nicht gelingt, seine Versuche aufzuzeichnen, ist verloren.

Wenn die Liturgie für die Toten einige vorherrschende Haltungen des Zweifels am Leben nach dem Tod akzeptieren soll, ohne den Glauben an Christi Auferstehung zu verlieren, stellt sich die Frage, ob dies eher durch eine disjunktive oder durch eine lokative Karte abgesteckt werden kann[11]. Die mittelalterliche Karte war lokativ. Das heißt, das Ritual und Symbol der Feier konnte jeden Menschen, ob tot oder lebendig, an einem richtig zugewiesenen Ort auf einer deutlichen Karte einordnen, und die Straßen zu den verschiedenen Orten waren ganz klar gekennzeichnet. Alle Furcht und Mehrdeutigkeit konnte in diesem Universum durch die vernünftige Art und Weise, wie die Kirche den Menschen auf der Karte ihren Platz zuwies, überwunden werden, wobei angenommen wurde, daß dies auch der Haltung Gottes entspreche.

Die disjunktive Karte wäre eher so wie der Irrgarten. Obwohl eine gewisse Ordnung angenommen wird, gibt es dennoch – wo immer jemand auf der Karte plaziert wird – keine erkennbare Straße, der man folgen könnte. Die Riten und Symbole, die nach einer solchen Karte entworfen werden, würden nicht beanspruchen, alle Mehrdeutigkeiten und Ungewißheiten zu bewältigen. Sie würden wohl eher ein Spiel zwischen den Unangemessenheiten einrichten und die Spannungen in der Vision des Universums hell beleuchten. Die Anerkennung der Unerkennbarkeit Gottes würde ebenso zum Glauben gehören wie die Zuflucht zum Bekannten. Der Glaube würde akzeptieren, daß das Finden des Weges, der zum Ausgang aus dem Irrgarten führt, uns zur Gnade und Liebe Gottes geleiten werde, während er anerkennt, daß die Reisen der Menschheit ein Suchen nach dieser Gnade und Liebe waren. Die Hinterbliebenen würden sich daran erinnern, wie der Tote mit den Problemen des Lebens und des Todes gerungen hat, wie er nach Liebe suchte und gegen Mutlosigkeit und Niedergeschlagenheit ankämpfte, und sie würden Gott in Christus dieses Ringen anempfehlen. Es würde das Gefühl entstehen, daß die Lebenden und Toten gemeinsam weitersuchen und kämpfen in der Verbundenheit einer gemeinsamen Hoffnung, an welcher alle beteiligt sind bei der Suche nach den unbegreiflichen Wegen Gottes und der göttlichen Gnade und des göttlichen Urteils.

Und eben in diesem Sinne kann eine Gemeinde im Falle eines Selbstmordes die Anweisung ausführen: «Gedenkt des Toten und der Umstände seines Lebens und Todes und kümmert euch auch um die Trauer der Verwandten und ihre christlichen Bedürfnisse.»[12] Bei der Erinnerung an den Toten ist es notwendig, sich an den Kampf mit dem Leben zu erinnern und an seinen Sinn, der zu seinem endgültigen Spannungspunkt im Tod durch Selbstmord kam. Die Beerdigungsliturgie dient bei solchen Anlässen weniger der Betonung von Christi Auferstehung oder der Auferstehung in Christus als vielmehr der Erinnerung an den Tod Jesu Christi und an sein Ringen mit den Mächten des Todes während seines ganzen Auftretens und Wirkens und zum Zeitpunkt seiner Erfüllung. Die Solidarität Christi mit der Menschheit in ihrem Ringen wird die Herzen der Hinterbliebenen eher berühren als Worte über unsere Solidarität mit ihm in österlicher Freude. In der Tat kann Hoffnung nur aus dem Gedenken an Christi Solidarität mit menschlichen Kämpfen und Konflikten entstehen, wenn immer die Mehrdeutigkeiten und Spannungen des Lebenssinns so stark sind wie in der Lebensgeschichte von Selbstmördern.

Schluß

Wir leben in einem christlichen Zeitalter, in dem die Kirche mehr als früher dazu neigt, die Grenzen ihrer eigenen Einsichten, Aussagen und Urteile anzuerkennen. Das betrifft viele Bereiche des kirchlichen Lebens. Im Hinblick auf Dogmen bedeutet dies, daß ihre endgültige Natur mit ihrer Umkehrbarkeit verknüpft werden muß, so paradox dies auch scheinen mag. Wenn die sakramentale Gegenwart des Herrn in der Kirche gefeiert wird, muß die Negativität von Abwesenheit zusammen mit dem Trost der Anwesenheit

angenommen werden. Wenn im Bußsakrament Urteile ausgesprochen werden, müssen sich Amtsträger und Gemeinden bewußt sein, daß möglicherweise nicht immer eine vollkommene Übereinstimmung zwischen dem Binden auf Erden und dem Binden im Himmel besteht. Mit anderen Worten heißt das, daß – ganz gleich bei welcher Gelegenheit – vieles im Symbol offenbart wird, aber auch vieles verhüllt ist, und Gemeinden lernen mit der sich daraus ergebenden Unsicherheit zu leben.

In der Tat schafft diese kirchliche Unsicherheit weniger Zweifel und Verwirrung als daß sie eine Glaubensfestigkeit auf der Grundlage des Bildes Jesu Christi als des menschgewordenen Erbarmens Gottes aufbaut. In der Erinnerung an seine Solidarität mit der Menschheit in Unfrieden und im Ringen, angesichts des Kampfes mit dem Tod liegt der Nährboden der Hoffnung. Die Beisetzungsliturgie, welche im Gedenken an ein Leben, das durch Selbstmord endete, gefeiert wird, ist eine ganz besonders schmerzliche Gelegenheit, bei der die kirchliche Ungewißheit ihre Orientierung findet durch das Gedenken der Solidarität des Leibes Christi, die in Jesu Tod bewirkt wurde.

[1] Aus verständlichen Gründen werden an dieser Stelle Name und Ort nicht genannt. Im Gegensatz zu dem beschriebenen Vorfall fühlt man sich an die Geschichte des irischen Schriftstellers Frank O'Connor «Act of Charity» (Gnadenakt) erinnert, in der der Pfarrer, nachdem einer seiner Kuraten Selbstmord begangen hat, einen Arzt und einen Leichenbestatter dazu veranlaßt, den Totenschein zu fälschen, um den Skandal zu vermeiden, einem Geistlichen ein kirchliches Begräbnis zu verweigern.

[2] CIC 1240.

[3] Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, canon 1184.

[4] Zur Geschichte der Beisetzungsliturgie vgl. Damien Sicard, La Liturgie de la Mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne (Münster 1978). Für einen Vergleich mit der neuen Liturgie vgl. Richard Rutherford, The Death of a Christian: the Rite of Funerals (New York 1980).

[5] Zu dieser Theologie vgl. Erwin Iserloh, Der Wert der Messe in der Diskussion der Theologen vom Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert: Zeitschrift für katholische Theologie 83 (1961) 44–79.

[6] CIC.

[7] Ordo Exsequiarum (Vatikanstadt 1969) Nr. 1 und 18. Im folgenden abgekürzt zitiert: OE.

[8] OE Nr. 10. Die englische Übersetzung wurde entnommen aus The Rites of the Catholic Church Bd. 1 (New York 1976) 654.

[9] OE Nr. 48. Englische Übersetzung s.o. S. 678.

[10] Als ein gutes Beispiel für diese Haltungen vgl. Augustinus, Confessiones, Buch IX, 13.

[11] Vgl. Jonathan Z. Smith, Map is Not Territory: Map is Not Territory: Studies in the History of Religions (Leiden 1978) 308f.: «Diese Mythen und Rituale, welche zu einer lokativen Karte des Kosmos gehören, bemühen sich, jedes Mißverhältnis zu überwinden, indem die Verbundenheit aller Dinge untereinander angenommen wird, die Angemessenheit der Symbolisierung ... und die Macht und Möglichkeit der Wiederholung ... Die Dimensionen des Mißverhältnisses ... scheinen zu einer anderen Karte des Kosmos zu gehören. Diese Traditionen gleichen stärker dem Witz, indem sie Disjunktion weder leugnen noch vor ihr fliehen, sondern zulassen, daß das unangemessene Element bestehen bleibt. Sie gehen davon aus, daß Symbolismus, Mythos, Ritual, Wiederholung und Transzendenz allesamt unfähig sind, Disjunktion zu überwinden. Sie versuchen vielmehr, zwischen den Unangemessenheiten zu spielen und für eine Gelegenheit zum Nachdenken zu sorgen.»

[12] OE, Nr. 18.

Aus dem Englischen übersetzt von Susanne Walker

DAVID N. POWER

1932 in Dublin, Irland, geboren. Mitglied der Kongregation der Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria. 1956 Priesterweihe. Derzeit Professor für Systematische Theologie und Liturgik an der Katholischen Universität von Amerika in Washington,D.C. Veröffentlichungen u.a.: Ministers of Christ and His Church (London 1969); Christian Priest: Elder and Prophet (London 1973); Gifts That Differ: Lay Ministries Established and Unestablished (New York 1980); Unsearchable Riches: The Symbolic Nature of Liturgy (Pueblo, New York 1984); außerdem viele Zeitschriftenartikel über Fragen der Sakramententheologie und der Liturgik. Anschrift: The Catholic University of America, School of Religious Studies, Dept. of Theology, Washington, D.C. 20064, USA.

Jean-Pierre Jossua

«Das Leben hat für mich keinen Sinn mehr»

I. Einleitung: die Tragweite eines Satzes

Die Wirklichkeit von Selbsttötung hat schon immer die Definitionen weit überschritten, in die religiöse Moralisten sie einschließen wollten. Das, was oft nur psychische Unfähigkeit war, weiterhin seine Existenz nachzuschleppen, hielt man für unabhängige Bejahung des Selbst oder für prometheische Revolte; das, was ihre Autoren manchmal als demütiges Sich-Verlassen auf Gott erlebten, mit der Bitte, von ihm Verzeihung zu erlangen und angenommen zu werden, verurteilte man als Tat der Hoffnungslosigkeit. Wie aber kann man selbst die Verzweiflung eines Nichtgläubigen so abwerten, wenn man andererseits verkündet, daß Gott die einzig entscheidende Hoffnung für den Menschen ist? Abstrakt gesagt: Hier wie anderswo wäre die christliche Ethik gut beraten, wenn sie – ohne darauf zu verzichten, gewisse «Eckwerte» zu markieren – eine Tat weder als ganz und gar gut noch als ganz und gar schlecht betrachten und sich fragen würde, wie es um ihren Kontext bestellt ist, um die Möglichkeiten dessen, der sie setzt, um den Sinngehalt, den er ihr gegeben hat – wobei es sich nicht um bloße «Umstände» handelte, sondern um etwas, das in das innerste Wesen dieser Tat eingeht.

In diesem CONCILIUM-Heft geht es also um Menschen, die fordern, nicht künstlich am Leben gehalten zu werden; ja sogar nicht daran gehindert zu werden, freiwillig ihre Existenz aufzugeben, weil Alter, Krankheiten, physische oder psychische Leiden, eine schwere Behinderung in ihren Augen dem Leben keinen Sinn mehr geben. Dies sind viele verschiedene Fälle, und sie fordern eine unterschiedliche, genaue Betrachtungsweise. Was jedoch meinen Beitrag anbetrifft, so bedeutet diese Komplexität wenig: Ich kann kein Urteil über das fundamentale Anliegen abgeben, dazu müßten andere Gesichtspunkte untersucht werden, aber ich kann sein Motiv darlegen. Es genügt, daß es sich immer um eine von den Umständen abhängige Erklärung handelt; sie wird von jemandem in eigener Sache getroffen – «für mich ist das Leben zur Zeit ohne Sinn» –. Es handelt sich nicht um eine bedingungslose Verurteilung wie: ‹Das menschliche Leben ist ohne Sinn›, oder um die Bewertung von jemand anderem: ‹Dieses Kind ist zu stark behindert, dieser Alte ist zu wertlos.›

Vor einer Formulierung wie: das Leben hat keinen Sinn mehr, sollte man sich distanzieren. Das christliche Gewissen gebietet hier Zögern und Unruhe. Zweifellos haben viele Furcht vor einer möglichen Verallgemeinerung (vor einem radikalen Pessimusmus oder einer Philosophie des Absurden) oder vor einer autoritären Abirrung (wenn man sich zum Richter über jemand anderen macht, droht bald ‹Eugenismus›) mögliche Tendenzen, wie wir sie in unseren Überlegungen an anderer Stelle bereits abgewehrt haben. Warum aber bleibt dennoch Unbehagen, selbst wenn man diese Frage nur für sich selbst in einer bestimmten Situation stellt? Ist es lediglich die Furcht vor einer zu materialistischen Betrachtungsweise des Lebens? Würde man durch ein solches Urteil eine fundamentale christliche Forderung in bezug auf das Verhältnis zu Gott, auf Werturteile des Evangeliums oder die religiöse Bedeutung des Leidens verletzen? Oder muß man ganz im Gegenteil annehmen, daß angesichts der unbestrittenen Tatsache eines providentialistischen, miserabilistischen und von der Sühneidee bestimmten Christentums unser schlechtes Gewissen angesichts einer möglichen Entscheidung zu unserem eigenen Tod aufgrund des mangelnden Sinnes des Lebens, das uns derzeit aufgebürdet ist, zusammen mit dieser Art von Christentum ausgeräumt werden soll? Ich bin versucht anzunehmen, daß eine Überprüfung dieser klassischen Einwände zu einer viel genaueren Unterscheidung führen würde, welche unser Zögern in gewisser Hinsicht rechtfertigt, ohne doch gleich zu einer strikt verneinenden Entscheidung zu führen. So ist die Eröffnung einer *Möglichkeit* nicht der Erlaß eines Gesetzes. Kein Zeichen ist ein absolutes Kriterium, und das, was im Glauben gelebt werden kann, darf nicht in gültige moralische Wahrheit für alle Menschen umgeformt werden.

II. Erläuterung der Vorbehalte, die der Satz anregt

1. Die Beschlüsse der Vorsehung

«Niemand kann sagen, sein Leben hätte keinen Sinn, weil das Dasein, so wie es ist, von Gott

gewollt ist. Von Ihm kommen das Geschenk unseres Ablebens und auch unvermutete Ereignisse. Wir können lediglich seine Vorsehung anbeten und uns seinem Willen unterwerfen. Er ist es, der weiß, welchen Sinn dies alles haben kann, er, der uns zu gegebener Zeit von dieser Welt abberuft.» So würde sich immer noch eine große Zahl von Gläubigen äußern, so äußerten sich fast alle Christen etwa im 17. Jahrhundert. Angesichts der Fragen, die eine solche Sehweise voraussetzt, falls man die Welt beobachtet, so wie sie ist, hörten am Ende dieser Epoche einige Denker aufgrund des Bösen auf zu glauben, oder sie bestritten, daß es sich bei Glaubensentscheidungen um gültige Vernunftargumente handle; allenfalls handle es sich hier um einen Akt blinden Glaubens, der zutiefst unberechenbar sei.

Inzwischen war eine neue Gegebenheit aufgetreten, die ganz allmählich die Richtung des Problems umkehrte. Wenn auch die Position des Glaubens angesichts des Bösen nicht erschüttert wurde, so wurde doch die Schlußfolgerung, die uns hier beschäftigt, zweifelhafter. Das Abenteuer der modernen Wissenschaft schloß ein strenges Konzept der Kausalität der Phänomene ein, welches die metaphysische Kausalität brüchig werden ließ. Bei der Analyse der physischen Wirklichkeiten der Welt nahm die metaphysische Kausalität (im griechischen, dann scholastischen Denken) Zuflucht zu spirituellen Kräften. Nun hatte aber dieses Schema den Theologen dazu gedient, das biblische Symbol von der Schöpfung zu denken.

Mit Gott als der «ersten Ursache» begann sich nun die stoische Lehre – und nicht die der Schrift – von der Vorsehung zu entwickeln. Sie sah das Ganze der göttlichen Herrschaft unter der Kategorie der direkten oder indirekten Kausalität. Praktisch war der ‹Deismus›, in den das Christentum im 4. Jahrhundert abgeglitten war, als untauglich verurteilt worden. Für die Philosophen und Wissenschaftler sehr schnell, sehr viel langsamer für das allgemeine Empfinden wurde es unmöglich, eine Einzeltatsache – sei sie nun glücklich oder unglücklich – vom Fluß des Universums zu lösen und sie auf die erste, transzendente Ursache zu beziehen. Raum und Zeit sind Koordinaten, die es dem Geist ermöglichen, eine Tatsache zu konstruieren und sie zu begreifen. Was könnte es bedeuten, wenn man sie versachlicht, indem man sie isoliert? Was immer die Bezeichnung ‹Wille Gottes› ist oder nicht ist, wir wissen nichts darüber, und die Frage hat keinen Sinn für uns. Das soll nicht heißen, Gott sei nicht der Schöpfer aller Dinge wie auch der des Geheimnisses des Seins. Dies aber in einer ganz und gar geheimnisvollen Weise, die es uns nicht gestattet, eine bestimmte Intention uns gegenüber daraus zu lesen. Man kann sich vorstellen, daß hinter einer verfeinerten Vorstellung über die Vorsehung dennoch eine Art von Animismus steckt, eine infantile Haltung, die sich damit beruhigt, Dingen und Ereignissen Willensakte – beschützender oder bestrafender Art – zu unterstellen. Zweifellos verwischen wir so instinktiv unsere Angst vor dem Zufall, von dem unser Universum durchzogen ist: diese zufälligen Begegnungen, die weder Ergebnis von Determinismus noch einer beabsichtigten Entscheidung sind.

Der Körper und die Anlagen, die uns bei der genetischen Lotterie mitgegeben wurden, der Charakter, der durch affektive Beziehungen in unserer Kindheit und durch Reichhaltigkeit oder Entbehrungen unseres sozialen Milieus geformt wurde, die Ereignisse des Daseins, die zu der Situation geführt haben, die nun die unsere ist bis zur Stunde unseres Todes – wenn es auch bei ihnen genau so wie beim gesamten Universum wahr ist, daß wir alles aus der Hand Gottes mit Danksagung annehmen können, oder aber ihn in Bausch und Bogen anklagen können wegen des ungerechtfertigten Übermaßes an Bösem, so ist es nicht weniger wahr, daß wir dies alles weder auf Seinen speziellen Willen beziehen können, noch erwarten können, daß sie in jedem Fall sinnvoll sind. Zweifellos haben wir es hier mit einer Kopernikanischen Wende im religiösen Bereich zu tun, und zwar in dem Maß der gedanklichen Veränderungen, die den Beginn der Moderne begleitet haben; ohne Zweifel ist es aber auch sehr traurig, daß diese unmittelbare Beziehung zu Gott in den Naturereignissen (und hinzuzufügen ist hier: auch in denen der Geschichte) verlorengegangen ist.

Dennoch, der Gott der Christen des 20. Jahrhunderts ist nicht der des Epikur, der sich nicht für menschliche Angelegenheiten interessierte, ein untätiger Gott in seinem Reich. Die Beziehung, die Gott nach der Botschaft der Propheten und Jesu Christi zu den Menschen hat, ist von einer solchen Tiefe, daß sie diese Umwälzungen überstehen kann. Sicher, in der Bibel gibt es Schilderungen der unmittelbaren Abhängigkeit der Ereignisse von Gott. Einerseits aber handelt es sich dabei nicht um eine von der Vorsehung

bestimmte Ordnung, welche das Böse erklären könnte (eher um unvorhersehbare Eingriffe eines Lebendigen), andererseits ist dies nicht ihre entscheidende Hinterlassenschaft. Das, was uns in der Bibel am eindringlichsten berichtet wird, ist, daß es keine Situation gibt, in der uns Gott nicht wieder einholen könnte und die er nicht mit uns durchleben könnte – sei sie nun durch die Zufälle der Existenz oder sogar durch unsere eigene Schuld entstanden. Mehr noch, er ruft uns und wartet auf uns, um unsere Zukunft zu sein. Er ermöglicht uns, der Zukunft Sinn zu geben durch den Glauben und die Hoffnung, die er uns eröffnet. Es ist sofort verständlich, daß wir aus unserer Beziehung zu Gott keine bedingungslose Bejahung von Sinnhaftigkeit in unserer Situation erwarten können, und daß es uns dann absolut untersagt ist, die Last einer solchen Situation abzuwerfen, wenn sie über unsere Kräfte geht, und daß man, wenn man allzu leichthin einen solchen Ausweg suchen wollte, die Möglichkeit verfehlen könnte, hier und jetzt Gott zu finden und von ihm gefunden zu werden und so aus ihm die Kraft zu schöpfen, auch eine solche schwere Stunde in Frieden zu bestehen und ihr einen Sinn zu verleihen. Aus einem solchen Blickwinkel erkennt man auch, daß nur ein lebendiger christlicher Glaube sich einer solchen Situation gegenüber öffnen kann, und daß man, wenn es sich um nichtgläubige Freunde handelt, ihnen nur mit einem vollkommenen Respekt zuhören kann, wenn sie ihre eigenen Lebensmöglichkeiten abschätzen und ihre Sinnkriterien zu bestimmen suchen, die ihnen Orientierungsmöglichkeiten für ihre Entscheidung bieten. «Gott hat am Anfang den Menschen erschaffen und ihn der Macht der eigenen Entscheidung überlassen» (Sir 15,14).

2. Der Umgang mit einer Behinderung

Angesichts schwerer Behinderungen klaffen der Instinkt und die Überlegungen des Evangeliums auseinander. Wenn man über die Ursachen nachdenkt, möchte man einerseits andere nicht dazu verurteilen, unbegrenzt eine Last zu tragen, deren Schwere man selbst nicht kennt. Die ärztliche Wissenschaft konnte die Zahl von aussichtslosen Situationen vermehren, in denen Leben gerettet wurde, die von sich aus verloren wären. Zur gleichen Zeit verringerte sie die Zahl solcher Situationen durch die Heilung schwerer Makel und furchtbarer Krankheiten bei lebensfähigen Menschen – physische oder geistige Behinderungen sind vielleicht noch nicht einmal das schlimmste. Auf der anderen Seite gibt es die Erfahrung von außerordentlich gelungenem Leben, weil man die Kraft fand, fürchterliche Hindernisse zu überwinden, und weil einem dabei geholfen wurde. Dies um so mehr, weil der Glaube, der sicher ist, daß Gott jeder menschlichen Existenz nahe ist und daß jedes Leben Wert bei ihm hat, einen eben nicht vorschnell sagen läßt, daß ein Schicksal (das eigene oder mit größerer Berechtigung das eines anderen, den man seinem Mißgeschick überläßt) verloren ist, ‹weil es keinen Sinn mehr hat und keinen mehr haben wird›.

Gegen eine Mißachtung der irdischen Existenz, ihres Erfolgs und ihres Glücks, gegen das Bild eines widernatürlichen Gottes, der seine Kreatur demütigt und zerstört, um sie gläubig zu machen oder sie auf einem widersinnigen Umweg zu sich führt, war es Zeit daran zu erinnern, daß der Gott der Bibel Glück für die Menschen, die er erschaffen hat, will. Seine Größe wird durch unseren Erfolg nicht verletzt, sondern im Gegenteil, er findet Gefallen an ihm. Man kann wissen, daß es sich nicht um eine naive Vorstellung der menschlichen ‹Entwicklung› handelt; das Leben besteht genau so aus überstandenen Prüfungen wie aus leichten Siegen. Die wichtigere Perspektive sollte sein, einverstanden zu sein, das Spiel der Existenz voll und ganz mitzuspielen, anstatt sich aus einem spirituellen Motiv von ihr zu lösen. Dies heißt schließlich, das Leben mit dem Wagnis zu konfrontieren.

Dies alles ändert nichts daran: Es ist das Positive, daß man mit Gott ein Ziel hat. In der Bibel steht aber auch etwas vom Vorzug der Kleinen und Einfachen; in der Ankündigung des Reiches Gottes wird vom Trost für die Bedürftigen gesprochen, es gibt eine Reinheit und Glückseligkeit des Glaubens, eine Unmittelbarkeit der Spiritualität, ein Geheimnis der Freiheit, was nicht unvereinbar ist mit dem ärmsten und verwundetsten Zustand des Menschseins – und dies gibt zu denken. Für all diese Existenzen, die sich jedem groben Zugriff entziehen, gilt eine Art seltsamer «Physik»: sie scheinen im kleinsten Raum vorkommen zu können und sowohl die Tür mit großen, offenen Türflügeln als auch das schmalste Kellerfenster – das soll heißen: die extremsten Grenzsituationen – überwinden zu können.

Noch einmal, diese zweite und fast an eine unüberschreitbare Grenze führende Überlegung

wird uns Respekt einflößen und ein Empfinden für den verborgenen Reichtum von Schicksalen unter den scheinbar Ärmsten gewinnen lassen – gegen alle Herrenmoral, der gegenüber das Christentum eine radikale Abkehr vorschreibt. Es führt dann dazu, dafür zu kämpfen, jedem Menschen die größten Möglichkeiten seines physischen, affektiven und geistigen Lebens zu ermöglichen, bei chronischen Behinderungen ebenso wie auch in den Momenten des Lebens, bei denen man in seinen Möglichkeiten eingeschränkt ist: bei Krankheit und Alter. Das Wissen um eine Möglichkeit, aber lediglich eine Möglichkeit, von der man nicht mit Sicherheit sagen kann, daß sie einem *in jedem Fall* gegeben wird – dieses Wissen kann dann von einer bestimmten Person, zu einem bestimmten Moment bezweifelt, verneint werden, wenn deren Sinnreserven zu sehr angestrengt sind. Zu sagen, daß Gott diese immer subjektiv ausreichend ausstatten *muß*, hieße die Spannung, die für uns besteht zwischen Seiner Liebe, an die wir glauben, und dem Leid, das uns an ihr zweifeln läßt, vor allem, wenn es nicht materielle Dinge berührt, sondern geistige, die ja nicht ganz von jenen abhängen, nicht ernst zu nehmen. Wenn man beteuert, daß sie für Ihn objektiv immer erfüllt sind, so weist dies nicht mehr auf einen Diskurs des Menschen für den Menschen hin, der dann ein Handeln begründet, sondern auf eine eschatologische Hoffnung, bei der man sich lediglich auf den berufen kann, an den man geglaubt hat. Unsere Überlegung gebietet wiederum, die Dinge nicht zu vereinfachen, eine mögliche Chance nicht zu vertun. Und dieses Mal hat die offene Perspektive, wenn sie hier mit christlichen Worten formuliert wurde, vielleicht eine weitere Bedeutung. Weder die Freiheit, auch in Grenzsituationen noch die Kraft zu haben, auszuhalten oder neu anzufangen, noch das spirituelle Leben sind exklusive Privilegien der Gläubigen. Wenn diese Chance anderen gegeben ist, geschieht dies vielleicht nicht ohne Zusammenhang mit unserem Gott, dessen Reich das historische Christentum bei weitem übersteigt und nicht aufhört, sich in der ganzen Menschheit zu ereignen ...

3. Die Kraft des Leidens

Aus Gründen der Klarheit, aber nicht ohne Schwierigkeit, habe ich bei den beiden vorherigen Überlegungen eine Frage beiseite gelassen. Es ist eine Frage, die traditionellerweise immer in diese Thematik hereingebracht wird, nämlich die Frage des überragenden Wertes des Leidens. Durch seine enge Verbindung mit dem erlösenden Leiden Christi schien auch das menschliche Leiden aus sich heraus fähig zu sein, in jede leidvolle und aussichtslos erscheinende Lage Sinn hineinzubringen. Dies blieb wahr, selbst wenn man das Leiden nicht mehr als von Gott zur Sündenbestrafung geschickt ansah, oder wenn man sich die Aussage versagte, daß der behinderte Mensch dorther seine Würde bezog. Die Vorstellung eines liebenden Gottes, der die Menschen durch das Leiden bestraft, oder die Vorstellung einer solch universellen Ausdehnung und eines solch tiefen Verderbens durch die Erbsünde, daß allein eine radikale Erlösung ihnen abhelfen konnten, hatten für sich etwas Erschreckendes – und die Geschichte, die Exegese, die Erfahrung, fundamentale religiöse Überlegungen mußten sie eines Tages in Zweifel ziehen. Aber man muß sich in das Zentrum der Frage begeben, um die Vorstellung einer Sündenvergebung durch Schmerz und Tod zu erkennen, die verbunden ist mit der Überzeugung, daß Christus dies Gott für das Heil der Menschen angeboten hat, und daß sich dies bei uns in seiner Nachfolge für unser eigenes Wohl und das unseres Nächsten wiederholen kann. «Gott ist geizig, und er erlaubt es keiner Kreatur, daß sie Feuer fängt, ohne daß sich darin ein wenig Verunreinigung vermischt. Die eigene Unreinheit oder die, die einen umgibt – so wie die Glut des Weihrauchfasses, die man anfacht» (Claudel: Der Seidene Schuh, III, Akt, Szene III).

Um es in aller Kürze zu sagen: eine solche Lehre gründet sich weder auf die Verkündigung Jesu – bei dem dem Sünder sofort, ohne Umwege und ohne Bedingungen göttliche Verzeihung gewährt wird, und dies in der Überzeugung, daß der Sünder selbst über Anlagen verfügt, um auf diesen Anruf zu antworten – noch auf die Theologie des Neuen Testaments, nach der die Auferstehung das Geheimnis des Heils *ist*, in einer solchen Art und Weise, daß in jeder Hypothese der Heilswert des Leidens und des Kreuzes nur unabhängig von seiner Beziehung zu ihr verstanden werden kann, noch auf das älteste Verständnis vom Tode Jesu (als Märtyrerprophet, der ohne irgend eine Vorstellung von Sühne mit seinem Bekenntnis bis zum Äußersten ging), das bei Lukas und Johannes beibehalten wird, obwohl ihre Christologie ihn als den Sohn Gottes bezeichnete. Es stimmt, daß andere Texte des

Neuen Testaments, die später entstanden und von hellenistischer Herkunft sind, zu einem solchen Verständnis Anhaltspunkte geben – speziell das paulinische Korpus. Aber diese Texte sind schwer zu interpretieren und in keinem Fall können sie bedeuten, daß das Leiden oder das Blut Erlösungswert aus sich heraus hätten, das ihnen nicht vom Erlöser durch das freiwillige, liebende Geschenk seiner selbst gegeben worden wäre.

Im wenig biblischen Kontext einer ‹Furchtreligion›, die den Aspekt des erzürnten Gottes betonte, den man durch das Opfer versöhnen muß, wurden diese Elemente in der Zeit der Väter erweitert, und bis jetzt wurden sie lediglich mit verschiedenen anderen Zugängen zusammengefaßt, ohne jede Systematik. Erst im 12. Jahrhundert hat die Anselmsche Lehre von der Genugtuung für Jahrhunderte den Sinn des Kreuzes auf den des eigenen Leidens reduziert. Zusammen mit der Erbsündenlehre des Augustinus ergab sich das Schema, das wir kennen.

Dennoch: andere Vorstellungen wie die vom Mitleid Gottes, das in dem Mitleid des Sohnes offenbart wurde, der sein Leben für seine Freunde hingab und uns rettete, was zugleich der Beweis für seine absolute Liebe ist, die die Herzen ändern kann; oder die Vorstellung von der Auferstehung, die die Welt durch ihre heilwirkende Macht durchdringt und die Schatten des Bösen vertreibt, haben ihren Platz im lateinischen Westen niemals verloren – der Osten anerkannte weder die Erbsündenlehre noch die Satisfaktionslehre.

Wenn beide Vorstellungen, nämlich die des Gottes, der auf der einen Seite wohlwollend und zugleich heftig erzürnt ist, der gezwungen ist, seinen Sohn in den Tod zu schicken, um als Antwort auf sein Sühneopfer den Sünden Vergebung zu gewähren, und die des Leidens Christi, das aus sich selbst heraus heilswirksam ist, beide ins Schreckenskabinett der Theologie gehören, so können die Überlegungen zu unseren eigenen Schmerzen davon nicht unberührt bleiben: Es wird nicht mehr möglich sein, sie als miterlösend anzusehen, auch nicht, daß sie aus sich heraus einen Wert haben. Dennoch, wenn man begreifen kann, daß im Kreuz Gott-als-Mensch bis zum Äußersten des menschlichen Leidens hinabgestiegen ist, um uns zu retten, indem er uns die große Liebe Gottes zeigte, so kann man darin auch die Solidarität erkennen, die ihn mit der ganzen leidenden Menschheit verbindet. Man kann sich davon überzeugen, daß es keine Situation gibt, die ihn nicht berührte und in der er uns nicht die Hand reichte. Für den Glaubenden kann das Leiden sinnvoll werden, kann das Vorzeichen verändern. Sagen wir so: in Zukunft kann man dem Leiden ins Auge blicken, diesem Leiden, von allen gehaßt, geleugnet und abgelehnt – und tatsächlich gibt es keinen Ort es zu lieben, es, das sich so ungewöhnlich vergrößert und das so oft entwürdigt und zerstört –, aber man kann sich zu ihm bekennen. Selbst im Leiden kann man Gott finden. Diese Chance, dieses kleine Fünkchen Freude und Hoffnung, das auch im Leiden erfahren werden kann, ist nicht das wertloseste Geschenk des christlichen Glaubens für diejenigen, die ihn gefunden haben. Noch einmal: wir sollten hier nicht das Dasein von Sinn behaupten, wo man ihn nicht im ersten Anlauf finden kann und wo er vielleicht nicht gefunden werden kann.

Genau so wenig sollte man vorschnell auf Sinnlosigkeit schließen, wo wir Sinn geben können. Wie in unserer ersten Etappe enden wir in einem Diskurs, der nur für Gläubige bedeutsam sein wird wegen einer unfaßbaren, aber nicht unsinnigen Verheißung, selbst wenn es ihnen möglich ist, zu denken, daß sie die Solidarität, die Gott in Christus mit allem Leiden dokumentiert hat, überfordert.

III. Zusammenfassung

Das legitime Zögern des christlichen Gewissens vor der Formel «das Leben hat für mich keinen Sinn mehr», – wenn dieser Satz Gefahr läuft, die Chance zu verfehlen, in Würde zu leben, die Hoffnung und die Nähe Gottes in Situationen, die nur noch Verlust und Absurdität zu versprechen schienen, zu vertun – scheint mir nicht den Schluß zu erlauben, daß ein Gläubiger und mit größerer Berechtigung ein Nichtgläubiger niemals an den Punkt gelangen könnten, an dem ihre Schmerzen oder die ihrer Umgebung unerträglich werden und das Positive ihrer Existenz gleich Null. Sicher, Gläubige oder Ungläubige müssen sich, bevor sie dieses letzte Urteil sprechen, darüber befragen, ob ihre eigene Vorstellung vom Leben genügend berücksichtigt oder zumindest der geistige Reichtum einbezogen ist, der bleibt, auch wenn andere Quellen versiegt sind. Sicher muß der Gläubige vor und mit seinem Gott dieses Stellungbeziehen durchleben,

mehr noch als vor sich selbst, aber er sollte sich auch daran erinnern, daß «die Liebe das Gesetz erfüllt» (Röm 13,10). Ausgehend von den Diskussionsbeiträgen, die in diesem Artikel untersucht wurden, kann man, wie mir scheint, nicht mehr weiter gehen.

Aus dem Französischen übersetzt von Barbara Schröder

JEAN-PIERRE JOSSUA

1930 in Paris geboren. Studium der Medizin. 1953 Eintritt in den Dominikanerorden. Studium der Theologie an der Ordenshochschule der Dominikaner in Le Saulchoir. Doktorat in Straßburg. Bis 1974 Professor und Rektor der Fakultäten von Le Saulchoir. Seitdem Direktor des «Centre de formation théologique». Seit 1970 versucht er, in zahlreichen Aufsätzen und Büchern Glaubenserfahrung, Denken und Qualität des literarischen Ausdrucks zu verbinden. Veröffentlichungen u.a.: L'écoute et l'attente. Journal théologique II (1978); Un homme cherche Dieu (1979; deutsche Übersetzung: Ein Mensch sucht Gott, Benziger Verlag, Zürich/Einsiedeln/Köln 1983); Lettres sur la foi (1980); Prière (1983). Anschrift: 20, rue des Tanneries, F–75013 Paris, Frankreich.

Adrian Holderegger

Ein Recht auf den freigewählten Tod?

Theologische Überlegungen

I. Situierung des Problems

Seit dem Beginn der Neuzeit wird das menschliche Leben zunehmend als zur eigenen verantwortlichen Gestaltung aufgegeben erfahren. In dem Maße, als Welt- und Selbstgestaltung als Aufgabe erkannt und aus dem Kosmos tradierter religiöser Weltanschauung herausgelöst werden, in dem Maße rückt auch die Frage nach der eigenen Todesverantwortung in den Horizont menschlicher Freiheitsverantwortung. Am deutlichsten erklären Vertreter der Aufklärung die Selbsttötungsproblematik zum Prüfstein autonomer Freiheit, weil es zum Signum menschlicher Freiheit gehöre, möglicherweise «frei zum Tode» sterben zu können[1]. Die Selbsttötungsproblematik gewinnt allerdings erst mit dem wissenschaftlich-technischen Fortschritt im Umkreis der Sozial- und Humanwissenschaften über diese doch eher theoretische Fragestellung hinaus eine ausgeweitete Aktualität, insofern sich in praktischer Hinsicht die Möglichkeiten der Manipulationen und Eingriffe am menschlichen Leben vergrößert haben. Unter dem Eindruck dieser Möglichkeiten erscheint menschliches Leben als prinzipiell verfügbar, denn längst haben etwa Experimentalmedizin und Humanmedizin die Tabugrenzen verschoben. Wie nie zuvor scheint der Mensch aus verfügtem Geschick herausgehoben und sich in einer Radikalität selbst zugelastet zu sein, wo er über seine Fortexistenz, seine leibliche und psychische Integrität wohl oder übel entscheiden muß.

Diese Grunderfahrung, die doch wohl in das allgemeine Bewußtsein eingegangen ist, evoziert eine doppelte Sensibilität: für Lebensqualität und für Grenzen des Lebens. Die eine zielt auf Lebensförderlichkeit auf allen Gebieten: im Bereich der Gesundheit, der Umwelt, der zwischenmenschlichen Beziehungen und der gesellschaftlichen Verhältnisse. Die andere Sensibilität – gleichsam als der einen Kehrseite – zielt auf die Frage, ob sich der Mensch beim Verlust der Lebensvitalität, bei aufgezwungener und unausweichlicher Not und Bedrängnis seiner selbst entheben dürfe. In diesem Sinne hat sich die alte ethische Frage nach der Berechtigung der Selbst-

tötung von der Grenzfallproblematik emanzipiert und verbindet sich gebieterischer als früher mit der Frage, wie weit unnd ob es sinnvoll ist, bei begrenzter Wahrnehmung der Grundbedürfnisse beschädigtes oder verlöschendes Leben durchzuhalten.

In diesem Kontext urgieren verschiedene Vereinigungen ein «Recht auf den eigenen Tod»[2]. Die Einforderung dieses Rechtes formuliert sich vornehmlich auf dem Hintergrund jener sozialen und gesellschaftlichen Situation, in der zwar wissenschaftlicher und technischer Fortschritt zur Steigerung der Lebensqualität beigetragen haben, aber dennoch in manchen Zeitgenossen eine resignative oder depressive Grundstimmung zurücklassen, weil sich ' diese Fortschritte schließlich als Sperre gegen die eigene Ich-Entfaltung kehren würden. In diesem Zusammenhang geht es nicht bloß um die Frage, ob sich ein schwer versehrter Mensch im terminalen Stadium den Tod selbst geben kann, sondern auch um die Frage, ob das Leiden an der Gesellschaft und der daraus resultierende gebrochene Lebenswille zur Lebensbeendigung berechtigt. Manche sind der Meinung, gesellschaftliche Lebenssituationen erzeugten ein «suizidales Klima», in dem sich für einzelne der Suizid als einzige Möglichkeit der Rettung der eigenen Freiheit anerbiete. Der Suizid als letzter, wenn auch verzweifelter Ausweg, seine Identität über Zwänge hinaus in einem Akt der Freiheit zu retten!

Nun werden Diskussionen über das Verfügungsrecht meist abstrakt geführt. Im Kontext der Suizidproblematik angeführte Gründe und Gegengründe bleiben oft im «luftleeren Raum» und sind solange unvollständig, als sie nicht erweitert werden mit dem Wissen um die pathologischen und tragischen Dimensionen des Suizidphänomens. Schon allein die Tatsache, daß Suizidgefährdete die Frage nach der Selbstverfügung im allgemeinen anders einschätzen als diejenigen, welche nicht unmittelbar tödliche Gedanken tragen, mahnt zur Vorsicht, die suizidale Lebensnot nicht mit abstrakten Argumenten zu verfremden. Suizidgefährdete schlagen viel eher adaptive Lösungen vor, die ihnen das Weiterleben garantieren, während «Gesunde» viel eher bereit sind, in mißlicher Lage das Leben aufzugeben. Doch die Einsichten in die suizidale Dynamik und die Forschungsergebnisse zu den suizidogenen sozialen Faktoren können wir hier voraussetzen.

So viel sei allerdings resümiert: Das Material der empirischen Forschung zeigt deutlich, daß die Vorstellung vom Menschen, der in Freiheit und in klarer Bilanz ein ihm unerträglich oder sinnlos gewordenes Leben von sich stößt, in den allermeisten Fällen nicht zutrifft. Menschen mit suizidalem Verhalten sind mit überdurchschnittlichen äußeren und inneren Schwierigkeiten konfrontiert. Sie sind in der Regel in einer Situation, in der sie paradoxerweise am Leben festhalten möchten, aber es unter den gegebenen Umständen nicht können. Werden diese Ergebnisse auf den konkreten Einzelfall angewendet, dann ist zu berücksichtigen, daß dem handelnden Subjekt nur in dem Maße Verantwortung zukommt, als Handlungsfreiheit und Entscheidungsfähigkeit gegeben ist. Von daher hat sich im übrigen der kirchlichen Praxis die Konsequenz aufgedrängt, dem Suizidanten das Begräbnis nicht mehr zu verweigern.

Auf der anderen Seite ist aber eine gründliche und ernsthaft geführte Diskussion über das Selbstverfügungsrecht des Menschen notwendig, obwohl sie von den unmittelbaren Handlungskonditionalitäten abstrahiert und den allgemeinen Aspekt der sittlichen Qualifikation der Selbsttötungshandlung in den Vordergrund stellt. Denn sie kann das Anschauungsklima mitbestimmen und langfristig gesehen doch einen entscheidenden Einfluß auf das suizidale Verhalten ausüben. Man erinnert sich, daß Goethes Werther-Roman eine Vielzahl von Jugendlichen zur Nachahmung angehalten hat und daß heute erfolgreiche Bücher[3] mit präzisen Angaben über die tödliche Dosierung von Medikamenten Menschen ermuntern, ihr Recht auf Selbsttötung zu gegebener Zeit wahrzunehmen. Wie immer man solche Imitationsanreize und Rezepte zu beurteilen hat, sie machen doch deutlich, daß sie die Einstellung zum Leben gleichsam atmosphärisch mitbedingen und das suizidale Klima beeinflussen.

Im folgenden stellen wir nur die theologischen Argumente in den Mittelpunkt unserer Überlegungen, die üblicherweise in der theologischen Ethik zur Selbsttötung vorgebracht werden.

II. Gott, der Herr über Leben und Tod

In der sogenannten vorkritischen Ethik formuliert I. Kant: «Aller Schein verliert sich doch aber, wenn man den Selbstmord in Ansehung der Religion erwägt.»[4] Offensichtlich zielt Kant mit

dieser Bemerkung auf die Aussage, daß es gegen das Recht auf Selbstvernichtung letztlich nur ein religiöses Argument gebe, nämlich das der absoluten Schöpfermacht Gottes, die es dem Menschen verwehre, sich selbst das Leben zu nehmen. Im ähnlichen Sinne meint auch der Philosoph K. Löwith, es gebe nur ein einziges stichhaltiges Argument, ein religiöses, das «steht und fällt mit dem christlichen Glauben, daß der Mensch ein Geschöpf Gottes ist, daß er sein Leben als eine Gabe geschenkt bekam. Dann, aber auch nur dann ist der Selbstmord... eine ungehörige Anmaßung., ein Aufstand des Menschen gegen seinen Schöpfer»[5].

In der Tat sieht die moraltheologische Tradition in der Souveränität Gottes gegen die freie Selbstverfügung des Menschen das entscheidende Argument. Die beiden andern in der Tradition vorgetragenen Argumente, die gewollte und freie direkte Selbstvernichtung verstoße gegen das Gebot der Selbstliebe und gegen die Gemeinschaft, sind dem Souveränitätsargument gegenüber von sekundärer Bedeutung. Dies nicht zuletzt deshalb, weil die Unzulänglichkeit der Beweiskraft dieser beiden Argumente als längst aufgedeckt gilt: Denn die Wertschätzung des Lebens (d. h. die Selbstliebe) bezieht sich nicht bloß auf die physische Existenz, sondern auch auf die sittliche Gesamtentfaltung der Person, die, exemplarisch im Martyrium, gerade die Drangabe der physischen Existenz einfordern kann. Die sicherlich vernünftigerweise gebotene Wertschätzung des eigenen Lebens bietet kein hinlängliches Kriterium, um ein heroisches Selbstopfer zugunsten anderer von einem leichtfertigen, tödlichen Hasard-Spiel zu unterscheiden. Zum andern gründen die sittlichen Ansprüche gegenüber der Gemeinschaft in den sittlichen Ansprüchen der Person selbst, d. h. in der Freiheits- und Vernunftfähigkeit der Person, die von der Gemeinschaft her nicht konstituiert wird, aber dennoch auf sie bezogen bleibt.

1. Die Souveränität Gottes – Lebensrecht des Menschen

Neben den beiden erwähnten vernunftrechtlichen Argumenten erkennen allerdings die meisten Theologen in der folgenden, spezifisch theologischen Begründung die eigentliche Beweiskraft gegen die Selbsttötung: Der Schöpfergott ist der alleinige Herr über Leben und Tod. Der Mensch ist daher nicht absoluter Herr seiner selbst. Folglich kommt dem Menschen nur ein Nutzungsrecht, aber kein Verfügungsrecht «in substantiam» über das Leben zu. Wer sich seines Lebens bemächtigt, greift in die Herrschaftsrechte Gottes ein. Dieser, an einen Syllogismus erinnernde Beweisgang kann geradezu als klassisch bezeichnet werden. Er findet sich schon bei Thomas (vgl. STh II–II q64 a5) über bedeutende Handbücher der Moraltheologie (z. B. Mausbach-Ermecke, Lanza-Palazzini) bis hin zu Einzelabhandlungen.

Wie bündig und plausibel zunächst das Argument auch erscheinen mag, so fragwürdig erscheint es bei näherem Zusehen im Detail[6]. Zu einem Teil besteht der Prohibitiv aus einer analytischen Erklärung, denn keine totale Verfügungsmacht über das eigene Leben zu besitzen, heißt doch bedeutungsgleich, daß man sich selbst nicht umbringen darf. Damit bleibt der Prohibitiv noch eigens zu begründen. Nun ist leicht zu erkennen, daß der wirkliche Grund des Verbotes der Selbsttötung im Herr-Sein Gottes über den Menschen liegt. Die Schwäche dieses Verweises liegt aber genau besehen darin, daß hier in univoken Ausdrücken vom Herrschaftsrecht Gottes (Grund allen Seins) und vom nicht zustehenden, menschlichen Verfügungsrecht (Akt der Selbstverfügung) die Rede ist.

Abgesehen einmal von der in dieser theologischen Sprechweise implizierten problematischen Vorstellung, die doch zwischen Gott und Mensch eher ein Verhältnis der Konkurrenz als ein Verhältnis der Freiheit aufrichtet, verbietet es die theologische Sprachlehre, von irgendwelchen Prädikaten Gottes direkt auf das Verhalten des Menschen zu schließen. Mit anderen Worten: Aussagen über Gott können nur in analoger Sprechweise auf den Menschen übertragen werden, woraus dann allerdings keine eindeutigen ethischen Imperative bzw. Prohibitive gewonnen werden können. Wer beispielsweise von der Liebe Gottes spricht und die Aufforderung daran knüpft, ihr gleich zu tun, muß dies in Kategorien menschlicher Solidarität und menschlichen Wohlwollens übersetzen.

Dies bedeutet für unsern Zusammenhang, daß erst sittliche Kriterien gefunden werden müssen, in denen sich das mit der Souveränität Gottes Gemeinte ebenso kategorial fassen läßt wie bei den sittlichen Kriterien, die man zur Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der Tötung eines andern Menschen benutzt hat. Denn die Souveränität Gottes erweist sich «nur» als ein Anspruch zur

sittlichen Verantwortung des Menschen. Diese Verantwortung konkretisiert sich aber in der Tradition bereits bei allen fundamentalen Streitfragen (außer der direkten Selbsttötung und der Tötung unschuldigen Lebens) teleologisch, d. h. im Sinne einer Begründung aus der Abwägung in Frage stehender Werte und Übel. So wurde das sittliche Urteil zur Frage der Tötung im Krieg, der Todesstrafe, der Tötung in Notwehr wie auch bei jener indirekten Selbsttötung, die den Tod nicht als intendierten Zweck, aber doch als gleich unmittelbar aus der Handlung hervorgehend zur Folge hat (z. B. das Selbstopfer aus religiös-sittlichen Motiven), teleologisch konstituiert.

Wir stehen zwar heute diesen Ausnahmen einigermaßen skeptisch gegenüber, aber sie machen doch deutlich, daß sich die These von der Unverfügbarkeit angesichts gravierender Konfliktsfälle einige Einschränkungen gefallen lassen mußte. Die katholische Moraltheologie hat jedenfalls unter den Handlungen mit Todesfolge nicht bloß das Sterbenlassen, sondern auch direkte Tötungshandlungen im ungerechten Angriff (z. B. Kombattanten im Krieg) wie auch indirekte Tötungshandlungen, welche der Tod in Verfolgung eines höheren Wertes wegen in Kauf nehmen (z. B. stellvertretender Tod im Martyrium), vom generellen Verbot ausgenommen. Wichtig ist hier nun nicht die entfaltete Kasuistik, sondern die Feststellung, daß dadurch die Überzeugung zum Tragen kommt, daß das Leben der Güter höchstes nicht ist, sondern durchaus in Konkurrenz zu hohen sittlichen Werten geraten kann. Prinzipiell ist die Moraltheologie der Meinung, daß Riskieren und Aufopfern des Lebens für einen anderen Wert (z. B. Freiheit, Gerechtigkeit) in den genannten Fällen zumindest dann nicht widersittlich sind, wenn diese Werte nicht entweder ihre Grundlage verlieren oder aber nicht schwer beschädigt werden.

Wir müßten nun die Umstände und Handlungssituationen genau diskutieren, in denen die Moraltheologie ein sittliches Urteil aus den in Konkurrenz stehenden Gütern und Werten gewonnen hat, wie auch die formalen Kriterien freiwillig, indirekt, schuldig, welche das rechtswidrige Verfügen über menschliches Leben erheblich einschränken. Dies ist hier nicht möglich und für unseren Zusammenhang auch nicht so wichtig. Die entscheidende Konsequenz aus der Analyse des Souveränitätsargumentes ist nun aber die, daß ein sittliches Urteil über die Selbsttötung doch wohl auch über den Vergleich konkurrierender Werte bzw. Übel gewonnen werden muß. Denn wie wir herausgestellt haben, ist die mit der Souveränität Gottes mitgemeinte Geschöpflichkeit und beanspruchte Freiheit des Menschen nur eine «Grammatik» für verantwortlichen und nicht beliebigen Umgang mit dem Leben. Die Geschöpflichkeit und die damit von seiten Gottes beanspruchte Freiheit schließen in sich den Imperativ zur verantwortlichen Verwirklichung der Schöpfungsrealität. Darin erkennt sich der Mensch als ein sich selbst Aufgegebenes und zur humanen Sinngestaltung seiner selbst und von Wirklichkeit überhaupt aufgerufen.

Von dieser grundlegenden Einsicht her wächst die Überzeugung unter den Theologen immer mehr heran, daß es keinen anderen Weg gibt, denn die Möglichkeit der Tötung bzw. Selbsttötung als eine mit der tatsächlichen Selbstverfügungsmacht vom Schöpfer gegebene zu konstatieren, um dann gleich festzustellen, daß der Mensch die sittliche Entscheidung darüber zu fällen hat, unter welchen Umständen sie als berechtigt zu gelten hat und unter welchen nicht. Unter diesen Voraussetzungen kann die Selbsttötung nicht im vorhinein, unabhängig von Umständen und Folgen, als eine in sich schlechte Handlung *(malum in se)* betrachtet werden; das Verantwortungs-Sein des Menschen läßt die reale Möglichkeit von Selbsttötung aus sittlicher Verantwortung zunächst einmal offen, auch wenn in concreto noch zu sehen ist, ob es den Fall der direkten Verfügung als verantwortliche Tat überhaupt geben kann.

2. *Die Geschöpflichkeit des Menschen – Begrenzung der Selbstverfügung*

Neuerdings erscheint von *anthropologischer* Seite her das Souveränitätsargument aus der geschöpflichen Kontingenz oder der Relationalität des Menschen[7]. Es wird gesagt, Wesen und Würde des Menschen wurzeln letztlich in der von Gott verbürgten Annahme des Menschen. Die Zielbestimmung des Menschen liege nicht in ihm selbst, sondern in dem sich ihm zuwendenden Gott. Die Unverfügbarkeit des Menschen nicht bloß in seiner sittlich-geistigen Existenz, sondern auch in seiner leiblichen Dimension sei deshalb in der Relation zu Gott begründet. Es könne deshalb nicht Sache des Menschen sein, sich aus dieser Bezogenheit herauszulösen. Auch

wenn der Mensch in mannigfacher Weise über sich selbst zu bestimmen und zu verfügen habe, so sei die Leiblichkeit der absoluten Totalverfügung dem Menschen entzogen. Die Grenze menschlicher Selbstverfügung sei da erreicht, wo die menschliche Existenz als ganze in Frage stehe, weil sich die sittliche Autonomie des Menschen nur auf die zeitlich-geschichtliche Dimension seines Daseins beziehe und nicht auch auf deren Aufhebung. Ist diese zweite Begründungsform der (direkten) Unverfügbarkeit menschlichen Lebens zwingend?

Zunächst ist zu unterstreichen, daß die theologische Tradition mit Recht daran festhält, daß die Würde des Menschen in der erlösenden und befreienden Affirmation Gottes ihren Grund hat. Darin ist die Unantastbarkeit der Menschenwürde und deren Unverfügbarkeit garantiert.

Zweifellos ist das Leben das fundamentalste Gut des Menschen überhaupt und Grundlage sittlicher Verantwortung und menschlicher Würde. Allerdings ist weder mit der von Gott würdig gemachten Würde des Menschen noch mit dem daran partizipierenden Leben ein zureichender Grund für die Lösung eines jeden Wertkonfliktes (etwa zwischen eigener Lebenserhaltung und Rettung eines andern) gegeben. Andernfalls stünde man vor der normlogisch unmöglichen Aufgabe, aus einer heilstheologischen Deskription der Würde der menschlichen Person eine Präskription einer letztlichen Nicht-Verfügbarkeit des Lebens folgern zu müssen.

Auf der einen Seite besagen die heilsökonomischen und salutarischen Aussagen der Theologie, daß der Wert des Menschen nicht auf einer ihm anhaftenden, empirischen Qualität beruht, sondern in der sich durchhaltenden Treue-Beziehung Gottes zum Menschen. Weil diese Würde «extra hominem» begründet ist, gibt es kein lebensunwertes Leben; weder soziale Nützlichkeit, noch Kommunikationsfähigkeit machen die Würde des Menschen aus, sondern – streng theologisch gesehen – das Ja Gottes zum Menschen.

Auf der anderen Seite aber müssen diese Aussagen nochmals kategorial gefaßt werden, um in Lebenskonfliktfällen Auskunft darüber zu erhalten, was sittlich verantwortet werden kann und was nicht. Dies ist aber nicht anders möglich, als daß man in Frage stehende Güter und Werte, die zwar nochmals theologisch gedeutet werden, einem sittlichen Vorzugsurteil unterstellt. Insofern aus heilstheologischen Aussagen nicht unmittelbar Normsätze gewonnen werden können und insofern nach der Überzeugung der theologischen Tradition das menschlich-leibliche Leben zwar ein fundamentales Gut darstellt, aber dennoch in einer Wertpräferenzordnung steht, heißt nach der «eventuellen Erlaubtheit der Selbsttötung fragen..., nach dem Gut fragen, dessen Verwirklichung es rechtfertigen könnte, das Übel der Lebensvernichtung zu verursachen»[8].

III. Verantwortung und Selbstverfügung

Aufgrund der vorausgehenden theologischen und ethischen Überlegungen müssen wir wohl davon ausgehen, daß der Freiheit des Menschen, die sich zwar theologisch nur als sich selbst bestimmende und von Gott in Anspruch genommene fassen läßt, die ethische Zumutung überbunden ist, das Problem der Selbsttötung auf dem Weg einer verantwortlichen Güterabwägung zu entscheiden. Dieses Verfahren erfordert jedoch eine umsichtige Hermeneutik in Frage stehender Güter und Werte und ein bedachtsames Abwägen, das nicht umhin kommt, die verschiedenen Gestalten der Selbsttötung auf ihre Legitimität bzw. Illegitimität hin zu befragen. Wir wollen dies am Beispiel der Selbsttötung aus Mangelsituationen wenigstens ansatzweise versuchen.

1. Selbsttötung aus Mangelsituationen

Die Frage der Selbsttötung aus Mangelsituationen, die sich mit der Frage der aktiven Euthanasie berührt, ist umstritten. Theologen argumentieren, eine Selbsttötung als letzte paradoxale Sinnstiftung inmitten der Sinnlosigkeit aller Alternativen wäre allenfalls denkbar, wenn der Mensch sich «zum Letzten» (A. Auer) wird bzw. wenn nicht an den Lebenssinn «Gott» geglaubt wird. In der Tat erscheint eine solche Selbsttötung aus Bedrängnis und Not als radikalstes Mittel, sich selbst einen Sinn zu verschaffen, und wäre es nur den, einem Leben zu entkommen, dem man sich nicht mehr gewachsen fühlt. Demgegenüber verbürgt der christliche Schöpfungs- und Erlösungsglaube für jeden Menschen einen Sinn und Wert, so daß er sich in seiner Sinnhaftigkeit und Würdigkeit letztlich nicht selbst zu rechtfertigen braucht: Auch dort, wo das Leben nicht mehr lebenswert erscheint, ist es von der göttlichen Affirmation noch getragen und sinn-

voll gemacht. Aber dennoch stellt sich die Frage, ob aus dem sinnstiftenden Ja Gottes zum Menschen ein Verbot der Selbstauslöschung abgeleitet werden kann. Die Glaubenstatsache des Sinnzuspruches trägt den Charakter einer transzendental-theologischen Wahrheit, die sich zum konkret-menschlichen Verhalten in bezug auf das von ihm Gesollte analog verhält. Selbst wenn in theologischer Perspektive das Sein des Menschen von der in der Heilstat Christi endgültig besiegelten, sinnstiftenden Affirmation getragen ist, so bleibt dem Menschen dennoch die Aufgabe überbunden, das Richtige und damit Sinnvolle zu ermitteln, zumal man ja nicht weiß, ob sich der geglaubte Sinn, «Affirmation» Gottes, einbahnig in der Lebenserhaltung realisiert. Zwar wird man im Anschluß an diese theologischen Überlegungen sagen können, daß die Selbsttötung in dem Maße zu einem schuldhaften Vergehen wird, als sie willentliche Auflehnung und willkürliche Verneinung des Sinngrundes menschlicher Freiheit wird, aber dennoch bleibt die Frage, ob es nicht eine Überantwortung des Lebens an den Schöpfer in extremen Notsituationen geben kann.

So bleibt auch unter dem Aspekt der göttlichen Sinnstiftung kein anderer Weg, als das Problem der Selbsttötung aus Mangelsituationen über eine verantwortliche Güterabwägung zu lösen. Jene theologischen Ethiker, welche sich auch hier für ein Vorzugsurteil entscheiden, können keinen wirklichen Grund finden, der eine direkte Tötung infolge psychischen und physischen Schmerzes oder infolge Krankheit und Ehrverletzung rechtfertigen würde. Denn die Person in ihrer Auszeichnung von Vernunft und Freiheit ist ein sittlicher Wert, der gegenüber den Beeinträchtigungen wie Leid, Krankheit als nichtsittlichen Übeln immer den Vorrang behält. Sich selbst das Leben nehmen, «um andern Übeln dieses Lebens aus dem Weg zu gehen, bedeutet demnach, zur Vermeidung eines geringeren Übels, sich ein größeres Übel zufügen» (STh II–II q64 ad 3). In der Tat: Gegen das Argument, daß nichtsittlichen Übeln gegenüber dem sittlichen Wert der Freiheit, die sich ja immer in der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit vollzieht, kein Vorzug zu geben sei, ist nichts einzuwenden. Wie abstrakt richtig solche Abwägungen auch sind, so wenig hilfreich mögen sie in existenzieller Hinsicht sein. Doch das eine Notwendige ist der Aufweis eines sittlich richtigen Urteils, das andere Notwendige ist die notvolle Aufgabe, sich der Tragik der Krankheit und des Schmerzes, der Verhülltheit des Todes so anzunähern, daß daraus auch Bewältigungshilfen entstehen können. Hier geht es um die Hermeneutik der christlichen Überzeugung, daß die sinnstiftende Affirmation Gottes die den Menschen bedrängenden Übel nicht in der absoluten Sinnlosigkeit aufgehen läßt, sondern sie nochmals, dem Begreifen unzugänglich, umgreift. Hier liegt denn auch das eigentliche Proprium einer christlichen Ethik.

2. Praktische Hermeneutik – Hermeneutik der Praxis

Aus dem Gesagten geht hervor, daß sich das glaubensethische Proprium nicht so sehr auf der Ebene des «Sollens» als vielmehr auf der Ebene des «Sinnes» formulieren läßt. Was hat es mit den Begrenzungen des Lebens auf sich? Was ist Freiheit, die immer nur in der Dialektik von Selbstbestimmung und Verfügtheit gegeben ist? Was bedeutet die Abskondität des Todes? Hier geht es darum, dem Sinn gegen Unsinn zum Durchbruch zu verhelfen. Die sinnstiftende Affirmation Gottes ist deshalb nicht zuletzt ein Anspruch an die praktische Hermeneutik, welche die christliche «Erlösungs- und Leidensgeschichte» als Lebensbewältigungshilfe auslegt. Das letzte und entscheidende ist wohl dies: Die Hoffnung, daß Gott den Tod in seine Grenzen weist, engagiert den Glauben sozial gegen den Tod. Das Wesen des Todes ist die notwendige Begrenzung des Lebens. Diese tödliche Begrenzung grenzt man allemal dadurch am besten ein, daß man Verhältnisse schafft, so daß der möglicherweise frei zu wählende Tod gar nicht erst seine Schatten vorauswerfen muß. Der eigentliche Anspruch an den Christen besteht darin, solche Verhältnisse zu schaffen, in denen verifiziert wird, daß sich der Mensch im frühzeitig gewählten Tod nicht den Sinn selbst verschaffen muß. Lebend kann man gegen den Tod gar nicht genug tun, damit er das bleibt, was er ist.

[1] Vgl. J. Donne, Biothanatos (London 1646), hg. v. J.W. Hebel, Facsimile Text Society (New York 1930); Ch. Montesquieu, Lettres persanes (Köln 1721), aufgenommen in: Edition crit., hg. v. A. Adam (Genf 1954).

[2] Z.B. händigen der schottische und der englische Zweig der Gesellschaft «Exit» seit 1980 bzw. 81 eine entsprechende Broschüre an Mitglieder von mindestens 25 Jahren aus.

[3] Vgl. Cl. Guillon, Y. le Bonniec, Suicide Mode d'Emploi. Histoire, technique, actualité (Paris 1982).

[4] I. Kant, Eine Vorlesung über Ethik (hg. v. P. Menzer, Berlin [2]1925) 192.

[5] K. Löwith, Die Freiheit zum Tode, in: Vorträge und Abhandlungen (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1966) 278.

[6] Vgl. hierzu: B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie (Düsseldorf [2]1980) 238ff.

[7] Vgl. A. Auer, Das Recht des Menschen auf einen «natürlichen» Tod: Zwischen Heilauftrag und Sterbehilfe, hg. v. A. Auer, A. Eser u.a. (Köln 1977) 19ff; U. Eibach, Experimentierfeld: Werdendes Leben. Eine ethische Orientierung (Göttingen 1983) 28ff.

[8] B. Schüller, Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze: Theol. u. Phil. 45 (1970) 12.

ADRIAN HOLDEREGGER

1945 in Appenzell (Schweiz) geboren. Mitglied des Kapuzinerordens. Studium der Theologie, Philosophie und der klinischen Psychologie. 1977 Promotion in Theologie, 1979 Habilitation (Freiburg i. Ue.); 1979–80 Lehrstuhlvertretung in Tübingen; seit 1981 Professor für theologische Ethik an der Universität Freiburg. Veröffentlichungen zur gleichnamigen Thematik: Suizid und Suizidgefährdung. Humanwissenschaftliche Ergebnisse und anthropologische Grundlagen (Freiburg i.Br./Freiburg i.Ue. 1979); Il suicidio. Risultati delle scienze umane e problematica etica (Assisi 1979); Die Sehnsucht nach dem eigenen Tod (Freiburg i.Ue. 1981). Zahlreiche Aufsätze zur Lebensethik. Anschrift: Av. du Moléson 30, CH–1700 Fribourg, Schweiz.

Harry Kuitert

Haben Christen das Recht, sich selbst zu töten?

Vom Selbstmord zur Selbsttötung

Die klassische Antwort der christlichen Tradition – ob römisch-katholisch oder reformatorisch – auf die Frage nach dem Recht zum Suizid ist immer ein unbedingtes Nein gewesen. Das ist eine Tatsache, die zu denken gibt. Es ist dies eine eindeutige Stellungnahme, das muß man zugeben, aber gerade hier liegt der Grund für unseren Argwohn. Monokausale Erklärungen sind sich in der Regel ihrer Sache zu sicher und übersehen so den komplizierten Charakter der Wirklichkeit. Dies ist sicher der Fall in bezug auf das klassische Nein zum Suizid, ein Urteil, welches Selbsttötung zu einer eigenen Klasse von Freveltaten gemacht hat. Selbst*mord* hieß es denn auch, eine Benennung, die in Analogie zum allgemeinen Begriff Mord zugleich eine Verurteilung enthält.

So einfach aber kann der Tatbestand der Selbsttötung nicht abgetan werden. Das wird langsam wohl überall eingesehen. Vor allem unter römisch-katholischen Autoren ist – zumindest aus dem Blickwinkel reformatorischer Beobachter – eine Neigung zu erkennen, Suizid als eine Art von Krankheit zu erklären[1]. Das ist ein wirklicher Schritt vorwärts im Vergleich zu all den Jahrhunderten, in denen der Suizid einfach als Sünde und dazu noch als unvergebbare Sünde betrachtet wurde. Die Person des Suizidanten wird nun zumindest vor dem kirchlichen und göttlichen Gericht bewahrt.

Aber dies ist noch nicht genug, oder besser: Der Preis für diese Bewahrung ist zu hoch. Dadurch, daß man ihn für krank und damit für unfrei erklärt, mag ein Suizidant dann nicht mehr unter das Urteil fallen, aber wir entmenschlichen ihn damit wieder, indem wir ihn für unzurechnungsfähig erklären. Gewiß gibt es Suizidanten und potentielle Suizidanten, die geisteskrank sind und daher nicht imstande sind, zu bedenken, was sie tun, und noch weniger, auch Verantwortung dafür zu tragen. Demjenigen aber, der nicht zu dieser Gruppe gehört, wird man die Ehre lassen müssen, mindestens teilweise – gedacht ist hier an eine gleitende Skala von eins bis hundert – als Mensch gehandelt zu haben, und das will sagen: in einer gewissen Entscheidungsfreiheit. Auch wenn ein Mensch mit seinem Leben nicht zurecht gekommen ist, behält er kleine Restbestände dieser Freiheit. Es ist sogar die Frage, ob wir alle jemals über mehr als solche Restbestände von Freiheit verfügen. Aber davon abgesehen: Es geht einfach zu weit, wenn man aus der bloßen Tatsache eines Suizids oder eines Suizidversuchs die Folgerung zieht, daß der Betreffende *deswegen also* krank sei.

Erst wenn wir dies sichergestellt haben, eröffnet sich die Möglichkeit, einen Suizidanten auf seine sittliche und religiöse Verantwortlichkeit anzusprechen. Suizid kann kein Vergehen gegen die Menschen oder gegen Gott sein, wenn Suizidanten nicht für ihre Tat verantwortlich gehalten werden können. Von daher die moralische Frage: Kann Suizid unter gewissen Bedingungen berechtigt sein? In die Begriffssprache des christlichen Glaubens übersetzt: Gehört zu der Freiheit, die Gott den Menschen gegeben hat, auch die Freiheit, sich unter bestimmten Bedingungen selbst zu töten?

Ich werde diese Frage im folgenden bejahend beantworten und die Antwort mit – wie ich hoffe – guten Argumenten belegen[2]. Aber damit wird nicht verkannt, daß gegen diese (positive) Antwort wieder viele Einwände anzumelden sind. Auch das (bedingte) Ja, das ich hier mit Argumenten belegen werde, bewegt sich in einem ambivalenten Zwielicht. Es ist so wie bei dem Recht, einen anderen zu töten: Dieses Recht und diese Freiheit haben wir nicht; und doch geschieht dies, solange die Menschheit – und auch die christliche Kirche – besteht. Meist geschieht es ungerechtfertigterweise, aber gelegentlich sind gute Gründe dafür anzuführen: Einen Luftpiraten, der sich anschickt, ein Flugzeug mit ein paar hundert Passagieren in die Luft zu jagen, erschießen wir, ehe er seine Tat ausführen kann. Für die meisten von uns gilt es in einem solchen Falle als erlaubt zu töten, auch wenn wir gleichzeitig vielleicht daran festhalten, daß Töten sittlich verwerflich ist.

Es ist nicht einzusehen, warum wohl gute Gründe angeführt werden können, um eine so ambivalente Sache wie das Töten anderer zu legitimieren, warum aber bei Selbsttötung die Möglichkeit solcher guten Gründe sofort wieder ausgeschaltet werden soll.

Ich werde im folgenden in vier Punkten zusammenfassen, warum man meiner Überzeugung nach damit rechnen muß, daß auch für einen Suizid gute Gründe bestehen können und daß es daher verfehlt ist, Suizid – im Sinne von Selbstmord – als eine eigentümliche Klasse von Verfehlungen zu bezeichnen.

I. Keine unbedingte Pflicht zu leben

Das grundlegende Argument ist wohl, daß sich eine unbedingte Pflicht zu leben nicht beweisen läßt. Ein solcher Beweis ist natürlich sehr wohl versucht worden, namentlich durch Thomas von Aquin und Immanuel Kant, aber die Beweisführung ist nicht stichhaltig. Man muß die Vorstellung dieser beiden vom Menschen schon teilen, wenn man ihren Begründungen beipflichten können will. Das wird am deutlichsten sichtbar, wenn wir andere Kulturen mit in unsere Betrachtung einbeziehen. Man denkt dort viel weniger starr über Selbsttötung (auch wenn diese nirgendwo «etwas Gewöhnliches» ist), und das hängt damit zusammen, daß man anders über Leben und Tod des Menschen denkt. «Anders» bedeutet nicht «besser»; oder «auch wohl akzeptabel». Alles, was ich mit diesem Hinweis sagen will, ist, daß die Vorstellung des Thomas von Aquin vom Menschen – die Kant auf seine eigene Weise wieder aufgreift – eine Option ist, ein normatives Menschenbild, dessen Kehrseite die moralischen Regeln sind, die wir einhalten müssen, um diesem Menschenbild zu entsprechen. Thomas und Kant beweisen also mit ihrem Menschenbild nichts, sondern wiederholen mit seiner Hilfe nur ihre Moral – und umgekehrt.

Auch die modernen Versuche, aus dem «Wert des Lebens» eine unbedingte Pflicht zu leben abzuleiten, erleiden Schiffbruch. Gewiß, Leben ist einer der höchsten Werte, die wir als Menschen kennen. Aber Wert ist ein Erfahrungsbegriff, und Erfahrungen kennen auch Ausnahmen. Wer diesem Begriff nicht beipflichtet, reagiert – sozial gesprochen – nicht normal, gehört aber darum noch nicht in eine Klinik und ist auch nicht schon deswegen ein Sünder. Die unbedingte Pflicht zu leben hängt in der Luft und ist – wenn überhaupt schon – nur religiös zu begründen[3].

Aber darauf komme ich noch zurück. Hier vermerke ich nur, daß die Heftigkeit, mit der die christliche Tradition die Unbedingtheit dieser Pflicht unterstrich, nicht unerklärt stehen bleiben darf. Wenn es eine solche Pflicht nicht gibt, steht es einem Menschen frei, unter bestimmten Umständen aus dem Leben zu scheiden. Die unbedingte Pflicht zu leben wird – mit anderen Worten gesagt – als ein Damm aufgeworfen gegen die Freiheit, unter bestimmten Bedingungen über das eigene Leben verfügen zu dürfen.

Nicht ohne Grund habe ich im vorausgehenden jeweils von einer *unbedingten* Pflicht und über die Möglichkeit einer Selbsttötung *unter Bedingungen* gesprochen. Es ist sehr wohl möglich, über *Verpflichtungen* zu sprechen – im Unterschied zu einer unbedingten Pflicht –, die

ein Mensch hat im Blick auf Mitmensch und Welt, und die ihn nötigen, am Leben zu bleiben, wenn auch der Tod lockt. Darauf werde ich am Schluß noch zurückkommen.

II. Freiheit, das Leben abzulegen

Mit dem Obenstehenden korrespondiert, daß ein Mensch nicht nur im tatsächlichen Sinn die Freiheit besitzt, das Leben aufzugeben, sondern daß diese Freiheit selbst zur Glorie seines Menschseins gehört. Um es mit den Worten Dietrich Bonhoeffers zu sagen: Der Mensch würde kein Mensch sein ohne diese Freiheit[4]. Dabei denkt Bonhoeffer aber – das muß hier hinzugefügt werden – an einen Menschen, der sich um anderer willen in den Tod gibt. Viele Menschen betrachten dies nicht als Selbsttötung, aber das beruht auf einem Irrtum. Als die einfachste Definition für Suizid gilt: die vorsätzliche Beendigung des eigenen Lebens, gleichgültig, welche Umstände, Absichten oder Mittel zum Zweck dabei mitspielen[5]. Dies ist eine Definition ohne jedes eingeschlossene Bewertungsurteil; aber solche Bewertungsurteile gehören nun einmal nicht in eine Definition.

Im Licht dieser Definition ist auch die Aufopferung des eigenen Lebens um anderer willen eine Form der Selbsttötung. Aus diesem Gesichtswinkel wird es keine Verwunderung wekken, daß John Donne, der Mann, der fast alle Argumente, die jemals für oder gegen Selbsttötung vorgebracht worden sind, zusammengestellt hat, seine liberale Auffassung über den Suizid zu einem Großteil auf die Art und Weise gründet, wie Jesus – im Johannesevangelium – über die Freiheit redet, sein Leben hinzugeben. Donne zieht mehr als einmal Joh 10,11 und Joh 13,27 heran und zieht daraus die Folgerung, daß «Christi eigener Wille die einzige Ursache seines Todes» gewesen sei[6]. Er verfolgt damit nicht das Ziel, Jesu Tod als eine Form der Selbsttötung zu erklären (wie einige Kommentatoren behaupten), wohl aber das Ziel zu erklären (und zwar auf solide Weise –, daß an der Freiheit eines Menschen, sein Leben aufzugeben, nicht gerüttelt werden darf, wenigstens dann nicht, wenn man als Christ nicht am Ursprung des eigenen Glaubens rütteln will.

Das Motiv der Selbsttötung um anderer willen kann demnach Liebe sein; aber wo beginnt Liebe, und wo hört sie auf? Ein Vater, der seiner Familie die Katastrophe jahrelanger Bettlägerigkeit – und den Bettelstab, der die Folge davon ist – erspart, handelt der aus Liebe oder aus Selbstsucht? Was ist zu sagen von der Tat des Jan Palach, der sich selbst tötete, um damit dem Ideal der Freiheit Ausdruck zu geben? Selbst die für unsere Begriffe so fern liegende Möglichkeit einer Selbsttötung wie beim «joint dying», also dem gemeinsamen In-den-Tod-Gehen, kann zu denken geben. Ist es wirklich so befremdlich, daß der eine auf sich nehmen will, was auch der andere durchmachen muß – nämlich das Sterben –, und sollte dahinter nicht ein Motiv liegen können, das zumindest eng verbunden ist mit Liebe?

Es ist nicht so einfach, auf solche Fragen allgemein anwendbare Antworten zu geben, aber eines ist wohl einsichtig: Wenn wir erkennen, daß es auch gute Gründe für Selbsttötung geben kann, z. B. in der Form der Aufopferung des eigenen Lebens für das Volk oder für Freunde, ist es nicht mehr möglich, Selbsttötung als eine Klasse von Handlungen zu betrachten, die immer und überall verwerflich sind. Bei jeder Selbsttötung oder jedem Selbsttötungsversuch kann dann darüber geredet werden, ob dieses Handeln erlaubt oder unerlaubt war.

III. Die Berufung auf die Bibel

Verbietet denn die Bibel nicht die Selbsttötung? Zu dieser Frage kann ich mich kurz fassen. Die Suizidberichte der Bibel tun nichts anderes als erzählen, was geschehen ist. Es ist vielsagend, daß dies ohne jeden Kommentar geschieht. Es geht offensichtlich um «facts of life»: So handeln Menschen in derartigen Situationen. Demnach ist auch kein Verbot zu finden, weder im Alten Testament (das doch beinahe alles aufzählt, was Israel erlaubt ist und was nicht) noch im Neuen Testament. Man kann natürlich sagen: Das brauchte nicht mit vielen Worten verboten zu werden, denn das ist doch selbstverständlich. Am weitesten in dieser Richtung geht Karl Barth. Er gibt zu, daß in der Bibel kein Verbot zu finden ist, aber das ist nicht schlimm. Wir können nun wenigstens nicht in die Versuchung kommen, die Bibel als «Gesetz» zu lesen statt als «Evangelium». Wer sich an letzteres hält, braucht keine Bibelstellen, um zu wissen, daß Selbsttötung im tiefsten Grunde der Sache selbst Ablehnung von Gottes gnädiger Zuwendung zum Menschen in der Person Jesu Christi ist. Das ist der Beitrag der Bibel zu unserem Verständnis von Suizid, ruft

Barth aus[7]. Wie bei so vielen anderen Theologen der christlichen Tradition steht sein (hartes) Urteil schon fest, bevor er mit dem Lesen der Bibel begonnen hat.

IV. Mißverständnisse bezüglich der christlichen Lehre

Die christliche Lehre (auf die Karl Barth sich beruft) hat tatsächlich eine Reihe von Argumenten gegen den Suizid entwickelt, die sicherlich ihren Wert haben, die aber unmöglich das unbedingte Nein der christlichen Kirche decken können. Ich nenne nur einige der wichtigsten Argumente: Gläubige wissen, daß nicht sie selbst Eigentümer ihres Lebens sind, sondern daß dies nur Gott ist und daß sie darum nicht die Freiheit haben, sich des Lebens zu entledigen. Bruno Schüller hat schon einmal aufgewiesen, daß diese Begründung auf eine Tautologie hinausläuft, statt ein Argument zu bieten: Wir sind nicht frei, weil wir nicht frei sind (nämlich als Gottes Eigentum)[8].

Wir können noch hinzufügen, daß alle Menschen Gottes Eigentum sind, daß diese Tatsache aber offensichtlich zusammenbesteht mit dem Tragen von Verantwortung für das eigene Leben und für das des Mitmenschen – sogar in einem solchen Ausmaß, daß, ob Gottes Eigentum oder nicht, andere auch getötet werden können. Was die Bedeutung dieses Urteils auch weiterhin sein mag, es beinhaltet jedenfalls keine Handlungsdirektive.

Damit ist nicht gesagt, daß gläubige Menschen nicht ernst nehmen sollen, daß ihr Leben ein Geschenk Gottes ist und daß sie ein großes Vertrauen in Gottes Führung für ihr Leben haben sollen. Alle diese Inhalte des Glaubensbekenntnisses sind von großer Wichtigkeit, vor allem in Situationen der Verzweiflung und der Hoffnungslosigkeit, und sie können helfen, eine Katastrophe abzuwenden. Suizid ist eine Katastrophe und bleibt eine Katastrophe. Aber auch die größte? So müssen wir wohl das Sterben anderer einschätzen. Darum auch dürfen wir andere nicht töten. Aber im Blick auf seinen eigenen Tod kann ein Mensch zu der Schlußfolgerung kommen, daß dieser zwar eine Katastrophe sei, daß aber ein Weiterleben eine noch viel größere Katastrophe wäre. Oder er kann etwas oder jemand als um so vieles mehr wert betrachten als sein eigenes Leben, daß er das Sterben dafür gern als Opfer auf sich nimmt.

Es ist nicht von vornherein verboten, dann auch tatsächlich den Weg der Selbsttötung zu gehen. Es kann hier von einer Parallele zwischen der Tötung eines anderen und der Selbsttötung gesprochen werden. In beiden Fällen vollzieht sich eine Katastrophe, in beiden Fällen erhebt sich die Frage, ob das Töten wohl gerechtfertigt sei. Aber in beiden Fällen ist auch eine Rechtfertigung möglich, insofern wir sagen können: Es ist nicht immer unerlaubt. Es bleibe auch dahingestellt, ob gerade die Selbsttötung – auch wenn sie aus total verwerflichen Motiven unternommen würde – uns für ewig von der Liebe Gottes trennen soll. «Und bette ich mich auch im Totenreich – du bist zugegen» (Ps 139,8). Freundschaft mit dem Ewigen ist ewige Freundschaft und wird durch den Tod – auch wenn dieser durch Selbsttötung eintrat – nicht zunichte gemacht.

V. Ein Maßstab für erlaubt und unerlaubt

Gibt es Maßstäbe, mit denen wir – als Außenstehende und daher also in einer sehr bescheidenen Rolle – urteilen können und dürfen über erlaubt und unerlaubt? Gewiß, diese Maßstäbe liegen sogar sehr deutlich erkennbar auf der Hand und haben mit der Tatsache zu tun, daß menschliches Leben mehr ist als biologisches Existieren. Leben spielt sich ab in einem Netzwerk von Beziehungen, in denen Menschen nicht nur aufeinander angewiesen sind, sondern aufeinander rechnen. Darum ist Sterben immer eine Katastrophe, ein unersetzlicher Verlust. Menschen dürfen einander diese Katastrophe nicht antun, es sei denn, sie hätten dafür gute Gründe, die auch ihre Weggenossen überzeugen.

The woods are lovely, dark and deep
But I have promisses to keep
and miles to go before I sleep
and miles to go before I sleep

(Robert Frost)

Eine bessere Umschreibung dessen, was gegen Suizid ins Feld zu führen ist, kann man nicht geben. In den komplizierten Umständen, in denen unser Leben sich abspielt, ist dies indessen nicht mehr als eine kleine Hilfestellung. Suizid bleibt eine rätselhafte Handlung, und alle Anschauungen darüber – auch die hier vorgetragene – enthalten etwas Zwiespältiges: Wir wollen einerseits mehr Sorge für die Mitmenschen, namentlich für die Verletzlichen unter ihnen, weil

unsere Industriegesellschaft aus sich keine Sorge mehr hervorbringt. Zugleich wollen wir, daß Menschen nicht nur ihre eigene Rechte sehen und gebrauchen, sondern daß sie auch in deren Ausübung respektiert werden. Wir wollen jemanden vor der Katstrophe bewahren, die Suizid heißt, und zugleich wollen wir ihn nicht seiner Autonomie berauben. Wie gehen diese beiden Absichten zusammen, ohne daß offensichtliche Spuren von Doppeldeutigkeit zurückbleiben?

Vielleicht ist der sicherste Weg für die Menschen der Umgebung, viel zu lieben und vor allem rechtzeitig zu lieben. Damit können vielleicht die Selbsttötungen verhindert werden, die mehr als Hilferuf denn als wirkliche Suizide geplant waren.

[1] Ich nenne als Beispiel: E. Ringel, Selbstmord. Appell an die anderen (München 1974).

[2] Eine ausführliche Verantwortung meines Standpunktes ist zu finden in: H.M. Kuitert, Suicide: Wat is er teegen? (Baarn 1983). Im Laufe des Jahres 1985 erscheint im Kreuz-Verlag (Stuttgart) eine deutsche Übersetzung dieses Buches.

[3] Das erkennt auch V. Eibach, Medizin und Menschenwürde (Wuppertal [2]1981) 441.

[4] Dietrich Bonhoeffer, Ethik (München [6]1966) 176 ff.

[5] Siehe z.B. T.L. Beauchamp/J.F. Childress, Principles of Biomedical Ethics (New York/Oxford 1979) 87.

[6] John Donne, Biothanatos (New York 1930) 187ff. (Originalausgabe 1632!)

[7] Karl Barth, Kirchliche Dogmatik III, 4 (Zürich/Zollikon 1951) 466.

[8] Bruno Schüller, Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze: Theologie und Philosophie 45 (1970) 13–16.

Aus dem Niederländischen übers. v. Dr. Ansgar Ahlbrecht

HARRY KUITERT

1924 in Drachten (Niederlande) geboren. Studium der Theologie an der Freien Universität in Amsterdam. Dann fünf Jahre Dorfpfarrer. Anschließend zehn Jahre Studentenpfarrer in Amsterdam. 1962 Promotion zum Doktor der Theologie (Systematische Theologie). Seit 1965 an der Theologischen Fakultät der Freien Universität Amsterdam, seit 1967 als Professor für Ethik und Einleitung in die Dogmatik. Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Systematischen Theologie und der Ethik. Neueste Bücher: Wat heet geloven? (Baarn 1977); Een gewenste dood. Euthanasie als godsdienstig en moreel probleem (Baarn 1981); Suicide: Wat is er teegen? (Baarn 1983). Anschrift: Troelstralaan 45, NL–1181 VD Amstelveen, Niederlande.

NEUERSCHEINUNGEN FRÜHJAHR 1985



Hermann Timm
Das Weltquadrat

Eine religiöse Kosmologie. Phänomenologie des heiligen Geistes. Band 1: Elementarlehre. 196 Seiten. Geb. 56,– DM; bei Abnahme des Gesamtwerkes 48,– DM.

Vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Ökologiekrise und der Sorge um den Fortbestand der natürlichen Welt plädiert dieser Elementarkurs einer Phänomenologie des heiligen Geistes für die Wiederbelebung des welt-anschaulichen, des kosmoästhetischen Denkens als Basis jeder Religionskultur.

Trutz Rendtorff (Hrsg.)
Charisma und Institution

Ca. 320 Seiten. Kt. ca. 34,– DM. Für Mitglieder der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie ca. 29,80 DM.

Mit dem Thema „Charisma und Institution" wird eine aktuelle religiöse, gesellschaftliche und politische Problematik der Gegenwart aufgegriffen und auf die Arbeit der Theologie bezogen, die auf die von ihr zu verantwortende Weise an den Auseinandersetzungen der heutigen Zeit teilnimmt.

Harry Noormann
Protestantismus und politisches Mandat 1945–1949

Band 1: Grundriß
Band 2: Dokumente und Kommentare. Je ca. 320 Seiten. Kt. Je ca. 48,– DM.

Eine kritische Gesamtskizze der wichtigsten ethisch-politischen Handlungsfelder der evangelischen Kirchen der Westzonen in Analysen und Dokumenten. Die Nachkriegsära gewinnt die Qualität eines epochalen Einschnitts für die Neuorientierung des kirchlichen Öffentlichkeitsauftrags.

Die Frau in der Kirche

Elisabeth Moltmann-Wendel
Das Land, wo Milch und Honig fließt

Perspektiven einer feministischen Theologie. Ca. 192 Seiten mit ca. 13 Fotos. 16,80 DM. (GTB 486)

Feministische Theologie: Für die einen bloße Provokation, für die anderen die Chance, daß sich die Theologie aus ihrer Erstarrung löst. In ihrer unaufdringlichen, sachlichen und gewinnenden Art berichtet die Autorin über die Situation der Frau in unserer Gesellschaft, um von dort aus zu zeigen, welche Perspektiven feministische Theologie anzubieten hat.

Christlicher Glaube

Gerhard Ruhbach (Hrsg.)
Glaubensbekenntnisse für unsere Zeit

2., überarbeitete und erweiterte Auflage. 112 Seiten. 9,80 DM. (GTB 1287)

Diese Sammlung faßt die wichtigsten Glaubensbekenntnisse von der Zeit der Alten Kirche bis zu den Neuformulierungen in der Gegenwart zusammen.

Funk-Kolleg Religion

Herausgegeben von Peter Fiedler, Heinrich Fries, Wilfried Härle, Reinhart Hummel, Karl Ernst Nipkow, Josef Müller, Arno Schilson, Bernhard Uhde und Johannes Wallmann. Verantwortlich: Reinfried Hörl; Redaktion: Dr. Wolfgang Wunden.

Band 1 und 2 zusammen: ca. 800 Seiten. 28,80 DM. (GTB 1284)

Band 1: ca. 400 Seiten. 14,80 DM. (GTB 1285)

Band 2: ca. 400 Seiten. 14,80 DM. (GTB1286)

Die Sendetexte des Funkkollegs „Religion" geben gut lesbar einen fundierten Überblick über

- Die Religion im Alltag
- Weltreligionen
- Christliche Geschichte
- Grundüberzeugungen und Erwartungen des Christentums

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Vorwort

Johann Baptist Metz /
Edward Schillebeeckx

Aus der Erbschaft des Konzils

Im gegenwärtigen kirchlichen und theologischen Leben gibt es unterschiedliche, zum Teil geradezu gegensätzlich anmutende Vorstellungen über die Wege der Kirche in der Zukunft. Immer mehr konzentrieren sich diese unterschiedlichen Auffassungen auf die Frage, wie man dem jüngsten Konzil die Treue zu halten habe, wie seinen Weisungen und Impulsen zu folgen sei. Das vorliegende Heft von CONCILIUM schaltet sich – getreu dem Namen der Zeitschrift – in dieses Ringen um das Erbe des Konzils ein. Natürlich kann das hier nur im Umkreis einer ausgewählten Frage geschehen, die freilich nach unserer Auffassung zentrale Bedeutung hat. Der Titel dieses Heftes: *«Die Lehrautorität der Gläubigen»* kennzeichnet diese Fragestellung und deutet auch die Art und Weise an, in der hier *die verpflichtende Erbschaft des Konzils* verstanden wird. Bei allen Unterschieden im einzelnen konvergieren die Autoren in der Auffassung, daß dieses Konzil zumindest als «Anfang eines Anfangs» (Karl Rahner) zu verstehen sei, als «Wachstumsreiz» (ders.) für eine lebendige Erneuerung des kirchlichen Lebens. In diesem Sinne geht es im Folgenden um eine theologisch verantwortliche Darstellung und Begründung dafür, wie die Glaubenden im Leben der Kirche nicht nur passiv-rezeptive Adressaten der kirchlichen Lehre sind, sondern lebendige Subjekte in der Kirche. Dabei spricht der Titel absichtlich nicht vom «Lehramt» der Glaubenden, sondern von ihrer «Lehrautorität», die in der üblichen innerkirchlichen «Arbeitsteilung» zumeist nicht deutlich im Blick ist.

Wir gehen davon aus, daß zumindest in der neuen kirchlichen Entwicklung – speziell seit dem letzten Jahrhundert – die Rede von der Lehrautorität an den Begriff des *magisterium* gebunden war und dabei ausschließlich die Autorität des Papstes und der Bischöfe bezeichnete. Entsprechend wurden die Glaubenden mehr als Objekte, als Adressaten der pastoralen und lehramtlichen Sorge der Hierarchie gesehen und weniger als lebendige Subjekte des Glaubens und seiner theologisch relevanten Expressivität. Das Modell der Betreuungskirche dominierte: Die Hierarchie lehrt – die Theologen erklären und verteidigen die Lehre – die Glaubenden hören (und gehorchen). Dieser Schematismus soll hier – natürlich immer nur unter einzelnen Gesichtspunkten – kritisch geprüft und aufgelockert werden. Und dies gerade auch im Blick auf die Weisungen und Impulse des jüngsten Konzils.

Schließlich hat die sog. Kirchenkonstitution des Konzils an *ein betont subjekthaftes Verständnis von Kirche* erinnert, vor allem indem sie die biblische Rede vom «Volk Gottes» für den Kirchenbegriff wieder verlebendigte. Und in diesem Zusammenhang hat das Konzil, zumindest in Ansätzen, die aktive Rolle der Glaubenden bei der Artikulation und Entfaltung des Glaubens unterstrichen: vgl. z. B. *Lumen gentium* 12 und 37; vgl. aber auch andere einschlägige Konzilsdokumente wie *Dei Verbum* 10, *Apostolicam actuositatem* 2 und 3, *Gaudium et spes* 43. Die Lehrautorität des kirchlichen Amtes fußt auf dem Glaubenszeugnis der Gesamtkirche.

Um grundlegende Aspekte und Konsequenzen dieser Sicht zu erläutern, ist das vorliegende CONCILIUM-Heft in drei Teile gegliedert. Ein *erster Teil* befaßt sich mit *allgemeinen* theologischen Fragestellungen zum Thema, in denen jeweils, wie übrigens auch in den meisten anderen Beiträgen, die für unser Thema einschlägigen klassischen Begriffe beleuchtet und interpretiert werden wie z. B. Glaubenssinn (*sensus fidei, sensus fidelium*), Glaubenskonsens (*consensus fidelium*), Glaubenszeugnis, Glaubensbewahrung, Autorität, Lehramt. Herbert Vorgrimler beschäftigt sich vor allem mit Bedeutung und Würde der «einfachen Glaubenden» für die kirchliche Lehre und präsentiert wichtige Krite-

rien für die Festlegung des Glaubenskonsenses in der Kirche. Ausgehend von der fruchtbaren Spannung zwischen Amt und Autorität der Glaubenden im Neuen Testament, einer Spannung, in der sich die bewegende «Kraft des Geistes» spiegelt, verfolgt Edward Schillebeeckx die verschiedenen «Verengungen» bzw. «Halbierungen» der Lehrautorität, die sich im Laufe der Geschichte einstellten, und erläutert die Konsequenzen, die sich daraus für die gegenwärtige Theologie ergeben. Jan Walgraves Text gilt einem Klassiker der Frage nach der Lehrautorität der Glaubenden: John Henry Newman, der die besondere Bedeutung des Glaubenszeugnisses des einfachen Volkes für die lehrende Kirche und vor allem auch für die Kontinuität der kirchlichen Lehre herausstellte. Schließlich geht Hans Waldenfels jenem fundamentaltheologischen Problem nach, das in der Thematik dieses Heftes durchgängig enthalten ist, nämlich der Frage nach dem seit den Prozessen der Aufklärung äußerst strittigen Verhältnis von Autorität und Erkenntnis und dessen Auswirkungen auf die Basisbegriffe unseres Themas.

Der *zweite Teil* orientiert sich konkret an der leitenden *Subjektfrage*. Elisabeth Schüssler Fiorenza erörtert Schwierigkeiten und Perspektiven der Autorität der Frau in der Kirche. Die Autorität der Armen in der Kirche ist das zentrale Thema Jon Sobrinos, der – den Doppelsinn von *auctoritas* verfolgend – u. a. der Frage nachgeht, inwieweit in einer lehrenden Kirche, die sich als Stimme der Stimmlosen begreift, die Armen und sprachlos Leidenden anfänglich zu Lehrenden werden und inwieweit deshalb die «Stimme der Basis» unbedingt zur lehrenden Kirche gehört. Bernhard Cooke schließlich befaßt sich mit den spezifischen Schwierigkeiten und Widerständen, die jenen begegnen, die als Laien eine Lehrautorität beanspruchen, und er skizziert ekklesiologische Leitlinien zur Überwindung dieser Hindernisse.

Im *dritten Teil* geht es um den Versuch einer *Synthese*. Christian Duquoc behandelt dabei nochmals umgreifend die Frage, inwieweit das gerade in den Aussagen des Konzils so sehr hervorgehobene «Volk Gottes» als aktives Subjekt des Glaubens in der Kirche verstanden werden kann und muß. Und Heinrich Fries erörtert, wiederum ausgehend vom jüngsten Konzil und zurückgreifend in die Glaubens- und Theologiegeschichte, Sinn und Grenzen der Rede von einem «Lehramt der Glaubenden» und beleuchtet dabei vor allem die Bedeutung, die das Glaubenszeugnis des Gottesvolkes im Verlauf der Geschichte für die verpflichtenden Lehraussagen der Kirche hatte.

Manche Leser mögen vielleicht – neben anderem – einen eigenständigen *ökumenischen* Beitrag zur Leitfrage der Lehrautorität der Glaubenden erwartet haben. Während in der Tat zwei ursprünglich geplante Beiträge entfallen mußten, war doch für diese explizit ökumenische Seite von vornherein kein eigener Aufsatz vorgesehen. Wir sind nämlich der Meinung, daß eine positive und konstruktive Behandlung des Themas durch sich selbst ökumenische Relevanz gewinnt. Schließlich ist die Wahrnehmung und die Anerkennung der hier besprochenen Lehrautorität der Glaubenden ein wichtiger Schritt zu der im Konzil anvisierten lebendigen Selbsterneuerung der Kirche, und diese ist ein ebenso unverzichtbarer wie entscheidender Schritt im Wachstum der christlichen Einheit.

Grundlegende theologische Analysen des Problems

Herbert Vorgrimler

Vom «sensus fidei» zum «consensus fidelium»

Zu den Begriffen

Der Begriff «sensus fidei» bezeichnet – in einer vorläufigen Umschreibung – eine bestimmte Art von Erkenntnis, die aus dem Glauben kommt und sich auf Wesensinhalte des Glaubens bezieht. Der genauere Kontext, in dem theologisch über den «sensus fidei» diskutiert wird[1], ergibt sich aus der Frage, *wer* diesen Glaubenssinn oder dieses «Gespür» für wesentliche Glaubensinhalte habe. Wie das Neue Testament und eine lange Tradition bezeugen, kommt der Glaubenssinn *jedem* an die Offenbarung Gottes Glaubenden zu. Zunächt meint er also das individuelle, vom Glauben und daher von Gott selber «erleuchtete» Bewußtsein; in einem weiteren Sinn bezeichnet er das kollektive Glaubensbewußtsein und heißt daher auch «sensus fidelium», wörtlich: «Gläubigensinn». Vom «sensus fidei» ist der «consensus fidelium», der Glaubenskonsens, zu unterscheiden. Der Konsens der Glaubenden ist die aus dem Glaubenssinn erwachsende Übereinstimmung der Glaubenden hinsichtlich bestimmter Glaubensinhalte und die entsprechende Äußerung dieser Übereinstimmung.

Zu den geschichtlichen Problemen

Die biblischen Zeugnisse für die nachösterliche Glaubensreflexion besagen, kurz zusammengefaßt: Der Geist Gottes bewirkt den Glauben, macht ihn in unterschiedlicher Weise lebendig und läßt konkrete «Früchte des Geistes» hervorgehen. Es ist keine Rede davon, daß es bei der Glaubenserkenntnis irgendwelche Privilegien gäbe, so daß manche eine eigene Erkenntnisquelle oder eine bessere, größere oder tiefere Erkenntnis hätten als die übrigen, also etwa aufgrund ihrer Positionen und Funktionen in der und für die Gemeinde über eine Art Geheimwissen verfügten. Das frühe Christentum widersteht der in der Gnosis beheimateten Versuchung zum Elitären und Esoterischen. Aber das Problem der aufkommenden «Irrlehre» führte, wie die Spätschriften des Neuen Testaments zeigen, zu der Auffassung, Amtsträger seien nötig, um die Reinheit der apostolischen Lehrüberlieferung zu sichern.

Die biblische Botschaft geriet, wie allgemein bekannt ist, in der frühen Kirche zunehmend in die Hände von gebildeten «Experten», Theologen und Bischöfen (meist Bischöfen, die damals zugleich Theologen waren), und wurde von ihnen je nach der Situation des Dialogs, z. B. mit dem Hellenismus, umformuliert oder zur Beendigung innerkirchlicher Konflikte in abgrenzende dogmatische Sätze gebracht. Trotz dieser Engführung und Intellektualisierung der Glaubensbotschaft wußten die Kirchenväter um die Bedeutung des Glaubenssinns der vielen: Die übereinstimmende Auffassung der Glaubenden «von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien», wie eine bereits verräterische Formulierung bei Augustinus besagt, war für sie ein Kriterium für die Echtheit und Wahrheit einer Glaubensaussage. Augustinus spach von «dogma populare».

Mit der Gregorianischen Reform, die vom 11. Jahrhundert ab die Position des Papsttums absicherte, geriet diese Überlieferung in den Sog des «Vollmachtdenkens». Es wurde nicht geleugnet, daß auch das gläubige Volk eine «Vollmacht» habe, aber sie wurde praktisch unwirksam gemacht, etwa wenn man sagte, die Fülle der Vollmacht, die *plenitudo potestatis*, liege beim Papst amtlich, *in ministerio*, vor, beim Volk dagegen grundlegend, *in fundamento*. Innerhalb des gläubigen Volkes unterschied man die Ungebildeten, die *rudes*, von den Wissenden und Gebildeten. Die Streitigkeiten um die wahre Kirche und deren Struktur, die sich seit Wyclif und Hus zuspitzten und in der Reformation vorläufig kulminierten, führten dazu, daß das

Thema des Glaubenssinns nun immer stärker im Zusammenhang mit der Irrtumslosigkeit der Glaubenslehre erörtert wurde. In der nachtridentinischen römischen Theologie sprach man die Irrtumslosigkeit dem Papst «in docendo», wenn er (unter Beachtung der bekannten Bedingungen) lehrt, dem Volk «in credendo», wenn es glaubt, zu.

Damit legten sich im Hinblick auf unser Thema wenigstens zwei römische Positionen nahe: Das Lehramt, in Sonderheit das päpstliche, hat eine andere Erkenntnisquelle als die «einfachen» Christen, und diese gewöhnlichen Christen haben keine eigene Lehrautorität. Die Päpste begannen, das letztere auch hinsichtlich der Fachtheologen zu behaupten: Nach dem «Delegationsmodell», das noch Paul VI. vertrat, kommt den Theologen jeder Art nur die Aufgabe zu, kirchenamtliche Erklärungen weiter zu unterbauen, zu verdeutlichen und so delegiert in fremder Kompetenz zu lehren[2].

Die Erneuerung der Ekklesiologie im 19. Jahrhundert von einem Gemeinschafts- statt von einem Gesellschaftsdenken aus konnte diese Tendenzen zunächst noch nicht auf den Boden der Tradition zurückholen. Nach dem *I. Vatikanum* sprach die römische Theologie von einer aktiven, den Päpsten reservierten und von einer passiven, der Gesamtkirche zukommenden Lehrunfehlbarkeit. Die dem Lehramt gegenüberstehende Kirche hatte so nur die Möglichkeit, das Gelehrte passiv zu rezipieren und sich dabei allerdings nicht zu irren.

Das I. Vatikanum hat in seiner dogmatischen Definition der Lehrautorität der Päpste außerdem bekräftigt, daß ein Papst beim Einsatz seiner höchsten Lehrautorität den Konsens der Gesamtkirche nicht benötigt[3]. Damit wollte jenes Konzil freilich die altkirchliche Auffassung von der Übereinstimmung der Glaubenden als Erkenntniskriterium für die Echtheit und Wahrheit einer Glaubensaussage nicht außer Kraft setzen. «Consensus» wurde vom I. Vatikanum nicht im Sinn der Kirchenväter und ihres Communio-Denkens verstanden, sondern im Sinn der römischen Rechtssprache: Eine päpstliche Definition ist zu ihrer Rechtsgültigkeit nicht auf eine Bestätigung oder Zustimmung der Kirche angewiesen, sagt das Dogma des I. Vatikanums.

Der Erneuerung der Theologie im 20. Jahrhundert im Geist des Neuen Testaments und der frühen Kirche ist es zu verdanken, daß das *II. Vatikanum* auf die altkirchliche Theologie des Glaubenssinns und der Übereinstimmung zurückgriff und die Lehrunfehlbarkeit der Kirche als ganzer erkannte, wobei die fatale Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Lehrunfehlbarkeit fallengelassen wurde. In «Lumen gentium» 12 heißt es: «Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. Joh 2,20 und 27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ‹von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien› [das Konzil zitiert hier Augustinus] ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2,13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an.»

Hier wird nicht nur die Lehrunfehlbarkeit zurück- und eingebunden in die Glaubensunfehlbarkeit aller Glaubenden; hier wird auch ansatzweise, in dem letzten zitierten Satz, die einseitige Fixierung auf theoretische Wahrheiten überwunden. So kann der heutige Stand der allgemein, auch kirchenamtlich, anerkannten Meinung über den «Glaubenssinn» mit der Definition Wolfgang Beinerts wiedergegeben werden: «Der Glaubenssinn ist ein allen Gliedern der Kirche zukommendes freies Charisma der inneren Übereinstimmung mit dem Gegenstand des Glaubens, kraft dessen die Kirche in ihrer Gesamtheit, die sich im Glaubenskonsens ausspricht, das Objekt des Glaubens erkennt und im Lebensvollzug bekennt in ständiger Konsonanz mit dem kirchlichen Lehramt.»[4]

Offene Fragen

Das II. Vatikanum hat hinsichtlich des Glaubenssinns eine fast vergessene Wahrheit wieder betont, es hat die Hierarchie und ihre Kompetenzen in das Ganze des Gottesvolkes zurückzubinden versucht, aber es hatte bei diesem Thema wie auch bei anderen Themen fundamentale Schwächen: Es war nicht konsequent und nicht konkret

genug. So blieben wichtige Fragen offen, von denen hier zwei Problemkomplexe angesprochen werden sollen: 1. Kommt nun hinsichtlich theoretischer Wahrheiten, das heißt, auch im Bereich der eigentlichen Lehre, der Gesamtheit der Glaubenden aus ihrem Glaubenssinn heraus eine Aussagekompetenz, eine Lehrkompetenz, zu? 2. Wie und wo läßt sich der Konsens entdekken, der sich hinsichtlich bestimmter Glaubensinhalte aus dem Glaubenssinn ergibt?

1. Zur Lehrautorität der Glaubenden

Auf den ersten Blick kommt der Gesamtheit der Glaubenden in der Kirche heute keine Lehrkompetenz zu. Es ist bekannt, daß aufgrund der historischen Entwicklung das kirchliche Lehramt (nach dem II. Vatikanum: der Gesamtepiskopat mit dem Papst an der Spitze) die Lehrkompetenz für sich reklamiert. Selbst wenn dieses Lehramt bereit wäre, die Theologen nicht mehr nach einem Delegationsmodell, sondern nach einem «Kooperationsmodell» zu betrachten und zu behandeln, würde damit noch nichts über eine Lehrautorität der Gesamtheit der Glaubenden ausgesagt. Denn die Lehrkompetenz ergäbe sich hier aus der Sachkompetenz, und diese käme und kommt aus einer bestimmten historischen Bildung, aus hermeneutischen und anderen intellektuellen Fähigkeiten zustande, die nicht einfach der Gesamtheit zu eigen sind. Die Lehrkompetenz der Theologen beruht natürlich auf Elementen, die mit dem Glaubenssinn zusammenhängen: Theologen und Hierarchen haben die gleichen Erkenntnisquellen, aber auch Theologen und Nichttheologen haben die gleichen Erkenntnisquellen; für die Lehrkompetenz der Theologen spielt es keine Rolle, ob der/die Lehrende ordiniert ist oder nicht; es besteht grundsätzlich Chancengleichkeit unter allen Glaubenden, Theologen zu werden. Vom Bereich des Glaubenssinns sind die Theologen so zwar nicht getrennt, aber doch «abgehoben»: Sie beschäftigen sich, wie es die Art von Spezialisten ist, nur mit bestimmten Aspekten bestimmter Glaubensinhalte; sie wissen von immer weniger immer mehr. Zweifellos wird dort, wo Meinungen und Überzeugungen unter den Druck von Experten und Kompetenten gesetzt werden, nach außen hin der Eindruck einer gewissen Geschlossenheit erzeugt, die leicht als «Einheit» verklärt werden kann. Dabei wird aber leicht übersehen, wie schnell ein Glaube, der nur von solchen, die ein Geheimwissen besitzen, authentisch ausgelegt werden kann, in Passivität gerät[5].

Eine seltsame Rivalität zeichnet sich in manchen Äußerungen der Nachkonzilszeit ab: Manchmal erwecken theologische Experten den Eindruck, bei ihnen sei der Glaube des Volkes am besten aufgehoben, sie hätten ihn gegenüber dem Lehramt zu artikulieren. Umgekehrt haben schon Vertreter des Lehramts (auch sie, ihrerseits, Theologen ...) behauptet, sie hätten das Volk und seinen Glauben vor der Fachtheologie in Schutz zu nehmen. Beide bleiben den Beweis dafür schuldig, daß die «einfachen» Glaubenden durch sie vertreten sein wollen. Es gibt Theologen, die dieser Situation gegenüber nicht unsensibel und gleichgültig sind. Hinzuweisen ist z. B. auf Johann Baptist Metz und seine immer neuen Versuche, dem menschlichen Subjekt in Kirche und Gesellschaft seine Ehre wiederzugeben und dem elitären Denken, der Verdammung der großen Mehrzahl zur Sprachlosigkeit ein Ende zu machen. In die gleiche Richtung zielten widerholte Bemühungen Karl Rahners, unter denen ich zwei hervorheben möchte.

1. Rahner hat mehrfach darauf hingewiesen, daß es eine legitime Differenz zwischen einem individuellen und dem kollektiven Glaubensbewußtsein gibt[6]. Er nannte das individuelle Glaubensbewußtsein den «konkreten Katechismus», der nicht einfach die Wiederholung des Gesamtbewußtseins der Kirche darstellt; in dem persönlichen Glaubensinteresse – wie Rahner es nannte, womit er natürlich ein Gruppenbewußtsein nicht ausschließen wollte – besteht mit Recht nicht ein gleich waches und lebendiges Interesse für schlechthin jede Wahrheit, die vom Lehramt vorgetragen wird. Es gibt Gruppen in ein und derselben Kirche, die jeweils ihre subjektive Hierarchie der Glaubenswahrheiten haben und die dabei verschiedene Selektionsprinzipien und -raster anwenden[7]. Die ganze inhaltliche Fülle der geschichtlichen Vermittlungen muß gar nicht immer und bei allen auf einmal zusammen gegeben sein[8]. Rahner hat sehr nachdrücklich betont, daß die einheitsstiftende Kraft, die die Glaubenden zur Gemeinschaft zusammenfügt und die Einheit ihres Glaubens bewirkt, nicht die amtliche Institution, sondern der Geist Gottes ist. Diesem Geist gehorsam, haben beide «Größen» einander positiv zur Kenntnis zu nehmen und von einander zu lernen: Der «offizielle Glaube der Amtskirche» und der «reale Glaube des

faktischen Kirchenvolkes» verhalten sich gegenseitig normativ[9].

2. Diese Überlegungen wurden von Rahner ergänzt vom Thema der Offenbarung her[10]. Als ursprünglichsten Adressaten und Träger der Offenbarung Gottes identifiziert Rahner «den Menschen», das heißt die in bestimmten gesellschaftlich verfaßten Gruppen existierende Menschheit, das «Volk». Dieser Begriff von Offenbarung ergibt sich aus Rahners heute von sehr vielen akzeptiertem Verständnis von Gnade als der aus dem universalen Heilswillen entspringenden Selbstmitteilung Gottes, die auch außerhalb einer speziellen Wortoffenbarung gegeben ist. Die «Offenbarungsträger» sind dem gegenüber nicht alleinige Empfänger der Offenbarung Gottes, sondern authentische, verbalisierende Interpreten seiner Wortoffenbarung.

Nun stellt Rahner fest, daß die Offenbarung Gottes nur gehört ist, wenn die Selbstmitteilung Gottes erfahren und angenommen wird, und zwar nicht als eine Theorie, sondern ursprünglicher im existentiellen Vollzug des menschlichen Lebens. Auf dieses Schlüsselwort, mit dem sich unsere Frage weiter klärt, ist später zurückzukommen. Natürlich gehört es zu einer bejahten kirchlichen Existenz, daß diese eigene und ursprüngliche Offenbarung Gottes vom geschichtlich ergangenen Wort Gottes her in einer «anfänglichen Reflexion» gedeutet und ausgesprochen wird. So ergibt sich wieder die gegenseitige Normativität: Das Lehramt hat, unter dem geschichtlich ergangenen Wort Gottes stehend, dieses zu behüten und auszulegen, es hat aber auch auf das «Volk» und dessen Glaubenserfahrungen zu hören. Das «Volk» als Träger der ursprünglichsten Offenbarung ist noch am wenigsten von der Theologie als reflexem Menschenwerk berührt, ist nicht durch deren verengenden Raster gegangen. Aber es ist in Gefahr, seinen Glauben aus anderen Gründen depravieren zu lassen: Gegen Wildwüchse und Verirrungen in Aberglauben ist es geschützt, wenn es auf das geschichtlich ergangene Wort Gottes hört. So ist bei den «einfachen» Glaubenden, wenn sie ihren Glauben artikulieren, eine wirkliche Lehrautorität gegeben, die aus ihrer Würde als Empfänger einer völlig ursprünglichen Offenbarung Gottes stammt.

Rahner hat sich zur Art und Weise dieser Artikulation nicht geäußert. Die «einfachen» Glaubenden sind erst in Ansätzen dabei, ihren Mut und ihre Sprache zu finden. Ihre «Lehre» wird in einer anderen Form, mit anderen Methoden vorgelegt werden, als wir es von der intellektualisierten Theologie gewohnt sind. Sie wird «narrativ» oder in Gestalt der «oral history» vorgehen, wie erste Versuche im Feminismus, in Lateinamerika und in Afrika zeigen.

2. Zur Feststellung des Konsenses

Wie läßt sich die Übereinstimmung der Glaubenden hinsichtlich bestimmter Glaubenshinhalte feststellen? Zunächst dürfte es wohl unbezweifelbar sein, daß die Glaubenden sich selber äußern müssen; sie können nicht einfach durch ihre Bischöfe vertreten werden, wie das Pius IX. und Pius XII. bei ihren Dogmatisierungsbefragungen annahmen. Sodann dürfte es nicht genügen, auf die Wiederholung des «Credo» in der Liturgie hinzuweisen und zu meinen, damit käme die Übereinstimmung der Glaubenden weltweit genügend zum Ausdruck. Denn die Begrifflichkeit des «Credo» und erst recht die späterer dogmatischer Formeln wirft so viele Verstehens- und Verständigungsprobleme auf, daß die Rezitation eher den *Willen* zur Übereinstimmung als diese selber bekundet. Echte Verständigung geschieht in gelungenen Kommunikationsgemeinschaften, die dann, wenn es sich um theologische und philosophische Inhalte handelt, naturgemäß zunächst einmal sehr klein und schon wieder elitär sind. Auch ist zu beachten, daß ein Konsens nie «fertig» ist, da das Leben mit seinen differenzierten Fragen weitergeht: Konsens ist immer im Werden begriffen.

Die Frage nach dem Konsens läßt sich wohl leichter beantworten, wenn nicht an die satzhafte Artikulation des Glaubens und in diesem Sinn an «Theorien» gedacht wird, sondern an den konkreten Vollzug des Glaubens im menschlichen Leben. Diese Sicht auf das konkrete Christenleben verbindet sich mit dem legitimen «konkreten Katechismus»: Wohl ist der Ausgangspunkt die empfangene Offenbarung Gottes, sein vernommenes geschichtliches Wort; aber die für das Subjekt wichtige Hierarchie der Glaubenswahrheiten ergibt sich aus der konkreten Situation des Subjekts, aus seinen konkreten Nöten, Bedürfnissen und Sehnsüchten. Was ihm in dieser Situation an Hilfe aus dem Glauben zukommt, erfährt und weiß es selber; das kann ihm nicht «von oben» oder von Amts wegen verordnet werden.

Es ist das Schicksal vieler amtlicher Dokumente, daß sie in bester Absicht verfaßt, aber sogleich

mit ihrer Veröffentlichung schon wieder vergessen sind: weil sie dem Partner, dem an ursprünglicher Würde ebenbürtigen Adressaten einfach von oben und von außen zugemutet wurden, ohne daß er als Subjkt in seiner konkreten Situation ernst genommen wurde. Amt und Theologie können nicht beliebig festsetzen, welche Glaubenswahrheiten aus dem umfangreichen Fundus des offiziellen Glaubens der Amtskirche zu aktualisieren und spekulativ auszubauen sind. Sie können zwar von ihren Rechten her diesen Versuch machen – beispielsweise eine Neubelebung und Verfeinerung der Lehre über das innertrinitarische Leben Gottes in Angriff nehmen –, aber sie verbauen sich damit selber den Weg zur Rezeption, die nur Ergebnis eines Dialogs und nicht eines Oktroys sein kann.

Damit zeigt sich aber auch, daß es leichter ist, den Konsens der Glaubenden über eine von einem fundamentalen Glauben genährte christliche Praxis als über eine Glaubenstheorie zu ermitteln. Wie sollte festgestellt werden, was eine Vielzahl von Glaubenden beispielsweise vom innertrinitarischen Leben Gottes denkt, für wie wichtig dieses Denken in ihrem eigenen Leben genommen wird? Aus einer bestimmten Situation aber mit ihren konkreten Nöten und Bedürfnissen entsteht immer wieder eine bestimmte Praxis von Christen, das heißt von Menschen, die eigene ursprüngliche Adressaten einer göttlichen Offenbarung und Hörer des geschichtlich ergangenen Wortes Gottes sind. Sie sind sich einig, daß der Wille Gottes in einer bestimmten Stunde ein bestimmtes Handeln von ihnen verlangt; sie sind dabei von der Erinnerung an Jesus her in ihrer Überzeugung motiviert und gestärkt. Ihre Praxis ist auch für Außenstehende erkennbar; sie ist jenes Zeugnis, das eindeutige Rückschlüsse auf ihren Glaubenssinn zuläßt.

Konkrete Beobachtungen sollen diese These noch ergänzen. Die einfache und praktische Verkündigung Jesu von Nazaret (wie sie beispielsweise auf exegetischer Seite von Paul Hoffmann, auf systematischer Seite von Edward Schillebeeckx so eindringlich und gründlich erhoben wurde) erweist sich auch in der Gegenwart als zugänglich für das «Volk». Auch ohne theologische Experten gelangen ihre Impulse zur Geltung. Die Übereinstimmung der Glaubenden bezieht sich nicht nur auf das, *was* Jesus will; sie bezieht sich auch auf das Fundament der Verkündigung Jesu, auf seinen vertrauensvollen Gottesglauben und auf die Einzigartigkeit der Person Jesu.

Diese Übereinstimmung kommt hinsichtlich dieser Glaubensinhalte wie hinsichtlich der von Jesus geforderten radikalen christlichen Praxis deutlich und für das «breite Volk» gültig zum Ausdruck. Als heute *bestes Beispiel* darf die von Christen mitgetragene weltweite *Friedens- und Befreiungsbewegung* genannt werden. Sie entspricht den konkreten Nöten und Bedürfnissen der Christen wie anderer Menschen. Sie bringt das Spezifische des christlichen Glaubens, hier nämlich die Fundierung im Friedens- und Gerechtigkeitswillen Gottes zum Ausdruck und bedeutet zugleich eine Bejahung der christologischen Grundaussagen. So hat sie Bestand vor der geschichtlichen Wortoffenbarung Gottes, anders als andere Ausprägungen des Volksglaubens, die vielleicht auch von vielen getragen werden, aber vor dem Evangelium nicht Bestand haben können, wie z. B. manche exzessive Ausprägungen der Marienfrömmigkeit. Analog zu den Häresien gegenüber theoretischen Glaubenswahrheiten muß man sagen: Auch hier gibt es Menschen, die sich «Christen» nennen und sich dennoch dieser Bewegung verweigern; auch sie geraten unter das kritische Gericht der Offenbarung Gottes.

Die christlich-konkrete Praxis entsteht aus dem Glaubenssinn, sie wird nicht «oben» ausgedacht. Wo praktische Verhaltensweisen «von oben» empfohlen werden, die nicht aus der einfachen und praktischen Verkündigung Jesu hervorgehen und so dem «Volk» verständlich sind, sondern wieder komplizierte theoretische Begründungsprobleme aufwerfen, z. B. ein bestimmtes Verständnis von Naturrecht voraussetzen wie die Weisungen zur Geburtenregelung, da kommt ersichtlich ein solcher Konsens des «Volkes» nicht zustande. Der *Konsens* kann sich also auch *in der Form einer «aktiven Rezeption» oder in Gestalt der Verweigerung dieser Rezeption* äußern. Je stärker eine bestimmte Glaubenspraxis der aktuellen Notsituation entspricht und in der Verkündigung Jesu verwurzelt ist, desto mehr wächst sie über prophetische Einzelsubjekte und begrenzte gesellschaftliche Gruppen hinaus mit der Tendenz, Glaubenszeugnis der Gesamtheit aller Glaubenden zu werden.

[1] Gute Erstinformationen finden sich bei: H. Bacht, Consensus: LThK III (1959) 43–46; M. Seckler, Glaubenssinn: LThK IV (1960) 945–948; M. Löhrer: MySal I (1965) 547–555; W. Beinert, Bedeutung und Begründung des Glaubenssinnes (Sensus fidei) als eines dogmatischen Erkenntniskriteriums: Catholica 25 (1971) 271–303, hier weitere Literatur. Für eine Vertiefung der Problematik vgl. M. Garijo, Der Begriff der «Rezeption» und sein Ort im Kern der katholischen Ekklesiologie: P. Lengsfeld – H. G. Stobbe (Hg.), Theologischer Konsens und Kirchenspaltung (Stuttgart/Berlin 1981) 97–109; J. Wohlmuth, Konsens als Wahrheit?: Zeitschr. Kath. Theol. 103 (1981) 309–323 (Literatur!).

[2] Vgl. H. Vorgrimler, Die Autonomie der Theologie: K. Rahner/H. Fries (Hg.), Theologie in Freiheit und Verantwortung (München 1981) 138–173, mit weiterer Literatur, hier insbesondere von M. Seckler.

[3] Vgl. H. Fries, «Ex sese, non ex consensu ecclesiae»: Volk Gottes (Festschrift für J. Höfer, Freiburg i. Br. 1967) 480–500.

[4] W. Beinert, aaO. 293.

[5] A. Grillmeier: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. I (1966) 189.

[6] K. Rahner, Häresien in der Kirche heute?: Schriften zur Theologie IX (Zürich 1970) 453–478.

[7] H. Fries/K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit (Freiburg i. Br. 1983) 45.

[8] K. Rahner, Offizielle Glaubenslehre der Kirche und faktische Gläubigkeit des Volkes: K. Rahner/H. Fries (Hg.), Theologie in Freiheit und Verantwortung (München 1981) 15–29, hier 21 f.

[9] AaO. 22.

[10] K. Rahner, Zum Verhältnis von Theologie und Volksreligion: Schriften zur Theologie XVI (Zürich 1984) 195–195.

HERBERT VORGRIMLER

1929 in Freiburg i. Br. geboren; studierte Philosophie und Theologie an den Universitäten Freiburg i. Br. und Innsbruck; seit 1972 als Schüler und Nachfolger Karl Rahners Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Münster. Er veröffentlichte zusammen mit K. Rahner u. a. Kleines theol. Wörterbuch ([14]1983). Eigene Veröffentlichungen u. a.: Buße und Krankensalbung (1978); Der Tod im Denken und Leben des Christen (1978, spanisch 1981); Hoffnung auf Vollendung (1980); Wir werden auferstehen (1981); Jesus – Gottes und des Menschen Sohn (1984). Anschrift: Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster.

Edward Schillebeeckx

Die Lehrautorität aller

Besinnung auf die Struktur des Neuen Testaments

Von einem «Magisterium» der Gläubigen zu reden hat – sprachwissenschaftlich betrachtet – etwas Unlogisches, etwas Widersprüchliches an sich. Jedenfalls *kann* darin eine Verwechslung liegen inbezug auf eine doppelte Ebene, auf der jemand Autorität ausüben kann. Darum will ich, um Mißverständnissen oder einem unsauberen Sprachgebrauch vorzubeugen, vorab eine deutliche Unterscheidung anbringen zwischen Autorität in der Kirche – verstanden als die gesamte Glaubensgemeinschaft – in Glaubensdingen einerseits und der Lehrautorität der Amtskirche andererseits; mit anderen Worten: zwischen der Lehr*autorität* aller und dem Lehr*amt* von bloß einigen, die hierzu durch die Glaubensgemeinschaft selbst kraft des ihr innewohnenden Heiligen Geistes und im Namen Christi bevollmächtigt wurden.

Die nur schwer bestimmbare Lehrautorität der Gläubigen in Sachen des lehrhaften Glaubensausdrucks liegt auf einer anderen Ebene als die juridisch schärfer bestimmbare Autorität der offiziellen Amtsträger, als die Autorität des Weltepiskopats in Einheit mit dem Papst: «Petrus mit den Elfen;» am liebsten möchte ich sagen: «Nie ohne die Elfe.»

Beide Formen von Autorität in der Kirche haben eine wechselseitig normative, kritische und komplementäre Funktion inbezug auf die gläubige Erkenntnis des kirchlichen Glaubensinhalts als Frucht von Gottes Handeln. Als systematischer Theologe analysiere ich hier nur (der Planung dieses Heftes entsprechend), was die innere Struktur der Berichte der kanonischen Bibel uns hinsichtlich der eigentümlichen Autorität der Gläubigen in Sachen von Glauben und Ethik als einer Widerspiegelung der Autorität Jesu in der kirchlichen Glaubensgemeinschaft lehren kann.

I. Jesus im Spiegelbild der kirchlichen «sequela Jesu»

Nicht nur das Alte Testament, sondern auch Jesu eigene Jünger tragen maßgeblich dazu bei, daß

wir Jesus verstehen können, ebenso wie auch eine zweite und dritte Generation von Christen maßgeblich beitragen zum Verstehenkönnen der Autorität früherer «Apostel und Propheten», auf die ja nach Eph 6,20 die Kirche auferbaut ist.

Im Neuen Testament handelt es sich um den Bericht über einen Juden, der in unserer menschlichen Geschichte auftritt und den nach seinem Tod glühend begeisterte Jünger als den «Christus, Gottes einzigen Sohn, unseren Herrn» bekannten. In diesem Bericht lesen wir, wie bestimmte Menschen auf diese historische Erscheinung Jesu reagiert haben und wie sie dadurch ein neues Leben zu führen begannen; auch wie andere Menschen in einer ebenso radikalen Reaktion in ihrer Begegnung mit Jesus oder weil sie von ihm gehört hatten, ihn heftig verwarfen und ihn sogar durch eine Exekution aus dem Weg räumten. Auf dem Weg über das Neue Testament können wir uns sogar wie in einem Spiegelbild in wesentlichen Zügen vergegenwärtigen, wer Jesus war, wie er lebte, was ihn beseelte. Denn ihm wollen diese Christen nachfolgen, während andere ihn (zur Verteidigung ihres eigenen Status) vernichten. Von ihm selbst haben wir keine Schriften, keine direkten «Dokumente». Nur in der Widerspiegelung durch seine Jünger ist uns ein Portrait Jesu überliefert worden. Die kirchliche *«sequela Jesu»* ist das einzige Dokument, das Jesus uns hinterlassen hat. Sie ist die eigentliche «Ikone» Jesu unter uns.

Die späteren Jünger waren bemüht, zu begreifen, was Jesus für seine ersten Jünger bedeutet hatte. Sie taten alles, um zu erkennen, was er auch für ihr eigenes Leben hier und jetzt bedeuten könnte. Die Geschichte des ersten, bereits reich nuancierten Nachfolgeprozesses schlug sich jedenfalls auf ebenso partikuläre Weise nieder in dem, was wir das Neue Testament nennen. Aus diesen neutestamentlichen Berichten wird offenkundig, daß das, was von Jesu historischem Leben ausgegangen ist, derart war, daß es entweder zu radikaler Nachfolge oder zu schroffer Verwerfung herausforderte. Vor allem die Art seines Auftretens war auffallend und ohne seinesgleichen. Die Frage: «Wer sagt ihr, daß ich bin?» erhält dadurch eine theologisch geladene Bedeutung. Dies ist die Sichtweise der kanonischen Schriften des Neuen Testamentes selbst.

Weiter stellen wir fest, daß die gesamte fernere Geschichte des Christentums aus einem nie aufhörenden Nachfolge- und Interpretationsprozeß besteht, in dem Christen, die immer aufs neue mit anderen Situationen und Problemen innerhalb der Kirche und innerhalb unterschiedlicher Kulturräume konfrontiert sind, in Treue zur überlieferten Glaubenstradition sich gläubig, aber auch kritisch mit dem einlassen, was vorausgehende christliche Generationen ihnen hinterlassen haben. Aus der Möglichkeit eines diachronischen Vergleichs dieses interpretativen Handelns von Christen in den verschiedenen Lebensphasen der Kirchengemeinschaft oder aus dem gemeinsamen gläubigen Lernprozeß um Jesus als seine Mitte erhellt schließlich, was «christliche Identität» ist, und zwar durch alle unterschiedlichen Erfahrungen und theoretischen Artikulationen hindurch.

Was im Neuen Testament immer aufs neue auffällt, ist die wesentliche Beziehung zur Person Jesu und zu seiner Botschaft vom Kommen dessen, was Jesus «Reich oder Herrschaft Gottes» nennt. Es besteht eine innere Verbindung zwischen der Botschaft und ihrem Verkündiger, so wie auch ein innerer Zusammenhang besteht zwischen dieser Botschaft und Jesu konsequentem Handeln danach. Mit seiner Person, mit seiner Botschaft und seinem Lebenswandel bürgt Jesus für die befreiende, Kommunikation ermöglichende und versöhnende Menschenliebe Gottes.

Damit wird etwas sehr Wichtiges offenkundig: Jesu Botschaft von und über Gott ist von seiner eigenen Gotteserfahrung her dermaßen in seinen handelnden, befreienden und Kommunikation ermöglichenden Umgang mit den Menschen integriert, daß seine Verkündigung und seine Lebenspraxis einander gegenseitig interpretieren, indem sie beide zusammen die gegebene Situation und den Menschen verändern und erneuern, indem sie ihn in solidarischer Liebe für den Mitmenschen freimachen – so wie Zachäus, der nach der befreienden Begegnung mit Jesus den Armen Anteil gab an all seinem (nicht immer auf faire Weise erworbenen) Besitz.

Daraus erhellt, daß unser gläubiges Wissen um Jesu eigentümliche Weise zu sein, zu reden und zu handeln nicht abzulösen ist von der *Reaktion anderer* darauf. Jesus verkündigt die Wirklichkeit Gottes als Heil für Menschen, die in Kontakt mit ihm dann auch von Grund auf Heil erfahren. In seiner Existenz als Mensch behauptet er durch sein menschliches Handeln Gott als Menschen rettende und befreiende Wirklichkeit. Die Iden-

tität Jesu muß deshalb mit abgelesen werden aus dem und in dem Heil, das dank ihm in anderen Menschen verwirklicht wird. In der Umkehr und Lebenserneuerung von Menschen durch Jesus und im Kontakt mit ihm wird sichtbar, wer Jesus selbst ist und was er tut. Darum gehört das neutestamentliche Zeugnis, das Zeugnis aller Christen, wesentlich zur Antwort auf die Frage, wer Jesus war und wer er sein kann für uns, auch jetzt noch.

Dieses Zeugnis hat darum Anteil an der Autorität Jesu. Es ist von ihr nicht zu lösen. Die «sequela Jesu» (die nicht zu trennen ist von einem begleitenden spontanen oder ausdrücklichen «Interpretationsprozeß») von Christen im Lauf der Zeiten, aber auch heute, ist die historische Vermittlung zwischen der Zeit Jesu und unserer heute lebenden Generation. In Gestalt dieses immer aufs neue zeitgebundenen Zeugnisses leuchtet wie in einem Spiegelbild die Autorität Jesu selbst auf. *Darin* haben die Gläubigen «das Sagen» in der Kirche – aus der Kraft des Heiligen Geistes.

Dieselbe Struktur finden wir übrigens wieder in der Auferstehung Jesu selbst und im Auferstehungsglauben der Christen – zwei verschiedenen, aber nicht voneinander trennbaren Wirklichkeiten. In der Auferstehung Jesu als neuer eschatologischer Heilstat Gottes, vollzogen an Jesus selbst, beglaubigt Gott die Person, die Botschaft und den Lebensweg Jesu über den Bruch hin, den sein Tod darstellt. Er drückt all dem sein Siegel auf und widerspricht damit dem, was Menschen Jesus – und (exemplarisch in ihm) auch anderen Menschen – angetan haben und noch immer antun.

Aber auch hier gilt der Grundsatz, daß das «In-sich» und das «Für-uns» nicht voneinander getrennt werden können. Jesu eigene Auferstehung, seine Sendung des Heiligen Geistes, das Entstehen der christlichen «Gemeinde Gottes», die «aus dem Geist lebt», und das neutestamentliche Zeugnis – obschon dies alles nicht identisch ist – definieren einander wechselseitig. Und allein innerhalb dieser wechselseitigen Definition kann man etwas sagen über Jesus von Nazaret und ihn als den Christus bekennen. *In* der Glaubensgemeinschaft vollzieht sich darum die *Epiphanie,* die offenbarende Erscheinung des gekreuzigten, aber dann auferstandenen Jesus. Die Autorität Jesu wird transparent in der echten «sequela Jesu» der Kirchengemeinschaft, die in den Spuren Jesu geht.

II. Widerspiegelung in der dritten, vierten und ... tausendsten Generation

Die Erfahrung von Gottes Sorge für Menschen, die aus der Botschaft und dem Lebensweg Jesu erhellte, war der Ursprung der ersten Welle der Jesusbewegung, die vor allem von hebräisch (aramäisch) sprechenden christlich gewordenen Juden getragen war. Sie warteten geduldig auf das Kommen Jesu als Weltenrichter. Im Neuen Testament aber kamen vor allem die Segmente der alten christlichen Jesusbewegung zu Wort, die getragen waren von griechisch sprechenden christlich gewordenen Diasporajuden. In ihrem Milieu wurde die judenchristliche Bewegung eine universale Missionskirche. Für diese Christen war nicht die Erfahrung einer Begegnung mit dem historischen Jesus (dem sie ja tatsächlich nie begegnet waren) die unmittelbare Grundlage ihres Glaubens, ihres Kirchenaufbaus und ihrer Sendung, sondern ihre Geisttaufe: ihre Taufe im Namen Jesu. Der Gott dieser Christen war und ist der Gott, der Jesus in seinem Tod nicht im Stich gelassen hat, sondern der ihn selbst zum «lebenspendenden Geist» gemacht hat (1 Kor 15, 45). Christen, die in ihm getauft werden, sind denn auch selbst *pneumatikoí.*

Dies war schon seit altersher die Sicht der Kirche bei den hellenistisch-jüdischen Christen in Jerusalem, dem Kreis um Stephanus. Schon früh wurden sie aus Jerusalem vertrieben. Viele von ihnen wichen über Samaria nach Syrien aus, vor allem nach Antiochia. Dort gründeten sie schließlich die erste große christliche Missionsgemeinde: die Kirche von Antiochia. Bei ihnen ging nach seiner Bekehrung auch Paulus in die Lehre.

Diese pneumatologische Sicht der Kirche war in der alten Kirche sehr verbreitet. Wir kennen dieses Kirchenbild zwar nur mittelbar aus dem Neuen Testament: über Paulus und den Paulinismus, über die Apostelgeschichte des Lukas, über bestimmte Traditionen im Markusevangelium und einige andere Texte im Neuen Testament[1].

Solidarität und Gleichheit aller Christen «im Geist» (Apg 2, 17–18; 2 Kor 5, 17), «Leben durch den Geist oder im Geist» (Gal 5, 25; 6, 1), «neue Schöpfung» (Gal 6,15; 2 Kor 5, 17): Das waren die großen Schlüsselworte der christlichen Missionsbewegung und ihrer Theologie. Diese Ekklesiologie fand ihre Quelle in der Geisttaufe, der Grundlage allen kirchlichen Lebens. Paulus, welcher derselben Sicht von Kirche huldigt, wird

der pneumatischen Bewegung zwar vorwerfen, daß sie die Auferstehung leugnet. Aber worum es sich hier eigentlich handelte, war nicht so sehr die Auferstehung als solche als vielmehr eine bestimmte Form von «präsentischer» oder «bereits realisierter Eschatologie»: Durch die Geisttaufe lebten diese Christen *als schon Erlöste* in einer «neuen Welt» und «in der Fülle der Zeiten». Darum machten sie sich nichts von der «alten Welt» zu eigen; manche von ihnen wollten sogar nicht mehr arbeiten. Für sie war die alte Welt irrelevant. Lebten sie doch in der Gemeinschaft von Glaubensgenossen bereits in der neuen Welt, vollkommen fremd und «nicht zu Hause» in der Welt da draußen, in der Alltagswelt.

Einige Stellen der Apostelgeschichte sind für diese frühe christliche Sicht der Kirche bezeichnend (Apg 19, 1–7; und 18, 24–19,1). Es scheint sich um Jünger Jesu gehandelt zu haben, die von Johannes dem Täufer getauft worden waren, die aber nichtsdestoweniger auch «über alles, was Jesus betraf,» unterrichtet waren (Apg 18, 25). Offensichtlich waren sie voll auf der Höhe der sogenannten «Logientradition» über Jesus. Aber vom Geist hatten sie nicht gehört! Apollos war einer von dieser Art Christen, und wahrscheinlich kam er – typisch genug! – aus Ägypten. Er mußte noch die «Geisttaufe» empfangen, welche die Grundlage aller pneumatischen und selbst der ekstatischen Erfahrungen in der Gemeinde war. Apollos kannte noch nicht die «Pneuma-Christologie» dieses vorpaulinischen und großenteils auch des paulinischen Christentums. Die Gegenüberstellung von «Taufe mit Wasser» und «Taufe mit dem Geist» finden wir seit der Q-Tradition (Mt 3, 11 und Lk 3,16) in allen Schichten des Neuen Testaments (Mk 1,8; Joh 1,26. 31. 33; Apg 1,5; 11, 16; 1 Kor 13, 13). Die Apostelgeschichte wendet die Prophetie des Joël auf die ganze christliche Gemeinde an; alle christlich Getauften bilden das eine *prophetische* und *pneumatische* Volk Gottes, eine Gemeinde von gleichen Partnern ohne Herrschaftsverhältnisse (Gal 3,27–29), obgleich dies Leitungsfunktionen nicht ausschließt.

Diesen pneumachristologischen Weisheitsmessianismus faßt Paulus gut zusammen: «Christus ist Gottes Macht und Weisheit» (1 Kor 1, 24), aber diese Vorstellung geht zurück auf vorpaulinische Traditionen: «Ihr seid in Christus (= Messias) Jesus, der für uns die Weisheit Gottes ist» (1 Kor 12,30). Daher ist auch der Antiochenische Name «Christen» (Apg 11,26) abgeleitet, der bedeutet, daß da Menschen *in* Christus sind, in Jesus, der selbst erfüllt ist von Pneuma, ja selbst «Pneuma ist» (1 Kor 15,45). «Keiner kann sagen: Jesus ist der Herr!, wenn er nicht aus dem Heiligen Geist redet» (1 Kor 12, 3).

Diese Weisheitschristologie ist auch der Kern aller von Paulus und den paulinistischen Autoren zitierten Weisheitshymnen, die sich auf Jesus beziehen (Phil 2, 6–11; Kol 1, 15–20; Eph 2, 14–16; 1 Tim 3, 16; Hebr 1,3; 1 Petr 3, 18. 22; auch – aber diesmal in männlichen Logos-Begriffen – in Joh 1, 1–14). Messias Jesus, Weisheit Jesus, Logos Jesus: In all ihrer Christlichkeit sind das typische Ausdrucksformen hellenistischer, christlich gewordener Juden. Christologie ist hier, in Jesus, neugeeichter jüdischer Messianismus.

An allen Küsten des Mittelmeers wimmelte es damals von «Pneumatikern», vor allem von solchen östlicher Herkunft. Auch diese Judenchristen brachten ihre eigenen christlichen Erfahrungen in zeitgenössischen, sehr kontextgebundenen Erfahrungsbegriffen der Kultur dieses Umkreises zum Ausdruck. Für sie war dies alles aber mehr auf der «österlichen» Pfingsterfahrung der Geisttaufe begründet.

Der zum Christ gewordene Paulus wurde vor allem mit dieser Form des alten Christentums konfrontiert. Nicht von ungefähr sprechen noch vorpaulinische Traditionen davon, daß die Kirche *auferbaut* sei auf «Aposteln *und Propheten*» (Eph 2, 20). Dennoch wird Paulus einige Korrekturen an dieser Tradition anbringen. Paulus will bei allem auch von ihm betonten «Schon» doch vor allem auf das «Noch-nicht» der Erlösung den Nachdruck legen. Dadurch korrigiert er die präsentische Eschatologie und führt so irrational-ekstatische Elemente in der pneumatischen Bewegung auf nüchterne Proportionen zurück (siehe 1 Kor 14, 40). Bei all ihrer Erfahrung als Christen oder Gemeindemitglieder, daß sie «in einer neuen Welt» leben, müssen diese enthusiastischen Christen in die Alltagswelt zurückgeholt werden. Ohne jeden Blick für die kritische Funktion, die Christen in der «alten Welt» zu erfüllen haben, weist Paulus diesen Christen viel eher einen Platz in dieser Welt zu, auf dem sie «systembestätigend» wirken: Der Sklave ist in der Kirche «ein Freier», in der weltlichen Gesellschaft aber bleibt er Sklave. In der Kirche ist die Frau dem Mann in keiner Weise unterworfen, aber «in der Welt» gelten nach wie vor die männlichen Vorrechte. Diese und ähnli-

che Ermahnungen des Paulus sind von pastoral-missionarischen Motiven inspiriert: Für Paulus sind die Heiden «potentielle Christen»; darum darf man ihnen keinen Anstoß geben. Kontextbedingte pastorale Strategie, nicht aber Kerygma oder Dogma ist es, was hier am Werk ist. Darum auch handelt es sich hier nicht um bindende Normen für heutzutage lebende Christen.

«Die Kraft des Geistes»: Dieses Schlüsselwort der alten Kirche bringt die Grundüberzeugung dieser Generation von Christen zum Ausdruck. Die «Großkirche» hat durch ihre Kanonisierung vieler divergierender christlicher Schriften diese *Pneuma-Christologie* auf dem Weg über die *Logientradition* mit dem *historischen Jesus* verbunden. Sie hat auf diese Weise verhindert, daß die Pneumatologie ihre christologische Basis verloren hätte und so zu einer allgemein-religiösen Bewegung ohne messianische oder christologische Grundlage verflacht wäre.

III. Nichtfunktionale Autorität

Als Barnabas und Paulus durch die Gemeinde von Antiochien ausgesandt wurden (Apg 13, 1–3), hatten dort Propheten und Lehrer (*didáskaloi*) die Gemeindeleitung. Wie aus Dokumenten bis in die Zeit des 3. Jahrhunderts erhellt, konnten «Glaubenslehrer» sowohl ordiniert wie nichtordiniert sein. Sie genossen ein großes Ansehen in der Kirche. Sie wurden Lehrer nicht durch kirchlichen Auftrag, sondern aus eigener Initiative und aufgrund deutlich erkennbarer Geistesgaben («frater aliquis doctor, gratia scientiae donatus» – «ein gewisser Bruder, der Lehrer ist, da er mit der Gnade der Wissenschaft begabt ist», sagt Tertullian[2]). Noch zu Beginn des 3. Jahrhunderts spricht die *Apostolikè Parádosis* des Hippolyt von «doctores», ganz gleich, ob es sich dabei um Kleriker oder um Laien handelte. Für die Unterrichtung im Glauben genügte die Geisttaufe, und diese Geisttaufe war in manchen Gläubigen wirksamer als in anderen.

Vor allem die Geschichte des Laien Origenes, der später verpflichtet wurde, sich zum Priester weihen zu lassen, wie Eusebius berichtet[3] und auch Hieronymus[4], läßt erkennen, daß Laien von Anfang an «doctores», Glaubenslehrer, in der Kirche waren, wenn auch in der Mitte des 3. Jahrhunderts die Bischöfe alle Ausübung der Lehre an sich zogen, so daß von da an nur noch die Rede war von «*sacerdotes doctores*»[5]. Die Geschichte des Lektorats als eines Weiheamtes bestätigt die Klerikalisierung der Lehrautorität in der Kirche[6]. Lehrautorität wurde in der Folge ausschließlich verengt auf das Lehramt.

Erst im Hochmittelalter wurde eine neue scharfe Unterscheidung zwischen der «Lehrautorität» der «*doctores*» und dem «Lehramt» von Papst und Bischöfen eingeführt. Letzteres nannte man die «*cathedra pastoralis*», während die Lehrautorität der Theologen «*cathedra magistralis*» genannt wurde. Die mittelalterlichen Theologen betrachteten sich als «*doctores*» – unabhängig von der kirchlichen Autorität. Tatsächlich waren diese *doctores* zwar Priester, aber ihre Lehrautorität gründete sich nicht auf eine Weihe oder einen kirchlichen Auftrag, sondern auf ihre Promotion durch die Universität.

Wenn damit auch von neuem eine nichtamtliche Lehrautorität in der Kirche angenommen wurde, so wird darin doch eine neue Schmälerung der «allgemeinen Lehrautorität der Gläubigen» sichtbar: Sie wurde intellektualistisch reduziert auf die Kaste der Gelehrten. Dabei richtete man sich aus nach dem pseudodionysischen und hierarchisch-feudalen Modell, das Thomas von Aquin in aller Schärfe formuliert: «Die göttliche Offenbarung erreicht die Tieferstehenden zufolge einer bestimmten Rangordnung durch Vermittlung der Höhergestellten... wie aus Dionysius erhellt. Und aus den gleichen Gründen muß daher die Glaubensauslegung den Tiefergestellten von den ‹maiores› mitgeteilt werden.»[7] Nach Thomas sind die Priester die Steinmetzen einer Kathedrale, die Bischöfe die Bauaufseher und die Theologen die Architekten[8].

Andererseits war es doch derselbe Thomas, der sagen konnte, eine einfache alte Frau (warum eigentlich nicht auch ein alter Mann?) könne eine tiefere Einsicht in den Glauben haben als der größte Theologe. Es ist auch derselbe feudal denkende Thomas, der trotzdem einen starken Nachdruck auf die «cognitio per modum connaturalitatis» legt: Glaubenserkenntnis aufgrund eines christlichen und schließlich heiligen Lebens.

Erst mit dem Ende des Ancien Régime verschwand der bevorrechtigte Stand der «*doctores*» mit all ihren Privilegien für sie selbst und für ihre eventuelle Frau und ihre eventuellen Kinder. Nur noch in Ausnahmefällen wurden seitdem «Laien» aufgrund ihres eigenen Beitrags zur Glaubenserhellung zu «Kirchenlehrern» erklärt wie z. B. Teresa von Avila und Katharina von Siena. Aber diese durch die Amtskirche aner-

kannten Spitzenfiguren verdeutlichen nur, was in allen Getauften schlechthin vorhanden ist: Es gibt auch außerhalb des Lehramtes und außerhalb der theologischen Autorität von Wissenschaftlern eine Lehr*autorität* in der Kirche.

Seit der Zeit der Aufklärung wird «Autorität» eher noch einseitiger mit Autorität aufgrund von intellektuellen Kenntnissen gleichgesetzt. Mit als Folge davon wurde erst seit dem darauf folgenden 19. Jahrhundert der Begriff *«magisterium»* ausschließlich für die *amtliche* Autorität in der Kirche reserviert. Das alte griechische Wortspiel rund um die Wortstämme *path-* (von *páschein* = leiden) und *math-* (von *manthánein* = lernen) verschwand von der Bühne. In unseren Tagen haben wir aber wieder begonnen einzusehen, daß die Autorität der Vernunft sich unter die Kritik der «Autorität der leidenden Menschheit» stellen muß. Die aufgeklärte Vernunft muß sich empfänglich öffnen für die nichtfunktionale Autorität des leidenden Menschen; sonst droht die Gefahr, daß «Führende», seien dies nun Theologen oder Amtsträger, sich als Ayatollahs aufführen. Darum ist das Modell der heutigen Befreiungstheologie so attraktiv. Die Befreiungstheologen artikulieren, was an impliziter Christologie und Theo-logie in einem Volk lebt, das von Leiden umgeben ist und das aufgrund eines evangelischen Impulses um seiner Brüder und Schwestern willen in Bewegung gerät. Aus Leiden und konkreten Notsituationen entsteht aus der Erinnerung an den biblischen Jesus Christus eine bestimmte Praxis von Christen. Da wächst ein Konsens unter dem gläubigen Volk selbst, das zum Subjekt einenden Glaubensausdrucks wird. Theologen *helfen* dabei nur dem Volk.

In der Vergangenheit waren es oft «religiöse Genies» wie Augustinus, Thomas von Aquin oder Martin Luther, die den Konsens der Gläubigen für lange Zeiträume der Kirchengeschichte beeinflußt haben. In unseren Tagen sehen wir etwas anderes sich vollziehen: Neben der akademischen Theologie entsteht eine Theologie von Basisgruppen. Gottes Offenbarung ist zwar ein von Menschen und ihren historischen Erfahrungen *unabhängiges* Geschehen. Aber dieses Geschehen wird durch Menschen erfahren und zur Sprache gebracht in Form einer kumulativen Erfahrungs- und Interpretationstradition. Und eben *insofern* sie von Menschen zur Sprache gebracht wird, ist diese Gottesoffenbarung *abhängig* von Kultur, Ort und Zeit dieses Zur-Sprache-Bringens. Dies gewinnt vor allem in unserer heutigen Situation von Kirche und Welt eine markante Bedeutung. Es sind allerlei Formen von außerakademischer Theologie entstanden. Darauf hat vor allem Johann Baptist Metz schon früher hingewiesen. Namentlich Formen eines Theologietreibens, die ihren unmittelbaren Kontext nicht im Universitätsmilieu haben, sondern in Bewegungen, im Leben und in der konkreten Praxis von Glaubensgemeinschaften «an der Basis». Da wird keine Verbindung geschaffen zwischen «Theologie und Universität», sondern zwischen Theologie und einer christlichen Glaubensgemeinschaft, d. h. Kirche, so sehr diese Form von Theologie auch wieder in einem gewissen Sinne «akademisch», d. h. gediegen und solide sein will.

Meines Erachtens macht dieses Phänomen die sogenannte akademische Theologie (im eigentlichen Sinne) nicht überflüssig, aber diese Situation nimmt der akademischen Theologie doch ihren früheren Anspruch auf Quasi-Alleinberechtigung, vielleicht sogar ihren Anspruch, der *primäre* Typ von Theologieausübung zu sein. Die akademische Theologie wird eher zu einem «subsidiären Typ» des Theologietreibens, der nämlich den (außerakademischen) primären Typ von Theologie (in der Form von Gemeindetheologie) kritisch begleitet mit seiner mehr distanzierten Betrachtungsweise. Der eigentliche Bezugsrahmen eben dieses sekundären Typs von Theologieausübung bleibt die *Universität*, während die nichtakademischen Formen von Theologie (unter welcher Gestalt auch immer) in der *Kirchengemeinschaft* (in sehr situationsbedingten Formen) ihr unmittelbares Milieu haben. Die akademische Theologie sucht dann die neuen Erfahrungen, die neue Praxis und die neuen Reflexionen von örtlichen Gemeinden und Basisgruppen zu *integrieren* in das Gesamt der «kirchlichen Erinnerung» und in die großen Erfahrungs- und Glaubensvorräte der ganzen Kirche. Sie verhindert, daß diese neuen Erfahrungen, in denen sich ein neu wachsender «Konsensus» äußert, sporadisch, d. h. verstreut bleiben oder sich kirchlich desintegrierend auszuwirken beginnen.

Die akademische Theologie «vermittelt» also der Basis die reichen Erfahrungsdaten der Kirchen durch die Jahrhunderte hin und verhütet damit zugleich, daß die Basis in ihrem Wissensstand zu einer Sekte isoliert wird. Als akademische Theologie wird sie selbst bereichert durch die neuen Erfahrungen, Reflexionen und darin

sichtbar werdenden Formen von Konsens aus der «nichtakademischen» Theologie. So wird die große christliche Tradition bereichert durch die Schaffung neuer Traditionen.

In unserer Zeit werden also Basisgruppen je länger desto mehr zu aktiven Subjekten von Glaubensausdruck. Das Entstehen eines neuen Konsensus ist dabei zweifellos selektiv, auswählend. Es gibt aber überhaupt keine Glaubenserfahrungen, die in ihrer punktuellen Aktualität die Fülle der jüdisch-christlichen Erfahrungstradition in sich vergegenwärtigen. Die Amtskirche macht Basisgruppen gelegentlich diesen Vorwurf. Dabei vergißt sie oft, daß auch die amtliche Überlieferung des christlichen Erbes ebenso selektiv ist und obendrein oft noch intellektualistisch. Es besteht und es bestand immer schon ein Unterschied in der Weise, wie die Wertskala in der «hierarchia veritatum», der «Rangordnung der Wahrheiten», durch die Amtskirche einerseits und die Kirche des Volkes andererseits ausgelegt wurde, weil beider Lebenszusammenhänge verschieden sind – vor allem die Lebenszusammenhänge von Leiden, Bedürfnissen und Not. Diese Bedingungen können die Gläubigen selbst am besten zur Sprache bringen. Gewöhnliche Gläubige empfinden spontan, daß das «Kommen des Éschatons» in eine positive Verbindung mit ihrem Handeln gebracht werden muß. Darum ist das Feld des christlichen Handelns durchweg der Ort, an dem der christliche Konsensus am deutlichsten zustande kommt.

An anderer Stelle dieses Heftes wird dargelegt, wie sowohl die Lehrautorität der Gläubigen und der ihnen nahestehenden Theologen wie auch die Autorität der akademischen Theologie (in etwas größerer Distanz, wenn auch nicht ohne innere Beteiligtheit) in einer gegenseitigen Wechselwirkung stehen zur Lehrautorität des Lehramtes in der Kirche, das *in sehr besonderen, bestimmten Fällen* mit *derselben* «Unfehlbarkeit», d. h. Kursfestigkeit, begabt ist wie auch die gesamte christliche Glaubensgemeinschaft[9].

Daraus wird wohl folgendes deutlich: Das *Lehramt* in der Kirche empfängt seine Definition von der «Lehrautorität aller Gläubigen» her, die normiert ist durch das «Wort Gottes», unter dem auch das Lehramt steht – und nicht andersherum. Dies ist selbst die Sicht des so umstrittenen Ersten Vatikanischen Konzils. Indem das Zweite Vatikanum in seiner Dogmatischen Konstitution über die Kirche «Lumen gentium» das Thema «Volk Gottes» *zur Sprache brachte* (wenn auch noch nicht selbst «zu Wort kommen» ließ!), *noch bevor* es daran ging, über amtliche Leitung und amtliche Autorität in der Kirche zu sprechen, hat es damit eine neutestamentliche und altkirchliche Betrachtungsweise zu Ehren gebracht. Auch ökumenisch ist das ein enormer Gewinn. Daraus wurden aber noch nicht die auf der Hand liegenden *kircheninstitutionellen* Konsequenzen gezogen – mit der Folge, daß diese Lehrautorität der Glaubensgemeinschaft heutzutage noch kaum zu ihrem Recht kommt und bisweilen sogar unter der Übermacht des Amtes in der Kirche zu leiden hat. Ekklesiologisch normal ist diese Situation keineswegs.

[1] Einige Literaturhinweise: J. Ash, The Decline of Extatic Prophecy in the Early Church: Theological Studies 37 (1976) 227–252; M. E. Boring, Sayings of the Risen Jesus. Christian Prophecy in the Synoptic Tradition. (Cambridge 1982); Y. Congar, Pneumatologie ou ‹Christomonisme› dans la tradition latine?: Ecclesia a Spiritu Sancto edocta (Mélanges Théologiques G. Philips, Gembloux 1970) 41–63; G. Dautzenberg, Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief (BWANT 104, Stuttgart 1975); J. Hermann, Kyrios und Pneuma. Studien zur Theologie der paulinischen Hauptbriefe (München 1961); H. Kraft, Die Entstehung des Christentums (Darmstadt 1981); E. Schüssler Fiorenza, In Memory of Her (New York 1983); D. Wallace Hadrill, Christian Antioch. A Study of Christian Thought in the East (Cambridge 1982).

[2] De praescriptione haereticorum, XIV, 1; siehe III, 5.

[3] Hist. Eccl., VI, 15; VI, 19.3.

[4] De Viris Illustribus, XXXVI.

[5] Th. Schaeffer, Das Priester-Bild im Leben und Werk des Origenes (Frankfurt 1978) 103–115.

[6] A. Faivre, Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical (Paris 1977) 153–170.

[7] Summa Theologiae, II-II, q.2, a.6.

[8] Quodlib., 1, a. 14. Siehe: R. Guelluy, La place des théologiens dans l'Eglise et dans la société médiévale: Miscellanea historica in hon. A. de Meyer (Löwen 1946) 571–589; H. Grundmann, Sacerdotium, Regnum, Studium: Archiv für Kulturgeschichte 34 (1951–1952) 5–21.

[9] Vaticanum I.: Denz.-Sch. 3074.

Aus dem Niederländ. übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

EDWARD SCHILLEBEECKX

1914 in Antwerpen, Belgien, geboren. Mitglied des Dominikanerordens. 1941 Priesterweihe. Studium in Löwen, an der Theologischen Fakultät von Le Saulchoir, Frankreich, an der Ecole des Hautes Etudes und an der Sorbonne in Paris. 1951 Promotion zum Doktor der Theologie. 1959 Magister der Theologie (= Habilitation). Seit 1959 Professor für Dogmatische Theologie und Hermeneutik an der Universität Nimwegen. Hauptredakteur von «Tijdschrift voor Theologie». Veröffentlichungen u. a.: 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 i. B. 1974); Christus und die Christen (Freiburg i. B. 1977); Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung (Freiburg i. B 1979); Das kirchliche Amt (Düsseldorf 1981); zus. mit Huub Oosterhuis und Piet Hoogeveen: Gott ist jeden Tag neu. Ein Gespräch (Mainz 1984); Een pleidooi voor mensen in de kerk (Baarn 1985). Anschrift: Albertinum, Heyendaalseweg 121, Postbus 9009, NL-6500 GK Nijmegen, Niederlande.

Jan Walgrave

Newmans Essay «Über die Befragung der Gläubigen in Dingen der christlichen Lehre»

Unter der immensen Kontroversliteratur, die Newman in der katholischen Zeit hervorbrachte, war der «Rambler»-Aufsatz[1], mit dem sich dieser Beitrag befaßt, einer der wichtigsten, weil er sich gegen den ultramontanistischen Geist wehrte, der zu Newmans Lebzeiten in den kirchlichen Kreisen vorherrschte. Er war auch eine der für seine Position in der katholischen Kirche folgenreichsten Äußerungen. Nach der Niederlage, die er deswegen erlitt, zog er sich zurück, um viele Jahre «unter der Wolke» der Verdächtigung und des Mißtrauens zu leben, bis zu den glorreichen Tagen der «Apologie» (1864), wo er unter dem allgemeinen Beifall der Anglikaner und Katholiken wieder in die erste Reihe der maßgebenden Katholiken zurückkehren konnte. Freilich hegten die offiziellen, führenden Männer der Kirche ihm gegenüber weiterhin ein gewisses Mißtrauen. Erst seine Erhebung zum Kardinal durch Leo XIII., die Manning und andere vergeblich zu hintertreiben suchten, vermochte dieser unklaren Situation ein Ende zu machen.

Die Sache, für die Newman in der katholischen Kirche einstand, war sehr offen und klar. Sie war maßgebend für alles, was er schon bald nach seiner Konversion unternahm, und er leugnete sie nie. Sein Anliegen war die intellektuelle und religiöse Bildung der katholischen Laien – Bildung in dem Sinn, wie er ihn in seiner «Idea of a University» so bewundernswert darlegte. Eine solche Bildungsarbeit ging nicht nur auf das notwendige Lernen und Sich-Einüben in die wissenschaftliche und geschichtliche Forschung aus, sondern war auch, und zwar in erster Linie, bestrebt, die Befähigung zu richtigem, gesundem Urteil zu pflegen, die er als «imperial intellect» (souveräner Verstand) bezeichnete und in ihren höheren Graden als «mastermind» (überlegener Geist) charakterisierte.

Von dieser Fähigkeit erwartete Newman die Heranbildung von katholischen Laien, die selbständig denken und sprechen und als Partner sich an der Diskussion über solche kirchlichen Angelegenheiten frei beteiligen könnten, welche Bereiche beträfen, in denen sie aufgrund ihrer Stellung und ihrer Verpflichtungen in der Gesellschaft über eine besondere Erfahrung und Sachkenntnis verfügten. Natürlich wünschte er nicht, daß sie in ausgesprochen schulmäßige theologische Dispute eingreifen, obwohl ein genaues, geschultes religiöses Wissen ebenfalls zum Ziel seines Bildungsideals gehörte.

Doch das war eben etwas von dem, wovor Rom und die englischen Bischöfe am meisten Angst hatten. Mußte es nicht zwangsläufig zu Disputen und Zweifeln führen, wenn Laien über kirchliche Probleme frei diskutierten? Selbst der

eigene Bischof und Freund von Newman, W. B. Ullathorne, konnte den Standpunkt, den dieser im «Rambler» einnahm, nicht verstehen. In seinem Bericht über eine Unterredung mit Ullathorne anläßlich seiner Demission als verantwortlicher Herausgeber der Zeitschrift führt Newman folgenden Ausspruch des Bischofs an: «Unsere Laien waren eine friedliche Schar; die Kirche war gleichbedeutend mit Frieden. Sie hatten einen tiefen Glauben, sie hörten nicht gern, daß jemand zweifelte.» Ullathorne fragte auch: «Wer sind die Laien?», worauf Newman antwortete: «Ohne sie würde die Kirche albern aussehen.»[2] Doch er suchte vergeblich, dem Bischof beizubringen, daß er den «Rambler» aus dem gleichen Grund ins Leben rief, aus dem er nach Irland gegangen war.

Die Hierarchie erwartete im allgemeinen von der Laienschaft als ganzer strikte Passivität in einem Geist fraglosen Gehorsams. Der schroffe Ausspruch, der Kardinal Wiseman zugeschrieben wird: «Die einzige Funktion der Laien ist die, zu zahlen», und die skandalösen Worte des Bischofs Talbot aus Rom: «Was ist der Aufgabenbereich der Laien? Zu jagen, zu schießen, sich zu unterhalten» sind nur leicht übertriebene Äußerungen dessen, was der Hierarchie vorschwebte: eine klare Trennung zwischen der *ecclesia docens*, der das ausschließliche Monopol zukomme, über alle kirchlichen Angelegenheiten zu befinden und sich zu äußern, und einer *ecclesia discens*, deren einziges Recht und einzige Pflicht es sei, zu hören, sich zu fügen und dementsprechend zu handeln.

Eine solche Zweiteilung war für unseren «Mastermind», für den überlegenen Geist Newmans, ein höchst gefährlicher Zustand. Seine vorherrschende Idee war die der Ganzheit, der organischen Einheit und der Zusammenarbeit im Verein mit der Idee der Polarität, der Spannung und des Konflikts als der notwendigen Vorbedingungen jeglichen Lebens. Wahres Leben kann seiner Natur nach nicht so friedvoll sein wie ein ungekräuselt daliegender See. Im Leben gibt es kein Wachstum ohne innere Spannung und ohne Kampf mit der Umwelt. Hienieden gibt es kein Leben ohne Gegensätzlichkeiten und Kontraste. Dies ist das Gesetz und die Natur des Lebens.

In der «Idea of a University» und in seiner «Apologia» argumentiert Newman, es liege kein Grund zur Beunruhigung und Beängstigung vor, wenn zwischen Glauben und Vernunft Konflikte entständen. Weshalb sollten wir uns denn in ein Getto zurückziehen, um wie auf einer einsamen Insel uns eines Friedens zu erfreuen, der von den Wogen des umgebenden Ozeans nicht gestört würde? Weshalb sollte sich nicht die Kirche als ganze freudig und gemeinsam auf gleich welche Schlacht einlassen, zu der sie im Namen der Wissenschaft und der Vernunft herausgefordert wird? Weshalb sollte sie nicht, statt zu arroganten und lamentierenden Verurteilungen, zu einem festen, aber freundlichen und verständnisvollen Dialog und Meinungsstreit greifen und dabei den Regeln des Anstands und des fairen Spiels entsprechend sich der gleichen Waffen bedienen wie ihre Angreifer? Newman spricht von einem «furchtbaren, nie endenden Zweikampf». «Es ist für das Leben der Religion, mit Rücksicht auf ihre umfassende Tätigkeit und ihre Geschichte, gerade notwendig, daß der Krieg nie aufhöre.»[3]

In seinem Glauben tief verwurzelt und mit kraftvollem, feinsinnigem Verstand begabt, hatte Newman stets die ruhige, gelassene Überzeugung, daß am Schluß die Wahrheit siegen werde. Der Fortschritt der Wissenschaften werde die scheinbar schrecklichen Schwierigkeiten, die der Kirche und ihrem Glauben von ihren Gegnern im Namen der Wissenschaft entgegengehalten würden, gegenstandslos machen[4]. Einzig eine solche Haltung kann den Anspruch der Kirche rechtfertigen, wirklich katholisch, für alle Menschen und alle Fragen offen zu sein. Doch wie soll man dies zustandebringen ohne die Hilfe einer Laienschaft, die im Glauben feststeht, sich in der Glaubenslehre auskennt und über die notwendige wissenschaftliche Ausbildung, Verstandesschärfe, Unterscheidungskraft und praktische Gewandtheit in den Bereichen des Wissens und Denkens verfügt, mit denen sie sich täglich beschäftigt? Wegen der Natur ihrer Stellung und Pflichten können Männer der Kirche im allgemeinen nicht über den Erfahrungsraum und die Genauigkeit des Fachwissens der Laien verfügen. Darum bedarf es einer dauernden Zusammenarbeit im Geist gegenseitigen Vertrauens.

Es war die eigentliche «Denkform» (Goethe) Newmans, stets die Gesamtheit und Fülle der Dinge und Geschehnisse im Auge zu behalten und bei der Beschäftigung mit Einzelheiten sie nie aus dem Blick zu verlieren. «Realismus gepaart mit umfassendem Denken» (V. Reade) war das Kennzeichen seiner Geisteshaltung. In seiner «Idea of a University» betrachtete er eine Universität als ein Ganzes, als einen Organismus, in

dem jede Wissenschaft oder Fakultät zum Wohl des Ganzen und zum Ausgleich aller anderen beizutragen hat unter der Führung einer von allen geteilten gut eingeübten «philosophischen Denkart», so daß die Theologie nicht davon ausgeschlossen oder vernachläßigt werden kann, ohne daß alle anderen Wissenschaften ernsten Schaden erleiden[5].

Diese katholische Idee ist schon zu Beginn des Entwicklungsprozesses als ein Ganzes vorhanden. Sie begleitet und leitet Newman auf allen seinen gewundenen Pfaden und führt ihn über die Fallstricke, die eine ruhelose Vernunft immer wieder legt, damit ihre Wahrheit zutage tritt. Keine Einzelentwicklung fügt zu dieser Uridee irgendetwas hinzu[6]. Auch der persönliche menschliche Geist erfährt, denkt und folgert als ein Ganzes und gelangt schließlich zur Gewißheit durch ein umfassendes Urteil, zu dem man den Weg findet durch entsprechende Anhaltspunkte und Hinweise, die allzu zahlreich und allzu schwer erfaßbar sind, als daß sie genau analysiert werden könnten, die aber zu einem Endurteil zusammenlaufen, das am Schluß mit einem einzigen Blick erfaßt wird[7].

Der weite Leib der katholischen Kirche, die vom Geist Gottes geleitet wird, bildet eine Einheit, und aus dieser Einheit gehen ihre mannigfaltigen unumstößlichen Ämter hervor, die beim Anstreben ihres je besonderen Zwecks miteinander in Konflikt geraten, doch gerade dabei einander ausgleichen, einander vor schädlichen Übertreibungen bewahren und in dem einen göttlichen Zentrum sich miteinander verbinden. Die Kirchenleitung, die Theologie und die pastorale Erfahrung haben das gleiche Recht, sich in der Kirche zu Wort zu melden, und haben bei unvermeidlicher Meinungsverschiedenheit zum Einklang miteinander zu kommen[8].

Auf dieses letzte, endgültige Bild der Kirche ist nun der «Rambler»-Aufsatz als eine Vorwegnahme und ein Teil zu beziehen. Newmans Grundgedanke der organischen Ganzheit und der aus Kontrasten bestehenden Schönheit konnte sich nicht mit der gegenteiligen Idee eines Leibes der Kirche abfinden, worin ein Großteil, ja der bei weitem größte Teil nur Leben empfangen, nicht aber zum Leben des Ganzen und der anderen organisch aktiv beitragen würde. Natürlich erträumte sich Newman nicht eine Kirche der Laien, die von den herkömmlichen Funktionen der gesamten Hierarchie vom Papst bis zum Pfarrer unabhängig wäre. Auch dies hätte seiner großen Idee der organischen Einheit und Ganzheit widersprochen. In welcher geschichtlichen Situation sich die Kirche auch immer befinden mag, ist sein Grundsatz einfach der: «Jeder Bestandteil der Kirche hat seine eigenen Funktionen, und kein Bestandteil kann gefahrlos vernachlässigt werden.»[9] Der Logik dieses Grundsatzes entsprechend hat er zwar die *«fidelium et pastorum conspiratio»*[10] zu betonen, die, obwohl die Laien «der Widerschein oder Widerhall des Klerus in Glaubensangelegenheiten» sind, doch «nicht Sache der Hirten allein» ist[11]. Dadurch, daß die Laien den Glauben *ex auditu* erhalten und aufnehmen, werden sie ihrerseits in bezug auf die Kirche als ganze aktiv.

Newmans Idee, daß das Leben auf dem Weg über Polaritäten und sich gegenseitig ausgleichende gegensätzliche Tendenzen wächst, bringt es mit sich, daß bei der Bestimmung des allgemeinen Verlaufs des Denkens in der Kirche nicht alle Teile und Funktionen gleich wichtig und maßgebend sind[12]. Sein gründlich ausgearbeitetes und belegtes Hauptargument behandelt die Periode der arianischen Wirren zwischen dem Konzil von Nizäa und dem Ersten Konzil von Konstantinopel. Newman legt zunächst die theologischen Prinzipien dar, auf die bei der Vorbereitung der Definition der Unbefleckten Empfängnis sich die Gutachten der Theologen und der Papst selbst beriefen, nämlich die Wichtigkeit des *«consensus»* und des *«sensus fidelium»* im Verein mit der *«antistitum ac fidelium conspiratio»*[13]. Dann geht er dazu über, seine eigene Auffassung über die Kontroverse mit den Arianern darzulegen, die er in seinem ersten theologie-geschichtlichen Meisterwerk «The Arians of the Fourth Century» (1833) studiert hatte. Er stellt diese so breit dar, daß er sich dafür zu entschuldigen hat[14]. Doch das glänzende Exposé ist überzeugend. Newman zieht klar seinen Schluß: «Das Dogma von Nizäa wurde während des größeren Teils des Jahrhunderts aufrechterhalten 1. nicht durch die unerschütterliche Festigkeit des Heiligen Stuhls, der Konzilien und der Bischöfe, sondern 2. durch den *‹consensus fidelium›»*[15]. Er wiederholt dies im späteren Anhang zu der dritten Ausgabe von «The Arians» (1871): «Aufs Ganze gesehen, wenn wir die Geschichte im Überblick nehmen, müssen wir gestehen, daß das Corpus der Kirchenleitung versagte, während das Corpus der Geleiteten sich in Glaube, Eifer, Mut und Standhaftigkeit hervortat.»[16] Doch er ist nicht der Ansicht, daß

dies allgemein der Fall ist: «Ich nehme nicht an, daß je wieder Zeiten wie die der Arianer kommen werden. Was die Gegenwart betrifft, so können wir sagen: Wenn es je ein Zeitalter gab, das vom Zeugnis der Gläubigen absehen könnte, dann die Epoche, in der wir leben.»[17] Diplomatie und Höflichkeit? Wie dem auch sei, so sind doch bei der Vorbereitung einer dogmatischen Aussage stets die Gläubigen zu konsultieren (im gewöhnlichen Sinn des Wortes *«consult»*, so wie Newman, größtenteils vergeblich, ihn sogar seinem guten Bischof zu erklären versuchte, obwohl das in jedem soliden englischen Wörterbuch zu finden ist). Newman legt seine Meinung so dar: «Zweifellos wird in der Frage der Definition nicht ihr Rat, ihre Meinung, ihr Urteil erfragt, aber nach dem Sachverhalt, d. h. ihrem Glauben, wird gefahndet als nach einem Zeugnis für diese apostolische Überlieferung, auf deren Grundlage allein sich irgendeine Lehre definieren läßt.»[18]

Bevor wir zu einer Schlußfolgerung gelangen, ist noch ein letzter Punkt zu erwähnen. In der vielberedeten «Preface to the Via Media» unterscheidet Newman zwischen dem königlichen, dem prophetischen (Theologie) und dem pastoralen Amt der Kirche. Jedes dieser drei Ämter läßt sich von einem besonderen Anliegen leiten: Friede und Ordnung, Wahrheit und Vernunft, die gemüthaften Bedürfnisse der Frömmigkeit. Bei diesem letztgenannten Amt wirken «die Hirten und die Herde» zusammen. Von daher ist es verständlich, daß Newman auch im «Rambler»-Aufsatz betont: «Wenn es einen Fall gibt, in dem sie befragt werden sollen, dann in dem, wo es um Lehren geht, die sich direkt auf Frömmigkeitsgefühle auswirken, wie in der von der Unbefleckten Empfängnis ... Das gläubige Volk hat stets eine spezielle Funktion in bezug auf solche Lehrwahrheiten, die sich auf Kultobjekte beziehen».[19] Zu solchen Lehren gehört auch die Gottheit Christi, an deren Verteidigung die Laien des vierten Jahrhunderts so weitgehend beteiligt waren. Die Definition des Dogmas der *«theotókos»*, der Gottesmutterschaft Marias, wurde von dem bange harrenden Volk so begeistert begrüßt, daß «man in dieser Nacht in Ephesus wenig schlief; aus lauter Freude blieb man wach»[20]. Ebenso die Lehre von der Realgegenwart, als «Paschasius bei deren Verteidigung gegenüber anderen gelehrten Benediktinern von den Gläubigen unterstützt wurde»[21].

Kommen wir nun zum entscheidenden Punkt: Was ist dieser *«consensus fidelium»*? Wie Newman antwortet, geht die Meinung der verschiedenen Theologen hierin auseinander. Im Anschluß an sie beschreibt er den Konsens in fünf Aspekten[22]:

1. «Als eine Bezeugung der Tatsache des apostolischen Dogmas.» So Perrone. Newman gibt dazu keine Erklärung. Die Auffassung Perrones ist sicherlich die, daß alle Gläubigen, die gemeinsam die apostolische Lehre annehmen und sie teilen, imstande und berufen sind, ihren Glauben an jedes dieser Dogmen gemeinsam zu bezeugen.

2. «Als eine Art von Instinkt oder *phrónema* tief im Herzen des mystischen Leibes Christi.» Newman führt auf französisch einen Text der «Symbolik» von A. Möhler an: «Un instinct, un tact éminemment chrétien, qui le conduit à toute vraie doctrine». Unter *phrónema*, dem griechischen Wort, das Newman hinzufügt, versteht er so gut wie gewiß das, was er für gewöhnlich «Sinn» oder «Gefühl» (im Sinn von Pascal) nennt: eine unmittelbare Gewißheit, die zuweilen unbewußt («tief im Herzen») ist, jedoch in einem allgemeinen Gemütszustand zutage tritt und gelegentlich ins Bewußtsein dringt, wenn sie herausgefordert wird.

3. «Als eine Leitung des Heiligen Geistes» (Kardinal Fisher). In der Tat erhält der Christ nach allgemeiner Lehre durch die Taufe und die Glaubensgnade den Heiligen Geist als unfehlbaren inneren «Beistand» (Paraklet) oder Leiter.

4. «Als eine Antwort auf das Gebet» (Petavius, der den hl. Augustinus anführt). Im Gebet ist nicht der Mensch allein tätig als der, der im Glaubensgeist um etwas bittet, sondern auch Gott, der unsichtbare Partner; dieser spricht zum Herzen als der innerlich offenbarende Lehrer. Dies ist nicht verwunderlich, sagt Augustinus, sondern «es geschieht auf gebräuchlichen Wegen, wonach das, was ihnen (den Gläubigen) nicht bekannt ist, auf ihr Gebet hin erschlossen wird»[23]. Dies läßt sich bei so vielen ungebildeten Heiligen mit Händen greifen!

5. «Als einen Argwohn gegen den Irrtum, der diesen alsbald als ein Ärgernis empfindet.» Hier bezieht sich Newman auf seine zweite «Lecture on Anglican Difficulties» (1850). Der Text ist sehr bedeutsam: «Wie wir wissen, ist es dem Leben eigen, in dem Leibe, dem es angehört, keine fremde Substanz zu dulden. Es will in seinem Bereich souverän sein, und es gerät in Konflikte mit dem, was es sich nicht assimilieren

kann, und ist irritiert und verstimmt, bis es den Fremdkörper ausgestoßen hat... Unterstellt euer häretisches und euer katholisches Prinzip dem Handeln der Menge, und ihr werdet sogleich zu sagen vermögen, ob es von der katholischen Wahrheit oder von der häretischen Falschheit durchdrungen ist.»[24] Newman könnte hier die oft kommentierten Texte des Thomas von Aquin angeführt haben, z. B.: «Wie der Mensch vermöge der natürlichen Leuchte seines Verstandes den ersten Ursätzen beistimmt, so hat der tugendhafte Mensch vermöge des Tugendgehabens (*per habitum*) ein richtiges Urteil über das, was der betreffenden Tugend entspricht. Auf diese Weise stimmt der Mensch auch vermöge der dem Menschen von Gott eingegossenen Glaubenserleuchtung dem bei, was des Glaubens ist, nicht aber solchem, was ihm widerspricht.»[25]

Wenn wir alle diese Beschreibungen zusammennehmen, läßt sich leicht ersehen, daß sich der Geist Newmans schon auf die vielberedete Unterscheidung zwischen realer und bloß notionaler Zustimmung hinbewegt, die er in seiner Schrift «A Grammar of Assent» ausarbeitet. Der Glaube ist wirkliche Zustimmung, während die Theologie als solche bloß notional ist. Die reale oder «imaginative» Wahrnehmung, die zu wirklicher Zustimmung führt, ist ein zunehmender «Realisierungsvorgang», der in die Realität selbst eindringt, so wie sie in der Tiefe und Festigkeit des Erfassens erfahren wird. Sie weckt Emotionen, führt zur Tat und verbindet, falls sie sich auf einen umfassenden Gegenstand konzentriert, das ganze Leben eines Menschen zu einer Einheit, wird in ihm zu einem festen Charakterzug. So geartet ist der Glaube, wenn er tief und das der Einbildungskraft eingeprägte Bild Christi ist, das dieser ihre Lebendigkeit, ihr Unterscheidungsvermögen und ihre Wirkkraft gibt[26]. Für Newman «hat die wirkliche Wahrnehmung den Vorrang, da sie Ziel und Ende und Prüfstein des Notionalen ist»[27].

An diesem Punkt endigt unsere Abhandlung über die Lehre Newmans hinsichtlich der Wichtigkeit des Zeugnisses, das die katholischen Laien in Fragen des Glaubens ablegen. Doch wie kann man das mit der mißlichen allgemeinen Lage der heutigen Kirche zusammendenken? Wir können dies nicht ausführlich darlegen, doch seien ein paar Fragen gestellt. Seit dem «Rambler»-Aufsatz Newmans ist ja mehr als ein Jahrhundert verflossen, und niemand kann leugnen, daß während dieses Zeitraums in der Geisteshaltung der Katholiken allgemein bedeutsame Änderungen eingetreten sind.

Um uns der Kürze zu befleißen: «Unsere Laien waren eine friedliche Schar... Sie hatten einen tiefen Glauben...», sagte Ullathorne zu Newman, und im großen und ganzen stimmte ihm Newman zu. Ist dies jedoch immer noch der Fall? Während zu der Zeit Newmans die Lehre der Priester die Überzeugungen der meisten Katholiken in Fragen des Glaubens und der Sittenlehre bestimmte und sicherte und die Gläubigen gewissermaßen durch eine gesellschaftliche Schranke von der nichtkatholischen Welt trennte und vor ihren gegenteiligen Einflüssen abschirmte, ist diese Homogeneität heute weitgehend durchbrochen. Gesellschaftsschranken, die bestimmte Gruppen in geistiger Isolierung bewahren, sind sehr schwach und unwirksam geworden. Die Katholiken sind nicht weniger, wenn nicht gar mehr, den öffentlichen Meinungen einer materialistisch und hedonistisch gesinnten unchristlichen Welt hörig und ausgesetzt als der Lehre und Leitung der Autorität der Kirche. Durch den alles durchdringenden Einfluß der modernen Massenmedien werden die Grundsätze und Meinungen einer Welt, die aufs Ganze gesehen nicht mehr christlich ist, ebenso wirksam in die Köpfe erklärter Katholiken «injiziert» (Marcuse) wie in die anderer. Wenn es auch in der katholischen Welt immer noch eine Minderheit von «Glaubenden» im Sinn Newmans gibt, so ist die Mehrheit doch weltlich gesinnt und, wie man sagen kann, ihrem herkömmlichen Glauben innerlich entfremdet. Darum der zunehmende Vorgang der stillen Apostasie.

Gesetzt, die Kirche sei gewillt, die «Gläubigen» in Fragen der Glaubenslehre zu «konsultieren», wo sind dann diese Gläubigen zu finden? Wenn doch erklärte Katholiken und sogar ein Großteil der Seelsorger Grundsätzen und Meinungen anhangen, die mit der katholischen Überlieferung unvereinbar sind, dürfen dann solche Meinungen in Angelegenheiten, über die das Lehramt zu entscheiden hat, eine maßgebende Geltung haben? In manchen Fällen, zumal in Fragen der Sittenlehre wie z. B. der Zulässigkeit gewisser Mittel zur Empfängnisverhütung und des Schwangerschaftsabbruchs, der Praxis des Bußsakraments, des Zölibats usw., besteht ein offensichtlicher gefährlicher Konflikt zwischen dem Lehramt, das – wenigstens zuweilen – am Buchstaben alter Traditionen vielleicht allzu starr festhält, auf der einen Seite und den Mei-

nungen, die beim gewöhnlichen katholischen Volk vorherrschen, auf der anderen Seite. Ich habe nicht vor, in diesen heiklen Angelegenheiten hier irgendeine persönliche Meinung von mir zu vertreten. Ich stelle nur die allgemeine Frage, ob, falls meine Darlegung der Situation stimmt, die Auffassung Newmans über die «Konsultierung der Gläubigen» immer noch sachdienlich und praktikabel ist oder nicht.

[1] On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine. In: The Rambler, Juli-Heft 1859. Deutsche Übersetzungen: Über die Befragung der Gläubigen in Dingen der christlichen Lehre (übers. von Otto Karrer): Hochland 40 (1948) 401–414; 549–557. Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre: J. H. Kardinal Newman, Polemische Schriften (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1959) 253–292.

[2] Vgl. die Einleitung von J. Coulson zu der Neuausgabe von «On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine» (London 1961) 18–19. Vgl. auch Wilfried Ward, The Life of Cardinal John Henry Newman, I (London 1912) 496.

[3] Apologia pro vita sua (die beiden Ausgaben von 1864 und 1865) (Oxf. University Press 1913) 343–344; hier zitiert nach der deutschen Übersetzung von Maria Knoepfler (Mainz 1922) 269.

[4] Z. B. Apologia, 353–354.

[5] Idea of a University, I. Discourses on the Scope and Nature of University Education (1852), Reden I-V.

[6] Essay on the Development of Christian Doctrine (1846). Am kräftigsten ausgedrückt in der letzten Predigt der «Oxford University Sermons» (1843).

[7] An Essay in aid of a Grammar of Assent (1870), Teil II.

[8] Preface of the third Edition of the Via Media (1877).

[9] On Consulting the Faithful, aaO. 103.

[10] AaO. 106.

[11] AaO. 103–104.

[12] AaO. 63.

[13] In der päpstlichen Bulle. Vgl. aaO. 71.

[14] AaO. 102–103.

[15] AaO. 77.

[16] AaO. 110.

[17] AaO. 103.

[18] AaO. 54–55.

[19] AaO. 104.

[20] AaO. 106; zitiert von Dalgairns.

[21] AaO. 104.

[22] AaO. 73–75.

[23] AaO. 74.

[24] AaO. 74 und 75.

[25] Summa theologiae 2a 2ae q.2 art. 3 ad 2; hier zitiert nach der Deutschen Thomasausgabe Bd. 15 (1950) 59–60. Vgl. Guibert, A propos des textes de saint Thomas sur la foi qui discerne: Recherches Sc.Rel. (1919) 30–44.

[26] An Essay in aid of a Grammar of Assent, aaO. 75–121 (über Real Assents).

[27] AaO. 34.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

JAN WALGRAVE

1911 in Heist, Belgien, geboren. 1930 Eintritt in den Dominikanerorden. 1942 Promotion zum Doktor der Theologie an der Universität Löwen. 1954 Magister der Theologie in Rom. 1969 Professor für Fundamentaltheologie und Geschichte der mittelalterlichen Theologie an der Katholischen Universität Löwen. 1982 emeritiert. Seit 1975 Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Veröffentlichungen u. a.: Kardinal Newman's theorie over de ontwikkeling van het dogma (1944); Op menselijke grondslag (1951); De wijsbegeerte van Ortega y Gasset (1958); Person and Society (1965); Op de grondslag van het Woord (1965); Geloof en theologie in de crisis (1969); Heil, geloof en openbaring (1968); Unfolding Revelation (1972); Thematische Geschriften (1982; mit vollständiger Bibliographie bis 1981 einschließlich). Anschrift: Ravenstraat 112, B-3000 Leuven, Belgien.

Hans Waldenfels

Autorität und Erkenntnis

In der Einleitung zu Hegels «Phänomenologie des Geistes» heißt es: «Der eigenen Überzeugung folgen ist allerdings mehr, als sich der Autorität ergeben; aber durch die Verkehrung des Dafürhaltens aus Autorität in Dafürhalten aus eigener Überzeugung ist nicht notwendig der Inhalt desselben geändert und an die Stelle des Irrtums Wahrheit getreten. Auf die Autorität anderer oder aus eigener Überzeugung im Systeme des Meinens und des Vorurteils zu stecken, unterscheidet sich voneinander allein durch die Eitelkeit, welche der letztern beiwohnt.»

In diesen Sätzen ist das Problem des von der neuzeitlich-europäischen Aufklärung geprägten Menschen knapp zusammengefaßt: Die Autorität als Instanz der Fremdbestimmung des Menschen wird als Gegeninstanz zur Freiheit menschlicher Selbstbestimmung kritisiert, doch angesichts der konstitutiven Begrenztheit des menschlichen Daseins kann sich der Mensch in seinem Erkennen und Wollen der Fremdbestimmung wirkungsvoll und sinnvoll nicht völlig entziehen. Das Problem spitzt sich zu, wo die Autorität in ihrer gesellschaftlich-institutionalisierten Gestalt betrachtet wird und dann Menschen als Autoritätsträger anderen Menschen als von diesen Autoritätsträgern Bestimmten gegenüberstehen.

Zur Begriffsgeschichte

Auch wenn die etymologische Ableitung des Begriffs «Autorität» – vom lat. *auctoritas* bzw. *augere* = vermehren – zur Klärung und Lösung heutiger Problemstellung wenig beiträgt, sind einige Beobachtungen zur Begriffsgeschichte doch hilfreich. Der Begriff, den wir verwenden, gehört nicht zu den Grundbegriffen der griechischen Philosophie. Diese mahnt vielmehr von ihren Anfängen her, auf den *Logos* zu hören und mit seiner Hilfe zur *Theoria,* das heißt zum unmittelbaren Sehen der Dinge, wie sie sind, zu gelangen. Wenn in späterer Zeit aus dem Lateinischen der Gedanke der Autorität in die griechische Philosophie zurückprojiziert wurde, dann traf man in der Rhetorik und Dialektik sowie in deren Anwendung vor Gericht auf Mittel, die ein wahrscheinliches Argument stützen sollten: Zitate, Belege, Zeugnisse anderer. Diese machten zusammen zwar kein Argument *ex ratione,* wohl aber *ex auctoritate* aus.

Diese Autorität aber liegt dann nicht in der sich mitteilenden Sache selbst, sondern in den Personen, die die Zeugnisse beibringen. Hier aber weiß *Cicero* noch einmal zu unterscheiden: «Zeugnis (lat. *testimonium*) aber nennen wir alles, was von irgend etwas Äußerlichem zur Beglaubigung genommen wird. Es hat nicht jede Person, wie auch immer sie beschaffen sein mag, das Gewicht einer gültigen Zeugenschaft; denn zur Möglichkeit des Beglaubigens gehört Ansehen (lat. *auctoritas*). Ansehen verschafft aber entweder die Natur oder die Zeit. Das erstere beruht vorzüglich auf Tugend; in der Zeit aber liegt vieles, was Ansehen verschafft: Begabung, Vermögen, Glück, Alter, Kunst, Notwendigkeit, zuweilen auch ein Zusammentreffen zufälliger Dinge.»

Was hier noch einen deutlichen Bezug zur Persönlichkeit des einzelnen und zu äußeren Umständen, durch die jemand in eine Autoritätsposition hineinwächst, besitzt, ist aber dann in seinem politischen und juristischen Kontext zu sehen. In seinem Werk über den Staat stellt *Cicero* der Autorität (lat. *auctoritas*) im Rate der Senatoren noch die Macht (lat. *potestas*) der Beamten und die Freiheit (lat. *libertas*) des Volkes gegenüber. Am römischen Senat zeigte sich denn auch «wie niemals wieder, was dieser politische Grundbegriff bedeutet. In Rückbesinnung auf die ursprüngliche Erfindung der *auctoritas* bei den Römern erweist sich diese als jene grundlegende und sich im Senat konzentrierende Substanz des Politischen, welche Macht im Sinne der *potentia,* also des Könnens und Vermögens involviert, so daß ein Ratschlag, die Formulierung einer Aussage eben jenes Gewicht zu bekommen vermag, daß es sich kraft gerade dieser Aussage durchsetzen kann. Die *potentia* der römischen *auctoritas* entwickelt aus sich selbst eine Art *potestas,* welche alle anderen *potestates* übertrifft und auch übertreffen kann, weil sie eben aus jenem umfassendsten Raum des menschlichen Vermögens kommt, aus der Quelle des Politischen, welche der Römer als *auctoritas* definiert.»[1] In diesem Zusammenhang wird sichtbar,

daß *auctoritas* und *potestas,* Autorität und Machtposition, noch in einem deutlichen Spannungsverhältnis zueinander stehen.

Autorität und Macht

Erst wo Autorität durch Macht ersetzt bzw. Macht mit Autorität identifiziert wird, kommt es zu Konflikten, da eine auf eine Machtposition reduzierte Autorität nicht mehr als freiheitsfördernd, sondern als freiheitsgefährdend, wenn nicht gar als freiheitsunterdrückend empfunden werden kann. Es kann an dieser Stelle nicht die umfassende Problematik der Macht entfaltet werden. Doch sollten folgende Gesichtspunkte Beachtung finden:

1. «Die Anerkennung einer *Autorität* schließt Freiheit nicht aus; im Gegenteil anerkenne ich jemanden nur als Autorität, wenn ich aus freiem Entschluß mich in ein Handeln einlasse, das von der Autorität des andern veranlaßt wird. Nach dem klassischen Verständnis ist dieses freie Geschehen der Veranlassung und Anerkennung der eigentliche Selbstvollzug des Menschen: seine Praxis.»[2] In einer solchen Praxis aber sind alle grundsätzlich gleichrangig.

2. *Macht* ist, wie sie in der Geschichte erfahren wird, wesentlich ambivalent. Sie kann zur Bezeichnung legitimer Herrschaftsverhältnisse dienen. Sie kann aber auch im Sinne der Definition von M. Weber «jede Chance (bedeuten), innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.»

3. Wo Macht und *Gewalt* identifiziert werden, steht im heutigen Verständnis das Unrechtsempfinden im Vordergrund. Wo demgegenüber *Herrschaft* als Sonderfall der Macht mit M. Weber als «die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden», angesprochen wird, stellt sich die Legitimationsfrage.

4. Wo *Macht* zu einer anderen Bezeichnung für *Autorität* wird, verfällt auch diese der Ambivalenz. Diese findet Ausdruck in den zwei Adjektiven *«autoritativ»* und *«autoritär».* Meint *autoritatives Verhalten* ein auf einer Freiheit nicht behindernden, sondern ermöglichenden Autorität beruhendes Verhalten, so besagt *autoritäres Verhalten* ein der Freiheit wie der Vernunft widerstrebendes, oft erzwungenes und gewaltsames Verhalten.

5. Das *autoritäre* Verhalten als Karikatur wahren Autoritätsverhaltens wächst in dem Maße, als sich die Macht ausübenden Autoritäten in der Anonymität technisch-technokratischer Abläufe verbergen, somit die Subjekte der Macht und ihre Interessen undurchsichtig werden und die Wirkungen solcher Autoritätsausübung nicht nur Unfreiheit, sondern Ängste erzeugen.

Die hier skizzierten Gesichtspunkte zeigen bereits, daß die Autoritätskrise weitverzweigte Wurzeln hat. Es geht in ihr längst nicht mehr um den naiven Stolz, sich im Sinne des Kantschen Aufklärungspathos des eigenen Verstandes zu bedienen, sondern um die Überwindung der Ängste, die den Menschen für seine Freiheit, sein Selbstverständnis und seine Selbstverwirklichung, ja selbst für die Entwicklung der Welt, in der er lebt, Schlimmstes befürchten lassen.

Rehabilitation der Autorität

Inzwischen stoßen wir auf vielfältige Versuche einer Rehabilitierung der Autorität, zugleich auf eine Rückbesinnung auf ihr eigentümliches Wesen. Wir verweisen auf zwei solcher Versuche.

▸ *Hans-Georg Gadamer:* In seinem Werk «Wahrheit und Methode» richtet er in seinem Entwurf einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung den Blick auf die Diskreditierung der Vorurteile durch die Aufklärung und bestimmt sie dann als Bedingungen des Verstehens. In diesem Zusammenhang versucht er zugleich eine Rehabilitierung von Autorität und Tradition (vgl. 261–269). Gadamer kritisiert nicht den von der Aufklärung in Anspruch genommenen Gegensatz von Autoritätsglaube und Gebrauch der eigenen Vernunft: «Sofern die Geltung der Autorität an die Stelle des eigenen Urteils tritt, ist Autorität in der Tat eine Quelle von Vorurteilen. Aber daß sie auch eine Wahrheitsquelle sein kann, ist damit nicht ausgeschlossen, und das hat die Aufklärung verkannt, als sie schlechthin alle Autorität diffamierte« (263). In diesem Sinne ist die Diffamierung aller Autorität selbst ein aufklärerisches Vorurteil geworden und das um so mehr, als sich «auf dem Grunde eines aufklärerischen Begriffs von Vernunft und Freiheit ... im Begriff der Autorität das schlechthinnige Gegenteil von Vernunft und Freiheit, der blinde Gehorsam, hervorheben» konnte (ebd.). Dem steht aber entgegen, daß die Autorität von Personen «ihren letzten Grund nicht in einem Akte der Unterwerfung und der Abdikation der Vernunft

(hat), sondern in einem Akt der Anerkennung und der Erkenntnis – der Erkenntnis nämlich, daß der andere einem an Urteil und Einsicht überlegen ist und daß daher sein Urteil vorgeht, d. h. vor dem eigenen Urteil den Vorrang hat» (263 f). Das primäre Moment in dieser Autoritätsauffassung ist nicht der Gehorsam, sondern die Erkenntnis, daß das fremde Urteil den Vorrang vor dem eigenen Urteil verdient. «Erhalten bleibt von der Autorität, wovor auch die bürgerliche Vernunft Respekt haben kann: Kompetenz, d. h. Autorität als Form von Erkenntnis.»[3]

▸ *Max Horkheimer:* Bei all seiner Kritik an der neuzeitlich-bürgerlichen Gesellschaft stellt er in seiner «Kritischen Theorie» fest: «Der Formalismus, Vernunft und Autorität einander entgegenzusetzen, zur einen sich zu bekennen und die andere zu verachten, der Anarchismus und die autoritäre Staatsgesinnung gehören beide noch derselben kulturellen Epoche an» (329). Autorität ist für Horkheimer «eine zentrale geschichtliche Kategorie» (300), die «bejahte Abhängigkeit» besagt. Als solche kann sie «sowohl fortschrittliche, den Interessen der Beteiligten entsprechende, der Entfaltung menschlicher Kräfte günstige Verhältnisse bedeuten als auch einen Inbegriff künstlich aufrechterhaltener, längst unwahr gewordener gesellschaftlicher Verhältnisse und Vorstellungen, die den wirklichen Interessen der Allgemeinheit zuwiderlaufen. Sowohl blinde und sklavische Ergebung, die subjektiv von seelischer Trägheit und Unfähigkeit zum eigenen Entschluß herrührt und objektiv zur Fortdauer beengender und unwürdiger Zustände beiträgt, als auch die bewußte Arbeitsdisziplin in einer aufblühenden Gesellschaft beruht auf Autorität. Und doch unterscheiden sich beide Weisen des Daseins wie Schlaf und Wachen, wie Gefangenschaft und Freiheit» (301 f). Horkheimer historisiert aber dann die abstrakte Autoritätsauffassung, indem er den bürgerlichen Begriff von Autorität mit den sozio-ökonomischen Bedingungen der neuzeitlichen Gesellschaft verknüpft. Die Kritik dieses Begriffs erfüllt sich aber nicht in der Abschaffung der Autorität; vielmehr gilt: «Der wahre Widerspruch zum bürgerlichen Begriff der Autorität liegt in ihrer Loslösung von egoistischem Interesse und Ausbeutung» (328).

Gadamer und Horkheimer kommen beide darin überein, daß Vernunft und Autorität nicht fälschlich zu einem Gegensatzpaar zu machen sind. Gadamer weist nach, daß die Anerkennung von Autorität wesentlich einen Verstandesakt impliziert, weil es keine rechtmäßige, freie Anerkennung von Autorität gibt ohne die Erkenntnis der Überlegenheit des fremden Urteils. Horkheimer macht seinerseits auf die aller Autoritätsausübung innewohnende Zielgerichtetheit aufmerksam. Zur Entartung der Autoritätsausübung kommt es, wo sie von egoistischen Interessen individueller oder kollektiver Art bestimmt ist und das genuine Interesse am Wohl und an der Freiheit aller in einer Gesellschaft verlorengeht.

Insofern Autorität von Menschen ausgeübt wird, reicht es aber dann nicht aus, den Begriff «Autorität» durch «Kompetenz» zu ersetzen und den Gebrauch der Kompetenz unter die kritische Frage nach dem Interesse zu stellen, mit dem sie gebraucht wird. Es muß das Miteinander von freien Subjekten bzw. in ihrer Freiheit respektierten Subjekten in den Blick genommen werden. Das aber ist nicht der Fall, wo die Erkenntnis der Überlegenheit des anderen sich im Verhältnis von Ich und Du in der Anerkenntnis des anderen fortsetzt. Vielmehr muß das *Miteinander* selbst als ein Moment des freien Zueinanders der Subjekte in Erscheinung treten. Nur so kann der Gleichrangigkeit (die nicht verwechselt werden darf mit der schlechthinnigen Gleichheit und Austauschbarkeit) der Subjekte Rechnung getragen werden. Das aber geschieht im *Konsens*.

Autorität und Konsens

Die Frage nach dem Konsens (lat. *consensus*) läßt sich heute am besten im Zusammenhang mit der Sinnfrage erörtern, zumal wo die Frage nach «Sinn» auf die ursprüngliche Bedeutung des lat. *sentire* = auf etwas ausgehen, zugehen, einer Richtung nachgehen zurückgeführt wird und «Sinn» (lat. *sensus*) Organ der Wahrnehmung und Orientierung ist. Freilich ist mit dieser anfänglichen Bestimmung von «Sinn» ursprünglich keineswegs all das gesagt, was im heutigen Kontext der Frage nach «Sinn» gemeint ist. In ihr geht es über das unmittelbar «sinnenhaft» Wahrnehmbare hinaus, um den Zusammenhang der Dinge («Sinnzusammenhang»), um den Gesamtsinn, schließlich um das Ganze der Wirklichkeit und unser Verhalten in und zu ihr. «Sinn» des Lebens wird zu dem, was das Leben gelingen oder verfehlen läßt.

Wird *«con-sensus»* in diesem sich geschichtlich-gesellschaftlich eröffnenden Rahmen gese-

hen, in dem Menschen miteinander ihre Orientierung suchen und mit Hilfe der Sprache das als wahr und sinnvoll ausgesprochen wird, in dem alle zur Übereinstimmung kommen, dann wird die Bedeutsamkeit von Konsens erkennbar. Karl Rahner hat in einem «Kleinen Fragment ‹über die kollektive Findung der Wahrheit›» auf die Voraussetzungen eines Konsensdenkens aufmerksam gemacht. Dieses «lebt von dem geistigen Urvertrauen, daß der Mensch in seinem ihm vorgegebenen, ihn tragenden Selbstverständnis aus der Wahrheit gar nicht *schlechthin* herausfallen kann. Sie weist sich darin in einer für das Bestehen des geistigen Daseins genügenden Sicherheit aus, daß das reale Zusammenleben in allen Dimensionen, die gemeinsame Feier, der Kult, die personale Liebe und andere Tatvollzüge des menschlichen und *zwischen*menschlichen Daseins, die auf den in der Formel gemeinten Wirklichkeiten aufruhen, tatsächlich glücken.»[4]

Der *consensus* hat somit einen zentralen Ort, wo es um das menschliche Dasein, seine Erkenntnis und Zielrichtung geht. Er läßt weder zu, daß Menschen in die Einsamkeit und Isolierung abgedrängt, noch daß sie ihrer grundlegenden Freiheit beraubt und gewaltsam in bestimmten Sprachregelungen und Verhaltensweisen geeint werden. Er hat folglich auch überall dort seinen Platz bzw. sollte ihn haben, wo Autorität als freiheitsschaffende bzw. -fördernde Instanz auftritt. Das ist im politisch-juristischen Bereich, aber auch im religiös-theologischen Bereich der Fall. Wir stoßen denn hier auch auf Formeln wie *consensus omnium, consensus gentium, consensus fidelium, consensus Patrum, consensus theologorum.*

Die Frage des Konsens lenkt die Überlegung dorthin zurück, wo die Autorität ihren Ort hat: in den gesellschaftlichen Raum des Miteinanders der Menschen. Wer Autorität hat, hat sie aufgrund von objektiver Überlegenheit bzw. Kompetenz im Hinblick auf andere. Die Begrenztheit des Menschen schließt die allseitige Kompetenz jedes einzelnen aus; mehr als je zuvor wissen Menschen heute um ihre Abhängigkeiten. Gerade deshalb muß, wer Autorität hat, bedacht sein, diese nicht als Machtinstrument zu gebrauchen bzw. zu mißbrauchen, sondern sie als Weg zur Freisetzung des Menschen, zur Schaffung von Freiheitsräumen, zum Wohle aller benutzen. Angesichts der Gefahr des Mißbrauchs von Autorität muß den Autoritätsträgern selbst daran liegen, die Konsensfähigkeit ihres Verfahrens und Verhaltens immer wieder herzustellen und den Prozessen der Konsensbildung nachdrücklich Aufmerksamkeit zu schenken. Die Einstellung zum Konsens ist eines jener Kriterien, an denen sich das Verhältnis von Autorität, Macht und Herrschaft kritisch prüfen läßt.

Autorität in der Kirche

Was über die Autorität im allgemeinen gesellschaftlichen Umfeld zu erheben ist, ist, unabhängig von ihrer Ableitung und Begründung, grundsätzlich auch auf die Autorität in der Kirche übertragbar. Denn die Kirche läßt als soziologische Gegebenheit sowohl eine vom christlichen Glauben geprägte Innensicht wie eine von diesem unabhängige Außensicht zu. Entsprechend werden die gegen die Autorität als Traditionsträger und Machtfaktor ganz allgemein erhobenen Einsprüche auch gegen die Kirche und sogar innerhalb der Kirche laut. Es muß in diesem Sinne von einer Autoritätskrise der Kirche bzw. in der Kirche gesprochen werden. Diese betrifft in ganz besonderer Weise die katholische Kirche, da in ihr die Autoritätsstrukturen am stärksten ausgeformt sind und die Sprach- und Verhaltensregelungsprozesse am deutlichsten in Erscheinung treten. Diese Kritik soll allerdings nicht im Detail entfaltet werden.

Um so wichtiger aber ist die Frage, wie sich das Verhältnis von Autorität und Erkenntnis in der Kirche stellt. Von ihrem Selbstverständnis her ist sie eine *communio fidelium*, die sich unter dem Worte Gottes weiß. Als solche ist sie aber nur deshalb eine «Gesellschaft in der Gesellschaft», weil sie sich im Sinne des Aufrufs zu einem neuen, gewandelten Denken *(«metánoia»)* als eine Gemeinschaft versteht, die sich in der Nachfolge Christi der Welt nicht gleichförmig machen kann. Das aber heißt, daß das in ihren Lebensprozessen, ihren Erkenntnissen, im Umgang miteinander, folglich auch im Gebrauch der Autorität sichtbar werden muß. Die Überzeugungskraft der Kirche liegt denn auch entscheidend darin, ob und wieweit es ihr gelingt, eine Gemeinschaft der Erlösten zu sein und dieses im heutigen Kontext der Unerlöstheit und Unfreiheit, der Unterdrückung und Zwänge und angesichts des menschlichen Freiheitsverlangens plausibel werden zu lassen. Johann Baptist Metz sieht die heutige Krise von Kirche und Theologie darin begründet, «daß das Volk selbst bisher zu wenig zum Subjekt in der Kirche geworden ist;

... daß in der Sprache der Kirche die Lebens- und Leidensgeschichte des Volkes zu wenig laut und verlautbar wurde; ... *daß die Kirche zwar ‹Kirche für das Volk› sein will, aber zu wenig ‹Kirche des Volkes› ist.*»[5]

Die Subjekthaftigkeit des Volkes aber hat es wesentlich mit der Frage zu tun, was das Volk selbst zum Glauben und zur Glaubenserkenntnis beiträgt. Erkenntnisfortschritte, die nicht nur angenommen, sondern gemacht werden, verschaffen aber eine eigene Weise von Autorität, weil sie eigene Kompetenz besagen. Dieser Frage ist schon deshalb nachzugehen, weil die Autoritätsfrage in der Kirche weithin als abgeschlossene Frage behandelt bzw. allein im Hinblick auf die hierarchischen Autoritätsträger erörtert wird. Hier ist aber die Grundentscheidung des II. Vatikanischen Konzils in Erinnerung zu rufen, die Kirche vor allen hierarchologischen Erörterungen als Volk Gottes zu sehen, in dem jedes Mitglied Glaubender ist, ehe daß es in seiner besonderen Funktion im Rahmen der *communio* bedacht wird. So nimmt denn das ganze Gottesvolk «teil an dem prophetischen Amt Christi, in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch ein Leben in Glauben und Liebe, in der Darbringung des Lobopfers an Gott als Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen (vgl. Hebr 13,15)» (*Lumen gentium,* Nr. 12).

Die grundlegende Autorität der Kirche ist nicht die Autorität des Lehrens, sondern die des Lebens. Man kann auch sagen: Sie offenbart sich darin, wie das gesamte Volk Gottes dem Leben der Menschen begegnet und sich als glaubendes Volk Gottes im allgemeinen Lebensprozeß der Menschen verhält. Der Anspruch für dieses Verhalten ist von der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes,* Nr. 1, her hoch: «Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.»

Das Konzil selbst hat wenigstens zwei wegweisende Orientierungen gegeben: 1. Die Kirche hat sich auf einen Lernprozeß einzulassen, bei dem die Lehrer nicht nur gläubige Menschen sind, sondern Menschen der «Welt». 2. Die Kirche ist als ganze eine lernende und eine lehrende; dem gelebten Glauben des Volkes Gottes kommt eine eigene Lehrkompetenz und Autorität zu.

Lernprozesse

In *Gaudium et spes,* Nr. 44, ist die Rede von der «Hilfe, welche die Kirche von der heutigen Welt erfährt». Dort heißt es wörtlich: Zur Steigerung eines lebendigen Austausches zwischen der Kirche und den verschiedenen nationalen Kulturen «bedarf die Kirche vor allem in unserer Zeit mit ihrem schnellen Wandel der Verhältnisse und der Vielfalt ihrer Denkweisen der besonderen Hilfe der in der Welt Stehenden, die eine wirkliche Kenntnis der verschiedenen Institutionen und Fachgebiete haben und die Mentalität, die in diesen am Werk ist, wirklich verstehen, *gleichgültig, ob es sich um Gläubige oder Ungläubige handelt.* Es ist jedoch *Aufgabe des ganzen Gottesvolkes,* vor allem *auch* der Seelsorger und Theologen, unter dem Beistand des Heiligen Geistes auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu *hören,* sie zu *unterscheiden,* zu *deuten* und im Licht des Gotteswortes zu *beurteilen,* damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfaßt, besser verstanden und passender verkündet werden kann.» (Hervorhebungen von mir!)

Der Text stellt in gewissem Sinne einen Kommentar zu dem programmatischen Satz der Pastoralkonstitution, Nr. 4, dar, es obliege der Kirche zur Erfüllung ihres Auftrags «allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten». Die Erforschung der «Zeichen der Zeit» wird als ein Lernprozeß verdeutlicht, dessen Lehrer diejenigen sind, denen in der Welt Kompetenz zukommt. In diesem Lernprozeß steht das ganze Gottesvolk, das als ganzes schon bei seinem Hören vom Geiste Gottes geleitet ist. Es wird aber dann auch dem ganzen Gottesvolk die Aufgabe der Unterscheidung, Deutung und Beurteilung zugesprochen im Dienste des Wortes Gottes, das nur so eine Chance hat, in unserer Zeit verstanden und entsprechend verkündet zu werden. Das Konzil rechnet hier offensichtlich mit einer Ungleichzeitigkeit zwischen bestimmten Weisen der Verkündigung und dem, wonach die Welt ruft, die es zu überwinden gilt.

In diesem Zusammenhang wird aber dann auch dankbar von mannigfaltiger Hilfe gesprochen, die die Kirche «von Menschen aus allen Ständen und Verhältnissen empfängt. Wer nämlich die menschliche Gesellschaft auf der Ebene der Familie, der Kultur, des wirtschaftlichen und sozialen Lebens, der nationalen und internationalen Politik voranbringt, leistet nach dem Plan

Gottes auch der kirchlichen Gemeinschaft, soweit diese von äußeren Bedingungen abhängt, eine nicht unbedeutende Hilfe. Ja selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger, so gesteht die Kirche, war für sie sehr nützlich und wird es bleiben.»

Was im Gesamtkontext der Aussage einen ekklesiozentrischen Akzent zu haben scheint, ist nicht mißzuverstehen, wenn das Lernen der Kirche als ein Lernen zur Erfüllung ihres Auftrags gesehen wird. In diesem aber geht es um das Heil für das Leben der Welt.

Lehrautorität des Gottesvolkes

In der Verkündigung der Heilsbotschaft für die Welt erfüllt das Gottesvolk seinen prophetischen Auftrag. Wie aber die kollektive Wahrheitsfindung von dem Urvertrauen lebt, daß der Mensch nicht radikal aus der Wahrheit herausfallen kann, so gilt hier: «Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (1 Joh 2,20 und 27), kann im Glauben nicht irren» (*Lumen gentium*, Nr. 12). A. Grillmeier hat diese Stelle folgendermaßen kommentiert: «Das Gesamtvolk Christi (die Amtsträger mit eingeschlossen) ist unfehlbar *‹in credendo›*, das aber nicht passiv, sondern aktiv verstanden werden muß, als tätiges Bewahren, als lebendiges Bezeugen, als immer tieferes Eindringen in den Glauben und als aktive Lebensgestaltung.»[6] Die Betonung der Unfehlbarkeit *«in credendo»* wird dann freilich doch von der Unfehlbarkeit *«in docendo»*, die den Trägern des Lehramtes zuerkannt ist, abgehoben.

Die Begründung dieser Unterscheidung, die sich an den Konzilstext anlehnen kann, ist allerdings nicht unproblematisch, weil sie den Erkenntnisgehalt des gelebten Glaubens, der sich nicht in dogmatischen Formeln äußern mag, sich dafür aber anderer Formen sprachlicher oder nichtsprachlicher Vermittlung bedient, unterschätzt. Schließlich ist das gelebte Glaubenszeugnis nicht stumm; es spricht vielmehr, indem es selbst Lernprozesse und Handlungsabläufe in Gang setzt. Neben der Sprache des Dogmas verdient hier die *Erzählung* neues Hausrecht, zumal auch sie einen lehrhaften Charakter hat, wenn sie geschichtliche Erfahrungen des Heils in neue geschichtliche Kontexte hinein überträgt und diese damit für das Heilswirken erschließt.

Unbeschadet bleibt freilich dann auch das, was das *wortlose Zeugnis* zu allen Zeiten lehrt. Hierzu gehört auch die unübersehbare Schar der Armen und Unterdrückten, die keine Stimme mehr haben, weder in unserer Gesellschaft noch auch in der Kirche. J. B. Metz hat darauf hingewiesen, daß «der Respekt vor dem ‹geschichtlich akkumulierten *Leiden*› ... die Vernunft in einer Weise ‹vernehmend› (macht), die in der abstrakten Entgegensetzung von ‹Autorität und Erkenntnis›, in der das Autonomieproblem der Vernunft zumeist diskutiert wird und an der auch das Verständnis von Emanzipation als apriorischem Vernunftinteresse fixiert scheint, nicht ausgedrückt werden kann»[7].

An dieser Stelle wird entwaffnend deutlich: Es gibt Autorität, die der Mensch *nicht* besitzhaft *hat*, sondern die er in seiner Existenz *ist*. Letztere läßt sich nicht funktional einsetzen, sondern stellt gerade die geschlossenen Wirkkreise moderner gesellschaftlich-technischer Funktionsabläufe in Frage, indem sie die Selbstsicherheit und Selbstherrlichkeit des Menschen angesichts der Leidensgeschichten von Menschen und damit des scheinbaren Mißlingens von Menschenleben trotz des vielfachen Gelingens menschlich gesteuerter Abläufe erschüttert.

Von hier aus ist noch einmal an die Nr. 12 von *Gaudium et spes* zurückzufragen. Danach wird die Unfehlbarkeit des ganzen Gottesvolkes *«in credendo»* offenkundig im Glaubenssinn (lat. *sensus fidei*) des ganzen Volkes, «der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird», wenn es «‹von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien› ihre allgemeine Übereinstimmung (lat. *consensus*) in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert».

Hier zeigt sich erneut ein Zusammenhang von *sensus* und *consensus*. Der Glaubenssinn läßt sich mit Max Seckler als Erkenntnismodus bezeichnen, dessen Inhalte nicht so sehr Resultat begrifflicher Arbeit als einer konkreten Erfahrung sind, «die sich infolge vorausgehender Erlebnisse und erworbener Kenntnisse spontan einstellt (Analogien: künstlerischer Sinn, diagnostischer Blick; Newmans ‹illative sense›)»[8]. Kraft der ihm durch die Glaubensgnade («Glaubenslicht») geschenkten Kongenialität zu dem im Lichte des Glaubens zu Sehenden kommt der Glaubende zu Erkenntnissen, Einsichten und Urteilen *(«iudicium ex connaturalitate»)*, die auf dem Wege artikulierter Logik nicht mehr adäquat einzuholen sind und daher leicht als subjektiv, emotional, «ein Gefühl für» u. ä. eingeschätzt werden. Eine Sicherheit ergibt sich aber dann, wenn die im Glaubenssinn

der vielen sich durchsetzende Erkenntnis sich in einem *consensus fidelium* Bahn bricht. Wichtig erscheint auf jeden Fall, daß der *sensus fidei* in «seiner wahrheitsfindenden und bezeugenden Funktion» gesehen wird.

Das Gesagte läßt sich in doppelter Hinsicht vertiefen:

1. Zwar wird der *sensus fidei* bislang vordringlich im Hinblick auf die Beschäftigung mit dem *depositum fidei* und daher im Zusammenhang mit den Fragen der Dogmenentwicklung erörtert. Das schließt aber nicht aus, daß die Tätigkeit des Glaubenssinnes deutlicher in Zusammenhang mit der im Lichte des Evangeliums zu deutenden und gestaltenden Weltwirklichkeit gebracht wird. Gerade dadurch würde der Glaubenssinn erst recht als lebensorientierender Sinn des glaubenden Menschen in Erscheinung treten.

2. Gewiß gibt es keinen *consensus fidelium* unter Ausschluß der Träger des Lehramtes. Er ist aber weder «Resultat des Bemühens des Lehramtes»[9], noch folgt er «im Anschluß an das authentische Lehramt»[10]. Der *consensus fidelium* beschreibt nicht die hörende Kirche im Gegensatz zur lehrenden. Er ist als Artikulation des *sensus fidei* der vielen selbst unmittelbar geistgewirkter Ausdruck der Autorität der Glaubenden. Ihm gegenüber haben die Träger des Lehramtes, die selbst wie alle Glaubenden aus der lebendigen Bezeugung des Glaubens leben, eine oft erst nachträglich feststellende, aber auch kritisch-sondierende Funktion im Sinne des Wächteramtes. Schon zu seiner Zeit hat der Apostel Paulus aber gemahnt, den Geist nicht auszulöschen und die prophetischen Reden nicht zu verachten (vgl. 1 Thess 5,19f.).

[1] Vgl. *A. Baruzzi*, Art. Autorität: HPhG I, 171–179; Zitat: 174f.
[2] Vgl. aaO. 175.
[3] Vgl. *J. B. Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977) 37.
[4] Vgl. *K. Rahner:* Schriften VI, 109f.
[5] Vgl. *J. B. Metz*, aaO. 121.
[6] Vgl. LThK K I, 189.
[7] Vgl. *J. B. Metz*, aaO. 173.
[8] Vgl. *M. Seckler*, Art. Glaubenssinn: LThK IV, 945–948; Zitat: 945f.
[9] Vgl. *M. Keller*, Theologie des Laientums: MySal IV/2, 413.
[10] Vgl. *H. Bacht*, Art. Consensus: LThK III, 44.

HANS WALDENFELS

1931 in Essen geboren. Jesuit. 1963 Priesterweihe. Studien in Philosophie, Theologie, Religionswissenschaft und -philosophie in Pullach/München (Lic. phil.), Tokyo (Lic. theol.), Kyoto, Rom (Dr. theol.) und Münster; Habilitation in Würzburg (Dr. theol. habil.). Professor für Fundamentaltheologie, Theologie der nichtchristlichen Religionen und Religionsphilosophie an der Universität Bonn. Veröffentlichungen u. a.: Offenbarung (1969); Meditation – Ost und West (1975); Absolutes Nichts (^{3}1980); (zus. mit L. Scheffczyk:) Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart (HDG I/1b) (1976); Faszination des Buddhismus (1982); Der Gekreuzigte und die Weltreligionen (1983); (zus. mit M. Honecker:) Zu Gast beim Anderen (1983). Anschrift: Grenzweg 2, D-4000 Düsseldorf 31-Wittlaer.

Elisabeth Schüssler Fiorenza

Wir erheben Anspruch auf unsere Autorität und unsere Macht

Die ekklesía der Frauen und das kirchliche Patriarchat

In seiner Enzyklika «Pacem in terris» bemerkte Papst Johannes XXIII. vor zwanzig Jahren, dies seien «die Zeichen der Zeit»: der wirtschaftliche und gesellschaftliche Aufstieg der arbeitenden Klassen, die Gleichberechtigung der Kolonialvölker und -rassen und die Beteiligung der Frauen am öffentlichen Leben. Je mehr Frauen sich ihrer menschlichen Würde bewußt werden, umso mehr müssen wir auch die Rechte und Pflichten fordern, die dieser unserer Würde als Menschen entsprechen. Genau ebenso wie Männer und Frauen, die unter dem Übel des Rassismus leiden, ihre Rechte als Zeichen ihrer Würde fordern müssen, so müssen auch alle Frauen darauf bestehen, daß andere die Pflicht haben, unsere Rechte anzuerkennen und praktisch zu würdigen. Obwohl der Papst bloß vom Eintritt der Frauen in das öffentliche Leben sprach, haben die Frauen erkannt, daß damit auch das öffentliche Leben der Kirche gemeint sein muß, und sie haben begonnen, neben unserer menschlichen Würde und Rechte auch unsere kirchliche Würde und unsere kirchlichen Rechte einzufordern.

In der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» hat das Zweite Vatikanische Konzil auf ähnliche Weise festgestellt: «Jede Form einer Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, sei es wegen des Geschlechts oder der Rasse, der Sprache oder der Religion, muß überwunden und beseitigt werden, da sie dem Plan Gottes widerspricht» (29).

Die Dogmatische Konstitution über die Kirche geht nach der Feststellung, daß «die heilige Kirche kraft göttlicher Einrichtung in wunderbarer Mannigfaltigkeit geordnet und geleitet ist», noch einen Schritt weiter und sagt: «Es gibt also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht» (32); und sie zitiert zur Untermauerung dieser Feststellung Gal 3,28.

In den letzten zwanzig Jahren haben Frauen in der Kirche diese Worte der «Väter dieses allerheiligsten Konzils» ernst genommen und immer wieder darauf bestanden, daß wir als menschliche und kirchliche Subjekte anerkannt werden und nicht bloß als Objekte patriarchalischer Macht betrachtet werden. Aber unsere Forderung nach Abkehr vom kirchlichen Patriarchalismus ist auf wachsende Ablehnung durch den Vatikan gestoßen. Während Frauen Anklage gegen die strukturelle und persönliche Sünde des patriarchalischen Sexismus und Anspruch auf die Anerkennung unserer kirchlichen Rechte und Verantwortung erhoben haben, hat der Vatikan sich auf die Autorität Christi, der Apostel und der Tradition berufen, um die patriarchalischen Kirchenstrukturen zu legitimieren, welche Frauen aufgrund ihres Geschlechts von der sakramentalen, der Lehr- und der Leitungs-vollmacht ausschließen.

Dieser Kampf für die Anerkennung der kirchlichen Würde und der kirchlichen Rechte ist mehr als ein Kampf dafür, daß einige wenige Frauen in die patriarchalische Hierarchie eingegliedert werden. Daß patriarchalische Autorität und patriarchalische «Macht über ...» eines der zentralen Probleme des Befreiungskampfes der Frauen in Gesellschaft und Kirche sind, wird auch von ordinierten Frauen in anderen christlichen Kirchen mehr und mehr erkannt. So stellt Pfarrerin Letty Russel, Professorin der Theologie, fest: «Eines der wirklichen Probleme, welche Frauen und Männer mit weiblichen Amtsträgern haben, ist eben die Tatsache, daß Frauen keine guten Repräsentanten von Autorität, von ‹Vatermacht›, sind.»[1]

Die Bewegung für Frauenordination («Women's Ordination Movement») in den USA hatte

immer die Erneuerung der Kirche und des kirchlichen Amtes zum Ziel. Wir haben dabei theologisch artikuliert, warum der Kampf für die Frauenordination nicht ein Kampf für die Eingliederung einiger weniger Frauen in die patriarchalische Herrschaftspyramide, in die Pyramide des «autoritativen Amtes» ist, das von «Vätern» von oben her ausgeübt wird[2]. Statt dessen haben wir die Bekehrung der ganzen Kirche zur Jüngergemeinschaft von Gleichen, wie Jesus sie errichtet und wie die apostolischen Kirchen sie weitergeführt haben und wie das Zweite Vatikanische Konzil sie neu bestätigt hat, gefordert. Der Ausdruck «die *ekklesía* der Frauen» oder «Frauenkirche» sucht zu Bewußtsein zu bringen, daß Frauen Kirche sind und immer Kirche gewesen sind. Er meldet den Anspruch an auf die menschliche und kirchliche Autorität und Macht von Frauen, die in ihrer Mehrheit arm und dreifach unterdrückt sind von Rassismus, Armut und Sexismus zugleich.

Patriarchalische Autorität: Gewalttätigkeit und Unterwerfung

Zu der Zeit, da ich diese Zeilen schreibe, sind wir in eine neue Phase dieses Kampfes eingetreten. Die Oberinnen von dreizehn verschiedenen Ordensgemeinschaften wurden von der römischen Kongregation für die Orden und Säkularinstitute (kurz: Religiosenkongregation) angewiesen, daß 24 Ordensschwestern, die zu den Unterzeichnerinnen der Erklärung über «Pluralismus und Schwangerschaftsunterbrechung» gehören, zum Widerruf ihrer Unterschrift bewegt oder aber aus ihren Gemeinschaften ausgeschlossen werden sollen. Diese «Pluralismus-Erklärung» war während des Wahlkampfes von Walter Mondale und Geraldine Ferraro um das Präsidenten- bzw. Vizepräsidentenamt als bezahlte Anzeige in der New York Times vom 7. Oktober 1984 veröffentlicht worden. Geraldine Ferraro, die erste Frau, die von einer der beiden großen Parteien der USA als Kandidatin für das Amt der Vizepräsidentenschaft nominiert worden war, wurde wegen ihres Eintretens für die Legalität der Schwangerschaftsunterbrechung in einer pluralistischen Gesellschaft von den Erzbischöfen von New York und Boston in bösartiger Weise angegriffen. Obwohl auch männliche Kandidaten für öffentliche Ämter, und zwar sowohl Demokraten wie Republikaner, eine ähnliche Stellung bezogen hatten, wurde niemand von ihnen von der männlichen Hierarchie gleich schroff gerüffelt wie Geraldine Ferraro. Überdies bestand keiner der Prälaten auf einem gesetzlichen Verbot der Empfängnisverhütung mit künstlichen Mitteln, obwohl 1921 der Erzbischof von New York Margret Sanger auf ähnliche Weise angegriffen hatte. Schließlich wurde auch die Reagan-Regierung nicht getadelt, obwohl doch ihre Verstöße gegen all die anderen Belange, in denen es um Fragen auf Leben und Tod geht, durchaus aktenkundig sind.

Ellen Goodman, Leitartiklerin von «The Boston Globe», deutet an, warum wohl Geraldine Ferraro zur besonderen Zielscheibe der Hierarchie wurde: «Bischöfe wie Law und O'Connor und Krol beobachteten, daß Frau Ferraro sonntags zur Kirche ging und montags für Entscheidungsfreiheit der Frauen in Sachen Schwangerschaftsabbruch sprach. Sie wurde für die Autorität zur Herausforderung, weil diese offensichtlich die Herrschaft über die katholischen Frauen verloren hatte ...»[3]

Dadurch daß die Anzeige in der New York Times die offizielle Lehrmeinung der Hierarchie noch einmal ins Bewußtsein rückte, machte sie zugleich die Tatsache deutlich, daß es unter engagierten Katholiken Meinungsverschiedenheiten in dieser Sache gibt. (Nur 11 Prozent aller Katholiken mißbilligen laut Meinungsumfragen bedingungslos die Schwangerschaftsunterbrechung.) Darum fordern die Unterzeichner eine öffentliche Diskussion ohne alle Diskriminierungen und Sanktionen vor allem gegenüber Priestern, Ordensleuten, Theologen und Mitgliedern gesetzgebender Körperschaften. Wir fordern eine offene, aufrichtige und respektvolle Diskussion über die Probleme einer verantwortlichen Sexualität und Fortpflanzung und stellen fest, «daß Katholiken nicht nach gesetzgeberischen Maßnahmen rufen sollten, welche die legitime Ausübung der Freiheit der Religion und des Gewissens beschneiden oder arme Frauen diskriminieren ...» Die Unterzeichner bestehen darauf, «daß verantwortliche Gewissensentscheidungen einzig und allein in einer Atmosphäre der Freiheit von Furcht und Zwang getroffen werden können ...»

Daß die Mehrheit der Unterzeichner führende katholische Frauen waren – und nicht wie 1968 wohlbestallte männliche Theologen und Kleriker (diesmal waren unter den publizierten Namen nur zwei von Priestern und einer von einem Laienordensbruder) –, offenbart das unter rö-

misch-katholischen Frauen wachsende Bewußtsein, daß Freiheit im Bereich der Fortpflanzung eine grundlegende Sache der Freiheit von Frauen ist. Es zeigt auch, daß die vom Vatikan geübte Überwachung männlicher Theologen und Kleriker und die gegen diese getroffenen Maßnahmen die verantwortliche theologische Diskussion dieses schwierigen moraltheologischen Problems schon haben verstummen lassen. Während zu den Fragen von Krieg und Atomwaffen, Todesstrafe und Wirtschaftssystemen eine vielfältige Verschiedenheit von Meinungen unter Katholiken geduldet wird, wird im Falle der mit der Fortpflanzung verbundenen Rechte die gleiche Freiheit nicht mehr zugelassen.

Der Brief der Religiosenkongregation vom 30. November 1984 läßt die Erwartung erkennen, daß die Vorsteherinnen von Ordensgemeinschaften sich wie bloße Werkzeuge der Institution, nicht aber wie Partnerinnen in einem Entscheidungsprozeß verhalten, da ja dem Brief keinerlei gemeinsame Beratung welcherart auch immer vorausgegangen war. Der Brief fordert von ihnen, daß sie bei patriarchalischen Zwangsmaßnahmen mitwirken, da von ihnen erwartet wird, daß sie ihren eigenen Mitschwestern die psychologisch-ökonomische Gewalt des Ausschlusses aus der Gemeinschaft androhen.

Diese neueste Aktion der Religiosenkongregation ist eine konsequente Fortsetzung der Politik der Zwangsmaßnahmen, die der Vatikan z. B. gegen die «Sisters of Mercy» unter der Leitung von Theresa Kane oder gegen die Schulschwestern vom hl. Franziskus von Milwaukee verfolgt hat. Im letzten Fall war weder ein kanonischer Grund gegeben noch fand vorher eine Diskussion mit der obersten Autorität des Ordens statt, bevor die Religiosenkongregation dem Generalat die Zuständigkeit für eine der Ordensprovinzen entzog. Genauso wie mißhandelte Frauen oder wie rechtskonservative Frauen um des bloßen Überlebens willen mit der Unterdrückung durch das Patriarchat kollaborieren, so meinen auch Oberinnen von Frauengemeinschaften oft, sie müßten um des Überlebens ihrer Institution willen oder um deren Mitglieder vor «möglichem Schaden» zu bewahren, stillhalten und sich zur Mitwirkung bereitfinden.

Die neueste Aktion des Vatikans offenbart die mißliche Lage von Frauen, die in einem patriarchalischen System ohne Macht sind – abgesehen davon, daß sie ein «Vaterrecht» und kirchliche Gesetze durchsetzen sollen, an deren Formulierung mitzuwirken ihnen nicht gestattet war. Ein Aufsatz, den eine frühere Oberin geschrieben hatte und der – noch vor der Aktion der Religiosenkongregation – im «National Catholic Reporter» anonym veröffentlicht worden war, vergleicht die Situation dieser Oberinnen mit der von «mißhandelten Frauen»: «Es ist eine vielen in der Kirche unbekannte gewichtige Tatsache, daß Oberinnen von Ordensgemeinschaften in den Vereinigten Staaten von Amerika in vielen Fällen mißhandelte Frauen in der Kirche sind. Die Form dieser Gewalt ist nicht so lautstark wie die Gewalt in manchen Ehen, aber die physische und seelische Angst ist auffallend ähnlich. Die Parallelen zu Gewalt in Familien sind unverkennbar. Die Gründe für das Schweigen darüber sind in beiden Fällen dieselben. Aber dieses Schweigen muß durchbrochen werden, so daß alle in der Kirche am Amt der Gerechtigkeit, der Versöhnung und der Bekehrung teilhaben können.»[4]

Dieselbe Einsicht hatte schon ihren Niederschlag gefunden in der Pressemitteilung einer Gruppe «Women in Dialogue» («Frauen im Dialog»), die am 7. Februar 1979 während der Dritten Vollversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla (Mexiko) veröffentlicht wurde: «Die am meisten unterdrückte Frau in der Kirche aber ist die Ordensfrau, die durch ihren hingebungsvollen Dienst, ihre Arbeit unter den Kranken, den Alten, den Kindern usw. einen ungeheuren Beitrag für die institutionelle Kirche geleistet hat und die dennoch nicht Herr über ihr eigenes Leben und ihr eigenes Wirken ist. Einer der wichtigsten Schritte, um die Ordensfrau zu befähigen, sich auf verantwortliche und engagierte Weise verhalten zu können, besteht darin, daß sie die Möglichkeit erhält, ökonomische Unabhängigkeit zu erlangen.»[5]

Es ist kein Zufall, daß kirchliche Frauengemeinschaften in den USA zu den bevorzugten Zielscheiben der patriarchalischen institutionellen Gewalt werden, seit sie versucht haben, das partizipatorische Modell von Kirche, wie es in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils proklamiert wurde, mit konkretem Leben zu füllen. Sie haben die Worte der Konzilsväter, daß das Volk Gottes die Kirche ist, daß das Amt ein Dienst an der Kirche und an der Welt ist, daß Dialog erwünscht und verantwortliche Beteiligung zu empfehlen ist, ernst genommen. Nonnen haben aufgehört, asexuelle religiöse und «wohlbehütete Töchter» zu sein, und statt des-

sen haben sie sich in Bewegung gesetzt in Richtung auf eine positive Selbstidentifizierung und Selbstbehauptung als erwachsene Frauen in einer verantwortlich gelebten Gemeinschaft. Es scheint daher kein Zufall zu sein, daß die institutionelle patriarchalische Gewalt genau an solchen Punkten offen ausbricht, wo Frauen, die Nonnen sind, sich öffentlich mit dem Kampf aller Frauen gegen patriarchalische Herrschaft und Unterdrückung identifiziert haben. In ähnlicher Weise wie bei der neuesten Aktion der Religiosenkongregation hatte der Vatikan ein Jahr vorher den Ordensausschluß von Schwester Agnes Mansour, der Leiterin des Sozialamtes des Staates Michigan, erzwungen, weil das Sozialamt Schwangerschaftsabbrüche für arme Frauen finanziert.

In jedem Falle besteht die für «Fehlverhalten» angedrohte Strafe in der «Versetzung in den Laienstand». Der innere Widerspruch dieser Maßnahme ist offensichtlich: Nonnen sind kanonisch gesehen «Laien», da sie aufgrund ihres Geschlechtes von sakramentalen und jurisdiktionellen Vollmachten ausgeschlossen sind. Dennoch werden sie unter dem Aspekt patriarchalischer Disziplin «wie Klerus» behandelt. *Der kanonische Status ist patriarchalischer Status.* Genauso wie man voraussetzt, daß die Ehefrau die väterliche Autorität, das väterliche Vorgehen und die väterlichen Strafmaßnahmen in der Familie stützt, so setzt man auch voraus, daß Nonnen ohne abweichende eigene Meinung «Lehre und Autorität der Kirche», d. h. Lehre, Autorität und Macht der «Kirchenväter» unter den Frauen hochhalten. Auch der Brief der Religiosenkongregation enthält dies alles: «Den Unterzeichnern (bzw. Unterzeichnerinnen) der Anzeige fehlt es daher ernstlich an ‹religiöser Unterordnung des Willens und der Gesinnung› unter das Magisterium.»[6] Folglich besteht denn auch die von den Vätern im Vatikan angedrohte Strafe im Ausschluß aus der «patriarchalischen kirchlichen Familie», d. h. aus der kanonischen Gemeinschaft.

In einer am 19. Dezember 1984 veröffentlichten Erklärung berufen sich die Ordensfrauen auch auf die «Familienbindungen»: Viele der Nonnen «betonten nachdrücklich, daß es in Ordensgemeinschaften enge und geheiligte Beziehungen ganz ähnlich denen in Familien gibt. Mitglieder von Ordensgemeinschaften», so vermerken sie, «fühlen sich häufig in ihrem Gewissen gerufen, Erklärungen zu Fragen von öffentlichem Interesse zu veröffentlichen, und sie sind zu der Überzeugung gekommen, daß die Beziehungen innerhalb der Gemeinschaft aufgrund solcher Gewissenssachen nicht zerbrechen werden.» Sie stellen fest, daß sie «aus ihren Gemeinschaften Bekundungen starker persönlicher Unterstützung erhalten haben, obwohl sie noch zögerten, hinsichtlich des Ausgangs dieses Prozesses schon Schlußfolgerungen zu ziehen». Sie appelieren an die persönliche Hilfe und Gemeinschaft, weil sie zu gut wissen, daß ihre Oberinnen nicht die Macht haben, die patriarchalische Gewalt, die gegen sie aufgeboten wurde, abzuwenden, und daß solche institutionelle Machtlosigkeit sich in «horizontale Gewalt» und in eine «Beschuldigung der Opfer» verkehren könnte.

Theologische Untersuchung: Autorität, Konsens, Macht

Ich habe den neuesten Konflikt zwischen der Frauenkirche und dem Vatikan so ausgreifend dargestellt, weil feministische Theologie ihren Ausgangspunkt hat bei der Erfahrung von Frauen, die gegen patriarchalische Unterdrückung kämpfen. Als eine kritische Befreiungstheologie ist feministische Theologie eine Reflexion zweiter Ordnung auf die Glaubenserfahrung und den Befreiungskampf der Frauenkirche. Es liegt auf der Hand, daß ich mit der Wahl und der Darstellung dieses Konflikts, um daraus das Thema «Autorität, Konsens und Macht» in der Kirche zu erarbeiten, bereits einen kritischen Standort bezogen und eine «Advokatenrolle» übernommen habe. Ich habe die autoritäre Aktion des Vatikans in Verbindung gebracht mit der Erfahrung «mißhandelter Frauen», um so zu zeigen, daß Redefreiheit und Gewissensfreiheit in einer Situation institutionalisierter patriarchalischer Gewalt nicht möglich sind. Es ist daher unausweichlich, die theologischen Definitionen und insitutionellen Probleme, welche den Kern dieses Konflikts zwischen patriarchalischer Kirche und Frauenkirche ausmachen, kritisch «namhaft zu machen». Nur wenn wir brechen mit den theologischen Mystifikationen und den religiösen Legitimationen patriarchalischer Autorität und Gewalt, werden Frauen fähig, unsere Würde, Autorität und Macht als kirchliche Subjekte geltend zu machen.

Die Auffassung von Lehrautorität, wie sie vom Brief der Religiosenkongregation vertreten wird, ist absolutistisch und ermöglicht keine

abweichende Meinung, keine Diskussion und kein Argumentieren. Sie ist monolithisch und bietet den Anblick einer Einheitsfront, die weder Ambivalenzen noch Ausnahmen zuläßt. Sie verlangt, daß die Vertreter der Kirche – Bischöfe, Priester, Ordensfrauen – die offizielle Linie verfechten und die Einheitsfront auch dann halten, wenn sie nur noch eine Fassade ist. Sie ist patriarchalisch, weil sie Frauen keine wirkliche Stimme oder Macht bei der Formulierung von Lehre oder in Entscheidungsprozessen gibt. Sie sieht ein Regieren von oben nach unten vor, fordert «Unterwerfung von Geist und Willen» und ist bereit, Zwang und Gewalt zu brauchen, um diese Unterwerfung zu erreichen. Da ist keine Berufung an eine andere Instanz möglich, und es gibt keinen ordentlichen Prozeß (im Sinne der angelsächsischen Rechtstradition des *due process;* Anm. des Übers.). «Consensus fidelium» bedeutet demnach unqualifizierte und – wenn nötig – mit Zwang herbeigeführte Gefügigkeit und Gehorsam der Gläubigen. Es stimmt zwar, daß der Vatikan nicht mehr die Macht hat, Menschen auf dem Scheiterhaufen verbrennen zu lassen oder sie in Klöstern einzukerkern. Dennoch bedient er sich bei seinen Maßnahmen und Aktionen immer noch lieber der Macht der Drohung und des Zwangs als der Überzeugung und gemeinsamen Beratung. Der Begriff von Autorität und Macht, die der Weisung des Vatikans, «Druck auf sie auszuüben, daß sie entweder widerrufen oder die Gemeinschaft verlassen», zugrundeliegt, ist derselbe wie bei der Aufforderung des Augustinus an den Delegaten des römischen Kaisers, «Coge intrare», das heißt, er solle die Donatisten zwingen, in die Kirche einzutreten[7].

Während im republikanischen Rom *auctoritas* und *(patria) potestas* nicht nur begrifflich, sondern auch institutionell unterschieden waren, wurden sie von der Zeit des Augustus an in der Person des Kaisers vereint. Der Kaiser beanspruchte für sich selbst die *patria potestas,* die Macht des Vaters über Leben und Tod der Mitglieder seines Hauses, so daß er der *pater patrum* wurde, der oberste Vater mit absoluter Macht. *Auctoritas,* Autorität, war jetzt nicht mehr die Macht der Überzeugung und der gemeinsamen Beratung, die in persönlicher und gesellschaftlicher Integrität und herausragenden Fähigkeiten wurzelt, sondern diente nun als Legitimation der absoluten kaiserlichen Regierungsgewalt. Diese politische und rechtliche Auffassung und Definition des kaiserlichen Rom hat entscheidend die römisch-katholische Tradition im Verständnis von Autorität und Macht als «väterlicher Macht *über* ...» beeinflußt.

Dieses kaiserlich-römische Verständnis von Autorität und Unterordnung konnte man sich theologisch zu eigen machen aufgrund der schrittweise vollzogenen Patriarchalisierung der kirchlichen Strukturen im Lauf des 2. und 3. Jahrhunderts. Die sogenannten Pastoralbriefe plädieren zum ersten Mal für ein solches Verständnis von Kirche und kirchlichem Amt nach dem begrifflichen Grundraster der griechisch-römischen Familienstrukturen. Diese schrittweise vollzogene Patriarchalisierung der christlichen Gemeinde beschränkt die Leitungsfunktionen und Lehrautorität von Frauen auf Frauen und vertritt den Standpunkt, daß sie Männer nicht lehren und keine Autorität über sie haben sollten (Tit 2,3–5 und 1 Tim 2,11). Der Autor des 1. Timotheusbriefes scheint Widerstand gegen dieses Verbot zu erwarten, da er es für nötig hält, diese Weisung aus der Heiligen Schrift zu legitimieren, und zwar mit der unbewiesenen Behauptung: «Nicht Adam wurde verführt, sondern die Frau ließ sich verführen und übertrat das Gebot.»

Frauenfeindliche Theologie und Ausschluß der Frau von kirchlichen Leitungsfunktionen gehen Hand in Hand, wie die folgenden Jahrhunderte beweisen. Die patriarchalische Lehrautorität der Kirche wurde um den Preis des Verstummens und der Unterdrückung von Frauen aufgerichtet. Frauen sind nicht nur die zum Schweigen verurteilte Mehrheit der Gläubigen, sondern sind auch ausgeschlossen von der Ausübung der Lehrautorität des Magisteriums und bis vor kurzer Zeit auch der Lehrautorität der Theologen. Thomas von Aquin nimmt in seiner Theologie Zuflucht zu der Argumentation des Aristoteles für die patriarchalische Ordnung der Familie und des Staates, wenn er die Meinung vertritt, daß «das weibliche Geschlecht keinerlei Obrigkeit von Rang zeichenhaft darstellen kann, denn die Frau befindet sich in einem Status der Unterordnung» (S. Th. Suppl. 39,1 ad 1).

Da kirchliche Autorität und Macht im Sinne von «Macht über etwas» verstanden werden, können Frauen die geistliche Gewalt des Sakramentes der Ordination nicht empfangen wegen ihres Standes der Unterordnung. Neuere Erklärungen des Vatikans haben zwar Begründungen für den Ausschluß von Frauen von kirchlichen

Leitungsfunktionen und kirchlicher Macht, die auf Minderwertigkeit von Frauen begründet sind, abgelehnt. Statt dessen plädieren sie für «ein besonderes Wesen» und eine besondere Berufung von Frauen und beziehen sich auf den positiven Willen Christi und der Apostel. Während die feministische Theologie das letztere Argument aufgrund historischer Tatsachen als falsch erwiesen hat[8], hat die feministische Theorie bewiesen, daß Aristoteles den Begriff der «besonderen Natur der Frau» entwickelt hat, um zu erklären, warum sie von der Vollbürgerschaft ausgeschlossen ist, obwohl sie ein vernünftiges menschliches Wesen ist[9]. Die vatikanischen Erklärungen, die diesen Begriff mit der modernen Konstruktion der «Weiblichkeit» verbinden, sind nicht weniger unterdrückerisch, weil sie die physische und geistige Funktion der Mutterschaft zwar nicht anschwärzen, dafür aber übertreiben.

Man muß daher fragen, ob die Alternative des Vatikans (unbedingte Unterwerfung von Wille und Geist unter die patriarchalische Lehrautorität oder Ausscheiden aus der Kirche) die einzig gangbare Alternative ist, die für Frauen, die sich selbst behaupten wollen, möglich ist. Viele nachkatholische Feministinnen werden dem zustimmen. Nachdem sie sich des vollen Ausmaßes der Patriarchalisierung des christlichen Glaubens und der christlichen Kirche bewußt geworden sind, haben sie sich für den Exodus aus der Kirche als die einzig mögliche feministische Wahl entschieden.

Die Unterzeichnerinnen der Erklärung, über die wir oben berichtet haben, haben einen anderen Weg gewählt, obwohl wir in vielen Fällen sogar noch tiefer einschneidende Erfahrungen mit kirchlicher Ungerechtigkeit und kirchlicher Gewalt gemacht haben. Statt den christlichen Glauben und die christliche Gemeinschaft als etwas von ihrem innersten Wesen her für Frauen Unterdrückerisches zu verlassen, suchen wir die Kraft des christlichen Glaubens und der christlichen Gemeinschaft wieder in Anspruch zu nehmen für die Befreiung und Ganzheit aller, d. h. von Frauen und Männern. Da wir uns des unterdrückerischen ebenso wie des befreienden Einflusses des katholischen Glaubens und der katholischen Kirche auf das Selbstverständnis und den Befreiungskampf aller Frauen bewußt sind, behaupten wir unsere kirchliche Autorität und bestehen darauf, daß die patriarchalische Kirche sich zu einer Kirche umwandeln muß, in der Männer und Frauen die Autorität und Macht des Evangeliums haben.

Um den schwarzen Theologen James Cone zu zitieren: «Bischöfe, Pfarrer und andere Kirchenführer haben eine besondere Verantwortung gegenüber dem Volk, dem sie dienen, und gegenüber Gott, in dessen Namen sie das Recht zu diesem Dienst in Anspruch nehmen ... Die Kirche wird nie ein Werkzeug der Befreiung werden, solange ihre Diener diejenigen, denen sie doch dienen sollten, versklaven. Schwarze Menschen müssen aufstehen und das Recht fordern, Kirchenstrukturen zu gestalten, die menschlich und befreiend sind.»[10]

Autorität in der Kirche als der Jüngergemeinde von Gleichen darf nicht als «Macht über ...» verstanden werden, nicht als ein Verhältnis von Herrschaft und Unterwerfung, sondern als eine Möglichkeiten und Fähigkeiten eröffnende, Energie verleihende und schöpferische Autorität der Orthopraxis, die nicht nur das Evangelium des Heils predigt, sondern auch die Kraft hat, die Unterdrückten zu befreien und das Volk heil und glücklich zu machen. Jesus trug seinen Jüngern nicht nur auf, zu predigen, sondern auch diejenigen, die von bösen Mächten beherrscht und entmenschlicht waren, zu heilen und zu befreien. Leitungsfunktionen in der Jüngermeinde sollten nicht als «Macht über ...» ausgeübt werden, sondern als Dienst und Befreiung. Niemand in der Gemeinschaft kann die Autorität, d. h. die Regierungsgewalt des Vaters, Meisters oder Herrn für sich in Anspruch nehmen. Statt uns der patriarchalischen Autorität, die der Vatikan derzeit ausspielt, zu unterwerfen, stellen wir ihre christliche Legitimität in Frage. Ohne Zweifel korrespondiert seine patriarchalische Praxis dem Verständnis und der Ausübung der römischen kaiserlichen Macht, aber ist sie auch eine gültige Darstellung der Autorität Christi? Eine historisch-theologische Untersuchung könnte leicht aufweisen, warum das nicht der Fall ist[11].

Jedenfalls könnten feministische Neudefinitionen kirchlicher Autorität und Macht und unsere Rede von der «Frauenkirche» eine ähnliche Funktion für Frauen in der Kirche bekommen, wie rührselige Fernsehserien und romantische Novellen sie für mißbrauchte Frauen hatten, als es noch keine realen Möglichkeiten für Veränderung und wirkliche Umkehr gab.

Die neueste Unterdrückungsaktion des Vatikans muß man als einen weiteren Versuch der patriarchalischen Kirche sehen, den Ruf nach

Umkehr zum Schweigen zu bringen. Die Zensur oder die Zensurversuche gegenüber Theologen der Ersten und der Dritten Welt, gegenüber afrikanischen, europäischen oder nordamerikanischen Bischöfen, Priestern und Ordensleuten in öffentlichen Ämtern, die Versuche, Frauenorden unter Kontrolle zu bringen, und die theologischen Rationalisierungen für den Ausschluß von Frauen von sakramentaler und Entscheidungen treffender Macht in der Kirche sind Anzeichen dafür, wie sehr die römische Bürokratie sich angegriffen und umstritten fühlt. Dadurch, daß die patriarchalische Kirche sich mit den unterdrückerischen Mächten der Gesellschaft verbündet, dürfte sie ihre Fähigkeit zur Kontrolle und Herrschaft über einige ihrer Mitglieder noch für eine kleine Weile aufrechterhalten können. Allerdings tut sie dies auf die Gefahr hin, sowohl ihre Katholizität wie ihre religiöse und moralische Autorität zu verlieren.

Wir würden uns wie «mißhandelte Frauen» verhalten, die voller Furcht in ihrer häuslichen Situation zurückbleiben, wenn wir unsere Ablehnung der Gewalt der patriarchalischen Kirche unterdrücken würden, weil wir nicht an die Möglichkeit von Veränderung und an die Macht der Gnade Gottes glauben. Allerdings muß dieser Glaube der Frauenkirche sich Ausdruck verschaffen in Solidarität und Kampfgemeinschaft mit allen, die an das partizipatorische Modell der Kirche als des wirksamen Sakraments des Heils und der Befreiung aller glauben[12].

Vor kurzem stellte ein Bischof bei einem Vortrag in Washington die rhetorische Frage: «Können wir die fast 1800jährige Tradition und Institution einer patriarchalischen Kirche einfach beiseiteschieben?» Und zu seiner großen Überraschung antworteten die Zuhörer mit einem lauten: «Ja, wir müssen es!»[13]

[1] Letty M. Russel, Women and Ministry: Problem or Possibility? In: J. Weidmann (Hg.), Christian Feminism: Visions of A New Humanity (Harper & Row, San Francisco 1984) 80.

[2] Siehe das Protokoll der 1. und 2. Ordination Conference in Detroit (1975) und Baltimore (1978).

[3] The Boston Globe vom 27. Dezember 1984, S. 13.

[4] Nuns: The Battered Women of the Church? In: National Catholic Reporter vom 21. Dezember 1984, S. 25.

[5] Ruth Fitzpatrick (Hg.), Women in Dialogue (Mujeres para el Dialogo) (The Catholic Committee on Urban Ministry, Notre Dame, Ind., 1979) 127f.

[6] Francis A. Sullivan SJ, Magisterium: Teaching Authority in the Catholic Church (Paulist Press, New York 1983), bestreitet nicht die Tatsache, daß Frauen aufgrund ihres Geschlechtes sowohl von der Ausübung des Magisteriums wie auch der des offiziellen theologischen Lehramtes ausgeschlossen werden. Was aber sind dann die theologischen Implikationen solcher diskriminierenden (sündigen) Kirchenstrukturen für die Autorität des Magisteriums selbst und für den «consensus Fidelium»?

[7] Theodor Eschenburg, Über Autorität (Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main 1976) 47 und (für den folgenden Absatz) 11–39.

[8] Siehe mein Buch: In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins (Crossroad, New York 1983); deutsche Ausgabe erscheint 1986 (Mainz/München).

[9] Siehe z. B. Susan Moller Okin, Women in Western Political Thought (University Press, Princeton 1979) 15–96; außerdem: Marilyn B. Arthur, Review Essay: Classics. In: Signs 2 (1976) 382–403.

[10] James H. Cone, For My People: Black Theology and the Black Church (Orbis Press, New York 1984) 198.

[11] Siehe z. B. Leonardo Boff, Igreja: Carisma e poder (Editora Vozes, Petrópolis 1981); deutsche Ausgabe: Kirche, Charisma und Macht (Düsseldorf 1985).

[12] Siehe auch Maureen Fiedler, Catholic Feminists and Church Repression: New Women, New Church (Juli 1984) 6–11.

[13] Als Beleg für die Berechtigung ihrer Meinung hätten sie die Konzilsväter des Zweiten Vatikanums zitieren können: Vgl. *Gaudium et spes* 44.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA

Lizentiat der Pastoraltheologie und Doktor der Theologie (mit einer Dissertation zur neutestamentlichen Exegese). Derzeit Professor für Theologie und neutestamentliche Studien an der Universität Notre Dame, Indiana. Veröffentlichungen: zahlreiche Bücher und Zeitschriftenartikel zu Themen des Neuen Testaments und der feministischen Theologie. Sie ist in der Frauenbefreiungsbewegung auf kirchlicher und akademischer Ebene tätig und hat in verschiedenen Arbeitsgruppen zum Thema «Frauen in der Kirche» oder «Frauen in der Theologie» mitgewirkt. Sie war Mitglied der Zentralkommission der «Women's Ordination Conference» (= Konferenz für die Frauenordination) und ist zusammen mit Prof. Dr. Judith Plaskow Gründerin und Herausgeberin des Journal of Feminst Studies in Religion. Neueste Veröffentlichung: In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins (Crossroad Publishing Co., New York 1983). Anschrift: Episcopal Divinity School, 99 Brattle Street, Cambridge, Mass. 02138 USA.

Jon Sobrino

Die «Lehrautorität» des Volkes Gottes in Lateinamerika

Das Volk Gottes in Lateinamerika hat den Glauben der Kirche, glaubt an Gott und an seinen Sohn Jesus Christus. In diesem Artikel wird uns darüber hinaus die Frage gestellt, ob es innerhalb der Kirche eine Lehrautorität besitzt und wenn ja, welche, weil es eben dieses und kein anderes Volk Gottes ist, das heißt, ein Volk Gottes, das in seiner Mehrheit arm ist: Dies setzt die Klärung eines de-facto-Problems und eines de-jure-Problems voraus.

I. Die «Lehrautorschaft» der Armen

1. Es ist eine unleugbare Tatsache, daß der lateinamerikanische Episkopat in jüngster Zeit ein überaus umfangreiches, in seiner Art neues Lehrkorpus hervorgebracht hat. Das neueste daran aber ist die Tatsache, daß man bei seiner Erarbeitung auf die Armen, auf das Volk Gottes, Bezug genommen hat, und zwar nicht mehr nur als auf seine Adressaten, nicht bloß als auf einen lehramtlichen Tagesordnungspunkt, sondern als auf diejenigen, deren Wirklichkeit und deren Glaube in Lehrworte gefaßt werden muß.

Medellín – um das bedeutendste Symbol des lateinamerikanischen Lehramtes zu nennen – analysierte im Licht der Offenbarung Gottes, der Lehre des II. Vatikanischen Konzils, Johannes' XXIII. und Pauls VI. die Situation des lateinamerikanischen Kontinents und die christliche Antwort der Kirche auf diese Situation. All dies tat es kraft seiner Autorität, aber dazu war es in der Lage nicht bloß, weil es Autorität besaß. Das Neue und Entscheidende an Medellín und das, was allen seinen Dokumenten eine besondere Dynamik verleiht, ist die Tatsache, daß es den Schrei der armen Mehrheit, der bis zum Himmel dringt, und ihre Sehnsucht nach Befreiung aus allen Versklavungen als Frucht des Geistes darstellt und untersucht. Aber natürlich bringt Medellín diesen Schrei und diese Sehnsucht weder hervor noch entdeckt es sie, es ist nicht einmal die erste Interpretation ihrer theologischen Dimension, in dem Sinne, daß der Schrei zu Gott dringe und daß die Sehnsucht Frucht des Geistes sei. Medellín erkennt die Zeichen der Zeit und faßt in lehrhafte Formulierungen, was bereits *vorher* geschichtliche und theologale Wirklichkeit ist.

Wenn man also fragt, wer der Autor von Medellín sei, so hat man darauf eine differenzierte Antwort zu geben. Die Bischöfe, unterstützt von Theologen, erarbeiten eine autoritative Lehre. Doch der prädoktrinale Inhalt, den sie behandeln müssen, die Dringlichkeit, mit der sie ihn behandeln müssen, sogar die Richtung der lehrhaften Behandlung und die Antwort auf die aufgeworfenen Probleme wird ihnen in erster Linie von denen vorgegeben, die die eigentlichen Subjekte des Schreis und der Sehnsucht sind, durch das, was sie selbst in ihrer Wirklichkeit als Arme, Unterdrückte und Hoffende ausdrücken, und durch die ursprüngliche christliche Deutung, die sie selbst mehr oder weniger ausdrücklich diesem Schrei und dieser Sehnsucht geben.

Medellín bezieht sich also tatsächlich auf das Volk Gottes. Wichtig ist dabei, hervorzuheben – und darin unterscheidet es sich von anderen Formen der Bezugnahme auf das Volk Gottes in anderen lehramtlichen Erklärungen –, daß dies nicht nur als etwas Faktisches, Freiwilliges oder einfach Nützliches, nicht nur aus einem herablassenden Paternalismus heraus oder als Verwirklichung des auch in Fragen der Lehre erwünschten kirchlichen Dialogs geschieht, sondern aus Notwendigkeit. Medellín empfindet es als moralische Verpflichtung und theoretische Notwendigkeit, sich auf das arme Volk zu beziehen, was sehr schön in dem bekannten Wort zum Ausdruck kommt, es sei «Stimme derer, die keine Stimme haben». Die moralische Verpflichtung erwächst ihm aus der skandalösen Wirklichkeit der Armen selbst, denen Stimme zu verleihen es gilt. Die theoretische Notwendigkeit erwächst ihm aus der Tatsache, daß die Armen, auch wenn sie keine Stimme haben, im Recht sind, daß sie im Besitz der grundlegendsten Wahrheit sind. Zweifellos sagen sich Medellín und später andere Bischöfe und Puebla nicht von ihrer Verantwortung hinsichtlich anderer Aspekte ihres Lehramtes los: nämlich von der Offenbarung und von der Tradition her Klärung zu bringen, kirchliche Antworten auf die Situation zu geben, auch vor möglichen Gefahren im

Volke Gottes zu warnen und Verirrungen zu korrigieren. Aber in der Sache, die das Grundlegende an ihm ausmachte, die Medellín zu Medellín macht, bezieht es sich notwendigerweise auf die Armen des Volkes Gottes. Ohne sie, ohne ihre Wirklichkeit und ohne ihre eigene, gerade erst beginnende christliche Deutung ihrer Wirklichkeit wäre Medellín nicht möglich gewesen. Mit ihnen erhält die Lehre einen wesentlichen, neuen Kern, und auch viele andere wichtige Elemente der Schrift und der Tradition werden zurückgewonnen, die verborgen oder unterdrückt waren. Das Volk Gottes besitzt also eine indirekte, aber wirksame Autorschaft an der Lehre der lateinamerikanischen Kirche. Diese hat in ihrer Lehrtätigkeit selbst anerkannt, daß ohne die Armen ihre Lehre zwar allgemein richtig sein könne, konkret aber unwirksam wäre.

2. Über diese mittelbare Urheberschaft hinaus sind die Armen des Volkes Gottes jedoch auch Autoren ihrer eigenen Reflexionen; und dies sind sie immer mehr, in demselben Maß, wie die Basisgemeinden zugenommen haben und neue Probleme aufgetaucht sind und mit ihnen die Notwendigkeit, eine christliche Antwort darauf zu geben. Ob man diese Reflexionen fachtheologisch nun als «Lehre» bezeichnet, darüber läßt sich theoretisch streiten, auf jeden Fall ist es nicht sehr wichtig verglichen mit der ganz neuartigen Tatsache, daß zum ersten Mal in Lateinamerika die Armen des Volkes Gottes selbst ihren Glauben durchdenken, entfalten und zum Ausdruck bringen und dabei sowohl ihre eigene Wirklichkeit als auch die Lehre der Kirche und vor allem die Bibel im Blick haben. Selbstverständlich liegt ihnen die Absicht völlig fern, ein paralleles Lehramt zu erstreben, denn sie handeln nicht parallel zu der Kirche – und dergleichen kommt ihnen auch nicht in den Sinn –, sondern innerhalb der Kirche und mit ihrer Hierarchie, und sie maßen sich keinerlei Lehrautorität an – obgleich sie *de facto* lehren –, sondern stellen vielmehr ihre Überlegungen an, um sich selbst Klarheit zu verschaffen und sich etwas abzuverlangen, auch wenn sie sie allen anbieten.

Wichtiger als die Analyse der konkreten Inhalte ihrer Reflexion ist die Frage, warum, wozu und wie sie sie erarbeiten. Die Armen stellen lehrhafte Überlegungen in erster Linie deshalb an, weil sie glauben, und zwar mit einem Glauben, der sie zwingt, das Wort zu ergreifen. Daher erwachsen ihre Reflexionen nicht einer von außen an sie herangetragenen Verpflichtung, sondern einem inneren Bedürfnis; daher handeln ihre Überlegungen vor allem von den postiven und grundlegenden Dingen des Glaubens, obgleich sie auch Gefahren und Irrwege analysieren; das Grundlegende am Glauben, die Nachfolge Jesu, die Hoffnung auf den Gott des Lebens, die dienende Hingabe für die Brüder und Schwestern, setzen sie nie als selbstverständlich voraus, sondern sie kommen immer wieder darauf zurück. Und weil der Glaube für sie in höchstem Maße positiv ist, darum sind ihre Reflexionen von Dankbarkeit und Freude geprägt. Wie Maria möchten sie die Herrlichkeit des Herrn preisen.

An zweiter Stelle reflektieren die Armen, um diesen Glauben lebendig zu erhalten, um sich verändernde Situationen der politischen Wirklichkeit ihrer Länder und der kirchlichen Wirklichkeit beurteilen zu können und um in äußerst schwierigen Situationen, in denen es für sie oft um Leben oder Tod geht, Hoffnung zu bewahren. Eine Lehre zu erarbeiten ist für sie nichts anderes als ein Ausdruck der dringenden Notwendigkeit, Klarheit und Mut für ihr christliches Leben zu gewinnen. Die Art und Weise, wie sie diese Überlegungen anstellen, wie sie zwischen ihrem eigenen Leben und anderen, früheren Lehrdokumenten eine Verbindung herstellen, ist etwas wesentlich Neues, das auch die Relevanz ihrer Überlegungen für sie erklärt und die Überlegungen anderer relevant machen kann. Ohne daß andere kirchliche Dokumente ausgeschlossen wären, ist die Bibel für sie ohne Zweifel die hauptsächliche Quelle ihres Glaubens und auch ihrer lehrhaften Überlegungen. Aber sie lesen die Bibel auf eine besondere Weise: 1. in Gemeinschaft, das heißt, nicht isoliert als einzelne, und 2. im Kontext ihrer geschichtlichen Situation und für ihre geschichtliche Situation. Diese Methode, die Bibel zu lesen, ist überaus erhellend und inspirierend für sie, und diese Tatsache kann man nicht nachdrücklich genug betonen; in dieser Weise gelesen, wird die Bibel zu dem Wort Gottes, das hilft, das heutige Wort Gottes in der Geschichte zu entdecken. Bewußt oder unbewußt haben die Armen Lateinamerikas zwei wichtige Voraussetzungen der Offenbarung Gottes in der Bibel und damit der adäquaten Methode, sie zu lesen, wiederentdeckt. Die erste besteht darin, daß die Offenbarung Gottes sich an ein ganzes Volk richtet und auf die Schaffung eines ganzen Volkes ausgerichtet ist; von daher ist das Lesen «in Gemeinschaft» mehr als etwas

dem Belieben Anheimgestelltes oder Nützliches und sehr viel mehr als bloß eine gruppendynamische Technik; es ist eine Grundbedingung. Die zweite Voraussetzung besteht darin, daß die Bibel uns überliefert worden, daß sie Überlieferung ist, aber nicht nur als etwas die Vergangenheit Betreffendes, sondern für die Gegenwart und als etwas Zukunft Stiftendes. Für die Basisgemeinden zielt die Reflexion letzten Endes nicht darauf ab, den Text der Vergangenheit zu erklären, sondern mit ihrer Hilfe einen Text Gottes für die Gegenwart neu zu schreiben, mehr noch, im Text Gottes für die Gegenwart seinen Willen zu finden und ihn in die Tat umzusetzen.

Bei einer solchen Art der Bibellektüre führen ihre Überlegungen zu erstaunlichen Ergebnissen. Gewiß mögen ihre Formulierungen anspruchslos erscheinen; bisweilen scheinen sie vielleicht allzu spontan zu sein oder zu einem gewissen Fundamentalismus zu neigen. Aber es ist ihnen gelungen, das Grundlegende am Glauben zu erhellen und wiederzuentdecken. Es läßt sich nicht leugnen, daß die Armen eine intuitive Fähigkeit besitzen, das wiederzuentdecken, was lange Zeit völlig verschüttet war, und daß sie, ist dies erst einmal entdeckt, in der Lage sind, es theoretisch und praktisch fruchtbar zu machen. Themen von so zentraler Bedeutung für den Glauben wie der Exodus, die Propheten, das Reich Gottes, das Evangelium als Gute Nachricht für die Armen, der arme, barmherzige, prophetische und befreiende Jesus, der Gott des Lebens, der Verteidiger und Anwalt der Armen und andererseits die Umkehr, die Befreiung, der Geist der Seligpreisungen, die untrennbar geschichtliche und transzendentale Hoffnung, der Vorrang der Liebe, das Dienen, der Einsatz im Kampf um Gerechtigkeit, die Bereitschaft, Verfolgung und Martyrium auf sich zu nehmen, usw. stellen den Mittelpunkt ihrer Überlegungen und ihrer Lehre dar.

Man könnte dem entgegenhalten, diese Reflexionen seien zwar wesentlich, aber einseitig, und obgleich es sich um Lehren handle, ließen sie die Dogmen der Kirche außer acht. Doch dies stimmt nicht. Es geht nicht um Einseitigkeit, sondern um die Parteilichkeit, die für die Offenbarung Gottes kennzeichnend ist und die sie, weil sie arm sind, besser erfassen als diejenigen, die es nicht sind; sie geben auf diese Weise der wahren Universalität der Offenbarung Raum. Zum anderen werden die Dogmen der Kirche normalerweise nicht in ihrer wörtlichen Formulierung überdacht, die ihnen zu kompliziert ist; sie akzeptieren jedoch mit großer Radikalität ihre biblischen Voraussetzungen; und an der Radikalität und Entschiedenheit, mit der sie sie akzeptieren, liegt es, daß sie – oft in einer anderen, schlichteren Sprache – das annehmen können, was in den Dogmen über Gott, Christus, den Geist, die Kirche, die Gnade usw. in radikaler Weise ausgesagt wird. Die Reflexionen der Armen und das Leben der Armen sind oft die theoretische und praktische Entsprechung dessen, was in den Dogmen radikal ausgesagt wird.

Sicherlich haben die Theologie und das Lehramt in Lateinamerika in der Linie von Medellín zur Formulierung dieser Reflexion und zu ihrer späteren Vertiefung und Läuterung beigetragen. Aber dies tut der Tatsache keinen Abbruch, daß die lehrhafte Reflexion der gläubigen Armen wirklich ihr eigenes Werk ist und daß sie genau deshalb relevant für sie, nicht zu verheimlichen, notwendig und glaubwürdig für alle geworden ist.

II. Die «Lehrautorität» der Armen

Die Armen sind mittelbar oder unmittelbar Lehrautoren. Aber haben sie eine spezifische Autorität, Lehre zu entwickeln? Um diese Frage beantworten zu können, muß man zwei wichtige theologische Grundsätze ins Gedächtnis zurückrufen.

1. Der erste ist die Beziehung zwischen Gott und den Armen. Wie Puebla sagt, übernimmt Gott ihren Schutz und liebt sie, allein aufgrund der Tatsache, daß sie arm sind, vor und unabhängig von jeder anderen Überlegung (Nr. 1142). Das bedeutet, daß es in der Offenbarung Gottes eine wesentliche Parteilichkeit zugunsten dessen gibt, was in dieser Welt klein und schwach, arm und unterdrückt ist, und daß seine ebenfalls wahre Universalität sich durch diese Parteilichkeit und nicht außerhalb dieser Parteilichkeit bildet. Bei der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazaret verkündet dieser den Armen die gute Nachricht (Lk 4,18), verkündet er ihnen, daß das Reich Gottes ihnen gehört (Mt 5,3; Lk 6,20), und dies wird zum wichtigsten Zeichen seiner Messianität (Mt 11,5; Lk 7,22). Daher ist der Jubel Jesu begreiflich, daß die Kleinen und nicht die Weisen und Klugen es sind, die die Geheimnisse des Reiches verstanden haben (Mt 11,25).

Wenn dem so ist, dann gibt es bei den Armen dieser Welt, und zwar, weil sie arm sind, etwas,

das in christlichem Sinne notwendig ist, um Gott und seinen Willen zu erkennen und als Christen irgendeine Lehre zu entwickeln. Auch wenn es für Juden und Heiden immer noch ein Skandal ist, sind die Armen dieser Welt unersetzbar, wenn es darum geht, den Gott Jesu zu erkennen. Wie der Gottesknecht sind die Armen Träger der Erlösung, aber darüber hinaus auch «Licht der Völker» (Jes 42,6; 49,6). Daß in der schrecklichen Finsternis der Armut und des Todes auch Licht ist, eine Art von Licht, um Gott zu erkennen, das man nirgendwo sonst finden kann, ist das Neue und der christliche Skandal. Aber so ist es. Gott ist in verborgener, aber realer und entscheidender Weise (Mt 25) mit «besonderer Zuneigung» (Puebla Nr. 196) in den Armen dieser Welt gegenwärtig.

Wenn diese Wechselbeziehung zwischen Gott und Armen zutrifft, dann muß man, um die Armen zu kennen, Gott kennen, und um Gott zu kennen, die Armen kennen. Diese werden durch das, was sie *sind*, zum bevorzugten Ort der Erkenntnis Gottes und seines Willens. Was Gott in dieser Welt will, zeigen die Armen allein durch die Tatsache, daß sie arm sind. Was mit der Sünde geschehen soll, weiß man von den Armen, denn sie in erster Linie machen auf tragische Weise klar, was die Sünde und ihr *analogatum princeps* ist: das, was wirklichen Tod verursacht, und, davon abgeleitet, das, was dem Tod näherbringt. Sie wissen, daß die Sünde eine Beleidigung Gottes ist, daß ihre Armut Ergebnis und Ausdruck der Sünde ist und daß diese Armut Gott beleidigt, daß sie «dem Plan des Schöpfers zuwiderläuft und gegen die Ehre gerichtet ist, die wir ihm schulden» (Puebla Nr. 28); und das wissen sie, weil sie es am eigenen Leibe erfahren. Deswegen, auf Grund dessen, was sie sind, verkünden sie die Umkehr als ersten Willen Gottes: das heißt, die Wege des Todes zu verlassen – im großen, aber auch bei den kleinen Toden, für die sie sich mitverantwortlich fühlen – und die Wege des Lebens zu beschreiten. Da sie aufgrund der ihnen eigenen Wirklichkeit auch die bevorzugten Adressaten der Offenbarung Gottes sind, wissen sie, daß sein Wille die Befreiung ist, und sie wissen sehr genau, worin diese bestehen soll: darin, daß sie Söhne und Töchter Gottes werden, völlig erneuerte Menschen und Völker, neu an Leib und Geist; aber dieser Befreiung darf ein wesentlicher Teil nicht fehlen, ohne den der Wille Gottes vergeblich wäre: daß sie zu einem Leben als Menschen und als Völker gelangen und ein Leben mit Würde führen können.

Diesen wesentlichen Kern des Willens Gottes kann man, wenn man so will, als von der Lehre her bereits erreicht voraussetzen; aber es sind die Armen, die mit einer unersetzlichen Macht, mit jener Autorität, die aus der Wirklichkeit und aus realen Tatsachen und durch diese aus dem Willen Gottes erwachsen, diesen Willen in Erinnerung rufen und bisweilen Druck ausüben, damit er von der Kirche in Worte gefaßt wird.

2. Der zweite Grundsatz ist die Wechselbeziehung zwischen von Gott geschenkter Offenbarung und vollzogenem Glauben. Das zweite setzt das erste voraus; aber das erste impliziert auch irgendeine Art von Antwort, denn es wäre ein Widerspruch, wenn es Gott wäre, der sich offenbarte, und diese Offenbarung nicht in irgendeiner Weise angenommen und beantwortet würde. Die vollzogene Antwort des Glaubens trägt zum Verständnis der Offenbarung bei, auch wenn diese sich nicht in jener erschöpft. Und wenn es sich bei dieser Antwort um die der Armen, der bevorzugten Adressaten der Liebe und der Offenbarung Gottes, handelt, dann kann sie noch besser dazu verhelfen, Gott zu erkennen.

Vom verwirklichten Glauben der Armen her, von ihrer Nachfolge Jesu, ihrer Prophetie, ihrem Kampf um die Befreiung ihrer Brüder und Schwestern, ihrer Hoffnung und ihrem Gebet her lernt man Gott besser kennen. Vor allem in einem Punkt ist der verwirklichte Glaube der Armen äußerst wichtig. In ihrer Antwort auf das Evangelium machen sie deutlich, daß das Evangelium wirklich gute Nachricht ist, die Freude und nicht bloß schwere Anforderungen mit sich bringt, eine kostbare Perle und ein verborgener Schatz, um derentwillen es gilt, alles zu verkaufen. Bei der Verwirklichung ihres Glaubens wissen die Armen und geben sie zu erkennen, wer Gott ist, der Gott des Lebens und der Befreiung, der Gott, der der Geschichte bis in das Grauen des Kreuzes hinein nahe ist, der auferweckende und vollendende Gott; sie wissen und geben zu erkennen, wer Jesus ist, der Bruder der Armen und Sohn Gottes, ihr Herr und Befreier; und dies gilt für noch viele andere grundlegende Dinge. Dieser verwirklichte Glaube der Armen, der gelebt und nicht bloß formuliert und oft mit dem Blut und nicht bloß mit dem Mund bezeugt wird, dieser Glaube macht deutlich, wer Gott ist und wer Christus ist.

In bewunderswerter Weise hat Puebla dies mit dem Ausdruck «das evangelisatorische Potential der Armen» anerkannt (Nr. 1147). Aufgrund dessen, was sie sind, evangelisieren sie, indem sie in Frage stellen; und auf Grund dessen, was sie glauben, evangelisieren sie positiv: Sie vergegenwärtigen die gute Nachricht durch ihre Verwirklichung. Wenn die Evangelisierung die Verwirklichung der tiefsten Identität der Kirche ist (vgl. Puebla Nr. 348, Evangelii Nuntiandi Nr. 14), der alles in der Kirche untergeordnet ist, dann ist das evangelisatorische Potential auch ein Lehrpotential. In der Kirche gibt es noch andere Lehrpotentiale; aber das spezifische Potential der Armen kann nicht ersetzt und gegen jene ausgetauscht werden.

Welche Autorität besitzt also das arme Volk Gottes auf dem Gebiet der Lehre? *A priori* läßt sich feststellen, daß sie jene Autorität besitzen, die ihnen Gott selbst eben durch die Tatsache seiner Vorliebe für sie zugestanden hat; *a posteriori* besitzen sie die Autorität ihres besonderen, verwirklichten und so oft mit Verfolgung und Martyrium bezeugten Glaubens. Eine andere Sache ist es, welches Bewußtsein die gläubigen Armen von ihrer Lehrautorität haben und wie sie sie ausüben. Sicherlich beanspruchen sie sie nicht für sich, und sie verkünden sie auch nicht; sie üben sie einfach aus in der bloßen Tatsache, daß sie gläubige Arme sind. Doch Gott selbst verlangt, daß die ganze Kirche sich den Armen zuwende, um dort Wahrheit und Licht zu finden. Das «Seht auf den, den sie durchbohrt haben» muß in analoger Weise auch auf die gekreuzigten und hoffenden Armen angewandt werden. Das arme und glaubende Volk Gottes ist ein Brief Gottes von heute an Lateinamerika über seinen Willen und seine Wirklichkeit. Diesen Brief muß man lesen, um etwas von Gott zu erfahren. Und in dieser Notwendigkeit liegt ihre Autorität begründet.

III. Die lehramtliche Autorität und die Autorität des Volkes Gottes

Ohne die Wirklichkeit und den Glauben der Armen Lateinamerikas wäre das Lehrereignis Medellín nicht möglich gewesen; und ohne das Lehramt von Medellín wäre sehr wahrscheinlich keine neue Lehre ausgesprochen und vorgelegt worden. Lehramt und glaubende Arme haben demnach bei der Erarbeitung der Lehre zusammengewirkt. Wir wollen nun abschließend sagen, wie die notwendigen Beiträge beider Instanzen zu verstehen sind.

Wie die ganze Kirche, so müssen auch ihre Lehre und ihre Autorität sakramental aufgefaßt werden. Die Lehre ist der Ausdruck der Glaubenswahrheit, und die Autorität der Ausdruck der absoluten Notwendigkeit, sie zu verkünden; die letzte Quelle beider ist Gott selbst. Diese Wahrheit und die Notwendigkeit ihrer Verkündigung ist das, was sakramental zum Ausdruck gebracht werden muß. Dies setzt die Wahrheit und ihr Zeichen voraus. Das autoritative Lehramt ist das Zeichen, das die Wahrheit der verwirklichten Offenbarung und des verwirklichten Glaubens zum Ausdruck bringt und *ex officio* dafür Sorge trägt, daß sie zum Ausdruck gebracht wird. Aber dieses Zeichen lebt von der Wirklichkeit des im Volk Gottes verwirklichten Glaubens, von der Lehre, die das Volk Gottes mehr oder weniger explizit erarbeitet, und von der Notwendigkeit, seinen Glauben zu verkündigen, die für dieses Volk Gottes besteht. Bei diesem sakramentalen Modell leisten beide Instanzen auf unterschiedliche, ihrer jeweiligen Natur entsprechende Weise ihren Beitrag. Aufgabe des Volkes Gottes, zu dem auch die Bischöfe zählen, ist es, den grundlegenden Akt zu vollziehen: den Glauben leben und aufgrund der ihm eigenen Dynamik ihn im Wort auszudrükken, ihn in Form von Lehre zu entwickeln und ihn mit der Autorität, die aus dem Inhalt des Glaubens selbst erwächst, vorzustellen. Das Lehramt hat die Aufgabe, diesen gelebten und in gewisser Weise bereits Lehre gewordenen Glauben aufzunehmen und ihn ausdrücklicher mit der Schrift zu verknüpfen; ihn aufgrund des in der Kirche gewachsenen Wissens wirksamer zu machen, dessen Elemente teilweise in den Hintergrund zu geraten drohen; vor Gefahren zu warnen; heute vor allem, dazu zu ermutigen, die «neue» Lehre, die vom II. Vatikanum und von Medellín ausgeht, zu verwirklichen, sie zu verkündigen und sie nachdrücklich zu fordern und sie vor den zahlreichen Angriffen und Verdrehungen gegen diejenigen, die sie praktizieren, in Schutz zu nehmen.

In einer Kirche der Armen, wie wir sie im vorliegenden Artikel vorausgesetzt haben, stellt dieses sakramentale Modell verschiedene Anforderungen. Vom Lehramt wird vor allem die tiefe Überzeugung verlangt, daß im armen Volk in ursprünglicher Weise die Gegenwart Gottes und der Glaube anzutreffen sind, der Glaube, der

wohl vervollkommnet und verbessert, nicht aber ersetzt werden kann. Theoretisch ausgedrückt, geht es darum, die bereits vollzogene Annahme der Parteilichkeit der «Liebe» Gottes zu den Armen auf die Parteilichkeit seiner «Offenbarung» oder Erscheinung auszudehnen. Von den Armen des Volkes Gottes wird vor allem die Ausübung ihres Glaubens verlangt, die Hartnäkkigkeit, ihn immer wieder zu bezeugen im Bewußtsein, daß der Sauerteig den Teig säuert, die Bereitschaft, mit ihrem Leben für das, was sie als Lehre zum Ausdruck bringen, Zeugnis abzulegen, damit sie wie Jesus sagen können: «Wenn sie mir nicht glauben, dann sollen sie meinen Werken glauben.»

In Momenten der Spannung zwischen beiden Instanzen und in Momenten hierarchischer Rückentwicklung kann nichts den Dialog ersetzen, der auf derjenigen Ebene durchgeführt wird, auf der beide Instanzen sich auf das ihnen beiden Gemeinsame beziehen: auf das Volk Gottes. Auf dieser Ebene wird von beiden Instanzen die Bereitschaft zur Umkehr gefordert. Vom Lehramt in dem Sinne, daß es sich prüfen soll, ob es wirklich auf die Armen gehört oder sie ignoriert hat; von diesen, daß sie für die Korrekturen des Lehramtes offen sind. Auf jeden Fall bedarf es in spannungsreichen oder verfahrenen Situationen jener geschichtlichen Geduld und jener Überzeugung, daß es letzten Endes die Heiligkeit ist, die sich durchsetzt und, früher oder später, bewirkt, daß das, was zuvor gelebter Glaube gewesen ist, in Lehre aufgenommen wird.

Dieses theoretische Modell ist nicht leicht zu erreichen, aber es ist möglich. Wir wollen abschließend an Erzbischof Romero erinnern, den Propheten und Hirten, aber auch den Lehrmeister. Bei der Bewertung seines autoritativen Lehramtes erkannte er den unersetzbaren Beitrag beider Instanzen an. In seiner Löwener Rede (vom 2. Februar 1980) bekannte er, wie viel er auf dem Gebiet des Glaubens von den Armen gelernt habe; und zumindest bei zwei wichtigen Gelegenheiten – bei der Ausarbeitung seines Vortrags für Puebla und vor der Niederschrift seines vierten Hirtenbriefes – fragte er die Gemeinden ausdrücklich, was sie über geschichtliche und pastorale, aber auch die Lehre betreffende Fragen dächten. Die Armen waren ihrerseits wirklich offen für seine Einsichten und seine Korrekturen. Es kann kein Zweifel bestehen, daß Erzbischof Romero mit Autorität sprach und sich dabei sehr wohl seiner Verantwortung bewußt war, das Lehramt mit Autorität auszuüben; aber ebensowenig kann bezweifelt werden, daß die Armen des Volkes Gottes ihre Autorität ausübten und aufgefordert wurden, dies zu tun. So sprach die ganze Kirche, das ganze Volk Gottes mit Autorität und Wirkung. Man konnte wieder erleben, was seine Zeitgenossen von Jesus sagten: «Er redet mit Vollmacht.»

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

JON SOBRINO

Baskischer Herkunft. 1938 geboren. Seit 1956 Jesuit. Seit 1959 Mitglied der Mittelamerikanischen Provinz der Gesellschaft Jesu. Derzeit in El Salvador ansässig. 1969 Priesterweihe. 1963 Lizentiat in Philosophie und Geisteswissenschaften an der Saint Louis University. 1965 ebendort Magistergrad in Ingenieurwissenschaften. 1975 Doktorat in Theologie an der Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main. Dissertation: Significado de la cruz y resurrección de Jesús en las cristologías sistemáticas de Wolfhart Pannenberg y Jürgen Moltmann (nicht veröffentlicht). Veröffentlichungen: Cristología desde América Latina (Mexiko ^{2}1977) (engl. Übersetzung: Christology at the crossroads, New York 1978); El celibato cristiano en el tercer mundo (Bogotá 1977); La oración de Jesús y del cristiano (Bogotá 1979); Monseñor Romero, verdadero profeta (Managua 1981); La resurrección de la verdadera Iglesia (Santander 1981); A oração de Jesus e do cristão (São Paulo 1981); Oscar Romero (Lima 1981); Jesús en América Latina (San Salvador 1982); Oscar Arnulfo Romero, Märtyrer der Befreiung. In: O. A. Romero, Die notwendige Revolution (Mainz 1982). Anschrift: Mediterráneo 50, Jardines de Guadelupe, San Salvador, El Salvador, Mittelamerika.

Bernard Cooke

Einer Beteiligung von Laien entgegenstehende Hindernisse

Trotz seinem zwiespältigen Balanceakt – dem Festhalten an uralten institutionellen Formen einerseits bei gleichzeitiger Verflechtung in eine rasant sich wandelnde Welt andererseits – steht das Zweite Vatikanum dennoch klar und eindeutig für den Versuch, aus der Kirche mehr als bisher eine Gemeinschaft von Glaubenden werden zu lassen. Formal gesehen richteten die Bischöfe ihr Hauptaugenmerk zwar auf ihre eigene offizielle Zusammenkunft, da sie sich bemühten, jene brüderliche Kollegialität zurückzugewinnen, die durch das Erste Vatikanum etwas verdunkelt worden war. Jedoch weist die besondere Hervorhebung der Kirche als Volk Gottes, an das der universale Ruf zu Heiligkeit und Teilhabe am eucharistischen Handeln ergeht, auf das viel weiterreichende Verständnis von Kirche als der alles umfassenden Gemeinschaft hin. Es bedarf weder einer historischen noch einer soziologischen Schulung, um zu erkennen, daß diese Neuorientierung eine erhebliche Veränderung für das kirchliche Leben in bezug auf die jahrhundertewährende Spaltung in Klerus und Laienschaft mit sich bringt.

Vieles spricht dafür, daß die vom Konzil hervorgerufene Veränderung in den darauffolgenden Jahren bis heute ihre langsamen Fortschritte macht. Eine wachsende Anzahl von Katholiken ist dabei zu begreifen, daß die Kirche nicht dazu bestimmt ist, in zwei Gemeinschaften zu existieren, und es wächst das Bewußtsein, daß die Teilung in Klerus und Laienschaft dem Wesen der christlichen Gemeinschaft, die zur Verkörperung des Leibes Christi ersehen ist, fremd ist. Damit soll zwar nicht die Notwendigkeit von spezifischen und öffentlich anerkannten Funktionen bestritten werden, wie etwa der Lehre oder der Leitung liturgischer Handlungen. Es ist aber auf die Unangemessenheit eines jeden Versuches irgendeiner Gruppe aufmerksam zu machen, als «Auserwählte» oder «Heilige» einen privilegierten Status zu beanspruchen.

Die allmählich sich vollziehende Veränderung ist noch immer durchgreifend und massiv, und es überrascht nicht, daß sie nicht nur eine beträchtliche Nachhut im Gefolge hat, sondern auch ein ansehnliches Ausmaß an heftigen Reaktionen bzw. Rückwirkungen auslöst. Ein großer Teil der Katholiken, wahrscheinlich sogar die Mehrheit, nimmt noch immer an, daß der geweihte Priester ganz automatisch auch der von Gott bestellte Führer sei, dessen Glaubensverständnis und Amtsstil nicht in Frage gestellt werden dürfen. Auch viele Kleriker sind nach wie vor der Meinung, daß ihre Ordination sie dazu ermächtige, über den Wahrheitsgehalt von Lehraussagen zu entscheiden und bei der Wahrnehmung ihrer verantwortungsvollen Aufgaben in Pfarrei und Diözese die fraglose Unterstützung aller einzufordern. Es ist folglich auf beiden Seiten der Trennungslinie mit einem schwerwiegenden Hindernis zu rechnen, das einer vollständigen Partizipation Nichtordinierter am kirchlichen Leben und einer Anerkennung ihres Glaubens als eines wesentlichen Bestandteils des *magisterium* im Wege steht.

Nun trifft es zu, daß eine wachsende Anzahl von Laien inzwischen mit Ämtern betraut ist, die zuvor ausschließlich dem Klerus vorbehalten waren. Eine ganze Reihe von Laien geht diesen Aufgaben sogar von Berufs wegen nach, als vollzeitbeschäftigte Leiter religiöser Erziehungseinrichtungen etwa, als Pastoralreferenten, als Sozialarbeiter im kirchlichen Dienst, ja sogar als Leiter liturgischer Handlungen. Es fällt allerdings nicht leicht, die Bedeutung dieser Entwicklung einzuschätzen, besonders dann, wenn sie mit der Ausweitung diözesaner Aktionsprogramme einhergeht. Kommt hier eine Anerkennung der Urteilskraft, Einsichtsfähigkeit, Vertrauenswürdigkeit und Gleichheit aller Gemeindemitglieder zum Ausdruck – so ist zu fragen – oder handelt es sich lediglich um eine Erweiterung des «Klerus», indem man neben ordinierten auch nichtordinierte religiös versierte Fachleute heranzieht?

Offensichtlich haben wir es in der heutigen Situation mit vier Meinungsgruppen innerhalb des Katholizismus zu tun, die bezüglich der Frage, ob die Unterteilung der Kirche in Klerus und Laienschaft beizubehalten oder aufzuheben sei, unterschiedliche Positionen einnehmen. Ein Teil des Klerus – nicht wenige davon bekleiden hohe Ämter – klammert sich an die über Jahrhunderte mit dem Status des Ordinierten ver-

bundenen Vorrechte und das zugehörige Bewußtsein sozialer Überlegenheit. Der Beweggrund ist dabei nicht etwa ein eng gefaßtes Eigeninteresse. Die hier zum Ausdruck kommende Identifikation mit dem verantwortungsbewußten, aktiv sich einsetzenden und damit autoritativen Element der Kirche ist vielmehr Bestandteil der von diesen Klerikern vertretenen Ekklesiologie, die da lehrt, daß die übergeordnete Rolle und der überlegene Status der Geistlichkeit letztlich auf eine «göttliche Institution» zurückzuführen seien. Dem entspricht auf der anderen Seite die Einstellung eines großen Teils der gläubigen Laien, die diese gottgegebene Überlegenheit als eine selbstverständliche Realität hinnehmen, die schon ihre Richtigkeit habe, ohne daß damit ein ekklesiologisch definierter Nutzen einhergehen müßte. Diese Laien mögen unter einem übermäßig autoritären Pfarrer oder Bischof zwar durchaus widerspenstig reagieren, dennoch aber läßt ihre Auffassung von Kirche keinerlei Raum für eine Alternative zu dieser Konformität mit den amtlichen Kirchenvertretern, was immer auch diese lehren und beschließen mögen.

Eine Reihe von Gründen bewegen andere Mitglieder des Klerus dazu, «die Zeichen der Zeit» als eine Aufforderung zu verstehen, ihren Beitrag zum Aufbau von solchen christlichen Gemeinden zu leisten, die sich durch eine Aufgaben- bzw. Rollenvielfalt auszeichnen, ohne daß damit Rangunterschiede verbunden wären. Viele dieser Geistlichen arbeiten noch ohne eine angemessene ekklesiologische Theorie, mit einer recht allgemeinen Vorstellung nur von der neuen Richtung, in die das Zweite Vatikanum die Kirche wies; stattdessen aber mit einem stark ausgeprägten «intuitiven Gespür» dafür, daß die Zukunft der Kirche von einer bisher nicht gekannten Beteiligung der Laien am kirchlichen Leben abhängt.

Eine vierte Meinungsgruppe unterscheidet sich nicht nur inhaltlich erheblich von den bereits erwähnten drei Positionen, sie ist in mancherlei Hinsicht auch weniger selbstsicher. Gemeint sind jene nichtordinierten Katholiken, die gewahr wurden, daß ihr Christsein sie instand setzt, ihre Umgebung zum Besseren hin zu verändern, daß dieses Bewirken des Besseren ihnen aber auch eine amtliche Bestätigung abverlangt. Dieser Standpunkt ruft meist nur geringen Widerspruch hervor, wenn in seinem Sinne Veränderungen außerhalb des kirchlichen Bereichs – in «der Welt» also – gefordert werden. Sobald entsprechende Anliegen aber auf Möglichkeiten der Veränderung innerhalb der Kirche bezogen werden, erfährt dieser Standpunkt sowohl seitens der Laien wie seitens der Geistlichkeit vielfachen Widerspruch. Viele der Katholiken, die diese Meinung vertreten, wurden offensichtlich schmerzlich enttäuscht, weil ihre ernsthaften Bemühungen, Leben in ihre Pfarreien zu bringen und notwendige Ämter anzuregen, bei ihren Seelsorgern oder bei anderen Pfarrangehörigen auf Mißverständnisse und Ablehnung stießen. Gleichzeitig wächst die Zahl derer, die beharrlich an ihrer Vision von einer «erneuerten Kirche» festhalten, und auch der Anteil geistesverwandter Pfarrer nimmt stetig zu. Sie alle finden in kleineren Gruppierungen gleichgesinnter Christen innerhalb der Gemeinde einen Rückhalt. Dabei ist man sich bewußt, daß es nicht der Erlaubnis seitens der amtlichen Kirche bedarf, um etwas Sinnvolles zustande zu bringen und daß das Ausbleiben einer amtlichen Zustimmung oder eines amtlichen Auftrages auch keine Entschuldigung für das Unterlassen eines sinnvollen Tuns sein kann.

Ob diese Laien, Männer und Frauen, Möglichkeiten finden, ihrem persönlichen Glauben und ihren geistlichen Interessen im kirchlichen Bereich Ausdruck zu geben, hängt nach wie vor zum großen Teil von dem zuständigen Bischof einer Diözese ab. In einer großen Diözese der Vereinigten Staaten beispielsweise, die über Jahre hinaus als ein Modell guter Zusammenarbeit zwischen Ordinierten und Nichtordinierten in zahllosen Diensten gelten konnte, bedeutete die Ankunft eines neuen Ortsordinarius gegen Ende des Zweiten Vatikanums das Ende dieser «Demokratie», die Rückkehr zu einer monarchischen Regierung und zu Stagnation. Im Gegensatz dazu ermutigte der offene Leitungsstil des Erzbischofs einer in der Nähe gelegenen demographisch vergleichbaren Diözese Pfarrer und Laien, lebhaft auf eine Realisierung der fortschrittlichen Ideale des Zweiten Vatikanums zuzugehen.

Es liegt jedoch nicht in der Absicht des vorliegenden Artikels, ein Stück Analyse dieser verwirrenden Erscheinung in der Erwartung zu versuchen, eine zukünftige Lösung für den Zwiespalt zwischen Klerus und Laien ausmachen zu können. Sein Zweck ist vielmehr das Aufzeigen der ekklesiologischen Implikationen dessen, was da vor sich geht, und der Hinweis auf die Dringlichkeit einer angemesseneren Ekklesiologie; einer Ekklesiologie nämlich, die jenen Hilfe-

stellung geben kann, die an einer Verwirklichung der Inhalte des Zweiten Vatikanischen Konzils arbeiten.

Ein wichtiger Aspekt an der gegenwärtigen Situation, der besonders auch mit dem Thema des vorliegenden Heftes in Zusammenhang steht, hat mit der Erweiterung der Bedeutung dessen zu tun, was unter *magisterium* zu verstehen ist. Selbst wenn wir fortfahren, diesen Terminus zur Bezeichnung des katholischen Episkopats – mit einer Art von «Brennpunkt» im Papsttum – zu verwenden, so hat sich die funktionale Bedeutung des Wortes im Kielwasser des Zweiten Vatikanums dennoch bereits verändert. Die offiziellen Stellungnahmen der Bischöfe oder des Papstes mögen von «progressiven» Christen durchaus mit Respekt, ja zeitweise sogar mit Dankbarkeit, aufgenommen werden. Dennoch sind dies nicht die einzigen Stimmen, denen in Momenten, die eine christliche Entscheidung erfordern, Gehör geschenkt wird. In wachsendem Maß hören aktive Christen aufeinander hin, lernen sie wechselseitig von ihren Erfahrungen mit dem Versuch, in dieser Welt als Christen zu bestehen, wissen sie die Einblicke jener Laien zu schätzen, die sich der Anstrengung, die eine theologische Schulung mit sich bringt, unterzogen haben. Laien unterrichten einander in wachsendem Ausmaß und nicht selten unterweisen sie auch befreundete Geistliche, die in einigen theologischen Fragen nicht ebenso gut unterrichtet sind, wie sie. Ein Teil der Enttäuschung, die diese religiös anspruchsvollen Katholiken empfinden, rührt daher, daß sie zusehen müssen, wie ihre sorgfältig erarbeiteten Ansichten zugunsten der oberflächlichen Meinung so manches Geistlichen schlicht übergangen werden. Verantwortungsbewußte Theologen erkennen in solchen Laienstimmen allerdings zunehmend das «Wort Gottes» und würdigen sie als Teil der Bestandsaufnahme, die Ausgangspunkt ihrer gelehrten Reflexionen ist.

Ekklesiologische Leitlinien

Nun ist es für die mit einem geistlichen Amt betrauten Laien sicherlich nicht ausreichend, zu wissen, daß sie der heutigen Ekklesiologie bei deren Bestandsaufnahme dienlich sind, wenn sie sich Aktivität und Kreativität für ihre Arbeit erhalten wollen. Was sie weit mehr benötigen, ist eine Ekklesiologie, die ihnen die Freiheit geben kann, der Kirche, so wie sie nun einmal ist, zu vertrauen und zugleich unter erträglichen Schmerzen für eine Kirche zu arbeiten, die so wird, wie sie es sich von ihr erhoffen. Der vorliegende Artikel erhebt nicht den Anspruch, eine solche Ekklesiologie bereitzustellen oder aber einen Vorschlag zur innerkirchlichen Konfliktbewältigung anzubieten. Einige Grundzüge einer solchen Ekklesiologie können aber vorgeschlagen werden.

Selbstverständlich herrscht in der christlichen Gemeinde wie in jeder anderen sozialen Gruppierung ein Bedürfnis nach *Ordnung*. Um ein Chaos in den verschiedenen Aktivitäten des kirchlichen Dienstes, im sozialen Leben der Gemeinde und – was die christliche Gemeinde betrifft – im gemeinschaftlichen Gottesdienst zu vermeiden, ist es notwendig, einer oder mehreren Personen eine Leitungsvollmacht zu übertragen. In der Kirche, die als der vom Heiligen Geist beseelte Leib Christi zu verstehen ist, pflegte sich diese Führungsautorität auf den Heiligen Geist als das Lebensprinzip der Gemeinde zu berufen und konnte sich damit als von einer «göttlichen Institution» ins Leben gerufene Autorität betrachten. Dennoch aber ist es die Gemeinde selbst, die ihrem Bedürfnis nach Ordnung folgt, indem sie einer Person oder Gruppe die benötigte Autorität überträgt.

Es scheint möglich, diese Gemeindeordnung auf ganz verschiedene Weisen bereitzustellen. Das letztlich ausschlaggebende Entscheidungskriterium zugunsten einer bestimmten Ordnung dürfte pragmatischer Natur sein und sich etwa an folgender Frage ausrichten: Welches ist – unter den je gegebenen Umständen – die wirksamste Form der Organisation eines Gemeindelebens, der dort zu versehenden Ämter und der Beziehungen der Gemeinde zu anderen christlichen Gemeinden?

Zweifellos bedarf der eben vorgeschlagene Umgang mit der Frage administrativer Autoritätsformen innerhalb der Kirche einer Überprüfung anhand der traditionellen Lehrmeinung zur Rolle des Bischofs in der Kirche. Es ist zu überprüfen, ob der gemachte Vorschlag sich in Übereinstimmung mit dem christlichen Glauben befindet. Zunächst hätten Theologen über die Trennbarkeit der beiden Funktionen: apostolisches Zeugnis einerseits und Leitungsgewalt andererseits zu befinden, die wohl vor dem Jahr 200 n. Chr. mehr und mehr in ein und derselben Personengruppe zusammenfielen.

Dieses Problem wäre durchaus einer endgültigen Lösung zuzuführen, wenn die zur Regelung der alltäglichen Bedürfnisse des Gemeindelebens erforderliche Macht deutlich von jener Macht unterschieden würde, die bei der Christianisierung von Menschen wirksam wird. Dies entspricht zwar nicht genau der klassischen Problemstellung, die in der Unterscheidung von *potestas ordinis* und *potestas jurisdictionis* zum Ausdruck kommt, es besteht aber eine gewisse Überschneidung. Tatsächlich ist das Problem auf diese Weise unzureichend formuliert, da niemand einen anderen so einfachhin christianisieren kann; es liegt an jedem einzelnen, Christ zu werden oder nicht. Wir können einander jedoch beistehen in diesem Prozeß und uns behilflich sein, mehr und mehr zu Christen zu werden. Die Kraft oder Macht, die in diesem gegenseitigen Dienst zum Ausdruck kommt, steht im Mittelpunkt des gesamten Problemfeldes, das wir hier diskutieren. Welchen Einfluß haben Laien beim Vorgang der Christianisierung, und welches ist der Ursprung ihres Einflusses? Welche besondere Macht wächst der einzelnen Person aus einer presbyterialen oder episkopalen Ordination zu? Und wie fügt sich diese Macht in eine lebendige Gemeinde ein bzw. wie paßt sie mit dem dort vorzufindenden und einem jeden zukommenden Christianisierungsvermögen zusammen?

Um mit der nächstliegenden Möglichkeit zu beginnen: Wir können einander zu mehr Christlichkeit verhelfen, indem wir die Geschichte von Jesus als dem Christus weitererzählen. Es kann sich hier um das erste Mal handeln, daß jemand von Jesus Leben, Tod und Auferstehung erfährt, womit eine Bekehrung zum Christentum eröffnet wäre. Oder es können detailierte Erläuterungen zu dem Geheimnis Christi, wie es im Auftrag der Kirche im Lauf der menschlichen Geschichte beschlossen liegt, gegeben werden. In jedem dieser beiden möglichen Fälle wird das Verstehen von Menschen durch die Worte eines anderen geprägt und zwar je nach der Sorgfalt, Tiefe und Authentizität der Person, die das Wort ergreift. Dabei kann es der Glaubwürdigkeit von Worten zuträglich sein, wenn jemand in der Lage ist, sich als ein offizieller Vertreter der Kirche auszuweisen. Ein Einfluß auf das Denken von Menschen geht im Grunde aber aus dem persönlichen Glauben und Verstehen eines Menschen hervor, sodaß es der Glaube ist, der einem Zeugnis Kraft, Vertrauenswürdigkeit und Verbindlichkeit verleiht.

Unsere Ekklesiologie müßte dies vermehrt in Rechnung stellen, um die besondere Rolle würdigen zu können, die das Bischofskollegium für den Fortbestand des apostolischen Zeugnisses hat; aber auch, um klar herauszustellen, daß jeder Christ, der in Wahrheit an Christus glaubt und etwas von Christus versteht, das Denken eines anderen entscheidend im Sinne des Christentums beeinflussen kann. Je sorgfältiger das theologische Verstehen eines Christen ist, um so angemessener ist auch das Wissen, das er über das Christentum verbreiten kann.

In diesen Zusammenhang gehört auch der im gemeinsamen Glauben und Gebet begründete Einfluß aller Christen, der Menschen einem tieferen Glauben zuzuführen vermag. Wiederum sei betont, daß sich derartiges zwar innerhalb der Kirche, im wesentlichen aber unabhängig von offiziellen Positionen oder auch völlig abseits von diesen ereignet. Das allen Christen zukommende Christianisierungsvermögen oder, wenn man so will, Vermögen zur Heiligung kommt hier aufgrund der Wirkung eines Vorbildes zum Zuge. In allen großen Weltreligionen spielt die spirituelle Führungspersönlichkeit – der Meister – eine von allen anerkannte Schlüsselrolle: als Vermittler jener tieferen Einsichten in die Überzeugungen einer Religion, die die innerste Mitte ihrer Tradition ausmachen. Indem sie ihrem Schüler einen Einblick in die eigene persönliche Beziehung zur Transzendenz gewährt, dient die spirituelle Führungspersönlichkeit als ein Vorbild, das einen anderen Menschen zu einem ebenso authentischen Leben im Glauben anhält.

Abermals sei wiederholt, daß der auf diese Weise zum Ausdruck kommende Einfluß weder aufgrund einer offiziellen kirchlichen Position noch aufgrund einer sakramentalen Weihe zustandekommt. Die öffentliche Anerkennung kann die Fähigkeiten einer Person zur spirituellen Führung anderer zwar legalisieren, diese Fähigkeiten mitliefern aber kann sie nicht. Historisch betrachtet führte das Eindringen der Laienschaft in den Bereich spiritueller Führung zu ↓ rgwohn und Tadel seitens des Klerus – zumindest, was die westliche ↓ usprägung des Christentums angeht. Es gibt keinen Grund zu der Annahme, dies treffe heutzutage in einem geringeren Maße ↓ u. Eine wichtige Veränderung ist hier allerdings aus↓ unehmen: In den let↓ ten Jahrzehnten nahmen viele Laien gerne die gebotenen Gelegenheiten zu einer theologischen Ausbildung wahr.

In einer aufgrund von Mißtrauen, Feindseligkeit, Voreingenommenheit und Angriffslust auseinandergerissenen Welt entsteht eine heftige Nachfrage nach einem christlichen Amt, das auf Heilung hinzuwirken vermag. Das Spektrum dieses Bedarfs nach Heilung ist recht weit gespannt und reicht von der Linderung allgemeiner Not über psychologische Therapie und Familienaussöhnung bis hin zu einer gerechten Weltwirtschaftsordnung und der Abschaffung des Krieges. Angesichts der Vielfalt der erforderlichen Dienste ist selbstverständlich davon auszugehen, daß ein jeder Christ hier mit seinem spezifischen Beitrag zum kirchlichen Auftrag in der Welt gefragt ist. Ebenso sicher ist, daß es in den meisten dieser Aufgabenfelder besonderer Kompetenzen und Fähigkeiten bedarf, damit sich eine wirksame Heilung einstellen kann. Die Kraft oder Macht zu heilen geht aus dem Innersten eines Menschen hervor und hängt in der Mehrzahl der Fälle eben nicht von einer Ordination oder einer offiziellen kirchlichen Position ab.

Wesentlichstes Merkmal der Christlichkeit eines Menschen ist sein Vermögen, sakramental (heiligend) zu handeln. Wollen wir klarere Richtlinien für die Gestaltung der Beziehung zwischen ordinierten und nichtordinierten Kirchenzugehörigen gewinnen, dann ist dieser Tatsache wahrscheinlich mehr als allem anderen Aufmerksamkeit zu schenken. Dabei ist der Ausdruck «sakramentales Handeln» in einem weiteren Sinne zu verstehen. Er soll nicht etwa die charakteristische Rolle der liturgischen Leitung in Abrede stellen. Er soll aber auf die Präsenz der rettenden göttlichen Macht in einem jeden Christen und in der christlichen Gemeinde aufmerksam machen, insofern deren Handlungen aus ihrem Glauben und ihrer Jüngerschaft hervorgehen. Letztlich gründet die Macht, Menschen zu dem Gott in Christus hinzuführen – durch ein gemeinsames Christianisierungsbemühen etwa – in der Tiefe bzw. Fülle der Christlichkeit eines einzelnen Menschen und einer Gemeinde. Nur eine gelebte Christlichkeit vermag Menschen in die Nähe der heiligenden Gegenwart des Geistes Christi, des *spiritus sanctificans*, zu führen.

Einiges deutet darauf hin, daß der grundlegende Auftrag der Kirche – bestehend in ihrem Beitrag zur Umwandlung der menschlichen Gesellschaft in das Reich Gottes – und die zur Verwirklichung dieses Auftrags erforderliche unverfälschte heiligende Macht von einer Unterscheidung in Klerus und Laienschaft im wesentlichen unabhängig ist. Mit dieser Feststellung wird die Erinnerung daran wichtig, daß die Zugehörigkeit zum Klerus einerseits und die Ordination zum kirchlichen Dienst andererseits zwei gänzlich verschiedene Realitäten innerhalb der Kirche darstellen; erstere bezeichnet einen sozialen Rang bzw. Status, letztere kennzeichnet eine Leistung, die aufgrund einer bestimmten Funktion erbracht wird. Während die Ordination auf die Erbauung der christlichen Gemeinde hin ausgerichtet ist, wirkt sich die rangmäßige Unterscheidung von Klerus und Laien auf dem Weg zu einer wahren christlichen Gemeinschaft offenbar als ein Hindernis aus.

Praktische Schlußfolgerungen

Welche Schlüsse sind zu ziehen, die als ekklesiologische Leitlinien jenen Menschen – besonders den Laien – eine Hilfe sein können, die mit den Spannungen und Hindernissen zu tun haben, die sich aufgrund ihrer Bemühungen einstellen, die nach vorn gerichteten Perspektiven des Zweiten Vatikanums zu verwirklichen, die Verantwortung in einem kirchlichen Amt zu übernehmen, oder eine innerkirchliche Situation herbeizuführen, in der eine wirkliche Gleichheit aller gegeben ist?

1. Die vermeintliche Differenz zwischen jenen, deren Lebensstil und christliches Wirken mit «dem Heiligen» zu tun haben, und jenen, die mit «dem Säkularen» befaßt sind, steht der kirchlichen Wirklichkeit diametral entgegen, da es die gesamte christliche Gemeinde ist, die den Leib Christi verkörpert. Damit ist auch die ganze Gemeinde am Fortbestehen des Christusgeheimnisses der Heiligung beteiligt.

2. Jenen, die ein offizielles Führungsamt innehaben, ist mit Achtung zu begegnen. Es sollte dies aus demselben Grund heraus geschehen, der die respektvolle Behandlung eines jeden Christen (und damit eines jeden Menschen) vorsieht. Dies zu tun, weil Amtsinhaber etwa besonders «heilig» wären, ist ein falscher Beweggrund. Die unverfälschte Autorität, die Amtsträgern zu eigen ist, sollte anerkannt werden; desgleichen ist die Wahrnehmung der Amtsautorität als Beitrag zum Wohle der Kirche zu begrüßen. Eine illegitime Machtausübung dagegen verdient keine Anerkennung.

3. Der Umgang mit unbegründeten Autoritätsansprüchen – sei es in Person örtlicher Pfarrer oder hochgestellter Repräsentanten der Kirche – erfordert in jedem Fall ein besonderes Urteilsvermögen inmitten der besonderen Umstände, die gerade zu Betroffenheit führen. Die tragende Tugend in diesen Situationen ist nicht der Gehorsam, denn dieser ist nur einer legitimen Autorität gegenüber angemessen; vonnöten sind aber Nachsicht, Güte, Milde. Dabei kann die Zuneigung zur eigenen Gemeinde zu der Entscheidung führen, lieber illegitimen Machtansprüchen nachzugeben, als den Frieden in der Gemeinde zu gefährden. Unter anderen Umständen wiederum mag man zu dem Urteil kommen, daß das Wohl der Kirche die Zustimmung zu einem ungerechtfertigten Machtgebrauch nicht zuläßt. Es ist nicht einfach, gerade diese letztgenannte Entscheidung aus einer Haltung wirklicher Liebe heraus zu treffen; ohne Feindseligkeit gegenüber der Person, der man gerade entgegentritt, ohne Selbstrechtfertigung, Verdrießlichkeit oder Überheblichkeit. Im allgemeinen ist eine Person oder Gruppe, die sich zu einem solchen Schritt genötigt sieht, gut beraten, wenn sie sich einen klugen Rat einholt. So mancher Konflikt ist in diesem Bereich allerdings unvermeidlich, wenn sich die Kirche von dem hierarchischen Ordnungsmodell, das sich einst auf der Grundlage einer dominierenden Autoritätswahrnehmung durchsetzte, mehr und mehr wegbewegen will auf ein Modell von Gemeinschaft zu, dessen Ordnung auf der Autorität von Wahrheit und Liebe beruht.

4. Die Lösung dieses Konfliktes und auch ein Verstehen der Prinzipien, die im Interesse einer wirklichen Lösung zur Anwendung kommen müssen, ist nur bei einer gleichzeitigen und echten Beteiligung von Klerus und Laien an den kirchlichen Ämtern möglich. Es mag jedoch ebenso zutreffen, daß sich eine Konfliktlösung rascher einstellt, wenn beide Seiten mehr darauf bedacht sind, ihren Verpflichtungen nachzukommen, als darauf, ihre Rechte zu behaupten. Offensichtlich beinhaltet eine Verantwortung auch einen entsprechenden Autoritäts- oder Machtanspruch. Die Erfahrung scheint allerdings zu lehren, daß wir Menschen weniger selbstsüchtig sind, wenn es darum geht, eine Verantwortung zu übernehmen, als wenn es einen Machtanspruch durchzusetzen gilt.

5. Schließlich bedürfen jene Laien, die sich einer enttäuschenden Opposition seitens kirchlicher Amtsträger gegenüber sehen, der gut begründeten Zuversicht, daß sich ihre Träume bezüglich der Zukunft der Kirche letztendlich werden realisieren lassen. Der Verlust dieser Hoffnung ist eine der Hauptursachen für den Zustand geistlicher Ausgebranntheit, der sich in den Reihen engagierter Laien in wachsendem Maße bemerkbar macht. Zur Grundlegung einer echten Hoffnung scheint nichts dringlicher zu sein als eine Ekklesiologie, die sich auf die Kirche als eine einzige Gemeinschaft konzentriert, in der das Wirken des Geistes Christi heute und morgen zu Veränderungen führt. Eine solche Ekklesiologie wird nicht umhinkönnen, die Erfahrungen engagierter Laien als eine wesentliche Quelle theologischer Reflexion zu respektieren.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M. A.

BERNARD COOKE

1922 in Michigan geboren. Studium der Philosophie und Theologie an der Saint Louis University, USA. Weitere Studien am Institut Catholique und am Institut Catéchétique in Paris. 1956 Promotion zum Doktor der Theologie am Institut Catholique in Paris. Dann Lehrtätigkeit an einer Reihe von Universitäten in den Vereinigten Staaten von Amerika und Kanada. Derzeit Professor für Systematische Theologie am Holy Cross College in Worcester, MA (USA). Veröffentlichungen u. a.: Christian Sacraments and Christian Personality (1965); The God of Space and Time (1979); Ministry to Word and Sacrament (1976); Sacraments and Sacramentality (1983). Anschrift: College of the Holy Cross, Dept. of Religious Studies, Worcester, Mass. 01610, USA.

Versuch einer Synthese

Christian Duquoc

Das Volk Gottes als aktives Glaubenssubjekt in der Kirche

Das traditionelle Image der römischen Kirche steht der im hier vorliegenden Heft verteidigten Darstellung deutlich entgegen, soll doch hier das katholische Volk aktives und bevollmächtigtes Subjekt des ins Wort gebrachten Glaubens sein. Dagegen gilt die katholische Kirche sowohl bei den Verantwortlichen als auch bei den einfachen Gläubigen als hierarchisches Gefüge; dementsprechend liegt die Lehrautorität beim höheren Klerus, das heißt bei den Bischöfen in Gemeinschaft mit dem Papst. Von den Gläubigen wird also erwartet, daß sie der ihnen als christlicher Glaube vorgelegten Lehre zustimmen; sie sind nicht zur aktiven Teilnahme an der Auslegung von Tradition oder Schrift im Blick auf die rechte Verkündigung und Praxis aufgerufen.

Dieses traditionelle Gehaben der römischen Kirche wird heute bestritten. Zahlreiche römisch-katholische Christen sind nicht mehr damit einverstanden, daß dort, wo es radikal um ihre Beziehungen zu Christus und zu Gott und auch um ihr sittliches Verhalten geht, einzig und allein die katholische Hierarchie ein wirkliches Recht zum bevollmächtigten Wort besitzt. Darum ist es vielen ein drängendes Anliegen, den Gläubigen in der Glaubensunterscheidung und -unterweisung wieder eine echte Autorität zuzugestehen. Der von den Theologen so genannte «sensus fidei», diese intuitive Einsicht der Gläubigen in den inneren Zusammenhang der Glaubensaussagen, genügt nicht zur genauen Bestimmung des Institutionellen oder «Politischen» im gegenseitigen verantwortlichen Verhältnis zwischen Basis und Hierarchie, denn dieser «sensus» wird immer noch als Passivität verstanden. Aus diesem Grund sind viele der Auffassung, der «sensus», also diese ganz innerliche Intuition, müsse eine institutionalisierte Entsprechung besitzen; diese solle es den Gläubigen ermöglichen, eine aktive Rolle zu spielen, das heißt, in der Ausarbeitung des von der katholischen Kirche verkündigten Glaubens als erwachsene Menschen zu wirken.

Kommt diese Forderung aus einem Bestreben der Gläubigen, die Rolle, die sie in der bürgerlichen Gesellschaft innehaben, in die Kirche hereinzutragen? Darf man die Kirche in Analogie zu den sozial-rechtlichen Formen der politischen Institutionen unserer Demokratien denken und organisieren wollen? Oder wurzelt diese Forderung in eben der Situation von Glaubenszeugen, die die gesellschaftliche Zugehörigkeit zu einer Kirche begründet? Fordet nicht der notwendige, dem Evangelium entspringende mutige Einsatz von Gläubigen, die nicht kraft des Weihesakramentes zur Hierarchie gehören, die Anerkenntnis einer ihnen eigenen Lehrautorität? Mit einem Wort, wenn das Ja zum Evangelium nicht einfach die Annahme einer satzhaften Theorie, sondern konkretes Leben bedeutet, dann ist der Zeuge angetrieben, die enge Verflechtung seines Tuns und seiner gesellschaftlichen Lage auf der Ebene des gemeinsamen Glaubens ständig neu zum Ausdruck zu bringen. Der Gläubige ist kein Soldat, der einen Befehl ausführt. Er ist ein schöpferischer Mensch. Er läßt sich einen wirksamen Bezug zwischen der Sicht des Evangeliums und dem gegenwärtig Möglichen einfallen.

Damit ist der Plan unseres Beitrags bereits aufgestellt:

I. Der Protest gegen die hierarchische Organisation
II. Die theologisch-rechtliche Bedeutung des Begriffs Volk
III. Die Formen der Autorität der Gläubigen

I. Der Protest gegen die hierarchische Organisation

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hatten sich in der katholischen Kirche verschiedene

Ereignisse abgespielt, die die Unangemessenheit des aus den gegenreformatorischen Kämpfen hervorgegangenen Kirchenmodells deutlich zum Vorschein brachten. Die Reformation hatte unter anderem beansprucht, die Schriftauslegung wieder dem Gottesvolk zu übertragen. Ein jeder empfange ja den Heiligen Geist; darum sei es unzulässig, daß einige das wahre Verständnis der Schrift als ihr Monopol betrachten. So gesehen wirkt das Schriftprinzip natürlich demokratisierend; es macht die Hierarchie überflüssig oder beschränkt sie auf die Rolle einer untergeordneten Verwaltungsinstanz. Angesichts dieser Gefahr einer Auflösung ihrer Organisation hat die katholische Kirche in den letzten drei Jahrhunderten, vor allem aber im 19. Jahrhundert, radikaler die Stellung der auf das Weihesakrament gegründeten Hierarchie bedacht und behauptet. Die Lehrgewalt wurde demnach einzig und allein zur Sache der Hierarchie.

Aufgrund der immer stärker demokratisierten Umwelt im europäischen Lebensraum gestaltete sich das Funktionieren des hierarchischen Systems zunehmend schwierig, so daß seine theoretische Richtigkeit allmählich angezweifelt wurde. Obwohl die römische Verwaltung sich bemühte, den Unfehlbarkeitsbegriff zu einem Symbol für den päpstlichen Primat hochzuspielen, ergaben sich doch wegen der Notwendigkeit, jeden Katholiken an dem Überleben seiner Kirche in einem gleichgültigen oder feindlichen Milieu zu interessieren, Verschiebungen im Machtgefüge. Der Aufruf an die Laien zur Mitarbeit am hierarchischen Apostolat konnte tatsächlich nicht ergehen ohne eine stillschweigende Revolution in der Ausübung der Macht. Wenn man vom Volk fordert, es solle im Bereich des Glaubenszeugnisses aktiv werden, wenn man es zu militantem Einsatz aufruft und nicht mehr nur zur persönlichen Applizierung der von den höheren Verantwortlichen festgelegten individuellen und sozialen Ethik, dann wird es zunehmend schwierig, ihm eine Meinungsäußerung über die Politik der Kirche («Politik» hier im Sinne einer äußeren und inneren Verwaltung des kirchlichen Tuns) zu verweigern. Der Protest entstand aus dem latenten Widerspruch zwischen dem Aufruf zum persönlichen Einsatz und der starren Haltung der kirchlichen Hierarchie. Das Zweite Vatikanische Konzil resultierte aus der immer unerträglicheren Unangepaßtheit der von der Institution zum Ausdruck gebrachten Intentionen und dem Funktionieren dieser Institution selbst. Die Konstitution *Lumen gentium* kehrt die Beziehung zwischen Hierarchie und Volk um; sie ist so ein treuer Zeuge der Notwendigkeit, mit dem aus der Gegenreformation stammenden Modell, demgemäß das Volk praktisch nichts war und die Hierarchie alles ohne jede Kontrolle entschied, entschlossen zu brechen.

Eine Konstitution und ein Gesetz sind wichtig; wichtiger aber noch ist ihre Anwendung. Diese jedoch entsprach nach dem Zweiten Vatikanum nicht der Lehraussage selbst; das Volk hat trotz gewisser Anpassungen von Seiten der Hierarchie (z. B. Pfarrgemeinderäte und diözesane Pastoralräte mit beratender Funktion) immer noch nicht seinen wahren Platz in der Teilhabe an der kirchlichen Gewalt und also in der Glaubenslehre. Anzeichen dieser Spaltung zwischen den öffentlich verkündeten Intentionen des Zweiten Vatikanischen Konzils und der gegenwärtigen Meinung des Volkes machten sich vor allem im Bereich der Ethik und der Organisation des Priesteramts fühlbar.

Auf dem Gebiet der Ethik wurde die Verkündigung des Rundschreibens *Humanae vitae* (1968) als eine Stellungnahme empfunden, die jeder wahren Konsultierung ermangelte, und demnach als eine unzulässige Einmischung in einem Bereich, in dem jeder seine Meinung zu sagen hatte. Auch die Dokumente über den Priesterzölibat und die Weigerung, Frauen zu Priestern zu weihen, galten als Ergebnis willkürlicher Entscheidungen, denn es war ihnen keine umfassende Konsultation voraufgegangen. Jüngste Verurteilungen von Theologen verstärkten dieses Empfinden. Man spricht daher ohne Zögern von einer bürokratischen Amtsführung der Hierarchie, die dann entweder Protest hervorruft oder Gleichgültigkeit erzeugt. Die Gläubigen fühlen sich nicht mehr für voll genommen, da ihre persönliche Erfahrung als Glaubenszeugen gar nicht beachtet wird. Trotz der gegenläufigen Wünsche des Zweiten Vatikanums bleibt das hierarchische Regierungssystem weiterhin beherrschend, und das Volk ist im lehrhaften Ausdruck des Glaubens immer noch zur Passivität verurteilt. Wie soll man aus dieser Lage von Untergebenen herauskommen? Wie soll man die Erkenntnis durchsetzen, daß das Volk in der lehrmäßigen Glaubensaussage auch aktives Subjekt ist? Um auf diese Frage eine begründete Antwort geben zu können, ist eine Erläuterung des Begriffs Volk Gottes vonnöten. Wir befassen uns damit im folgenden Abschnitt.

II. Die theologische und juridische Bedeutung des Begriffs Volk

Das konziliare Werk, vor allem die Konstitution *Lumen gentium,* ist nach all dem Gesagten doch nicht umsonst gewesen. Die Umkehrung des Verhältnisses von Gottesvolk und Hierarchie ist eine Errungenschaft, die langfristig das Recht und das konkrete Leben der Kirche beeinflussen wird. Tatsächlich anerkennt die Konstitution, daß die erfahrbare Kirche nicht aus einer Herde besteht unter der Führung von Hirten, die allein um das Ziel wissen; sie ist ein seiner selbst bewußtes Volk, das sich zwecks der ihm aufgetragenen Sendung verantwortliche Leiter bestellt. Das Volk ist also Subjekt des Zeugnisses für das Evangelium. Gewiß, dieses Zeugnis geschieht zunächst im praktischen Lebensbereich (Verhaltensweisen, Ethik, Spiritualität, gesellschaftlich-politische Beziehungen); trotzdem kann es von seinem begrifflichen Ausdruck, der Grundlage für eine Unterweisung, nicht getrennt werden. Gerade dieser Umstand beschäftigt uns hier. Er führt zu folgender Frage: Ist die Umkehrung des Verhältnisses Volk – Hierarchie in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* rein formal oder führt sie im Bereich der ausdrücklichen Glaubenslehre zur Anerkennung einer Autorität der Gläubigen?

Das für dieses Heft verantwortliche Redaktionskomitee hat zwischen Lehramt und Lehrautorität unterschieden. Die Ämter stehen innerhalb des Volkes; nicht alle haben dieselben Ämter inne. Sie gehören in die Amtskirche. Diese Ämter sind Dienste; sie sollen das Volk zu einem Tun im Sinne des Evangeliums wirksam anleiten. Das Zeugnis für Christus macht das Volk im eigentlichen Verständnis zum Volk Gottes, und zwar unter der Bedingung, das Bekenntnis situationsgerecht zur Wirkung zu bringen. Nicht alle besitzen das gleiche Amt; es wäre ein Sprachmißbrauch zu sagen, das Volk habe die Funktion eines Lehrers, eines Hirten usw. Es sind im Volk Gläubige, die diese Funktionen mit größerer oder geringerer Autorität gemäß der rechtlichen Bestimmung ihrer Aufgabe zu erfüllen haben.

Spricht man also von Lehrautorität des Volkes, so bewegt man sich keineswegs im Bereich einer Amtsfunktion, denn diese ist Sache der Ämter und ihrer Bestimmung. Wenn es eine Autorität des Volkes gibt, so als Regulationsprinzip analog der öffentlichen Meinung in einer Demokratie. Ich will damit sagen, daß die dem Evangelium entsprechenden Interessen des Volkes ihm nicht von denen aufdoktriniert werden können, die in seiner Mitte Ämter innehaben. So leicht es aber ist, die rechtlichen Grenzen und also die Vollmacht eines genau umschriebenen Amtes festzulegen, so schwierig ist es, die Autorität einer öffentlichen Meinung zu bestimmen. Sie ist wohl der umfassende Horizont einer jeden Funktion; doch in welchem Sinne besitzt dieser Horizont Autorität? Wie determiniert er von Rechts wegen die Absichten oder Orientierungen dieser Funktion?

Ein Beispiel aus dem uns hier beschäftigenden Bereich der Lehre wird verdeutlichen, wie verwickelt die rechtliche Behandlung des Problems ist. Paul VI. entscheidet in *Humanae vitae,* die Verwendung von Verhütungsmitteln entspreche nicht den sittlichen Forderungen. Er rechtfertigt diese Entscheidung mit Berufung auf seine pastorale und doktrinale Verantwortlichkeit. Bekanntlich wurde diese Entscheidung übel aufgenommen. Widerspruch erhob sich auf einer doppelten Ebene: zunächst in der Praxis, wo sie wenig wirksam blieb, denn zahlreiche Katholiken hielten sich durch sie nicht gebunden; sodann in der Theorie, wo sie nur ein schwaches Echo fand, da nicht wenige Bischöfe und Theologen sie für unbegründet erachteten.

Welcher Wert ist diesem Widerstand im ersten Fall, dem des Protests in der Praxis, beizumessen? Ist er das Zeichen einer sittlichen Schwäche, eines sittlichen Versagens und also ohne jede Lehrautorität? Oder ist er im Gegenteil das Anzeichen dafür, daß sich eine andere Lehre als die angeblich traditionelle, von Paul VI. verbreitete, Bahn bricht? Die Lehrautorität einer Praxis bleibt noch zu beurteilen, da die Darstellung der Meinung vermutlich nicht amtlich abgesichert ist. Oder würde sich diese Meinung vielleicht doch einen Ausdruck verschaffen können mit Hilfe von Gläubigen, etwa von Intellektuellen oder sonst aktiven Christen, denen man zwar keine rechtlichen Funktionen zuerkennt, die aber doch kraft ihrer Zuständigkeit oder ihrer Dienste eine wirkliche Autorität besitzen? Und diese Christen würden dann auf einer höheren Reflexionsstufe das zum Ausdruck bringen, wovon im Volk selbst spontan die Rede ist? In diesem Fall wäre eine Weigerung des Volkes, bestimmten Beschlüssen zu gehorchen, nicht ein verderbtes sittliches Verhalten, sondern ganz im Gegenteil der Wille zu offeneren Definitionen. In den letzten Jahren haben sich die Theologen

oft ausdrücklich als Sprecher des Volkes gegenüber den in der Hierarchie Verantwortlichen verstanden. Folgerichtig wurden ihre Arbeiten als Protest empfunden.

Immerhin beweist der spontane oder überlegte Protest eines: Das hierarchische System liegt hinter uns. Natürlich wurden die Beschlüsse der verantwortlichen Hierarchen auch in diesem System kaum besser ins Leben umgesetzt, doch beanspruchte man nicht, die Übertretungen aus dem Evangelium zu rechtfertigen; sie wurden als Schwachheit empfunden. Wenn nun die mehrheitlich dem Rundschreiben *Humanae vitae* widersprechende Praxis von theoretischen Überlegungen abgestützt war, so verstand sich dieser Widerspruch offensichtlich nicht als Übertretung, sondern als Infragestellung der Enzyklika in deren christlich gesehen unbegründetem Charakter. Die Praxis der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen mußte heute, in der Zeit des Ökumenismus, unweigerlich zu dieser Reaktion führen. Es war schwer vorstellbar, daß für das treugläubige Volk Kirchen, die sich auf dasselbe Evangelium beriefen und mehr als nur höfliche Beziehungen pflegten, so entschlossen gegensätzliche Auffassungen in diesem Bereich besäßen, ohne daß der katholische Standpunkt dadurch zugleich relativiert wurde. Und so ist es dann auch gekommen. Und es wird weiterhin so sein. Freilich, die Tatsache selbst ist noch kein Recht. Wie soll man diesen Widerstand des Volkes gegen den hierarchischen Beschluß rechtfertigen, wenn doch eben dieses Volk keinerlei Bruch in der Kirche wünscht? Hier also liegt das Paradox unserer Frage nach der Autorität der öffentlichen Meinung in der Kirche: treu in der Kirche bleiben und zugleich ihren Autoritäten gegenüber seine Freiheit wahren.

Ich habe oben erklärt, die in Frage stehende Autorität des Volkes verbinde sich nicht mit einer rechtlich festgelegten Funktion, denn das sei Sache der Hierarchie oder der offiziell anerkannten Ämter. Die Autorität des Volkes ließe sich also nicht von einem genau umschriebenen Tätigkeitsbereich aus bestimmen; sie kommt sehr viel unschärfer zum Ausdruck. So gesehen entspricht sie der öffentlichen Meinung in den Demokratien.

Ich sage «in den Demokratien». Denn in den Diktaturen bemüht man sich ja, die öffentliche Meinung zu unterdrücken, sobald sie sich von der Meinung der Machthaber unterscheidet. Das ist einer der Gründe, warum die Diktatoren die Pressefreiheit praktisch ausschalten; sie ist ja eine der möglichen Formen der öffentlichen Meinung.

Die in den Demokratien dieser öffentlichen Meinung zugesprochene Autorität hält sich im Rahmen einer Übereinkunft: Es ist dies der Wille, im Ja zum Anderssein zusammenzuleben, ein Wille, der verlangt, daß keine Gruppe der anderen ihr Eigengesetz aufdrängt. Dieser Wille zum Zusammenleben schließt Toleranz ein; in diesem Sinn spielt die öffentliche Meinung eine regulative Rolle, die sie wieder verliert, sobald sie sich in eine Verweigerung des Zusammenlebens verschiebt. Daher scheinen die Rassenideologien oder andere totalitäre Optionen den einer Demokratie unbedingt notwendigen Konsens zu brechen, ohne daß die Demokratie sie aufgrund ihrer eigenen Prinzipien mit Gewalt aus der Welt schaffen könnte. Zahlreiche Bewegungen bauen heute auf die Autorität der öffentlichen Meinung und stellen deren Macht in ihren Dienst. Denken wir zum Beispiel nur an «amnesty international».

Läßt sich dieses Modell auf die römische Kirche übertragen? Das müssen wir nun versuchen zu klären, wenn wir die These aufstellen wollen: Das Volk hat eine Autorität in der ausdrücklichen Glaubensunterweisung.

Wir haben gesehen, daß die öffentliche Meinung dann Autorität besitzt, wenn sie sich im Rahmen einer ihr vorausliegenden Übereinstimmung hält. Hinsichtlich der Demokratien habe ich das als den «Willen» bezeichnet, in Achtung vor den Unterschieden «zusammenzuleben». Es scheint möglich, für die Kirche diesen Willen zu bestimmen als das Bemühen, auf der Grundlage eines radikalen Vertrauens auf den Gott Jesu Christi und kraft der Gabe des Heiligen Geistes unter den Menschen dem Evangelium entsprechende Beziehungen herzustellen. Es ist also Sache des gläubigen Volkes, so zu handeln, daß die Verheißung des Himmelreichs in den zwischenmenschlichen Beziehungen vorweggenommen und auf diese Weise von der «Hoffnung, die in uns ist,» Rechenschaft abgelegt wird. Die Glaubenssätze bringen diese im Gedenken Jesu Christi wurzelnde Absicht zum Ausdruck.

Zwischen diesem Konsens und den vielfältigen doktrinalen oder ethischen Produktionen der Hierarchie besteht keine einsichtige Verbindung, es sei denn jene, die darin besteht, daß sie von der Autorität und Rechtskompetenz, die man den Verantwortlichen zuerkennt, behauptet wird.

Im hierarchischen System, in dem sich die Zuständigkeit der Verantwortlichen von selber versteht, beunruhigt man sich kaum wegen der Spaltung zwischen dem Konsens und der Inflation von Lehrsätzen; hier tut ein jeder, was er kann, ohne deswegen bei seinem Pfarrer vorstellig werden zu wollen. Sobald aber das Volk darauf besteht, die Berechtigung der Lehrsätze zu verifizieren, sieht es sich gezwungen, sie am Fundament der gemeinsamen Übereinkunft, des allgemeinen *consensus* also, zu messen. Sie können sich eventuell unter dem Vorwand, diesen Konsens zu verteidigen, als für ihn gefährlich erweisen. Die Bedingungen einer regulativen öffentlichen Meinung sind damit aufgestellt. Es bleibt noch die Art und Weise der dieser christlichen öffentlichen Meinung eigenen regulativen Aufgabe zu erhellen und deren Legitimität zu begründen. Das soll nun im Folgenden geschehen.

III. Die Formen der Autorität der Gläubigen

Der Übergang von einer hierarchischen Kirche zu einer Kirche als Gemeinschaft des Gottesvolkes schaltet die Rolle von Verantwortlichen nicht aus; vielmehr stellt er sie in einen anderen Raum, denjenigen nämlich, der durch den Aufbruch einer «öffentlichen Meinung» entstanden ist. Dieser Begriff ist dem Vorgang der demokratischen Regulierung entnommen. Seine Anwendung in der Kirche ist das Ergebnis der dem gläubigen Volk neu zugewiesenen Stelle. Wenn man ihm auf dem Gebiet der ausdrücklichen Glaubenslehre eine nichtamtliche Autorität zuerkennt, so ist die Art und Weise ihrer Ausübung noch zu bestimmen. Der Druck der öffentlichen Meinung auf die verantwortlichen Politiker scheint mir eine treffende Analogie zu sein für das, was in der Kirche geschieht und dessen Rechtmäßigkeit sodann geklärt werden muß.

In Wirklichkeit ist es nicht leicht zu zeigen, wie die katholische öffentliche Meinung, auch wenn sie einmal anerkannt ist, ausgeübt werden soll. Um es doch zu versuchen, befasse ich mich damit auf zwei Ebenen: auf der nichtinstitutionellen und auf der institutionellen Ebene.

1. Auf der nichtinstitutionellen Ebene findet die katholische Meinung negativen Ausdruck in einer (relativen) Gleichgültigkeit oder Uninteressiertheit, positiv im offenen Widerstand.

a) Negativ: Das christliche Volk trifft innerhalb des Überkommenen eine Auswahl. Eine gewisse Anzahl der von den verantwortlichen Kirchenmännern vorgelegten oder von der Überlieferung mitgeführten Gegebenheiten wird einfach ignoriert. Das Volk ist spontan der Auffassung, daß sie für die Glaubwürdigkeit des sittlichen Handelns, des Glaubens an Christus und der damit verbundenen Hoffnung keine Bedeutung haben. Es verläuft ein Riß zwischen dem gelehrten, die Tradition durchforschenden Christentum und dem vom Großteil der katholischen Bevölkerung gelebten christlichen Glauben. Die Glaubensübermittlung ist nicht identisch mit dem Inhalt der amtlichen Katechismen (obgleich diese unter den Beiträgen der Überlieferung eine gar nicht geringe Auslese vornehmen), sondern wird durch etwas Unwägbares geformt, nämlich durch das, was den meisten als wichtig erscheint, um sich in der Wahrheit Christi Gott nahen zu können.

Diese Auswahl geschieht nicht durch Verneinung der hinterlassenen Traditionsgüter. Sie wirkt vielmehr durch ein Desinteresse an einigen unter ihnen. Man läßt sie einfach auf sich beruhen. Dieses Desinteresse macht sich bemerkbar in so verschiedenen Bereichen wie der Ethik, der liturgischen Praxis und der Dogmatik. Es ist zuweilen derart offenkundig, daß es niemand wagt, dagegen aufzutreten. Ich denke da an die Allergie gegen gewisse übertriebene Formen des himmlischen Lohns, des Sühneopferbegriffs, der detaillierten Bestimmung von leicht und schwer im Bereich der Sünden und so weiter. Das Desinteresse wirkt geradezu spontan prüfend auf den angenommenen Zusammenhang zwischen dem Glauben und seinem geschichtlichen Ausdruck. Es läßt einfach fallen, was nicht zur Bekehrung führt. Die öffentliche Meinung als negatives Regulieren durch Desinteresse bezeugt ein Wegtriften des Volkes Gottes von der traditionellen Lehrdarbietung. Dieser Vorgang spornt die Verantwortllichen an, die Hauptthemen ihrer Verkündigung neu zu umreißen.

b) Positiv: Das christliche Volk leistet Widerstand. Hier geht es um eine heiklere Frage. Denn dieser Widerstand drängt zu einer *bewußten* Auswahl. Er gehört nicht in den Bereich der Interesselosigkeit. Diese hüllt den Verantwortlichen allmählich in seine Sphäre ein, denn sie liefert ihm keinen Anhaltspunkt für eine Gegenaktion. Der bewußte Widerstand und Widerspruch dagegen erweckt im Verantwortlichen ein Defensivverhalten, wenn nicht gar den Entschluß zu einer Unterdrückungsstrategie. Darum ist es zuweilen schwierig, den genauen Zeit-

punkt anzugeben, an dem diese Auswahl in die Unrechtmäßigkeit abgleitet, indem sie die Gemeinschaft zerstört. Trotzdem ist der Widerstand durchaus notwendig, soll es eine Regulierung durch das Volk geben.

Der Widerstand ruft aber nach einem wirksamen Ausdruck. Er muß also durch organisierte Gruppen getragen sein. Man denke an die Art und Weise, wie der Protest vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zustande kam: Es waren Gruppen von Leuten, die durch ihre Schriften, ihre Publikationen und ihr demonstratives Auftreten ein gewisses Funktionieren in der katholischen Kirche als anomal und bestimmte ethische und dogmatische Formulierungen als veraltet offenkundig machen konnten. Oft werden die Basisgemeinden als Anstifter dieses Widerstandes genannt. Meiner Ansicht nach zu Recht. Ihr Vorgehen führte nämlich zu einer Ausrichtung des christlichen Glaubens auf das hin, was in unseren heutigen Gemeinwesen grundsätzlich auf dem Spiele steht. Das Ergebnis ist da. Fortan hört die Hierarchie auf die Basis. Die Diskussionen über die sogenannte «Befreiungstheologie» haben eher ein demokratisches Funktionieren der katholischen Kirchenführung im Auge als eine Anleihe bei den marxistischen Ideologien.

2. Diese nichtinstitutionelle Regulierung der lehrhaften Glaubensaussage geht mit institutionell vorgesehenen Unternehmungen zusammen. Es sind solche, die anerkannten Gruppen von Christen zustehen, oder solche, die von Laienmitgliedern des bischöflichen Pastoralrats übernommen werden.

a) Die offiziell anerkannten Gruppen sind sehr zahlreich und überziehen ein weites Feld, angefangen von der Katholischen Aktion bis zu den karitativen Vereinen. Sie erfreuen sich ihrer je eigentümlichen Weise, die kirchliche Lehre in Abhängigkeit von ihren Zielen anzugehen: eine Katechesegruppe erfaßt vermutlich die Glaubensunterweisung nicht notwendigerweise auf die gleiche Art wie eine Gebetsgemeinschaft, eine Gruppe der Katholischen Aktion oder ein Caritasverein. Diese Gruppen üben im Lehrverhalten der Kirche also einen unterschiedlichen Einfluß aus. Er ist umso schwieriger abzuschätzen, als er von den vielfältigen Formen abhängt, in denen die Beziehung zwischen Lehre und Praxis zum Tragen kommt.

b) Der vom Zweiten Vatikanum errichtete Pastoralrat hat zum Zweck, den Einfluß der organisierten Gruppen zu relativieren und den verstreut lebenden Christen zu ermöglichen, auf dem Weg über eine Direktwahl ihre Vertreter in das Beratungsgremium des Bischofs zu bringen. Die Intuition ist von Bedeutung. Sie bleibt es, auch wenn sie nicht immer in die Praxis umgesetzt werden kann. Denn aus dieser Intuition entstanden die Synoden der Schweiz, der Bundesrepublik Deutschland und der Niederlande. Leider entsprachen ihre Ergebnisse nicht immer den in sie gelegten Erwartungen.

Die öffentliche Meinung erfreut sich also mittels anerkannter Gruppen und der Pastoralräte eines institutionellen Rechts und nicht nur einer über den negativ wirkenden passiven oder den positiv wirkenden aktiven Widerstand regulativen Autorität. Die wirksame Ausübung dieses Rechtes erfordert einen gewissen Druck von der Basis her. Ohne ihn würde seine Effektivität die Macht der Delegierten oder der auf Dauer Bevollmächtigten privilegieren. Sie würden zu Manipulatoren der öffentlichen Meinung.

Die so umrissene Form institutioneller Regulierung durchdringt das dialektische Zusammenspiel mit der institutionellen Autorität tiefer als die weniger greifbare Form der Uninteressiertheit oder die streitbarere des offenen Widerstandes. Noch muß freilich die Rechtmäßigkeit dieser katholischen Formen öffentlicher Meinung aufgezeigt werden.

Zur Begründung einer Autorität der Gläubigen auf dem Gebiet der lehrmäßigen Glaubensaussage bestehen recht einfache Richtungsbegriffe. Sie wurzeln alle in der Taufgabe des Heiligen Geistes. Sie stattet jeden Gläubigen mit der Teilnahme am prophetischen Amt Jesu Christi aus. Alle haben den Heiligen Geist empfangen. Das Pfingstereignis bezeugt es. Und eben dies macht die Eigentümlichkeit der Kirche aus. Gewiß, diese allgemeine Gabe vernichtet nicht die Ämter. Doch haben diese ihren Daseinsgrund allein in ihrem Bezug zur Erstlingsgabe des Heiligen Geistes, der allen gegeben ist. Die Autorität der Gläubigen ist also an die Taufe als das Sakrament der Gabe des Heiligen Geistes und der Eingliederung in die Kirche gebunden. Folglich ist die Aufgabe der Hierarchie in Hinsicht auf diese grundlegende Gabe zu bedenken und nicht umgekehrt. Ein einziger ist der Mittler, Christus, der den Geist verleiht. Die Hierarchie ist Mittlerin nicht in dem Sinne, als bedingte sie die Gabe des Heiligen Geistes.

Schlußgedanken

Das Verhältnis zwischen den hierarchischen Ämtern der Kirche und der aufgrund der Taufe dem christlichen Volk als ganzem zuerkannten Autorität ließe sich von daher neu durchdenken. Doch würde dies den Rahmen dieses Beitrags sprengen. Folgendes möge genügen.

Die klassische Theologie der katholischen Kirche seit der Gegenreformation hat sich für eine Reflexion über die Rolle der Hierarchie und ihre Aufgabe als Glaubensregulierung eingesetzt. In ihrer Reaktion gegen die aus der Reformation entstandene kirchliche Demokratisierung hat diese Theologie ein für das Gleichgewicht im lehrmäßigen Glaubensausdruck unabdingbares Element außer acht gelassen, nämlich die Regulierung durch das gläubige Volk. Ohne Zweifel wirkt diese Regulierung nicht auf die gleiche Art wie die der Amtsträger; aber da sie demselben Heiligen Geist entspringt, besitzt sie ein Recht darauf, als legitim anerkannt zu werden und im Glaubensbereich zu den Sturkturelementen der Autorität zu gehören. Es bedeutete ein Ja zur Wende, die das Zweite Vatikanische Konzil in der Konstitution *Lumen gentium* vollzogen hat, würde man dies anerkennen. Die Kirche ist das Volk Gottes, und die hierarchischen Ämter sind zu seinem Dienst bestellt und arbeiten in diesem Sinne.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

CHRISTIAN DUQUOC

1926 in Nantes, Bretagne, geboren. Mitglied des Dominikanerordens. 1953 Priesterweihe. Studium an der Ordenshochschule der Dominikaner in Leysse, Frankreich, an der Universität Freiburg im Uechtland, an der Ordenshochschule der Dominikaner in Le Saulchoir, Frankreich, und an der École Biblique in Jerusalem. Diplom der Ecole Biblique. Doktorat in Theologie. Derzeit Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät Lyon. Mitglied des Direktionskomitees der Zeitschrift «Lumière et Vie» und CONCILIUM. Veröffentlichungen u. a.: Christologie, Bd. I und II (Paris 1972); Jésus, homme libre (Paris 1973); Dieu différent (Paris 1977). Anschrift: 2, Place Gailleton, F-69002 Lyon, Frankreich.

Heinrich Fries

Gibt es ein Lehramt der Gläubigen?

Die Frage, um die es in diesem Beitrag geht, kann erst am Ende unserer Überlegungen beantwortet werden. Zunächst sind die dafür notwendigen Voraussetzungen zu erheben.

Die Aussagen des Zweiten Vatikanums

Der wichtigste aktuelle Anhaltspunkt dafür sind die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils – nach wie vor die authentischen, repräsentativen, gültigen Aussagen der katholischen Kirche der Gegenwart.

Im Kapitel II der Konstitution «Lumen gentium», in dem von der Kirche als dem Volk Gottes die Rede ist, also vor der Erörterung über die hierarchische Struktur in ihren Ämtern, stehen die für unser Thema maßgeblichen Texte:

«Das heilige Gottesvolk nimmt auch teil an dem prophetischen Amt Christi, in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch ein Leben in Glauben und Liebe, in der Darbringung des Lobesopfers an Gott als Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen (vgl. Hebr 13,15). Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Jo 2,20 u. 27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2,13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an» (LG 12).

Noch eindrucksvoller sind die Aussagen der gleichen Konstitution in dem Zusammenhang, wo ausdrücklich von den Laien die Rede ist:

«Christus, der große Prophet, der durch das Zeugnis seines Lebens und in Kraft seines Wortes die Herrschaft des Vaters ausgerufen hat, erfüllt bis zur vollen Offenbarung der Herrlichkeit sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie, die in seinem Namen und in seiner Vollmacht lehrt, sondern auch durch die Laien. Sie bestellt er deshalb zu Zeugen und rüstet sie mit dem Glaubenssinn und der Gnade des Wortes aus (vgl. Apg 2,17–18; Apk 19,10), damit die Kraft des Evangeliums im alltäglichen Familien- und Gesellschaftsleben aufleuchte» (LG 35).

In diesen Texten ist ausdrücklich von den Gläubigen insgesamt als Repräsentation der Kirche als Volk Gottes die Rede. Damit rücken die Gläubigen grundsätzlich in eine andere Bedeutung und Stellung ein als in jener Bestimmung der Kirche, die ausschließlich von der Hierarchie oder von der Kirche als *societas inaequalis* ausgeht und die Kirche dadurch zu beschreiben sucht, die das Gegenüber von Klerus und Laien zur Grundlage ihrer selbst und ihrer Funktionen macht. Im Volk Gottes gibt es keine nur passive Partizipation, sondern das lebendige Zusammen derer, die zu diesem Volk gehören.

Wer am prophetischen Amt Christi teilnimmt, kann dies nicht in der Form des Schweigens und der Passivität tun. Das Zeugnis ist im eminenten Sinn eine Sache lebendiger Aktivität. Sie ist mit dem Zeugnis des Wortes und des Lebens verbunden. Ausdrücklich spricht das Konzil von der Gnade des Wortes, das – unmittelbar – aus der Teilnahme am prophetischen Amt Christi hervorgeht und deshalb der eigenen Rede und des eigenen Zeugnisses fähig ist.

Der Glaubenssinn

Der Konzilstext spricht von Glaubenssinn bzw. vom übernatürlichen Glaubenssinn. Dieser ist eine Gabe Jesu Christi, des Propheten, und seines Geistes und zugleich die Bedingung der Möglichkeit für das aktive Zeugnis der Gläubigen in Fragen des Glaubens und der Lehre.

Damit greift das Konzil einen alten, aber nicht immer bewußt gemachten Topos der theologischen Reflexion auf. Der *sensus fidei* ist ein aus dem Glauben hervorgehender Sinn für alles, was diesen Glauben betrifft. «Er erlaubt eine Art instinktiver Urteile hinsichtlich des Glaubensin-

halts, bezeichnet aber keinen Instinkt, sondern einen besonderen Erkenntnismodus. Die von ihm gelieferten Erkenntnisinhalte sind nicht so sehr Resultat begrifflicher Arbeit als einer konkreten Erfahrung, die sich infolge vorausgehender Erlebnisse und erworbener Kenntnisse spontan einstellt.» [1]

Der *consensus fidelium* ist demzufolge die aus dem Glaubenssinn sich ergebende Glaubensäußerung der Gesamtheit der Gläubigen; er ist nicht Organ, sondern Resultat und setzt den Glaubenssinn voraus. Das Resultat des Glaubenssinns und der je aktuelle Inhalt des Glaubensbewußtseins ist kein kritisch erarbeitetes oder systematisch dargestelltes Elaborat, sondern lebendiges Glaubenszeugnis[2].

Die Frage der Unfehlbarkeit

Die für unsere Fragestellung am meisten hervorzuhebende Wirkung dieses Glaubenssinnes der Gläubigen ist die vom Konzil ausgesprochene Unfehlbarkeit der Gesamtheit der Gläubigen. Man kann die Bedeutung dieser Aussage nur ermessen, wenn man sie mit dem vergleicht, was die vor dem Zweiten Vatikanum übliche Auffassung war.

Das Erste Vatikanum hat die Unfehlbarkeit des Lehramtes des Papstes formuliert und definiert. Zwar hat es davon gesprochen, daß der Papst bei diesen seinen Entscheidungen jene Unfehlbarkeit besitze, «mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei endgültigen Entscheidungen in Glaubens- und Sittenlehre ausgerüstet haben wollte» (DS 3074). Das heißt: Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes und Unfehlbarkeit der Kirche werden unterschieden, sonst könnte die Unfehlbarkeit der Kirche nicht als Horizont und Ziel der päpstlichen Unfehlbarkeit bestimmt werden. Aber von dieser der Kirche als ganzer gegebenen Unfehlbarkeit ist im Ersten Vatikanum nicht eigens mehr die Rede. So ist es verständlich, daß, sobald das Thema der Unfehlbarkeit auftaucht, die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes assoziiert wurde, ja daß die Unfehlbarkeit der Kirche sich mit der des päpstlichen Lehramtes praktisch identifizierte.

Im ursprünglichen, aber nicht behandelten Schema über die Kirche wird im 9. Kapitel, das der Unfehlbarkeit der Kirche gewidmet ist, gesagt, daß die Gabe der Unfehlbarkeit im Lehramt anwesend ist, genauer im apostolischen Lehramt, das ihr eigentlicher Träger ist und diese Vollmacht aus sich besitzt. Die naheliegende Konsequenz ist, daß sich die Unfehlbarkeit der Kirche und der Glaubenden als Ausfluß und Wirkung der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes darstellt. Man könne, so wurde gesagt, deshalb nur von einer passiven Unfehlbarkeit der Gläubigen reden[3]. Die beliebte Unterscheidung von *ecclesia docens* und *discens* wurde dadurch verlebendigt und verstärkt. Ebenso die Unterscheidung von Unfehlbarkeit im Glauben und Unfehlbarkeit der Lehre, wobei nach dieser Auffassung die Unfehlbarkeit des Glaubens darin besteht, das von Gott Geoffenbarte und vom kirchlichen Lehramt Vorgelegte im Glauben anzunehmen.

Diese Konzeption von Unfehlbarkeit und ihre Konzentration im Lehramt der Kirche war zum großen Teil dadurch bedingt, daß die göttliche Offenbarung primär als Kundgabe von Wahrheiten und Lehren angesehen wurde. Der ihr zugeordnete Glaube wurde vor allem als Lehre- und Aussageglauben, als Für-wahr-halte-Glauben bestimmt[4]. Die Situation ändert sich, wenn wie im Zweiten Vatikanum die Offenbarung umfassend als Selbstmitteilung Gottes bestimmt wird, als die zuhöchst in Christus bewirkte und durch die Kirche zu vermittelnde Heilsgemeinschaft mit Gott, «damit die ganze Welt im Hören auf die Botschaft des Heils glaubt, im Glauben hofft und in der Hoffnung lebt» (DV 1). Damit ist der Bereich der Lehre weit überschritten; die Bestimmung des Glaubens im Zweiten Vatikanum gibt diesem Sachverhalt klassischen Ausdruck, wenn gesagt wird: Im Glauben überantwortet sich der Mensch als ganzer Gott in Freiheit.

Das Zweite Vatikanum hat beides getan: Es hat die Unfehlbarkeit des Gottesvolkes, also der Gläubigen, und die Unfehlbarkeit des durch Papst und Bischöfe repräsentierten Lehramtes ausgesagt.

Aber eine genaue Vermittlung dieser beiden Weisen der Unfehlbarkeit ist durch das Konzil selbst nicht geschehen. Es wurde auch kein Zusammenhang hergestellt zwischen dem Glaubenszeugnis der Gläubigen im Verhältnis zum Lehramt von Papst und Bischöfen. Wohl wird betont, daß dieses Lehramt auf den Glauben der gesamten Kirche bezogen sei, da es ja diesem Ausdruck verleihe, so daß die Instanzen des Lehramtes sich dieses Glaubens vergewissern müssen mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln. Schon das Erste Vatikanum hat davon gesprochen: «Die römischen Bischöfe haben,

entsprechend den Erfordernissen der Zeit und der Sachlage, durch Berufung Allgemeiner Kirchenversammlungen oder Erforschung der Ansicht der über den Erdkreis zerstreuten Kirche, durch Teilsynoden oder durch andere Mittel, wie sie die göttliche Vorsehung darbot, das als feste Lehre bestimmt, was sie mit Gottes Hilfe als mit den heiligen Schriften und den apostolischen Überlieferungen übereinstimmend erkannten. Denn auch den Nachfolgern Petri ist der Heilige Geist nicht verheißen, daß sie auf seine Eingebung hin eine neue Lehre veröffentlichen sollten. Sie sollen vielmehr mit seinem Beistand die durch die Apostel überlieferte Offenbarung, d. h. das hinterlegte Glaubensgut, heilig bewahren und getreulich auslegen» (DS 3069, 3070).

In Aufnahme des Ersten Vatikanums ist im Zweiten Vatikanum von der Unfehlbarkeit die Rede, mit «der der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definierung einer Glaubens- und Sittenlehre ausgestattet sehen wollte». Es ist davon die Rede, daß der Papst sich dieser Unfehlbarkeit erfreut, «wenn er als oberster Hirt und Lehrer aller Christgläubigen, der seine Brüder im Glauben stärkt, eine Glaubens- oder Sittenlehre in einem endgültigen Akt verkündet» (LG Nr. 25).

Man sieht: Die besondere Funktion und Aufgabe des Lehramtes bezieht sich nicht auf den Glauben insgesamt und überhaupt, sondern auf die dem Glauben zu entnehmende Lehre, als einer, nicht der einzigen Gestalt des Glaubens.

Die Deutung von J. M. Scheeben

Im Zusammenhang mit dem Ersten Vatikanum und in seinem Gefolge hat J. M. Scheeben den Zusammenhang vom Zeugnis der Gläubigen und dem Lehramt in der Unterscheidung von Glaubenskörper und Lehrkörper dargestellt. Er hat beide dem Ganzen der Kirche zugeordnet und erklärt, die Kirche umgreife den Lehr- und den Glaubenskörper; ihre Einheit werde durch den Heiligen Geist bewirkt. Dem hat er die wichtige Bemerkung zugefügt: Der Glaubenskörper ist nicht nur ein Derivat des Lehrkörpers, er ist vielmehr unmittelbar und innerlich durch die Taufgnade begründet. Der Heilige Geist tritt im Leben der glaubenden Kirche stärker in Erscheinung als in der Tätigkeit des Lehrkörpers[5].

Die Verbindung beider tritt noch eindrucksvoller bei der Beschreibung der Unfehlbarkeit in Erscheinung. Scheeben sagt: daß die Unfehlbarkeit *«radicaliter»* nur dem den Gesamtkörper belebenden Heiligen Geist eigen sei und von ihm sowohl in den Lehrkörper wie in den Glaubenskörper ausfließe[6]. So entstehe gleichsam ein Doppelstrom, oder – ein anderes Bild – das eine Licht erscheine in zweifacher Brechung.

Hier ist in einem hervorgehobenen Sinn von der Eigenständigkeit, der Aktivität und vom Subjektsein der Gläubigen, dem Glaubenskörper die Rede. Scheeben spricht vom *sensus fidelium* als einem unmittelbaren Zeugnis des Heiligen Geistes. Die Tätigkeit und Funktion des Lehramtes ist nur in der Form der *communio* im recht verstandenen *consensus ecclesiae* möglich[7].

Biblische Begründung

In seiner Schrift: «Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht habe, alle Lehre zu beurteilen – Grund und Ursache aus der Schrift»[8] erwähnt Martin Luther folgende Belegstellen: Er verweist auf Joh 10,4 und kommentiert: «Meine Schafe kennen meine Stimme. Meine Schafe folgen dem Fremden nicht, sondern fliehen vor ihm, denn sie kennen nicht des Fremden Stimme». «Die Schafe sollen urteilen, ob sie Christi Stimme lehren oder des Fremden Stimme.» Luther zitiert Mt 7,14: «Hütet euch vor den falschen Propheten» und kommentiert: «Jesus gibt nicht den Propheten das Urteil, sondern den Schülern oder Schafen. Sie haben die Möglichkeit, wahre und falsche Propheten zu unterscheiden.» Aus 1 Thess 5,21: «Prüfet alles, was gut ist, behaltet» folgert Luther: «Die Gemeinde muß etwas für gut erkennen. Das Urteil ist den Lehrern genommen und den Schülern gegeben.» Mt 24,4: «Sehet zu, daß euch niemand verführe, viele werden kommen und sagen: Ich bin Christus», schließt nach dem Reformator die gleiche Konsequenz ein. Das Recht und die Pflicht dazu sieht Luther in der Taufgnade begründet.

Ein weiterer Hinweis ist für ihn Joh 6,45, woraus folgt: Jeder Christ hat das Wort Gottes und ist von Gott belehrt – er ist durch das Wort Gottes gesalbt. Das Wort: «Ich glaube, darum rede ich» ist auch eine Beschreibung der Situation der Gemeinde.

Nach Luther ist damit das Amt in der Kirche nicht abgeschafft. Vom Predigtamt redet Luther in der gleichen Schrift mit ganz besonderer Eindringlichkeit: «Wem das Predigtamt auferlegt wird, dem wird das höchste Amt auferlegt in der Christenheit.» Er verbindet es mit dem Vorwurf an die Bischöfe seiner Zeit und sagt, daß «sie das

höchste Amt des Wortes, das ihnen eigen sein sollt», den allgeringsten überlassen, «den Kapellanen und Mönchen». «Sie aber firmeln dieweil und weihen Glocken, Altar und Kirchen, das weder christlich noch bischöflich Werk sind, von ihnen selbst erdichtet.»[9]

Geschichtliche Beispiele

Für die Bedeutung der Aktivität der Gläubigen in Fragen der Lehre gibt es verschiedene Beispiele aus der Geschichte. Eines der bekanntesten, von Newman in einer Aufsehen erregenden Abhandlung mitgeteilten Zeugnisse – in der Schrift: über die Befragung (Consult) der Laien in Sachen der kirchlichen Lehre[10] – ist die Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts. Newman hat dabei folgende Gesichtspunkte entwickelt: Die Bezugnahme auf das Zeugnis der Gläubigen ist eines der vorbereitenden Erfordernisse für eine Lehrverkündigung. Das Zeugnis der apostolischen Tradition ist der ganzen Kirche in ihren verschiedenen Organen anvertraut. Der *consensus fidelium* ersetzt oft die anderen theologischen Quellen. Er sieht in der Geschichte des Arianismus «ein Musterbeispiel von einem Zustand der Kirche, in dem wir, um die Überlieferung der Apostel kennen zu lernen, auf die Gläubigen zurückgreifen müssen». Das Dogma «von der Göttlichkeit unseres Heilandes ist weit mehr von der *ecclesia docta* als von der *ecclesia docens* verkündet, bekräftigt, behauptet und (menschlich gesprochen) bewahrt worden». Die Gesamtheit der Bischöfe war ihrem Amte untreu, «während der Laienstand als Ganzes seiner Taufgnade treu blieb»[11]. Die Funktionen der *ecclesia docens* hatten zeitweilig aufgehört. Viele Geistliche waren von der Häresie angesteckt, aber die Volksmassen waren Vorkämpfer der Orthodoxie. Das Volk ist nach Newman ein Spiegel, in dem die Bischöfe sich selbst erkennen. Dennoch, meint Newman, «ist in der *conspiratio pastorum et fidelium* etwas enthalten, was in den Hirten allein nicht enthalten ist». Das Paradigma dessen ist für ihn die Dogmatisierung der *immaculata conceptio* Mariens. Der Papst wollte die Meinung der Laien hören, nicht nur die Stimme der Bischöfe. Newman ist skeptisch gegenüber einer bloßen *fides implicita* und gegen das Verlangen einer solchen, was bei den Gebildeten mit Indifferenz und bei den Armen mit Aberglauben enden wird[12].

Zur gleichen Zeit, in der Zeit der Dogmatisierung vom Jahre 1854, hat auch die Theologie der Römischen Schule, vor allem Perrone, das Thema vom Zeugnis der Laien in Sachen des Glaubens und der kirchlichen Lehre sowie die These vom *sensus fidelium* aufgegriffen. Perrone nennt den *sensus fidelium* ein Kriterium des christlichen Denkens, das der Kirche als Erkenntnisquelle des Glaubens dient. Denn im Herzen der Gläubigen ist das Wort Gottes eingegraben. Das Zeugnis der Hirten und der Gläubigen ist verschieden; es offenbart sich, wenn ein Streit ausgebrochen ist, als Hinneigung zur wahren Lehre und ist deshalb ein *monumentum traditionis.* Allerdings herrscht in der Theologie der Römischen Schule die Tendenz vor, nicht nur das Zeugnis der Gläubigen und der Hirten nicht zu trennen, sondern zu sagen: Die Gläubigen bezeugen, was ihnen von den Hirten gelehrt worden ist: Das Zeugnis der Gläubigen bezeugt das Zeugnis der Hirten[13].

In der heftigen Auseinandersetzung mit dem Ersten Vatikanum hat Ignaz Döllinger die öffentliche Meinung als Zeugnis und Kriterium des Glaubens und der Lehre der Kirche angerufen und sie zu einer eigenen Instanz in der Kirche gemacht. Die öffentliche Meinung aber hat Döllinger nicht dem *sensus fidelium* zugeordnet, sondern der Theologie als einem Charisma in der Kirche mit der Kraft einer außerordentlichen Gewalt. Er hat die These vertreten: Der öffentlichen Meinung müssen sich alle Häupter beugen, ähnlich dem Prophetentum im Judentum. Durch die öffentliche Meinung übt die theologische Wissenschaft eine Macht aus, der auf die Dauer nichts widerstehen kann[14].

Damit wird der Theologie eine Rolle und Bedeutung zugeschrieben, die über ihre Möglichkeit und Kompetenz hinausgeht und die die Theologie den Zusammenhängen entnimmt, auf die sie um ihrer selbst willen angewiesen ist. Döllingers These ist die Vertretung eines Monopolanspruchs, der der Wirklichkeit des christlichen Glaubens und der kirchlichen Lehre nicht gerecht wird[15].

Die letzte Inanspruchnahme des Zeugnisses des Glaubens der Gläubigen in Fragen der kirchlichen Lehre erfolgte bei der Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in die himmlische Herrlichkeit vom Jahre 1950. Ihm ging eine Befragung der Bischöfe der ganzen Welt voraus, die nicht nur ihren Glauben bekunden, sondern den Glauben der ihnen anvertrauten Gläubigen

in dieser Frage bezeugen sollten. Die gleiche Anfrage erging an die katholisch-theologischen Fakultäten. Die Antwort war eine fast einmütige Zustimmung, Zweifel wurden nur im Blick auf die Opportunität einer möglichen Definition zum Ausdruck gebracht. Karl Adam erklärte damals: «So kann es nicht zweifelhaft sein, daß in der gegenwärtigen Kirche ein *consensus moraliter concors* über die Definierbarkeit von Mariens leiblicher Aufnahme besteht.»[16] Er spricht in diesem Zusammenhang noch von einem anderen Gesetz: daß die *lex orandi* der *lex credendi* vorausgeht. In dem Lehrschreiben zu diesem Dogma selbst wird erklärt, es handle sich um «eine Wahrheit, die sich auf die Heilige Schrift stützt» – das ist etwas anderes als: in der Schrift ausgesagt –, «die tief im Herzen der Gläubigen wurzelt, die mit den übrigen Offenbarungswahrheiten in vollem Einklang steht, die durch das Studium, die Wissenschaft und Weisheit der Theologen eine lichtvolle Erklärung und Darstellung gefunden hat»[17].

Damit schienen die Voraussetzungen für die Möglichkeit einer Definition gegeben, die von Papst Pius XII. am 1. November 1950 in einer ex-cathedra-Erklärung vollzogen wurde.

Nach wie vor kann man fragen, ob alle Bedingungen erfüllt waren, um einen Konsens in völlig einwandfreier Weise zu erheben, ob es notwendig oder opportun war, das Zeugnis des Glaubens zum Gegenstand einer Definition zu machen.

Aber für unsere Frage bleibt wichtig der Bezug gerade dieses Dogmas auf das Zeugnis der Gläubigen. Daran schließt sich wie von selbst die Frage an: Könnten und sollten dieses Gesetz und dieser Zusammenhang nicht auch heute wirksam werden, nicht um ein neues Dogma vorzubereiten, sondern um die nötigen Voraussetzungen zu schaffen, daß lehramtlich verkündet wird, was im Glauben der Gläubigen heute lebendig ist – etwa in konkreten Fragen der Ökumene oder in dem Anliegen, das in der Theologie der Befreiung als Stimme der Basis sich zu Wort meldet?

Andererseits haben wir gerade heute eine Erfahrung davon, was geschieht, wenn lehramtliche Entscheidungen getroffen wurden ohne die genügende Berücksichtigung dessen, was im Glauben der Gläubigen lebendig ist. Die nicht aufhörende Diskussion um die in der Enzyklika *Humanae vitae* ausgesprochenen Probleme ist ein exemplarisches Beispiel.

Auch die Rezeption der kirchlichen Lehrentscheidungen, der Dogmen, der Konzilien und damit deren Lebendigkeit und Wirksamkeit hängt davon ab, wie sehr und wie weit sie durch das aktive Zeugnis der Gläubigen aufgenommen sind[18].

Gibt es also ein Lehramt der Gläubigen?

Ob dies gesagt werden kann, ist eine Sache der Definition und Sprachregelung. Wenn Amt die Übernahme bestimmter Dienste und Funktionen für eine Gemeinschaft bedeutet und die Beauftragung und Bevollmächtigung dazu einschließt, dann kann man sagen: Das Zeugnis der Laien in Sachen des Glaubens und der kirchlichen Lehre hat eine solche Funktion. Dem Glaubenssinn der Gläubigen kommt eine wahrheitsfindende und wahrheitsbezeugende Funktion zu; er beruht keineswegs nur auf einem Derivat aus einer anderen Quelle. Die Geschichte des christlichen Glaubens und der kirchlichen Lehre vollzieht sich in der mitschaffenden Subjektivität der Gläubigen. Der Glaubenssinn ist die subjektive Voraussetzung für die tiefere Erkenntnis des Depositum fidei und Organ des lebendigen Glaubensverständnisses[19].

Man kann auch sagen: Es gibt eine Wahrheitsfindung von unten. Sie «besagt nicht einfach die Normativität des Faktischen, sondern die Normativität der gemeinsamen, im gemeinsamen Hören und Tun der Offenbarung sich faktisch herausbildenden Offenbarung»[20].

Zugleich aber ist gesagt, daß nicht alle Funktionen im Dienste des Glaubens in einer Gemeinschaft, konkret der Kirche, im Glaubenszeugnis der Laien, im «Lehramt der Gläubigen» aufgehoben sind. In der Gemeinschaft der Kirche gibt es auch das Lehramt, das von den Trägern des öffentlichen Amtes, Papst und Bischöfen als den Repräsentanten des besonderen apostolischen Auftrags wahrgenommen wird, der nicht nur ein Innesein, sondern auch ein Gegenübersein zur Gemeinschaft der Gläubigen beinhaltet in der Wahrnehmung jener Sendung, auf die das kirchliche Amt bezogen ist: Wer euch hört, der hört mich (Lk 10,16). Das ist nicht losgelöst vom Glaubenszeugnis der Gläubigen, sondern übernimmt darin die besondere Funktion: der authentisch-kritischen Interpretation und einer als notwendig angesehenen Letztentscheidung.

Ausdrücklich sagt das Zweite Vatikanum: «Die Ausübung des bischöflischen Lehramtes

geschieht im vielfältigen Austausch des Glaubens mit den Gläubigen, den Priestern, den Theologen» (LG 51). Es gibt also durchaus ein legitimes, ja notwendiges *«ex consensu ecclesiae.»*

Unter diesem Betracht kann man auch von einer demokratischen Kirche sprechen als dem Gegenteil eines totalitären Staates. Damit will gesagt sein: Es gibt in der Kirche keine Instanz, in der alle Gewalt zusammengeballt ist, es gibt darin auf Grund der der Kirche verliehenen Charismen vielmehr einen Pluralismus der Gaben, der Dienste und der Verantwortungen. Auch in der Kirche kann deshalb etwas vom Volk ausgehen, das unmittelbar von Gott geleitet wird und gleichsam das Einfallstor für Gott und seine Gaben ist[21]. Das Amt in der Kirche sollte nicht der Widerpart, sondern die Hüterin dieser Charismen sein.

In seiner Stellungnahme zu dem Thema kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen hat Walter Kasper Sinn, Aufgabe und Funktion des kirchlichen Lehramtes so bestimmt: Das kirchliche Lehramt sollte sich verstehen als Dienst am Kommunikationsgeschehen der kirchlichen Gemeinschaft. Es hat «den institutionellen Raum zu garantieren, in dem ein offener und öffentlicher Dialog möglich ist». Es soll «schließlich als Zentrum der Information und der Kommunikation dienen».

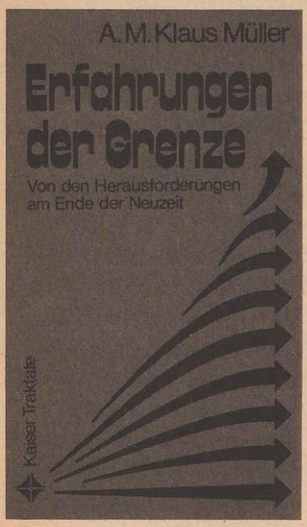
Es soll ein Mittel der Identifikation des einzelnen mit dem Ganzen sein. «Das Normale und Ordentliche in der Kirche muß die kollektive und dialogische Wahrheitsfindung sein.»[22]

Dem ist nichts hinzuzufügen außer der Frage, ob die gegenwärtige Praxis damit (noch) übereinstimmt.

[1] M. Seckler, Glaubenssinn: LThK² IV, 945.
[2] Ebd.
[3] F. van der Horst, Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil (Paderborn 1963), 280; E. J. de Smedt, Das Priestertum der Gläubigen: De Ecclesia, Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. von G. Baraúna (Freiburg/Basel/Wien/Frankfurt 1966), 380–392; B. van Leeuwen, Die allgemeine Teilnahme am Prophetenamt Christi, aaO. 393–419.
[4] B. van Leeuwen, aaO. 411.
[5] J. M. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik. Erstes Buch. Theologische Erkenntnislehre,² hg. von M. Grabmann (Freiburg 1948) Nr. 171.
[6] AaO. 182.
[7] Zum Ganzen: W. Bartz, Die lehrende Kirche. Ein Beitrag zu Ekklesiologie M. J. Scheebens (Trier 1959).
[8] Martin Luther. Ausgewählte Werke, hg. von H. H. Borcherdt und G. Merz, III. Band (München 1950) 93–100.
[9] AaO. 100.
[10] Deutsch: J. H. Kardinal Newman, Polemische Schriften (Band IV der Ausgewählten Werke), hg. von M. Laros und W. Becker (Mainz 1959), 255–292.
[11] AaO. 272.
[12] AaO. 292.
[13] Vgl. W. Kasper, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (Freiburg/Basel/Wien 1962) bs. 94–102.
[14] Vgl. J. Finsterhölzl, Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum Ersten Vatikanum. Aus dem Nachlaß herausgegeben von J. Brosseder (Göttingen 1975) bes. 184–189.
[15] M. Seckler, Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft: Die Theologie und das Lehramt, hg. von W. Kern (Quaestiones disputatae 91, Freiburg/Basel/Wien 1982) 47–49.
[16] K. Adam, Mariens leibliche Aufnahme in den Himmel im Licht der mariologischen Entwicklung: ThQ 130 (1950) 257–295, hier 293 f.
[17] Text: Herderkorrespondenz 5 (1950) 124.
[18] Vgl. Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen (Kirche im Gespräch) Analyse F. Haarsma, Stellungsnahmen W. Kasper, F. X. Kaufmann (Freiburg/Basel/Wien 1970).
[19] M. Seckler, Glaubenssinn: LThK IV, 947.
[20] W. Kasper, aaO. 53.
[21] K. Rahner, Das Dynamische in der Kirche (Quaestiones disputatae 5, Freiburg/Basel/Wien 1958) 63–65; ders., Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance (Freiburg/Basel/Wien 1972). Nach wie vor grundlegend für das ganze Thema: Y. Congar, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums (deutsche Ausgabe Stuttgart 1957).
[22] W. Kasper, aaO. 63–65.

HEINRICH FRIES

1911 in Mannheim geboren. Studium der Theologie in Tübingen. 1936 zum Priester geweiht. 1946 Dozent, 1950 Professor für Fundamentaltheologie in Tübingen, seit 1958 in München, 1963 Vorstand des Instituts für ökumenische Theologie. Rufe nach Freiburg und Münster. Veröffentlichungen zu Fragen der Religion, der Offenbarung, des Glaubens, der Kirche, der Ökumene. Herausgeber des Handbuchs theologischer Grundbegriffe (1962); der Beiträge zur Ökumenischen Theologie, der Newman-Studien, der Klassiker der Theologie (zusammen mit G. Kretschmar). Mit Karl Rahner: Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit (Freiburg i. B. 1983, ⁵1984). Anschrift: Friedenheimerstraße 151, D-8000 München 21.

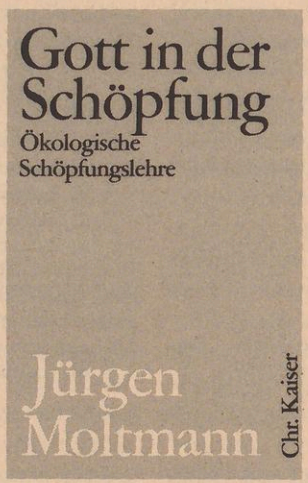


A. M. Klaus Müller hat es schon vor Jahren zum Ausdruck gebracht: Die Krise des Fortschritts ist eine Krise der Fortschrittsvernunft selber. In den hier vorliegenden Analysen treibt Müller die Aufklärung über die Aufklärung weiter voran. Nicht im Sinne von Wissenschaftsfeindlichkeit, – wie käme er auch als Physiker dazu.
Wird es gelingen, die tödliche Schizophrenie neuzeitlicher Fortschrittlichkeit rechtzeitig zu unterbinden? A. M. Klaus Müller macht uns deutlich, daß es mit vorschnellen Abwehrmaßnahmen (ein bißchen Umweltschutz in Staat, Gesellschaft und Kirche) nicht getan sein wird. Ein Umdenken in der Tiefe der Grundsätze ist vonnöten, und Müller liefert uns erste Richtungshinweise für diesen Weg ins Unbekannte.

Günther Altner

A. M. Klaus Müller, Erfahrungen der Grenze. Über die Herausforderungen am Ende der Neuzeit (Kaiser Traktate 87)
87 Seiten, Kt., DM 11,–
ISBN 3-459-01599-3

Mit seinem neuen Buch vollzieht Jürgen Moltmann den zweiten Schritt im großen Programm seiner „Systematischen Beiträge zur Theologie". Ein breites Interesse wird sich auf das Wagnis dieser generell neuen Schöpfungslehre konzentrieren. Der Untertitel weist auf das neu zu lernende ökologische Denken hin.
In der weitgespannten Komposition manifestiert sich eine ökumenische Methode: der Autor nimmt das Gespräch mit Theologen aus den verschiedenen Konfessionen sowie aus der jüdischen Tradition auf, andererseits – im Blick auf die säkulare Ökumene – auch mit Naturwissenschaftlern und Technologen.



Jürgen Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre.
328 Seiten, Ln. mit Schutzumschlag, DM 48,–
ISBN 3-459-01587-X
Kart., DM 38,–
ISBN 3-459-01590-X



Wie die Auseinandersetzung mit zentralen Lebensfragen unserer Gegenwart zu neuen Erfahrungen mit der Bibel führen kann, zeigt Wolfgang Huber in diesem Buch. Die Grundlagen christlichen Engagements für den Frieden mit der Natur und unter den Menschen kommen zur Sprache; die biblischen Wurzeln des Widerstands gegen fortgesetztes Wettrüsten, gegen strukturelle Arbeitslosigkeit und gegen die Zerstörung der Natur werden aufgedeckt. Auslegungen zu Texten der Bergpredigt bilden die Mitte des Buchs.

Wolfgang Huber, Auf Gottes Erde leben. Biblische Einsichten (Kaiser Traktate 85) 103 Seiten, Kt., DM 12,–
ISBN 3-459-01608-6

Chr. Kaiser
Postfach 509 · 8000 München 43

Offener Brief der Theologinnen und Theologen von CONCILIUM anläßlich der bevorstehenden Bischofssynode in Rom

Nicht zwanzig Jahre zurückblicken, sondern zwanzig Jahre vorwärtsblicken

Vor nunmehr zwanzig Jahren war das Zweite Vatikanische Konzil ein bemerkenswertes Ereignis, nicht nur für die römisch-katholische Kirchengemeinschaft, die darin zu einer Erneuerung ihres Glaubens und ihrer Hoffnung fand, sondern auch für die Menschen, die nicht zu dieser Gemeinschaft gehören und die seitdem den Katholizismus mit einer neuen Sympathie betrachteten. In diesem Jahr wird eine außerordentliche Bischofssynode die Situation unserer Kirche im Blick auf dieses Konzil untersuchen. Die Eröffnung dieser Synode aber wird sich nur in einer Atmosphäre der Verhärtung, des Mißmutes oder der Gleichgültigkeit vollziehen.

Für uns, die Theologinnen und Theologen von CONCILIUM, einer Zeitschrift, die aus dem Konzil und für das Konzil entstanden ist, ist der Kontrast zwischen dem Echo auf das Konzil und der Atmosphäre in dieser Zeit vor der Bischofssynode ein sehr beunruhigendes Zeichen. Wir fragen uns, ob die Gläubigen dieser Synode genügend Bedeutung beimessen, ob sie nicht die Möglichkeit verscherzen, diese Synode zu einer lebendigen Weiterführung des Konzils werden zu lassen, ob sie den Bischöfen genügend helfen werden, ihre Sendung, wie sie das Zweite Vatikanum definiert hat, zu erfüllen.

Zwanzig Jahre später wissen auch wir, daß das Zweite Vatikanum nicht frei war von einem gewissen Optimismus, ja selbst von einer gewissen Naivität, wie sie weit verbreitet waren in der westlichen Welt der sechziger Jahre. Zwanzig Jahre nach dem Konzil wissen auch wir, daß gewisse positive Konsequenzen des Konzils durch den hartnäckigen Widerstand verschiedener Gruppen oder gewisser Apparate und durch die Unklugheit verschiedener Gruppen oder gewisser einzelner abgebremst, umgebogen oder zunichte gemacht wurden.

Aber wir bitten alle Glieder der römisch-katholischen Kirche inständig, nicht zu vergessen, daß das Konzil ihnen manche Reichtümer der echt christlichen Tradition wieder neu erschlossen hat und daß es ihrem Glauben, ihrer Hoffnung und ihrer Liebe neues Leben zurückgegeben hat. Das Volk Gottes hat ein neues Zutrauen zu sich selbst und zur Kirche gewonnen, es hat sich die Bibel, die Eucharistie, die Dienstämter und die Liturgie wieder zu eigen gemacht. Neue Stimmen beginnen sich Gehör zu verschaffen. Eine neue Erfahrung mit der Ausübung der Autorität in der Kirche erscheint möglich – nicht nur in den Augen der Laien, sondern auch in den Augen der Bischöfe selbst. Wesentliche Wirklichkeiten der christlichen Praxis und des christlichen Dogmas werden zum Gegenstand reicherer und tieferer Erfahrung, so etwa die Offenbarung, das Volk Gottes, die Kirche, selbst die Welt, die Hoffnung und die Freude: *Gaudium et spes!*

Zwei entscheidende Konsequenzen des Konzils betreffen genau die kommende Synode und sind überdies in Gefahr, mißverstanden zu werden:

1. Es sind nicht nur die Bischöfe, die zur Synode eingeladen oder durch ihre Delegierten auf ihr vertreten und von ihr betroffen sind, sondern alle Männer und Frauen der verschiedenen Ortskirchen; die Bischöfe sind vor allem deswegen zur Synode eingeladen worden, weil sie die Hirten dieser Männer und Frauen sind;

2. die Synode ist nicht der Herr und Richter des Konzils; sie ist nur sein Diener und muß sich von ihm richten lassen.

Sicherlich wissen wir gut, daß der Unterschied zwischen der Art und Weise, wie man vor zwanzig Jahren das Konzil begrüßt hat und wie man heute der Synode entgegensieht, auch damit zu-

sammenhängt, daß die Situation innerhalb wie außerhalb der römisch-katholischen Kirche sich stark verändert hat.

Außerhalb der Kirche sind neue Realitäten sichtbar geworden: das Entstehen neuer Länder und das Sichtbarwerden der außereuropäischen Kulturen, das Auftauchen des «Kontinentes der Armen» (mit ihren Bedürfnissen, aber auch mit ihren Beiträgen zum allgemeinen Ganzen), das Auftauchen des «Kontinentes der Frauen», die Verlagerung des Schwerpunktes von der atlantischen Welt zum Pazifik hin, die neue wirtschaftliche Konjunktur der nordatlantischen Länder mit ihrer Krise und ihrer Arbeitslosigkeit, die Verunsicherung der Länder im Blick auf ihre traditionellen Werte und Kulturen, die Unsicherheit der jungen Menschen angesichts der zukünftigen Weltsituation usw.

Innerhalb der katholischen Gemeinschaft fragen sich viele – und zwar gerade im Blick auf das Zweite Vatikanum –: Sind wir zu weit gegangen, oder sind wir nicht weit genug gegangen? Sind die positiven Aspekte ausgeschöpft oder sind sie begraben worden? Sind die negativen Aspekte wahrgenommen oder sind sie ignoriert worden? Selbst die unbestreitbarerweise positiven Folgen des Zweiten Vatikanums haben Veränderungen nach sich gezogen, die bisweilen neue Probleme schaffen. Und was noch wichtiger ist: Das Volk Gottes ist heute dabei, sich um ein neues Selbstbewußtsein zu bemühen, seit es in seiner Mitte auf bisher unhörbare Stimmen zu horchen sucht: die Stimmen der Armen, die Stimmen der Frauen, die Stimmen Afrikas, Lateinamerikas und Asiens, die Stimmen der unterdrückten Kirchen in Ost und West, in Süd und Nord.

Seitdem erwecken die verschiedenen Ortskirchen bisweilen den Eindruck, als schwankten sie zwischen Verhärtung und Ermüdung, zwischen der Restauration einer Kirche, die gegenüber einer neuen Welt allzu alt wirkt, und dem Leiden an der Unfähigkeit, genügend lebendige Kirchen in einer allzu schwierigen Welt aufzubauen. Angesichts ihrer Erwartungen leiden viele daran, daß sie keine Fortschritte sehen bei der Lösung der für das Volk Gottes so lastenden Probleme wie etwa des Ökumenismus, des Status der Frauen in der Kirche, der Ämterordnung, der Eigenverantwortung der Basisgemeinden, der legitimen und traditionellen Autonomie der Orden usw.

Angesichts dieser Situation und in der Erinnerung daran, was auf den letzten Synoden geschehen ist, wollen wir an den Glauben und die Hoffnung aller katholischen Christen appellieren. Wir möchten ihnen Anteil geben an unserer tiefgegründeten Überzeugung, daß der Geist Jesu Christi ihre Kirche auch heute, im Jahr 1985, neu beleben kann, so wie er es schon beim Zweiten Vatikanischen Konzil getan hat und wie er es in mancherlei Situationen seit diesem neuen Pfingsten getan hat, da er zu jedem Mann und zu jeder Frau in ihrer eigenen Sprache geredet hat. Wir möchten ihnen Anteil geben an unserer Hoffnung, daß die nächste Synode eine «Gute Nachricht» für die Welt werde. Deshalb wollen wir nachdrücklich auf zwei Vorbedingungen hinweisen, die – neben etlichen anderen – unerläßlich sind für das Gelingen der kommenden Synode, wobei wir aber fürchten, daß sie vernachlässigt werden könnten.

Die erste Vorbedingung ist, daß jeder und jede einzelne von uns und wir alle miteinander uns darin engagieren, unseren Bischöfen zu helfen, ihren Auftrag zu erfüllen. Die Synode ist zwar die Arbeit bestimmter Bischöfe – unter dem Vorsitz des Papstes –, besonders der von den Bischöfen ihres Landes gewählten Vorsitzenden der Bischofskonferenzen. Diese Bischöfe aber werden ihren Auftrag dort nur dann erfüllen können, wenn wir – jeder an seinem Platz – den Auftrag erfüllen, der jedem von uns zukommt. Für uns ist dies der Auftrag von Theologinnen und Theologen im Dienst der katholischen Gemeinschaften und ihrer Bischöfe. Und was wohl noch wichtiger ist: Wir denken hier an den Platz all der Männer und Frauen, die allzu oft ausgeschlossen waren und denen die Synode und wir alle ihren Platz einräumen müssen, so wie Jesus es getan hat für die Ausgeschlossenen seiner Zeit – gegen die zivilen und religiösen Mächte, die sich gegen ihn zusammengeschlossen hatten.

Es geht hier nicht darum, unseren Bischöfen zu helfen, zwanzig Jahre zurückzublicken, um zu sehen, ob die Kirche dem Zweiten Vatikanum wohl Respekt erwiesen habe. Es geht vielmehr darum, unseren Bischöfen zu helfen, zwanzig Jahre vorwärtszublicken, um zu erkennen, wie wir die Kirchen von morgen aufbauen müssen – mit Hilfe des Zweiten Vatikanums, aber auch mit Hilfe alles dessen, was wir miteinander entdeckt und was uns der Geist Gottes seit dem Zweiten Vatikanum kundgetan hat.

Die Erfüllung einer zweiten Vorbedingung für das Gelingen der Synode hängt direkt von den Bischöfen selbst ab. Wir erinnern uns bewegt

und dankbar daran, welche Kraft, welche Freiheit, welchen Glauben und welche Großherzigkeit viele Bischöfe auf dem Zweiten Vatikanum bewiesen haben und wie oft sie die inspirierten Diener des Volkes Gottes waren. Wir bitten die Bischöfe der Synode von 1985 nachdrücklich, dieselbe Findigkeit, dieselbe Unabhängigkeit des Urteils, denselben Mut und dieselbe Hoffnung zu beweisen. Wir bitten sie, das Wort zu nehmen und dabei daran zu denken, daß ihnen das nicht aufgrund eines Zugeständnisses von irgendjemandem zukommt, sondern von Rechts wegen. Wir bitten sie, ohne Furcht die Verantwortung im Vorsitz der Kirchen, die ihnen das Zweite Vatikanum zuerkannt hat, auszuüben. Wir bitten sie, sie möchten der Kraft, der Erneuerungsmacht und der Zärtlichkeit, mit denen der Geist Gottes sich jeder Frau und jedem Mann in jeder Geschichtsepoche zuwendet, leibhaftige Gestalt verleihen.

Als Johannes XXIII. das Zweite Vatikanische Konzil eröffnete, sagte er den Bischöfen seiner Zeit: «Hört nicht auf die Unglückspropheten, die immer das Unheil voraussehen, als ob die Welt vor dem Untergang stünde... Alles, auch die entgegengesetzten menschlichen Interessen, lenkt Gott weise zum Heil der Kirche.» Heute, vor der Eröffnung der Synode, erinnern wir uns an ein Wort Jesu Christi, das Johannes Paul II. gern anführt, und so wagen wir, den Bischöfen zu sagen: «Habt keine Furcht!» Habt keine Furcht vor dieser Welt von heute, welche doch die unsere ist. Habt keine Furcht vor all dem, das – in uns und in euch – sich in die Vergangenheit zurückflüchten will oder sich nach der alten Geborgenheit sehnt. Habt keine Furcht vor all den Lasten, die uns – alle und jeden – in der Kirche manchmal dazu verleiten, uns immer aufs neue zu wiederholen, und die uns hindern, den befreienden Mut zu einem neuen Wort aufzubringen. Auch heute, 1985, kann der Heilige Geist mit Hilfe der alles unterscheidenden Einsicht Gottes und der unbesiegbaren Demut Jesu Neues zuwegebringen. Stehen wir also auf und machen wir uns auf den Weg!

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Vorwort

John Coleman / Gregory Baum

Das Internationale Jahr der Jugend

Die Vereinten Nationen haben das Jahr 1985 zum «Internationalen Jahr der Jugend» erklärt. Sie haben drei Unterthemen vorgeschlagen für unsere Überlegungen über die Situation der jungen Menschen im Lauf dieses Jahres: Bildung (1), stärkere Beteiligung der Jugend am gesellschaftlichen Leben (2) und Friede (3). Das Europäische Jugend-Forum, eine Lobbygruppe in Brüssel, die eine wichtige Rolle in der Europäischen Gemeinschaft (EG) spielt, hat seinerseits festgestellt, daß 40 Prozent der Arbeitslosen in den EG-Ländern zur Gruppe der 15 – 25jährigen gehören. Es wurde beschlossen, die Frage der Jugendarbeitslosigkeit in den Mittelpunkt der europäischen Diskussion während des Internationalen Jahres der Jugend zu stellen. Hunderte von arbeitslosen Jugendlichen sind im vergangenen Jahr ihren gewählten Vertretern im Europäischen Parlament in Straßburg zu Leibe gerückt mit einer Protestaktion unter dem Motto: «Arbeitsplätze *jetzt* schaffen!» Unglücklicherweise gibt es noch keinen wirklich gesamteuropäischen Plan, wie man systematisch mit der Problematik der wachsenden und vielleicht andauernden Situation der weitverbreiteten Jugendarbeitslosigkeit umgehen könnte[1].

Hinter diesen «Themenjahren» der Vereinten Nationen lauert eine große Gefahr. So begingen wir 1979 das «Jahr des Kindes» und in anderen Jahren das «Jahr der Frau» oder das «Jahr der Behinderten». Wir beschwören die Versuchung herauf, die Bedeutung dieser «Themenjahre» darauf zu verkürzen, daß wir bloß einmal der einen oder anderen vernachlässigten Gruppe kurze Aufmerksamkeit schenken, ohne uns genügend zu kümmern um die fortdauernden strukturellen Gründe ihrer Vernachlässigung und ihre Auswirkungen auf die Lebensqualität unserer Gesellschaften. So bemerkt Ad Malkert im Hinblick auf die Niederlande: «Schließlich und endlich wird der Erfolg des Jahres der Jugend an der Antwort auf die Frage gemessen werden, ob es zum Ergebnis hat, daß die Jugend selbst aktiveren Anteil an ihrer Zukunft nimmt und ob es gleichzeitig zu einer Veränderung in der Politik der Regierung kommen wird[2].

Wie die Jugend ihre eigene Zukunft sieht

Verschiedene soziologische Untersuchungen in mehreren industrialisierten Ländern zeigen, daß die Jugend selbst sich ihrer eigenen Zukunft nicht völlig sicher ist. Eine niederländische Untersuchung hat ergeben, daß die Hälfte der jungen Leute unter 21 Jahren Schwierigkeiten hat, sich für die Zukunft optimale oder auch nur erfolgreiche Lösungen der Probleme der atomaren Bedrohung und der Umweltschäden vorzustellen[3]. Ähnlich fand eine von der britischen Zeitung «The Observer» durchgeführte Umfrage heraus, daß eine Mehrheit der 15- bis 18jährigen in Großbritannien zu dem Schluß kam, daß Großbritannien für die nächsten 20 Jahre eine ziemlich schlechte Gegend sein werde, «eine eher gewalttätige, schlampige und möglicherweise tote Gesellschaft». Es herrscht ein allgemeiner Pessimismus. Als die finsterste Wolke am Horizont wird der atomare Krieg betrachtet. Die Einstellungen zur Regierung sind zynisch. Bezeichnenderweise war die Arbeitslosigkeit das zweite Hauptthema in dieser Untersuchung über die britische Jugend, die offensichtlich ihrer eigenen Zukunft völlig ungewiß ist[4].

In seinen Überlegungen über Vergleichsdaten für die Jugend in den Vereinigten Staaten von Nordamerika bemerkt der in Harvard tätige Psychotherapeut John E. Mack: «Mit zunehmendem Alter werden viele junge Amerikaner von der Sorge befallen, daß sie vielleicht keine Zukunftsaussichten haben könnten. Sie sind nicht sicher, ob sie sich auf Dauer für eine Zukunft einsetzen können, der gegenüber sie im Zweifel sind, ob sie sie noch erleben werden. Durch eine Rockmusikgruppe, die ‹Sex Pistols›,

wurde das Schlagwort ‹no future›, eine Zeile aus einem ihrer Lieder, zu einem allgemeinen Motto.»[5]

«Jugend» ist ein so reichhaltiges und vielfältiges Thema, daß es beinahe unmöglich ist, ihm im vollen Umfang in einem einzigen Heft von CONCILIUM gerecht zu werden. Bei den vorbereitenden Überlegungen zu diesem Heft wandten sich einige der von uns zu Rate Gezogenen dagegen, daß hinter die Themaformulierung ein Fragezeichen gesetzt würde. Für sie ist es, wie Jacques Grand'Maison in seinem Beitrag feststellt, paradox, von einer Jugend ohne Zukunft zu sprechen, da ihrer Meinung nach diese beiden Begriffe wesentlich zusammengehörten. Die Herausgeber dieses Heftes haben sich jedoch dafür entschieden, bei dieser paradoxen Formulierung zu bleiben, weil sie eine Möglichkeit darstellt, zu unterstreichen, was deutlich aus vielen soziologischen Untersuchungen hervorgeht, die zeigen, daß in den Industrieländern eine große Gruppe von Jugendlichen sich heute selbst die Frage nach ihrer Zukunft stellt. Was auch immer unter anderen Aspekten die massiven Unterschiede zwischen Ost- und Westeuropa sein mögen, so verzeichnen diese beiden Blöcke doch im letzten Jahrzehnt ein verhältnismäßig umfangreiches statistisches Anwachsen bei Jugendalkoholismus, Drogenkonsum, Selbstmorden, Kriminalität und Abstinenz vom Engagement in der Politik und im organisierten Leben der Gesellschaft (Gewerkschaften, Bürgerinitiativen, Kirchen)[6]. Diese Statistiken könnten offensichtlich eine Sinnkrise anzeigen, das, was der große französische Soziologe Emile Durkheim «Anomie» genannt hat.

Wir brauchen die Jugend nicht zu romantisieren. Dennoch können wir ohne Zögern die These aufstellen, daß der Jugend in der Gesellschaft die Funktion eines Seismographen zukommt, da sich in ihren Bewegungen und Bestrebungen soziale und kulturelle Grundverschiebungen ankündigen. Wenn die heutige Jugend in neuem und größerem Umfang die Erfahrung von Unsicherheit über den Sinn ihrer Zukunft macht, dann hängt dasselbe Fragezeichen über unser aller Zukunft. Es nützt absolut nichts, die Registratoren der Symptome kultureller Veränderungen zu tadeln. Wie verschiedene Beiträge zu diesem CONCILIUM-Heft feststellen, kann der Grund für die Sinnleere – die derzeitige kulturelle Krise in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften – eher bei der derzeitigen Generation der erwachsenen Führungsschicht in unseren wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen, die Kirche eingeschlossen, liegen als bei der Jugend selbst.

Definition von «Jugend»

In seinem Beitrag zu diesem Heft erinnert René Laurentin uns wohlweislich an die Doppeldeutigkeit und Relativität, die dem Begriff «Jugend» innewohnt. So ist z. B. in der sogen. «Vierten Welt in Westeuropa» (den 5 Prozent der Allerärmsten, die auf Dauer zu «Unterklassen» gehören) mit dem Alter von 18 bis 20 Jahren die Periode der Jugend völlig vorbei. R. Laurentin erinnert auch daran, daß der Begriff Jugend bedeutende mythische Dimensionen hat.

Wir möchten uns hier für einen Augenblick dieser mythischen Dimension zuwenden. Psychologen sagen uns, daß nachfolgende Generationen, unsere Kinder oder deren «Ersatz», den wir in jugendlichen Nachgeborenen sehen, eine Art von objektiver, wenn auch vorläufiger Unsterblichkeit darstellen. Wenn die Zukunft unserer Jugend ernstlich in Frage gestellt ist, ist auch unsere eigene Zukunft aufs Spiel gesetzt. Wenn die jungen Leute eine Sinnkrise erfahren im Blick auf die Weiterentwicklung unserer Gesellschaften, dann sind wir selbst ernsten Beeinträchtigungen ausgesetzt in unserer Möglichkeit, Produktivität zu erfahren und in einem beschaulichen und weisen Alter die schöpferische Summe unseres Lebens zu ziehen. Der große Psychologe Erik Erikson hat uns gelehrt: Jede ernste Krise in irgendeinem Abschnitt des Lebenszyklus von der Geburt bis zum Tod bewirkt eine sie begleitende Krise in den anderen Lebensabschnitten, oder sie deutet wenigstens auf eine solche hin.

Die wirtschaftliche Dimension: Arbeitslosigkeit

Die Zukunft unserer Jugend konfrontiert uns mit psychologischen Fragen. Wir haben es nicht versäumt, in diesem Heft auch die psychologische Dimension anzusprechen (vgl. besonders die Beiträge von Juan Andrés Peretiatkowicz, Paul Kapteyn und Jacques Grand'Maison). Dennoch haben die Herausgeber dieses Heftes sich ganz zielbewußt dafür entschieden, besonders die wirtschaftlichen und strukturellen Aspekte des Jugendproblems – besonders im Zusammenhang mit dem Problem der Jugendarbeitslosig-

keit – zu betonen. Hohe und wachsende Jugendarbeitslosigkeit ist ein relativ neues Problem in den westeuropäischen und nordatlantischen Ländern. Auch einige osteuropäische Länder (z. B. Jugoslawien mit seiner derzeit 1 Million Arbeitsloser) stehen heute demselben Problem gegenüber. Jugendarbeitslosigkeit oder Jugendunterbeschäftigung waren lange Zeit ständige innere Probleme Perus, Boliviens und Chiles. Jacques Grand'Maison erinnert uns daran, daß die Jugend die Mehrheit der Weltbevölkerung darstellt. Vor allem aber in den Ländern der Dritten Welt stellt die Jugend – demographisch gesehen – die Mehrheit der Bevölkerung dar. In West- und Osteuropa und den nordatlantischen Ländern verzeichnen die demographischen Statistiken ein Bevölkerungswachstum nahe bei Null und eine ernsthafte Überalterung der Bevölkerungspyramide. Wir können nicht der heutigen Jugend unsere besondere Aufmerksamkeit widmen, ohne zugleich den Blick auf die Dritte Welt zu richten.

Wir werden nicht so leicht zu einem Standpunkt bezüglich des Problems der strukturell bedingten Arbeitslosigkeit und ihrer Auswirkungen auf die Jugend in der Ersten Welt kommen. In einer Sozialanalyse der kanadischen Wirtschaft bemerken Michael Czerny SJ und Jamie Swift dazu: «Es hat der Bevölkerung mehr und mehr gedämmert, daß die Wirtschaft in ihrer Organisation nicht darauf angelegt ist, für Arbeitsplätze zu sorgen. Arbeitslosigkeit ist nicht eine Abirrung oder ein zeitweiliges Schwanken in einem ansonsten stetigen Gang wirtschaftlichen Wachstums. Sie scheint vielmehr eine chronische Erscheinung zu sein, die mit jedem Zurückschwingen des wirtschaftlichen Pendels schlimmer wird... Die Logik des privaten Profits und des kollektiven Wachstums hat Priorität gegenüber der Schaffung von Arbeitsplätzen... Wenn vor der Zeit der achtziger Jahre die Beschäftigung in irgendeinem Bereich abflaute, schienen sich immer wieder neue, andere Möglichkeiten für Arbeit zu eröffnen. Die Arbeitslosigkeit der achtziger Jahre dagegen ist qualitativ verschieden von früheren Flauten, Rezessionen und Depressionen. Arbeitsplätze sind heute dabei zu verdampfen, ohne daß größere Aussichten dafür bestehen, daß sich neue Horizonte eröffnen würden.»[7]

Es scheint uns, daß es eine Trivialisierung des Internationalen Jahres der Jugend wäre, wenn wir dem Thema künftiger Arbeitsmöglichkeiten für die Jugend in den Industrienationen und der Dritten Welt keinen eigenen Beitrag gewidmet hätten. Verschiedene religiöse Gruppen haben dieses Thema bereits angesprochen. Die katholische Bischofskonferenz in den Vereinigten Staaten von Nordamerika beklagt in ihrem Entwurf zu einem Hirtenbrief über «Katholische Soziallehre und Wirtschaft in den USA» die hohen Arbeitslosigkeitszahlen, die in den USA geduldet werden. Kardinal Willebrands hat noch kurz vor seinem Rücktritt vom Amt des Erzbischofs von Utrecht und Primas der Niederländischen Kirchenprovinz einen Hirtenbrief geschrieben, in dem er die Probleme der jugendlichen Arbeitslosen erörtert. Die katholischen Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland haben ebenfalls das Thema Jugendarbeitslosigkeit angesprochen[8].

Die katholischen Bischöfe Kanadas sagten in ihrem ausgezeichneten Hirtenbrief «Ethische Überlegungen zur Wirtschaftskrise» (1983) folgendes über die Arbeitslosigkeit: «Durch die Schaffung von Voraussetzungen für andauernde Arbeitslosigkeit ist ein ständig wachsender großer Teil der Bevölkerung vom Verlust seiner Menschenwürde bedroht. Tatsächlich besteht eine Tendenz, daß Menschen als unpersönliche Arbeitskräfte behandelt werden, die nur wenig oder gar keine Bedeutung haben, die über ihren wirtschaftlichen Nutzen für das System hinausgeht.»[9] Die Generalsynode der Anglikanischen Kirche in Kanada ihrerseits erklärte 1978, daß «Arbeitslosigkeit den Armen viel größeren Schaden zufügt, als die Inflation dies täte. Die jahraus jahrein andauernden hohen Arbeitslosenzahlen sind tatsächlich ein Werkzeug der Unterdrükkung, mögen sie nun als solches beabsichtigt sein oder nicht»[10].

Die Beiträge von Kees Kwant, Al Hatton und Juan Peretiatkowicz zeigen, daß junge Menschen die ersten sind, die unter einer andauernden strukturbedingten Arbeitslosigkeit im Kielwasser der sogen. dritten industriellen Revolution leiden. Kwant vertritt die Auffassung, daß auch für diejenigen Niederländer, die Arbeitsplätze finden, das Spektrum der Aussichten künftiger Arbeitslosigkeit Angst, Zwang zu vorsichtigem Verhalten und zu einem gewissen Konformismus nach sich zieht. Derzeit erfreuen sich in den Niederlanden von den 18jährigen und den noch Jüngeren 30 Prozent weniger eines Arbeitsplatzes als im Jahre 1979. 1985 hatten 100000 junge Niederländer ein volles Jahr Wartezeit hinter sich, ehe sie nach ihrem Schulabschluß irgendei-

nen Arbeitsplatz erhalten hatten. 15 Prozent der niederländischen Hochschulabsolventen des Jahres 1984 konnten keine Beschäftigung finden[11]. Kwant bietet uns in seinem Beitrag ein allgemeines idealtypisches Schema für die Kategorisierung von arbeitenden Jugendlichen: 1. die stark Motivierten, die innere Freude an ihrer Arbeit als solcher haben; 2. die Pflichttreuen, die in ihrer Arbeit keinen ihr selbst innewohnenden Sinn finden; 3. unwillige Arbeitswillige, die zwar arbeiten wollen, aber ohne großen Eifer. Kwant fürchtet, daß die dritte industrielle Revolution dazu führen wird, daß die ständige Arbeitslosigkeit zunimmt und die Zahl der Arbeitsplätze, auf denen die Arbeit einen Mittelweg zwischen wirklicher Kreativität und rein mechanischer Tätigkeit verspricht, immer weiter abnehmen wird.

Al Hatton lenkt in seinem Beitrag unsere Vorstellungskraft auf alternative Formen von Arbeitsplatzbeschaffung und auf das «job sharing» hin. Wir möchten hier zwei Punkte, die er in seinem Aufsatz bringt, betonen: Zunächst weist er darauf hin, daß außer und vor der wirtschaftlichen Dimension der Jugendarbeitslosigkeit noch andere Formen wirtschaftspolitischer Kurzsichtigkeit eine schwere Hypothek für die kommenden Generationen darstellen. So wurde z. B. in den Vereinigten Staaten von Nordamerika die ernste, ja radikale Frage aufgeworfen, ob die heute noch wirksamen Maßnahmen für die soziale Sicherheit und Altersversorgung ausreichen werden, um die Renten für die jungen Leute, die jetzt 30 Jahre alt und jünger sind, zu sichern. Die heutige Jugend wird in Zukunft nicht das gleiche soziale Netz zur Verfügung haben wie die vorausgehenden Generationen. Ähnlich bürdet der angesichts der außerordentlichen Verschuldungskrise für Auslandskredite anfallende Zinsen- und Tilgungsdienst in lateinamerikanischen Ländern (besonders in Brasilien, Argentinien, Mexiko und Venezuela) den heute weniger als 21 Jahre zählenden jungen Leuten in diesen Ländern eine schwere finanzielle Last auf.

Viele Studien über die Jugendarbeitslosigkeit belegen einen zweiten Punkt, auf den Hatton hingewiesen hat – u.a. der Beitrag von Juan Peretiatkowicz in diesem Heft. In der Regel ist es unwahrscheinlich, daß junge Leute zu soziologischen Untersuchungen beitragen. Sie sehen ihre Arbeitslosigkeit nicht unter dem Blickwinkel größerer struktureller Zusammenhänge. Sie neigen dazu, das Problem unter individuellem oder psychologischem Blickwinkel zu sehen. Daher reden sie von den Energischen im Gegensatz zu den Faulen oder tadeln sich selbst, wenn sie arbeitslos sind, oder andere, wenn sie selbst Arbeit haben. Wir können daraus eine Lehre ziehen: Wir müssen als Kirche auf die Notwendigkeit hinweisen, das Problem der Jugendarbeitslosigkeit mit dem Instrumentarium der soziologischen Analyse anzugehen, wobei dies ein integrierender Bestandteil eines umfassenden Jugendapostolats sein müßte, welches diese Generation kirchlicher Jugend darauf vorbereitet, auf der Grundlage christlicher Werte selbst sehen und urteilen zu lernen und dann tätig zu werden. Andernfalls läuft unsere kirchliche Jugendarbeit Gefahr, zu einer individualistischen Ideologie zu werden, – eine Gefahr, vor der Michael Warren in seinem Beitrag warnt.

Wir hätten zu Juan Peretiatkowicz' scharfsinniger Studie über die Auswirkungen der Arbeitslosigkeit auf die chilenische Jugend Duplikate zur Situation der Jugend in Peru, Ecuador, Argentinien und vor allem Bolivien bringen können. Einer der beiden Herausgeber dieses Heftes (John Coleman) hat die letzten beiden Sommer in einer Mittelklassefamilie in Cochabamba in Bolivien verbracht. Die Eltern dieser Familie möchten, daß die beiden Söhne in die USA auswandern. Ihr lakonisches Urteil beleuchtet ihr Verständnis der wirtschaftlichen Wirklichkeit in Bolivien: «In diesem Land gibt es keine Zukunft für die Jugend.»

Juan Peretiatkowicz warnt uns auch vor der doppelten Art verderblicher Auswirkungen, die in hohem Maße mit der Jugendarbeitslosigkeit verbunden sind. Jugendarbeitslosigkeit treibt die jungen Leute zu einem körperlich und seelisch destruktiven Verhalten (Drogenkonsum, Alkoholkonsum, sexuelle Zügellosigkeit, Verbrechen), das es ihnen immer schwerer machen wird, eine sichere Zukunft aufzubauen, selbst wenn die derzeitige Krise der neoliberalen Wirtschaft in Chile einmal überwunden sein wird.

Kontakte zwischen den Generationen

Im ersten Teil dieses Heftes eröffnen wir die Diskussion über die Jugend mit drei Beiträgen, die einen ersten Überblick geben sollen. René Laurentin warnt uns vor den Problemen im Zusammenhang mit der Definition von «Jugend» und schlägt uns als Arbeitsdefinition vor: «die Zeit der Übermittlung von Kultur und menschli-

chem und kirchlichem Erbe». Laurentin erinnert uns an die notwendige Dialektik zwischen der Übermittlung überkommenen Wissens und der Suche nach dem Neuen. Unter diesem Aspekt hätten wir dieses Heft noch anreichern können durch die Beifügung von Artikeln, die sich mit jugendlichen Lebensstilen und Ausdrucksformen hätten befassen können, die zur Absonderung und Gettoisierung der Jugend führen. Die achtziger Jahre weisen aber nicht viele Konflikte zwischen den Generationen auf. In soziologischen Erhebungen stellt die Mehrheit der Jugendlichen in Europa und Nordamerika fest, daß sie ganz gut mit ihren Eltern auskommen. Dieses Jahrzehnt weist aber andererseits auch kein großes Ausmaß an Kontakten zwischen den Generationen auf. In dieser Hinsicht verzeichnet eine neue Untersuchung über die schwedische Jugend das gewichtige Bedürfnis junger Menschen in Schweden nach echten und intimen menschlichen Kontakten mit älteren Erwachsenen[12].

Barbara Hargroves Beitrag berichtet ausführlich über das Entstehen von Jugend-Protestbewegungen in Richtung auf veränderte Einschätzungen der kulturell vorherrschenden Zukunftsauffassungen. Sie berichtet über die nach dem Zweiten Weltkrieg aufkommenden Erwartungen eines neuen Zeitalters der Freiheit, des antiautoritären Geistes und des Wohlstandes in Westeuropa und Nordamerika und über die gleichzeitige Hoffnung auf eine neue, gerechtere Gesellschaft in Osteuropa.

Sowohl im Osten wie im Westen haben diese Nachkriegsideologien seitdem schon lange ihre frühere Vitalität eingebüßt. Die Nachkriegsideologie der sechziger und siebziger Jahre wich einer Utopie, dem, was Laurentin «ein Leben für Träume» nennt. Während die Zeit des Jugendprotestes und der Jugendbewegung vorbei ist, blieben die kulturellen und strukturellen Ursachen für diesen Protest bestehen. Für Barbara Hargrove weisen die heutigen Jugendbewegungen Symptome eines neuen kulturellen Paradigmas auf, Zeichen eines Übergangs zur nachindustriellen Gesellschaft. Sie hält diesen Übergang für so gewichtig wie die Reformation des 16. Jahrhunderts. Andere Autoren sind weniger hitzig. Es sollte hier jedenfalls angemerkt werden, daß Barbara Hargroves Analyse unter einigen Aspekten regional begrenzt bleibt. Sie berücksichtigt nicht die Kontinente, in denen heute die überwiegende Mehrheit der Jugend der Welt lebt.

In einem abschließenden Beitrag zu diesem ersten, der Übersicht gewidmeten Teil unseres Heftes deutet Paul Kapteyn an, daß einige Faktoren des statistisch eindeutigen Anwachsens der Jugendkriminalität in westlichen Ländern möglicherweise weniger negativ zu bewerten sind, als es auf den ersten Blick scheint. Kapteyn erinnert uns an die Tatsache, daß die Zunahme der Jugendkriminalität noch in der Zeit vor dem Aufkommen der Jugendarbeitslosigkeit begann. Sie hat davon unabhängige Ursachen. Kapteyn ordnet seine Erklärung der Ursachen dieses Phänomens bei den Veränderungen in den Autoritätsstrukturen ein. Am Beispiel des Schulsystems entwickelt er die These, daß ein schroffer Abbau von hierarchischen Autoritätsmodellen die heutigen Erziehungsstrukturen in der westlichen Welt kennzeichnet. Direkte und heteronome Kontrollsysteme weichen einer auf Selbstkontrolle gegründeten Disziplin. Kapteyns Beitrag stellt unseren ausdrücklichen Versuch dar, in diesem Heft eines der Unterthemen des «Jahrs der Jugend» der Vereinten Nationen in der Erfahrung an der Basis zu «erden».

Wir vermuten, daß die in den Industrieländern eindeutigerweise zu beobachtende Verminderung der Kluft und des Konfliktes zwischen den Generationen parallele Veränderungen der Muster von Autoritätsausübung in den Familien widerspiegelt. Hier können wir ebenfalls von einer hierarchischen, weniger autoritären und weniger heteronomen Autoritätsausübung sprechen. Kapteyn vermerkt im Blick auf Erziehungssysteme, daß gute Ordnung in Schulklassen heute mehr als früher auf gegenseitigem Respekt und auf Vertrauen gegründet werden muß.

Die familiären Autoritätsverhältnisse zwischen Eltern und Kindern scheinen ähnliche Veränderungen durchgemacht zu haben. So zeigen neueste Untersuchungen über Jugendliche in den Niederlanden und in der Bundesrepublik Deutschland, daß 90 Prozent der Jugendlichen in den Niederlanden und 70 Prozent derer in der Bundesrepublik angeben, mit ihren Eltern sehr gut auszukommen. Sie zeigen auch, daß im Vergleich mit einem Jahrzehnt davor Jugendliche, die im Elternhaus wohnen, im allgemeinen selbst bestimmen, wann, wohin und für wie lange sie das Elternhaus verlassen, um zu Unterhaltungsveranstaltungen oder zu einer Verabredung zu gehen – ein Zeichen größerer Autonomie der Jugend[13].

Vielleicht ist einer der Gründe für jene Abneigung gegen heutige religiöse Institutionen und Ideologien, wie Barbara Hargrove sie verzeichnet, daß die Kirchen in der Art ihrer Autoritätsausübung keine parallel laufenden Veränderungen durchgemacht haben. Ihre mehr hierarchische, heteronome Art der Autoritätsausübung paßt nicht zusammen mit dem vorherrschenden kulturellen Modell. Wie auch immer die richtige Erklärung sein mag, die Kirchen in der Ersten Welt scheinen besonders hart getroffen zu sein von der Apathie, der Engagementscheu und der Entfremdung der Jugend. Wir wollen ein wenig weiter unten nochmals auf diesen Punkt zurückkommen.

Zeichen der Anomie

Der dritte Teil dieses Heftes spricht die Sinnfrage an, insofern diese von dem Empfinden, welches die heutige Jugend von der Zukunft hat, ausgelöst wird. Aus Raumgründen mußten wir die Behandlung dieses Themas auf zwei Beiträge beschränken, einen aus Osteuropa und einen aus Westeuropa. Miklós Tomka schreibt über die Situation der Jugend in Ungarn. Sein Beitrag zeigt, daß die wirtschaftlichen Verhältnisse die Zeit der Abhängigkeit der jungen Leute in Ungarn ungebührlich verlängern. Junge Leute in Ungarn finden es sehr schwer, vor Mitte der Dreißigerjahre zwei der drei Bedingungen zu erfüllen, die Tomka für die Unabhängigkeit der Heranwachsenden für unerläßlich hält: einen Platz in der gesellschaftlichen Arbeitsstruktur gefunden zu haben; die Möglichkeit zu unabhängiger Gestaltung des Lebensstils zu haben; und die Möglichkeit, eine öffentlich anerkannte sexuelle und/oder affektive Beziehung eingehen zu können. Tomka weist jedoch auch auf ein mehr allgemeines osteuropäisches Phänomen hin: eine weitverbreitete religiöse Erneuerung in der Jugend. Die Deutsche Demokratische Republik, Jugoslawien und die Slowakei haben ebenfalls die Erfahrung dieses religiösen Aufbruchs gemacht, sehr zum Kummer ihrer politischen Autoritäten.

In Ungarn sehen die jungen Leute die institutionelle Kirche als etwas Förmliches, etwas auf Distanz Bleibendes, als eine Liturgie ohne Gemeinde. Wie andere Kommentatoren der religiösen Situation in Ungarn vermerkt haben, liegt die Zukunft der Kirche in den für die jungen Leute so attraktiven Basisgruppen. Diese vermitteln ein Gefühl echter Gemeinschaft und stellen einen sicheren Hafen dar für die Gewinnung eines größeren Selbstbewußtseins und durchbrechen den Isolationismus. Unglücklicherweise scheint die ungarische Hierarchie zum Angriff auf die in ihrer Kirche entstandene Basisgruppenbewegung entschlossen zu sein. Paradoxerweise schelten die Autoritäten Ungarns ihre Jugend gleichzeitig wegen derselben sinnlosen Konsumentenmentalität und desselben Individualismus, deretwegen die westliche Jugend ihrerseits ebenfalls oft angeklagt wird. Wir gehen aber in die Irre, wenn wir unser Urteil über die Jugend auf diese Art von Moralismus beschränken.

Eileen Barkers Parallelstück zu dem Beitrag Tomkas, das über Unbehagen und Sinnlosigkeitsgefühle bei jungen Leuten in England handelt, macht uns – vor Mißverständnissen warnend – auf wichtige Unterschiede zwischen den Jugendbewegungen in der Arbeiterklasse und solchen in der Mittelklasse Englands aufmerksam. Eileen Barker betont auch die gewichtige Bedeutung der Jugendarbeitslosigkeit als eines variablen Schlüssels zum Verständnis der Sinnkrise in der britischen Jugend. Der Protest ist der Apathie gewichen. Im modernen Wohlfahrtsstaat ist zwar die absolute Armut abgeschafft worden. Aber der Staat bietet seinen jugendlichen Mitgliedern keine Möglichkeit, einen Beitrag zu der weitergehenden Sinngebung und Erneuerung des Gesellschaftslebens zu leisten. E. Barker rührt mit der Behandlung dieses Problems an das zweite große Unterthema des Internationalen Jahres der Jugend der Vereinten Nationen: Partizipation, aktive Beteiligung. Ungarn und Großbritannien bieten hier paradoxe Vergleichsmöglichkeiten. In dem erstgenannten Land hängt der unausgesprochene Gesellschaftsvertrag zwischen der Kadar-Regierung und der Bevölkerung davon ab, daß Kadar wirtschaftlichen Wohlstand sichert. Die Wirtschaftskrise beraubt diesen Pakt – so findet die Gesellschaft – seines grundlegenden Inhalts. Der westliche Wohlstandskapitalismus beruht im Grunde genommen auf einem ähnlichen Gesellschaftsvertrag. Beide Autoren beklagen, daß in ihrem jeweiligen Land der Jugend immer weniger Gelegenheit geboten wird, sich aktiv an der Gestaltung ihrer Gesellschaft zu beteiligen.

Jugend und Friede

«Friede» ist das dritte Unterthema dieses Internationalen Jahres der Jugend. Michael Warrens Beitrag, der seine Schlußfolgerungen weithin auf

nordamerikanische Unterlagen gründet, spricht den Einfluß der atomaren Bedrohung auf die Jugend an. Warren betont in seinem Beitrag die Notwendigkeit der wechselseitigen Verbindungen zwischen den Generationen. Junge Leute, so behauptet er, scheuen nicht den Kontakt mit solchen Erwachsenen, die Anteil nehmen an dem Leben und den menschlichen Werten, für die zu kämpfen es sich lohnt. Warren weist hin auf die wachsende Zahl der Selbstmorde von Jugendlichen in den USA, ein statistisch belegtes Faktum, das genau so in fast allen westeuropäischen Ländern und auch in einigen osteuropäischen Ländern zu beobachten ist (z. B. vor allem in Ungarn). Er warnt vor jugendlichen Erweckungsbewegungen in der Kirche, die sich bloß auf «billige Gnade» gründen, vor Erneuerungsprogrammen und geistlichen Bewegungen, denen es an vollbewußtem Mut fehlt, sich mit langfristigen gesellschaftlichen, strukturellen Problemen konfrontieren zu lassen. Warren plädiert für einen erneuerten kirchlichen Dienst für die Jugend, der sich gründen sollte auf Solidarität mit den Opfern der Verhältnisse, auf Gewaltlosigkeit und auf eine Spiritualität des Widerstands. Er lenkt unsere Aufmerksamkeit wieder einmal auf den Bereich, in dem die Mehrheit der jungen Menschen dieser Welt lebt, auf die Dritte Welt.

Die Jugend fordert die Kirche heraus

Die beiden letzten Aufsätze in diesem Heft wenden sich der Frage zu, wie eine angemessene Antwort der Kirche auf die Herausforderungen durch die heutige Jugend aussehen könnte. In dieser Hinsicht finden wir die soziologischen Statistiken über das Verhältnis zwischen Jugend und Kirche, vor allem in Westeuropa, sehr beunruhigend. Der Rückgang der kirchlichen Praxis von katholischen Christen, vor allem von Jugendlichen, z. B. in Belgien, ist so erschreckend, daß die belgischen Bischöfe sich seit einigen Jahren einfach geweigert haben, die Veröffentlichung dieser Statistiken zu gestatten!

Die spanische Zeitschrift «Religión y Cultura» hat neuerdings ein Themaheft dem Internationalen Jahr der Jugend gewidmet. Im Leitartikel dieses Heftes unter dem Titel «Die spanische Jugend Auge in Auge mit der Religion» vermerkt Isaias Diez del Rio, daß «Jugend und Kirche zwei total voneinander getrennte Welten darstellen, die meilenweit voneinander entfernt liegen». Liegt der Grund für diese Distanziertheit, so fragt er, in der Tatsache, «daß es der Kirche und ihren derzeitigen Strukturen an Attraktivität und sammelnder Kraft gegenüber der Jugend fehlt»?[14] Mit Zitaten aus einer Reihe spanischer soziologischer Untersuchungen dokumentiert Diez del Rio einen steilen – ja schwindelerregenden – Rückgang der kirchlichen Praxis unter jungen spanischen Katholiken. Auch in ihren Selbstbeschreibungen zieht eine wachsende Zahl junger spanischer Katholiken es vor, sich als «ehemalige Katholiken» zu bezeichnen. Ähnliche Daten gibt es für die Niederlande, Belgien, die Bundesrepublik Deutschland und Australien[15]. Diez del Rio denkt laut über die Frage nach, ob die Kirche tatsächlich schon viel daran tut, um sich diesem Problem eines rapiden Abflauens der Treue von jungen Menschen gegenüber der institutionellen Kirche zu stellen. «Tut die Kirche in diesem Internationalen Jahr der Jugend wirklich alles nur Mögliche?»[16]

Ans van der Bent gibt in seinem Beitrag zu diesem Heft einen Rückblick auf die Geschichte der Bemühungen der Jugendabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen, über lange Jahre hin die drei Themen des Internationalen Jahrs der Jugend immer wieder anzusprechen: Erziehung, Frieden und aktive Beteiligung am Leben der Gesellschaft. Mit Recht warnt er uns, die Jugend nicht zu vergötzen: «Nicht die Jugend ist es, welche die Hoffnung für die Zukunft ist, sondern es ist die Zukunft, welche die Hoffnung für die Jugend ist.» Ans van der Bents historischer Überblick betont die verschiedenen Wege, die der Weltkirchenrat eingeschlagen hat, um den Jugendlichen in seinen Mitgliedskirchen volles Stimmrecht, aktive Beteiligung und Partnerschaft in den Programmen und Aktivitäten ihrer Kirchen zu verschaffen.

Ursprünglich hatten die Herausgeber dieses Heftes versucht, einen Beitrag in Auftrag zu geben, der für die internationale katholische Kirche eine Parallele darstellen sollte zu dem Überblick von Ans van der Bent über die Bemühungen des Ökumenischen Rates der Kirchen um die Jugend. Es erwies sich aber als nicht möglich, einen geeigneten Autor dafür zu gewinnen. Im Rückblick wurde es augenfällig deutlich, daß in einer Gerontokratie wie dem katholischen hierarchischen System – selbst dann, wenn wir die von Laurentin betonte Relativität des Begriffs Jugend gelten lassen – nur wenige wirklich junge Männer (und überhaupt keine Frauen jedweden Alters) über aktive Stimme und die Möglichkeit

kreativer Partnerschaft und echter Beteiligung bei der Festsetzung der pastoralen Leitlinien oder der politischen Gesamtausrichtung der institutionellen Kirche verfügen. In den Organen der Kirche, in denen die Entscheidungen getroffen werden, ist kein Platz für die wirkliche Stimme der Jugend. Im Falle der katholischen Kirche muß man statt dessen bei parainstitutionellen Bewegungen Ausschau halten, z. B. bei der Friedensbewegung, den Focolarini, der katholischen Arbeiterbewegung und anderen nichtoffiziellen geistlichen und kulturellen Bewegungen von katholischen Christen (eingeschlossen die Basisgruppen in Lateinamerika), um die Gesichter und das Engagement junger Katholiken zu entdecken. Als Institution fehlt der katholischen Kirche heute ein junges Gesicht.

Aus diesem Grunde verweist der theologische Schlußartikel von Jacques Grand'Maison auf gewisse neue Ausrichtungen, derer es bedürfte zu einer evangelisch begründeten Pastoral unter den jungen Menschen in den Industrienationen. Ob die Jugend derzeit in ihren Bewegungen und Grundhaltungen gleichsam verkapselt schon die Zukunft in sich trägt, kann für uns eine Frage sein, die bestimmt ist von Restbeständen mythischen Denkens. Dennoch beginnt heute eine große Zahl von Seelsorgern und Eltern vor allem in Westeuropa angesichts des Fehlens einer starken Repräsentanz von Jugend in der Kirche sich ernstlich zu fragen, ob die Kirche in ihren Ländern noch eine echte Zukunft hat.

Dieses Heft von CONCILIUM legt nahe, daß die Antwort auf diese quälende Frage abhängt von den Antworten auf die vorausgehenden Fragen dieses Heftes: Hat unsere Jugend eine Zukunft? Wie erklären wir die wirtschaftlichen, militärischen und ideologischen Bedrohungen der Zukunft und der Hoffnung unserer Jugend, und wie wollen wir uns mit all dem auseinandersetzen und es schließlich verändern? Um es nochmals zu wiederholen: Wenn wir die Frage nach der Zukunft unserer Jugend stellen, stellen wir zugleich die Frage nach unserer eigenen Zukunft. Die Kirche, die berufen ist, als Herold der Zukunft zu wirken, als immerwährend erneuertes und selbst erneuerndes, als immerzu kommendes und schon gegenwärtiges Reich Gottes, kann das Internationale Jahr der Jugend nicht vorübergehen lassen, ohne ernsthaft nachzudenken über ihre Beziehung zur heutigen Jugend und ihrer Zukunft.

Wir schließen mit einem Bild und einer Frage. Einer der Herausgeber dieses Heftes, John Coleman, lebt dieses Jahr in der belgischen Universitätsstadt Löwen. Im Stadtzentrum steht die Statue eines neckischen Burschen, der liebevoll «Fonske» genannt wird. Dieser Name ist die Deminutivform von «Fons», entnommen dem lateinischen Motto der Katholischen Universität Löwen: Fons Sapientiae, Quell der Weisheit. Die Statue legt den Gedanken nahe, daß Weisheit von einem jugendlichen Geist abhängt, der in Kontakt mit dem ewig jungen und jungmachenden Geist Gottes lebt. Ohne Jugend, so legt die Botschaft dieser Statue nahe, finden wir keine Erneuerung, keine echte Weisheit, keinen lebenspendenden Geist.

In diesem Jahr einer außerordentlichen *Bischofssynode*, die dem Rückblick auf 20 Jahre kirchlichen Lebens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil dienen soll, stellen wir die folgende Frage: Wäre es nicht angebracht für die Bischöfe, daß sie bei ihrem Rückblick auf die Auswirkungen des Konzils die *Frage nach der Auswirkung des Konzils auf die Jugend der Welt als hermeneutischen Horizont* anpeilen? Solch ein hermeneutischer Horizont würde weniger eine reaktionäre Antwort im Sinne von Restauration nahelegen als vielmehr eine tiefergreifende, mehr kritische Weiterführung der auf Erneuerung gerichteten Energien, die vom Konzil entbunden wurden.

Noch kühner gedacht und gefragt: Könnten die Bischöfe nicht wagen, junge Christen als mitspracheberechtigte Beobachter zu einer solchen Synode einzuladen? Wird die Kirche bei ihrer Synode während dieses Internationalen Jahres der Jugend es wagen, ein junges Gesicht zu zeigen, oder wird sie sich als Körperschaft darstellen, die damit befaßt ist, um mit den Worten des römischen Dichters Horaz zu sprechen, ein *laudator temporis acti* zu sein, voll des Lobes für längst vergangene Zeiten?

[1] Vgl. Maurice van Lieshout, Jongeren en de Europeese Gemeenschap: Jeugd en Samenleving 14 (1984/5) 304–317.

[2] Zitiert bei Harro van Zijl, Het Internationaal Jongerenjaar in Nederland: Jeugd en Samenleving 14 (1984/12) 789.

[3] Hans van Ewijk, De Jongeren: Jeugd en Samenleving 15 (1985/2) 310.

[4] Vgl. The Observer, magazine insert, Sonntag, 24. Februar 1985, S. 16.

[5] John E. Mack, Look Inside, Look Outside. Nuclear Winter is Here: The International Herald Tribune, März 1985, S. 8.

[6] Zum Vergleich der Verhältnisse in Ost- und Westeuropa vgl. z. B. Peter van der Zant, Zeugdbeleid te star voor Jongeren: Jeugd en Samenleving 14 (1984/3) 131–143.

[7] Michael Czerny/Jamie Swift, Getting Started. On Social Analysis in Canada (Between The Lines, Toronto 1984) 73–74.

[8] Der Brief von Kardinal Willebrands ist erschienen in: Archief van de Kerken 39 (1984/4) 17–21. Das Hirtenschreiben der Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland, «Pastorale Anregungen zum Problem der Arbeitslosigkeit» (1982), ist erschienen als Nummer 31 in der von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Sammlung von Hirtenschreiben.

[9] Zitiert in Czerny/Swift, aaO. 74.

[10] Zit. in Czerny/Swift, aaO. 73.

[11] Zu dieser Statistik vgl. Hans van Ewiijk, De Jongeren, aaO.

[12] AaO. 306.

[13] AaO. 308.

[14] Vgl. Isaias Diez del Rio, La Juventud española ante la religión: Religión y Cultura XXX/143 (1984/11–12) 627.

[15] Für Australien vgl. Graham Rossiter, Why are Young Catholics not going to Mass?: The Australian Catholic Record LXI/1, 18–25.

[16] Diez del Rio, aaO. 631.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Jugend ohne Zukunft?

René Laurentin

Ist ‹Jugend› definierbar?

Ein Themaheft über die Jugend ist dem Leser eine Definition dieses Begriffes schuldig, der ja mythisch und relativ ist[1].

Ein mythischer Begriff

Mythisch ist dieser Begriff, weil dieses Wort Werte ins Bewußtsein ruft, auf die sich der Diskurs der Menschen oft bezieht: Jugend, das ist die Zukunft. Man sollte die Institutionen neu beleben usw. Aber durchorganisierte oder überalterte Gesellschaften fürchten die Jugend. «Die Jugend macht Angst», so wurden zuweilen Presseberichte der letzten Jahre überschrieben. Seit langem schon wird sie als bedrohliche, ja sogar aggressive Kraft empfunden. Schon Bossuet wies auf diese Angst vor der Jugend hin, die bei ihm in der Aufforderung gipfelte: «Schert euch weg! Bald seid Ihr an der Reihe!» Unter diesem Blickwinkel schürt der Aufstieg der Jugend die Todesangst, die jedem menschlichen Leben innewohnt: die fatale Interferenz. Der Mythos wurde in bezug auf Ursprung und Ende, Geburt und Tod richtig definiert: Mythen verweisen auf verlorene und zukünftige Paradiese, und dies sowohl im irdischen wie im himmlischen Sinn dieser Wendungen. Auf wissenschaftlicher Ebene sind dies die Hypothesen vom Urknall und von der Endkatastrophe. Jede Rede über die Jugend muß sich daher über den Mythos bewußt sein, weil er sie anregt, aber auch bedroht.

Ein relativer Begriff

Die Jugend ist ein relativer Begriff. In jeder Familie werden die zuletzt Geborenen als «die Jungen» bezeichnet, dies oft bis zu ihrem Tod. «Der Jüngste der Familie starb zuerst. Er war 60 Jahre alt», so hörte ich die Ältesten einer zahlreichen Familie sagen. Die alten Arbeiter werden die Jungen im Altersheim oder in der Altengruppe, in die sie eintreten.

Wie kann man also Jugend definieren? Sie kann nicht durch einen mathematischen Schnitt definiert werden: von der Geburt bis zu 12, 15 oder 30 Jahren, oder besser (indem man die Kindheit von der Jugend unterscheidet), von 12 bis zu 15 oder 40 Jahren. Sie wurde auf verschiedene Art und Weise gemäß der Gruppen und Gesellschaften definiert.

Ausklammernde Definitionen

Jugend kann aber auch nicht durch eine Proportion definiert werden: die jüngste Hälfte, das jüngste Drittel oder Viertel der Bevölkerung. Dies gäbe weder Antwort auf soziale Beobachtungen noch auf den üblichen Gebrauch des Wortes. Jedes Reden hierüber würde dadurch verdunkelt werden. Sie kann aber auch nicht definiert werden durch Gesundheit oder Dynamik, die ja tatsächlich Jugend charakterisieren. Es gibt Kranke und Tote in jeder Altersschicht, und man findet in jeder Altersschicht apathische und sehr aktive Menschen. Bemerkenswert ist die «Jugend» mancher alter Menschen, die sich Optimismus, Offenheit, Eifer, ja sogar Erfindungsgabe bewahrt haben, mittels derer man ja manchmal Jugend definiert. Dieser erbauende Zustand ist einer der schönsten Züge der christlichen Heiligkeit. Bei Johannes XXIII. hat man die Jugend des Herzens bewundert, die fähig war, die Risiken einer ungewissen Zukunft auf sich zu nehmen, und dies mit mehr als 77 Jahren. Der Heilige Geist erhält die Jugend der Kirche und ihrer Tradition, weil er «das Gefäß selbst, das ihn enthält», verjüngt, sagte Irenäus. Man kann als Ursache für dieses Phänomen die ewige Jugend Gottes sehen. Aber diese theologische Bemerkung, so interessant sie auch sein mag, kann nicht zur Grundlage einer Definition werden.

Die Zeit der Übermittlung

Wie wir gesehen haben, kann Jugend nur definiert werden in Anbetracht der Relativität, die diesem Phänomen innewohnt, und es muß abstrahiert werden von Mythologie, die die wissenschaftliche Untersuchung dieses Begriffes verdunkelt. Der einzig mögliche soziologische Ge-

brauch ist, sie als Zeit zu definieren, in der die Übermittlung des menschlichen Erbes vollendet wird. So erklären sich die verwirrenden Entwicklungen dieses Wortes und die Variationen seiner Anwendung.

Die Auswirkung der Entwicklung

Die Dauer der Jugend ist genau so unterschiedlich wie die Übermittlung des menschlichen Erbes. In primitiven, traditionellen Gesellschaften wurde die grundlegende Übermittlung des menschlichen Erbes mit etwa 12 Jahren erreicht: mit dem Alter der Initiation. Beim Höhlenmenschen geschah dies vielleicht noch früher. In unseren Gesellschaften, in denen das Erbe und das Wissen überfrachtet sind, verlängert sich die Zeit der Übermittlung bis zum Alter von 30, ja sogar 40 Jahren. Dieses Phänomen wird noch komplexer in den Bereichen der Wissenschaft. Mediziner und andere wetteifern in der Suche nach einer endgültigen Position, die etwa bei 40 Jahren liegt. Diese Verlängerung vollzieht sich nicht ohne Ausgleich: oft lernt man weiter, obwohl man schon beginnt zu lehren. Die Grenze zwischen dem Ende des Lernens und den ersten Schritten in der Forschung ist um so schwieriger zu ziehen, je mehr der Wissenschaftler ein ewig Suchender ist. Unsere Gesellschaften neigten dazu, Jugend mit der Gesamtheit des aktiven Lebens zu identifizieren. Danach wird man durch komplexe, subtile, zuweilen auch drakonische Regeln in die Schicht der Inaktiven transferiert, in den Ruhestand. Die frühzeitig Pensionierten (manchmal ohne ihr Zutun schon vor dem 60. Lebensjahr), zeigen aber oft eine Jugendlichkeit in ihrer Altersschicht, in der die Kreativität nicht erlischt.

Andere Artikel werden den Wandel der Jugend, deren Entwicklung von unserer Gesellschaft ununterbrochen beschleunigt wird, untersuchen. Ständige Ausbildung, die Fähigkeit zu lernen, aufzunehmen, zu verändern und neu zu schaffen, verlängert die Zeit der Jugend genau so wie die Forschung, die unseren Gesellschaften und Gruppen wesentlich notwendig ist, weil diese nicht überleben können, ohne Neues zu schaffen. Alles verläuft so, als ob die klassische Formel von der Jugendzeit: Zeit der Übermittlung und des Wissens (in der Bedeutung, daß man aktiv, verantwortlich und schaffend wird) zersetzt worden wäre durch die Flucht nach vorn, die einen dazu zwingt, alles sehr schnell zu verändern, um konkurrenzfähig zu sein, also um zu überleben. Dieser Wandel mahnt zum Nachdenken.

Jugend in der Kirche

Wie kann man diese Formel auf die Kirche anwenden? Jugend ist die Zeit der Katechese, die den Glauben übereignet (in Verstand und Praxis), und die Christen bis zum Bekenntnis ihres Glaubens führt. Dies wird gewöhnlich an einem Alter festgemacht, das dem der Initiation in primitiven Gesellschaften entspricht: etwa bei 12 Jahren.

Die Festlegung der Jugendzeit gelingt leicht in Priesterseminaren. Die Ausbildung führt zur Priesterweihe, die Legitimation, Verantwortung und Macht in der Kirche verleiht. Die feierliche Profeß (oder der Weiheakt) paßt genau so zum Weg in den Ordensgemeinschaften und anderen kirchlichen Instituten des gemeinsamen Lebens. Aber in der Kirche wie anderswo tendiert die Jugendzeit dazu, sich durch ständige Ausbildung und notwendig gewordene Weiterbildung zu verlängern.

Die soziale Entwicklung hat auch das Bekenntnis zum Glauben oder die Erstkommunion [der einzelnen Kinder](etwa im Alter von 12 Jahren vor Pius X., noch später bei fast allen protestantischen Konfessionen) oder die [gemeinsame] «Feierliche Kommunion», die nach Meinung mancher durch die Firmung ersetzt werden sollte, stark verändert. Seit Anfang dieses Jahrhunderts sind die Schwierigkeiten größer geworden. In Frankreich und anderswo bedeutet die Feier dieser Initiation (etwa im 12. Lebensjahr) oft das Ende der religiösen Praxis und des aktiven Lebens in der Kirche. Die Jugendzeit, die normalerweise zur Integration, zur Effizienz und zu Verantwortung führt, öffnet sich auf das Nichts hin. Diese Krise der Übermittlung und diese paradoxe Situation bleiben die wichtigsten Probleme der Kirche.

Transmission und Forschung

Die andere Schwierigkeit liegt in dem Problem, wie das rechte Verhältnis zu bestimmen ist zwischen *Übermittlung*, die ja Jugend definiert, und der *Forschung*, die in unserer Gesellschaft ein solches Gewicht hat, daß sie am Ende mit dem Begriff der Jugend die Gesellschaft selbst zerstören könnte.

Die Gesellschaften haben lange Zeit durch ihre Wurzeln, ihre Traditionen in der Rückwendung gelebt. Heute neigen sie dazu, ihr Leben in der Zukunft durch eine Flucht nach vorne zu suchen. Einige haben sogar den Schöpfergott der Tradition und den Zukunftsgott des Fortschritts einander gegenübergestellt. Dies geschieht aber nicht ohne das Risiko von Spaltungen. Diese Risiken werden seit dem letzten Jahrzehnt ernstgenommen. Eines der ersten Anzeichen war die Geburt des Club of Rome, der auf die einseitige Wertschätzung des Fortschritts aufmerksam machte und Nullwachstum empfahl. Der Aufschwung der Ökologie, der die Jugend in weiten Teilen polarisiert, zeigt in die gleiche Richtung.

Tradition und Fortschritt

Die Zeit, in der man die Zukunft mit absolut verstandenem Fortschritt erklärte, scheint zu Ende zu sein. Neue Probleme der Zukunft zwingen dazu, den «Paleokephalos» (das alte Gehirn) vom «Neokephalos» (den Entwicklungen des Neuen) zu unterscheiden. Denn die menschliche Entwicklung kann nicht der Durchgang zu völligem Anderssein sein. Sie entwickelt das Neue auf der Grundlage des Alten. Das Kleinhirn und der «Paleokephalos» bleiben bei den Entwicklungen des «Neokephalos» bestehen. Diese Tatsache aus der Biologie des Menschen ist nicht ohne Konsequenzen für seine Psyche und sein Sozialwesen. Wünschen und lieben, gebären und sterben, lernen, um zu leben, sind Teil dieser Tatsachen. Der Zyklus der Erneuerung der Gesellschaft durch die Familie läßt eine Welt fortbestehen, in der die Jugendzeit zu Ende geht mit dem Zugang zur Verantwortung als Mann und Frau, die Vater und Mutter und Erzieher geworden sind.

In der Kirche behält der klassische Begriff von Jugend durch die Tradition ihre Gültigkeit. Tradition bedeutet homogene Übermittlung des Wesentlichen. Wie kann diese Übermittlung, die Jugend definiert, mit den Forderungen einer Zukunft in Einklang gebracht werden, die noch nie so offen war: etwa nach den Anforderungen der Forschung und Umwälzungen, die Johannes XXIII., obwohl Traditionalist, in der Kirche rehabilitiert hat (Stichwort *aggiornamento*)? Wie können sich die Forderungen der Forschung, ohne Unordnung zu stiften, in die Zukunft des Menschen und in die Zukunft Gottes im Humanen ausdrücken? Wie verteilt man in der Folge Beständigkeit und Erneuerung, das Festhalten und das Infragestellen, den positiven und den negativen Aspekt der Kritik (d. h. Unterscheidungsvermögen!): Dies sind die Fragen, die dieses viele Disziplinen berührende Heft erhellen kann.

Die Übermittlung des menschlichen Erbes und des kirchlichen Erbes erleidet Gewalt und Mutation. 1968 träumte und explodierte die Jugend in revolutionärer Weise. Die Jugend träumt immer noch, aber sie weiß heute besser, daß die Lösungen nicht in Träumen liegen.

[1] Die Wörterbücher zögern: «Die Zeit des Lebens zwischen Kindheit und Erwachsen-Sein», sagt E. Littré; ... «und der Reife», korrigiert der Dictionnaire moderne von Robert, der hinzufügt: «Im Gebrauch hat das Wort Jugend oft einen breiteren Sinn, und man kann darunter die letzten Jahre der Kindheit und die ersten der Reife verstehen.» Die Encyclopedia Universalis gibt keine Definition.

Aus dem Französischen übersetzt von Barbara Schröder

RENÉ LAURENTIN

1917 in Tours, Frankreich, geboren. 1946 Priesterweihe. 1952 Promotion zum Docteur ès-Lettres an der Sorbonne, 1953 Promotion zum Doktor der Theologie am Institut Catholique in Paris. Lehrtätigkeit an verschiedenen ausländischen Universitäten; in Kanada (Montréal, Québec), in den USA (Dayton), in Italien (Mailand, Florenz, Rom) und in Lateinamerika. Derzeit Professor der Theologie an der Université de l'Ouest in Angers, Frankreich. War Konsultor der Theologischen Vorbereitungskommission des Zweiten Vatikanischen Konzils und Konzilsperitus. Mitglied der Mariologischen Akademie in Rom und Vizepräsident der Französischen Gesellschaft für marianische Studien. Mitarbeiter des Figaro. Tätigkeit als Seelsorger in der Umgebung von Paris. Zahlreiche Veröffentlichungen, vor allem über Maria und die marianischen Wallfahrtsstätten sowie über das Zweite Vatikanum und die Synoden, u.a.: Court Traité sur la Vierge Marie (vorher periodisch veröffentlicht in den «Bulletins» der Revue des Sciences philosophiques et théologiques); Lourdes. Documents authentiques (6 Bde.); Logia (3 Bde.); Visage de Bernadette (2 Bde.); Vie de Bernadette (2 Bde.) (alle vorgenannten Titel sind bei DDB erschienen); Structure et théologie de Luc 1–2; Jésus et le temple (Gabalda); Thérèse de Lisieux. Mythe et réalité; Pentecôtisme chez les catholiques (Beauchesne); Vie de Sainte Cathérine Labouré; Miracle à El Paso? (DDB); Les Evangiles de l'enfance (erscheint demnächst). Anschrift: La Solitude, B.P. 101, Grand-Bourg, F-91004 Evry-Cedex, Frankreich.

Barbara Hargrove

Zeitgenössische Jugendbewegungen in Europa und Amerika: ein Überblick

Es wird zwar auf die psychologischen Prozesse hingewiesen, die uns das Beheimatetsein der Protestbewegungen in der Jugend verständlich erscheinen lassen, selten aber wird auf den besonderen Höhepunkt ihrer Intensität in den späten sechziger Jahren aufmerksam gemacht. Eine jede Diskussion dieser Bewegungen tut gut daran – besonders wenn sie die Mitte der achtziger Jahre als günstigen Ausgangspunkt hat –, diesen Zeitabschnitt der Unruhen zum Bezugspunkt zu wählen, da der gegenwärtig zu beobachtende Aktivismus und Rückzug der Jugend zum gewissen Maß aus dieser Geschichte hervorgeht.

«Die Bewegung» von damals, die man gerne zum besseren Verständnis heutiger Jugendaktivitäten heranzieht, umfaßt insbesondere die Studentenunruhen in den Vereinigten Staaten, welche mit der Berkeley-Bewegung für Redefreiheit im Jahre 1964 ihren Anfang nahmen und erst mit den Morden von Kentucky 1970 ein wirksames Ende fanden; umfaßt die Studentenunruhen in Frankfurt und an der Freien Universität Berlin in den Jahren 1967 und 1968, den «Revolutionären Mai» von 1968 in Nantes und Paris sowie die Aufstände in Italien und Warschau. Dies waren nur die bekanntesten Schauplätze, an denen sich die weltweite Serie von Unruhen mit der größten Intensität entfaltete; in vielen anderen Gegenden der genannten Länder und in vielen anderen Nationen kam es ebenfalls zu Unruhen. Zu diesen zählt auch eine kontinuierliche Erscheinung, der viele Fachleute ihre Aufmerksamkeit allerdings versagten, weil sie nicht dem Bereich der politischen Proteste angehört. Gemeint ist die Gegenkultur der Jugend, die junge Menschen weltweit zu einer sozialen Gruppierung vereinte, die sich in Opposition zu vielem befindet, was den «Kult der Moderne» ausmacht, welcher den Hintergrund zu den meisten politischen und wirtschaftlichen Aktivitäten der gegenwärtigen Weltordnung abgibt.

Um zu verstehen, was gegenwärtig im Gange ist, ist ein Rückblick auf diese Periode der berühmten Revolten und ein Erfassen ihrer Voraussetzungen und Beweggründe erforderlich. Einige der Bedingungen, die zu den damals sichtbar in Erscheinung tretenden Protesten führten, mögen sich verändert haben, vieles blieb aber auch beim Alten. Die derzeitigen Reaktionen der Jugendlichen beziehen sich sowohl auf Gegebenheiten der augenblicklichen Situation wie auf Wahrnehmungen, die sich zu einer früheren Zeit ausprägten.

Wir können davon ausgehen, daß Jugendbewegungen im Gefolge bestimmter Zukunftslehren entstehen, da die Jugendzeit im allgemeinen die Zeit der Vorbereitung auf die Erwachsenenrollen eines Menschen ist, und damit die Zeit, in der jene Entschlüsse heranreifen, die schließlich in die Übernahme von Verpflichtungen einmünden; Verpflichtungen, die einer persönlichen Zukunft im Rahmen eines bestimmten sozialen Kontextes Gestalt geben. Die Probleme mit einer Zukunftsauffassung, welche die Unruhen der sechziger Jahre auslöste und ein Auseinanderfallen des erwähnten Vorgangs der Entscheidungsfindung bewirkte, haben sich noch nicht erledigt, wenn diese besondere Erregung, die über Colleges und Universitäten hinwegfegte und in den späten sechziger Jahren auf andere Enklaven der Jugend übergriff, inzwischen offenbar auch zur Ruhe gekommen ist. Damit wird ein Erklärungsversuch notwendig, der sowohl bezüglich der Entstehungsfaktoren wie auch des Nachlassens der Jugendbewegungen unserer Zeit einige Auskunft zu geben vermag.

Es besteht kaum ein Zweifel darüber, daß die typischen Konflikte zwischen den Generationen zu den damaligen Jugendunruhen beitrugen. Eine genauere Betrachtung der Protestgruppen weist unter ihren Anführern und Mitgliedern eine beträchtliche Anzahl von Leuten auf, deren Aktionsweisen und Rhetorik auf ein starkes Bedürfnis schließen lassen, gegen Vaterfiguren ins Feld zu ziehen, die eigene Individualität zu behaupten und einen eigenen Lebensraum zu beanspruchen. Es sind aber noch mindestens drei weitere Kräfte zu nennen, die während der sechziger Jahre für ein Klima sorgten, das zur Unterstützung einer generellen sozialen Bewegung geeignet ist: die internationale politische Lage, die

ökonomischen Strukturen und die modernen Massenmedien.

Die politischen Kräfte

Der Zweite Weltkrieg ist als Niederlage der autoritären Unterdrückung verstanden worden, als ein Ereignis auch, das die Dämmerung eines neuen Zeitalters der Freiheit und des Wohlstandes heraufführte. Diese euphorische Auffassung war in den Vereinigten Staaten mit dem Aufsteigen der Nation in eine Position der internationalen Vorherrschaft verbunden; sie prägte auch die allgemeine Stimmungslage, in die die erste Kindergeneration unmittelbar nach Ausbruch des Krieges hineingeboren wurde. Im Rahmen der Entnazifizierungs- und Umerziehungsprogramme, welchen die westdeutsche Bevölkerung nach Beendigung des Krieges unterzogen wurde, übertrugen sich diese euphorischen Vorstellungen allmählich auch auf die westdeutsche Jugend. Der amerikanische Einfluß war bestrebt, diesen zuversichtlichen Blick in die Zukunnft mit einem amerikanischen Mythos zu verknüpfen, der vom Aufbau einer neuen Gesellschaft auf dem nordamerikanischen Kontinent kündete; von einer Gesellschaft, die die alternden Traditionen Europas übertreffen würde, indem sie einen für alle erkennbaren Weg in eine weltweite Zukunft demokratischer Freiheit, Gerechtigkeit und Gleichheit wiese. In Großbritannien und anderen westeuropäischen Ländern war diese Zukunftshoffnung zwar weniger eng mit dem amerikanischen Vorbild verknüpft als in Deutschland, die Erwartung einer «freien Welt» war aber auch hier ein Element des Milieus, in welchem die Nachkriegsgeneration heranwuchs.

Jugend als Symptom

In Osteuropa, besonders in Rußland, hatte der Niedergang Hitlerdeutschlands sowie der Aufstieg der UdSSR zur Vorherrschaft eine ähnlich stimulierende Wirkung auf die Jugend. Durchdrungen von der marxistischen Lehre, die da sagt, daß die Dialektik der Geschichte den eigenen politischen Formen zur Vorherrschaft verhelfen werde, arbeiteten sie am Wiederaufbau einer Nation, welche es mit der amerikanischen Macht würde aufnehmen können, die ihnen nur mehr als die Verkörperung einer überholten bürgerlichen Kultur erschien. Viele Nationen folgten dem russischen Vorbild und verstanden sich als Vorreiter der Zukunft. Einige andere osteuropäische Länder aber duldeten eine Vereinnahmung ihrer nationalen Besonderheit durch die Sowjetmacht weit weniger, und ihre Jugend war zum großen Teil für Aktionen des Widerstandes zu haben.

Die ersten politischen Bewegungen, welche nach dem Zweiten Weltkrieg eine junge Internationale mobilisierten, waren jene, die sich wegen der sehr realen Zukunftsbedrohung durch einen Nuklearkrieg und wegen der Herbeiführung eines Gleichgewichts des Schreckens durch die «Supermächte» sorgten. Um es zu wiederholen, nicht nur die Jugend beteiligte sich zunächst an diesen Bewegungen; jedoch war die Antiatombewegung der Ort, an dem es zu einer ersten Entfremdung zwischen den Generationen kam, die sich in den sechziger Jahren dann durchsetzte und zum großen Teil auch in den heutigen Gesellschaften präsent ist. Das ungeheuere Zerstörungspotential der Atomwaffen und die mit ihr gegebene Wahrscheinlichkeit, daß mehr Frauen und Kinder durch sie umkommen würden als Soldaten, machte es den Jugendlichen möglich zu glauben, daß die Generation der Älteren durchaus willens ist, ihre Kinder auf dem Altar ihrer nationalen Macht zu opfern.

Die Entstehung der Bürgerrechtsbewegung in den Vereinigten Staaten und der Vietnamkrieg stellten im Westen jene politischen Kräfte dar, die den Mythos von der moralischen Überlegenheit Amerikas unterminierten und den Boden für die Bewegungen der sechziger Jahre bereiteten. Die Bürgerrechtsbewegung lenkte die Aufmerksamkeit der amerikanischen Öffentlichkeit auf die Realitäten von Ungleichheit und Ungerechtigkeit im eigenen Land, und sie erschütterte das Vertrauen in die Fähigkeit der USA, die Welt einer positiven Zukunft zuzuführen. Auch bot sie vielen Jugendlichen, die in späteren Bewegungen führend werden sollten, Gelegenheit, eine erste Bekanntschaft mit der Methode des zivilen Ungehorsams zu machen, und sie stellte eine Ideologie der Gewaltlosigkeit bereit, die in den frühen Phasen der Jugendrevolte an Bedeutung gewinnen sollte. Das Prinzip der Gewaltlosigkeit wurde innerhalb der Jugendbewegung neben anderen Einflüssen zu einer gestaltenden Kraft, Kenneth Kenniston folgend, der Mitte der sechziger Jahre von der besonderen Notwendigkeit der Ideologie der Gewaltlosigkeit für die Jugend schrieb, deren umfassendes internationales Selbstverständnis sich mit der Gewalt und dem Krieg als ihren Hauptfeinden auseinanderzusetzen hatte[1].

Obwohl dieses Prinzip der Gewaltfreiheit durch die Jugendbewegung selbst Verletzungen erfahren hat und weiterhin erfährt, stellen selbst diese gewaltsamen Aktionen lediglich die sich ihren Weg bahnenden Reaktionen auf eine andere Gewalt dar. Die offenkundige Wirksamkeit der von der Bürgerrechtsbewegung geübten Taktik der Gewaltlosigkeit zog die Aufmerksamkeit der ersten Anführer der Jugendbewegung in den Vereinigten Staaten auf sich, und das Prinzip der Gewaltfreiheit trug mit zur Zuversichtlichkeit der Bewegung bei.

In den frühen sechziger Jahren beteiligten sich Jugendliche schwarzer Hautfarbe an den «sit-ins», welche auf eine Aufhebung der Rassentrennung in den Imbißstuben im amerikanischen Süden hinwirken sollten; junge Weiße boten ihre freiwilligen Dienste zum Zwecke der Registrierung von Wahlberechtigten an, nahmen an den «Freiheitsfahrten» und anderen Demonstrationen teil. Die Jugendlichen lernten dabei gewaltlose Aktionsweisen kennen und machten sich diese zu eigen, ebenso den Gemeinschaftssinn, der aus den gemeinsamen Erfahrungen des Widerstandes erwuchs. Der erste größere Ausbruch von Unruhen auf dem Campus einer nordamerikanischen Universität ereignete sich an der kalifornischen Universität in Berkeley. Angeführt wurde er von Mario Savio. Er gehörte zu jenen, die die Bürgerrechtsbewegung bei einer freiwilligen Teilnahme an einem Sommerlager in Mississippi kennengelernt und dort ihre Erfahrungen gesammelt hatten. Beobachter der Vorgänge, wie etwa Milton Viorst, vertreten die Auffassung, daß ohne die Bürgerrechtsbewegung wahrscheinlich niemals eine amerikanische Jugendbewegung entstanden wäre[2].

Das andere beschleunigend wirkende Ereignis im Westen war der Vietnamkrieg. Von der eigenen Nation wie auch seitens der Verbündeten ehemals als Freund des Schwächeren und Verfechter der Demokratie anerkannt, legten sich die Vereinigten Staaten hier bald den Ruf eines internationalen Tyrannen zu, der seine Macht gegenüber einer unscheinbaren und wirtschaftlich zurückgebliebenen Nation ausspielt, die zudem über keinerlei Territorium verfügte, das zu schützen man hätte beanspruchen können. Aus der Sicht der amerikanischen Jugend führte dieser Krieg zu dem sonderbaren Nachweis für die Bereitschaft ihrer Nation, ihre jungen Menschen im Dienste einer neuen, für sie völlig unverständlichen Variante des Spiels der Mächte sterben zu lassen. Die amerikanischen Colleges barsten schier unter der Anzahl junger Männer, die ihre Einschreibung dazu benutzten, einer Einziehung in den Krieg zu entgehen. Für die europäische Jugend – besonders die deutsche, die so gründlich über den Unterschied zwischen dem friedliebenden demokratischen Amerika und der Kriegsmaschinerie Hitlers aufgeklärt worden war – kam dies einem Verrat an den neu erworbenen Werten gleich. Wenn dies das Beste war, was die beste der Nationen zu bieten hatte, wo zeichnete sich dann noch eine Hoffnung für die Zukunft ab?

In anderen westeuropäischen Ländern herrschte innerhalb der Studentenschaft eine stärkere Tradition politischer Aktivität, so daß politische Ereignisse, auch wenn sie als wichtig galten, das gewohnte Weltbild der Studenten nicht so schnell erschütterten. Die französischen Studenten unterstützten den algerischen Aufstand. Durch die frühe Beteiligung Frankreichs an den Geschehnissen in Vietnam waren sie auf die dortige Situation bereits aufmerksam geworden. Sie waren empört über den «schmutzigen Kleinkrieg», den die Vereinigten Staaten dort ausfochten, befaßten sich mit diesem Thema aber nicht aus derselben desillusionierten Haltung heraus wie ihre amerikanischen und deutschen Kollegen. Die Jugend Kanadas nahm nicht nur aufgrund ihrer ambivalenten Gefühle gegenüber dem dominanten Nachbarn im Süden Anteil an den Vorgängen, auch die wachsende Zahl amerikanischer Emigranten berührte sie, die Kanada aufsuchten, um dem Militärdienst zu entgehen und sich der kanadischen Jugend anschlossen, weil sie sich dieser nahe fühlten, wenn nicht sogar mehr.

In Osteuropa war eine analoge Situation gegeben. Dort sah sich die Jugend veranlaßt, die Rechtschaffenheit des marxistischen Ansatzes und seiner Analyse in Zweifel zu ziehen, da sie die russische Unterdrückung all jener nationalistischen Bewegungen erleben mußte, die eine sozialistische Wirtschaft auf der Grundlage ihrer eigenen Interpretationsversuche anstrebten. So untergruben die durch militärische Macht abgestützten Ideologien ihren Einfluß auf das Denken der Jugend im Osten ebenso wie im Westen.

Wirtschaftliche und soziale Faktoren

Viele Jugendliche, die schwarzhäutige Jugend Amerikas ebenso wie französische und italieni-

sche Studenten, machten vor allem wirtschaftliche und soziale Faktoren für die Beschleunigung der Bewegungen der sechziger Jahre verantwortlich, weniger die politischen Gegebenheiten. Sie wurden in wachsendem Maße mit der Tatsache konfrontiert, daß ein akademischer Grad nicht notwendig auch die Anstellung nach sich zog, die man sich vorgestellt hatte. Nicht nur, daß viele sich mit einem geringeren Statusniveau zufriedengeben mußten, als sie es sich erhofft hatten, es war sogar mit Arbeitslosigkeit zu rechnen. Der Zweite Weltkrieg wirkte sich gewissermaßen als eine wirtschaftliche Wasserscheide aus, besonders was die ökonomisch fortschrittlichen Nationen wie in Europa und Amerika anging; er leitete eine Zeit laufend fortschreitender wirtschaftlicher Entwicklungen ein, welche die Industrialisierung als die bisherige Grundlage der wirtschaftlichen Ordnung hinter sich ließen und sich auf einen neuen technologischen und organisatorischen Standard der Wirtschaft zubewegten.

Die Verbreitung einer hochentwickelten Technologie machte für einen ansteigenden Prozentsatz der Jugendlichen höher qualifizierte Ausbildungsgänge erforderlich. Die Universitäten und zum gewissen Grad auch die Gesellschaften waren jedoch nicht darauf vorbereitet, die zur Einführung in die anvisierten ökonomischen Strukturen erforderliche Sozialisation bereitzustellen. Insbesondere in den Ländern Europas stellte eine höhere Bildung ein reichlich elitäres Wagnis dar. Man erwartete von der Universitätsbildung die Vermittlung jener Fähigkeiten und Tugenden, die es einer Elite ermöglichen, ihre führende Rolle und Position in der Gesellschaft zu übernehmen. In Amerika, wo die fachlich und praktisch ausgerichtete höhere Bildung bereits eine längere Tradition hatte, überwog nach wie vor die Hoffnung auf den mit der akademisch-fachlichen Qualifikation zumindest theoretisch verbundenen hohen Status. Wenigstens begriff man, daß Menschen, die einen akademischen Grad erworben hatten, in der Lage sein würden, selbständig im wirtschaftlichen Raum zu handeln, als leitende Angestellte in Wirtschaftsbetrieben etwa oder als Sachverständige in Bereichen, in denen Personalentscheidungen von erstrangiger Bedeutung sind.

Die komplexen Strukturen der modernen Wirtschaft erforderten jedoch ebenso komplexe Organisationsformen, innerhalb derer sich die hochqualifizierten Fachkräfte in immer abstrakteren, von den eigentlichen Vorgängen entfernten Zusammenhängen zu behaupten hatten, so daß viele Akademiker sich in ihrer Arbeitswelt bald mit jener Entfremdung konfrontiert sahen, die Marx als Schicksal der Fließbandarbeiter in den Fabriken angeprangert hatte. Wir haben es hier mit jener «Proletarisierung der Intellektuellen» zu tun, die von einer Reihe gegenwärtiger Marx-Theoretiker diskutiert wird. Hinzu kam, daß allein die Anzahl junger Menschen, die eine höhere Bildung anstrebten, die Hochschulkapazitäten bereits überforderte, wodurch sich die Universitäten in Stätten unpersönlicher bürokratischer Betriebsamkeit verwandelten, die alle negativen Aspekte der später zu erwartenden Arbeitsbedingungen bereits vorwegzunehmen schien. Damit entpuppte sich die Zukunft, auf die viele der Studenten sich vorzubereiten wähnten, als etwas, was ihrer Verfügungsgewalt in Wirklichkeit entzogen war. All den Jahren der Vorbereitung war mit einem Mal die Bedeutung genommen.

Noch ernster stellte sich das Problem in Ländern, in denen der Umfang der Stellenangebote für Hochschulabsolventen nicht mit den ansteigenden Einschreibquoten an den Universitäten Schritt halten konnte, was besonders für Frankreich und Italien zutraf. Nicht im Arbeitsverhältnis stehende oder unterbeschäftigte Akademiker straften jene Lügen, die das Universitätsstudium als sicheren Weg zu einem wirtschaftlichen und sozialen Aufstieg priesen. Die meisten Unruhen der schwarzen Jugend Amerikas gingen aus der Gewißheit hervor, daß ihnen viele Positionen schlichtweg verschlossen waren, unabhängig davon, welche Qualifikation sie sich erworben hatten. Die französisch-kanadische Jugend ging ebenso wie die Jugend Nordirlands davon aus, daß Gleiches auch für sie zutraf.

Die Massenmedien und das Entstehen einer Gegenkultur

Neben diesen objektiven Bedingungen gab es auch subjektive Ursachen, die zu Entfremdung und Auflehnung führten. Das asketische Ideal der aufgeschobenen Bedürfnisgratifikation spielte hierbei eine hauptsächliche Rolle. Für immer längere Zeitperioden wurde der Verzicht auf die Befriedigung persönlicher Bedürfnisse eingeübt. Dies geschah auf dem Höhepunkt der «Konsumgesellschaft» (besonders was den Westen angeht), die ihrerseits nach immer mehr Abneh-

mern für ihre Produkte Ausschau hielt. Die für eine industrielle Ökonomie unerläßlichen Techniken des Gefühlsmanagements gerieten gleichermaßen in Verruf, um so mehr, als sich die Jugendlichen die Freudschen Argumente gegen Formen der Repression zu eigen machten. Diese «kulturellen Widersprüche des Kapitalismus»[3] führten schließlich zu einem Kulturaufstand, der zweierlei bewirkte: Er stellte die Generation der Jugendlichen ins gesellschaftliche Abseits und drang in die Erwachsenenkultur vor. Junge Menschen wandten sich der Bohemienwelt der kulturellen Eliten zu und eigneten sie sich auf vielerlei Weisen an. Cyril Levitt fand dazu die folgenden Worte: «Gerade so, wie Luther die Welt in ein Kloster verwandelt hatte, so verwandelte die Gegenkultur die Welt der Mittelschichtjugend in eine Bohemia. Bohemia war aus ihrem Schlupfwinkel hervorgekommen.»[4]

Angeregt durch die anmaßende Voraussetzung so manches ihrer Mentoren, daß die Schlüssel zur Zukunft allein in Händen der Jugend lägen, brachte die neue Jugendkultur ein neues Selbstbewußtsein, ja fast eine Selbstgerechtigkeit hervor. In einer Zeit raschen sozialen Wandels seien die Erwachsenen mit Einwanderern in eine neue Gesellschaft zu vergleichen, in der allein die jungen Menschen die Einheimischen seien[5]. Nicht allen Jugendlichen war deutlich bewußt, wovon einige ihrer Anführer träumten: die Herbeiführung einer weltweiten utopischen Zukunft, die *en miniature* ihrer Version von einer erstrebenswerten Zukunft entsprach; eine durch Freiheit, Offenheit, Liebe und die Kraft des Ausdrucks geprägte Zukunft.

Aufgrund der künstlerisch kreativen Kanäle der Gegenkultur kam es – besonders auf dem Wege der Musik – zu internationalen Kontakten und zu einer Belebung der gemeinsam empfundenen Unzufriedenheit. In den fünfziger Jahren verkörperte die Person Elvis Presleys den ‹Rock and Roll› schlechthin; sein südlicher Unterschichtstil erleichterte es der Jugend, ihre Identität als die von Außenseitern einer ihr Leben dominierenden Mittelschicht zu finden, ganz so, wie es ihnen James Dean als unglückselige Filmperson vorgemacht hatte. Die dem englischen Arbeitermilieu entstammenden Beatles beherrschten damals die internationale Kulturszene der elektronischen Musik, die sich in Worten und Sound gegen die einseitig rationale Ordnung der modernen Gesellschaft wandte. Eine Unmenge von Medienstars folgte. Sie sorgten für ein musikalisches Milieu, das für die Erwachsenengeneration im allgemeinen undurchdringlich blieb. Bewußtseinerweiternde Drogen machten neue Wirklichkeitserfahrungen zugänglich, die jungen Menschen begannen «sich abzustimmen, dagegen zu sein, auszusteigen». Viele verließen ihr Elternhaus und zogen in die Stadtzentren, meist in nächste Nachbarschaft zu einer Universität. Dort trafen sie sich auf ihren «Buden» und suchten ohne die institutionellen Strukturen auszukommen, die sie so verabscheuten.

All dies brachte den Fernsehkameras farbenfreudige Filmmeter ein, ebenso die besondere Rhetorik und das ungestüme Temperament der politischen Rebellen. Auf diese Weise verhalfen die Medien, die die sozialen Probleme, auf welche die Jugend reagierte, anfänglich dramatisierten, der Bewegung zu ihrer Verselbständigung. Die Welt der Jugend wurde mit einem Geschehen im Abseits gleichgesetzt, dessen Opposition zur Erwachsenenwelt feststand. Obwohl die meisten der jungen Menschen wahrscheinlich niemals aktiv an einer der Protesthandlungen beteiligt waren, wandten sie sich dennoch dieser Welt der Opposition zu, um aus ihr ein Stück Identität zu beziehen.

Die politischen Folgen dieser alternativen Kultur erwiesen sich als weitgehend negativ. Je mehr die Jugend als eine Gruppierung von Gleichgesinnten in Erscheinung trat, um so weniger war sie imstande, auch andere soziale Gruppierungen für ihren Protest zu gewinnen. Der Studentensyndikalismus wuchs zu einer Bewegung heran, die sich die Machtstrukturen innerhalb der Universitäten vornahm, anstatt sich im Sinne einer weiter reichenden Problematik einzusetzen. Während es auf der einen Seite durchaus Studenten gab, die sich mit den Menschen der Dritten Welt solidarisieren wollten, da diese unter einer ähnlichen Situation der Unterdrückung zu leiden hätten wie sie selbst, herrschte auf der anderen Seite ein eigentümlich elitärer Geist innerhalb der Studentenschaft, der eine solche Identifizierung mit Mißständen der Dritten Welt suspekt erscheinen ließ.

Ideologie und Utopie in den sechziger und siebziger Jahren

Gianni Statera hat ausreichende Argumente zur Stützung der These vorgebracht, daß die frühen und gestaltenden Jugendbewegungen der sechziger Jahre utopischen Charakters im Sinne Karl

Mannheims waren. Das heißt, ihre Vision war in einem sehr umfassenden Sinne zu verstehen. Man war nicht angetreten, die gesellschaftlichen Strukturen zu reformieren, sondern wollte die alte Ordnung niederreißen, damit eine neue ihren Platz einnehmen könne, auch wenn diese noch nirgendwo formuliert worden war. Dabei herrschte nicht etwa eine bösartige zerstörerische Stimmung, vielmehr eine zuversichtliche. Dies zeigte sich zum Teil anläßlich der Geschehnisse des revolutionären Mai in Frankreich, als die Begeisterung der Jugendlichen auf andere soziale Gruppierungen übergriff und nahe daran war, in eine regelrechte Revolution umzuschlagen. Die Anziehungskraft, aber auch die Schwäche eines derartigen an utopischen Inhalten orientierten Aufstandes kommt in folgenden Stellungnahmen deutlich zum Ausdruck:

«Tatsächlich war es die Phantasie, welche die Macht an sich riß, so stellt eines der bekanntesten Schlagworte des Pariser Mai fest: Und diese Phantasie ließ eine nur kurzlebige Antigesellschaft entstehen, die sich allerdings als unfähig erwies, die bestehende Gesellschaft zu unterminieren oder neu zu gestalten. Studenten, Intellektuelle und junge Arbeiter wurden zu Lehrmeistern – zu Lehrmeistern dieser zerbrechlichen Antigesellschaft, niemals aber zu Lehrmeistern der Gesellschaft, in der sie tatsächlich lebten.»[6]

Ähnlich bewirkte der Watts-Aufruhr im Schwarzengetto von Los Angeles bei einem ihrer jungen Teilnehmer folgende Erinnerung: «In jenen fünf Tagen befand ich mich direkt im Mittelpunkt des Geschehens zwischen Freiheit und Befreiung. Man hatte den Eindruck einer gleichsam gedächtnislosen Zeit, als befände man sich in einer Zeitkapsel. In der Bürgerrechtsbewegung hatten wir uns Freiheit erhofft; als wir da herauskamen, hofften wir auf Befreiung... Die Menschen hatten keine Kontrolle über den Watts-Tumult. Das wurde als selbstverständlich hingenommen. Würde ich gefragt, ob er organisiert war, würde ich mit ‹Nein› antworten. Würde man fragen, ob er nicht organisiert war, würde ich wieder sagen: ‹Nein› ... Es hat keine Führung gegeben. Watts als Gemeinde hatte allenfalls die Führung. Viele Leute neigen zu der Behauptung, der Watts-Tumult sei eine erfolglose Angelegenheit gewesen, er war aber eine gute Sache. Für mich stellt er ein Symbol der Hoffnung dar.»[7]

Diese Art der ansteckenden und vielleicht sogar schädlichen Unbesonnenheit war aber nur von kurzer Dauer; bis sich die wirkliche Stärke des Systems, gegen das man zu Felde zog, meldete. In den siebziger Jahren hatte sich der Utopismus zum größten Teil verbittert zurückgezogen. Organisationen, die überlebten und die Bruchstücke zusammensuchten, bezeichnete man als «ideologisch» im Sinne Mannheims. Das heißt, man schrieb ihnen eine parteiische, je nach Positionen und Interessen eingefärbte Wahrnehmung zu. Jede dieser Gruppierungen beanspruchte eine Letztgültigkeit für sich. Ihr Konkurrenzverhalten führte außerdem zu einer Aufsplitterung der Bewegung, bis die meisten der jungen Leute, die einst ihre «Truppen» gestellt hatten, schließlich aufgaben und einfach nach Hause gingen.

Besonders in Westeuropa, wo die ursprünglichen Bewegungen die kapitalistischen ebenso wie die kommunistischen Systeme der Moderne verfehlt hatten, waren es die etablierten Parteien der Linken, denen es schließlich gelang, Ordnung in das Chaos zu bringen und die Macht zu erben, die in den Jugendbewegungen zum Ausdruck gekommen war. In Osteuropa, wo die kommunistische Machtstruktur eindeutiger zum Feind erklärt worden war, wurde aus der Alternative eine Identifikation mit den privatistischen Lebensstilen der Gegenkultur, und es erfolgte ein Rückzug aus dem politischen Aktivismus.

In Amerika schienen die «Studentenkohorten» später das System als solches hinzunehmen, und ein jeder war bemüht, das Bestmöglichste für sich persönlich aus ihm herauszuholen. Die zunehmende Konformität unter den Studenten der Vereinigten Staaten und Kanadas veranlaßte Levitt jedoch zu der *Warnung*: «Es wäre falsch, diese Konformität für einen Ausdruck allgemeiner Passivität oder Resignation zu halten. Es handelt sich im Gegenteil um die Konformität mit einem Abkommen, das ganz formal und zweckdienlich ist. Diese Studenten kennen ihre Rechte...»[8] Für andere Jugendliche ist diese Distanzierung von einer alles andere in den Hintergrund drängenden Identifikation mit der ausdrucksvollen Jugendkultur im privaten Bereich begleitet. Sie scheinen ihr Interesse an öffentlichen Problemen abgelegt zu haben oder aber zu unterdrücken.

In den siebziger und frühen achtziger Jahren beteiligte sich eine nicht unerhebliche Anzahl von Jugendlichen an Bewegungen religiöser oder anderer Art, von denen die einen in besonderer Weise auf eine Verbesserung des persönlichen Lebens ihrer Mitglieder eingestellt waren, die

anderen auf ein nahezu apokalyptisches Herannahen eines sozialen Wandels. Die Abwendung von den bestehenden sozialen Institutionen, die ein Element der Bewegungen der sechziger Jahre gewesen ist, erschwerte es den Jugendlichen später, den etablierten «Hauptreligionen» eine positive Qualität abzugewinnen. Eine Reihe von Jugendlichen fühlte sich aber zu jenen konservativen Religionen hingezogen, deren Erbe den Charakter einer Sekte angenommen hatte. Andere wandten sich den fernöstlichen Methoden zu, welche eine Erleuchtung in Aussicht stellen, oder aber religiösen Abkömmlingen psychologischer Selbsthilfegruppen. Wieder anderen Jugendlichen gelang es, die utopische Mentalität der Anfänge der Bewegung in religiösen Gruppen neu zu beleben, die sich um die Einführung einer neuen frommen Ordnung bemühten.

Andere wurden zu verbitterten Anarchisten, die in den Untergrund gingen und nur anläßlich eines erneuten Versuches auftauchen, dem verhaßten «Establishment» einen Schlag zu versetzen. Sie taten sich im Laufe der letzten Jahre mit verschiedenen terroristischen Vereinigungen zusammen, die zuweilen allein operieren, zuweilen auch im Auftrag von Regierungen, die sich gegen jene wehren, die sie für die größten Unterdrükker halten. Bei diesen terroristischen Aktivitäten scheint es sich jedoch um die Nachhutaktivität einer gescheiterten Bewegung zu handeln, so groß ihre weltweiten negativen Auswirkungen auch sein mögen.

Die wirklichen Erben der Jugendunruhen der sechziger Jahre sind offenbar einzelne Bewegungen mit eher partikularen Interessen. Die Frauenbewegung gehört ganz eindeutig in diese Kategorie, aber auch Bewegungen der Dritten Welt und Bewegungen der schwarzen Bevölkerung Amerikas; obwohl letztere ja bereits Anlaß zu den Jugendunruhen waren, wie wir gesehen haben.

Die übergeordnete Problemstellung: Jugendbewegungen und kultureller Wandel

Wir wollen also auf die ursprüngliche Frage zurückkommen, welche Bedeutung den damaligen Jugendbewegungen in einem größeren Sinnzusammenhang zukommt. Meine These ist, daß die Bewegungen Begleiterscheinungen eines kulturellen Wandels waren, der gegenwärtig noch andauert, während die meisten Jugendbewegungen offenbar wieder verschwunden sind. Die Universitätsausbildung, die sowohl eine Quelle der Unruhen darstellte als auch den organisatorischen Rahmen für diese abgab, ist die unabdingbare Voraussetzung für eine Kultur, die sich mehr und mehr auf eine Hochtechnologie und das Management komplexer Organisationen stützt. Die Techniker und Manager bilden die Elite dieser modernen Gesellschaft und auch der Kultur, die manche bereits als «postmodern» kennzeichnen. Der Klassenkonflikt beruht hier nicht mehr so sehr auf den Produktionsmittelverhältnissen als vielmehr auf dem jeweils herrschenden Informations- und Verteilungssystem[9]. Neue Definitionen von Rechtmäßigkeit und subjektiven Rechten beziehen sich zunehmend auf eine Gleichheit der Verteilung, weniger aber auf den Zugang zu den Produktionsmitteln. Die neu entstehende Elite ist nicht mehr in erster Linie in den ökonomischen Strukturen der Gesellschaft verwurzelt, sondern in ihren Informationssystemen, wobei die Quellen der Information gegenwärtig meist mit den Universitäten verbunden sind.

Dies ließ die Universitäten auch zur Zielscheibe der Jugendrevolte werden. Die seitens der Universitäten als Reaktion auf die Revolte eingeleiteten Veränderungen waren jedoch ungeeignet. Viele der Maßnahmen schwächten die Programme, die zur Bewältigung der neuen Kultur geeignet sind, indem man zwar einer größeren Anzahl von Menschen den Zugang zu den Programmen erschloß, nicht aber den Zugang zu den tatsächlichen Quellen der Macht. Ein großer Teil der Campusunruhen resultierte aus der Einschränkung des Lehrbetriebs zugunsten von Forschungsaktivitäten. Die Frage ist, ob die uns bekannten Universitätsstrukturen wirklich in der Lage sind, beide Funktionen gleichzeitig wahrzunehmen oder ob nicht vielmehr neue Institutionen ins Leben gerufen werden müssen, die entweder der Lehre oder der Forschung vorbehalten sind. Bisher war es üblich, daß die Universitäten – zumindest was die geistes- und sozialwissenschaftlichen Fakultäten anging – eine Elitenminorität von kritisch denkenden Gebildeten heranzogen, die sich vom Rande der Gesellschaft her mit einer objektiven Kritik zu Worte melden konnten, frei von den Ansprüchen eines wohlerworbenen Rechts. Heutzutage sind die Universitäten ebenso damit beschäftigt, diejenigen Kräfte zu schulen, die einmal gesellschaftlich höchst bedeutsame Entscheidungen

auf der Grundlage verallgemeinerungsfähiger gesellschaftlicher Werte zu treffen haben. Ob den Universitäten beides zugleich möglich ist, die Bewahrung einer kritischen Objektivität und die Ausstattung der Führungselite einer technokratischen Gesellschaft mit geeigneten Werten, bleibt eine Streitfrage.

Ein anderes Problem ist mit den politischen Funktionen eines Nationalstaates gegeben. Jugendkultur und Volkswirtschaft der nachmodernen Gesellschaft gingen über die ehemals übliche nationale Identifikation hinaus, und es ist objektive Realität der modernen Kriegsführung, daß keine Nation in der heutigen Zeit mehr in der Lage ist, die eigenen Grenzen zu schützen. Der Protest der Jugend gegen den Nationalstaat kann als eine natürliche Reaktion auf eine Institution gewertet werden, die überholt ist. Schließlich stellt sowohl der Antiinstitutionalismus der Jugendbewegungen als auch die Hinwendung eines Teils der Jugend zu nicht traditionellen Religionen die Angemessenheit der zeitgenössischen religiösen Institutionen und Ideologien definitiv in Frage. Eine Vision, die in der Lage ist, mit einer gewissen Notwendigkeit auf eine neue Ära zuzusteuern, muß die Definitionsmerkmale einer Religion erfüllen; nicht was deren institutionelle Ausprägung angeht, sondern in ihrer Art und Weise, auf die Realitäten dieser Welt einzugehen bzw. auf diese zu reagieren. Es ist mithin möglich, die damaligen Jugendbewegungen als die frühen Anzeichen einer neuen Reformation zu werten; einer Reformation, die – unter Voraussetzung der Realitätsbedingungen des heutigen «Weltdorfes» – durchaus die Ausmaße der protestantischen Reformation des sechzehnten Jahrhunderts, wenn nicht sogar größere Ausmaße, annehmen könnte.

[1] Kenneth Kenniston, Young Radicals (Harcourt, Brace & World, New York 1968) 284.

[2] Milton Viorst, Fire in the Streets: America in the 1960s (Simon and Schuster, New York 1979) 289.

[3] Vgl. Daniel Bell, The Cultural Contradictions of Capitalism (Basic Books, New York 1976).

[4] Cyril Levitt, Children of Privilege: Student Revolt in the 1960s (University of Toronto Press, Toronto/Buffalo/London 1984) 46.

[5] Vgl. z. B. Margaret Mead, Culture and Commitment: A Study of the Generation Gap (Doubleday & Co., New York 1970).

[6] Gianni Statera, Death of a Utopia: The Development and Decline of Student Movements in Europe (Oxford Press, New York/London 1975) 130.

[7] Paul Williams, zit. nach Milton Viorst, aaO., 338–339.

[8] Cyril Levitt, aaO., 192.

[9] Vgl. z. B. Helmut Schelsky, Die Arbeit tun die anderen: Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen (Deutscher Taschenbuchverlag, München 1977).

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M.A.

BARBARA HARGROVE

Professor der Religionssoziologie an der Iliff School of Theology in Denver, Colorado (USA). Vorher Lehrtätigkeit am Hollins College in Virginia, an der University of North Florida in Jacksonville und an der Yale Divinity School. Außerdem ein Jahr lang Mitarbeit im Team «New Religious Consciousness» an der University of California in Berkeley. Zeitweise Präsidentin der Religious Research Association und Mitglied des Council of the Society for the Scientific Study of Religion. Derzeit Vizepräsidentin der Association for the Sociology of Religion; Veröffentlichungen u.a.: Sociology of Religion. Classic and Contemporary Approaches (Harlan/Davidson, Arlington Heights, Il., 1979); Religion for a Dislocated Generation (Judson, Valley Forge, Pa., 1980); zus. mit Jackson Carroll und Adair Lummis: Women of the Cloth (Harper & Row, San Francisco 1983); (als Hg.:) Religion and the Sociology of Knowledge (Edwin Mellen Press, Toronto/New York 1984); außerdem Mitarbeit an einer Reihe von Büchern und bei mehreren Zeitschriften. Anschrift: The Iliff School of Theology, 2201 South University Boulevard, Denver, Colorado 80210, USA.

Paul Kapteyn

Eine gute Erziehung bringt auch Probleme mit sich

Veränderungen von Autoritätsbeziehungen zwischen älteren und jüngeren Menschen

I. Das Pathos der Entrüstung

Junge Menschen sind für ältere Menschen eine fortwährende Sorge, und in unserer Art von Gesellschaft ist diese Sorge zu einer Gewissenssache geworden. Kinder sollen es gut haben, und wenn das hier und da nicht glückt, fühlen sich die Betroffenen schon bald schuldig und schämen sich voreinander und vor sich selber. Diese öffentliche Moral ist lobenswert, aber ohne Probleme ist sie nicht. Eines davon ist, daß die Besorgtheit allzu schnell übergeht in das Pathos der Entrüstung, in der «die Sorge um das Kind» zu etwas über Interessenkampf und Konkurrenz Erhobenem wird und in der «in seinem (d. h. des Kindes) Interesse» die Sicht auf die tatsächlichen Verhältnisse verdunkelt wird.

Ein Beispiel für diese Entrüstung bietet auch die Themaformulierung dieses Heftes von CONCILIUM, «Jugend ohne Zukunft». Die extreme Formulierung schreckt Gewissen auf – sofern sie schliefen –, aber sie setzt zugleich schon einen Akzent für die Diskussion, bevor noch eine Tatsachenbeobachtung gemacht worden ist. Die Redaktion von CONCILIUM steht damit nicht allein da. Auch in anderen Zeitschriften, in Zeitungsartikeln und Behördenberichten macht sich diese «gute» Haltung bemerkbar. Es steht schlecht um die Jugend, ist die Botschaft der Älteren; und dann folgt durchweg ein Verweis auf den zunehmenden Konsum von Alkohol und Drogen, auf die steigenden Selbstmordzahlen und die wachsende Kriminalität. Das alles deutet hin auf «Apathie und Aggression», so geht die Argumentation weiter, und bildet eine begreifliche Reaktion auf die «krankmachende» Arbeitslosigkeit, den «fatalen» Rüstungswettlauf und was noch weiter an Unheil zu vermelden ist.

Es ist aber doch zu fragen, ob der Zusammenhang, der hier suggeriert wird, auch tatsächlich besteht und ob der Ernst der Probleme, der in der Wortwahl sichtbar wird, übereinstimmt mit dem, was wirklich geschieht. Wenn man von den Entwicklungen in der niederländischen Gesellschaft ausgeht, lautet die Antwort auf diese Frage: Nein. Ein Vergleich mit anderen Ländern fällt leider aus dem Rahmen dieses Aufsatzes.

II. Langfristige Entwicklungen

In der Geschichte Europas ist «das Interesse des Kindes» ein Argument, das nur ganz allmählich seine zwingende Beweiskraft erhielt. Wie an anderer Stelle dargelegt worden ist, spielte das Lebensalter früher nur eine untergeordnete Rolle im gesellschaftlichen Leben. Die gesellschaftliche Stärke der Familie, der jemand angehörte, bestimmte dessen gesellschaftliche Bedeutung. Die Folge davon war, daß manche Kinder schon früh die Macht und das Ansehen genossen, die nach späteren Maßstäben nur älteren Menschen zukamen, während umgekehrt viele ältere Menschen – und diese bildeten die Mehrheit – wie Kinder behandelt wurden und mitunter auch so genannt wurden.

Dies wurde dann später anders. Mit dem Aufkommen der Nationalstaaten wurden gewalttätige Ausbrüche innerhalb dieser Territorien in zunehmendem Maße durch die zentrale Autorität beherrscht, so daß die innere Sicherheit wuchs. Gleichzeitig und im Zusammenhang damit wuchs auch die wirtschaftliche Betriebsamkeit und nahm neben der Sicherheit auch der Wohlstand langsam zu. Eine Folge dieser gesellschaftlichen Bewegungen war, daß die Machtunterschiede zwischen den Bevölkerungsgruppen sich ziemlich verminderten und daß die Stellung derer, die am meisten auf andere angewiesen waren – wie alte Menschen, Kranke, aber auch Frauen und Kinder – weniger verletzbar wurde.

Besonders bedeutsam für das Verhältnis zwischen älteren und jüngeren Menschen war es, daß im Rahmen der genannten Entwicklungen die Anforderungen, die an das menschliche Lernvermögen gestellt wurden, stiegen. Begreiflicherweise forderte das wirtschaftliche Wachstum eine immer größere Kenntnis des Produktionsprozesses und der Betriebsführung im weitesten Sinn. Daneben setzte die zunehmende Bedeutung der zentralen Autorität eine Kenntnis des dafür verwendeten Herrschaftsinstrumentariums voraus.

Alle diese Kenntnisse mußten zum Gegenstand der Bildung gemacht und weitergegeben werden, und mit dadurch wurde auch die Stellung junger Menschen verstärkt. Sie jedenfalls waren es, denen diese Kenntnisse in ihrem eigenen Interesse, aber auch im Interesse der Familie, der Region, der Stadt oder des Landes, denen sie angehörten, gelehrt werden mußten. Und wenn diese Übermittlung mit Erfolg verlaufen sollte, dann mußten ältere Menschen mehr Aufmerksamkeit, Sorge und Geduld für jüngere Menschen aufbringen, als das früher üblich war. So gewannen die Jüngeren an Macht, und so verschob sich das sehr schiefe Gleichgewicht zwischen den Generationen allmählich zum Vorteil der jüngeren Menschen.

Diese Entwicklung beschränkt sich übrigens nicht auf das Lernen im praktischen oder kognitiven Sinn dieses Wortes. Das steigende Kenntnis- und Bildungsniveau erstreckte sich auch auf die Formung und Beherrschung von Emotionen. Wo Kinder blieben, was sie waren – und das heißt entsprechend der Art ihrer biologischen Ausstattung: stark impulsiv –, lernten ältere Menschen ihre spontanen Aufwallungen besser beherrschen, und auch damit wuchs der Unterschied zwischen den Generationen. Einerseits wurden ältere Menschen stärker durch das gerührt, was sie als die Unschuld der Kinder betrachteten, und diese Unschuld mußte beschützt werden. Andererseits waren sie erschreckt durch die schamlose Hemmungslosigkeit der Kinder, und diese mußte überwacht und eingeschränkt werden. Dieser *psychische Abstand*, der im Verlauf des Erziehungsprozesses überbrückt wurde, vergrößerte zugleich die Bedeutung der Lebenszeit als einer Lehrzeit im sozialen Leben.

III. Neueste Entwicklungen

Die gesonderte Stellung von Kindern zeichnete sich zunächst in gesellschaftlichen Oberschichten ab. Später wurden auch andere Gruppierungen von derselben Bewegung ergriffen, und in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde die Sorge für jüngere Menschen, nun auch für die aus unteren Gesellschaftsschichten, durch direkte Bemühungen der Obrigkeit auf nationaler Ebene angelegt. Aus dieser Zeit datieren allerlei Gesetze, die den Unterricht, das Strafrecht und die elterliche Gewalt betreffen, und vor allem in den letzten Jahrzehnten wurden diese Regelungen weit ausgedehnt mit der Folge, daß noch nie so viele junge Menschen für so lange Zeit von dem freigestellt wurden, was man als Bürgerpflichten umschreiben könnte; und statt dessen wurden sie auf das angesetzt, was nun zu ihrer vornehmsten Pflicht geworden war: zu lernen!

Nachträglich fällt auf, daß der Beschleunigung dieses Prozesses keine wohlüberlegte Planung zugrunde lag. Man hatte kein Auge für die neuen Kooperations- und Konkurrenzzusammenhänge wie z. B. die NATO und die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft, die als Folge des Ausgangs des Zweiten Weltkriegs entstanden waren und als gesellschaftliche Bedingungen die Verlängerung der verpflichtenden Ausbildungszeit möglich machten und zugleich forderten. Ebensowenig hatte man einen klaren Begriff von dem, was die Folgen der wachsenden Sorge für die jungen Menschen sein könnten, und wie das Erwünschte erreicht und das Unerwünschte vermieden werden könnte.

Die Argumentation für die Verlängerung der verpflichtenden Ausbildungszeit, für die Ausweitung sozial-kultureller Förderungsmaßnahmen, für die Schaffung von «Auffangheimen», für die Milderung des Jugendstrafrechts, kurzum für die Ausweitung der Vorsorge und Fürsorge, verlief hauptsächlich in einem von Moralbegriffen geprägten Raster. Mehr Kinder mehr lernen zu lassen, war gut und gerechtfertigt und bildete damit ein Ziel in sich selbst. Über Folgen wurde kaum gesprochen. Es gab sie aber sehr wohl, und angesichts der fehlenden Vorstellung von gesellschaftlichen Entwicklungen in Retrospektive und Prospektive kamen diese Folgen überraschend, und angenehm waren sie nicht gerade.

Im Lauf der sechziger Jahre änderte sich der Ton in der öffentlichen Diskussion über die Jugend. Die Bewunderung für den jugendlichen Elan schwächte sich ab, und die immer bestehende Sorge wegen einer möglichen Verwilderung wurde stärker. Was früher als «Mündigkeit» gepriesen wurde, konnte nun als «Anomie» gefürchtet werden. Die Aufmerksamkeit richtete sich dabei einerseits auf den Wandalismus von Fußballfans und andere ins Auge springende Formen von Kleinkriminalität, andererseits aber auf das nicht weniger aufsehenerregende Auftreten von kontestierenden jungen Leuten, die mit Haus- und Wohnungsbesetzungen und anderen Protestaktionen weiter gingen als mit dem, woran man sich seit dem Beginn der sechziger Jahre hatte gewöhnen müssen.

Danach wuchs die Besorgnis wegen des Alkohol- und Drogenkonsums, der im Vergleich mit den zehn vorausgehenden Jahren ebenfalls an Heftigkeit zugenommen zu haben schien und auf eine zunehmende Apathie bei jüngeren Menschen hindeuten sollte, während die zunehmende Aggression, die in der Kriminalität zum Ausdruck kam, das psychische Gegenstück dazu genannt wurde. Schließlich wurde in der öffentlichen Diskussion auf die Jugendarbeitslosigkeit, die seit 1980 sehr schnell zuzunehmen begann, als Ursache dieser Erscheinungen verwiesen, und damit war das traurige Bild der gegenwärtigen Jugend vollständig.

Diese Vorstellung von den Sachverhalten – so überzeugend sie auch auf den ersten Blick erscheinen mag – taugt aber nicht, aus dem einfachen Grund, daß die Probleme, die genannt wurden, nicht parallel liefen mit der Jugendarbeitslosigkeit, die späteren Datums ist, sondern vielmehr mit der zunehmenden Sorge für die jungen Menschen, über die wir soeben gesprochen haben und als deren unvorhergesehene Folgen diese Probleme betrachtet werden müssen.

IV. Die Enthierarchisierung

Die zunehmende Sorge deutet auf eine schnelle Verschiebung der Machtbalance zwischen älteren und jüngeren Menschen hin, wodurch die Formen des Autoritätsverhaltens weniger hierarchisch wurden und wodurch es mehr und mehr dazu kam, daß beide Parteien auf die Herstellung von Einvernehmen und auf gutes Vertrauen zueinander angewiesen waren.

Zunächst kam dies in den familiären Verhaltensweisen zum Ausdruck. Die Reichweite der elterlichen Autorität und vor allem der Väter schrumpfte mehr und mehr. Der Befehl verlor die zwingende Wirkung und damit viel von seiner Überzeugungskraft. Die Eigenart der neuen Verhaltensweisen nahm ihre schärfste Form an, wenn ein Konflikt zwischen Eltern und Kind so lange durchgehalten wurde, daß letzteres das Haus verließ und Unterkunft in einem der Auffangzentren fand, die von den Behörden finanziert und geschützt wurden, obwohl es deren gesetzliche Pflicht gewesen wäre, die elterliche Macht zu unterstützen.

Diese Art von Fällen, in denen das Interesse des Kindes als Argument verwendet wurde, fand viel Aufmerksamkeit und machte deutlich, was zwar mehr im allgemeinen für alle galt, aber in den meisten Familien nicht mit dieser Konsequenz zum Ausdruck kam.

Einen gleichartigen Terrainverlust mußten Eltern registrieren, wo es um den Schulbesuch ging. Durch die Verlängerung der Schulpflicht, aber auch durch die Ausweitung von allerlei schulischen Aktivitäten – in einer Variationsbreite von Sexualaufklärung über Klassenabende, Information über die Dritte Welt und die Atombombe bis hin zu Schullandheimaufenthalten und Schulsommerlagern – wurde auch in dieser Hinsicht der Zugriff der Eltern auf das, was mit und von ihren Kindern getan wurde, immer schwächer. Der Einfluß von Lehrkräften nahm im Vergleich zu dem der Eltern zu, aber die Kontrolle, die diese Vertreter der Zentralautorität ausübten, war entsprechend der Art ihrer Arbeit weniger zwingend, als es die der Eltern gewesen war.

Als «dritte Front» der sich verändernden Macht- und Autoritätsbeziehungen muß die Freizeit genannt werden. Durch die zunehmende Aktivität in organisierten Zusammenschlüssen – wie z. B. Sportvereinigungen, Musikschulen, Nachbarschafts- und Clubhäuser – bröckelte die elterliche Autorität noch weiter ab, und dies führte zusammen mit dem, was vorher hier gesagt wurde, zur Aufhebung solch typisch väterlicher Privilegien wie des Rechtes auf den ersten Gebrauch der Tageszeitung oder der Toilette oder zum Duzen der Eltern, die überdies ihren Titel als Vater oder Mutter verloren und fortan mit ihrem Vornamen angeredet wurden.

Eltern standen aber nicht allein in dieser Erosion der Autorität. Von Lehrkräften kann dasselbe gesagt werden. Sie hatten im Vergleich mit den Eltern zwar an Machtchancen gewonnen, aber gegenüber den Schülern hatte ihre Herrschaft Einbußen an zwingender Macht erlitten. Wer früher in eine Schule eintrat, wußte, daß der Direktor der Chef sei. Seine Autorität war in gebieterischer Weise etabliert und ließ wenig Raum übrig für den Zufall oder für die Einfälle eines Schülers. Wer sich nicht an Verordnungen hielt wie die, daß vor dem Betreten der Schule die Schuhe zu reinigen seien und daß man in Viererreihen und unter Führung eines Lehrers von einem Unterrichtsraum zum anderen zu gehen habe, konnte mit einem Verweis oder bei Wiederholung mit einer Strafe rechnen.

Die gegenseitige Verbundenheit wurde bei dieser hierarchischen Ordnung nicht verkannt oder vernachlässigt. Im Gegenteil: Gerade wie in

einer Familie wurde in der Schule die Verbundenheit untereinander betont, aber dann wohl von oben herab und mit der deutlichen Absicht, durch den Aufruf zur Solidarität zum Gehorsam zu zwingen, wobei der gute Name der Schule ins Spiel gebracht wurde. Die Idealvorstellung war zwar auf «Harmonie» ausgerichtet, ging aber von Ungleichheit aus und kann also als «harmonische Ungleichheit» typisiert werden[1].

Aber auch dieses System veränderte sich. Die Ordnung in der Schule wurde weniger streng, und auch die Wissensvermittlung richtete sich weniger auf ein Auswendiglernen durch Repetieren und mehr auf Einsicht und Begreifen. Vor allem ältere Lehrkräfte hatten Mühe, diesen Macht- und Autoritätsverlust zu akzeptieren, und darum sträubten sie sich dagegen. Ihr Protest konnte aber nichts helfen: Mit der Verlängerung der Schulpflicht und anderen Maßnahmen, um vor allem die Jugend aus sozialen Unterschichten länger und besser lernen zu lassen, wurde eine weniger autoritäre Haltung auch in der täglichen Praxis der Schule notwendig. Das alte System richtete sich auf die Spitze der Marschkolonne – um dieses Bild zu verwenden – und das neue System auf ihre letzten Reihen. Der Akzent wurde vom Wettstreit der Besten weg auf die Verbundenheit mit den schwächsten Gliedern der Gruppe verschoben.

Jüngere Lehrer hatten weniger Mühe mit dieser Umorientierung von oben nach unten. Ihre Selbstachtung war anders orientiert. Sie waren selbst schon Produkte mehr egalitärer Verhaltensweisen und sahen in einer Verbindung mit unteren Gesellschaftsgruppen die Chance, ihrem Ideal von «harmonischer Gleichheit» zu dienen und es zu verstärken. Mit anderen Worten: Sie dienten ihrem eigenen Ideal und dem «Interesse des Kindes» und trugen bei zu weniger hierarchischen Verhaltensweisen. Sie hofften dabei auf ein wachsendes gegenseitiges Vertrauen zwischen Schülern und Lehrern. Aber was wurde daraus?

V. Positive Folgen

Einen guten Einblick in die Machtverschiebungen zwischen älteren und jüngeren Menschen bietet eine Untersuchung der Veränderungen in einer Technischen Elementarschule in einer Großstadt aus dem Jahr 1981, die als Leitfaden für die folgenden Abschnitte dienen soll[2].

Diese Untersuchung kommt zu dem Schluß, daß mit den veränderten Verhaltensweisen tatsächlich vielerlei Formen direkter Kontrolle verschwunden sind oder abgeschwächt worden sind, daß aber damit die Anforderungen, die an die Selbstkontrolle der Schüler und ebenfalls der Lehrer gestellt werden müssen, gestiegen sind. Die Schlußfolgerung lautet ferner, daß man im allgemeinen – wenn auch mit gewissen Schwankungen – diesen Anforderungen gerecht wird und daß das Niveau der wechselseitigen Rechenschaft und des Vertrauens zueinander gestiegen ist.

In der Schule

Einen ersten Fingerzeig für diesen Bereich bildet der relative Erfolg der Verlängerung der Schulpflicht. Die meisten Schüler unserer Schulen fallen aufgrund ihres Lebensalters unter diese gesetzliche Regelung, und folglich gehören sie zu dem Millionenheer derer, die fünfmal in der Woche von Millionen von Eltern morgens aus dem Bett getrommelt werden, zu essen kriegen und in die Schule geschickt werden, wo schon Zehntausende von Lehrern auf sie warten. Bei der Betrachtung der Reichweite des Gesetzes über die Schulpflicht kann der Gedanke an einen «Archipel GULAG» von Unterrichtsinstitutionen aufkommen, denen kein Kind entrinnen kann. Die Behauptung, daß wir es heute mit weniger zwanghaften Macht- und Autoritätsverhältnissen zu tun haben, scheint dadurch entkräftet zu sein.

Tatsächlich ist die Kontrolle der Befolgung der Schulpflicht eher unbedeutend zu nennen. Es stimmt, daß jede Gemeinde Beamte in Dienst gestellt hat, die mit der Aufsicht betraut sind, aber die Sanktionen, die sie verhängen können, sind nicht viel schwerwiegender als die gegen eine Übertretung der Straßenverkehrsordnung, und die Kontrolle, die sie ausüben können, bedeutet nicht viel mehr, als Eltern und Schüler an ihre eigenen Interessen zu erinnern, denen mit einem regelmäßigen Schulbesuch gedient ist.

Außer diesen Beamten übt auch die Schulleitung Kontrolle aus. Sie ist dazu verpflichtet, sie registriert Abwesende, verlangt bei Fehlen ein erklärendes Briefchen von den Eltern oder dem Vormund und straft in dem Falle, in dem keine guten Gründe angegeben werden, mit Strafarbeit oder Nachsitzen. Auch diese Maßnahmen sind nicht beeindruckend und wirken obendrein nur dann, wenn der Schüler wieder auf die Schule zurückkehrt. Alles in allem gründet die Schulpflicht in hohem Maße auf der Erwartung, daß

Eltern und Schüler sich selbst daran halten, und diese Selbstkontrolle scheint denn auch in Anbetracht des durchwegs treuen Schulbesuchs wirksam zu sein. Man hat zwar den Eindruck, daß früher weniger geschwänzt wurde, aber in Anbetracht der Ausweitung der Schulpflicht sind die Zahlen immer noch bescheiden.

In einer Schule mit ca. 1100 Schülern gibt es etwa ein Dutzend Schüler, die berüchtigt dafür sind, daß sie das Gesetz umgehen. Von den übrigen sagen ungefähr drei Viertel, daß sie schon einmal geschwänzt haben, aber zumeist bedeutet das: einmal im Jahr. Überdies ist anzumerken, daß von den Schülern, für welche die Schulpflicht nicht mehr gilt, kaum einer die Schule verläßt. Die meisten Jungen kommen auch weiterhin und erreichen den Schulabschluß.

Die Folgerung kann deshalb lauten, daß es geglückt ist, im Rahmen von mehr egalitären Verhaltensweisen mehr Kinder länger lernen zu lassen und daß den diesen neuen Voraussetzungen entsprechenden Anforderungen an die Selbstkontrolle Genüge getan wird. Sicherlich ist das für die Schüler dieser Schule eine Leistung. Für die Mehrzahl von ihnen gilt, daß sie in der Geschichte ihrer Familie die ersten sind, die so lange Zeit die Schule besuchen. In einem Alter, in dem ihre Eltern bereits kleine Arbeiter waren, sind sie noch pubertierende Jugendliche. Die unterschiedlichen Erfahrungen, die Väter und Söhne mit Zwang und Kontrolle gemacht haben, sind stark voneinander verschieden, werden aber im allgemeinen ohne viele Probleme überbrückt. Gesellschaftliche Unterschichten haben sich diesbezüglich weiter an die Mittelklasse angepaßt.

Der treue Schulbesuch bedeutet übrigens nicht, daß alle Kinder mit Vergnügen zur Schule gehen. Die meisten sehen zwar den Nutzen und sind bereit, sich mit einer wechselnden Stimmung von Sinn und Widersinn zu fügen. Vor allem im zweiten Schuljahr, wenn die Schüler der Technischen Elementarschule um die 14 Jahre alt sind, entstehen oft Ordnungsprobleme. Jüngere Lehrer bemerken, daß sie zu Beginn ihrer Berufslaufbahn hier die meisten Schwierigkeiten gehabt haben und daß sie, nachdem sie einige Erfahrungen gemacht hatten, die Zügel wieder staffer angezogen haben. Erst hatten sie die Absicht, mit ihren Schülern auf gleicher Ebene zu verkehren und dadurch, daß sie z. B. eigene Fehler oder eigene Schuld zugaben oder nachdrücklich an gegenseitiges Verständnis appellierten, eine entgleiste Klasse wieder auf die rechte Bahn zu bekommen. Es wird aber allgemein festgestellt, daß dieser moralisierende Druck, der von der Idealvorstellung einer harmonischen Gleichheit ausgeht, nicht wirkte.

Trotzdem ist die Ordnung in der Klasse mehr als früher auf wechselseitiges Vertrauen und wechselseitigen Respekt gegründet und haben direktere Machtmittel viel von ihrer bisherigen Bedeutung eingebüßt. Ein Beispiel dafür bietet die Regel, daß nach einer Werkunterrichtsstunde das Werkzeug kontrolliert wird, um so zu verhindern, daß es verloren geht oder gestohlen wird. An dieser Regel wird festgehalten, und für gewöhnlich hat sie sich als wirksam bewährt. Wenn aber trotzdem einmal etwas zu fehlen scheint, sitzt der Lehrer ratlos da. Er könnte die Taschen der Schüler durchsuchen, aber diese Maßnahme würde die Selbstachtung der Schüler und das gegenseitige Vertrauen verletzen, und davor schrickt der Lehrer zurück. Ein gestohlener Schraubenzieher ist dann der Preis, den die Schule für das gute Einvernehmen zahlen muß.

Ein anderes Beispiel bieten die Reaktionen auf eine Situation, die ich Schülern und Lehrern vorlegte. Sie betraf folgenden Vorfall: Einer der Schüler hatte einen Reißbrettstift auf den Stuhl des Lehrers gelegt. Dieser hatte sich darauf gesetzt, hatte «au» geschrieen und dann gefragt, wer ihm diesen abgeschmackten Streich gespielt habe. Niemand hatte geantwortet. Daraufhin hatte der Lehrer gesagt: «Wenn jemand von euch so schneidig ist, mir einen Reißbrettstift auf den Stuhl zu legen, dann muß er auch so tapfer sein, sich zu stellen. Los, heraus damit, wer hat es getan?» Es war still geblieben, und zum Schluß hatte der Lehrer gesagt: «Dann weiß ich, was zu tun ist. Die ganze Klasse bleibt diesen Mittag hier zum Nachsitzen».

Auf die Frage, was sie von diesem Vorfall hielten, sagten ältere Lehrer, daß sie früher tatsächlich die ganze Klasse zu bestrafen pflegten, daß sie dies heute aber nicht mehr tun würden. Solch eine kollektive Strafe betrachteten sie heute nicht mehr als in Übereinstimmung mit dem Rechtsgefühl stehend und als den mehr egalitären Verhaltensweisen widerstreitend. Überdies würden die Schüler das einfach nicht mehr schlukken. Das stimmt.

Aus den Reaktionen der Schüler ging hervor, daß das Problem ihnen bekannt vorkam, daß ihnen aber die Lösung nicht paßte. Wenn sie der Täter gewesen wären, dann würden sie es gesagt

haben, erklärten sie, und wenn sie es nicht getan hätten, würden sie die Klasse verlassen haben, sobald das Nachsitzen hätte beginnen sollen.

Das Wegfallen der Möglichkeit einer solch autoritären Methode bedeutet, daß die Position des Lehrers schwächer geworden ist. Er muß die Klasse besser durchschauen, um zu wissen, wann er, wenn die Ordnung gestört wird, strafen darf und wann nicht. In dem Falle, daß er im Dunkeln tappt bezüglich der Frage, wer der Schuldige sei, bleibt ihm wenig anderes übrig, als das Vergehen leicht zu nehmen oder an die sportliche Fairness zu appellieren, man möge in Zukunft solche schlechten Scherze unterlassen.

Die Stellung der Schüler ist dementsprechend stärker geworden. Sie können sich sicher fühlen, solange der Lehrer nicht sieht, wer der Täter ist. Nach dem Eindruck der Lehrer hat das Stören der Ordnung hinter ihrem Rücken nicht bedeutend zugenommen, so daß die Folgerung lauten kann, daß Lehrer etwas vorsichtiger sein müssen, aber auch, daß die Achtung, die sie dadurch, daß sie nicht mehr kollektiv strafen, den Schülern erweisen, belohnt wird.

Jungen untereinander

Ein entsprechender Gedankengang betrifft das Betragen, das die Jungen gegeneinander an den Tag legen. Wenn sie unter sich sind, fällt nichts so stark auf wie die gegenseitige Rivalität um die Frage, wer von ihnen der Stärkste sei. Es hat ganz den Anschein, daß mit der weniger strengen Beaufsichtigung durch Ältere diese Kämpfe zwischen den Jungen mehr Chancen bekommen, sich voll zu entfalten, und daß die Bedeutung der dadurch gebildeten hierarchischen Verhältnisse, der Rangordnung von Herrschaftsausübung, größer wird. Der Gedanke daran erfüllt ältere Menschen mit Sorge. Sie fürchten wechselseitigen «Terror» und «Bandenbildung», und die Möglichkeit für so etwas dürfte tatsächlich groß sein, weil die Kampfparteien nur durch das Recht der Jungen, die am stärksten sind, in Grenzen gehalten werden. Tatsächlich aber kann von so etwas kaum die Rede sein. Das von Älteren ausgehende direkte Verbot ist zwar in seiner Kraft vermindert worden, aber die mehr indirekte Kontrolle in Form von Regeln, in deren Rahmen die Jungen ihren Weg gehen können, hat sich verstärkt, und so bleiben die hierarchischen Herrschaftsbeziehungen in rudimentären Formen stecken. Ich ziele damit auf die zahlreichen Spielchen und Sportarten ab, die auch auf einer solchen Schule von Älteren für Jüngere organisiert werden, und auf die Schiedsrichterrolle, die Ältere dabei übernehmen. Alle diese Aktivitäten sind darauf gerichtet, die Jungen die Emotionen der wechselseitigen Rivalität erfahren zu lassen, ohne daß es wirklich gefährlich wird, und ihnen im Kontrast zu dem, was als Spiel anzusehen ist, den Ernst des Lebens vorzuhalten, in dem diese primären Emotionen mehr zurückgehalten werden müssen, weil die Gefahren hier weniger imaginär sind.

Die kleineren Jungen haben noch Mühe, diesen Anforderungen gerecht zu werden, aber bei den älteren beginnt dieses Streben der Erwachsenen schon Früchte zu tragen. Dennoch können auch bei ihnen die Grenzen zwischen Spiel und Ernst plötzlich übersprungen werden. Sehr typisch ist, daß dieser Wechsel der Ebenen bewußt oder unbewußt gebräuchlich ist bei der Messung der Kräfte untereinander oder mit Erwachsenen. Wo es dem einen ernst ist, wertet der andere etwas als Spiel, und dieses Spielchen kann ernstgenommen werden, und dieser Ernst wird bisweilen wieder Spiel.

Diese Spielkultur mit ihren Nachahmungsfunktionen kommt zum Ausdruck in den Aktivitäten von Sportvereinigungen, aber auch in Zusammenkünften, die weniger verpflichtenden Charakter haben, wie z. B. in einer Diskothek in der Nachbarschaft oder in dem Jugendzentrum, das für viele Jungen einen Anziehungspunkt darstellt. Bisweilen ist der Spielcharakter hier sehr durchsichtig, aber vor allem in Etablissements, die dem bisweilen jeweils herrschenden Trend folgen, scheint es schon bald um mehr zu gehen. Die harte Musik und die grellen Lichteffekte erhöhen die Spannung bei jedem, der noch keine Disko-Ohren und -Augen hat. Auch die Kleidung und die übrige äußere Aufmachung lassen vermuten, daß es hier um sehr primäre Emotionen sexueller und aggressiver Art geht, und die Betreffenden scheinen einander in dieser Beziehung an Leidenschaftlichkeit oder umgekehrt an Kühle übertreffen zu wollen. Und doch hat das Ganze einen Als-ob-Charakter und werden die Emotionen zwar wachgerufen und geäußert, aber gleichzeitig werden sie unter Kontrolle gehalten. Es stimmt, daß manche diese Distanz zu sich selbst für kürzere oder längere Zeit verlieren und so in dieser Show aufgehen, daß von einem Spiel keine Rede mehr sein kann. Aber zumeist ist dieses «Aufgehen» auch wieder ein

Spiel und behalten die meisten eine kritische Reserve gegenüber dem, was mit ihnen selbst und um sie herum geschieht. Diese Jungen sind keine Guerillakämpfer, aber sie sehen gelegentlich so aus, und das gilt für alle anderen «Stile», welche die Runde machen.

Die hier kurz angesprochene Rivalität zwischen Jungen gilt in gewissem Sinne für alle Kinder. Überall und zu allen Zeiten lernen junge Menschen ihre mehr spontanen Aufwallungen zu korrigieren, und unter Drohung und Zwang müssen sie sich einprägen, was sein darf und was nicht und was als Scherz und als Spiel wohl noch zugelassen ist. Die unterschiedlichen Auffassungen davon, wo die Grenzen zwischen dem einen und dem anderen verlaufen, sind aber groß.

Sehr allgemein gesprochen ist festzustellen, daß in mehr hierarchischen Verhältnissen junge Menschen eher am Leben der Erwachsenen teilnehmen, daß sie darin eine untergeordnete Stellung einnehmen, aber gleichzeitig teilhaben an den negativen und positiven Spannungen, die darin zu erleben sind.

In weniger hierarchischen Verhältnissen dagegen bleiben Kinder länger unter sich, wenn auch unter Obhut und Aufsicht von älteren Menschen. Kinder in derartigen Verhältnissen dürfen mehr und haben weniger Pflichten. Sie stehen nicht unter dem Druck der Arbeitsdisziplin, und sie dürfen «spielen». Diese Kinder dürfen aber auch weniger und müssen mehr tun. Sie müssen lernen, sie müssen die Grenzen des Spiels respektieren lernen, und sie dürfen nicht im selben Maße teilhaben an den spannenden Ereignissen des Erwachsenenlebens, das übrigens selbst auch schon an Spannung eingebüßt hat.

Dieser Unterschied zwischen früher und heute macht sich auch bemerkbar in einem Vergleich zwischen den niederländischen Kindern und den Kindern von Gastarbeitern und niederländischen Staatsangehörigen aus Surinam. Die meisten dieser letztgenannten Kinder sagen, daß sie es hier sehr schön finden. Der Lehrer ist nett, und sie dürfen hier so vieles mehr. Sie scheinen dankbar und überdies gehorsamer und weniger verwöhnt als die niederländischen Kinder aus dem Mutterland. Wenn man dann aber nachfragt, scheint das Leben hier doch auch Nachteile zu haben. Hier kann man wohl in die Diskothek gehen, aber zu Hause ging man früher mit dem Onkel, dem Bruder oder dem Vater aufs Feld. Man ging mit auf die Jagd nach Wild, schlachtete Tiere und verkaufte sie oder aß sie selber. So etwas war wirklich spannend, und das hat man hier nicht. Solche Möglichkeiten sind hier tatsächlich zum größten Teil ausgeschieden und werden überdies nicht mehr akzeptiert.

Dieses Verhältnis von «mehr» und «weniger» schafft nochmals Verwirrung dadurch, daß nur *eine* Seite der Sache beleuchtet wird und daraufhin oft eine Verurteilung ausgesprochen wird. Die Jugend von heute möchte angeblich verwöhnt werden und es um so vieles bequemer haben als früher. Die neuen Anforderungen, die an junge Menschen gestellt werden, bleiben in einem solchen Fall der Betrachtungsweise außer Betracht, während doch die Erfahrung in der Technischen Elementarschule lehrt, daß diese jungen Menschen im allgemeinen diesen Anforderungen gerecht werden.

VI. Negative Folgen

Die Folgerungen, die wir soeben gezogen haben, erscheinen vielleicht etwas allzu rosig im Licht der Probleme, die im Rahmen eben dieser Verhältnisse an Gewicht zugenommen haben, und eines von ihnen ist die bereits weiter oben erwähnte Kriminalität.

Kriminalität

Die Zunahme der Kriminalität ist unverkennbar, und ihr heutiger Umfang wird auch sichtbar in der Untersuchung der Situation in der Technischen Elementarschule. Aus den bemerkenswert offenen Gesprächen mit den Jungen geht hervor, daß etwa zehn Prozent von ihnen Mofas stehlen und sich andere Gegenstände aneignen, die der Mühe wert sind. Etwa ein Prozent geht noch weiter auf diesem «schlimmen» Weg und kauft und verkauft gestohlene Güter. Fast alle Jungen erzählen ohne viel Scham, daß sie mit gewisser Regelmäßigkeit Zerstörungen anrichten und Ladendiebstähle begehen. Der Schaden bleibt meist begrenzt auf ein eingeschlagenes Fenster, etwas Gekritzel mit einem Filzstift, einen von einem Baum abgebrochenen Ast, auf Naschereien und Spielzeug. Aber angesichts dessen, daß so viele Jungen auf diese Weise über die Stränge schlagen, schlägt das alles zusammen in bemerkenswerter Weise zu Buche und ist die Belastung, über die Geschäftsleute, Gemeindeverwaltungen und Private klagen, bestimmt nicht eine Sache bloßer Einbildung zu nennen.

Wie bekannt ist, wäre über diese Jugendkriminalität viel zu sagen, und gelegentlich wird der

Eindruck erweckt, als gehe es hier um ein grundlegendes gesellschaftliches Problem. Wenn die gegenwärtige Zunahme der Jugendkriminalität aber in den Gesamtrahmen der Machtverschiebung zwischen den Generationen eingeordnet wird, erscheint sie eher als eine bloße Begleiterscheinung – wie lästig diese auch sein mag – einer Entwicklung, die an sich positiv zu werten ist.

In unseren vorausgehenden Überlegungen haben wir festgestellt, daß im Rahmen der mehr egalitären Verhaltensweisen die Anforderungen an die Selbstkontrolle erhöht werden und daß die jungen Menschen im allgemeinen gelernt haben, diesen Anforderungen Genüge zu tun. An dieser Stelle müssen wir aber nachdrücklich darauf hinweisen, daß diese Selbstkontrolle junger Menschen gelegentlich auch nicht ausreicht, und zwar gerade dort, wo die Anforderungen an sich zwar gelten, wo sie aber nicht oder kaum als solche angemeldet werden.

Die Art der heutigen Jugendkriminalität ist damit in großen Linien beschrieben. Bekanntlich verüben die jungen Leute die meisten Delikte in öffentlichen oder halböffentlichen Räumen wie etwa in einem Supermarkt, in Telefonzellen, in Straßenbahnen und Autobussen und auf öffentlichen Straßen. Diese Räume werden oft als Bereiche einer gewissen Anomie beschrieben in dem Sinne, daß nicht eindeutig klar ist, wessen Autorität sie unterstehen und wer in ihnen die Aufsicht ausübt.

Diese Vorstellung von den Sachverhalten ist nur zum Teil richtig. Es geht in solchen Räumen nicht bloß um eine schwache Kontrolle, sondern auch um die zumeist stillschweigende Erwartung, daß diejenigen, die Gebrauch von diesen Räumlichkeiten machen, sich selbst beherrschen können. Es gibt doch überhaupt kein herrenloses Land, in dem keinerlei Recht gilt und wo jeder, der will, seine Kräfte mit anderen Abenteurern messen kann. Im Gegenteil: Es handelt sich hier gerade um Zivilisationsbereiche besonderer Art, weil hier für jedermann gültige Regeln herrschen, die ohne scharfe Kontrolle und ohne schwere Sanktionen gehandhabt werden und die deswegen einen Ausdruck des Vertrauens bilden, daß die Betroffenen den Regeln zustimmen und sich an sie halten. Erwachsene scheinen im allgemeinen diesen Erwartungen gerecht zu werden. Bei Kindern besteht oft eine Diskrepanz zwischen der Selbstkontrolle, die stillschweigend von ihnen erwartet wird, und die sie tatsächlich aufbringen können.

Ein Supermarkt bietet sich als illustrierendes Beispiel für all dies an: Ein Vergleich mit einer Ladeneinrichtung vor 20 oder 30 Jahren macht deutlich, wie stark die Kontrolle vermindert worden ist. Einkaufen gehen setzt heute voraus, daß Menschen sich mehr beherrschen und es so einander ermöglichen, auf «rekreative», das heißt erholsame Art – wie man das heute nennt – einzukaufen. Die Mühe, welche diese Bequemlichkeit machen kann, springt aber ins Auge, wenn man mit einem kleinen Kind an den Regalen entlanggeht. Das Kind hat noch nicht gelernt, seine Hände bei sich zu halten, und wenn man nicht aufpaßt, hat das Kind draußen vor dem Supermarkt «gestohlene Ware» in seiner Hand. Größere Kinder gehen allein Besorgungen machen, und viele von ihnen unterliegen der Versuchung.

Das Beispiel des Supermarktes macht auch deutlich, daß gegen das Übel der Jugendkriminalität zwar etwas, aber nicht viel getan werden kann. Die Kontrolle kann verstärkt werden, und das ist in den letzten Jahren geschehen, aber das Einkaufen selbst muß angenehm bleiben, und daher sind die Kontrollmöglichkeiten begrenzt. Es wurde schon gesagt, daß Jugendkriminalität als eine Begleiterscheinung einer an sich positiv zu wertenden Entwicklung anzusehen ist. Die Freiheit, die Erwachsene einander dadurch zugestehen, daß sie sich selbst beherrschen, macht sie verletzbar für diejenigen, die noch nicht so weit sind. Das eigene Verhalten der Erwachsenen ist sehr selbstverständlich und zivilisiert, aber eben dadurch sehen sie nicht die Versuchungen, denen andere ausgesetzt werden und nennen sie diese dann blind für die Regeln des zivilisierten Lebens.

Diese Erklärung der Jugendkriminalität fordert noch eine letzte Ergänzung. Ihre Voraussetzungen haben wir dargelegt, aber was noch fehlt, ist das sie bestimmende Motiv. Bei den meisten Delikten ist der gestohlene Gegenstand selbst von untergeordneter Bedeutung. Es geht hier vielmehr um Handlungen, bei denen die Übertretung ein Ziel in sich selbst darstellt. Diese Zielsetzung, etwas Kühnes tun zu können, scheint aus dem Bedürfnis nach Spannung zu kommen, die durch die Übertretung selbst und die dadurch ausgelöste Angst vor Strafe ausgelöst wird.

Wie schon dargelegt wurde, kommt man diesem Bedürfnis dadurch auf halbem Wege entgegen, daß Ältere die Rivalitäten zwischen den

Jüngeren umleiten in die Richtung von Sport und Spiel. Die Kleinkriminalität hat in hohem Maße eben diese Spielfunktion, eben weil der Übergang zwischen Ernst und Spiel hier längst nicht so deutlich ist. Die Gefahr, der die jungen Leute hier trotzen, wird als echt erfahren, während sie, wenn sie sie einmal bestanden haben, sagen werden, es sei ein Scherz gewesen.

Aber nicht alle Fälle von Jugendkriminalität sind auf diese Weise zu erklären. Die Kleinkriminalität, um die es hier soeben ging, ist als eine Form von Aggression zu verstehen, die «gespielt» oder «imitierend» genannt werden kann. Daneben sind zwei andere unterschiedliche Formen von Aggression zu nennen, denen genau so die schon genannte Diskrepanz zwischen der eigentlich erwarteten und der tatsächlichen Selbstkontrolle jüngerer Menschen zugrunde liegt, bei denen aber andere Motive wirksam sind. Die eine Form nenne ich *«brutale Aggression»*. Es geht dabei um Fälle, in denen aggressive Impulse viel schwächer korrigiert werden und in denen Gewalt angewendet wird, um den eigenen Willen durchzusetzen.

Auf der Technischen Elementarschule schien etwa ein Prozent der Schüler vor derartigen Methoden nicht zurückzuschrecken. Ihre Herkunft ist als sozial schwach zu beschreiben.

Die andere Form nenne ich *«moralische Aggression»*, und dabei geht es dann um Gewalttätigkeit, die legitimiert wird durch einen guten Zweck, wie etwa die Überwindung von Wohnungsnot, eine saubere Umwelt und Friede in der Welt. Die Diskrepanz zwischen der erwarteten und der tatsächlichen Selbstkontrolle ist hier etwas komplizierter gelagert. Es handelt sich hier zumeist um junge Leute, die eben durch ihre stark egalitär ausgerichtete Erziehung sensibel sind für die Ideale der Gerechtigkeit und daraus für sich selbst ein zwingendes Diktat für ein bestimmtes Handeln ableiten, während die älteren Menschen, die sie in dieser Richtung erzogen haben, von ihnen eine relativierende Beherrschung dieser moralischen Gefühle erwarten. Diese Form von Aggression, deren gefährliche Auswirkungen in den Niederlanden begrenzt sind, aber in anderen Ländern mitunter erheblich, tritt namentlich bei studierenden jungen Leuten hervor. Bei den Schülern der Technischen Elementarschule sind zwar genau diese Gefühle auch vorhanden, aber ihre Auswirkungen sind nicht so groß, und ihre Intensität ist viel schwächer.

VII. Schlußbemerkungen

So weit also diese Skizze der derzeitigen Veränderungen in der Stellung junger Menschen und in den Möglichkeiten und Schwierigkeiten, die gerade durch eine gute Erziehung ausgelöst werden können. Die Jugendarbeitslosigkeit fehlte in dieser Skizze, weil dieses Problem – wie schon gesagt wurde – noch zu jung ist, um schon die Beziehungen zwischen den Generationen stark bestimmen zu können, aber auch – und das ist hier noch nicht gesagt worden –, weil die Jugend, welche die Schule besucht, wenigstens bis vor ganz kurzer Zeit die mögliche Arbeitslosigkeit noch nicht als ein Problem erfahren zu haben scheint.

Wenn diese Arbeitslosigkeit aber länger andauert, wird die Folge davon sein, daß die Entwicklung wieder umschlägt und daß der Machtunterschied zwischen den Generationen wieder zunimmt. Auf einem schrumpfenden oder zu kleinen Arbeitsmarkt nimmt die wechselseitige Konkurrenz um Stellen, aber auch um gute Noten und Diplome wieder zu und steigen die Machtchancen von älteren Menschen, die darüber bestimmen, auch wenn sie selber dagegen sein sollten.

Auch zu Hause wird die Abhängigkeit der jungen Leute wieder zunehmen, weil die Möglichkeit einer selbständigen Existenz weiter hinausgeschoben werden muß. Alles in allem wird die direkte, mehr hierarchische Kontrolle stärker werden, wodurch die Möglichkeiten, aber auch die Schwierigkeiten, die hier beschrieben wurden, eingegrenzt werden dürften. Aber vorderhand scheint diese Wende noch nicht so weit zu gehen, daß sie ungeschehen machen könnte, was sich in den letzten Jahrzehnten entwickelt hat.

[1] Dieser Begriff wurde einem Buch von Bram van Stolk und Cas Wouters entlehnt: Vrouwen in tweestrijd (Deventer 1983).

[2] Siehe Paul Kapteyn, Een geintje, meester!: Jeugd en Samenleving 14 (1984/1) 4 – 37.

Aus dem Niederländ. übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

PAUL KAPTEYN

1942 geboren. Studium der Theologie und der Soziologie in Groningen und Amsterdam. Promotion mit einer Dissertation über «Taboe, ontwikkelingen in macht en moraal, speciaal in Nederland» (Amsterdam 1980). Arbeitet derzeit an einem Buch über die Beziehungen zwischen älteren und jüngeren Menschen (Arbeitstitel: «In de speeltuin Nederland» = «Auf dem Spielplatz namens Niederlande»). Zusammenarbeit mit der Fachgruppe «Sociologie en Geschiedenis» der Universität Amsterdam, Oude Hoogstraat 24, Amsterdam. Anschrift: Buiksloterdijk 176, NL–1025 WC Amsterdam, Niederlande.

Kees Kwant

Jugend und Arbeitslosigkeit in den Niederlanden

I. Einführung

Der Mensch braucht es, daß er gebraucht wird. Es gibt kaum eine andere Aussage, von der ich im gleichen Maße zu behaupten wage, daß sie für alle Menschen aller Zeiten gilt, aber ich vermute, daß gerade bei dieser Aussage eine solche universelle Geltung in großem Maße gegeben ist. Dieses Gebrauchtwerden streben wir sowohl in den kleinen Dingen als im Gesamtkontext unseres Lebens an, und dabei bekommt dieses Streben die verschiedensten, gelegentlich sogar ausgefallene und bizarre Formen. In den heutigen westlichen Gesellschaften verwirklicht man ein solches Gebrauchtwerden an erster Stelle in seiner beruflichen Arbeit. Deshalb kann man eine solche Gesellschaft als eine Organisation der Arbeit bezeichnen: Jemand ist in dieser Gesellschaft das, was er ist, aufgrund seiner konkreten Arbeit, seiner Arbeit an einem Arbeitsplatz. In der Ständegesellschaft des Mittelalters verrichtete jemand eine bestimmte Arbeit, weil er zu einem bestimmten Stand gehörte: Die Aufgaben, die man hatte, wurden von dem gesellschaftlichen Stand, dem man angehörte, bestimmt. Dagegen hat in unserer Gesellschaft jemand einen bestimmten Status, er gehört also zu einem bestimmten «Stand», weil er einer bestimmten Arbeit nachgeht. Früher bestimmte der gesellschaftliche Status die Arbeit, heute bestimmt die Arbeit den Status.

Noch trifft es nicht ganz zu, daß man seinen gesellschaftlichen Status nur seinem Beruf bzw. Arbeitsplatz verdankt. So gibt es Künstler und Publizisten, die ein großes Ansehen genießen, ohne irgendwo fest angestellt zu sein, und es gibt Vereine, deren Mitgliedschaft hoch eingeschätzt wird, die aber keine Berufs- oder Arbeitsverbände sind. Dennoch haben die Arbeit und der mit ihr verbundene soziale Status einen solchen Stellenwert, daß alle anderen Statusformen nur noch marginale Bedeutung haben. Nur scheinbar übergehen wir hier die Frauen, denn auch sie verdanken ihr gesellschaftliches Ansehen, sei es auch oft mittelbar, der Arbeit: Sie bekommen Ansehen, wenn sie jemanden heiraten, der eine angesehene Arbeit hat. Hinzu kommt, daß ein solches mittelbares Ansehen in zunehmendem Maße manchen Frauen nicht mehr reicht und sie sich selbst einen Arbeitsplatz suchen bzw. einen Beruf ausüben.

Daher ist es nicht verwunderlich, daß nicht nur von einer Pflicht zur Arbeit, sondern auch von einem Recht auf Arbeit gesprochen wird: Unser Anspruch darauf, in der Gesellschaft mitzuzählen, ist zu einem Anspruch auf Arbeit geworden. In diesem Kontext wurden Erziehung und Unterricht immer mehr zu einer Vorbereitung auf das spätere Arbeitsleben. Vor allem die sogenannte «Schulung» ist auf eine bestimmte Arbeit ausgerichtet und hat immer weniger mit der Freizeit oder *scholé*, zu tun, der sie doch ihren Namen verdankt.

In einer solchen Situation liegt es auf der Hand, daß die Arbeitslosigkeit, d. h. der Nichtbesitz eines Arbeitsplatzes, sich sehr frustrierend auswirkt. Wer nach seiner Ausbildung arbeitslos wird, empfindet diese Ausbildung wie eine Brücke, deren zweiter Pfeiler fehlt und die also in der Leere endet.

Dieser Aufsatz beschäftigt sich mit der Frage, wie die Arbeitslosigkeit sich auf das Sinnempfinden der niederländischen Jugend auswirkt. Ein solches Thema bringt eine Reihe von Schwierigkeiten mit sich. Erstens liegt nicht eindeutig und unabänderlich fest, wann genau jener Lebensabschnitt anfängt und endet, den wir als «Jugend» bezeichnen. Natürlich handelt es sich hier um die ersten Jahre nach Abschluß der Ausbildung. Aber ein wenig geschulter Arbeiter hat in den Niederlanden schon mit sechzehn Jahren seine Ausbildung abgeschlossen, während ein Facharzt erst um seinen dreißigsten Geburtstag herum fertig wird. Das Wort «jung» bedeutet also

etwas anderes, wenn wir von einem Arbeiter in einer Fabrik oder von einem speziell ausgebildeten Fachmann reden. Ich kann also nicht genau angeben, was hier unter «Jugend» zu verstehen ist.

Zweitens kann ich, wenn ich verschiedene Gruppen unterscheide, auch nicht genau angeben, wie groß jede Gruppe ist: Die Anzahl der Angehörigen jeder Gruppe verändert sich mit den Veränderungen der Geburtenzahlen und der Konjunktur. Drittens spreche ich von der Erfahrung von Sinn im Zusammenhang mit großen Gruppen, wobei eine solche Erfahrung ihren eigentlichen Platz doch im Leben eines jeden einzelnen hat.

Diese drei Schwierigkeiten machen die Erörterung meines Themas nicht leichter, aber sie schließen dennoch die Möglichkeit nicht aus, darüber etwas Sinnvolles zu sagen.

Obwohl ich von der Problematik der Arbeitslosigkeit ausgehe, will ich meine Aufmerksamkeit nicht auf den arbeitslosen Teil der Jugend beschränken. Ich bin der Überzeugung, daß alle Jugendlichen von der heutigen Situation einer lang andauernden Massenarbeitslosigkeit betroffen sind. Von dieser Arbeitslosigkeit ausgehend, will ich dann auch der Frage nachgehen, welche Gruppen hier in der Jugend zu unterscheiden sind und wie die allgemeine Situation der Arbeitslosigkeit die Erfahrung von Sinn in jeder dieser Gruppen beeinflußt. Daraus hoffe ich einige Schlußfolgerungen bezüglich der Zukunft unserer Gesellschaft ziehen zu können.

II. Die Jugend, die Arbeit hat

Die große Mehrheit der Jugendlichen, die sich nach Abschluß ihrer Ausbildung dem Arbeitsmarkt zur Verfügung stellen, findet in kurzer Zeit Arbeit. Jedes Jahr kommen etwa 250000 neue Arbeitssuchende auf den Arbeitsmarkt. Davon finden 180000 innerhalb eines halben Jahres eine Arbeit, aber fast 70000 Jugendliche brauchen länger als ein Jahr. In diesen Zahlen sind junge Akademiker und andere Jugendliche, die eine weiterführende Berufsausbildung abgeschlossen haben, nicht berücksichtigt. Oft betrachtet man ja dreiundzwanzig Jahre als die Obergrenze, wenn man von der Jugendarbeitslosigkeit redet. Wir haben aber schon gesehen, daß eine solche Obergrenze nur willkürlich sein kann, denn diejenigen, die eine höhere Berufsausbildung durchlaufen, melden sich naturgemäß später am Arbeitsmarkt, als diejenigen, die nur wenig Ausbildung brauchten. Nun nimmt aber die Arbeitslosigkeit auch bei diesen länger ausgebildeten Leuten zu. Schon seit Jahren gibt es eine beträchtliche Arbeitslosigkeit unter den Biologen, aber heute ist sie fast überall zu finden. Es gibt sogar eine nicht geringe Anzahl arbeitsloser Ärzte. Eine wichtige Ursache der Arbeitslosigkeit dieser Hochschulabsolventen liegt darin, daß für den Sekundarunterricht weniger Lehrer gebraucht werden, denn erstens hat man die Zahl der für eine Klasse notwendigen Schüler heraufgesetzt, und zweitens hat ihre Gesamtzahl abgenommen. Aber trotz allem finden über siebzig Prozent der neuen jugendlichen Arbeitsuchenden Arbeit, und die übrigen dreißig Prozent sind längst nicht alle auf Dauer arbeitslos. Dennoch ist die Zahl derjenigen, die dauernd arbeitslos bleiben, nicht gering, und sie nimmt immer noch zu.

Es würde aber ein Fehler sein zu meinen, daß die über siebzig Prozent Jugendliche, die Arbeit haben, nicht betroffen seien, daß sie weiterhin in der fröhlichen Unbekümmertheit und Sicherheit der sechziger Jahre lebten. Auch sie stehen unter dem Druck der Arbeitslosigkeit, sei es auch auf andere Weise als die Arbeitslosen.

Erstens bleibt die Arbeitslosigkeit für viele eine sehr reale, oft sogar drohende Zukunftsperspektive. Viele haben bei der Ausführung ihrer Arbeit die Angst vor Augen, sie zu verlieren.

Zweitens – und hier haben wir es mit einer Folge dieser drohenden Arbeitslosigkeit zu tun – halten die Jugendlichen viel krampfhafter als früher an ihrer Arbeit fest. Wenn etwas Wertvolles unbedroht bleibt, betrachtet man es leichter als eine Selbstverständlichkeit, und man widmet ihm keine Aufmerksamkeit. An bedrohte Werte klammert man sich dagegen. Diese Tatsache hat wichtige Folgen für das konkrete Verhalten. Wer Arbeit hat, wird alles Mögliche tun, um zu beweisen, daß er seine Arbeitsstelle wert ist. Aus innerem Antrieb heraus fühlt er sich zu einem größeren Arbeitseifer und einer größeren Identifikation mit seiner Arbeit gedrängt. Daher ist die Anzahl der Krankmeldungen dramatisch zurückgegangen. Es wird mit einem Eifer gearbeitet, der in Krampf ausarten kann.

Hinzu kommt, daß immer mehr an Qualifikation von den Arbeitsuchenden gefordert wird. Für Arbeitgeber ist es immer schwieriger geworden, neue Arbeitsplätze zu schaffen, denn dazu braucht man teures und knappes Geld. Und

wenn man solches Geld zur Verfügung stellt, will man natürlich wissen, mit wem man es zu tun hat. Daher werden für einen bestimmten Arbeitsplatz immer höhere Anforderungen gestellt, und es wird auch immer mehr kontrolliert, ob diesen Anforderungen auch während der Arbeit entsprochen wird. Der soeben erwähnte Arbeitseifer nimmt also nicht nur aus innerem Antrieb zu, sondern wird auch von außen aufgezwungen.

Viertens rufen all diese Faktoren eine merkwürdige Einstellung hervor, die man als «Stolz auf seine Arbeit» bezeichnen kann. Denn es ist nicht mehr selbstverständlich, eine Arbeit zu haben, und so wird der Besitz von Arbeit als ein Privileg erfahren. Man muß sich mehr als früher anstrengen, um an diesem Privileg Anteil zu haben. Gerade, weil man für seine Arbeit mehr tut, kann sich der Gedanke einschleichen, daß man es *verdient*, zu den Besitzern von Arbeit zu gehören. Ich meine, daß eine solche Vorstellung in der Luft liegt und immer mehr Arbeitbesitzer sie haben. Dieser Vorstellung, die an sich positiv gewertet werden kann, entspricht aber auch ein Negativum. Denn wie eine Art Schlußfolgerung enthält sie auch den Gedanken, daß die Arbeitslosen ihr negatives Schicksal «verdienen». Wenn die Arbeitsplatzinhaber sich ja aufgrund ihrer eigenen Anstrengungen ihrer Arbeit würdig gezeigt haben, dann hat es natürlich den Anschein, daß die Arbeitslosen keiner Arbeit würdig sind. Wenn diejenigen, die in den Himmel kommen, diesen Himmel verdient haben, dann heißt das, daß diejenigen, die draußen bleiben, das auch verdient haben. Der Stolz derjenigen, die Arbeit haben, enthält auch eine Herabsetzung der Arbeitslosen.

Natürlich ist an diesen Vorstellungen nicht alles falsch. Es gibt eine Anzahl von jungen Leuten, die so vielseitig begabt sind, daß sie wohl immer eine Arbeit finden. Und andererseits gibt es diejenigen, die so unbegabt sind, daß es unwahrscheinlich ist, daß sie je eine Arbeit bekommen. Man kann sagen, daß die ersten es verdienen, Arbeit zu haben, während die letzten ihr eigenes Schicksal sozusagen herbeirufen. Aber man kann es nicht als eine allgemeine Wahrheit formulieren, daß alle ihr Los verdienen. Viele werden ganz einfach dadurch arbeitslos, daß die Einrichtung, in der sie arbeiteten, geschlossen wird: Von einer solchen Maßnahme sind alle, sowohl die fähigeren und eifrigeren als die weniger wertvollen Beschäftigten, betroffen. Hinzu kommt, daß viele ihren Arbeitsplatz durch Beziehungen bekommen, und diese Arbeitsplätze stehen dann denjenigen, die nicht auf solche Beziehungen zurückgreifen können, nicht mehr zur Verfügung. Es ist also sozial ungerecht, den Mythos der Unfähigkeit und Unwilligkeit der Arbeitslosen aufrechtzuerhalten.

Also wird auch die Jugend, die Arbeit hat, tief von der Situation der Arbeitslosigkeit beeinflußt. Unten, wo wir über die Arbeitslosen reden werden, wird sich das hier Dargelegte als wichtig erweisen.

III. Drei Gruppen der arbeitenden Jugend

Man hatte mich gebeten, der Frage der Sinngebung besondere Aufmerksamkeit zu widmen, Von dieser Sinngebung ausgehend, meine ich drei Gruppen der arbeitenden Jugend voneinander unterscheiden zu müssen. Allerdings sind diese Gruppen zwar deutlich zu erkennen, aber man kann sie nicht scharf voneinander trennen, und zudem lassen sie sich nur schwer quantifizieren.

1. Die stark Motivierten

Erstens gibt es die Gruppe der Arbeitsplatzinhaber, *die auch durch ihre Arbeit stark motiviert sind.* Es handelt sich hier um jugendliche Beschäftigte, die nicht nur, wie übrigens alle anderen Arbeitenden auch, eine Arbeit haben wollen, sondern die zudem die konkrete Arbeit, die sie an ihrem Arbeitsplatz auszuführen haben, mögen. Das heißt nicht unbedingt, daß diese Leute von montags morgens bis freitags abends spät immer gern arbeiten. Es ist ja geradezu ausgeschlossen, daß Arbeitenmüssen und Arbeitenmögen immer zusammenfallen. Wie es kein Kind gibt, das in der Schule immer alles gern mitmacht, so gibt es auch niemand, der immer gern an seinem Arbeitsplatz ist. Dennoch arbeiten viele im allgemeinen gern, empfinden dabei ihre Arbeit auch als eine Art der Selbstverwirklichung und haben das Gefühl, daß die Arbeit sie drängt, ihre Fähigkeiten zu entfalten. Kurzum: Ihre Arbeit fördert ihr Menschsein, auch wenn sie in ihr nicht all ihre Möglichkeiten verwirklichen.

Wie groß ist die Anzahl dieser Leute? In der Beantwortung dieser Frage sind Kulturpessimisten und Kulturoptimisten oft grundsätzlich verschiedener Meinung. In den Niederlanden hat zum Beispiel Hans Achterhuis in dieser Frage

eine besonders negative Meinung. Solche Beschäftigte seien weiße Raben. Die große Mehrheit der Beschäftigten verhalte sich in ihrer Arbeit wie «animalia laborantia», als schuftende, durch die immer wiederkehrende Existenznot dauernd in Trab gehaltene Arbeitstiere.

Verschiedene Meinungsumfragen weisen aber in eine andere Richtung. Dort antworteten sehr viele auf die Frage, ob sie in ihrer Arbeit Befriedigung finden, daß dies der Fall sei. Sogar die Mehrheit der Arbeiter schätzt ihre Arbeit positiv ein. Dagegen könnte man einwenden, daß man sich auf solche Antworten nicht verlassen sollte. Denn antworten viele nicht auch dann mit ja, wenn man sie fragt, ob sie mit ihrer Ehe zufrieden sind, ihre Kinder akzeptieren können, ihr Leben lebenswert ist, wenn das alles im Grunde nicht der Fall ist? Das würde noch nicht einmal heißen, daß wir es mit einer Lüge zu tun haben, denn viele verdrängen ihre Enttäuschungen. Es gibt also keine Sicherheit, daß Leute tatsächlich so sind, wie sie zu sein vorgeben.

Ich sehe keine Möglichkeit, die Größe der Gruppe, die ich hier vor Augen habe, empirisch zu bestimmen. Ich vermute aber, daß sie ziemlich groß ist. Es handelt sich hier also um Menschen, die sowohl an ihrem Arbeitsplatz als an ihrer Arbeit selbst hängen.

2. *Die Pflichttreuen*

Dann gibt es eine zweite Gruppe, die der Pflichttreuen. Damit meine ich Beschäftigte, die zwar an ihrem Arbeitsplatz hängen – und wer tut das heute nicht –, die aber in dieser Arbeit keine große Befriedigung finden. Der äußere Zwang zu arbeiten führt aber dazu, daß sie sich mit ihrer Arbeit identifizieren, sich von ihr innerlich in die Pflicht genommen fühlen. Dieses Gefühl, arbeiten zu müssen, zur Arbeit verpflichtet zu sein, kann zwei verschiedene Ursprünge haben.

Erstens ist es möglich, daß eine gesellschaftliche Tradition eine Rolle spielt. Vielen wird von der sozialen Umwelt eingeprägt, daß sie arbeiten müssen. Wir könnten hier fast von einem kantianischen kategorischen Imperativ sprechen. Rationale Überlegungen spielen dabei keine wichtige Rolle. «Es ist halt so», daß man arbeiten muß, ohne daß man an jemanden denkt, der so etwas festgesetzt hat. Ich bin selbst in einer solchen sozialen Umwelt geboren und aufgewachsen. Dort stand einfach fest, daß wir arbeiten mußten, und es wurde dementsprechend auch nicht nach einem der Arbeit inhärenten Sinn gefragt. Das «Arbeitenmüssen» und der «Sinn» der Arbeit waren ganz verschiedene Wirklichkeiten: Wir wurden so erzogen, daß wir es lernten, nicht mehr auf das zu achten, wonach uns der «Sinn» stand.

Zweitens kann auch die Religion eine Rolle spielen. Es steht wohl fest, daß zum Beispiel der Kalvinismus in hohem Maße der Entstehung eines Arbeitsethos Vorschub leistet, d. h. das Gefühl verstärkt, daß Arbeiten eine Pflicht ist.

Wenn zudem in dieser Angelegenheit Religion und gesellschaftliche Tradition zusammenwirken, dann steht die Verpflichtung zur Arbeit, das «Muß» der Arbeit, unverrückbar fest. So kam es, daß in den Niederlanden, einem ursprünglich agrarischen, unter dem Einfluß des Kalvinismus stehenden Land, diese Gruppe der Pflichttreuen ziemlich groß war. Für eine solche Gruppe steht unabhängig von jedem Erleben von Sinn fest, daß die Arbeit Sinn hat. Der Sinn der Arbeit wird überhaupt nicht davon beeinträchtigt, daß er nicht erfahren wird. Es gibt sozusagen unabhängig von jeder entsprechenden Erfahrung einen festen Glauben an den Sinn der Arbeit. Unter solchen Voraussetzungen bringt man die Kraft und die Askese auf, die Arbeit als positiv und sinnvoll zu akzeptieren, auch wenn man sie selbst nicht so empfinden kann. Mag sein, daß eine solche Einstellung manchen unsinnig erscheint, sie ist aber dennoch Teil unserer Wirklichkeit.

3. *«Unwillige» Arbeitswillige*

Schließlich gibt es die Beschäftigten, die an ihrem Arbeitsplatz hängen und daher auch bereit sind, die mit ihrer Stellung verbundene Arbeit zu verrichten, ohne dazu, sei es durch irgendein *Erleben* von Sinn, sei es durch den eben erwähnten *Glauben* an Sinn motiviert zu sein. Sie erfahren ihre Arbeit als etwas Negatives. Sie stehen zu dieser Erfahrung: Sie verdrängen sie nicht, und zum Teil halten sie sie auch vor den anderen nicht verborgen. Sie wollen ihren Arbeitsplatz behalten und sind daher bereit zu arbeiten, aber nicht ohne regelmäßig über ihre Arbeit zu fluchen und ohne sich montags morgens schon nach dem Freitagmittag zu sehnen. Sie leben in der tragischen Situation, daß ihnen ein großer Teil ihres Lebens von einer Arbeit weggenommen wird, die ihnen keine echte Befriedigung und Lebenserfüllung bietet. Sie sind gezwungen, den Sinn

ihres Lebens außerhalb ihrer Arbeit zu suchen, und dabei spielt vor allem «Unterhaltung» eine große Rolle. Sie leben von Brot und Spielen und hoffen diese, oft für wenig Geld, außerhalb ihrer Arbeit zu finden. Manche, z. B. Achterhuis, meinen, daß die Anzahl der Angehörigen dieser Gruppe erschreckend hoch ist. Obwohl ich ihren Pessimismus nicht teile, befürchte ich doch, daß es sich um eine nicht unbeträchtliche Zahl handelt.

4. Einige Entwicklungen bezüglich dieser Gruppen

Die wichtigste Entwicklung liegt meiner Meinung nach darin, daß die zweite Gruppe kleiner wird und dies deshalb, weil Tradition und Religion an Einfluß verlieren. Ein blinder «Arbeitsglaube» war vor allem im ländlichen Milieu, also in den Dörfern, zu finden. Aber diese sind heute weniger dörflich geworden. Und was die Religion angeht, steht es fest, daß die Kirchlichkeit abnimmt. Es waren aber vor allem die traditionellen, als Kirchen organisierten Religionen, die das Arbeitsethos hervorhoben. Dagegen unterstützen die in einem schnellen Tempo entstehenden und oft auch vergehenden neuen Formen der Religiosität viel weniger ein solches Arbeitsethos.

Wohin gehen nun diejenigen, die aus dem starken Einfluß von Tradition und Religion entlassen worden sind? Ich befürchte, daß sie sich mehr der dritten als der ersten Gruppe zuwenden und daß so diese dritte Gruppe immer größer wird. Dazu trägt übrigens auch noch ein anderer Faktor bei: Zwischen der höheren, kreativen Arbeit einerseits und der rein ausführenden Arbeit andererseits gab es früher viele Formen der Arbeit, die aber heute infolge der dritten industriellen Revolution der Mikrochips und Computer immer mehr verschwinden. So wird es für unsere Arbeitswirklichkeit immer typischer, daß die zweite Gruppe sich immer mehr von der ersten Gruppe entfernt, um in der dritten aufzugehen.

IV. Die Arbeitslosen

Auch unter den Arbeitslosen können wir drei Gruppen erkennen:

1. Die, die sich noch zur Arbeitswelt rechnen

Die Arbeitslosen sind aus der Welt der Arbeit ausgestoßen. Die niederländische Regierung verlangt aber von ihnen, daß sie eine Wiederaufnahme in diese Arbeitswelt anstreben. Sie müssen sich also weiterhin als der Arbeitswelt zugehörig betrachten, als Leute, deren Bestimmung es ist, an einem Arbeitsplatz zu arbeiten. Es wird von ihnen erwartet, daß sie eine solche Einstellung auch sichtbar zum Ausdruck bringen, indem sie nicht aufhören, sich zu bewerben, auch wenn ihre Chancen gering sind. Es gibt viele, die diesem Verlangen entsprechen, nicht so sehr, weil ihnen das von außen her nahegelegt wird, sondern weil sie aus eigenem Antrieb nichts lieber wollen. Sie bleiben daran, eine Arbeit zu suchen, und betrachten die Zeit ihrer Arbeitslosigkeit als eine Zwischenzeit, die einmal aufhören wird. Zwar stehen sie physisch außerhalb der Arbeitswelt, haben diese aber psychisch nicht verlassen. Es ist deutlich, daß es für diese Leute sehr schwierig werden wird, wenn es für sie auf Dauer keine realistische Hoffnung auf Arbeit mehr geben sollte. Allerdings redet die Regierung nach wie vor von einer Zukunft der Vollbeschäftigung, auch wenn diese möglicherweise noch weit entfernt ist.

2. Diejenigen, die alternativen Formen der Arbeit nachgehen

Andere Arbeitslose suchen, vielleicht ohne die Hoffnung auf einen normalen Arbeitsplatz als mögliche Zukunft aufzugeben, wenigstens vorläufige Lösungen, um sich in der Gesellschaft zu verwirklichen: Sie suchen *andere, alternative* Arbeit, d. h. Arbeit, die nach ihrer Meinung einen gesellschaftlichen Nutzen hat, die aber nicht mit der «Weihe» eines ordentlichen Arbeitsplatzes in der normalen Arbeitswelt ausgestattet ist. Dies geschieht in verschiedenen Formen:

- Erstens gibt es alternative Arbeit, die entweder von den Behörden selbst oder wenigstens in Absprache mit ihnen organisiert ist. Es liegt auf der Hand, daß der Staat viele Wünsche in dieser Richtung hat, denn erstens gibt es viel Arbeit, die sonst unerledigt bleibt, und zweitens gibt es viele Bezieher von Arbeitslosengeld, die untätig herumlaufen. Natürlich droht hier das Gespenst der reinen «Arbeitsbeschaffung».
- Zweitens gibt es alternative Arbeit, die zwar nicht gegen das Gesetz und gegen den Staat, aber dennoch unabhängig von ihnen privat organisiert wird. Man spricht hier auch wohl von einem grauen Arbeitsmarkt. Es gibt Leute mit Initiati-

ve, die dort, wo unsere offizielle Arbeitswelt fehlt, Arbeit und Arbeitswillige zusammenzubringen wissen.

▸ Drittens gibt es die sogenannte *Schwarzarbeit*: Arbeit, die zwar auch in der offiziellen, öffentlichen Arbeitswelt verrichtet wird, die aber für viele dort unbezahlbar geworden ist, wird dann oft außerhalb jener offiziellen Arbeitswelt gegen eine weit geringere Bezahlung verrichtet. Es ist sicher, daß es in den Niederlanden erschreckend viel Schwarzarbeit gibt.

▸ Schließlich gibt es die alternative *Arbeit in der sogenannten Unterwelt.* So wie es in unseren Städten vieles unter und vieles über der Erde gibt, sie also einen über- und einen unterirdischen Teil haben, gibt es auch auf sozialer Ebene eine Über- und eine Unterwelt. Allerdings kann eine solche Unterwelt in kleinen Dörfern nicht gedeihen: Sie ist vielmehr ein städtisches Phänomen. Auch in dieser Unterwelt gibt es eine Art unterirdische Organisation der Arbeit, werden Stellungen vergeben, findet man so etwas wie Arbeitsplätze. Wir brauchen hier nur zu denken an die Organisationen, die Drogen transportieren bzw. absetzen, an die zunehmende Zahl organisierter Banden. Es gibt nicht wenige Arbeitslose, die in der Oberwelt leben, in der Unterwelt arbeiten. Ich weiß sicher, daß dieses Phänomen um sich greift, bin aber über weiteres nur schlecht informiert. Ich frage mich, wie man diese Dimension der gesellschaftlichen Wirklichkeit empirisch studieren könnte. Verschiedene Daten weisen darauf hin, daß so etwas wie die Unterwelt nicht nur auf der Ebene der gewöhnlichen Diebstähle, sondern auch auf der großen Ebene der internationalen Finanzwelt und des internationalen Geldverkehrs gibt. Die Maffia ist ein Beweis dafür, wieviele Formen die Unterwelt annehmen und wie groß ihre Bedeutung werden kann.

3. Die Arbeitslosen, die sich von der Arbeitswelt abgesetzt haben

Schließlich gibt es Arbeitslose, die sich von der Arbeitswelt abgesetzt haben. Dies kann auf verschiedene Weise geschehen:

▸ Es gibt Arbeitslose, die ein solches Sichabsetzen von der Arbeitswelt ausdrücklich wollen und bewußt suchen. Dies gilt zum Beispiel für diejenigen, die sich in dem *Bund gegen das Arbeitsethos (Bond tegen het arbeidsethos)* zusammengeschlossen haben. Sie meinen, daß Arbeitslose sich erst dann eine neue Zukunft aufbauen können, wenn sie sich von der starken psychischen Bindung an Arbeitsplätze und Arbeitswelt befreit haben.

▸ Auch gibt es viele, die ihre Loslösung aus der Arbeitswelt zwar nicht so prinzipiell betrachten, sich aber einfach allen möglichen Formen des Zeitvertreibs und der Ausspannung hingeben. Dabei spielen Musik, Alkohol und Drogen eine große Rolle. Es ist fast evident, daß hier leicht eine Haltung der Aggression entsteht gegenüber einer Gesellschaft, die auch eine Arbeitswelt ist und in der man ein Fremder geworden ist. Auch ist deutlich, daß leicht Verbindungen zur Unterwelt geknüpft werden.

4. Die Entwicklung einiger dieser Gruppen

Ich habe den Eindruck, daß die letzte Gruppe, die der Arbeitslosen, die sich immer mehr von der Arbeitswelt entfernen, ständig wächst. Es ist offensichtlich, daß vor allem die Dauerarbeitslosen zu ihr gehören. Es ist leider so, daß diejenigen, die schon länger arbeitslos sind, schließlich definitiv arbeitslos bleiben und immer wieder neue Arbeitslose ihre Gruppe vergrößern. Dies kann man zum Beispiel an der veränderten Einstellung der Arbeitsämter ablesen, die es aufgegeben haben, jedem Arbeitslosen bei der Suche nach Arbeit wirklich helfen zu wollen. Warum? Weil die Gruppe der «aussichtslosen Fälle» allmählich zu groß wird.

Die erste Gruppe, die ich als die, die sich noch zur Arbeitswelt rechnet, bezeichnet habe, wächst bei ungünstiger Arbeitsmarktlage; sie nimmt ab, wenn die Beschäftigung etwas zunimmt. Das wichtigste Merkmal dieser Gruppe ist, daß es in ihr eine große Fluktuation gibt: Neue Arbeitslose kommen hinzu, andere gehen, weil sie wieder eine Arbeit gefunden haben.

Auch die Zahl derjenigen, die der einen oder anderen Form dessen nachgehen, was ich alternative Arbeit nannte, wächst. In Amsterdam allein sind es Zehntausende. Im gesamten Land gibt es sicher über 100 000 Personen, die sich auf dem grauen Markt in der einen oder anderen Form engagieren. Ich neige zu der Vermutung, daß ihre Zahl, wenn wir alles mitzählen, 150 000 übersteigt.

V. Prognosen

Aus den vorangegangenen Darlegungen zeichnen sich deutlich zwei relativ große Gruppen frustrierter Jugendlicher ab: die «unwilligen»

Arbeitswilligen, d. h. diejenigen, die wohl einen Arbeitsplatz haben wollen, zur Arbeit selbst aber keine große Lust verspüren, und die Arbeitslosen, die sich von der Arbeitswelt abgesetzt haben. Natürlich stehen auch sie nach wie vor unter dem Einfluß eines Arbeitsethos, das um sie herum überall lebendig ist und das auch sie verinnerlicht haben: Auch sie sind auf einen künftigen Arbeitsplatz hin erzogen und ausgebildet worden.

Allerdings ist die Situation dieser beiden Gruppen sehr verschieden: Diejenigen, die der ersten Gruppe angehören, haben eine Arbeit und haben an den mit der Arbeit verbundenen Privilegien teil. Die anderen dagegen bekommen Arbeitslosengeld und sind als Arbeitsuchende registriert. Aber beide Gruppen haben auch vieles gemeinsam: an erster Stelle die Lustlosigkeit, die sie gegenüber der Arbeitswelt empfinden; zweitens die Notwendigkeit, den Sinn ihres Lebens außerhalb ihrer Arbeit zu suchen, wobei hier wohl vor allem Unterhaltung und gesellschaftliche Kontakte mit Schicksalsgenossen eine Rolle spielen. Drittens eine knappe Geldbörse: In dieser Hinsicht gibt es keinen so großen Unterschied zwischen denjenigen, die von einem Minimumlohn leben, und denjenigen, die Arbeitslosengeld beziehen.

Die Jugendlichen beider Gruppen entfernen sich also immer mehr von vielen herrschenden Mustern der Sinngebung. Arbeit und das mit ihr verbundene Ansehen zählen für sie nicht mehr viel. Die Freizeit hängt nicht mehr eng mit der Arbeit zusammen, ist keine Abwechslung mehr ihr gegenüber in einem als sinnvoll empfundenen Rhythmus. Die meisten Werte der Kultur haben für diese Jugendlichen kaum noch Bedeutung, und, was so etwas wie die Thronrede der Königin angeht, interessieren sie sich nur für die Stellen, die mit ihrem Einkommen zu tun haben. Politik und Regierung haben für sie eine überwiegend negative Bedeutung.

Wie groß sind beide Gruppen zusammen? Nach meiner Meinung handelt es sich um fast eine Million Bezieher von Einkommen. Wenn wir die von ihnen abhängigen Familienangehörigen hinzurechnen, haben wir es insgesamt mit Millionen zu tun, denen der Geist unserer Gesellschaft fremd wird und die sich immer weniger betrachtet werden, die nach Emanzipation in der Gesellschaft streben: Sie wollen einfach nicht in ihr heimisch fühlen. Sie können nicht als Leute mehr dazugehören. Auch im Bildungswesen wird die Existenz dieser Gruppe deutlich: Unsere Schulen sind voll von desinteressierten Schülern, die wir als die jugendlichen Angehörigen dieser Gruppe betrachten können. Selbstverständlich kann man hier keine sehr scharfen Grenzen zu anderen gesellschaftlichen Gruppen ziehen; denn bei denen, die sich in unserer Arbeitswelt nicht mehr heimisch fühlen, gibt es einen sehr auffälligen Kern, während zu den Rändern hin alles verschwommener wird.

Diese fragwürdige Entwicklung könnte auf eine Elitarisierung der Arbeitswelt hinweisen. Wie wir schon sagten, ist es zu einem Privileg geworden, dieser Arbeitswelt angehören zu dürfen. Es gibt eine große Gruppe, denen dieses Privileg verwehrt bleibt. Zudem gibt es in der Arbeitswelt selbst eine Unterschicht, die zwar *de iure* dieser Arbeitswelt angehört, nach eigenem Empfinden aber kaum noch. Zwar läßt man sich seinen Lohn auszahlen, aber man liebt seine Arbeit und das ganze Drumherum nicht mehr. Auch wenn man seine Arbeit nicht verlieren will, um nicht auch sein Einkommen zu verlieren, verrichtet man sie nur mit Widerwillen. So gibt es einen nicht unbeträchtlichen Teil der Bevölkerung, dem die Arbeit fremd geworden ist, sei es, daß er sich in den unteren Regionen der Arbeitswelt herumquält, sei es, daß er noch weiter unten schon draußen ist.

In den fünfziger Jahren dachten wir, daß unsere Gesellschaft selbst eine Welt der Arbeit sei, daß die Bevölkerung dieser Gesellschaft sich mit der Mannschaft dieser Arbeitswelt decke. Diese Identität scheint heute dem Ende zuzugehen, denn die Arbeitswelt ist elitär geworden, wenigstens wenn wir auf den planenden Generalstab, auf die ausführenden Offiziere und auf den Teil der Mannschaft, der mit Herz und Seele mitmacht, achten. In diesem Sinn darf man vielleicht behaupten, daß Arbeitswelt und Gesamtbevölkerung immer weniger miteinander zu tun haben. Noch ist es zu keiner völligen Entfremdung gekommen, aber die Entwicklung geht in diese Richtung. Schon hat sich ein großer Teil der Jugend von der Welt der Arbeit losgelöst.

Es kommt oft vor, daß die Eliten der Gesellschaft sich ihrer Stellung bedienen, um sich, oft auf unredliche Weise, zu bereichern. Das kann auch dann der Fall sein, wenn diese Eliten in der Vergangenheit selbst gegen frühere Formen der Bereicherung und die mit ihnen zusammenhängende Ungleichheit protestiert haben. Etwas ähnliches wiederholt sich auch heute wieder. Das

unsere Arbeitswelt tragende unternehmerische Bürgertum hat früher selbst gegen die in der feudalen Gesellschaft existierende Ungleichheit und die damit verbundenen Formen der Bereicherung protestiert. Aber auch unsere Arbeitswelt ist von jenem uralten Übel nicht frei. Ihre neue Elite, die neue Elite der neuen Gesellschaft, bereichert sich wieder auf ziemlich spektakuläre Weise. Die in unserer Arbeitswelt bezahlten Spitzengehälter erreichen solch ungeahnte Höhen, daß man in der Öffentlichkeit lieber über sie schweigt. Es gibt keine Gewißheit dafür, daß die neu entstehenden Formen der Ungleichheit weniger hart und weniger akzeptabel sein werden als die alten, die von der bürgerlich-liberalen Revolution beseitigt wurden. Eine solche neue Ungleichheit gibt es übrigens auch in den kommunistischen Gesellschaften. In diesem Kontext fällt auf, daß die heutige, von «Denivellierung» redende niederländische Regierung eine solche neue Ungleichheit und die von ihr geschaffenen Abstände prinzipiell gutheißt. Diese Politik impliziert, daß Gleichheit in der Gesellschaft als eine Gefahr betrachtet und für die Zukunft eine gewisse Ungleichheit angestrebt wird. Wenn man einerseits die «Höhe» von Minimallohn, Arbeitslosengeld und Sozialhilfe, und andererseits die der Spitzengehälter, insoweit diese bekannt sind, miteinander vergleicht, wird deutlich, welche Formen die neue Ungleichheit annimmt und auf welchen Höhen sich die neue Elite ansiedelt. Wenn die Arbeitswelt weiter auf diese Weise elitär wird, dann trennt sie sich immer mehr von der Gesellschaft als Ganzem, dann züchtet sie immer mehr unter sich eine neue Unterschicht, und dann wächst die neue Gefahr des Umsturzes. Es gibt diese neue Unterschicht schon, nur ist sie noch zu wenig eine Einheit, um schon jetzt einen Namen zu tragen. Ein nicht unwichtiger Teil der Jugend wird in diese Unterschicht gedrängt. Hier braucht man nicht hinzuzufügen, daß Unterschicht und Unterwelt nicht dasselbe sind, auch wenn sie sich ab und zu decken.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

KEES KWANT

Promovierte 1945 am Angelicum, der Ordenshochschule der Dominikaner in Rom, in (scholastischer) Philosophie. Danach Studien an der Sorbonne in Paris und an der Katholischen Universität Löwen. Befaßte sich mit phänomenologischer und strukturalistischer Philosophie. Hauptsächliches Arbeitsfeld: Gesellschaftsphilosophie mit Spezialisierung in Arbeitsphilosophie. Darüber handeln u.a. die folgenden Veröffentlichungen: Het arbeidsbestel. Een studie over de geest van onze samenleving (Het Spectrum, Utrecht 1956). In diesem Büchlein wird erstmals der Begriff «arbeidsbestel» (Arbeitsgefüge) verwendet, der dann schnell allgemein gebräuchlich wird. – De ontmoeting van wetenschap en arbeid (Het Spectrum, Utrecht 1958); Philosophy of Labor (Duquesne Philosophical Series, Nr. 10, Pittsburgh 1960); Filosofie van de arbeid (Antwerpen 1964); Werkloosheid als uitdaging (De Horstink, Amersfoort 1983). Anschrift: Hezer Enghweg 34, NL-3734 GS Den Holder (U), Niederlande.

Al Hatton

Analyse der Jugendarbeitslosigkeit und der Zukunftsaussichten auf dem Arbeitsmarkt – bezogen auf das Fallbeispiel Kanada

Unbeschadet der Tatsache, daß hier das Problem der Jugendarbeitslosigkeit unter den sozialen Problemen Kanadas vermutlich zur «Nummer 1» geworden ist, ist innerhalb der Gesellschaft bisher noch kein Konsens über einen Weg erreicht worden, wie man die unerträglichen Auswirkungen dieses Phänomens mildern kann.

Um zu einer richtigen Einschätzung darüber zu gelangen, wie tiefgreifend seinem Wesen nach das Problem der Jugendarbeitslosigkeit in Kanada ist, dürfte es wichtig sein, daß zunächst ein kurzer Überblick über die wirtschaftlichen Bedingungen gegeben wird, die in ihrem Zusammenwirken dazu geführt haben, daß sowohl das Problem selbst als auch seine Auswirkungen im Bewußtsein der Kanadier so dramatische Dimensionen angenommen haben.

Die Wirtschaft

In Kanada wie in den übrigen kapitalistischen Gesellschaften des Westens geht es mit der Gesamtheit der auf der Industrie aufbauenden Wirtschaftsstrukturen, die zum Wohle aller Bürger dienen sollen, bergab. Eine kurze Schilderung der Faktoren, die diesen Niedergang verursacht haben, vermag Licht in die komplexe Situation zu bringen und einige Anregungen für der Erneuerung dienende Lösungen zu vermitteln, deren die Praktiker bedürfen, um gegen die Auswirkungen des wirtschaftlichen Niederganges ein Gegengewicht zu schaffen.

Zunächst einmal ist die kanadische Wirtschaft abhängig gewesen von billigen, sich nicht erneuernden Rohstoffen, wie dem Öl, dessen Preise in den frühen siebziger Jahren zu steigen begannen.

Der zweite Faktor, der sich in den Volkswirtschaften des Westens während der letzten 20 Jahre bemerkbar gemacht hat, ist eine Konzentration des Reichtums und eine starke Vermehrung internationaler Gesellschaften und Banken. Diese großen Unternehmen verlagerten Kapital in Länder, in denen die Arbeitskräfte billiger, die Umsatzsteuern niedriger und die Normen für den Umweltschutz geringfügiger waren. Und als Drittes hat es eine Gewichtsverlagerung vom Fertigungssektor zu den Informationsbranchen gegeben, die Tausende von Facharbeitern aus dem Arbeitsleben herauszog, während der technologische Fortschritt menschliche Arbeitskräfte verdrängte und zur Schließung zahlreicher Unternehmen führte. Dazu kam eine zunehmende Konkurrenz aus Ländern der Dritten Welt, die zu Massenentlassungen in bestimmten Industriezweigen, wie etwa in der Textilindustrie, führte.

Diese Situation hat sich noch verschärft durch die Reaktion der Regierung (auf allen Ebenen) und des privaten Sektors. Die Regierungen haben sich schwer verschuldet bei den kommenden Generationen, um die Kanadier vor den schlimmsten Auswirkungen dieser Entwicklungen zu schützen. Überdies haben sie in bestimmten Industriezweigen den Protektionismus gefördert und damit die individuelle unternehmerische Fähigkeit geschwächt. Die beherrschende Philosophie diesen Wandlungen gegenüber bestand für die Regierung darin, Taktiken zur Bekämpfung der Inflation zu entwickeln oder geduldig darauf zu warten, daß die amerikanische Wirtschaft in zunehmendem Maß in Kanada investierte.

Unglücklicherweise stellt die menschliche Arbeit keine grundlegende Variable in dieser Art Gleichung dar. Der private Sektor hat vor allem mit Fusionierungen reagiert: Gesundschrumpfung zur Verbesserung der Wettbewerbsfähigkeit und der Ertragslage oder Verlegung auf wirtschaftlich günstigere Standorte. In manchen Kreisen der kanadischen Gesellschaft lebt die törichte Hoffnung, das Geschäft sei der Motor der Wirtschaft (allzustarke Einmischung des Staates sei einer der Hauptgründe unserer wirtschaftlichen Nöte und Sorgen), und jeder Schritt zur Umsatzförderung wird begrüßt.

Das mag bestenfalls den wirtschaftlichen Ertrag steigern und das Problem in einem gewissen Umfang entschärfen. Es berührt indessen nicht die grundlegende Frage der Schaffung von Arbeitsplätzen noch führt es solche neue Arbeitsplätze den Armen, den Behinderten oder sonst-

wie an den Rand unsrer Gesellschaft Gedrängten zu.

Art und Umfang der Jugendarbeitslosigkeit

Im Mittelpunkt all dieser Wandlungen, denen sich unsre Gesellschaft gegenüber sieht, und der Verschiebung unserer Vorstellungen und Werte taucht bei den meisten Analytikern der Politik und Entscheidungsträgern unseres Landes das massive Problem der Jugendarbeitslosigkeit auf. Die Zahlen der von diesem Problem Betroffenen vergrößern sich noch durch die jungen Menschen am Ende des Babybooms, die gerade jetzt in das gesellschaftliche und wirtschaftliche Gefüge integriert werden und aufgewachsen sind in der Vorstellung, Fortschritt sei der Normalzustand. Überdies hat der Anteil der Frauen an der Suche nach Arbeitsplätzen von 38% auf 50% zugenommen. In diesem Jahr werden ebensoviele Frauen wie Männer bei den Hochschulinstituten eingeschrieben sein. Und schließlich kamen 1967 87% der Einwanderer aus den Vereinigten Staaten und aus europäischen Ländern, während diese Zahl 1977 auf 47% gesunken ist bei gleichzeitiger Steigerung der Einwanderung aus Ländern der Dritten Welt auf 53%. Die Kanadier haben keine politischen Maßnahmen entwickelt, um diesen demographischen Verschiebungen in adäquater Weise zu begegnen.

Im März 1984 gab es in Kanada 1.541.000 Arbeitslose, von denen 557.000 oder 36,1% der Altersgruppe der 15–24jährigen angehörten. Der Prozentsatz der Arbeitslosen auf diese Altersgruppe bezogen betrug 20,3% und war damit wesentlich höher als der nationale Durchschnitt für alle Altersgruppen, der 12,7% ausmachte. In Neufundland betrug der Prozentsatz der Arbeitslosen aus der Altersgruppe der 15–24jährigen sogar 39,9%. Neben diesen jungen Menschen, die in die amtliche Kategorie der «Arbeitslosen» einbezogen sind, gibt es eine beträchtliche Anzahl verborgener oder mutlos gewordener Arbeitsloser, die gar nicht mehr nach einem Arbeitsplatz suchen. Realistischere Zahlenangaben legen die Annahme nahe, daß die Anzahl der beschäftigungslosen Jugendlichen in Kanada eher um die 700.000 herum liegt.

Eine allgemeine Analyse zeigt, daß die Arbeitslosenraten bei den Männern höher liegen als bei den Frauen, und daß sie bei den jungen Leuten von 20–24 Jahren noch wachsen. Die besonders von der Arbeitslosigkeit Betroffenen sind einer allgemeinen Tendenz zufolge diejenigen mit der geringsten Schulbildung (z. B. die, welche die Schule vorzeitig verlassen haben), die in den wirtschaftlich weniger entwickelten Gebieten leben. Dabei ist die Arbeitslosigkeit unter der Eingeborenen-Jugend besonders akut, und ihre Rate liegt dreimal höher als die der übrigen Jugendlichen.

Die Auswirkungen

Die sozialen Unkosten einer anhaltenden strukturellen Arbeitslosigkeit eines hohen Prozentsatzes beschäftigungsloser Jugendlicher bringt sowohl die direkten und meßbaren Kosten des Arbeitslosengeldes aus der Versicherung und der Unterstützung mit sich als auch den Verlust der Produktion, die zustandegekommen wäre, hätten die arbeitslosen Jugendlichen eine nutzbringende Beschäftigung gehabt. Eine Unzahl von Untersuchungen und Artikeln aus jüngster Zeit macht aufmerksam auf die zunehmende Selbstmordquote unter den Betroffenen, die wachsende Kriminalität sowie den Alkoholmißbrauch, die Drogensucht und die seelische Belastung. Die Mehrzahl der genannten Charakteristika wird dem Schwund des Vertrauens der Jugend auf eine bessere Zukunft in Gestalt eines eigenen Arbeitsplatzes zur Last gelegt.

Daneben läuft ein noch heimtückischer wirkender und ungreifbarerer Vorgang, der die von Berufs wegen mit dieser Bevölkerungsgruppe Befaßten alarmiert. Das ist der Zynismus, die Apathie, die Hoffnungslosigkeit und Gestörtheit, die eine chronische Arbeitslosigkeit hervorbringt. Ohne die sozialen Kontakte, die eine sinnvolle Arbeit vermittelt, verlieren die jungen Menschen jede Beziehung zu den Werten, die mit einem ordentlichen Arbeitsplatz verknüpft sind, und gleiten schließlich ab in die Randbereiche der Gesellschaft.

Als Reaktion auf diese unerträgliche Krisensituation würde man normalerweise irgendeine Art politischer Initiative von seiten der Jugend erwarten. Doch diese hat in keiner irgendwie erheblichen Weise stattgefunden.

Dagegen geben jüngst durchgeführte Erhebungen und Umfragen zu erkennen, daß man die tatsächliche Quelle für die Notlage der arbeitslosen Jugendlichen erkannt hat: Daß sie in ihnen selbst zu suchen ist – zum Beispiel in ihrer mangelnden Ausbildung und Erfahrung. Diese angestellten Untersuchungen tendieren dahin, persönliche Mängel als Gründe für ihre mißliche

Lage geltend zu machen und keineswegs umfassendere strukturelle Faktoren in Wirtschaft und Gesellschaft. Das Resultat ist ein passiver, individualistischer Rückzug aus der Gesellschaft. Dann aber wird es problematisch, wenn man Strategien ins Auge fassen will, um diese jungen Menschen an der Lösung ihrer eigenen Probleme zu beteiligen.

Reaktion der Regierung

Die verschiedenen Regierungen in Kanada haben einen umfangreichen Komplex von Programmen aufgezogen, die darauf hinzielen, Arbeitsplätze zu schaffen, auszubilden und zu beraten oder auf alle möglichen anderen Arten den Arbeitslosen zu helfen. Im Etatjahr 1983–84 hat die Bundesregierung an die 1,2 Milliarden Dollar zur Förderung von Arbeitsbeschaffungsprojekten zugunsten der arbeitslosen Jugendlichen ausgegeben. In der Provinz Ontario unterstützte die Regierung Programme zur Überwindung der Jugendarbeitslosigkeit mit zusätzlich 123,1 Millionen Dollar, ebenfalls im Etatjahr 1983–84. Die Gesamtausgaben der Bundes-, Provinzial- und Kommunalregierungen zur Unterstützung und Förderung der Beschäftigungslosen belief sich auf die schwindelerregende Summe von 3 Milliarden Dollar im Jahr, die gezielt für die arbeitslosen Jugendlichen eingesetzt wurden.

Die Programme der Bundesregierung lassen sich in zwei Hauptprojekte aufgliedern: das Nationale Ausbildungsprogramm und die Arbeitsbeschaffungsprogramme. Das Nationale Ausbildungsprogramm sorgt hauptsächlich für die Ausbildung in Beschäftigungsbereichen, für die auf dem Arbeitsmarkt eine Nachfrage besteht, und zielt darauf hin, die Grundausbildung, die beruflichen Fähigkeiten, die Vorbereitung auf einen Arbeitsplatz und die Handwerkslehre sowie die Sprachkenntnisse zu verbessern. Daneben stehen Mittel zur Unterstützung der Arbeitgeber bei der Arbeitnehmerfortbildung zur Verfügung. Ein weiteres Programm, der «Skills Growth Fund» (Fonds für die fachliche Weiterbildung) stellt Kapital zur Verfügung zur Beschaffung von Einrichtungen und Ausrüstung, die einer Beschleunigung der fachlichen Ausbildung dienen.

Auf der anderen Seite gibt es vier Programme zur Beschaffung von Arbeitsplätzen in besonderen am meisten durch den wirtschaftlichen Niedergang der letzten Jahre betroffenen Bereichen. «Canada Works» ist eine kurzfristige saisonbedingte Maßnahme, um mit den unmittelbaren Auswirkungen der Rezession fertig zu werden. «Local Employment Assistance and Development (LEAD)» zielt auf eine Vermehrung von Dauerarbeitsplätzen in Gemeinden mit einer besonders hohen chronischen Arbeitslosenziffer. «Job Corps» will in ihren beruflichen Chancen besonders benachteiligte Einzelpersonen durch Vermittlung menschlicher und beruflicher Fähigkeiten «berufsfähig» machen. «Career Access» hat die Aufgabe, Einzelpersonen zu einer Arbeitserfahrung zu verhelfen durch Zahlung von Beihilfen an Arbeitgeber.

Darüber hinaus hat die Regierung ihre Arbeitsämter und ein weites Netz von Informationssystemen, die sich durch das ganze Land hinziehen. Auch die Provinzialregierungen geben Millionen aus für ihre Arbeitsbeschaffungsdienste. Ganz offensichtlich haben sich die Regierungen Kanadas stark in der Frage der Jugendarbeitslosigkeit engagiert und ansehnliche Mittel eingesetzt, um die Krankheitssymptome der Krise zu lindern.

Erfolg der Bemühungen der Regierung

Allgemein muß man sagen, daß einige von den Programmen und Strategien, die von der Regierung entwickelt worden sind, die beabsichtigten Ziele erreicht haben. Doch hat sich eine Reihe von Bedenken eingestellt, insofern das Problem der Jugendarbeitlosigkeit trotz ständig wachsender Mittel zur Dämpfung seiner negativen Auswirkungen nicht geringer geworden ist.

Eine Reihe der genannten Bedenken und Einwände sind in einer Studie der «Ontario Manpower Commission» formuliert werden. Die hier getroffenen Feststellungen lauten:

- Weniger als 10 % der Bundes- und Provinzialprogramme für die Jugend berücksichtigen Jugendliche, die außerhalb des Bildungssystems stehen;
- die Mehrzahl der Programme sieht keine intensive Beratung, Bewertung und Förderung der Arbeitseignung vor, wie sie gerade für diejenigen arbeitslosen Jugendlichen als besonders notwendig erachtet werden, die wirtschaftlich und bzw. oder sozial benachteiligt sind;
- manche Programme (namentlich die von der Bundesregierung in Gang gesetzten) sind nur auf einer für den betreffenden speziellen Fall entwikkelten Grundlage aufgebaut;

▸ es gibt keine zentrale administrative Verantwortung für die Initiativen der Arbeitsbeschaffung auf der provinzialen Ebene, wodurch die Abstimmung der provinzialen und föderalen Bemühungen aufeinander erschwert wird;
▸ die Auswertung der vorhandenen Programme gegen die Jugendarbeitslosigkeit ist begrenzt.

Kritisiert wird in dem genannten Bericht auch das Erziehungssystem wegen der Kurse in den weiterführenden Schulen, die nicht in der Lage sind, eine Anzahl Jugendliche für den Arbeiterberuf vorzubereiten, und wegen der Unfähigkeit des Systems, die Quote der auf der Schule Verbleibenden wesentlich zu erhöhen. Außerdem besteht ein erschreckender Mangel an Information über vorhandene Programme für Kleinbetriebe und junge Leute. Die vorherrschende Einstellung bei vielen Arbeitgebern ist, daß es bei einer Zusammenarbeit mit Regierungsstellen allzuviel bürokratischen Ballast gibt, während arbeitslose Jugendliche selbst staatlichen Dienststellen gegenüber im allgemeinen erhebliche Vorbehalte haben. Ein anderer Gegenstand der Kritik kreist um die Methode einer kurzfristigen provisorischen Hilfe, wie sie manchen dieser Programme eigentümlich ist. Obwohl sie kurzfristig eine Erleichterung bieten, sind sie doch nicht darauf abgestellt, die grundlegenden Auswirkungen des betreffenden Problems anzugehen.

Gekoppelt mit diesem Argument ist das der steigenden Kosten des Netzes sozialer Sicherheit, das geschaffen wurde, um diejenigen zu schützen, die am wenigsten fähig sind, mit den Dingen fertig zu werden. Es umfaßt ärztliche Hilfe, Arbeitslosenversicherung, öffentliche Fürsorge, Arbeitgeberbeihilfen, sich immer mehr erweiternde Ausbildungsprogramme usw. Diese Programme schaffen nur zu leicht übermäßig «gesicherte» Menschen und ein Sich-abhängig-Fühlen, das von dem Verlust der Eigenverantwortung, des Ehrgeizes, des Vertrauens und eines gesunden Optimismus herrührt – lauter Dinge, die wesentlich dazu beitragen würden, daß die am unmittelbarsten Betroffenen dazu bewegt werden, selbst an der Überwindung dieses Problems mitzuwirken.

Was kann getan werden?

Die einleuchtendsten und allgemeinste Zustimmung findenden Lösungsmaßnahmen für diese Probleme müßten in einer Wandlung der allgemein herrschenden wirtschaftlichen Verhältnisse bestehen: Kleinbetriebe wie große Gesellschaften müßten ihre Gewinne wieder investieren; von Regierungsseite wäre an eine Senkung der Zinssätze zu denken, verbunden mit einer Senkung der Steuern, die der Wirtschaft eine Expansion ermöglichten, in deren Gefolge neue Arbeitsplätze geschaffen werden könnten; Löhne müßten steigen und dadurch der Konsum angeregt werden. Manche Wirtschaftler sind der Überzeugung, dies sei die einzig mögliche Lösung, während andere abweichender Meinung sind. Jedenfalls hat sich noch keine Übereinstimmung ergeben, und selbst wenn diese Art von Wandlung im Denken und Verhalten eintritt, spricht alles für die Annahme, daß diejenigen, denen es am schlechtesten geht, nicht zu den Nutznießern eines solchen Sinneswandels gehören.

Eine andere naheliegende Konzeption bestände darin, daß die Regierung im gleichen Augenblick, in dem sie versucht, die wirtschaftliche Entwicklung in der traditionellen Weise zu fördern, auch die Anzahl und Vielfalt der Leistungen des sozialen Sicherungsnetzes und der Sonderprogramme für die von den Auswirkungen des langsamen Wirtschaftswachstums am meisten Getroffenen erhöht. Das ist, wie oben schon bemerkt, die Art und Weise, wie die Regierung bisher auf die Verschärfung der Krisenlage reagiert hat.

Doch gerade wo wir dabei sind, laufend Energie und Geldmittel für diese Lösung einzusetzen, gibt es eine wachsende Schar von Analytikern und Entscheidungsträgern, die ihren Erfolgsaussichten skeptisch gegenüberstehen.

Ich glaube, die Lösung des Dilemmas von Wiederbelebung der Wirtschaft und Jugendarbeitslosigkeit ist in einem umfassenden Aufgebot von Strategien und Methoden zu finden. Die erste allgemeine Kategorie umfaßt:
▸ work-sharing (Teilen der Arbeitsplätze);
▸ Steueranreize, um die Arbeitgeber zur Schaffung neuer Arbeitsplätze zu bewegen, von denen ein Teil gezielt auf die Bedürfnisse von Jungarbeitern gerichtet ist;
▸ Renten, um die Zahl älterer Arbeiter zu reduzieren;
▸ bezahlte Urlaube zur Ausbildungsförderung und zur Schaffung von Arbeitsgelegenheiten;
▸ Kürzung der Wochenarbeitszeit;
▸ Förderung von Anstellungsbeihilfen statt Investitionshilfen;

▸ Förderung der Entwicklung von Kleinbetrieben statt Beihilfen für große Gesellschaften, bei denen derzeit nur in geringem Umfang Arbeitsplätze geschaffen werden.

Zusätzlich zu diesen Ideen gibt es eine Anzahl von Beispielen, wie verschiedene Institutionen und Gruppen auf das Problem der Jugendarbeitslosigkeit reagieren.

Die Kanadische Handelskammer ist gegenwärtig dabei, überall im Land Ausschüsse einzusetzen, in denen Repräsentanten des Handels, der örtlichen Behörden, der Ausbildungsinstitutionen, der kommunalen Organisationen und der Arbeiterschaft zusammenkommen, um bei der Bekämpfung der Jugendarbeitslosigkeit zusammenzuarbeiten durch Ausbildungsförderung und bzw. oder Schaffung von Arbeitsplätzen.

Ein anderes interessantes Modell ist eine Organisation mit dem Namen Katimavik, in der junge Leute in ein Neunmonatsprogramm zur Mitarbeit an Gemeinschaftsprojekten eingegliedert werden für einen Dollar pro Tag einschließlich freier Unterkunft und Verpflegung. Am Ende dieses Einsatzes erhalten sie 1000 Dollar ausbezahlt, die ihnen helfen sollen, wieder Zugang zum Arbeitsprozeß zu finden.

Eine andere Bewegung, die langsam wächst, sind die Förderungsgruppen für Arbeitslose, deren Mitglieder politisches Eintreten für die Betroffenen mit der Leistung erforderlicher Dienste für andere Arbeitslose verbinden, z. B. Beratung, Organisation von Lebensmittelvorräten, Hilfe bei der Sicherung der Sozialhilfezahlungen, Veranstaltung von öffentlichen Versammlungen usw.

Überall im Land gibt es eine Vielzahl verschiedener Ausbildungs- und Anlernprogramme, vor allem für die am meisten benachteiligten Jugendlichen. Darunter sind komputergesteuerte Lehrprogramme, erstmals entwickelt von der Control Data Corporation; sie zielen auf die Hebung beruflicher Fähigkeiten, Interessenweckung und Eignung für Forschungen.

Die kanadische YMCA (Christliche Vereine junger Menschen) hat sich ebenfalls seit 1969 in Toronto aktiv in die Arbeit mit arbeitslosen Jugendlichen eingeschaltet durch ihr YES-Programm (Jugendbeschäftigungsdienste) im Bereich der Ausbildung und Vermittlung. Gegen Ende 1983 hat der Nationalrat der YMCA dessen Wirkungsbereich erweitert durch Entwicklung des «YMCA Job Generation Program» (YMCA-Stellenbeschaffungsprogramm), das in 10 Städten zwischen Ost- und Westküste mit besonders benachteiligten Jugendlichen arbeiten will mit folgenden Schwerpunkten: Hebung der allgemeinen Fertigkeiten, Anlernstellen, Schaffung und Vermittlung von Arbeitsplätzen.

Die zweite Kategorie von Modellen steht derzeit noch in den Anfängen einer wirtschaftlich annehmbaren Tätigkeit. Über diese Versuche und Erfahrungen ist nur wenig bekannt. Soweit sie bekannt sind, zählt man sie nicht zu den zentralen wirtschaftlich relevanten Tätigkeiten noch werden sie unter diesem Gesichtspunkt gefördert. Außerdem sind sie noch nicht anerkannt als auf andere Gemeinschaften oder andere Wirtschaftsbereiche übertragbar. All diesen Alternativen liegt eine gemeinsame Sicht der Dinge zugrunde, die zu verstehen von Bedeutung ist: Die am unmittelbarsten Betroffenen müssen ihre Situation beurteilen lernen und sich entschließen, aktiv zu werden, um ihre Lage zu verbessern. Tatsächlich liegt die Lösung nicht außerhalb ihrer selbst noch kommt jemand, um einzugreifen und ihr Problem zu lösen: weder die Regierung noch eine große Gesellschaft, noch ein Geldgeber, noch ein Berater. Ob es daher ein einzelner ist, der sich um Arbeit bemüht, oder eine kleine Gruppe, die ein Unternehmen aufzuziehen versucht, oder eine Gemeinschaft, die zu überleben sucht – es muß ein Wille vorhanden sein, die Schranken niederzureißen, die die Betreffenden hindern wollen, ihre ganz eigenen, einzigartigen Lösungen zu entwickeln. Nur sehr selten ist mit solchen Methoden experimentiert worden im Sinne einer kreativen Reaktion auf die besondere Krise der Jugendarbeitslosigkeit.

Die erste Option ist die von *Genossenschaften*. Die Cooperative Union of Canada (Kanadischer Genossenschaftsverband) definiert eine Genossenschaft als eine «gewerbliche Organisation, die Eigentum derer ist, die ihre Dienste in Anspruch nehmen, deren Kontrolle allen Mitgliedern gleichermaßen obliegt, deren Überschüsse unter den Mitgliedern aufgeteilt werden im Verhältnis zu dem Gebrauch, den sie von dem Dienst machen».

Die Prinzipien genossenschaftlicher Arbeit legen den Akzent auf eine offene und freiwillige Mitgliedschaft, eine demokratische Kontrolle (jedes Mitglied hat eine Stimme), begrenzte Anteile oder Kapitalien, Rückzahlung an die Mitglieder und genossenschaftliche Erziehung und Ausbildung der Mitglieder. In ganz Kanada sind derzeit mehr als 9 Millionen Kanadier Mitglieder

von über 10.000 Genossenschaften und Kreditverbänden, deren Vermögenswerte insgesamt über 45 Milliarden Dollar hinausgehen. Dabei ist in unserem Land besonders interessant, daß die genossenschaftliche Bewegung immer dann aufgeblüht ist, wenn die wirtschaftlichen Verhältnisse besonders schlimm waren, und daß sie vor allem zum Zug gekommen ist in abgelegenen, an Mitteln armen Gebieten unter Bevölkerungsgruppen ohne die sogenannte «Glückssträhne» des Erfolges.

Die Philosophie der Genossenschaften mit ihrer Verbindung von sozialen und wirtschaftlichen Perspektiven sollte entsprechend angepaßt und gefördert werden als ein Vehikel für die Schaffung von Verbindungen zwischen Arbeitslosen, und sie sollte als Katalysator wirken für die Motivierung dieser Menschen zur Schaffung neuer Unternehmen.

An vielen Orten mit unterschiedlichen Situationen hat die Community Development Corporation (CDC) sich als wirksamer Initiator für örtliche Wirtschaftsentwicklung erwiesen. Die CDC ist eine Selbsthilfeorganisation, die «versucht, Strukturen zu entwickeln, die unter dem Dach einer örtlich kontrollierten gemeinnützigen Genossenschaft das Soziale mit dem Wirtschaftlichen verbinden». Eine strenge Arbeitsteilung setzt die besten Techniken des privaten Bereichs ein, um lebensfähige, produktive Gewerbebetriebe zu schaffen. Gewinne aus diesen Betrieben werden wieder investiert in die Aktivitäten sozialer und kultureller Art. CDC-Genossenschaften überweisen häufig einen Teil ihrer Gewinne auf einen Risikokapital-Fonds, der sich aus privaten und öffentlichen Mitteln zusammensetzt für die Entwicklung von Unternehmen mit besonderem Risiko innerhalb der Gemeinschaft. Derzeit gibt es in Kanada annähernd 200 CDC-Gemeinschaften, und es ist ihnen gelungen nachzuweisen, daß sie wirksame Träger für die Entwicklung lebensfähiger Unternehmen, örtlicher Arbeitsplätze und menschlicher Talente sind und darüber hinaus als Vermittler und Förderer geeigneter sozialer und kultureller Programme auftreten können. Eine der bestetablierten CDC-Gemeinschaften in Kanada ist New Dawn Enterprises Ltd of Sydney, Nova Scotia. New Dawn (Neue Morgenröte) ist direkt oder indirekt beteiligt an der Schaffung von annähernd 1000 Arbeitsplätzen und hat Vermögenswerte angesammelt, die für 1984 auf 12 Millionen Dollar veranschlagt werden. Die Gemeinschaft hat ein Heim für ältere Bürger mit 927 Betten gebaut, zwei Gruppenheime renoviert, drei zahnmedizinische Kliniken eröffnet, sowie örtliche Autoersatzteil- und Töpfereiunternehmen.

Eine dritte Form von Strategie zur Belebung der wirtschaftlichen Tätigkeit, Schaffung von Arbeitsplätzen und Verringerung der Jugendarbeitslosigkeit ist das sogenannte *business incubator model* (wörtl. Unternehmens-Brutkasten-Modell). Die erforderlichen Zentren liegen in der Regel in irgendwelchen großen Gebäuden, manchmal einem ehemaligen Lagerhaus oder einer außer Betrieb gesetzten Schule, speziell in Gebieten also, wo die Nachfrage nach Lagerraum oder Schulausbildung im Sinken begriffen ist. Im Aufbau begriffene Industriebetriebe oder sich wieder erholende Unternehmer werden durch niedrige Mietkosten und kurzfristige Beschaffung veranlaßt, sich in diesem Zentrum niederzulassen. Häufig werden dabei zentralisierte Dienstleistungen angeboten wie Sicherheit, Versorgungsanschlüsse, Telephon und Sekretariat. Dieses Brutkasten-Modell schafft den idealen Rahmen, um Unternehmer mit guten Ideen und ortsansässige Arbeitslose, die Arbeit suchen, in Kontakt zu bringen und ihnen dabei zugleich die Gelegenheit zum Erwerb neuer Fertigkeiten zu bieten. Das Kapital, um ein solches Zentrum zu erwerben, mag privater oder öffentlicher Natur sein, wobei die Stadtbehörde ungenutzte Gebäude nicht selten für einen Dollar pro Jahr vermietet. Überraschenderweise hat dieses Konzept in Kanada keinen Anklang gefunden, obwohl es derartige Modelle in den USA und in Europa gibt, die durchaus funktionieren. Das *business incubator model* läßt sich kreativ anpassen und im örtlichen Bereich verwurzeln und bietet so eine weitere Reaktion auf die besonderen Bedürfnisse der Arbeitslosen.

Ein anderes interessantes Experiment ist in Halifax, Neu-Schottland (Kanada) durchgeführt worden. Dort erproben die HRDA Enterprises Ltd produktive Alternativen für Zahlungsüberweisungen der öffentlichen Hand. An die 200.000 Dollar aus den Mitteln der Sozialhilfe wurden vom Sozialbudget der Städtischen Sozialbehörde abgezweigt für eine gemeinnützige Gesellschaft (HRDA), die das Geld verwendete, um Betriebe zu eröffnen, die Arbeitsstellen für die Zahlungsempfänger bereitstellten. So eröffnete im März 1981 die HRDA Enterprises Ltd einen Fensterreinigungsdienst, eine Vermögensverwaltungsgesellschaft, einen gewerblichen

Buchhaltungsdienst, einen ebenfalls gewerblichen Druckereibetrieb und einen Gebrauchtwagenhandel. Indem sie Wohlfahrtsgelder zur Lohnzahlung verwendet, verleiht die HRDA den Wohlfahrtsempfängern den Status von Arbeitnehmern des privaten Sektors. So hat die HRDA 55 neue Arbeitsplätze geschaffen, von denen 36 r it Leuten besetzt werden konnten, die früher als unvermittelbar galten: ehemalige Geistesgestörte und benachteiligte alleinstehende Mütter oder Väter.

All diesen oben genannten Beispielen liegt ein Vertrauen auf die Fähigkeit Arbeitsloser zugrunde, ihr Schicksal in die eigenen Hände zu nehmen und neue Wege zu beschreiten, die ihnen bis dahin nicht zugänglich waren. Das ist der grundlegende Ausgangspunkt, von dem alle, die für die jungen Leute ohne Arbeit wirken, und die jungen Arbeitslosen selbst ausgehen müssen. Ohne solche Konzeptionen und ohne das Vertrauen auf die angeborenen Fähigkeiten der Menschen geht der Weg weiter bergab in die Unselbständigkeit, die Resignation und Schicksalsergebenheit, und neue Modelle sowie jede Kreativität werden erstickt.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

Bibliographie

W. D. R. Eldon, Mobilization for Work: Generating Employment Opportunities for Canada's Youth (Canadian Chamber of Commerce, Ottawa).

E. T. Jackson, Community Economic Self-Help and Small Scale Fisheries (Department of Fisheries and Oceans, Government of Canada, Ottawa, Juni 1984).

Canadian Conference of Catholic Bishops, Ethical Choices and Political Challenges (90 Parent Avenue, Ottawa, Ontario, K1N 7B1).

Canadian Council on Social Development: Perception, August 1984.

Ross Laver, Young and Out of Work: McLean's Magazine, 16. Juli 1984, 34–39.

Paul Hawken, The Next Economy (Rinehart and Winston, New York 1983).

AL HATTON

Derzeit Leiter des «YMCA Job Generation Program» des Nationalrats der Young Men's Christian Association» (YMCA) in Kanada. Vorher Leiter von Downtown Montréal YMCA. In den frühen siebziger Jahren arbeitete er mit verwahrlosten Jugendlichen. In den letzten Jahren war er beteiligt an einer Reihe von Bewegungen und Projekten, die sich mit städtischer Gemeinwesenerneuerung, Verkehrswesen, Umweltfragen, Diensten für ältere Menschen und Bürgerinitiativen befaßten. Anschrift: 1452 Drummond Street, Montréal, Québec H3G 1V9, Kanada.

Juan Andrés Peretiatkowicz

Auswirkungen der Arbeitslosigkeit auf die chilenische Jugend

I. Einleitung

«Über den Unterhalt hinaus vermittelt die Arbeit dem Menschen etwas noch Wesentlicheres: Sie läßt ihn wachsen. Der Mensch wird nackt geboren, er trägt in sich den Keim zu tausend Möglichkeiten und die tatsächliche Wirklichkeit keiner einzigen. Damit diese Saat zu Baum und Frucht wird, muß der einzelne sich mit der Natur, mit den anderen Menschen auseinandersetzen, sie verändern und sich gleichzeitig von ihnen verändern lassen (...). Jeder ist das, was die anderen von ihm aussagen oder mit ihrem Verhalten ihm gegenüber zum Ausdruck bringen. Er kann auch das sein, was die anderen ihm zuzuerkennen sich weigern (...). (Der Arbeitslose) setzt sich weder mit der Materie noch mit den anderen Menschen auseinander, er treibt in einem linearen, schwerelosen Raum dahin. Der Ort, an dem er dieses Leid und die Schande, nicht zu sein, verbergen kann, ist sein Zuhause, (...) hinter verschlossenen Türen.»[1]

1. Ein paar Zahlen[2]

Um die Schwere des Problems in ihrem Ausmaß erfassen zu können, ist es nötig, einige Statistiken zu kennen. Die Arbeitslosigkeit ist eines der Probleme, die ein Jahrzehnt im Zeichen eines neoliberalen Wirtschaftsmodells nicht hat lösen können, ja, ein Problem, das seit der Einführung des Militärregimes bisher unbekannte Ausmaße angenommen hat. Die Arbeitslosenrate hielt sich im allgemeinen bei über 10 % (ohne Berücksichtigung des PEM, Plan de Empleo Mínimo, ein Arbeitsbeschaffungsprogramm der Regierung mit Unterbezahlung, A.d.Ü.), erreichte in den Jahren 1975/76 um die 15 % und stieg in der gegenwärtigen Krise auf über 20 % an. Man schätzt, daß dabei in den Jahren 1975 bis 1982 40 % – 45 % auf Jugendliche unter 25 Jahren entfielen.

Für die Gruppe der 14 – 19jährigen lag die Arbeitslosenquote vor 1973 zwischen 12 % und 18 %, erhöhte sich in den folgenden Jahren leicht auf 25 % und stieg während der beiden Krisen (1975/76 und 1982) auf über 45 %; das bedeutet, daß fast die Hälfte der Jugendlichen aus dieser Altersgruppe, die zur erwerbsfähigen Bevölkerung zählen, arbeitslos sind.

Für die Gruppe der 20 – 24jährigen bewegte sich die Arbeitslosenquote vor 1973 um 10 %, seither stieg sie an, erreichte in der Krise von 1975/76 über 25 % und blieb fast immer (außer 1981) über 20 %. Im Jahre 1982 stieg dieser Prozentsatz auf über 35 % an.

Arbeitslosenquoten von Gruppen Jugendlicher und allgemeine Arbeitslosenquote. Santiago (Stadt) 1970 – 1982

	14–19 Cáceres	14–19 Universidád de Chile	20–25 Cáceres	20–25 Universidád de Chile	Gesamt
1970	19,3	20,2	12,6	12,5	7,0
1971	12,1	13,3	10,1	10,6	5,2
1972	17,4	18,0	7,7	7,4	3,7
1973	12,0	12,1	6,5	6,9	3,1
1974	28,6	30,6	17,5	17,6	10,3
1975	42,2	47,8	25,3	25,1	16,1
1976	44,6	48,3	27,9	27,4	18,0
1977	32,9	36,1	20,0	21,0	13,0
1978	29,3	34,3	20,5	21,0	12,8
1979		33,1		22,0	12,5
1980		28,4		22,7	11,7
1981		25,8		15,1	9,0
1982		45,8		36,5	23,2

Quellen: Encuesta de Ocupación y Desocupación, Universidád de Chile; C. Cáceres, Participación laboral y desocupación segun estratos... Tesis de grado, Universidád de Chile, 1981. (Die Reihen von Cáceres für Jugendliche zwischen 20 und 25 Jahren beziehen nur Arbeitskräfte des sekundären Sektors ein. Die anderen Reihen schließen Hausangestellte aus.)

2. Konsequenzen

Welche Konsequenzen hat diese Situation für die jungen Menschen, die sie, sei es als selbst Betroffene, sei es als Mitglieder einer Familie von Arbeitslosen erleben?

Auf der Ebene der Familie ist eine erste Folge, die man feststellt, die Verlängerung der Jugend aufgrund von Arbeitslosigkeit, die Verlängerung der Abhängigkeit. «Man kann sagen, daß der

einzelne, obgleich er die für die Phase der Jugend typischen Prozesse abgeschlossen hat, nicht die Autonomie erlangt, die ihm eine bestimmte soziale Einbindung verschaffen würde.»[3] So sehen wir, daß der Jugendliche nach der Beendigung der Phase des Lernens (oder schon vorher) mit der Notwendigkeit konfrontiert wird, zum Unterhalt seiner Familie beizutragen und damit auf Dauer in die Arbeitswelt einzutreten; dieser Schritt wird seinen Eintritt ins Erwachsenenleben bestimmen, er wird die Verwirklichung seines erst grob skizzierten Lebensplans ermöglichen. Die Arbeitslosigkeit engt diesen Plan von Anfang an ein, sie läßt den jungen Menschen ein abhängiges Wesen bleiben, sie verweigert ihm den Eintritt in die Welt, insofern in dieser jeder nach dem beurteilt wird, was er tut.

«Einige der Auswirkungen auf die Persönlichkeit beziehen sich auf den Verlust von Selbstvertrauen und Selbstwertgefühl, auf das Empfinden eines allgemeinen Gefühls der Frustration, die auf Dauer, wenn die Arbeitslosigkeit lange Zeit hindurch oder in immer wiederkehrenden Perioden erfahren wird, die Persönlichkeit in der Weise beeinträchtigen, daß sie die künftigen Möglichkeiten einer Wiedereingliederung in das Arbeitsleben erschweren.»[4]

«Ihr Empfinden, unnütz zu sein, überflüssig zu sein (...), und die Erkundigungen, das Bemühen Dritter und die persönliche Vorstellung, um eine Stelle zu bekommen, all das vermittelt das schreckliche Gefühl, daß man besser gar nicht erst geboren wäre» (M. Ortega).[5]

Diese Abhängigkeit äußert sich auch in der Negation der Affektivität. Der junge Arbeitslose kann keine stabile Paarbeziehung eingehen, weil er nicht die Möglichkeit hat, ein eigenes Heim zu schaffen. Er erlebt bereits in seiner jetzigen Familie beengte Wohnverhältnisse und finanzielle Not und möchte sie nicht reproduzieren. Doch dies Bedürfnis, eine Paarbeziehung einzugehen und eine Familie zu gründen, wird von einem bestimmten Alter an stärker, und so binden sie sich «wie auch immer», wobei sie in den meisten Fällen als Verwandte bei Angehörigen wohnen, über kein festes Einkommen verfügen, sondern auf der Basis von «Aushilfsjobs» überleben und das reproduzieren, was man vermeiden wollte, mit der sich daraus ergebenden emotionalen Spannung.

Die Möglichkeiten der Befriedigung affektiver, sexueller, auf eine Beziehung ausgerichteter und physiologischer Bedürfnisse werden beschnitten, die grundlegenden Kanäle des Ausdrucks in bezug auf Vergnügen und Entspannung werden eingeengt, es besteht nicht die Möglichkeit, alternative Rollen zu übernehmen, es ist nicht möglich, etwas zu tun, was als wertvoll gilt, der Widerspruch zwischen realem und idealem Bild wird größer, ihr Streben hat keinen Sinn. «Die Arbeit, das Instrument persönlicher und sozialer Ausdrucks- und Bindungsfähigkeit (...) existiert nicht.»[6]

Andererseits erleben viele junge Menschen die Arbeitslosigkeit in zweifacher Hinsicht: zum einen als selbst Betroffene, zum andern als Mitglied einer Familie Arbeitsloser, in denen sich große Kommunikations- und Integrationsprobleme innerhalb der Familie zeigen, die mit dem Verlust der traditionellen Rolle des Familienvorstands als Versorger zusammenhängt, und dies führt zu familiärer Desintegration und Gewalttätigkeit. «Die Rollenveränderung mit dem Gefühl der Abwertung, die sie für den Mann bedeutet, und der Ambivalenz und Verwirrung, mit der die Frau sie erlebt, belastet die Beziehung mit Spannungen und unterschwelligen Gefühlen, die sich im allgemeinen in Feindseligkeit und Entfremdung äußern.»[7]

Die Frau vermag sich dieser Situation besser anzupassen, denn sie kann weiterhin die Aufgaben erledigen, die ihr traditionell zugewiesen werden, während der Mann in einer machistischen Kultur, wenn er nicht arbeitet, nichts zu tun hat.

«Nach Schätzungen (...) soll die Freizeit für einen jungen Arbeiter im Jahr bei 1293 Stunden und für einen jungen Arbeitslosen, der Arbeit sucht oder ohne Beschäftigung ist, bei 2340 Stunden liegen.»[8] Für viele junge Leute liegt die Lösung des Problems in der Verdrängung. «Es kommt darauf an, sich die Zeit zu verkürzen, weil sie einem zu lang wird (...). Man geht irgendwohin, wo etwas los ist, um nicht nachdenken zu müssen (...); nachdenken heißt soviel wie verzweifeln, nachdenken ist das, was einen am meisten quält. Bei dem Versuch, dem zu entfliehen, haben viele beim Alkohol oder beim Rauschgift geendet.»[9]

Obgleich es keine besonderen Untersuchungen darüber gibt, kann man daraus den Schluß ziehen, daß der Anstieg des Drogen- und Alkoholkonsums, den man bei Kindern und Jugendlichen beobachtet, zum großen Teil durch die von der Arbeitslosigkeit hervorgerufene allgemeine Situation des Elends bestimmt ist. Deutlicher ist

dies der Fall bei den inhalierenden Suchtabhängigen, die größtenteils marginalisierten Familien ohne feste Arbeit angehören.

Ebenso ist ein Anstieg der Kinder- und Jugendkriminalität als Auswirkung der erwähnten Elendssituation festzustellen.

Verhaftungen Jugendlicher in Santiago 1981, aufgeschlüsselt nach Altersgruppen und Grund der Festnahme

Grund der Festnahme	Altersgruppen			Festnahmen insgesamt
	16–17	18–19	20–29	
Drogenmißbrauch	643	1090	982	3169
Betrug	2	26	159	370
Totschlag	4	17	60	138
Diebstahl	107	253	502	1314
Körperverletzung	77	457	1535	4085
Raub	253	509	1054	2946
Vergewaltigung	8	17	76	188
Trunkenheit	198	2348	14092	40497
Trunkenheit am Steuer	7	91	1092	3045
Andere	7945	20845	53858	155755
Insgesamt	9244	25679	73347	211547

Wie man sieht, wurden 1981 in Santiago 211547 Personen festgenommen, davon waren 108270 zwischen 16 und 29 Jahren, das heißt mehr als die Hälfte, nämlich 51,18%, waren junge Menschen. In der Gruppe der 16 – 17jährigen waren die Hauptgründe Drogen, Diebstahl, Raub, Trunkenheit; in der Gruppe der 18 – 19jährigen Trunkenheit, Drogen, Raub; in der Gruppe der 20 – 29jährigen Trunkenheit sowie Trunkenheit am Steuer, Körperverletzung, Raub und Drogen.

In diesem Rahmen wird ein Problem nicht berücksichtigt, das zugenommen hat: die Prostitution, mit der ihr Überleben zu sichern Mädchen und junge Frauen gezwungen sind. Dies Problem wiegt um so schwerer, als es schwierig aufzudecken ist, da es heutzutage viele Möglichkeiten gibt, die Ausübung der Prostitution zu verbergen: Bars, «Café topless», Massageinstitute usw., in denen Minderjährige arbeiten dürfen, wenn sie die Erlaubnis ihrer Eltern oder Vormunde dazu besitzen.

3. Alternativen

Welche Alternativen, welche Möglichkeiten haben diese jungen Menschen? Manche suchen eine Lösung im Eintritt in den inoffiziellen Beschäftigungssektor (Straßenhandel, Wartung von Autos usw.), wobei dies einer der am heftigsten unterdrückten Sektoren gewesen ist. Für andere kann die Lösung in der Teilnahme an den von der Regierung geförderten Programmen zur Eindämmung der Arbeitslosigkeit bestehen. Doch der Zugang hierzu ist durch die Zahl der Bewerber und der offenen Stellen begrenzt, wobei junge Leute über achtzehn Jahren und vor allem Verheiratete bevorzugt werden.

Aber auch diejenigen, die das Glück haben, einen Arbeitsplatz zu finden, sind in einer sehr prekären Lage, denn nach dem Gesetz braucht man Minderjährigen nur 60% des gesetzlichen Mindestlohns zu zahlen; im allgemeinen ist der Arbeitsplatz ohne Versicherungsschutz usw.

4. Bewußtsein und Arbeitslosigkeit

Die Erfahrung, die der CIDE (Centro de Información sobre Desarollo y Educación)[10] in Puente Alto mit der Organisation von Lehrwerkstätten gemacht hat, zeigt, daß in der Jugend kein Bewußtsein hinsichtlich der wahren Ursachen der Arbeitslosigkeit vorhanden ist; man neigt dazu, sie mit von außen kommenden Ursachen (weltweite Rezession) in Zusammenhang zu bringen, man geht davon aus, daß ihre Überwindung individuell zu erreichen sei und macht sie auf diese Weise zu einem Problem, das persönlich überwunden und nicht auf der Ebene der Gemeinschaft oder Organisation gelöst werden muß. Diese Situation wird durch die Kultur des Konsumismus und Hedonismus verschärft, die vom System unterstützt wird; dies führt dazu, daß die individualistische Wahrnehmung der Probleme nicht nur bei arbeitslosen Jugendlichen, sondern bei der Jugend (und in der Gesellschaft) ganz allgemein verbreitet ist; das erschwert Versuche der Organisation und begünstigt die Atomisierung einer Jugendbewegung, die es im Grunde nicht gibt: «Die jungen Leute identifizieren sich kaum mit der Jugend; von einem Jugendbewußtsein, das die Jugendlichen als etwas von den andern, den Arbeitern, den Eltern Verschiedenes bestimmt, kann man nicht sprechen (...).» «Die Jugend ist ein Mythos...» (Eduardo Valenzuela)[11].

«Viele junge Menschen haben sich die Tür zur Zukunft bereits verschlossen, indem sie in Drogen, im Alkohol einen Ausweg aus ihrer Frustration suchen. Andere versuchen, durch Prostitu-

tion oder Kriminalität ihr Überleben zu sichern, mit der Konsequenz der Marginalisierung, die diese Alternativen bedeuten. Wir sehen also, daß die Auswirkung der Arbeitslosigkeit auf die Jugendlichen in zweifacher Hinsicht destruktiv ist, weil »sie korrumpiert nicht nur in der Weise, daß sie Kriminalität, Zerstreuung und Prostitution fördert, sondern in dem Sinne, daß sie die schöpferischen Fähigkeiten zerstört und dem jungen Menschen die Identität nimmt, die es ihm ermöglichen könnte, sich mit seiner eigenen Zukunft auseinanderzusetzen»[12].

[1] Arturo Gaete, Mensaje 327 (März/April 1984).

[2] Foxley/Raczynski, Grupos vulnerables en situaciones recesivas. El caso de niños y jóvenes en Chile (Cieplan 1983); CODEJU-SERPAJ, Juventud chilena. Identidad y alternativas (1982); SUR Estudios, Empleo y desempleo en la juventud: Juventud Nr. 2 (August 1983).

[3] Irene Agurto/Gonzalo de la Maza, La juventud popular. Elementos para comprenderla: Educación y Solidaridad (ECO) Nr. 6.

[4] Chilenische Bischofskonferenz/Nationalkommission für Jugendpastoral, Antecedentes para la comprensión de la realidad de los jóvenes chilenos (1983).

[5] José García Huidobro/Juan E. Weinstein, Diez entrevistas sobre la juventud chilena actual (CIDE, Doc. de trabajo n° 10 1980).

[6] Elizabeth Lira/Eugenia Weinstein, La cesantía y sus efectos psicosociales (hektographiert).

[7] Ebd.

[8] Vikariat für Jugendpastoral, Diagnóstico de la realidad juvenil en la Arquidiócesis de Santiago (1983).

[9] Arturo Gaete, Mensaje 327 (März/April 1984).

[10] Marianela Cerri/Elisa Neumann, El desarrollo juvenil en condiciones de marginalidad. Proyecto de capacitación para jóvenes desocupados. Una alternativa? (CIDE, Arbeitsdokument Nr. 20, 1983).

[11] J. García Huidobro/J.E. Weinstein, Diez entrevistas sobre la juventud chilena actual (CIDE, Arbeitsdokument Nr. 10, 1980).

[12] Chilenische Bischofskonferenz/Nationalkommission für Jugendpastoral, Antecedentes para la comprensión de la realidad de los jóvenes chilenos (1983).

Außer den genannten Quellen wurde auch ausgewertet: Diagnóstico de la realidad juvenil en la Arquidiócesis de Santiago, herausgegeben 1983 vom Vikariat für Jugendpastoral, Santiago de Chile.

Aus dem Spanischen übers. v. Victoria M. Drasen-Segbers

JUAN ANDRÉS PERETIATKOWICZ

Mitglied der Kongregation von den Heiligen Herzen. 1963 Priesterweihe. Studium der Philosophie und der Theologie im Seminar der Kongregation von den Heiligen Herzen in Chile. 1968 – 1969 Studium der Psychologie und Pädagogik am Institut Catholique in Paris. 1968 – 1972 Studium der Theologie des Ordenslebens in Madrid. 1963 – 1972 Lehrer an katholischen Kollegien. 1974 – 1975 Professor an der Katholischen Universität von Santiago de Chile. 1973 – 1980 Direktor des Seminars der Kongregation der Heiligen Herzen in Chile. 1973 – 1978 Hochschulseelsorger. Seit 1982 Bischöflicher Beauftragter für die Jugendseelsorge der Erzdiözese Santiago de Chile. Anschrift: Arzobispado de Santiago, Vicaría de Pastoral Juvenil, Lord Cochrane 171, Santiago, Chile.

Miklós Tomka

Das Unbehagen der Jugend und die Religion

Der Fall Ungarn

«Die Arbeitssituation der Jugend wird in den achtziger Jahren durch häufigere und schärfere Konflikte bestimmt. Ein nicht zu vernachlässigender Teil der Jugend kann deshalb jede Zukunftsaussicht einbüßen, mit tiefreichenden Folgen auf die Denkart, die Lebensweise und das politische Profil der jungen Menschen.» So heißt es im Resümee einer Grundsatzstudie über die ungarische Jugend[1].

Ein Pressebericht über eine Konferenz der Jugendorganisationen der europäischen sozialistischen Länder sowie Kubas und der Mongolischen Volksrepublik widmet einem anderen Aspekt mehr Aufmerksamkeit (wobei zweifelsohne dabei auch Ungarn mitbedacht ist): «In manchen sozialistischen Ländern hat das religiöse Interesse der Jugend zugenommen; allerdings unterscheidet sich der ideologische Inhalt der gegenwärtigen Religiosität von der früheren. Bedeutsame Werte, die das gemeinsame Handeln ermöglichen – so z. B. in bezug auf den Frieden und auf den Aufbau der sozialistischen Gesellschaft – sind auch im Bewußtsein religiöser Jugendlicher präsent.»[2]

Die beiden Beobachtungen sind von unterschiedlichem Stellenwert. Die erfaßten Phänomene sind auch ungleich manifest. Schließlich sind Probleme und Malaise der Jugend einerseits und die angenommene Erstarkung der Religiosität andererseits Erscheinungen, die viel zu komplex sind, um in einem kurzen Zitat ausgedrückt zu werden. Ihre ganze Weite kann in einem Artikel ebenfalls nicht aufgerollt werden. Die Auflistung bekannter Belege ist trotzdem von Nutzen. Die Suche nach Ursachen und Konsequenzen kann der Weg der Problemlösung werden.

Die Behandlung der Situation der ungarischen Jugend darf freilich nicht als stellvertretend für andere sozialistische Länder gedeutet werden. Es handelt sich im Gegenteil hier um einen sehr speziellen Fall. Der wirtschaftliche Aufschwung der siebziger Jahre wird häufig als «ungarisches Wirtschaftswunder» bezeichnet. Politische Stabilität und der Zuwachs persönlicher Entfaltungschancen gehen Hand in Hand. Falls also doch nach allgemein geltenden Zusammenhängen gesucht wird – wie z. B. die zwei Jahrzehnte hindurch hohe, im letzten Jahrzehnt aber schnell abflauende Mobilität der sozialistischen Staaten –, so darf das erst nach Kenntnisnahme der nationalen Besonderheiten geschehen.

Im beschriebenen Sozialmilieu ist Jugend ein zähflüssiger Begriff. Manche Fachleute bestreiten die Existenz einer Jugendphase. Im offiziellen ungarischen Sprachgebrauch wird damit die Zeit zwischen 14 und 30 oder 35 Jahren bezeichnet. Für unsere Zwecke dürfte es aber hinreichen, die Jugend als die Übergangszeit, die Lebensphase und die soziale Rolle der Verselbständigung und des Mündigwerdens des Menschen aufzufassen. Die Verselbständigung betrifft also ebenso den Erwerb einer Arbeitsstelle mit einem entsprechenden Sozialstatus und Einkommen, den Aufbau einer eigenen Existenz und eines eigenen Haushaltes wie auch die Schaffung, die Annahme oder die Wahl der auf die Person und auf ihre Sozialcharakteristiken zugeschnittenen menschlichen, sozialen Beziehungen. Die Verselbständigung soll also die sachlich-materiellen und die formal-strukturellen Aspekte betonen. Mit dem Mündigwerden soll auf die Bewußtseins- und Verantwortungskomponente hingewiesen werden. Das Mündigwerden bezieht sich auf die Festlegung der Lebensziele, auf die bewußte Bejahung einer Wertordnung, auf den Aufbau der persönlichen Identität. Auch der Stand im materiellen und im sozialen Leben sowie in kosmisch-transzendenten Bezügen gehört in diesen Prozeß, der reflektiert werden muß.

Drei Schritte der Verselbständigung

Die Begriffe Verselbständigung und Mündigwerden bzw. die Vorstellungen davon besitzen jedoch noch eine Qualität: Sie erstellen Relationen. Sie beziehen sich auf eine historisch und kulturell entwickelte und gefestigte Norm der Selbständigkeit und Mündigkeit. Im konkreten Fall kann dann nur an diesem – jeweils verschiedenen – Maßstab gemessen vom Grad des Erreichten oder gar vom Erfolg oder Mißerfolg gesprochen werden. Die Definition dieser Norm geschieht fraglos in langen sozio-historischen Vorgängen. Die Norm selbst wird aber annähernd genau in der erreichten Selbständigkeit der vorangehenden Generationen verkörpert (u.U. leicht modifiziert durch die Erfahrung anderer Lebenspraxen in anderen Gesellschaften).

Eine Arbeitsstelle

Der erste Schritt der Verselbständigung ist der Eintritt in eine Arbeitsstelle. Eine Arbeitslosigkeit gibt es in Ungarn nicht, wohl aber Schwierigkeiten, eine Arbeit entsprechend der Ausbildung oder im Wohnort zu bekommen. Im Wettlauf für besser bezahlte und höher angesehene Berufe bzw. für Stellen im Ort sind Jugendliche unterlegen. Trotz einer weiterhin rollenden Bildungsexplosion (36 Prozent der Berufstätigen mit maximal 30 Jahren, aber nur 19 Prozent der Älteren besitzen im Jahre 1980 ein Abitur) nimmt der Anteil der Jugendlichen in White-Collar-Berufen ab – in den Jahren 1970–1980 von 34 auf 29 Prozent der Beschäftigten dieser Sparte[3]. Junge Akademiker müssen zunehmend nichtakademische Berufe akzeptieren, ähnlicherweise stehen Facharbeitern nur Stellen offen, die keine Fachausbildung erfordern. Pendeln geht auch vor allem auf Kosten der Jugend. 20 Prozent aller Arbeitnehmer, aber 37 Prozent der 25–29jährigen, 42 Prozent der 19 – 24jährigen und sogar 48 Prozent der unter 18jährigen gehen einer Arbeit außerhalb ihres Wohnortes nach[4]. Gewiß kann man annehmen, daß die Jugend dazu nicht immer gezwungen, sondern durch höheren Verdienst motiviert wird. Größere Anstrengungen und die Bestrebung nach einkommensträchtigeren Stellen führen aber nicht zum erwarteten Erfolg. «Eine höhere Qualifikation garantiert immer weniger ein höheres Einkommen. Ein Nachhinken des Verdienstniveaus der Berufsanfänger hinter dem Durchschnittsverdienst bzw. die zum Erreichen des Letzteren notwendige Zeit sind um so größer, je höher der Bildungsgrad des jungen Berufstätigen zur Zeit des Arbeitsbeginns ist. Man kann grundsätzlich feststellen und auch aus den Daten der Forschung und der Statistik eindeutig herauslesen, daß das Prinzip einer nach Leistung differenzierten, die Qualifikation gleichwohl würdigenden Entlohnung im Falle der Jugend nicht zur Geltung kommt.»[5] Die Grundlage der Beförderung ist das Dienstalter geworden. Im Einklang damit sind junge Menschen kaum in Führungspositionen und unter Großverdienern. Ihr Problem ergibt sich freilich nicht aus der so erzwungenen Wartezeit, sondern aus der Verlangsamung der Mobilität. Der politische Umschwung der spätvierziger und der fünfziger Jahre sowie der Ausbau der Industrie und des Dienstleistungssektors in den fünfziger und frühsechziger Jahren, schuf unzählige neue Stellen und besetzte sie vornehmlich mit – damals – jungen Menschen. Das Ende der extensiven Wirtschaftsentwicklung kommt bei der gegebenen Beförderungspolitik einem Urteil gleich, wonach junge Menschen die ersten 2–3 Jahrzehnte ihres Berufslebens in untergeordneten und schlechter bezahlten Stellen verbringen müssen. Die Verschlechterung der relativen Verdienstlage der Jugend kann seit Anfang bzw. Mitte der sechziger Jahre festgestellt werden. In der Zeit zwischen 1962–1977 stieg der durchschnittliche Nominalverdienst der 35 – 59jährigen auf das 2,27fache, derjenige der unter 35jährigen dagegen nur auf das 2,04fache. Die Jugend hat nur 90 Prozent von dem der Älteren erreicht[6]. (Ob diese Veränderung eine Zunahme oder eine Abnahme des Realeinkommens der Jugend bewirkte, ist schwer zu entscheiden. Hier soll nur auf eine «Diskriminierung» der Jugend bzw. auf manche Wurzel einer Konfrontation der Jugend mit der älteren Generation aufmerksam gemacht werden.)

Ein Vergleich der Verdienste ist allerdings trügerisch. In einer Gesellschaft, wo die Frauen praktisch ausnahmslos berufstätig sind (und aus finanziellen Gründen es auch sein müssen), ist die Zeit der Familiengründung, des Kinderkriegens und der Erziehung der Kinder eine äußerst schwere Lebensphase. Nach der Entbindung stehen der Mutter 5 Monate vollbezahlten Urlaubs zu. Will sie länger zu Hause bleiben, kann sie es bis Ende des 3. Lebensjahres des Kindes tun und dabei eine Pauschalsumme beziehen, die gegenwärtig etwa 20 – 25 Prozent des Durchschnittsverdienstes ausmacht. Folglich ist es nicht nur

der Lohnausfall der Ehefrau, der das Familienbudget ins Schwanken bringt, sondern noch mehr sind es die Kosten der Kinder. In Familien mit zwei oder mehr Kindern ist das Pro-Kopf-Einkommen, je nach Kinderzahl, nur 48 – 79 Prozent des Pro-Kopf-Einkommens der kinderlosen Familien. Die finanzielle Verselbständigung geht so langsam und unsicher vonstatten, daß man die Eheschließung meistens nicht davon abhängig machen will. (In der Hauptstadt aber reagiert die Jugend auf besonders harte Einkommens- und Wohnverhältnisse seit einem Jahrzehnt mit einem Hinausschieben des Heiratsalters.) Mit der Familiengründung ist man allerdings in eine neue Falle getappt. Will das Ehepaar nämlich materiell unabhängig, selbständig, also in diesem Sinne erwachsen werden, handelt es klug, wenn es keine oder wenig Kinder bekommt. Damit werden aber die persönliche Reifung und die Entwicklung der Verantwortlichkeit in Gefahr gebracht. Letzteres ist weniger offensichtlich. Die rationale Entscheidung vieler jungen Familien in Ungarn ist die Kinderlosigkeit oder die Annahme von maximal 1 – 2 Kindern. Die so garantierte Überalterung der Gesellschaft verschiebt die sozialen Konsequenzen um einige Jahrzehnte, in eine Zeit, wo nicht die heutige ältere Generation, sondern die inzwischen älter gewordene gegenwärtige Jugend betroffen wird. Die Jugend unserer Zeit hat die ihr auferlegte Belastung nicht abschütteln, bloß vielleicht günstiger verteilen können.

Eine eigene Wohnung

Eine weitere Komponente und vermutlich das bedeutendste Hindernis des Aufbaus einer eigenen Existenz ist die Wohnungsknappheit. Untermietzimmer kosten für eine Person 50 – 120 Prozent des durchschnittlichen Verdienstes der Berufsanfänger. Die Vermieter verbieten häufig Besuche von Personen anderen Geschlechts (vom Familienstand des Mieters unabhängig). Sollte ein Ehepaar ein Zimmer finden, gehört das Kein-Kind-Bekommen fast immer zu den Mietbedingungen. Man kann eine Wohnung auch kaufen, eine bauen oder eine staatliche Zuweisung beantragen. Die Kaufpreise einer Wohnung von 60 m^2 liegen etwa beim 200 – 250fachen des Durchschnittsverdienstes. Eine Summe, die junge Menschen nie aufbringen können. Selbst viel bescheidenere Lösungen nehmen die Einkommen beider Ehepartner in Anspruch. Auf dem Ehemann lastet ein beachtlicher Druck, sogar seine Freizeit zu opfern und nach Arbeitsschluß an seiner «Hauptarbeitsstelle» und häufig auch am Samstag und Sonntag einer «Zweitarbeit» nachzugehen. Bei Älteren mag dieselbe «Arbeitswut» ein Ausdruck ungezügelter Konsumorientierung sein. Junge Menschen können nur auf diesem Wege zu einer halbwegs selbständigen Existenz gelangen.

Eine verbreitete Form der Wohnungsbeschaffung ist selbständiges Bauen mit Hilfe von Verwandten, Kollegen, Bekannten. Die Materialsicherung, die Bauarbeit und die Zurückgabe der Bauhilfe nehmen 5 – 8 Jahre voll in Anspruch. Für Wohnungen, die vom Staat zugewiesen werden, muß man nur etwa 20 – 30 Monatsverdienste zahlen. Eine Zuweisung kann man aber de facto erst nach der Eheschließung beantragen, und es dauert danach im Durchschnitt 6 – 8 Jahre, bis man die Wohnung bekommt. Geht es um Eigenbau, müssen Kredite getilgt werden. Ist die Wohnung vom Staat zugeteilt, zahlt man eine Miete.

Gestörte Sozialisation

Vom Bezug der Wohnung an muß auf alle Fälle eine monatliche Summe von etwa 25 Prozent des durchschnittlichen Verdienstes eines jungen Menschen bezahlt werden. Bei Eigenbau läuft die Zahlung 15 Jahre hindurch, bei staatlichen Wohnungen ohne Zeitbegrenzung. In der Not frißt der Teufel Fliegen: Mangels einer eigenen Wohnung leben nahezu zwei Drittel der jungen Verheirateten bei den Eltern. Im günstigeren Fall können die Ehepartner zusammen wohnen, häufig aber nicht. Zu der finanziellen Abhängigkeit, die darin besteht, daß jede Anstrengung der Wohnungsbeschaffung untergeordnet wird, kommt die menschliche Abhängigkeit von den Eltern. Unter 25 Jahren kann also kaum von ersten Ansätzen einer materiell-existentiellen Verselbständigung gesprochen werden. Es ist schwer zu entscheiden, ob man darin eine Verlängerung der Jugendphase erblicken soll oder ob dabei der eigentliche Sinn der Jugendzeit verloren geht, zumal es dabei nur zum Teil um die Schaffung von Freiräumen und Unabhängigkeit der Jugend geht, zum anderen Teil aber um die erzwungene Annahme einer benachteiligten Position mit weniger möglicher Selbständigkeit, als die Älteren noch besaßen und besitzen.

In dieser verlängerten Lebensphase sind Aufgaben und Rechte ungewiß. Die Jugend muß zur selben Zeit zahlreichen Rollen gerecht werden,

deren Zusammenführung und gemeinsame Erfüllung nur unter den größten Schwierigkeiten vorstellbar ist. Man muß gleichzeitig den Normen der Erwachsenen und deren (jugendlichen) Gegenstücken entsprechen. Ab 18 Jahre werden sie von der Gesellschaft als voll- (und wahl-) berechtigte Bürger behandelt. Die Probleme um den Berufsanfang und um die Wohnungssuche erinnern aber tagtäglich an die harten Fakten ihrer vielfältigen Abhängigkeit[7].

Für ein Sechstel der Kinder beginnt die Abnabelung von der Familie mit 6 Monaten, für weitere zwei Drittel mit 3 Jahren, wenn sie in die Kinderkrippe bzw. den Kindergarten aufgenommen werden. So ist man in Ungarn von der kleinsten Kindheit an in Erziehungsinstitutionen – und in Gruppen von Gleichaltrigen. Beide vermitteln aber wenig Geborgenheit und wenig Liebesfähigkeit. Die Folge ist (obwohl die eigentlichen Ursachen viel tiefer und auch viel früher liegen mögen), daß der Sinn für die Gemeinschaftlichkeit fehlt. Freundschaften und Gemeinschaften werden zur Mangelware. Eine lebenslange eheliche Bindung lehnen immer mehr junge Menschen ab. Die Scheidungsquote steigt seit 1960 unaufhörlich – in den letzten 20 Jahren aufs Dreifache. Bei nahezu einem Drittel der geschiedenen Ehen Ungarns waren im Jahre 1982 beide Partner jünger als 30 Jahre. Nicht nur Gemeinschaftsfähigkeit ist ein Desiderat: Die Jugend hält sich auch von Verbänden und der Jugendorganisation immer mehr fern.

Es bedarf keiner Beweise, daß dieser Stand der Dinge und diese Praxis das Weltbild der Jugend prägen. Halbamtliche Studien sprechen davon, daß «die Jugend jeden Grund dazu hat, sich verraten und verkauft zu fühlen ... und eine Zukunftslosigkeit zu empfinden»[8]. Ein wachsendes Mißtrauen den offiziellen Institutionen und Organisationen gegenüber ist eine natürliche Folge. «Es wächst immer mehr die Zahl solcher junger Menschen, die die Entfernung zwischen ihrer Denkart, ihrem Problemempfinden, Lebensstil, Benehmen und Engagement und den bestehenden gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen bzw. ihrer personifizierten Erscheinung nur in Lichtjahren ausdrücken können.»[9] Die allgemeine Reaktion ist aber nicht Opposition, sondern Ohnmachtsempfinden und Rückzug ins Private[10]. Eine andere Reaktion sind deviante Verhaltensweisen: ein Anwachsen der Jugendkriminalität, Alkoholismus und (seltener) Drogen. Diese Variante führt häufig zum logischen Ende. Die Selbstmordrate der 15–39jährigen ist zwischen 1960–1980 um 40 Prozent gestiegen. In der Altersgruppe der 20 – 29jährigen ist Suizid die führende Todesursache. 28 Prozent der gestorbenen Männer und 20 Prozent der Frauen dieser Altersgruppe haben Selbstmord begangen[11].

Die gestörte Sozialisation und der Mangel an Gemeinschaften reichen auch ohne sozioökonomische Probleme für eine Krise der Werte. Damit ist aber die soziale wie auch die individuelle Identität gestört. Die älteren Generationen haben noch unter anderen historischen Bedingungen ihren Platz im Leben und ihre Identität gefunden. Die jüngere Generation hat auch in dieser Beziehung ein schwereres Los. Ihre Selbstbehauptung im materiell-existentiellen Bereich ist mühsam und von fraglichem Ausgang. Ihre aktive Teilnahme an der Gestaltung der Gesellschaft wird als gescheitert empfunden. Die als Zuflucht anvisierten engeren Gemeinschaften – wie Freundschaft, Familie usw. – erweisen sich unter dem Druck der Alltagsprobleme wie auch des eingefleischten Egoismus als viel zu zerbrechlich. Schließlich kann sich die überwiegende Mehrheit der gegenwärtigen Jugend Ungarns trotz einem allgemeinen religiösen Hunger in kosmisch-transzendenten Dimensionen nicht unterbringen.

Soweit die Bestandsaufnahme. Die Diagnose wird aber erst vollständig, wenn auch die Ursachen aufgedeckt sind. Die Fakten können wir zum Teil als «Klassenkampf» der Generationen[12] deuten, zum Teil als Belege eines zunehmenden Individualismus verstehen. In beiden Fällen wird das soziale System ernstlich gefährdet. Die soziale Absicherung der menschlichen Lebensbewältigung wird auf die Garantierung der allernotwendigsten materiellen und organisatorischen Lebensbedingungen reduziert. (Und es muß nicht besonders unterstrichen werden, daß die Erstbetroffenen die jungen Menschen sind).

Es fragt sich, wieso eine vor noch gar nicht so langer Zeit gut funktionierende Gesellschaft trotz (oder wegen?) Wirtschaftsaufschwung, Stabilität und Meinungsfreiheit dermaßen kraftlos werden konnte? Zu den Ursachen gehört die Verunsicherung der Institutionen der Sozialisation. Die Familie war die Hauptleidtragende einer enormen Mobilität der Nachkriegszeit. Ein Großteil der heutigen Jugend ist folglich ohne Geschwister, mit nur einem Elternteil oder in staatlicher Fürsorge aufgewachsen. Ein Funk-

tionsverzicht der Familie ist allerdings auch durch die staatlichen Erziehungsinstitutionen zur Entlastung der berufstätigen Mutter gegeben, durch Krippen, Kinderheime, Tageshorte, Schülerheime u.a.m. Die ältere Generation duldet und gestattet diese «Wegnahme» der Kinder, obwohl inzwischen nur zu klar ist, daß Schulen und Heime in den eigentlichen Erziehungsaufgaben, in der Tradierung der Werte, in der Übermittlung von Idealen, in der Vorbereitung auf eine autonome Menschlichkeit versagen. Die Jugend ist also Opfer des Individualismus der Eltern. Die im Laufe der Mobilität zerbrochenen nachbarschaftlichen und verwandtschaftlichen Beziehungen konnten sinngemäß ebenfalls weder sozialisierende noch gesellschaftsstabilisierende Aufgaben erfüllen.

Zu den wenigen übriggebliebenen Institutionen gehören indessen die Kirchen. Genauer gesagt haben sie allerdings, um die unpersönliche liturgische Tätigkeit freikaufen zu können, auf Verbände und auf Gemeindeleben, auf kulturelle und auf gemeinschaftstragende Funktionen verzichtet. Damit haben sie sich unter die Formalorganisationen der Gesellschaft eingereiht, die nun von der Jugend abgelehnt werden und die in der Produktion und Reproduktion der Kultur und des sozialen Systems belanglos geworden sind.

Jugend und Religion

1975 oder 1980 hätte der Bericht an diesem Punkt zu Ende sein müssen – mit den unausgesprochenen Schlußfolgerungen: a) zahlenmäßige Abnahme der ungarischen Gesellschaft, b) zunehmender Zerfall des sozialen Systems, c) sozialer Relevanzverlust und u.U. Absterben der Religion und d) ungleiche Betroffenheit der Generationen von all diesen Tendenzen, deren Spitze vor allem die Jugend trifft. (Schroff gesagt, sofern die Jugend das materielle Niveau ihrer Eltern erreichen will, läuft sie ernstlich Gefahr, im menschlich-sozialen Bereich den Boden völlig unter ihren Füßen zu verlieren. Eine Ironie des Schicksals ist es, daß die Gleichheit in Besitz und Einkommen trotzdem nicht garantiert sind. Im Gegensatz zu früheren Jahrgängen erkennen jetzt die Jugendlichen dieses Dilemma und müssen es in der Form einer individuellen Entscheidung bewältigen.)

Im Gegensatz zu früheren Zeiten kann man jetzt in der Jugend Ansätze beobachten, die vielleicht auf eine Wende hinweisen. Die Abnahme der Bevölkerungszahl wird weiterhin prognostiziert. Darüber hinaus wird in letzter Zeit die Wesensverschiedenheit und Isoliertheit der menschlich-gemeinschaftlichen und der institutionellen und organisatorischen Sphären der Gesellschaft festgestellt, die nicht unähnlich zu westlichen Gesellschaften sein dürfte[13]. Das Vertrauen, das man auf die Neubildung von gemeinschaftlichen Strukturen setzt, stützt sich freilich auf Erfahrungen mit der Jugend. Als Reaktion auf das soziale Ungeschütztsein oder einfach als Mittel und als Folge der Identitätsfindung entstehen um Kristallisationspunkte wie Musik, Sport, Devianz, Politik, Religion usw. Jugendgruppen[14].

Die meisten dieser Gruppen sind aus oben besprochenen Gründen kurzlebig, jedoch mindestens die religiösen Kleingruppen oder Basisgemeinschaften scheinen tragfähiger zu sein. Ihre Zahl, die in die Tausende geht, ihre Beständigkeit, inzwischen häufig über ein Jahrzehnt hinaus, wie auch ihre Rolle in der Gestaltung der religiösen und der Alltagspraxis scheinen manche Garantien zu geben. Einerseits wird über sie die Entfremdung von der christlichen Tradition und der Kirche aufgehoben und der Trend der Entchristlichung angehalten[15]. (Nach den Daten einer städtischen Untersuchung sind 16 Prozent der gläubigen und praktizierenden Jugendlichen religionslos erzogen worden. Der Weg zum Christentum und seine unmittelbarste Sozialform ist für sie die religiöse Kleingruppe). Andererseits wird ihrem Beispiel auch im profanen Bereich Beachtung geschenkt, wo sie dem allgemeinen Privatismus soziales Empfinden und Engagement entgegensetzen, der Ideologiemüdigkeit gegenüber eine feste Überzeugung vertreten, eine sich ausbreitende Morallosigkeit vor allem im öffentlichen und Arbeitsleben mit ihrer festen ethischen Haltung konfrontieren und natürlich im Kontrast zur Atomisierung und Individualisierung der Gesellschaft die Möglichkeit gemeinschaftlicher Bindungen vorzeigen.

Die Religiosität der Jugend, so begrenzt die auch sein mag, kann möglicherweise einen Weg der Problembewältigung der Jugend weisen – vielleicht auch in Ungarn. Die eingangs zitierte Meldung deutet an, daß ähnliche Überlegungen auch woanders angestellt werden.

[1] Andics, Jenő: A fiatal nemzedék társadalmi-foglalkozási helyzetéről és perspektiváiról (= Über die soziale und Beschäftigungslage und Aussichten der jungen Generation) Ifjusági Szemle (= Jugend-Rundschau) 1983. 4. 17–26.

[2] Bericht von MTI (= Ungarische Presseagentur) in der Tageszeitung der Ungarischen Sozialistischen Arbeiterpartei, Népszabadság, am 26.10.1984, S. 4.

[3] A magyar ifjuság a nyolcvanas években (= Die Jugend Ungarns in den achtziger Jahren) (Kossuth, Budapest 1983) 31.

[4] Andics, aaO. 19.

[5] A magyar, aaO. 23.

[6] AaO. 248.

[7] AaO. 186.

[8] AaO. 20–21.

[9] AaO. 187.

[10] AaO. 196; außerdem: Tomka, Miklós: Jugend in Ungarn. Europäische Rundschau (Wien 1983/4) 135–141.

[11] A magyar, aaO. 92.

[12] Lenski, Gerhard: Power and Privilege (McGraw Hill, New York 1966).

[13] Coleman, James S.: Power and the Structure of Society (W.W. Norton and Co., New York 1974).

[14] A magyar aaO. 183 and 199.

[15] Gegenwärtig identifizieren sich 54 Prozent der Ungarn als religiös. Diese Selbsteinstufung steht aber in umgekehrterm Verhältnis zum Alter. Bis vor 5 oder 10 Jahren war die Jugend die am wenigsten religiöse Gruppe der ungarischen Gesellschaft (vgl. Tomka, Miklós: The Religious – Nonreligious Dichotomy as A Social Problem: The Annual Review of the Social Sciences of Religion, vol. 3 (1979). 105–137). Heute sind – außer in der Intelligenz – vor allem in der Jugend Anzeichen einer religiösen Erneuerung, die auch zu einem meßbaren Ansteigen der Religiosität der Jugend führen, zu beobachten. Zur richtigen Beurteilung muß man dagegen wissen, daß nur etwa 3 Prozent der Jugendlichen am Sonntag am Gottesdienst teilnehmen und daß die Kirche weniger als 1 Prozent der jungen Menschen zwischen 14 und 25 Jahren mit irgendeiner Art von Katechese, Religionsunterricht oder Weiterbildung erreichen kann (die selbsttragenden, sich außerhalb des Kirchengebäudes treffenden religiösen Jugendgruppen sind allerdings nicht mitgezählt). Wichtiger als ihre zahlenmäßige Stärke dürfte die über sie erreichte Präsenz christlicher Lebensmodelle im Jugendmilieu sein.

MIKLÓS TOMKA

1941 in Budapest geboren. 1967 Doktorat, 1977 Habilitation in Soziologie. Tätigkeit in der Kommunikations- und in der Minderheitenforschung. Unterricht und Forschung in Religionssoziologie. Seit 1978 Vize-Präsident der Sektion Religionssoziologie in der International Sociological Association. Publikationen (außer in ungarisch) in Sammelbänden und in: Social Compass, Lumen Vitae, The Annual Review of the Social Sciences of Religion, Probleme des Friedens, Nauka i Religia u.a. Anschrift: Várviz u.4., H–1171 Budapest, Ungarn.

Eileen Barker

Protest und Unbehagen der Jugend Großbritanniens

Damian sagte fröhlich: «Bist du erst achtzehn, geht alles bergab» – so hat er also den Gipfel erreicht... Zwei Uhr ist es und die Sonne scheint.
Darren, der seit einer halben Stunde auf ist, sagt, er glaube, seine Generation sei apathisch. «Nirgendwo gibt es irgendwelche Aktionsgruppen von Jugendlichen. Ich vermute, die sind alle zu Bett gegangen, wie überhaupt jedermann.» (The Observer, 25. November 1984).

Der Titel meines Aufsatzes wurde mir von den Herausgebern dieses Heftes vorgegeben. Auf den ersten Blick mag es scheinen, als bildeten die Worte «Unbehagen und Protest ...» eine logischere Reihenfolge, tatsächlich aber gab es in den Reihen der britischen Jugend bereits dreißig Jahre vor Einsetzen des gegenwärtigen Unbehagens Protesterscheinungen angesichts eines chronischen Zustandes der Arbeitslosigkeit. Hätte Damian die Möglichkeit gehabt, die protestierende Jugend der Generation seiner Eltern zu beobachten, wäre er wahrscheinlich zu dem Schluß gekommen, daß die Welt sich einer Auster gleich verschließt, wenn man erst einmal das achtzehnte Lebensjahr erreicht hat.

Die Jugendkulturen, die sich zu einem Ausdrucksmittel des Protestes entwickelten, traten in Großbritannien erstmals in den fünfziger Jahren in Erscheinung. Das Land hatte sich gerade von den unmittelbaren Nachwirkungen der Kriegszeit erholt und erfreute sich eines wirtschaftlichen Aufschwungs. Da trat eine Generation junger Menschen auf, die, von Hypotheken und Elternpflichten noch unbelastet, gut dotierte Stellungen innehatten, wodurch ihnen ein beträchtliches Ausmaß an Kraft und Freizeit zur Verfügung stand. Das Jahr 1960 brachte mit der Aufhebung des Wehrdienstes für die männlichen

Schulabgänger auch das Ende von zwei aufgezwungenen Jahren der strikten Reglementierung und Bevormundung. In den sechziger Jahren fand außerdem «die Pille» einen Zuspruch auf breitester Basis. Die Jugend schien von den Zwängen der Kindheit befreit und war von den Verpflichtungen des Erwachsenenalters noch nicht in Anspruch genommen. Man war dazu übergegangen, den ehedem nahtlosen Übergang von der Kindheit zum Erwachsenenalter als eine Phase anzusehen, in der die jungen Menschen zu ihrer Form der Selbstbestimmung finden und in der sie von der übrigen Bevölkerung als eine Gruppierung wahrgenommen werden, die eine vorübergehende kulturelle Identität verbindet. Durch ihre Musik, ihre Kleidung und Haartracht (in einigen Fällen auch ihre Motorräder) waren die Gruppen nicht nur als Subkulturen erkennbar, sondern auch als Gegenkulturen, die Werte und Verhaltensweisen der Älteren in Frage stellten und ablehnten.

Es dauerte nicht lange, bis zahllose kommerzielle Unternehmen die Jugend zu ihrem verwöhnten Kunden erkoren und sich ausschließlich darauf einrichteten, diesen neuen Markt zufriedenzustellen (bzw. zunächst einmal zu schaffen). Die Medien spielten hierbei eine wichtige Rolle, indem sie der Jugend ein Image verpaßten und für dessen Verbreitung sorgten. Es ist zwar unmöglich, die Bedeutung der Mitgliedschaften in all den Gruppen richtig einzuschätzen, aber soviel ist zu sagen, trotz sensationell aufgemachter Berichte der Presse erreichte keine von ihnen auch nur annähernd das Ausmaß einer Massenprotestbewegung. Dennoch repräsentierten und beeinflußten diese Gruppen die Einstellungen einer weitaus größeren Anzahl von Jugendlichen, als unmittelbar an ihnen beteiligt war.

Unterschiede zwischen Mittelklassen- und Arbeiterjugend

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß der Protest der Jugend in Großbritannien auf die unterschiedlichsten Weisen in Erscheinung trat. So gab es beispielsweise ziemlich starke Differenzen zwischen Gruppierungen aus der Mittelschicht und der Arbeiterschaft. In beiden Schichten nahm der Protest sowohl reaktionäre als auch radikale Formen an. Für die einen stellte die Vergangenheit das goldene Zeitalter dar; ihr Protest richtete sich dementsprechend gegen Versuche, die bisher gültigen Maßstäbe und/oder Wohn- und Arbeitsbedingungen zu verändern, sowie gegen eine Auflösung der städtischen Gemeinden. Für die anderen ergaben sich die Probleme aufgrund der unterdrückenden Strukturen der Mächtigen, und so erklärten sie, nur ein radikaler Wandel könne die Welt in einer akzeptablen Richtung voranbringen.

Die von der Mittelschicht ausgehenden Jugendproteste hatten eine recht enge Verbindung zu jenen in Nordamerika und anderen Teilen Europas. Es ist möglich, daß sie sich zunächst als ein Teil der «Kampagne zur nuklearen Abrüstung» (CND, Campaign for Nuclear Disarmament) äußerten, bevor sie in den sechziger Jahren in Form der Studentendemonstrationen in Erscheinung traten und sich in giftigen Attacken gegen «das Spießbürgertum und den kapitalistischen Imperialismus des Westens» wandten. Da dies keinen nennenswerten Erfolg hinsichtlich einer Veränderung der Gesellschaftsstruktur brachte, gingen die Hippies in der darauf folgenden Phase zu einer gänzlichen Ablehnung *aller* Strukturen über, zugunsten einer liebevollen Anarchie der «Blumen-Macht» (*flower-power*). Dies währte jedoch nicht viel länger, zum Teil deshalb, weil der totale Widerspruch als Programm rasch in einen Zustand allgemeiner Gesetzlosigkeit umschlagen kann, zum Teil auch, weil das wirtschaftliche (und politische) Klima dem Luxus einer allgemeinen Ablehnungshaltung schließlich weniger freundlich gesinnt war.

So stiegen die «Aussteiger» wieder ein in das System; einige aber fuhren in der von den Hippies verteidigten Selbstbefreiung fort, indem sie sich «Human potential»-Gruppen anschlossen und sich dort zur Meditation und Erforschung ihrer Psyche anleiten ließen. Dabei unterstützten sie den Kapitalismus mit der gebotenen Sorgfalt gerade so weit, daß sie in der Lage waren, die erstrebten Befreiungskurse zu finanzieren. Andere fuhren in ihrem Protest fort, indem sie als Reaktion auf die Liberalität und Säkularität ihrer Zeit einer charismatischen Gruppe beitraten, einer «Hauskirche», gelegentlich auch einer der autoritären Gruppierungen aus dem Bereich der neuen religiösen Bewegungen. In jüngerer Zeit lebte ein erneutes Interesse an der Friedensbewegung auf, wie die Unterstützung zum Teil zeigt, die einer Gruppe von Frauen zuteil wurde, die am Rande des Geländes einer Cruise missile-Station in Greenham Common ihr Lager aufschlugen.

Die Protestgruppen der Arbeiterschaft folgten dem nordamerikanischen Beispiel weniger offensichtlich; wenn schon irgendwo Duplikate herumliefen, dann war es wahrscheinlicher, daß es sich um einen Spleen handelte, der von Großbritannien aus seinen Ausgang nahm (wie im Falle der Beatles und Punks). Der erste augenfällige Hinweis auf eine innerhalb der Arbeiterjugend entstandene Subkultur war das Auftauchen der «Halbstarken» (die sich im Stil der jungen Männer zur Zeit der Regentschaft Edwards VII. kleideten). Die Halbstarken lehnten die Werte der Mittelschicht ebenso ab wie die der Älteren ihrer eigenen Schicht. Sie beschränkten sich in ihrem Protest aber nicht auf das Tragen einer bestimmten Kleidung oder auf ihre Rock-Musik als bezeichnenden kulturellen Symbolen. Viele von ihnen beteiligten sich aktiv an den Angriffen auf die schwarze Bevölkerung, der jegliche Art von Unglück angelastet wurde, das einen selbst bedrängte. Die Mitgliedschaft in diesen Gruppen war ausschließlich Männern vorbehalten, wie dies auch in anderen Arbeitergruppen, die von der Gewalt als einer moralischen Pflicht Gebrauch machten, der Fall war. Weibliche Teilnehmer waren nur dann geduldet, wenn ihre Dienste geeignet waren, dem Macho-Image der Männer zu größerer Geltung zu verhelfen.

Die Hochkonjunktur einer auffälligen Art des Freizeitkonsums und die zugehörige sensationelle Berichterstattung der Medien fanden in den sechziger Jahren in den Aktivitäten zweier rivalisierender Gruppen, der Mods und der Rocker, ihre Fortsetzung, und in den siebziger Jahren im Tun der «Skinheads», deren Protest sich in einem Angriff auf Personengruppen äußerte, die sie als Bedrohung ihres gewohnten Lebensstils empfanden (wie die Pakistanis, Hippies und Homosexuelle). Die Jugendlichen schwarzer Hautfarbe (die meisten waren nach der Emigration ihrer Eltern aus Westindien geboren worden) waren nicht mehr die vorrangige Zielscheibe der Angriffe von weißen Jugendlichen; es ist aber anzunehmen, daß sie weit größere Hindernisse auf ihrem Ausbildungsweg und bei ihrer Wohnungs- und Arbeitssuche zu bestehen hatten als jeder andere Teil der britischen Bevölkerung in der Nachkriegszeit.

Mitte der siebziger Jahre stellte die Rastafarian-Bewegung ein Forum für den Protest der schwarzen Bevölkerung; danach lieferte die «Rastas' Reggae-Musik» den Nährboden, von dem die lauteste Bekundung des Jugendprotestes ausging, der sich geradezu gegen *alles* richtete, was der britischen Gesellschaft bisher lieb und teuer war. Die Punks, die mit Sicherheitsnadeln geschmückt, kurzgeschoren und mit verklebtem Haar auftraten, das gemäß ihrer Kakadumode in exotischem Pink oder Grün eingefärbt war, triumphierten in einer gräßlichen Sprache, die sie überall um sich her verbreiteten, und spuckten und kotzten aus ihren schwarz geschminkten Mündern. Rastas und Punks brachten Bitterkeit und Groll gegenüber der Gesellschaft zum Ausdruck, in der sie lebten. Während die Rastas aber mit den religiösen Grundsätzen des Rastafarianismus, mit einem Sinn für die Bedeutung von Geschichte und dem Versprechen, daß sie eine bessere Zukunft erwarte, ausgestattet waren, konnten sich die Punks solcher Hoffnungen nicht erfreuen. Dennoch vermittelte die Mitgliedschaft in diesen lebhaften Protestgruppen ein Stück Identität und ein Kameradschaftsgefühl.

Vom Protest zur Apathie

Die Schwierigkeit, gegenwärtig sich ereignende Zeitentwicklungen zu erkennen, ist gemeinhin bekannt. Es hat aber den Anschein, als habe sich inzwischen eine ungewöhnlich gedämpfte Atmosphäre unter der britischen Jugend breit gemacht, wenn Punks, Skins, Mods und andere Jugendgestalten auch noch immer zu finden sind. Die ungestümen Protestformen der Vergangenheit haben ihren Reiz offenbar verloren. 1981 gab es in den Straßen mehrerer Stadtzentren noch einmal sporadische Ausbrüche, und auch das Rowdytum anläßlich von Fußballspielen setzt sich in einem gewissen Umfange fort. Der Protest, der als *Subkultur* in Erscheinung tritt, scheint aber einem neuen Gefühl der Teilnahmslosigkeit Platz gemacht zu haben. Anstatt abzulehnen, fühlt sich die Jugend abgelehnt.

Über dreizehn Prozent des britischen Arbeitskräftepotentials (ungefähr dreiviertel Millionen Menschen) waren beim Jahresabschluß von 1984 arbeitslos. In einigen Gegenden stellen sich die Werte noch viel schlechter dar (zwanzig Prozent in Nordirland, achtzehn Prozent im Norden Englands). Bei weitem schlechter aber liegen sie für Schulabgänger, besonders dann, wenn diese schwarzer Hautfarbe sind. Die Arbeitslosenquote liegt für die Altersgruppen von fünfundzwanzig Jahren und darüber bei ungefähr zehn Prozent, für Teenager aber bei etwa achtundzwanzig

Prozent. Junge Menschen im Alter von weniger als fünfundzwanzig Jahren stellen ein Drittel der Gesamtzahl aller Arbeitslosen, die seit einem Jahr und mehr ohne Beschäftigung sind. Die offiziellen Werte vom Oktober des Jahres 1984 zeigen das Ausmaß des Problems in absoluten Zahlen:

Dauer der Arbeitslosigkeit in Wochen	Alter in Jahren			
	unter 18	18	19	20–24
bis zu 26	192175	115543	87297	324438
26 – 52	24919	31715	28587	115466
53 – 104	16862	38711	41493	107560
über 104	7	9656	21848	130082
Summe	233963	195625	179225	677546

Bei diesen extremen Mißverhältnissen handelt es sich um ein Phänomen jüngeren Datums. Dies verdeutlicht die Tatsache, daß im Jahre 1978 88 Prozent (402 000 von 456 000) der Schulabgänger bei Schulabschluß eine Stelle hatten; 1983 waren es 38 Prozent (166 000 von 433 000). Zu einer Zeit, in der das Vereinigte Königreich über 600 000 arbeitslose Teenager zählte (die 300 000 aus dem Jugend-trainiert-Programm ausgenommen), waren bei den Stellenvermittlungsbüros für junge Leute weniger als eintausend offene Stellen gemeldet.

Gewiß trifft es zu, daß in unserem modernen Wohlfahrtsstaat die breite Mehrheit der Bevölkerung nicht Hunger zu leiden braucht, größtenteils vor den Elementen geschützt ist und in den meisten Fällen auch einen Schutz gegenüber etwaigen tätlichen Angriffen seitens der Mitbürger genießt. Wenn man subjektiv auch einen Mangel an materiellem Wohlstand empfinden mag, so *stattet der Staat* seine Bürger doch mit einem Minimum an materiellen Gütern *aus*. Was der Staat allerdings nicht zur Verfügung stellt, ist die Möglichkeit, daß jeder *Bürger* auch stets seinen eigenen *Beitrag* zum Ganzen *einbringen* kann. Eine Lage, in der sich ein Mensch gezwungen sieht, mehr zu nehmen als er geben kann, mag man in oberflächlicher Weise als einen bequemen Handel ansehen, in Wirklichkeit aber stellt diese Situation wahrscheinlich eine der niederdrükkendsten und demütigendsten Erfahrungen dar, die ein Mensch im Laufe seines Lebens erleben kann. Man muß kein Marxist sein, um der Feststellung zuzustimmen, daß eine philosophische Anthropologie, die vom *homo faber* als dem Beginn der Menschheit ausgeht, uns zur Kenntnisnahme einiger fundamental wichtiger Wahrheiten hinsichtlich des Bedürfnisses des Menschen aufruft, innerhalb der Gesellschaft, deren Teil er ist, eine kreative Rolle zu spielen.

Man muß die Situation nicht übertreiben. Die Mehrzahl der Menschen findet irgendeine Anstellung. Viele sind aber auch mit sehr reduzierten Aussichten auf die Sicherheit, die Besitz und Aufstieg bedeuten, konfrontiert (und sogar für bereits Ältere wird ein Weiterkommen immer unwahrscheinlicher). Gescheite Studenten mit besten Aussichten auf eine vielversprechende Karriere sagten mir, ursprünglich hätten sie ins Auge gefaßt, entweder vor Beginn des Studiums oder nach ihrem Examen ein Jahr auszusetzen; inzwischen aber wagten sie nicht mehr, Gleichaltrige an sich vorbeiziehen zu lassen, da der Druck auf dem Arbeitsmarkt allzu sehr zugenommen habe. Selbst Menschen, die sich in relativ gesicherten Stellungen befinden, räumen ein, daß sie ihre Zukunftsaussichten von dunklen Wolken überschattet sehen. So äußerte ein junger Buchhalter: «Im Moment geht es mir noch ganz gut. Ich weiß aber auch verdammt gut, daß auch der Buchhalterberuf schließlich betroffen sein wird. Eine Situation, wie wir sie gegenwärtig haben, zieht eben alles in Mitleidenschaft.»

Aber dies sind Menschen, die noch nach vorne blicken. Das Argument, wonach Wohlstand und Arbeitslosigkeit gemeinsam zu einem Verschleiß des Prinzips der aufgeschobenen Bedürfnisgratifikation bei jungen Menschen beigetragen haben, ist nicht von der Hand zu weisen. In einer Phase des Wohlstandes erschien allen die Zukunft als sicher genug, um sie sich selbst zu überlassen. Firmen ermunterten bedenkenlos zu Teilzahlungsverträgen nach dem Motto «lebe jetzt – zahle später». Daneben gab es Wirtschaftsbereiche, deren expansive Entwicklung eine Zukunftsperspektive regelrecht herausforderte. Der Ausbildungsbereich kann hier als Beispiel gelten. Je mehr Qualifikationsbelege man sammeln konnte und je höher die auf diesen Papierstücken verzeichneten Grade waren, um so größer war die Aussicht auf eine gute Anstellung. Mit steigender Arbeitslosigkeit waren diese Papiere zwar nicht weniger erforderlich, sie konnten jedoch nicht mehr die sichere Beschäftigung gewährleisten. Mehr und mehr junge Menschen, die ehemals ein Studium anstrebten, sind nun davon überzeugt, daß eine formale Ausbildung völlig unwichtig für die Zukunft geworden ist.

Dies führte nicht nur dazu, daß sie die Schule schwänzen oder sie ganz verlassen, sobald sie das Mindestalter von sechzehn Jahren erreicht haben, es verbreitet sich zunehmend auch eine Einstellung, die nur wenig zur Förderung der Vorstellung beiträgt, alles was man heute tue, könne der eigenen Zukunft zugute kommen. Ein fehlendes Zutrauen der jungen Menschen in die Zukunft verstärkt diese Einstellung. Sie können sich einfach nicht vorstellen, daß da *irgendeine* Zukunft auf sie wartet.

Obwohl andere Beiträge in diesem Heft die Auswirkungen der Bedrohung durch eine atomare Katastrophe auf die Jugend untersuchen, möchte ich hier berichten, was eine Gruppe von über hundert jungen Briten mir antwortete, als ich sie um die Beschreibung ihrer Vorstellung von einer Welt im Jahre 2000 bat. Eine beträchtliche Anzahl gab an, daß man nicht daran glaube, überhaupt ein Jahr 2000 zu erleben. Viele andere zeigten sich höchst skeptisch bezüglich der Lebensqualität, die man dann sowohl aus individueller wie nationaler und internationaler Perspektive zu erwarten habe. Nicht nur, daß die jungen Menschen spüren, wie gering ihre Verfügungsgewalt über ihr eigenes Leben in dieser modernen Welt der strukturellen Arbeitslosigkeit, der unmenschlichen Bürokratien und der multinationalen Konzerne ist, sie fühlen auch die Ohnmacht derer nach, bei denen sie ursprünglich eine gewisse Macht vermuteten (wie Lehrer, Politiker, Kleriker, Arbeitgeber), und sie müssen erfahren, wie selbst diese unfähig sind, die Kräfte, die uns hin und her schütteln, in den Griff zu bekommen. Aus der Sicht eines Teils der Jugendlichen ist es die Thatcher-Regierung, die für die Unsicherheit, in der sie leben, verantwortlich zu zeichnen hat; für andere sind es die Amerikaner und/oder Russen; für eine Mehrheit aber bleibt die Ursache nebulös und undefinierbar. Wer oder was auch immer auslösend sein mag, die jungen Menschen selbst sehen sich kaum oder gar nicht in der Lage, hier Abhilfe zu schaffen. Sie mögen trotzdem essen, trinken und fröhlich sein an dem Tage, an dem sie ihr Almosen in Empfang nehmen – ansonsten aber, warum, Bruder, sich überhaupt aus dem Bett erheben?

Beteiligung am Leben der Gesellschaft und zielbewußtes Handeln

Es kommt hinzu, daß trotz der Bereitstellung der Möglichkeit einer Befriedigung der *Grund*bedürfnisse durch den Wohlfahrtsstaat junge Menschen in eine zwar nicht fundamentale, aber doch nicht weniger reale Identitätskrise geraten sind, weil sie sich nicht mehr in der Lage sehen, in derselben Art und Weise in ihrer Konsumhaltung fortzufahren, wie sie es einmal gewohnt waren. Ich erwähnte bereits die angestiegene Verbraucherpotenz, derer sich die westliche Jugend während der «Niemals-hatten-wir-es-so-gut»-Jahre erfreute. Nach einer gewissen Zeit hatten viele junge Menschen sogar begonnen, ihre Altersgenossen und sich selbst nach ihren Konsumgewohnheiten einzuschätzen, besonders Jugendliche aus der Arbeiterschicht taten dies. Sie verkörperten, was sie kauften, anstatt das, was sie herstellten. In einem derartigen Kontext läuft man leicht Gefahr, ohne das nötige Kleingeld dazustehen, das einem den Kauf seiner Identität ermöglicht. Eine Reaktion auf diese Situation war ganz einfach die, daß man sich seine Identität durch Stehlen besorgte. Die geringfügigen Diebstähle werden in der britischen Gesellschaft vor allem von Kindern (meist Jungen) begangen. Die Aussicht auf eine kurze Gefängnisstrafe ist für jene nicht besonders abschreckend, die erfahren haben, daß die Alternativen auch nicht viel besser sind. Andere Reaktionen auf die beschriebene Situation fielen kaum beruhigender aus. Der ausgesprochen gesunde – wenn auch etwas irritierende – Überschwang der Protestgruppen der sechziger und siebziger Jahre ist ganz offensichtlich eingeschüchtert worden; der heute in Erscheinung tretende Protest bricht sich als rücksichtslose Gewalt Bahn, in Form von Straßenkrawallen, von «Paki-Prügeleien» oder Fußballrowdytum. Eine weitaus häufigere Reaktion stellte jedoch der Rückzug von jeglichen nach außen gerichteten Aktivitäten dar. Die tragische Folge war entweder die Flucht in den Alkohol oder die Zuflucht zu Drogen bzw. zu der weniger teuren Gewohnheit des Klebstoffschnüffelns.

Junge Menschen sind außerordentlich anpassungsfähig. Anpassungsfähigkeit kann aber einhergehen mit Apathie, Resignation, Hoffnungslosigkeit, Hilflosigkeit und einem Gefühl der Wertlosigkeit. Die nächste Generation von Erwachsenen könnte in hervorragender Weise die Fähigkeit ausgebildet haben, sich passiv duldend durch ein Leben ohne Aufgaben und ohne Ziel treiben zu lassen. Gewiß, es muß doch einige Dinge geben, die jungen Menschen das Gefühl vermitteln können, daß es einen Wert hat, mor-

gens aufzustehen oder nicht ins Gefängnis zu gehen. Gibt es die?

Vor einiger Zeit verteilte ich einen Fragebogen an junge Menschen, in dem ich um eine Beschreibung ihres Tuns und Gefühlszustandes am Tage zuvor bat. Vielen war der Tag langweilig und ziellos erschienen; was allerdings nicht für jene zutraf, die sich an anderer Stelle des Fragebogens zu irgendeinem Glauben bekannten oder die einer religiösen Organisation angehörten. Es schien, als sei die Religion in der Lage, Bedeutung in das Alltagsleben zu tragen. Sie stellt aber nicht die einzige Quelle dar, aus der man offenbar Sinn bezieht. Ehe, Freundschaft, Politik, Musik oder ein Engagement im Bereich mitmenschlicher Hilfe wurden gleichfalls als Sinnträger genannt, die dem Alltag (und dem Antwortenden) einen Wert verleihen können. Es war schon viel von der geistig-seelischen Verarmung die Rede, die unsere moderne Gesellschaft durchzieht, dennoch bleibt es schwierig, das tatsächliche Ausmaß einzuschätzen, zu dem die jungen Menschen heutzutage innerlich verkümmert sind.

Sicherlich trifft es zu, daß eine sehr große Anzal von Menschen jede der heute bestehenden Formen institutionalisierter Religion verwirft. Häufig bezeichnet man die Kirche als scheinheilig bzw. heuchlerisch, als teilnahmslos und irrelevant. Die Kleriker werden beschuldigt, entweder zu altmodisch oder aber zu trendangepaßt zu sein, so daß jede ernsthafte Diskussion mit ihnen unmöglich sei. Dies bedeutet jedoch nicht, daß junge Menschen kein Verlangen danach hätten, Fragen religiöser oder geistiger Art zu erkunden. In mehr als einer Studie wurde nachgewiesen, daß ein unerwartet hoher Anteil an jungen Menschen schon einmal irgendeine religiöse oder geistige Erfahrung gemacht hat, jedoch mit niemandem darüber gesprochen hatte. Es hat den Anschein, als gäbe es weder geeignete Konzepte noch auch eine förderliche Umgebung, die es jungen Menschen ohne weiteres ermöglichten, ihren Fragen nach Sinn, Identität, Zugehörigkeit und Selbstwert nachzugehen. Natürlich sind diese Möglichkeiten in einigen Familien, Schulen und Kirchen vorhanden. Es gibt dort Programme, die jungen Menschen Gelegenheit geben, anderen zu helfen und dadurch ihr Leben mit einem Sinn und einem Ziel zu versehen.

Es gibt also durchaus Wege, jungen Menschen zu einem Gefühl zu verhelfen, das sie des morgens gerne aufstehen und daran festhalten läßt, daß es eine sinnvolle Art gibt, ihren Tag zu verbringen, auch wenn sie gerade ihr fünfzigstes Ablehnungsschreiben in Händen halten. Jedoch werden Damian und seine Freunde viel Hilfe brauchen, wenn nicht alles nur bergab gehen soll, jetzt, da sie achtzehn sind.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M.A.

EILEEN BARKER

Derzeit Dekanin für «Undergraduate Studies» der London School of Economics, wo sie seit 1970 Mitglied der Abteilung für Soziologie ist. Bisherige Forschungsarbeit hauptsächlich auf dem Gebiet der Religionssoziologie und der Beziehung zwischen Erfahrungswissenschaft und Religion in der heutigen Gesellschaft. Veröffentlichungen u.a.: The Making of a Moonie: Brainwashing or Choice? (Blackwell, Oxford 1984); (als Hg.:) Of Gods and Men: New Religious Movements in the West (Mercer University Press, Macon 1984); (als Hg.:) New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society (Edwin Mellen Press, New York 1982); außerdem mehr als 60 Beiträge für verschiedene Bücher und Zeitschriften. Mitglied des Executive Council of the Society for the Scientific Study on Religion und der Conférence Internationale de Sociologie des Religions. Anschrift: The London School of Economics and Political Science, Houghton Street, London WC2A 2AE, England.

Michael Warren

Die Jugend und die atomare Bedrohung

Einige Fakten

Man führe sich die Bedeutung vor Augen, die folgende, von einer Gruppe von Wissenschaftlern in der Mitte der achtziger Jahre vorgetragenen Daten für die Jugend heute haben: «In den amerikanischen und sowjetischen Arsenalen lagern etwa 18000 strategische thermonukleare Gefechtsköpfe mit einer Sprengkraft von 10000 Megatonnen (d. h. 500000 mal die der Hiroschimabombe), zusätzlich zu etwa 35000 taktischen Atomwaffen und Atomwaffen mittlerer Reichweite. Dabei würden schon 500 bis 2000 strategische Sprengköpfe reichen, um eine klimatische Katastrophe zu entfesseln, die das Überleben der Menschheit bedroht.»[1]

Nach diesen sich auf allgemein bekanntes Material stützenden Berechnungen hätte man mit dem in den heute vorrätigen Waffen angesammelten Atompotential seit 1945 bis heute jeden Tag eine Bombe von der Größe der Hiroschimabombe explodieren lassen können und würde dann noch immer genügend Sprengkraft übrigbehalten, um so noch 1500 Jahre weiterzumachen.

Ein unabdingbarer «Mut zur Wahrnehmung»

Es ist deutlich, daß diese bestürzenden Daten immense Folgen für die jüngsten Mitglieder der Familie der Menschheit in sich bergen. Ihre Zukunft wird um so mehr gefährdet, als wir uns zeitlich um so weiter von jener so sorgfältig gerechtfertigten Fehlentscheidung vom August 1945 entfernen. Ist die Jugend sich dieser Gefahren bewußt? Wenn ja, in welchem Alter kann sie dieses Bewußtsein entwickeln, und wie weit reicht es? Was für Folgen hat ein solches Bewußtsein? Was sollten die Kirchen angesichts dieser Thematik in ihrer Jugendpastoral tun? Diejenigen, die im Namen des Evangeliums der Jugend in Treue und Ehrlichkeit gegenübertreten wollen, werden es in der Auseinandersetzung mit dieser Frage und ihrer Beantwortung nicht leicht haben.

In unserer Zeit fordert die Treue sowohl zur Familie der Menschheit als zur Gemeinschaft der Nachfolger Jesu einen ausgesprochenen Mut zur Wahrnehmung. Denn einen solchen Mut braucht man, um das Böse in der Gesellschaft gründlich wahrnehmen und über seine Folgen für das eigene Handeln konsequent nachdenken zu können[2]. Für einige bedeutet eine solche Treue in unserer Zeit einen Abstieg in die Hölle, d. h. eine entschlossene Wahrnehmung des potentiellen und aktuellen Bösen in unserer Welt, eine Wahrnehmung, die die letzten Kräfte in Anspruch nehmen und zur Erschöpfung führen kann und die den Angstschrei der Verurteilten in Elie Wiesels *Night* wiederaufnimmt: «Wo ist Gott?» Viele derjenigen, die mit der Jugend arbeiten, sind zu einer solchen Wahrnehmung nicht fähig und bereit.

Eine Verschwörung des Schweigens

Wenn es schon nicht leicht ist, sich mit den oben aufgeführten Fragen auseinanderzusetzen, dann wird es noch schwerer sein, sie zu beantworten. Schon vierzig Jahre sind die Erwachsenen der Arbeit, die zur Beantwortung dieser Fragen notwendig ist, in stillem Einvernehmen aus dem Weg gegangen. Wenn irgendetwas sicher ist, dann dies, daß der moralische Fehler des Schweigens und der Untätigkeit der Erwachsenen im Laufe der Jahre in dem gleichen Maße schwerwiegender und gefährlicher wurde, als die Zerstörungskraft dieser Waffen und das Wissen über die Folgen auch nur einer unbeabsichtigten atomaren Detonation zugenommen hat. Hier hat ein Wissenschaftler folgende Anklage erhoben: «Die Tatsache, daß wir so wenig Information darüber haben, wie die Jugend denkt und fühlt in

bezug auf die atomare Bedrohung, die unser Leben so lebensentscheidend berührt, weist darauf hin, daß wir Erwachsene eine Art von Komplott geschmiedet haben mit dem Ziel, uns dem Wissen zu versperren. Denn wir ahnen, daß das, was wir tun, solch erschreckende Folgen für die emotionale Entwicklung unserer Jugendlichen hat, daß wir es vorziehen, unwissend zu bleiben. Es zeigt sich ja, daß es leicht genug ist, den Schleier des Leugnens und des Nichtwissens zu zerreißen, wenn man sich einmal dazu entschieden hat.»[3]

Dennoch gab es immerhin eine kleine Gruppe von Wissenschaftlern, die sich ab 1977 in kontinuierlicher Pionierarbeit mit diesen Fragen beschäftigt und dadurch möglicherweise den Weg für eine noch weiterreichende und intensivere Auseinandersetzung gebahnt hat.

Kinder wissen dennoch mehr

Eine der frühesten dieser Arbeiten, Sybille Escalonas Aufsatz *Children and the Threat of Nuclear War*, wird auch noch heute oft zitiert, da sie besondere Einblicke in die uns hier interessierende Problematik gewährt[4]. Die Autorin stellt die Reaktion von Kindern auf die kubanische Raketenkrise von 1962 eingehend dar, um zu der Schlußfolgerung zu gelangen, daß Kinder offensichtlich «eine Menge mehr wissen, als wir oft meinen. Sie scheinen mit ihrem Spiel, ihren Freunden und der Schule so beschäftigt zu sein, daß es schwer fällt anzunehmen, daß sie den Problemen der Großen viel Aufmerksamkeit schenken. Aber auch kleine Kinder scheinen fast immer mitzubekommen, wenn etwas für ihre Eltern wirklich wichtig ist. Kaum fingen die amerikanischen Familien an, sich über den radioaktiven Niederschlag, die atomaren Versuche und den atomaren Schutz Sorgen zu machen, wußten auch ihre Kinder um diese Themen. Ihr Wissen zeigte sich in den Fragen, die sie stellten, und gar in den Spielen, die sie spielten.»[5]

Escalona berichtet, daß im Jahr 1961, als die atomaren Versuche in verschiedenen Ländern Befürchtungen und Ängste hervorriefen, von den zehn- und elfjährigen Kindern in einer New Yorker Schule 98% auf die eine oder andere Weise ihre Sorge zum Ausdruck brachten, daß es für sie keine Zukunft mehr geben könne. Aufgrund ihrer Untersuchungen gelangte sie zu der Schlußfolgerung, daß vierjährige und ältere Kinder sich einer Gefahr für das Leben bewußt waren. «Einem größeren oder geringeren Verständnis entsprechend verbinden sie diese Gefahr mit der Terminologie des atomaren Krieges: Zu ihrem Vokabular gehören Ausdrücke wie radioaktiver Niederschlag, Rußland, (radioaktive) Strahlung, H-Bombe.»[6] Besonders wertvoll in Escalonas Darlegungen waren ihre Vorschläge, die den Eltern helfen sollten, bei ihren Kindern angesichts der apokalyptischen Bedrohung eine andauernde von Hoffnung geprägte Einstellung zu fördern.

Nur ehrliches Reden ist eine Hilfe

Als ein Leitmotiv zieht sich durch S. Escalonas Darlegungen die These, daß eines der schwersten Probleme, vor denen sich Kinder und Jugendliche angesichts ihrer Befürchtungen der apokalyptischen Zerstörung gestellt sehen, die fehlende Bereitschaft vieler Eltern und anderer Erwachsener sei, sich mit diesen Fragen auseinanderzusetzen. Besonders Kinder empfinden Dinge, über die sie nicht sprechen dürfen, als ausgesprochen beängstigend oder schlecht. Schweigend ruft nur Angst hervor[7]. Andererseits ist es für Kinder und Jugendliche schon eine Hilfe zu wissen, daß ihre Eltern über solche Angelegenheiten nachdenken und gewisse Vorstellungen haben.

Auch nach Escalona haben viele Forscher ihre These wiederholt, daß die Jugendlichen sich von den Erwachsenen gestärkt sehen, die sich vor den Fragen, welche die Jugend beängstigen, nicht drücken und die die Botschaft vermitteln, daß es sich lohnt, für das Leben und die menschlichen Werte zu kämpfen[8]. Natürlich ergeben sich daraus manche Folgen für diejenigen, die mit Jugendpastoral und Jugendarbeit zu tun haben und die sich, möglicherweise nicht immer voll bewußt, der Meinung verschrieben haben, daß geistliche Lieder, Umarmungen und Verweise auf einen liebenden Gott die Jugendlichen davon befreien, sich über eine mögliche atomare Vernichtung von Mensch und Welt Sorgen zu machen.

Ein reines Verheißen von Zukunft ist unzureichend

Es gibt Leute, die der Meinung sind, daß eine wichtige Kraft, die der Jugend bei ihrem langwierigen Kampf auf dem Weg zur Reife eine Hilfe ist, in der Verheißung liegt, welche die Zukunft

in sich birgt, einer Verheißung, die dem Prozeß des Aufwachsens seinen Wert gebe[9]. Wenn diese Zukunft aber keine Verheißung mehr in sich birgt, sondern als gefährdet empfunden wird, stellen sich bei der Jugend Formen der Verzweiflung ein. Das, was dabei geschieht, beschreibt ein Psychologe wie folgt: «Es mag viele Enttäuschungen geben, durch die ein Kind hindurch muß, wie die Erfahrung, daß es klein und ziemlich schwach ist, oder wie die Erfahrung, daß die Sexualität der Erwachsenen noch nicht im Bereich seiner Möglichkeiten liegt, etwa für ein kleines Mädchen, daß es noch keine Kinder bekommen kann, oder einfach die Erfahrung, daß andere Kinder geistig oder körperlich tüchtiger oder in irgendeiner Hinsicht liebenswerter sind. In der Pubertät bringt dann eine erhöhte sexuelle Sensibilität, ein Verlangen nach Unabhängigkeit und die Entwicklung neuer Fähigkeiten die Möglichkeit mit sich, verletzt und zurückgewiesen zu werden. Das Kind vermag aber in jeder Phase seiner Entwicklung seine Enttäuschung dadurch zu verringern, daß es vorwärts schaut und sich die Zukunft so vorstellt, daß es darin das haben bzw. werden kann, was es heute noch nicht hat bzw. nicht sein kann ... Was geschieht aber mit dieser Idealvorstellung des Ichs, wenn man die Gesellschaft und ihre Führer nur mit Zynismus wahrnehmen kann und die Zukunft selbst unsicher ist ...? Unter solchen Voraussetzungen scheint es nur natürlich zu sein, daß es zu solchen Entwicklungen kommt wie der Zunahme impulsiver Reaktionen, einem Wertsystem des ‹Hier und jetzt›, einer Überstimulierung durch Drogen und dem Umsichgreifen apokalyptischer Kulte.»[10]

Die Gefahr der Verdrängung

Trotz solcher Beschreibungen dessen, was sich im Schatten der Atombombe im menschlichen Leben auf psychologischer Ebene tun kann, meinen viele, die mit der Jugend arbeiten, noch immer, daß diese Jugend von dieser Problematik unberührt bleibe. In einem gewissen Sinn mag dies sogar stimmen, und so schrieb S. Escalona im Jahr 1965: «Viele Jugendliche benehmen sich so, als ob sie gar nicht wüßten um eine Bedrohung ihrer Zukunft bzw. sich gar nicht darum kümmerten. Wenn irgendwie von atomaren Dingen die Rede ist, reißen sie Witze oder schenken dem keine Beachtung oder reagieren barsch und ungeduldig. Deshalb gibt es auch Eltern, die nicht deswegen beunruhigt sind, weil ihre Kinder sich zu viele Sorgen über die drohende Gefahr machen, sondern weil sie sich ihr gegenüber gleichgültig zu verhalten scheinen.»[11]

Die Forscher beschäftigen sich mit der Frage, wie es kommt, daß manche Jugendliche sich der Gefahr bewußt sind und sich Sorgen machen, während andere das nicht tun, und auf welche Weise das geschieht. Die beste Analyse der von der Möglichkeit der Auslöschung der Menschheit ausgelösten psychologischen Prozesse ist vielleicht die, die von Robert J. Lifton durchgeführt wurde. In ihr entwickelte er eine Theorie der psychischen Abstumpfung *(psychic numbing)*, die er darstellt als einen wenigstens auf der Ebene des Bewußtseins stattfindenden Prozeß der Immunisierung gegenüber solchen Dingen, die man leichter verdrängt, als daß man sich mit ihnen auseinandersetzt[12].

Merkwürdigerweise kann man schon in dem frühen Aufsatz S. Escalonas eine gute Zusammenfassung der später von Lifton vorgetragenen Thesen finden. S. Escalona schrieb: «Immer wenn Leute sich bewußt bestimmten Tatsachen gegenüber verschließen, heißt das, daß sie sich ihnen gegenüber hilflos fühlen bzw. sie fatalistisch hinnehmen. Ein Fünfzigjähriger brachte dies wie folgt zum Ausdruck: ‹Was du auch tust, nichts kann etwas an den Dingen ändern.› Die Weigerung, etwas Unangenehmes zur Kenntnis zu nehmen, führt aber nicht dazu, daß dieses Unangenehme aus der Welt geschafft wird. Beunruhigende Gefühle bleiben weiterhin bestehen und untergraben weiterhin das eigene Sicherheitsempfinden, ob der betreffende Jugendliche sich dies eingesteht oder nicht. Zudem wissen wir, daß die Ohnmacht dem eigenen Schicksal gegenüber eine der schmerzlichsten Erfahrungen ist, die ein Mensch machen kann. Irgendwie haben die Beteuerungen der Unbesorgtheit und der Indifferenz den Beigeschmack des Unwahren und sollen nur ein tieferes Gefühl der Ahnung und der Sorge maskieren.»[13]

Unzureichende empirische Untersuchungen

Bis vor kurzem waren Meinungen wie diese eine Selbstverständlichkeit in der Literatur, die sich mit der Haltung der Jugend angesichts der möglichen apokalyptischen Zerstörung von Mensch und Welt auseinandersetzt.

Viele, die mit der Jugend arbeiten, halten eine solche Darstellung noch immer für nützlich.

Andere aber sehen in ihr eine Art Zirkelschluß: Einige Jugendliche machten sich auch explizit und bewußt Sorgen um das menschliche Überleben angesichts der Existenz der Atomwaffen; die anderen täten das zwar nicht explizit und bewußt, hätten aber auch dieselbe grundsätzliche Sorge, was darin deutlich werde, daß sie sie auf ungesunde Weise unbewußt verdrängten. Dieser ernstzunehmende Einwand wurde 1984 von dem Psychiater Robert Coles in einem Text zum Ausdruck gebracht, in dem er die Forscher, die sich mit dieser Thematik beschäftigten, dazu aufforderte, methodisch strenger zu arbeiten, und die Leser der aus jener Forschung hervorgehenden Arbeiten davor warnte, die in den besseren Untersuchungen formulierten Nuancen und Einschränkungen und die Voraussetzungen all dieser Untersuchungen zu übersehen[14]. So behauptet Coles zum Beispiel, daß in den meisten in den USA durchgeführten Untersuchungen eine gewisse Bevorzugung der städtischen Jugend der Mittel- und Oberschicht festzustellen ist und daß sie dann auch bestimmte gesellschaftliche und kulturelle Interessen und Ungelegenheiten gerade dieser Gruppen widerspiegeln[15]. Zudem gingen verschiedene Untersuchungen von zahlenmäßig sehr kleinen Gruppen aus, so daß daraus wenig verallgemeinernde Schlußfolgerungen zu ziehen seien.

Coles Warnungen erinnern uns alle daran, daß die Erforschung der Folgen der atomaren Bedrohung für Gruppen und Individuen verschiedener Altersstufen noch nicht über ihre ersten, fast primitiven Anfänge hinaus ist. Das ist eine Ermutigung für all diejenigen, die im Dienst der Jugend stehen, daß sie offene Fragen wirklich offen halten und ihre Arbeit mit der Jugend als ein andauerndes Suchen und Experimentieren verstehen.

Mut zu eigenen Überlegungen

Dennoch sollten die Überlegungen Coles diejenigen, die mit der Jugend arbeiten, nicht davon abhalten, den möglichen Zusammenhängen zwischen verschiedenen Aspekten des Lebens der Jugendlichen und dem Spektrum der Möglichkeiten der atomaren Vernichtung nachzugehen. Man denke zum Beispiel nach über folgende Daten zu der gesellschaftlichen Situation von Jugendlichen in einem bestimmten Land: In den USA stieg die Selbstmordrate bei männlichen Jugendlichen zwischen 15 und 19 Jahren von 6,6 pro 100000 Personen im Jahre 1950 auf 20,8 im Jahre 1978, während diese Rate bei den Erwachsenen nahezu konstant blieb[16].

In der gleichen Zeit verdoppelte sich die Rate für Mord und Totschlag bei den Jugendlichen – nun allen Jugendlichen – dieser Altersgruppen. In diesem Kontext ist bemerkenswert, daß 1950 das Jahr war, in dem in den USA viele Kinder anfingen, an Drillübungen der zivilen Verteidigung in den Schulen teilzunehmen. Zwischen 1960 und 1972 nahm in den USA die Zahl der wegen Gewalttätigkeit verhafteten Mädchen unter 18 um 388 %, die der Jungen um 203 % zu[17]. Im Jahr 1978 waren mehr als 22 % der weißen Jugendlichen zwischen 16 und 19 Jahren irgendwann Opfer von Gewalt oder Diebstahl geworden[18]. Was die Gewaltverbrechen allein angeht, waren 73‰, also fast 8 %, irgendwann Opfer eines solchen Verbrechens. Der Generalarzt der US-Armee schätzte 1982, daß dort die meisten achtzehnjährigen Jugendlichen etwa 18000 Morde im Fernsehen gesehen haben[19].

Mag sein, daß es der sozialwissenschaftlichen Forschung nicht leicht fällt, kausale Zusammenhänge zwischen diesen unterschiedlichen Daten nachzuweisen. Dennoch hat jeder, der sich mit der Jugend beschäftigt, das Recht und möglicherweise auch die Pflicht, nach Zusammenhängen und nach möglichen Erklärungen für diese Zusammenhänge zu suchen. Fast in allen Ländern liegen ähnliche demographische statistische Daten vor; so ist es allen, die sich über die Jugend Gedanken machen, möglich, sich auf geeignete Weise anhand dieser Daten zu informieren, um feststellen zu können, ob auch die Jugend in ihrem Land in einer Kultur der Gewalt aufwächst. Sollte dies der Fall sein, dann dürften auch sie anfangen, sich über den möglichen Zusammenhang zwischen dem atomaren Wettlauf und der immer mehr um sich greifenden Gewalt zwischen Einzelpersonen, unter der die Jugend in vielen Ländern zu leben scheint, Gedanken zu machen.

Das Problem des «versunkenen Bewußtseins»

Wenn jemand, der mit der Jugend arbeitet, sich erst einmal dazu entschlossen hat, sich mit der apokalyptischen Gefahr, die ihn selbst genauso bedroht wie die Jugend, auseinanderzusetzen, dann muß er auf die Suche gehen nach den entsprechenden geeigneten Strategien. Es wird nicht leicht sein, diese Strategien zu entdecken

und sie dann in die Wirklichkeit umzusetzen. Man wird mit dem ewigen Problem zu tun haben, vor dem all diejenigen stehen, die erzieherisch im Leben der Jugend wirken wollen: mit dem versunkenen, verborgenen Unterbewußtsein der Jugend. Denn in der Kindheit verläuft der Prozeß der Sozialisierung naturgemäß so, daß das Kind die gesellschaftliche Wirklichkeit als gegeben und unanfechtbar betrachtet. Obwohl ein Kind die eine oder andere Einrichtung oder Gewohnheit in Frage stellen mag, kann und wird es nicht die umfassendere gesellschaftliche Wirklichkeit in Frage stellen. Sie wird als Tatsache, als feste Gegebenheit betrachtet. Statt selber gesehen zu werden, ist die gesellschaftliche Wirklichkeit eher die Brille, durch die man sieht, und bleibt daher selbst faktisch ungesehen. Die hinter dem Ausdruck «versunkenes Bewußtsein» stehende Metapher verweist auf einen Fisch, der im Wasser schwimmt, es aber selbst nicht wahrnimmt[20]. Ein solcher Zustand der «Versunkenheit» des Bewußtseins dauert auch noch lange nach dem zehnten Lebensjahr an.

Es liegt in der Natur der Sache selbst, daß es eine komplexe und schwere Aufgabe bleibt, zum Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu finden, zum Teil auch deshalb, weil die Strukturen der Gesellschaft von ihrem Wesen her komplex und nicht leicht zu erkennen sind. Diese Strukturen wirken in dem Raum zwischen den einzelnen Individuen und in der Gesamtheit der Individuen. So ist es zwar relativ leicht zu beschreiben, was irgendein bestimmter Mensch tut: Man braucht dazu nur sein Verhalten mit einer gewissen Sorgfalt zu beobachten. Es ist aber eine ganz andere Aufgabe dahinterzukommen, welche gesellschaftlichen Strukturen das Verhalten dieser Menschen beeinflussen und prägen: Dazu müßte man wissen, auf wen ein solcher Mensch hört bzw. welche Normen er verinnerlicht hat und welche Ziele er – oft auch unbewußt – verwirklichen will. In diesem Kontext gehört die Struktur der Gesellschaft dadurch, daß sie in der Kindheit eines jeden Menschen verinnerlicht wurde, zu dem Bereich jener unausgesprochenen Normen, die dann am stärksten ihren Einfluß ausüben, wenn sie ohne reflektiert zu werden, das Leben eines Menschen bestimmen.

Die Struktur der Gesellschaft ist wie das U-Bahnsystem einer Großstadt. Dieses System trägt wesentlich zum Funktionieren des Verkehrs in einer solchen Stadt bei, es bleibt aber über Tage zum größten Teil unsichtbar. Und unter der Erde weiß der Benutzer dieser U-Bahn zwar, daß er sich in einem U-Bahnnetz befindet, aber deshalb vermag er es noch nicht als System zu sehen oder sich eine entsprechende Vorstellung von der Komplexität dieses Systems zu machen. Denn am unmittelbarsten – und so auch an erster Stelle – nimmt man von einem solchen System das Abteil und den Wagen, in dem man sich befindet, wahr. Für jemanden, der nicht weiter nachdenkt, steht diese Erfahrung eines einzelnen Abteils oder eventuell noch einiger anderer Elemente des Systems für das gesamte System.

Aber auch dieser Vergleich hat seine Grenzen, denn er verdeutlicht nur, wie ein Mensch innerhalb eines Systems situiert wird, während die gesellschaftliche Wirklichkeit zusätzlich todsicher das System innerhalb der Menschen selbst zu verankern vermag.

Die Aufgabe derjenigen, die der Jugend ehrlich und treu gegenübertreten wollen, und noch mehr die Aufgabe derjenigen, die die Jugend einladen möchten, bei ihnen in die Schule zu gehen, besteht darin, daß sie der Jugend helfen, ihre kindliche Naivität in bezug auf die Strukturen der Gesellschaft zu durchbrechen, und sie dazu aufzufordern, ein ganzes Leben lang an der eigenen gesellschaftlichen Bewußtwerdung zu arbeiten.

Die Frustration der langsamen Fortschritte

Eine solche Aufgabe läßt sich schwer in Angriff nehmen, und am Anfang kommt man auch nur frustrierend langsam voran. Das auffälligste Merkmal im Prozeß ihrer Ausführung besteht darin, daß sie sich nur in Stufen verwirklichen läßt. Ein Fortschritt zeichnet sich hier wohl eher dadurch ab, daß einschlägige bohrende Fragen gestellt werden, als daß man zu neuer Information durchzustoßen vermag. Zu der Frustration, daß man nur langsam vorankommt, kommt noch hinzu, daß man es fast jedes Jahr mit einer neuen «Generation» solcher Jugendlicher zu tun hat, die die Gesellschaft gutgläubig als gegeben hinnehmen, und daß man also jedes Jahr neu diese Aufgabe in Angriff nehmen muß. Wer bei seiner Arbeit mit der Jugend eine Vorliebe für überschwenglichen Enthusiasmus und unmittelbare Antworten hat, wird sicherlich schwer enttäuscht werden – eine solche Vorliebe ist möglicherweise einer der Gründe, weshalb in einigen

Ländern angeblich «effiziente» und auf leidenschaftlicheres, begeisterteres Engagement ausgerichtete Strategien an die Stelle von Cardijns «Sehen/Urteilen/Handeln» traten[21].

Paulo Freires hermeneutischer Schlüssel

Welche realistischen Möglichkeiten hat man also, jene Aufgabe in Angriff zu nehmen? Abgesehen von Cardijn hat der brasilianische Pädagoge Paulo Freire am meisten dazu beigetragen, daß diejenigen, die mit der Jugend arbeiten, sowohl die Existenz eines «versunkenen Bewußtseins» wahrnehmen als auch die Möglichkeiten entdekken, diese Jugend aus einem solchen Bewußtsein zu neuen Einstellungen und Perspektiven zu führen[22]. Er hat gezeigt, wie Strategien der Entdeckung und Formulierung von Problemen eine Hilfe sein können, damit vorher als unabänderlich geltende gesellschaftliche Gegebenheiten in Frage gestellt und vom Standpunkt neuer Perspektiven aus beurteilt werden. Von einem solchen Standpunkt aus erscheint die gesellschaftliche Wirklichkeit nicht mehr als eine von Gott so gewollte, unanfechtbare Gegebenheit, sondern als etwas, was in seinen verschiedenen Aspekten von Menschen zu bestimmten Zeiten zum Vorteil bestimmter Gruppen und zum Nachteil anderer so gewollt und geregelt wurde. Wer sich so der Tatsache bewußt wird, daß die Strukturen der Gesellschaft auf Regelungen von Menschen beruhen und so in Frage gestellt und abgeändert werden können, besitzt einen hermeneutischen Schlüssel, mit dem er jeden, aber auch jeden Aspekt der gesellschaftlichen Wirklichkeit offenlegen kann.

Nach Freire gibt gerade eine Situation der Unterdrückung vielen einen hermeneutischen Schlüssel in die Hand, mit dem sie sich die Geheimnisse der Strukturen der Gesellschaft erschließen können. Denn dadurch, daß sie immer wieder gezwungen werden, sich mit der Situation des Unrechts, in dem sie leben, auseinanderzusetzen, ist es sogar Analphabeten möglich, die Ursachen ihrer Unterdrückung und die Wege zu ihrer Überwindung zu entdecken und diese Entdeckung auch sprachlich und logisch zum Ausdruck zu bringen. Dagegen scheint die Jugend in den Ländern der wegen ihrer wirtschaftlichen Stärke so genannten Ersten Welt wenig Chancen zu haben, von einer von keinen Fragen und Zweifeln geplagten Annahme der gesellschaftlichen Wirklichkeit, so wie sie ist, zu einem Bewußtsein zu finden, das bereit ist zu fragen und zu kritisieren, denn lebt sie nicht in bequemen sozialen Strukturen, die zur Aufrechterhaltung ihrer Privilegien beitragen und ihren Interessen entsprechen?

Der hermeneutische Schlüssel der atomaren Drohung

Dennoch haben in unserer Zeit alle Jugendlichen einen hermeneutischen Schlüssel zur Verfügung, mit dem ihnen, wenn sie von einem Standpunkt des bohrenden Fragens ausgehen, ein Zugang zur gesellschaftlichen Wirklichkeit offensteht: die Gefahr des atomaren Holocaust. Mitten im Leben unserer modernen Welt lauert ein Wahnsinn, der potentiell jede Struktur in Frage stellt. In einer Welt, die bereit ist, sich selbst in die Luft zu sprengen, und die mit der Möglichkeit spielt, daß das Experiment der Menschheit sein endgültiges Ende findet, ist etwas grundsätzlich faul. Man weiß hier sogar von sehr jungen Kindern, die zur einfachen Einsicht gelangt waren: «Das ist verrückt. Wie kann jemand wünschen, die ganze Welt in die Luft zu jagen?» In einer Welt, in der jede Stadt zu einem bedrohten Hiroschima geworden ist, können nachdenklichere Jugendliche fragen: «Wie kam es dazu? Was können wir schützen wollen, was so wertvoll ist, daß wir dafür alles Leben aufs Spiel setzen können?»[23] Die gesamte Situation läßt sich mit Rauch vergleichen, der aus einem Tunnel eines unterirdischen Transportsystems kommt und der nicht nur auf das dort unten verborgene System aufmerksam macht, sondern auch darauf, daß sich dort unten offensichtlich etwas tut, was grundsätzlich nicht in Ordnung ist.

Es wäre schön, wenn es nicht so wäre. Dennoch bietet das Leben im Schatten der Atombombe auch immense Möglichkeiten für diejenigen, die daran interessiert sind, gesellschaftliches Bewußtsein bei der Jugend zu wecken und zu fördern. Natürlich sollte man diese Möglichkeiten mit kluger Gründlichkeit studieren und nutzen. So besteht zum Beispiel die Gefahr, daß sich die Sorge für das Überleben der Menschheit bei den Jugendlichen der wirtschaftlich privilegierten Nationen darauf beschränkt, nur eine Sorge um die Erhaltung der eigenen Privilegien, und nicht eine Sorge für das Überleben der gesamten Menschheit zu sein. Selbstverständlich hat jeder Mensch eigene Interessen, aber das Eigeninteresse der mittleren und oberen Schichten hat in den

Ländern, in denen eine Kultur des Konsums vorherrscht, den starken Beigeschmack der narzißtischen Selbstbeschäftigung[24]. Der unausgesprochenen Annahme, daß das Überleben *unseres Landes* und *unserer* gesellschaftlichen Schicht an erster Stelle stehe, da *wir* ja überlegen seien, sollte man gewiß unmittelbar entgegentreten.

Die Frage der sozialen Gerechtigkeit

Wer sich mit den von dem atomaren Wettlauf aufgerufenen Fragen auseinandersetzt, sollte sich schließlich auch der Frage der sozialen Gerechtigkeit zuwenden. Friedensangelegenheiten können nicht angemessen erörtert und verstanden werden, wenn man keine klaren Vorstellungen darüber hat, welchen Bezug sie zu der Wirklichkeit der wirtschaftlichen Ausbeutung haben[25]. Wenn man wie verschiedene nationale Bischofskonferenzen in ihren pastoralen Friedensbotschaften des Jahres 1983[26] die Fragen der Abschreckung so behandelt, als ob die entsprechenden Strategien nur mit einer «Bilanz der Macht» zu tun hätten, übersieht man die wirtschaftlichen Wurzeln dieser Problematik. In einer Welt, die sich wie die unsere seit 1938 ständig im Krieg befindet und in der es für diejenigen, die in die Militärproduktion investieren, große Gewinne zu holen gibt, müßten die westlichen Nationen die Sowjetunion erfinden, wenn es sie nicht gäbe, um so die militärische Ausrichtung ihres industriellen Systems zu rechtfertigen.

Gewaltlosigkeit

Die meisten der oben erwähnten Themen könnten auch von nichtreligiösen Menschen, die es gut meinen, mit der Jugend erörtert werden, und sie würden dadurch zum Wohle der Menschheit beitragen. Die Nachfolger Jesu haben aber zusätzlich einige weitere «Schlüssel», um ihre Welt zu interpretieren. So ergibt sich aus den Worten und dem Beispiel Jesu der Schlüssel der Gewaltlosigkeit, der in einer von der Gewalt vielfach geprägten Welt besonders wichtig ist. Viele Jugendliche wissen weder, was Jesus diesbezüglich gelehrt hat, noch kennen sie die Tradition der Gewaltlosigkeit, die wir wie verdeckt auch immer in allen Zeiten des Christentums wiederfinden[27]. Diese Lehren und diese Traditionen könnten den Jugendlichen wertvolle Perspektiven zur Beobachtung und Beurteilung des heutigen Lebens eröffnen. Zwar wird man sich niemals leicht und schnell für die Gewaltlosigkeit entscheiden können, aber den jungen Leuten, die sich ihr verschreiben, bietet sie eine radikale, gegen die herrschende Kultur angehende Möglichkeit der Existenz in dieser Welt.

Solidarität mit den Opfern

Eine andere, ähnliche und mit der Gewaltlosigkeit gar verwandte Einstellung ist die der Solidarität mit den Opfern. Ist diese Solidarität einmal als eine Möglichkeit entdeckt worden, dem Beispiel Jesu zu folgen, bricht sie die konsumsüchtige Kultur der Gewalt auf[28]. Zu dieser Solidarität gehört auch, daß man auf die konkreten Folgen des Unrechts und auf das Böse in der Gesellschaft, das ihm zugrunde liegt, achtet. Es gibt zwar gewisse Aktivitäten, die mißbräuchlich Evangelisierung genannt werden und in denen die Jugend in einer Parade der Selbstbestätigung der mittleren Schichten dazu eingeladen wird, auf den Musikwagen der Jesuskapelle aufzuspringen, dagegen ist aber die Solidarität mit den Opfern ein allmähliches Sichverändern, ein Hineinwachsen in ein Engagement und in Verpflichtungen, die man sich von Natur aus nicht leicht und schnell zu eigen machen kann. Bei einem so langsamen Wachsen sind die meisten Jugendlichen auf das konkrete Beispiel anderer, die in einer solchen Solidarität zu leben suchen, angewiesen. Dabei wird der Jesus, dem man in einer solchen Solidarität nachzufolgen sucht, wenig Ähnlichkeit haben mit dem süßen Jesus, wie er in einer sentimentalen religiösen Kunst abgebildet wird, aber er wird auch nicht so langweilig sein.

Auf dem Weg zu einer Solidarität des Widerstandes...

Das Leben im Schatten der Atombombe zwingt uns auf unumgängliche Weise, unser gewohntes Verhalten der Jugend gegenüber zu durchdenken und zu überlegen, was es für junge Leute für Folgen hat, wenn wir sie einladen, bei uns in die Schule zu gehen. Eine erneue Pastoral und Arbeit mit der Jugend wird sich besonders davor hüten, bei der Jugend zur Legitimierung der politischen und gesellschaftlichen Macht beizutragen, die die gesamte Welt zur Geisel ihrer Habsucht macht. Leider haben nicht alle Erwachsenen, die in der Ersten Welt mit der Jugend zu tun haben und für sie arbeiten, ausreichend über alle Folgen nachgedacht, die die atomare Bedrohung für die

Nachfolger Jesu hat. Diejenigen, die das aber doch tun, werden entdecken, daß nicht die atomare Bedrohung selbst das Grundübel ist, sondern sie als Symptom mahnt, heute eine neue Art der Spiritualität für die Jugend zu entwickeln: eine Spiritualität des Widerstandes gegen alles Unmenschliche im Leben der heutigen Welt.

In der Vergangenheit war die religiöse Arbeit mit der Jugend viel mehr darauf ausgerichtet und damit beschäftigt, die Jugend zu gewinnen, als sie in ihrem Widerstand zu stärken. Natürlich hängt beides miteinander zusammen. Zu wissen, wogegen man Widerstand leisten soll, ist die Kehrseite des Wissens, was man bejahen und unterstützen muß. Wenn die Jugend anfängt, dem Militarismus und der ihn begleitenden Gewalt, der Habgier und der damit zusammenhängenden Egozentrik, den herrschenden, die Menschen oft zum Objekt degradierenden Mustern des Denkens und Handelns Widerstand zu leisten, dann ist es sehr wohl möglich, daß sie sich auch über die Schranken des Geschlechts, der Klasse und der Nation hinweg für Solidarität einsetzt.

Mit den hier gemachten Vorschlägen sind offensichtlich auch Probleme verbunden. So gibt es viele Fragen danach, welchen Grad an Bewußtsein die erwachsenen Christen heute in dieser Sache erreicht haben und wie die Kirche sein muß, die das Interesse der Jugend verdient. Auch werden nicht alle Jugendlichen sich von einer Solidarität mit den Opfern, von der Entscheidung zur Gewaltlosigkeit und von einer Spiritualität des Widerstandes angezogen fühlen. Nur zum Teil und allmählich werden die meisten für ein solches Programm gewonnen werden, aber so ist nun einmal nicht nur für die Jugend, sondern auch für die Jünger Jesu in allen anderen Altersstufen der Weg des Wachsens. Die heutige Jugendpastoral in der Kirche läßt den Eindruck entstehen, daß viele Verantwortliche die Jugend wie der Rattenfänger von Hameln mit einer süßen Melodie auf den Weg mitlocken wollen. Allerdings war der Flötenspieler aus jenem Märchen jemand, der die Kinder, die ihm folgten, grundsätzlich ihrem Unglück überlassen wollte.

... und der Hoffnung

Schließlich ist die Spiritualität der Jugend angesichts einer durch die Menschen möglich gewordenen Apokalypse eine Spiritualität der Hoffnung, die als Kontrast zu ihrem Gegensatz, als Kontrast zur Verzweiflung erarbeitet wird[24]. Aus der Verzweiflung zur Hoffnung zu finden, ist weit komplexer, langwieriger und gefährlicher als der Übergang vom Optimismus zum Pessimismus. Es gibt keine wahre christliche Hoffnung, die nicht dem Bösen in die Augen gesehen und sich dazu entschieden hat, ihm aus aller Kraft zu widerstehen, wobei diese Hoffnung letztendlich alles den Händen eines liebenden Gottes überläßt, der nicht zulassen wird, daß das Unrecht das letzte Wort hat. Diese Hoffnung war auch die erwachsene Hoffnung, die Jesus verkörperte, und sie ist schließlich die einzig mögliche Form der Hoffnung für die Jugend, die im Schatten der Bombe lebt.

[1] Theodore Draper, Nuclear Temptations: NY Review of Books (18 January 1984) 48.

[2] «... moralischer Mut hat seine Quelle darin, daß jemand sich durch die eigene Sensibilität mit dem Leiden anderer Menschen... identifiziert. Ich neige dazu, diesen Mut ‹Mut zur Wahrnehmung› *(perceptual courage)* zu nennen, weil er aus der Fähigkeit zur Wahrnehmung, aus der Bereitschaft, zuzulassen, daß man das Leiden anderer sieht, hervorgeht.»: Rollo May, The Courage to Create (Bantam Books, New York 1976) 8.

[3] William Beardslee/John Mack, The impact on Children and Adolescents of Nuclear Developments: Rita Rogers u.a., Psychosocial Aspects of Nuclear Developments (Task Force Report 20, American Psychiatric Association, Washington DC 1982) 91.

[4] Sibylle Escalona, Children and the Threat of Nuclear War: Milton Schwebel (Hg.), Behavioral Science and Human Survival (Behavioral Science Press, Palo Alto, California 1965) 3–24.

[5] AaO. 4–5.

[6] AaO. 5.

[7] AaO. 11.

[8] AaO. 15.

[9] AaO. 17.

[10] Beardslee/Mack, Impact 90.

[11] Escalona, Children 19.

[12] Siehe Robert Jay Lifton, Beyond Nuclear Numbing: Teachers College Record 84/1 (1982) 15–29; Robert Jay Lifton, The Psychic Toll of the Nuclear Age: New York Times Magazine (26 September 1982) 52ff.

[13] Escalona 19–20.

[14] Robert Coles, Children and the Nuclear Bomb: Robert Coles, The Moral Life of Children (Atlantic/Little Brown, Boston 1985; erscheint demnächst).

[15] Coles' Aufsatz enthält auch eine nützliche Übersicht über die diesbezügliche wissenschaftliche Literatur. Dies gilt ebenso für Beardslee/Mack, Impact 64–73.

[16] U.S. Bureau of the Census, Characteristics of American Children and Youth 1980 (Current Population Reports P–23 Nr. 114, U.S. Government Printing Office, Washington

D.C. 1982) 35. Für eine sorgfältige Analyse sowohl der gesellschaftlichen als auch der psychischen Ursachen, die zum Selbstmord eines Mädchens führten, siehe John Mack/Holly Hickler, Vivienne, The Life and Suicide of an Adolescent Girl (Mentor Books, New York 1982).

[17] Edward Wynne, Adolescent Alienation and Youth Policy: Teachers College Record 78/1 (1976) 27.

[18] Characteristics 13.

[19] Bayard Webster, Health Chief Cites Rise in Violent Deaths of Young: Times (27 October 1982).

[20] Der Begriff des «versunkenen Bewußtseins» ist zu finden bei Paulo Freire, The Politics of Education (Bergin and Garvey, Massachusetts 1985) 67–96.

[21] Ein solches Vorgehen ist typisch für gewisse Wochenendveranstaltungen, zu denen apolitisch eingestellte Gruppen von Jugendlichen aus bestimmten Gesellschaftsschichten eingeladen werden und bei denen eine bestimmte Art der religiösen Selbstbestätigung im Vordergrund steht. Siehe für eine Kritik dieser Veranstaltungen M. Warren, New Stage in Weekend Retreats for Teens: Origins 14/6 (21 Juni 1984) 90–96. Ein wichtiger Aufsatz, der eine solche Kritik untermauert ist Gregory Baum, Theology Questions Psychiatry: The Ecumenist 20/4 (Mai/Juni 1982) 55–59.

[22] Siehe Paulo Freire, Pädagogik der Unterdrückten (Stuttgart/Berlin 1971); Paulo Freire, Erziehung als Praxis der Freiheit (Stuttgart 1974).

[23] Für eine Darstellung, wie sich Staatsmänner, Unterhändler, Fachleute von dieser grundsätzlichen Frage entfernt haben, siehe Thomas Powers, What Is It About: The Atlantic Monthly (January 1984) 33–35.

[24] Siehe Dorothee Sölle, The Need for Liberation in a Consumerist Society: Mahan/Richesin (Hg.), The Challenge of Liberation Theology (Orbis, New York 1981) 4–16; vgl. Dorothee Sölle, Zur Theologie der Befreiung: Dorothee Sölle, Politische Theologie (Stuttgart ^{2}1982).

[25] Siehe Roger Mahony, Adverse Effects of the Arms Race in the Third World: Origins 14/4 (7 June 1984) 55–60.

[26] Im Jahr 1983 veröffentlichten die Bischofskonferenzen der USA, der Niederlande, Frankreichs, Deutschlands, Belgiens und Japans ungefähr zur gleichen Zeit verschiedene Äußerungen über den Frieden. Mit Ausnahme der Veröffentlichung der spanischen Bischöfe übergingen all diese Äußerungen das vom Rüstungswettlauf im Norden verursachte Leiden auf der südlichen Hemisphäre. Hier verdeckte die ideologische Polarität zwischen Ost und West den tieferen Gegensatz zwischen Nord und Süd, der wirtschaftlicher Natur ist und eher die Frage nach Recht und Unrecht als die nach Ideologie oder Glauben betrifft. Beim Vergleich dieser pastoralen Äußerungen sollte man darauf achten, wie die japanischen Bischöfe sich bei der Entwicklung ihrer Gedanken mit dem vom Rüstungswettlauf hervorgerufenen Unrecht beschäftigen. Die Jugend braucht eine solche Kritik der wirtschaftlichen Aspekte der Problematik, denn sonst wird sie auch die ideologische Auseinandersetzung nicht voll verstehen. Die Texte der Schreiben der Bischöfe der USA und Frankreichs sind zu finden in Origins 13 (1983), die der anderen Bischofskonferenzen in La Documentation Catholique, Hefte 1846 und 1863 (1983); der Text der Deutschen Bischofskonferenz ist zu beziehen über deren Sekretariat: Kaiserstraße 163, D-5200 Bonn.

[27] Siehe für eine wissenschaftliche Erörterung dieser Frage Jean-Michel Hornus, It Is Not Lawful for Me to Fight. Early Christian Attitudes toward War, Violence and the State (Harald Press, Scottsdale, Pennsylvania 1980).

[28] Wer mit der Jugend arbeitet, sollte aus der Lektüre folgenden Buches Schlußfolgerungen für seine Arbeit ziehen: Matthew L. Lamb, Solidarity with Victims. Toward a Theology of Social Transformation (Crossroads Books, New York 1982).

[29] Ein sehr wichtiges, wenn auch nicht aus christlicher Perspektive geschriebenes Buch darüber, wie man Verzweiflung entgegentreten sollte, ist: Joanna Rogers Macy, Despair and Personal Power in the Nuclear Age (New Society Publishers 1983).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

MICHAEL WARREN

1974 Promotion zum Doktor der Philosophie in der Fachrichtung Religiöse Erziehung an der Katholischen Universität von Amerika in Washington. Seit 1975 Lehrtätigkeit an der Theologischen Abteilung der St. John's University in New York City, wo er derzeit Professor für religiöse Erziehung und Katechetik ist. Vortragstätigkeit und Gastvorlesungen in Kanada, Irland, Neuseeland und Australien. 1982 war er mit einer Gruppe von neun Personen an der Gründung des «The Youth for Peace Project» beteiligt, dessen Ziel es ist, jungen Menschen die Möglichkeit zu bieten, sich zu Fragen des Friedens und der sozialen Gerechtigkeit zu äußern. Veröffentlichungen u.a.: Youth and the Future of the Church (1982); The Sourcebook for Modern Catechetics (1983). Anschrift: St. John's University, Theology Department, Grand Central and Utopia Parkways, Jamaica, New York, 11439, USA.

Alternative Antworten auf die Frage nach einer hoffnungsvollen Zukunft

Ans Joachim van der Bent

Jugend im Ökumenischen Rat der Kirchen

Die Geschichte der Jugend im Ökumenischen Rat der Kirchen begann im Jahre 1948, als der Rat auf seiner ersten, konstituierenden Vollversammlung in Amsterdam gegründet wurde. Eigentlich hatte die Geschichte der Jugend in der Ökumenischen Bewegung einen noch früheren Anfang. «Wir richten unser Auge auf die jungen Menschen in allen Ländern, Wir haben mit herzlicher Freude von dem Streben und Ringen der Jugendbewegung vieler Völker um eine bessere Gestaltung des Gemeinschaftslebens gehört. Den Eifer und die frische Kraft der Jugend möchten wir völlig in den Dienst des Reiches Gottes stellen.»[1] Diese Sätze sind entnommen der Botschaft der Ersten christlichen Weltkonferenz der «Bewegung für Praktisches Christentum» («Life and Work» = «Leben und Arbeit"), die 1925 in Stockholm stattfand. Diese Konferenz war der erste Versuch in großem Maßstab, voneinander getrennte und untereinander isolierte Kirchen vieler Länder zur Zusammenarbeit an gemeinsamen Aufgaben zusammenzubringen. Der Fortsetzungsausschuß von «Life and Work» ernannte dann einen Unterausschuß, der die Zusammenarbeit mit jungen Menschen sichern sollte.

«Die heutige Jugend befindet sich wirklich in einer Situation, um die man sie nicht beneiden kann: Sie ist sich in ihrer Erinnerung der dramatischen Zeit des Großen Krieges bewußt und lebt nun in einer Zeit, welche die Folgen der Ereignisse jener Tage zu tragen hat. Sie hält Ausschau nach etwas Großem, um in der Antwort auf diese Herausforderungen so großherzig sein zu können wie die Jugend der beiden vorausgegangenen Jahrzehnte.»[2] So schrieb J.C. Bacon 1931 in einer Broschüre, in der es darum ging, die Arbeit des «Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen» und sein Interesse für die Jugend vorzustellen. Der Weltbund war 1914 in Konstanz gegründet worden und unterhielt lange Jahre hindurch enge Beziehungen zur «Kirchlichen Friedensunion» *(Church Peace Union)*. 1932 wurde eine Jugend-Kommission ernannt, und Dietrich Bonhoeffer wurde einer der drei Jugendsekretäre.

Die tragenden Gruppen und Persönlichkeiten wie auch die Ziele des «Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum» einerseits und des «Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen» andererseits waren – vor allem im Bereich der Jugendfragen – so weitgehend identisch, daß 1933 eine gemeinsame Ökumenische Jugend-Kommission gebildet werden konnte. Durch Zusammenarbeit mit anderen internationalen Jugendbewegungen wie dem Weltbund der Christlichen Vereine Junger Männer, dem Weltbund der Christlichen Vereine Weiblicher Jugend und dem Christlichen Studenten-Weltbund vermittelte die Kommission den einzelnen Gruppen junger Leute die wesentlichen Werte der entsprechenden weltweiten Jugendbewegungen. Ihre Arbeit wuchs beständig durch die Organisation alljährlicher internationaler und regionaler Konferenzen für christliche Jugendleiter, durch die Vorbereitung einer Gruppe junger Christen, die an der Zweiten Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1937 in Oxford teilnehmen sollte, und durch die Planung der Ersten Weltkonferenz der Christlichen Jugend 1939 in Amsterdam.

«Christus Victor», das Hauptthema dieses sehr sorgfältig vorbereiteten internationalen Jugendtreffens, war nicht ein bloßes Motto, sondern wurde für die Teilnehmer zu einer erfahrbaren Wahrheit, zu einer Vision und einer gelebten Wirklichkeit. Es riß die trennenden Mauern von Konfession, Kultur, Geschichte und Rasse nieder und stärkte die verborgenen Bande einer weltweiten Gemeinschaft. Im Mittelpunkt der großen Entdeckungen, die man machte, standen die Bibelarbeiten und die Gottesdienste. Die Tatsache der tragischen Spaltung und Isolierung

gegeneinander wurde sehr stark empfunden in den verschiedenen Abendmahlsgottesdiensten. Amsterdam 1939 war geprägt von der Teilnahme vieler junger orthodoxer Christen. 1930 hatte bereits eine Internationale Konferenz der Orthodoxen Jugend in Saloniki, Griechenland, stattgefunden. In den folgenden Jahren ist nie wieder ei ökume isches Treffe so begeistert gefeiert u d immer wieder erwäh t worde wie die Erste Weltkonferenz der Christlichen Jugend 1939 in Amsterdam. Eine zweite Weltkonferenz fand statt 1947 in Oslo, eine dritte 1952 in Kottayam, Indien. Regionale Jugendkonferenzen folgten 1960 in Lausanne, 1962 in Ann Arbor, 1962/63 in Nairobi, 1964 auf den Philippinen und in Broumana.

Die Jugendabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen

Mit Beginn der Arbeit des «Vorläufigen Ausschusses» des Ökumenischen Rates der Kirchen 1946 in Genf wurde auch die Bildung einer Jugendabteilung des Rates beschlossen, die unmittelbar dem Generalsekretariat angegliedert war. 1954 wurde diese dann eine Abteilung innerhalb der Programmeinheit «Ökumenische Aktion». Sie erhielt den Auftrag, den Ökumenischen Rat in der Christlichen Welt-Jugendkommission zu vertreten, die den Weltbund der Christlichen Vereine Junger Männer, den Weltbund der Christlichen Vereine Weiblicher Jugend, den Christlichen Studenten-Weltbund und den Weltbund der Weltarbeitsgemeinschaft für Christliche Erziehung und Sonntagsschulen umfaßt. Dieser Zusammenschluß organisierte die Konferenz von Oslo 1947 und einige der folgenden Jugendkonferenzen.

Die Jugendabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen organisierte einige Jahrzehnte lang alljährlich Europäische Jugendleiter-Konferenzen, die meistens in der Nähe von Genf stattfanden. In den ersten Jahren galt die besondere Aufmerksamkeit dem Wiederaufbau der Jugendarbeit in dem vom Krieg verwüsteten Europa. Bei den späteren Konferenzen erarbeiteten Nationalkorrespondenten Strategien und Programme für die Region Europa. Die Jugendabteilung arbeitete bei der Veranstaltung von Kursen für Jugendleiter zusammen mit dem Ökumenischen Institut in Bossey bei Genf.

Zu einem wohlbekannten und regelmäßig durchgeführten Schwerpunkt in der Arbeit der Jugendabteilung wurden die «Ökumenischen Arbeitslager». Tausende von Teilnehmern dieser Camps aus vielen Ländern und Konfessionen wurden sich dort ihrer Verantwortung und Verpflichtung bewußt, für die Einheit und Erneuerung ihrer Kirchen zu arbeiten, gewannen ein klareres Verständnis für die Bedeutung ihres Glaubens in ihrem täglichen Leben und wurden so fähig, sich den gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Problemen in ihren Gemeinschaften zu stellen. Die Zahl der verschiedenen Formen von Lagern vermehrte sich ständig, und eine bedeutende Ausweitung ökumenischer Arbeitslager war in Afrika, Asien und später auch in Lateinamerika zu verzeichnen.

Im Rahmen der *Welt-Jugend-Projekte* wurden fünf Arten von Aktivitäten besonders gefördert: Ausbildung von Jugendleitern, Literatur für die Jugendarbeit, wechselseitige Besuche von Jugendleitern zwischen Ländern und Kontinenten, die Gründung von Jugendzentren und die Bereitstellung von hauptamtlichen, aus verschiedenen Konfessionen kommenden «Jugendarbeitern» (*youth workers* oder *fraternal workers*). Der «Jugend-Freiwilligen-Dienst» *(Youth Voluntary Service)* war ein Programm, das entstand als Reaktion auf zahlreiche Anfragen junger Leute, die für eine kurze Zeit Dienste als ungelernte Arbeiter tun wollten, wo immer man sie brauchen könnte.

In den fünfziger und sechziger Jahren wurden von der Jugendabteilung viele Konsultationstagungen zu den verschiedensten Themen veranstaltet, wie z. B. über Ort und Funktion der Jugendarbeit in der Kirche, Taufe und Konfirmation, Abendmahl und Jugend, missionarische Struktur der Gemeinde, Konfessionalismus und Ökumenische Bewegung, Jugend in einer komplexen Gesellschaft, Bekehrung in einer Zeit des Säkularismus. Die Jugendabteilung produzierte zahlreiche Bücher, Broschüren, Berichte und Schriftenreihen, die weltweit an Kirchen und Jugendorganisationen in allen Kontinenten verteilt wurden.

Die Zweite Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1954 in Evanston wurde sich dessen bewußt, daß viele junge Menschen die Kirche in einem Alter verlassen, in dem man an sich hoffen könnte, daß sie zur vollen Verantwortung von mündigen Mitgliedern der Kirche kommen. In den nachfolgenden Jahren wurde daher eine gründliche Studie über «Die Integration junger Menschen in Leben und Sendung der

Kirche» in Angriff genommen. In vielen Begegnungen und Diskussionen wurden ältere und jüngere Christen genötigt, die evangelistische Aufgabe der Jugend selbst und die besondere Eigenart der von den Kirchen geleisteten Vorbereitung für die Vollmitgliedschaft sowie das von jungen Leuten gezeigte Engagement neu zu überdenken.

Sowohl eine Welt-Erziehungs-Konferenz im Juli 1960 in Straßburg, die vom Christlichen Welt-Studentenbund organisiert worden war, wie auch die fast gleichzeitig in Lausanne abgehaltene vom Ökumenischen Rat der Kirchen organisierte Ökumenische Jugendversammlung zeigten, daß die Jugend den Begriff der Integration ablehnt. Trotz den beredten Ansprachen von wohlbekannten Theologen und Kirchenführern war die Teilnehmerschaft voller Unruhe. Ihr war zuviel vom Leben der Kirche die Rede; was die Jugend wollte, war Aktion in der Welt. Anstelle von Mission im traditionellen Sinne legte sie den Nachdruck auf Engagement in der modernen Gesellschaft. Enttäuschung wurde nicht nur im Blick auf die Strukturen der Kirche geäußert, sondern auch hinsichtlich des institutionellen Rahmens der Ökumenischen Bewegung. Es herrschte ein tiefes Gefühl der Enttäuschung darüber, daß die Kirchen nach so langen Jahren gemeinsamen Lebens das schmerzliche Problem der Interkommunion immer noch nicht gelöst hatten. Was konnte junge Christen überhaupt noch wirklich getrennt voneinander halten? Es war die Kommunität von Taizé, die begann, die geistlichen Nöte und Bedürfnisse der jungen Generation zu verstehen. «Interkommunion ist nicht eine Frage zwischen Konfessionen, sondern zwischen Nationen; es geht nicht um Interkommunion zwischen allen Arten von Konfessionen, sondern zwischen allen Arten von Menschen. *Communio* ist der erste Schritt zur Erfüllung der Verheißung des Festes, ‹das der Herr allen Nationen bereiten will› – entsprechend dem Wort in Jesaja 25,6» (Johannes Hoekendijk)[3].

Trotz den ökumenischen Bemühungen in den sechziger Jahren, das Interesse von der Integration der Jugend in das Leben der Kirche auf den Beitrag zu verlagern, den junge Christen zur missionarischen Außentätigkeit der Kirche leisten können, nahm das Interesse der Jugend am kirchlichen Ökumenismus in wachsendem Maße ab. Sie verlor das Vertrauen in Konferenzen und Studienprogramme, weil sie wenig Sinn darin sah, noch mehr Zeit in die Entwicklung ökumenischer Ideen und Pläne zu investieren, solange die Schecks, die vorausgegangene Generationen ausgestellt hatten, nicht erst einmal eingelöst wären. Christliche Bildung und Erziehung wurde jetzt nicht mehr als eine Vorbereitung auf das Leben verstanden, sondern als ein Kommentar dazu, geschrieben aus dem Blickwinkel des Engagements. Die Stimme der Autorität, mochte sie nun die Aktionen der jungen Leute kritisieren oder billigen, wurde nur noch gehört und akzeptiert, wenn sie von solchen kam, die selbst mitten im Kampf für eine echte christliche Präsenz in der Welt standen.

«Jugend in Gottes Welt»

«Jugend in Gottes Welt» bleibt zweifellos eines der am meisten nach neuen Wegen suchenden und eines der fortschrittlichsten Dokumente, welche die Jugendabteilung des Weltkirchenrats jemals hervorgebracht hat. Es war enthalten im vorbereitenden Arbeitsbuch für die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates 1968 in Uppsala. Das Dokument gibt ehrlich zu: «Jugend kann mutige und gefährliche Experimente mit Traditionen anstellen und überlieferte Wertordnungen in Frage stellen. Die Suche nach Sicherheit kann sie aber auch zu rücksichtslosem Egoismus und Konservativismus führen.»[4]

Nicht die Jugend ist, es, welche die Hoffnung für die Zukunft ist, sondern es ist die Zukunft, welche die Hoffnung für die Jugend ist. Den zerstörerischen Konflikt zwischen den Generationen umzusetzen in eine produktive Spannung, ist nicht einfach. Erwachsenenbildung ist da ebenso gefordert wie Bildung für junge Menschen. Aber es ist mehr gefordert als bloß Bildung: «Erst wenn Junge und Alte zusammen die Herausforderung einer gemeinsamen Zukunft annehmen und ihr Leben als Dienst gestalten, wird der Konflikt verschwinden und die Spannung fruchtbar werden... Getrennte Jugendarbeit, die nicht auf eine Versöhnung der Generationen abzielt und dieses Ziel in ihrer Tätigkeit nicht sichtbar macht, gehört nicht in die Kirche.»[5]

Der letzte Satz sollte nicht in einem binnenkirchlichen Zusammenhang gelesen und interpretiert werden. Das Arbeitspapier hat klargestellt, daß Jugendarbeit vor allem im Blick auf weltliche Aufgabenstellungen organisiert werden sollte. Die Kirchen sollten jungen Leuten

ihre Dienste anbieten, Treffpunkte, die Möglichkeit mit der älteren Generation zusammenzusein – «einerlei, ob dadurch Jugendliche für die Kirche gewonnen bzw. bei ihr bleiben würden oder nicht»[6].

Das Dokument sprach auch eine strenge Warnung aus vor der Vergötzung der Jugend, weil viele junge Leute sehr wohl wissen, daß sie weder besser noch schlechter sind als ältere Menschen. Die romantische Überbewertung ihrer Beiträge für Kirche und Gesellschaft klingt in ihren Ohren wie eine neue Art von Paternalismus. Enthusiastischer Beifall für Protest ist ebenso schädlich wie die autoritäre Weigerung, seine Ursachen zu erkennen. Protest an sich reicht nicht aus. Er muß vielmehr ausgewertet, vertieft und in einen aufbauenden Beitrag umgesetzt werden. Daher ist es nicht Sentimentalität, was gefragt ist, auch nicht bloßes Demonstrieren von Verständnis, sondern das echte Vertrauen, daß eine neue Generation zum Wohlergehen der ganzen Gemeinschaft beitragen will und kann. Solches Vertrauen muß sich beweisen in einer Einladung zur Partnerschaft. Das schließt ein, daß es der größte Fehler wäre, zu verlangen, daß die jungen Leute ihre persönlichen Probleme unabhängig von der Lösung der großen Probleme unserer Zeit lösen sollen.

In seinem Schlußwort stellt das Dokument «Jugend in Gottes Welt» fest: «Kirchliche Jugendarbeit braucht... nie zu einer nervösen Anstrengung zu werden, die jungen Menschen in der Kirche zu halten oder sie für die Kirche zu gewinnen. Nichts weiter ist nötig als ein Lebensstil, der vom Evangelium und von der aufrichtigen Sorge für die neue Generation bestimmt ist. Die frohe Botschaft ist so kraftvoll, daß sie Menschen jeden Alters erregen, festhalten und verpflichten kann.»[7]

Auf der Vollversammlung von Uppsala 1968 erreichten der politische Enthusiasmus, die ökumenische Bilderstürmerei und die Forderung nach einer radikalen christlichen Ethik bei der Jugend ihren Höhepunkt. In der ganzen Geschichte der Ökumenischen Bewegung war die Jugend nie so sichtbar gegenwärtig und nie so ausgesprochen kritisch gegenüber den Gedanken und Überlegungen der Erwachsenen. Allgemein übliche Ausdrucksformen wie Sit-ins, Aufstehen von den Plätzen, Walk-outs, Aufstellen von Streikposten, Sitzblockaden und Boykott wurden angewandt. Die Jugend produzierte ihre eigene Zeitung, die *Hot News*. Es löste einen Proteststurm aus, daß das Durchschnittsalter der stimmberechtigten Delegierten höher als 50 Jahre lag, während die jungen Leute überhaupt kein Stimmrecht hatten. Es herrschte eine starke Überzeugung, daß Uneinigkeit zwischen Christen von tiefgründenden menschlichen Konflikten verursacht werde. Die Kirchen sollten einen gemeinsamen Dienst für die Armen leisten, für die Leidenden und Ausgebeuteten überall in der Welt und so beweisen, daß sie am selben apostolischen Glauben festhalten, dasselbe Evangelium verkünden, dasselbe Brot brechen und in gemeinsamem Gebet vereint sind.

Nach 1969 wurde der Stab der Jugendabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen erheblich verkleinert, und seine Finanzmittel wurden gekürzt. Entsprechend einer neuen Integrationspolitik sollten Jugendfragen und -programme quer durch den ganzen Ökumenischen Rat behandelt werden, von 1971 an besonders in der Programmeinheit III für die Fragen der Bildung und Erziehung und der Erneuerung. «Tatsächlich jedoch wurde die Jugend als Bezugsgruppe verschleiert und wurde zum Objekt ‹liebevoller Vernachlässigung›.»[8] Tatsächlich war die Jugend auf der Fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates 1975 in Nairobi kaum sichtbar. In den siebziger Jahren veranstaltete die Untereinheit «Jugend» merklich weniger Konsultationen und Konferenzen als in den vorausgegangenen Zeitabschnitten, da ökumenische Jugendarbeit in zunehmendem Maße eine gefährliche Sache wurde. Aufs Ganze gesehen war die jüngere Generation in den nordatlantischen Ländern noch unklar über die einzuschlagende Richtung, aber doch auf der Suche nach Sinn und Zielen. Ihr Gegenstück in der südlichen Hemisphäre war zum Teil im Kampf für Gerechtigkeit – sowohl innerhalb wie außerhalb der Kirchen und der ökumenischen Bewegung – engagiert. Es bestand eine dialektische Spannung zwischen diesen beiden Entwicklungen.

Zwischen Nairobi und Vancouver

Es überrascht wohl nicht, daß es eines der Hauptziele der Untereinheit Jugend im Ökumenischen Rat in der Zeit zwischen Nairobi 1975 und Vancouver 1983 war, «eine angemessene Vertretung der Jugend im Stab, in den Kommissionen, Programmen und Entscheidungsgremien sowohl des Weltkirchenrates wie der Ökumeni-

schen Bewegung als ganzer zu erreichen». Diese Bemühung konzentrierte sich besonders auf das sogen. Stewards-Programm, das den Dienst junger Leute bei den größeren internationalen Konferenzen und den alljährlichen Sitzungen des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates ermöglichen sollte. Die Untereinheit Jugend räumte aber ein: «Es müssen noch Mittel und Wege gefunden werden, damit die Jugend verstärkt ihre Ansichten in die ökumenische Bewegung einbringen kann.»[9]

Nach diesem kurzen Überblick über das Engagement der Jugend in der Ökumenischen Bewegung und im Ökumenischen Rat der Kirchen, der ja eines der Hauptinstrumente dieser Bewegung ist, ist es angebracht, die Aufmerksamkeit auf die Weisheit von vier Kirchenführern und Theologen zu lenken: Dietrich Bonhoeffer, der in den dreißiger Jahren sehr stark in der ökumenischen Jugendarbeit engagiert war; Albert van den Heuvel, Exekutivsekretär der Jugendabteilung von 1964 bis 1968; Philip A. Potter, Exekutivsekretär der Jugendabteilung von 1957 bis 1960 und Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1972 bis 1984; und schließlich noch Willem Adolf Visser 't Hooft, der erste Generalsekretär des Weltrates bis 1966.

1934 schrieb Dietrich Bonhoeffer eine Reihe von Thesen über Jugendarbeit. Junge Leute haben nach Bonhoeffer keinen besonderen Status oder kein besonderes Privileg in der christlichen Gemeinschaft. «Sie sollten der Gemeinschaft dadurch dienen, daß sie auf das Evangelium hören, dadurch lernen und dann entsprechend handeln.»[10] Allein die Kirche zählt. Christliche Jugendorgane sind nur Notbehelfe und haben nur relatives Gewicht.

Albert van den Heuvel kam 1965 zu dem Schluß, «daß Jugendarbeit nur um unserer Herzenshärte willen erlaubt ist; sie muß mehr unter dem Aspekt von Gottes Geduld als unter dem Aspekt von Gottes Willen gesehen werden. Jugendarbeit in der Kirche ist eine Anomalie, genau so wie Denominationen und Wohltätigkeitsbasare: Sie mögen erlaubt sein, aber sie sind gar nicht selbstverständlich... Wo die *ekklesía* entdeckt wird, sind die Generationen geeinigt.»[11]

Philip Potter sprach bei vielen ökumenischen Versammlungen die Frage des Dienstes an der Jugend an. Bei der Dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Neu-Delhi 1961 sagte er: «Wir stehen in der ernsten Gefahr, junge Leute zur Verzweiflung an den Kirchen und deshalb zur Flucht aus den Kirchen zu treiben.» Und die Arbeit der Kirche «könnte aus Mangel an jungen Männern und Frauen, die diese Arbeit übernehmen wollen, zum Erliegen kommen, weil sie daran verzweifeln, daß überhaupt noch einmal wirklich etwas geschieht»[12]. Im Blick auf das schwierige Problem der Abendmahlsgemeinschaft, das besonders für die Jugend etwas Verwirrendes und Bestürzendes an sich hat, rief Philip Potter aus: «Abendmahlsgemeinschaft ist nicht ein Schlachtruf ‹protestantischer› Mißvergnügter, von gut bewaffneten ‹katholischen› Unentwegten schrill beantwortet. Abendmahlsgemeinschaft ist die tiefste innere Wirklichkeit des Volkes Gottes, ohne die es der Welt kein wirklich gemeinsames Zeugnis geben kann.»[13]

Willem Adolf Visser 't Hooft, der vom Beginn seiner ökumenischen Laufbahn an intensiven Anteil an der Zukunft der Jugend nahm, kündigte 1959 an, daß die für das folgende Jahr nach Straßburg einberufene Konferenz des Christlichen Welt-Studentenbundes sich mit fundamentalen Fragen befassen werde, und in diesem Zusammenhang sprach er davon, man müsse «den jungen Leuten jenen ‹Ausblick von der Höhe des Berges› *(mountain-top vision)* – wie John R. Mott dies zu nennen pflegte – auf die umfassende Berufung der Kirche und auf ihre Sendung in der Welt und in die Welt hinein geben, welche das ABC einer dynamischen ökumenischen Bewegung ist»[14]. Angesichts der Langsamkeit der älteren Generationen und ihrer Kirchen rief er auf der Vollversammlung von Neu-Delhi 1961 die jungen Leute auf, für die Sache der christlichen Einheit auf allen Ebenen «zu arbeiten, zu beten und zu schwitzen».

Die beiden ersten hier zitierten Stellungnahmen scheinen den beiden letzten zu widersprechen; aber in Wirklichkeit ergänzen sie einander. Seit dem Beginn eines besonderen Dienstes für die Jugend in der ökumenischen Bewegung bis zum heutigen Tag kann man von einem Entwicklungsprozeß oder von Zyklen der Entfaltung sprechen. Gottes Geschichte mit dem Menschen bedeutet die Erschließung immer neuer Möglichkeiten für den Menschen. Die Generationen sind die Träger des Neuen in seinem Schöpfungswerk. In der Jugend können wir die von Gott geschenkte Kontinuität des Lebens, die das Leben bestimmenden Rhythmen von Vorbereitung und Erfüllung erkennen. Die Geschichte der Jugend im Ökumenischen Rat der Kirchen ist eine Geschichte von Stadien einer einzigen und

sichtbaren Gemeinschaft von jeweils zwei Generationen, der Ruf an die Jugend, sich in das Leben der verfaßten Kirche einzugliedern, die Teilnahme der Jugend an der Sendung und am Dienst der Kirche, der Konflikt zwischen der älteren und der jüngeren Generation und ihre Lösung voneinander, die der christlichen Jugend auferlegte Notwendigkeit, Zeugnis für Gottes Freiheit abzulegen und die Kirche *heute* innerhalb des Bereiches der Welt, in dem sie lebt, zu sein.

Obwohl die sechziger Jahre die erregendste, kreativste und kontroverseste Zeitspanne waren, so waren doch eigentlich *alle* Stadien dieser Geschichte von Experiment und Irrtum, Fortschreiten und Stagnation gekennzeichnet, ob die Jugend sich nun in Übereinstimmung oder in Konflikt – oder auch Indifferenz – zur Kirche befand. Es kann auch nicht anders sein; denn Jugend ist immer Krisen und Herausforderungen in Kirche und Welt ausgesetzt. Ihre Suche nach Einheit und Versöhnung war in manchen Zeiten mit Erfolg gekrönt, zu anderen Zeiten dagegen war sie erfolglos.

Begegnung zwischen den Generationen

Dieser Sachverhalt zeigt heute deutlich an, daß es einen dialektischen Prozeß dynamischer Begegnung zwischen den Generationen gibt. Solche Haltungen wie Mißtrauen, selbstvergessene Hingabe, übersteigerte Bewunderung und nostalgische Schwärmerei, wie man sie auch bei Erwachsenen finden kann, sind in einem gewissen Sinne charakteristisch für Heranwachsende und bei Erwachsenen fehl am Platz. Die alte Generation sollte bisher schon gelernt haben, sich davor zu hüten, daß ihre alten Lebensweisen und ihre alten weisen Worte nicht unnötige, ja tragische Feindschaft verursachen. Zu gewissen Zeitpunkten der Geschichte hat nicht die Jugend nachzugeben, sondern das Alter. Andererseits können junge Männer und Frauen, wenn sie die geistlichen und ethischen Reichtümer der alten Generation in Frage stellen, übers Ziel hinausschießen und in einer falschen Weise selbstzufrieden und selbstzerstörerisch werden. Zu gewissen Zeitpunkten der Geschichte hat nicht das Alter nachzugeben, sondern die Jugend.

Erfolge in der vorausgegangenen Zeit sollten aber nicht unterschätzt werden. In seiner Ansprache an die der Vollversammlung des Weltkirchenrates in Vancouver 1983 vorausgehende Jugendkonferenz hat Philip Potter die Teilnehmer an verschiedene Beiträge erinnert, welche die Jugend zur Ökumenischen Bewegung geleistet hat: Nach dem Krieg waren junge Leute unmittelbar an Akten der Versöhnung in Form von Arbeitslagern in Europa und Asien aktiv beteiligt. «Sie waren intensiv engagiert bei Aufgaben zur Erneuerung der Kirche – wobei bedacht werden muß, daß die Kirche der *laós*, die Laienschaft, das ganze Volk Gottes ist.» Es waren junge Leute, die zuerst den Gedanken eines ökumenischen Teilens der Reichtümer der Erde aufgriffen, als sie die «Welt-Jugend-Projekte» in Angriff nahmen.

Es war die Jugendabteilung des Ökumenischen Rates, welche die orthodoxen Christen anregte, zusammenzukommen und SYNDESMOS zu gründen, den Weltbund Orthodoxer Jugendorganisationen. «Das ist nur ein Beitrag. Der andere Beitrag folgte nach der Dritten Vollversammlung: Es war die Jugend, welche römisch-katholische Christen als Jugenddelegierte mit beratender Stimme zu den Vollversammlungen mitbrachte.» Die Jugend gehörte zur «Vorhut in Fragen der Gerechtigkeit. So waren Aktivitäten der Stadt- und Industriemission sowie der Mission auf dem Land weithin dem Engagement junger Menschen zu verdanken». Schließlich «war es ein weiterer Beitrag der Jugend, welcher den Ökumenismus auf regionaler Ebene gefördert hat: Noch vor der Bildung regionaler ökumenischer Räte von Kirchen gab es schon regionale ökumenische Jugendorganisationen. Lateinamerika und Europa sind Beispiele dafür.»[15]

Aber es sollten auch nicht die Mißerfolge von der Zeit der frühen siebziger Jahre an unterschätzt werden. Die Gegenkulturen und die neuen Jugendreligionen wurden nicht kritisch analysiert und aus soziologischer, wirtschaftlicher und psychologischer Sicht bewertet. Die Kirchen versäumten es, die kulturellen und ideologischen Dimensionen ihrer eigenen Existenz zu überprüfen, vor allem in Beziehung zu den Denkkategorien und den Verhaltensweisen der jungen Generation. Die Tatsache, daß dieses Heft von CONCILIUM sich ausführlich mit der Frage der Zukunft der Jugend befaßt, zeugt schon für die Dringlichkeit einer interdisziplinären, systematischen und umfassenden Suche nach Alternativen der Sinngebung und der Zielansprache für eine Menschheit, die sich auf dem Weg zum Jahr 2000 befindet.

Gottes neue Schöpfung vollzieht sich nicht in einem Vakuum, da es sich dabei um die Erlösung

der geschaffenen Welt handelt, der heutigen Welt, die konkret bestimmt ist von einer sexuellen Revolution, den tiefgreifenden Auswirkungen einer verlängerten wissenschaftlichen Ausbildung, dem Köder von Konsum und Freizeit, der Tendenz zu ideologischem Konformismus oder gegenkultureller Permissivität, der Störung der Persönlichkeit durch ungehemmtes geistiges und emotionales Wachstum, der Desintegration von Familien- und Stammesbindungen, dem unberechenbaren und manipulierten Arbeitsmarkt für die Jugend, den Herausforderungen des politischen Engagements in Sachen Frieden, Gerechtigkeit und Integrität der Schöpfung oder der Pflege sichtlich begrenzter, aber sinnvoller menschlicher Beziehungen.

Eben in allen diesen Krisen und positiven Möglichkeiten ist es nicht unwahrscheinlich, daß der Dienst der christlichen Jugend an der Schwelle zu unerwarteten neuen Wegen konzertierter Aktion und Erkundung steht. Unsere Scharfsichtigkeit und unsere Hellhörigkeit werden heute aufs neue geprüft. Neue ökumenische Strukturen der Kommunikation, des Lernens und Teilens müssen entworfen werden, damit die Jugend dann wieder *ihren* Beitrag zu einem *neuen* ökumenischen Abenteuer leisten kann. Da die Jugend heute wendiger und umsichtiger geworden ist, als sie es um das Jahr 1968 herum war, muß sie ermutigt werden, sich ausdrücklicher über Probleme der Gewalt, der Kultur, des Dialogs und der Spiritualität, die heute den Weltkirchenrat beschäftigen, zu äußern.

Junge Menschen sind sich noch mehr als die alte Generation zutiefst der wachsenden Intransigenz, Irrationalität und Unmenschlichkeit der konzentrierten politischen, wirtschaftlichen, technologischen und militärischen Macht bewußt, welche hinter der Lehre von der nationalen Sicherheit steht, und sie wenden sich heftig gegen all dies. Sie entlarven auch die mysteriösen Mächte kirchlicher Institutionen, sofern sie nur teilweise entmythologisiert sind, und widersetzen sich ihnen. Das Suchen und Sehnen der christlichen Jugend richtet sich auf eine Macht, welche «gewalttätige Macht» eher absorbiert, als daß sie Macht gegen Macht setzt.

Die Jugend und eine Weltkirche

Die Jugend lebt inmitten des Wunders einer Vielzahl von Kulturen, und sie wird sich dessen inne, daß ein wesentlicher Teil des Zeugnisses für Gottes Heilswirken in der Welt darin besteht, daß wir von Kulturen, die früher bloß Empfangende waren, nun unsererseits etwas empfangen und auf sie hören. Sie erkennt voller Freude, daß Christus den westlichen Konfessionalismus und Denominationalismus mitsamt ihren kulturellen Gehäusen richtet und überschreitet. Die Jugend hat begonnen, überraschende Einblicke in die Möglichkeiten und Konsequenzen kultureller Verschiedenheit zu gewinnen, die ja im ökumenischen Handeln Gottes absolut ernst genommen werden. Die dem Menschen eingeborenen schöpferischen Kräfte zum immer neuen Verstehen des Evangeliums sind nicht in einem einzigen Zentrum zu finden, sondern über die ganze Welt hinweg.

Auf dem Gebiet des Dialogs mit Menschen anderer Glaubensrichtungen ist die Jugend weniger belastet und von vorgegebenen Bedingungen bestimmt als die alte Generation, und so kann sie auf verschiedene Weisen die Erfahrung machen, daß Dialog ein fortschreitender und Einsichten anhäufender Prozeß ist, der sich nicht nur durch verbale Kommunikation vollzieht, sondern auch durch den Kontakt von Leben mit Leben. Echter Dialog ist wesentlich dadurch gekennzeichnet, daß er jene herablassende Haltung vertreibt, die Christen gegenüber Menschen anderer Glaubensgemeinschaften so gern an den Tag legen, und welche die Verkündigung belanglos und unwirksam macht. Die Jugend muß angeregt werden einzusehen, daß es für einen Dialog mit offenem Geist und offenem Herzen für andere sowohl des Wagnisses wie eines tiefen Empfindens für die eigene Berufung bedarf, und dann wird sie diese Einsicht auch die alte Generation lehren.

Die Suche nach einer neuen Spiritualität und die lebendige Teilhabe an einer solchen neuen Spiritualität ist zweifellos lebenswichtig für das Leben christlicher Gemeinden. Noch wichtiger aber ist es, das Bewußtsein des Volkes Gottes an der Basis für die Frage zu schärfen, warum und wie seine eigene Spiritualität und die Stilformen seines Gottesdienstes durch eine religiös geprägte Kultur beeinflußt sind. Die Jugend hat keine Angst davor, an verschiedenen Spiritualitäten Anteil zu nehmen – ohne daß sie dabei in einen gefährlichen Synkretismus verfallen würde. Afrikanische und asiatische Spiritualitäten können gleichsam zu Kanälen einer tiefinnerlichen Anbetung und Demut werden.

Seit 15 Jahren steht das Gesamtthema «Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der

menschlichen Gemeinschaft» auf der Tagesordnung des Weltkirchenrats, aber es wurden nur wenig Fortschritte gemacht, die beiden Komponenten dieses Themas in eine dynamische Beziehung zueinander zu bringen. Die Jugend mit ihren eigenen neuen Wegen des Glaubens und Lebens könnte zeigen, daß sowohl die mögliche Einheit der Welt inmitten aller ihrer Zerspaltenheit und Gebrochenheit wie die dringliche Erneuerung der Kirche das Ziel von Gottes Heilshandeln sind. Es bedarf neuer jugendlicher Einsicht und neuen jugendlichen Mutes, um zu betonen, daß die Kirche nur eine Funktion der menschlichen Gemeinschaft ist, bis das Reich Gottes anbricht.

Als die Familie Gottes, in der die Jugend immer einen integrierenden Bestandteil ausmacht, kann die Kirche nur dann ein Zeichen für eine in Entwicklung begriffene Gesellschaft sein, wenn sie selbst zunächst einmal ein wirkliches Zeichen von Gottes Gericht und Gottes Versöhnung ist. Es liegt in der Eigenart dieses Zeichens, daß es mehr eine etwas unbeholfene Geste, eine stammelnde Rede und eine verstohlene Hoffnung ist als eine beredte und hochfahrende Behauptung in aller Öffentlichkeit. Damit entspricht es dem Feuereifer und der Frische der Jugend, insofern diese sich unablässig darum abkämpft, einfach in der Welt gegenwärtig zu sein.

[1] A. Deißmann (Hg.), Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Amtlicher deutscher Bericht (1926).

[2] J. C. Bacon, Recruiting for Peace. The World Alliance and Youth (British Council of the World Alliance, 1931).

[3] Johannes Hoekendijk, Exceptions, Eschatology and Our Common Practices: Youth, Dezember 1962, S. 75.

[4] Arbeitsbuch für die Ausschüsse der Vollversammlung. Uppsala, Schweden, 4. – 19. Juli 1968 (Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1968) 242.

[5] AaO. 264.

[6] AaO. 265.

[7] AaO. 270.

[8] Von Uppsala nach Nairobi. Ökumenische Bilanz 1968 – 1975 (Eckart Verlag, Bielefeld 1975) 219.

[9] Von Nairobi nach Vancouver, 1975–1983 (Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1983) 225.

[10] Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften, Bd. III (Chr. Kaiser Verlag, München 1960) 292.

[11] Albert van den Heuvel, A Short and Critical History of Youth: The New Creation and the New Generation (Friendship Press, New York 1965) 75 und 79.

[12] Im Archiv des Ökumenischen Rates. Dritte Vollversammlung von Neu-Delhi.

[13] AaO.

[14] Minutes and Reports of the Twelfth Meeting of the Central Committee of the World Council of Churches, Rhodes, Greece, August 19 – 27, 1959 (Ökumenischer Rat der Kirchen Genf 1959) 99.

[15] Philip A. Potter, Youth and the Ecumenical Movement: Youth Newsletter, vol. 7, no. 3, Sept. 1983, p. 5.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ANS JOACHIM VAN DER BENT

Seit 1963 Bibliothekar des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf. Bürger der Niederlande und ordinierter Pfarrer der Vereinigten Kirche Christi (USA). Veröffentlichungen: einige Bücher, verschiedene Nachschlagewerke und mehr als 50 Beiträge für theologische Zeitschriften. Sein neuestes Buch: Incarnation and New Creation – The Ecumenical Movement at the Cross Roads (Christian Literature Society, Madras). Anschrift: Conseil Œcuménique des Eglises, Bibliothèque. 150, route de Ferney, CH–1211 Genève 20.

Jacques Grand'Maison

Ein modernes Beispiel prophetischer Inspiration: Die Herausforderung der Jugendlichen

Ich möchte im folgenden aufzeigen, wie die Herausforderung der Jugendlichen in der gegenwärtigen geschichtlichen Wende eine zugleich theologische und politologische prophetische Inspiration bedeutet. Es begegnen sich darin dialektisch und auf unerwartete Weise eine tiefgehende Erneuerung der sozialen Problematik und eine ganz neue Suche nach Bekehrung bis hinein in eine theologische Neuinterpretation der Frohen Botschaft. Unsere Untersuchung strukturiert sich demnach als Synthese in vier zusammenhängenden Koordinaten. Es sind dies: der *Glaube an die Zukunft* angesichts einer die heutige Welt bedrohenden Logik des Todes; die Revolution des individuellen und kollektiven *Subjekts*; die Bedeutung des *Dritten* in der Geschichte wie auch in der trinitarischen Eschatologie; die Befreiung des *anderen* und durch den anderen. Unsere Überlegung versteht sich aber nicht nur als Rahmensynthese zum Verständnis der Sachlage; sie bietet vielmehr eine Hilfe für eine geschlossene soziale, pastorale und theologische Praxis.

I. Der Glaube an die Zukunft angesichts einer Logik des Todes

Es ist gewiß kein geringes Paradox, von einer Jugend ohne Zukunft zu reden, sind doch beide Begriffe geradezu natürlich miteinander verbunden. Die Jugendlichen verkörpern die Zukunft aller Gemeinwesen, ja der ganzen Menschheit; sie konjugieren sozusagen diese Zukunft in der Gegenwartsform. Das wurde in dieser Zeitschrift mehr als einmal wiederholt. Die Jugendlichen sind nicht nur der Traum und das vitalste Sehnen dieser Welt; sie sind auch der Wahrheitstest jeglichen radikal entscheidenden Verhaltens. Eine derartige Herausforderung richtet sich ganz besonders an die Christen, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Ihnen ist ja doch das Bewußtsein und die prophetische Tat für einen Gott «im voraus der Geschichte» eigen, für Gott, der den ewigen Bund des Reiches und die Zukunft der Menschheit in Jesus Christus eint. Eine neue Erde und ein neuer Himmel! «Jetzt schon» und «Noch nicht»! Abstand, geschichtlich und eschatologisch zugleich. Pascalsches Drama. Jugend mit ihrem Zukunftsweh kann das ganz besonders eigentümlich offenbaren, indem sie mit dem Finger auf die schwersten Sünden einer Epoche zeigt, aber auch auf die dieser selbst eigenen Gnaden zur Befreiung und zum Heil.

Das alles sind keine abstrusen Spekulationen. Wir können in der uns umgebenden Wirklichkeit durchaus die konkreten Zeichen dafür erkennen, daß diese Erwägungen zutreffen und im Lebensgefühl unserer Zeit ihre prophetische Schärfe besitzen.

Die massive Arbeitslosigkeit der Jugendlichen ist eine wirtschaftliche Tragik, eine materielle und politische Verantwortung. Aber nicht nur das; sie ist auch ein selten beachtetes und behandeltes spirituelles Drama. Denn dieses schwerwiegende Problem wirft ein durchdringendes Licht auf unsere tiefsten, echtesten und entscheidendsten Haltungen der Zukunft gegenüber. Mehr als auf jedem anderen Gebiet müssen hier langfristige Investitionen in Betracht gezogen und derart harte Opfer gebracht werden, daß Seelenstärke, sittliche Größe, kraftvolle Beweggründe, Glaube und Hoffnung von außergewöhnlicher Festigkeit unbedingt erforderlich sind. Nun meinen wir zwar nicht, man müsse von Gott erbitten, was unserem eigenen mutigen Einsatz aufgegeben ist; trotzdem sind wir der Ansicht, Gottes Heil erwarte uns an der Schwelle dieser schweren Schicksalsstunde, dieser entscheidenden Wende.

Der Glaube an die Zukunft lebt dort, wo unsere geschichtliche Verantwortung der Gnade Christi begegnet. Wir wollen versuchen, dieses bedeutungsvolle Geschehen besser in den Blick zu bekommen. Es ist eine Art *kairós* in der derzeitigen, durch die herausfordernde Stellungnahme der Jugendlichen gespeisten Dramatik.

Heute ein Kind gebären ist mehr als nur ein Akt der Natur, mehr als nur ein Akt der Vernunft – das ist ein wahrer Glaubensakt. Wir

stehen hier vor einer nie dagewesenen Situation. Gewisse sowohl den Menschen als auch das Gottesbild verderbende Dichotomien werden in Frage gestellt, wie etwa jene verkehrte Aufspaltung in die sogenannte «natürliche» Ordnung der Schöpfung und in die übernatürliche der Erlösung, die allein für den Glauben bestimmend sein soll. Oder jene andere falsche Dichotomie in Atheismus als Glaube an den Menschen und Monotheismus als Glaube an Gott. Jetzt, am Ende des 20. Jahrhunderts, läuft alles auf einen Glaubensakt hinaus, vor allem im Blick auf die Zukunft. Es hat den Anschein, als münde der prometheische Mythos der Aufklärung mit seiner Vision vom endlosen Fortschritt in die Verzweiflung an der Geschichte und in die Absurdität des hinfälligen Menschen. Der neue Atheismus spricht von einer «unerträglichen Leichtfertigkeit des Seins». Wie soll man da einen festen Mut zu politischen Aktionen, wenn nicht gar zu Risiken begründen, die den Jugendlichen die Zukunft möglich machen, da sogar der Glaube an den Menschen zu wanken beginnt?

Die Christen sollen sich ja nicht damit brüsten, daß die Ungläubigen (ungläubig im Sinne eines Nicht-an-Gott-Glaubens) dermaßen scheitern. Zu viele Formen einer Reich-Gottes-Spiritualität sind auf dem Boden einer Mißachtung des irdischen Lebens, der geschichtlichen Verantwortung, ja sogar des Menschen selber gediehen. Solche Arten von Spiritualität können schwerlich eine Antwort bieten auf die Logik des Todes, die besonders unseren reichen Westen vergiftet, ihn, der an Geburtenschwund, Atomschrecken und kurzfristiger Bedürfnisbefriedigung auf allen Gebieten schwer genug leidet. Hat man vielleicht und eben vor allem bei den Christen den Glauben Gottes an den Menschen, wie er sich in der Genesis offenbart, gedämpft und niedergehalten? «Gott sah, daß es gut war» (Gen 1 passim). Nicht die Sünde, dieser Todeskeim, ist ursprünglich, sondern die Schöpfung. Gott hat sein erstes Engagement und sein Vertrauen in die volle geschichtliche Verantwortlichkeit des Menschen und seiner Zukunft niemals verleugnet. Die Verheißung wird nach dem Drama der Sintflut erneut bekräftigt: «Solange die Erde besteht, sollen nicht aufhören Aussaat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht» (Gen 8,22). Der nach Gottes Bild geschaffene Mensch bestimmt sich selbst und erbaut die Welt als lebendig Wirkender mit der Auferstehung Jesu zum Herrn und Christus als Schlußstein. Gewiß, diese grundlegende Wirksamkeit fügt sich in eine Dramatik ein, in der die Versuchung, nicht mehr an den Menschen zu glauben, und jene, nicht mehr an Gott zu glauben, eng und untrennbar zusammenliegen.

Eine die Genesis mit den Evangelien konfrontierende Lektüre führt uns noch einen Schritt weiter. Das Ärgernis der Menschwerdung liegt nämlich weniger darin, daß Jesus Gott ist, sondern daß Gott in Jesus Mensch ist: Das ist schlichtweg unglaublich. Daß Gott in Jesus Menschensohn wird, damit wir Gottessöhne werden, das ist nicht nur das wundersame Ärgernis der Frohbotschaft, sondern auch eine selten erkannte Dramatik, denn es ist jetzt schwieriger, an den Menschen zu glauben als an Gott, vor allem an den Menschen gemäß dem Gott Jesu, den Menschen als den Träger der Zukunft der Welt im Fortgang des Gottesreiches. Unser Glaube an Gott verläuft also über unseren Glauben an den Menschen, an seine geschichtliche Zukunft, die von einem aus Gnade geschenkten und alle unsere irdischen Horizonte übersteigenden Reich nach vorne mitgerissen wird. *Eine einzige Bewegung des Glaubens* also durchzieht Geschichte und Gottesreich, Schöpfung und Heil, Fleisch und Geist. Darum verwahren wir uns gegen die oben genannten falschen Dichotomien: natürliche Ordnung *versus* übernatürliche Ordnung.

Wir stehen auf dem Boden dieser elementaren Tätigkeit, dieser Praxis als «Glaubende» und «Lebende» in einem, ausgerichtet auf eine offene und zu wirkende Zukunft, gegründet auf eine Hoffnung unterwegs über das Wagnis der Geschichte, darin die Verheißung Gottes und das Reich des gestorbenen und auferstandenen Jesus anwesen, sobald wir unseren Glauben an die Zukunft bejahen und mit den Jugendlichen und für sie an ihrer Gestaltung arbeiten. Es könnte sehr wohl geschehen, daß der Gott der Propheten und Jesu selbst zu denen auswanderte, die wahrhaft lebendig geblieben sind in ihrem praktischen Tun, und daß er unser doch einst christliches Abendland links liegen ließe, falls es sich der Logik des Todes überlassen wollte bis hinein in die Weigerung, für seine eigenen Kinder die Zukunft zu wagen. «Nach uns die Sintflut» – so scheint meine Generation des Wohlstandes zu rufen, taub für den Schrei einer aufsteigenden und plötzlich blockierten Generation, die wir doch selbst mit allen möglichen Versprechen überhäuft haben.

Muß man, um uns noch stärker zu überzeugen, auf die unerhörte Tragweite der Tat Gottes hinweisen, da er sich in Jesus der Welt unter der Gestalt und in der menschlichen Daseinsweise eines Kindes dargestellt hat? Wollte er uns damit klarmachen, daß der tiefste Kern der Bewegung zwischen ihm, Gott, und uns sich gerade im Geschick der Kinder findet, in der Verantwortung für die, denen wir das Leben schenkten, in der Zukunft, die wir ihnen zugestehen, in der Weite des Empfangs und der Initiative, die wir ihnen auftun? Warum sollten wir zögern, die Jugendlichen als «Sakramente» unseres Vaters Gott, unseres Bruders Jesus und unserer Mutter, nämlich des Heiligen Geistes, zu betrachten? Und auch als «Sakramente» der Zukunft im Reiche Gottes, das die verstreuten Söhne und Töchter sammelt?

Wir haben auf diese erste Komponente des prophetischen Paradigmas deshalb kraftvoller abgehoben, weil sie die Grundlage bildet für die drei anderen, die nun folgen.

II. Die Revolution des individuellen und kollektiven Subjekts

Wie zwei Steine, die man aneinanderschlägt, um Feuer, Wärme und Licht zu erzeugen, so ließe sich Gottes Vorgehen, da er sich in Jesus zum Kinde macht, mit einem Wesenszug der heutigen Menschheit, daß nämlich unser Planet größtenteils von Jugendlichen bewohnt ist, zusammenbringen. Und diese Jugend hat nichts in Händen, nichts, was Macht, Besitz und Wissen auswiese. Sie kann nur ihr bloßes Menschsein in die Waagschale werfen. Man liebt ein Kind um seiner selbst und um nichts anderes willen. Andernfalls liebt man es überhaupt nicht. So verhält es sich auch bei Gott mit uns. Ist hier eine gewisse Theologie der Herrlichkeit Gottes neu zu überdenken? Gott hat damit begonnen, uns unserer selbst willen zu lieben, uns als freie, verantwortliche und eigenwertige «Subjekte» zu behandeln. Von daher erst werden wir fähig *(capax)*, Gott um seiner selbst willen zu lieben *(capax Dei)* und nicht als *Gegenstand* der Anbetung, als *Mittel* zum Heil. Es gibt Theologien, die «Götzendienerei» im biblischen Sinn des Wortes betreiben. Gott als dinghafter Gegenstand, Mensch als Sache Gottes! Ich sage mit Bedacht: im «biblischen» Sinn. Denn meine Aussage geht über einen bloß metaphysischen Schritt vom Objekt zum Subjekt hinaus. Der Hinweis auf den Götzendienst hat einen sehr viel tieferen Beiklang, vor allem wenn man daran denkt, daß ihn die Bibel als schwerste «Sünde» stempelt.

Auch hier wollen wir die Angelegenheit im Blick auf die geschichtliche Aktualität klarmachen. Werden nicht gerade die Jugendlichen für alle möglichen Kriege *benützt?* Vor allen anderen ist die Jugend das gesuchte Kanonenfutter. Wegen ihrer Jugend blieben so viele Völker immer nur Mittel zum Zweck, auch in den anfänglich doch so großzügigen Revolutionen, die sich dann aber sehr rasch in reine Macht- und Besitzverlagerungen verwandelten, wobei das Volk weder in seiner alltäglichen Existenz noch in der Politik als wahres geschichtliches Subjekt anerkannt wurde. Viele Jugendliche wären heute in der Lage, ein neues, nachkapitalistisches und nachmarxistisches Bewußtsein zu bezeugen, das man so umschreiben könnte: Es erheben sich ungefähr überall in der Welt einzelne Menschen, Klassen und Völker und erklären: «Gelten wir nun in unserem Eigensein, oder sind wir bloß anonymes Räderwerk für euer Kapital, eure Technologie, eure Partei, mit einem Wort Mittel für eure Geschichte und nicht Subjekte der unsrigen?» Dieses neue Bewußtsein beginnt in mehreren Milieus Jugendlicher aufzubrechen. Wir werden noch darauf zurückkommen. Es hat nämlich nicht wenige wichtige Facetten.

Behalten wir den Gang unserer geschichtlichen Analyse im Blick. Wir entdecken, daß die Revolution des individuellen und kollektiven Subjekts noch nicht geschehen ist, daß sie in der Beziehung selbst, die Gott zwischen sich und uns geknüpft hat, keimhaft ruht und den Kern des konkreten, im Evangelium geoffenbarten Lebens Jesu bildet. Ob es sich nun um die Seligpreisungen handelt oder um das letzte Gericht, immer geht es um die «Armen», jene Menschen also, denen nichts anderes zur Verfügung steht, die keinen anderen Trumpf in Händen haben als ihr bloßes Menschsein. Ja, sie sind es, um die es in Geschichte und Gottesreich geht. Durch ihre Lage als Machtlose und Besitzlose gehören die Jugendlichen zu jenen, für die Gott in Jesus Partei ergreift. Die Seligpreisungen laden uns gewiß ein, mit anderen die Güter der Erde zu teilen, aber mehr noch, uns selbst mitzuteilen, hinzugeben. Sind wir nicht berufen, diese Grunderfahrung zu allererst in der Beziehung der Generationen untereinander darzuleben? Erfahrung der Eltern und Kinder! Erfahrung der Brü-

der und Schwestern! Behaupten, man organisiere kein Gemeinwesen nach dem Familienmodell – das ist nun doch zu einfach. Da könnten wir sehr wohl einwenden, die Gemeinwesen, Staaten und Völker, blieben ohne diesen wesentlichen Familiengeist dem Verlangen der Jugendlichen gegenüber kalt. Wir wollen es trotzdem versuchen, diese Revolution des Subjekts in weniger «häuslichen» Formen auszudrücken.

Die fundamentalen Menschenrechte, dieses gewissermaßen neue ethisch-politische Ideal der heutigen Menschheit, sind von einem oft «links» wie «rechts» gleichmäßig verteilten Widerspruch belastet. Da gibt es Gemeinwesen, die sich, wie sie behaupten, auf das Recht und die Rechte berufen, ja gründen, in denen aber jene, die nur ihr Recht haben ohne irgendeine Macht, überhaupt keine Bedeutung besitzen. Was soll denn in einer solchen Situation noch Recht heißen? Der Widerspruch springt in die Augen. Er zeigt deutlich, daß die Revolution des individuellen und kollektiven Subjekts immer noch aussteht. Ich trenne «individuell» und «kollektiv» nicht voneinander, weil ein machtloser Armer oder Jugendlicher nicht mehr Freiheit besitzt als die Klasse oder das Milieu, zu denen er gehört. Wieder einmal lernt man also bei den «Kleinen», die verschiedenen Dimensionen des Lebens nicht zu trennen und die Menschen in ihrer Ganzheit zu betrachten und dementsprechend zu behandeln, als «Subjekte» also.

Ein bezeichnendes Beispiel dieser so oft im Bewußtsein der Jugendlichen wesenden Grundausrichtung ist mir noch gut in Erinnerung. Ein Richter hatte bei einem Prozeß beim Jugendgericht unseres Landes einem Jugendlichen, der sich eines Vergehens schuldig gemacht und seine Schuld eingestanden hatte, eine Lehre erteilt. Sehr zu Recht erinnerte ihn der Richter an die Achtung vor den Gesetzen und vor dem Recht des anderen. Die juridische und moralische Logik des Richters war unwiderlegbar, so sehr, daß daraus deutlich wurde, alles sei angehört, erwogen, bewertet und beurteilt worden. Bevor der Jugendliche von der Gerichtsschranke zurücktrat, bat er noch ums Wort. Es waren nur ein paar kurze Worte, aber unter diesen Umständen durchaus wahr: «Herr Richter», so sagte er, «ich bin mehr als das, was ich getan habe.» Das lebendige Bewußtsein als «Subjekt» ist also bei den Jugendlichen keine Abstraktion. Der Vorfall beweist auch, daß selbst so erfahrene Erwachsene wie dieser Richter es auf dem Weg durch das Leben vergessen. Und wie, wenn man gerade hier an Gott rührte?

III. Die Bedeutung der «Dritten» in der Geschichte und in der trinitarischen Eschatologie

Es sind gerade «Dritte» *(tiers)*, denen Bewußtsein und Praxis individuellen und kollektiven Subjektseins eignen. Auch hier werden wir auf die erstaunliche Begegnung einer neuen sozialen Problematik mit der trinitarischen Offenbarung stoßen.

Den beiden großen, weltbeherrschenden Systemen ist eines gemeinsamen: sie denken bipolar. Auf der einen Seite steht der auf ein liberales Übereinkommen gegründete Kapitalismus, auf der anderen der sich um den Kampf zweier grundlegender Klassen herum strukturierende Kommunismus. Keiner der beiden läßt in seiner geschichtlichen Praxis den Dritten auch nur den geringsten Platz, gerade ihnen, die in diesem Doppelspiel weder Wert noch Gewicht haben, entweder weil sie nichts besitzen (im liberalen Gesellschaftswesen), oder weil sie keine Macht haben (im Klassenkampf). Dieser Dualismus verläuft quer durch nicht wenige Institutionen, in denen nur die Kraft etwas gilt und wo man sich um die einzige und totale Macht streitet. In den Krankenhaus- und Schulstreiks geht es nicht eigentlich um die Kranken und die Kinder. Und doch sind just sie der Daseinsgrund dieser Institutionen von doch hoher menschlicher Berufung. Schlimmer noch: Es gibt Familien, in denen die Machtkämpfe der Erwachsenen auf dem Rücken der Kinder ausgetragen werden. Da sieht man doch, wie weit es mit der Barbarei eines solchen Dualismus kommen kann. Die Dritten, das sind die Kinder, das sind die von den Kraftbeziehungen Ausgeschlossenen, und das ist auch die Dritte Welt.

Gerade die Kinder enthüllen nun aber auch die tiefsten Aspekte eines derartigen Dramas. Das Kind besitzt im Gegensatz zu den Erwachsenen keine Tauschmöglichkeiten, wie das Truffaut in seinem berühmten Film *L'argent de poche* (Das Taschengeld) zeigt. Die modernen Gesetze sehen zum Beispiel hinsichtlich einer Ehescheidung verschiedene mögliche Regelungen vor. Und wie oft geschieht es dann, daß sich das Kind eingestandenermaßen ausgeschlossen sieht, wenn nicht gar völlig in das Dasein einer Randexistenz gedrängt und jeder Einspruchsmöglichkeit be-

raubt. Man ist aber nur einmal im Leben fünf oder zehn oder fünfzehn Jahre alt. Aufgrund ihrer Versehrbarkeit lassen sich Kindheit und Jugendalter nicht mit dem Erwachsensein vergleichen, das sich ja leichter an Ersatzlösungen anzupassen vermag. Es besteht kein gemeinsames Maß zwischen dem Verlust des Vaters oder der Mutter oder eines gemütvollen Zuhause und dem Verlust oder sogar Wechsel des Ehepartners unter Erwachsenen.

In den armen Bevölkerungsschichten sind die Auswirkungen der Ehescheidung noch tragischer. Denn hier verfügt man nicht über die nötigen Ressourcen, um jedem der getrennten Eheteile ein eigenes Heim zu garantieren, und auch nicht, um wie bei den Reichen als Ersatzlösung ein Kindermädchen zu bezahlen. Wieder einmal mehr wird sichtbar, wie sehr das Geschick der Jugendlichen der Test ist für die Menschlichkeit eines Gemeinwesens, seiner sozialen Praktiken, seiner kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Orientierungen. Das Kind ist der Prototyp des Dritten im Blick auf eine bipolare Logik, die sich allmählich in der Welt durchgesetzt hat, angefangen von ganz oben (die beiden großen Imperialismen) bis hinunter zur Basis, wo die Jugendlichen die erschreckende Rechnung der Erwachsenenstreitigkeiten begleichen müssen.

Das Schicksal der Dritten ist der Menschlichkeitstest *par excellence*. Es ist auch der Test einer dem Evangelium entsprechenden Praxis, und das bis hinein in die trinitarische Heilsveranstaltung. Jesus erklärt bei Johannes, das Entscheidende geschehe in der Ankunft des Dritten, des Heiligen Geistes: «Und wenn er kommt, wird er die Welt überführen (und aufdecken), was Sünde, Gerechtigkeit und Gericht ist (...). Wenn (...) jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen. (...) Wenn die Frau gebären soll, ist sie bekümmert, weil ihre Stunde da ist; aber wenn sie das Kind geboren hat, denkt sie nicht mehr an ihre Not über der Freude, daß ein Mensch zur Welt gekommen ist» (Joh 16,8.13.21).

Diese Annäherung zwischen dem Heiligen Geist und dem Kind ist etwas Ergreifendes. Beiden gemeinsam ist ihr Dasein als «Dritte», als im hervorragenden Sinn Offenbarer der Sünde der Welt und der Gnade des Heils, als Offenbarer «der Gerechtigkeit und des Gerichts», der ganzen «Wahrheit» über die Geschichte des Gottesreiches. Wir sind da weit entfernt von einer chemisch reinen spirituellen Theologie des Heiligen Geistes. Denn dieser führt auf dem Weg über das Kind, den Dritten, die geschichtliche *oikonomía* der Menschwerdung und das Schreiten Gottes selbst durch die Geschichte fort, den Gang Gottes auf seinem Weg über die ausgeschlossenen Propheten und über Jesus, den von den Machtbeziehungen seiner Zeit Ausgeschlossenen, in die Zukunft. In dieser Perspektive entdeckt man, daß die Weltanschauung, die geschichtliche Praxis des Christentums nicht binär, sondern ternär ist, und dies sowohl auf menschlicher wie göttlicher Ebene, sowohl politisch-sozial als auch theologisch. «Der über alles Fleisch ausgegossene Geist» hat nichts mit einer süßlichen Spiritualität zu tun. Er ist «Salz der Erde», das ein Feuer der Gerechtigkeit entzündet, einen Geschmack an der Liebe weckt, am Kämpfen, am Schaffen, am Retten. Dieses Salz dringt zuerst in das lebendige Fleisch aller Dritten der Erde, bei der Mehrheit ihrer Bewohner bedeutet das: der Jugendlichen.

IV. Die Befreiung des anderen durch den anderen

Die dramatische Lage der Jugendlichen in der Dritten Welt und auch in der unsrigen reicht hinein bis in die tiefsten Schichten der gegenwärtigen geschichtlichen Krise. Das ruft nach einer radikalen Bekehrung. Sie umfaßt ungetrennt die materiellsten und spirituellsten Aufgaben. Das tägliche Brot und das eucharistische Brot sind für uns Christen gleichermaßen materiell wie spirituell; wieviel mehr noch das Kind unseres Fleisches und Geistes. Was haben wir der aufsteigenden Generation anzubieten? Das Auto des Jahres hier bei uns und den Krieg in der Dritten Welt, diesem Schlachtfeld der beiden großen Imperialismen. Man hat von einer geopferten Heranwachsendengeneration gesprochen, einer Generation ohne Sendung. Von den Jugendlichen her gesehen erscheint der ganze Planet als eine einzige Herausforderung der Barbarei mit all ihren verschiedenen Gesichtern. In den reichen Ländern hält die Wohlstandsgeneration so sehr an ihrem mühsam errungenen Komfort fest, daß sie nicht einmal mehr Kinder will, ganz zu schweigen von der Weigerung, die Opfer zu bringen, die für die Investitionen zur Überwindung der Jugendarbeitslosigkeit erforderlich wären. Die reichen Länder werden auf dem Umweg über diese Arbeitslosigkeit (vielleicht) nicht nur die Tragödie der Dritten Welt besser verstehen ler-

nen, sondern auch die Notwendigkeit einer neuen wirtschaftlichen Ordnung einsehen. Es hatte den Anschein großmütiger Sorge, da die Mittelschichten der hochentwickelten Länder eine Sozialpolitik im Unterrichts- und Gesundheitswesen durchsetzten, doch störte dies in keiner Weise ihre wirtschaftlich-soziale Beweglichkeit.

Die jüngste Krise hat nun diese Mittelschichten in einen ganz anderen Kontext von Solidarität hineinversetzt. Es ist eine Solidarität mit den Ärmsten, und die kostet sehr viel mehr. Ein anderes aufschlußreiches Zeichen der Pseudohochherzigkeit, diesmal auf dem Gebiet der sozialen Gerechtigkeit, ist die «Rechtskehre» in vielen reichen Ländern. Da kommen die wahren Sünden der entwickelten Länder so recht ans Licht, jetzt auf dem eigenen Boden angesichts ihrer eigenen Armen und ihrer eigenen Jugend.

Wir wollen sehen, auf welche Weise die Jugendlichen einen durchschlagenden prophetischen und politischen Einfluß ausüben können. Da ist zunächst einmal das Kapitel der Bekehrung gemäß dem Evangelium. Sie zielt bei Jesus nicht nur auf die wahre, verborgene Sünde, sondern auch auf den offenen, befreienden Ausgang. Wie reißen uns die Jugendlichen in dieser Richtung mit? Die Psychologie lehrt, daß vom reifen Alter an das Geld, der Beruf und die gesellschaftliche Stellung relativiert werden, während die eigenen Kinder und deren Zukunft für uns, die Erwachsenen, eine zunehmende Bedeutung gewinnen. Eben darin liegt das Positive und Befreiende, das sehr wohl zur Bekehrung einer Wohlstandsgeneration führen könnte, die versucht ist, sich «kollektiv» auf ihre Errungenschaften zurückzuziehen und zu sagen: «Nach uns die Sintflut!»

Die prophetische Schlagkraft der Jugend beschränkt sich aber nicht auf diese Übergangsphase. Gewisse neue Tendenzen bei den Jugendlichen haben andere Ziele im Blick, etwa die Suche nach einer alternativen Form des Zusammenlebens, oder einen Willen, die Dinge *anders* zu sehen, einfach *anders* zu leben. Beispielsweise wird vielleicht zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit der Krieg so radikal in Frage gestellt. Und ist es nicht auch ein Zeichen der Zeit, daß sich die Friedensbewegungen hauptsächlich und ganz massiv aus den Reihen der Jugendlichen rekrutieren? Auf diesem Gebiet und auf sehr vielen anderen mehr werden die Jugendlichen *anders*, werden *der andere*. Ihr Anderssein tritt aus der überkommenen Logik heraus, die ja unfähig ist, neue Lösungen auszudenken in Krisen, in deren Verlauf sich die ausgetretenen Wege einer jeder wahren Erneuerung verschlossenen Gesellschaft als Sackgasse erweisen.

Ein wohlbekanntes biblisches Drama: Nach der Einkesselung in Ägypten die Krise in der Wüste, wo man sich im Kreise dreht. Der Gott des Landes der Verheißung ist der Andere. Er ist unrückführbar auf jedes Gesellschaftssystem, das in sein internes Gleichschaltungsdenken eingesperrt bleibt und die Dinge absolut nicht auf eine andere Weise zu sehen vermag. Ist es nicht eine legitime prophetische Herausforderung, das konkrete Tun Gottes, dieses Anderen, in der Geschichte mit dem in eins zu bringen, was die aufsteigende Generation an Neuem und Anderem mit sich führt? Niemand hatte Jesus für sich in Anspruch nehmen können; so auch ist die heranwachsende Generation dem Evangelium gemäß gelagert: Sie stimmt für die Gewaltlosigkeit, setzt sich dafür ein und auch für höhere soziale Gerechtigkeit. Das führt unvermeidlich zu Konflikten. Man braucht sich bloß daran zu erinnern, mit welcher Heftigkeit Jesus bei all seiner Gewaltlosigkeit gegen die Verkäufer im Tempel vorging. Dabei war der Tempel in Jerusalem mehr als nur eine religiöse Stätte; er war das Machtzentrum der jüdischen Führer und auch einer der ersten wirtschaftlich-sozialen Umschlagplätze der Nation (man denke nur an die Tieropfer). Jesu Auftreten im Tempel traf mitten hinein in das Herz der Stadt. Darum die scharfe Ablehnung dieses Anderen, der sich nicht auf die überkommene Logik und Praktik einließ. Das Kreuz war damit unausweichlich geworden.

Das Los der Jugendlichen ist für die Erwachsenen genauso unbequem wie das Evangelium: eine Botschaft der Brüderlichkeit und des Friedens, der unterwegs das Kreuz der Ungerechtigkeit, der Macht- und Todeslogik begegnet. Bereits am Morgen der Welt, in der Genesis, offenbarte das Drama zwischen Kain und Abel in seiner Gewalttätigkeit die grundlegende Alternative, die heute mehr denn je in ihrer grausamen Wahrheit sichtbar wird: *entweder Brüderlichkeit oder Tod.* Ist das nicht die entscheidende Wahl, der sich die Menschheit gegenübersieht? Die Kinder, diese unseren Planeten bevölkernde «Mehrheit», plädieren in diesem Sinne gerade heute, da der kriegslüsterne Mensch zum erstenmal die Möglichkeit zur Hand hat, die Erde vollständig zu

zerstören. Bis jetzt hat man, illusorisch natürlich, den Kriegen die letzte (!) Zuständigkeit dafür zugesprochen, die Konflikte zu lösen und sogar Wirtschaft und Geschichte neu in Schwung zu bringen.

Diese Verkettung von Gewalttätigkeiten, die René Girard in die innerste Mitte des gesamten geschichtlichen Abenteuers der Menschen verlegt, hat einen kritischen Punkt erreicht. Es geht nur noch um Sündenböcke, um kalten Krieg und absolute Macht. Wir müssen aus diesem Teufelskreis unter allen Umständen herauskommen. Wir müssen Kurs nehmen auf eine andere Praxis zu, auf Neues, auf andere Wirklichkeiten, die nur von dem «Anderen», dem im auferstandenen Jesus anwesenden Gott herkommen können. Das Drama der Jugendlichen offenbart prophetisch die schwersten verborgenen Sünden unserer Zeit. Sie führt in eine tiefe Hoffnungskrise hinein; doch sind die Jugendlichen das befreiende und schöpferische Ferment; es verkörpert konkret die rettende Gnade des Gottesreiches, der neuen Erde und der neuen Himmel.

Diesen großen Übergang möchte ich gerne zum Schluß mit einem bescheidenen Vorfall illustrieren, wie sich solches auch in den Evangelien vorfindet. Es ist das Zeugnis eines Jugendlichen, der nach einer Gefängnisstrafe wieder Fuß gefaßt hatte: «Ich war soweit heruntergekommen, daß ich mir dachte: Die Gesellschaft, das Leben, mein Leben – das ist alles Mist. Aber als ich dann das Evangelium las, da fing ich an, alles mit ganz anderen Augen zu sehen. Nicht wahr, die Bauersleut kultivieren mit dem Mist prächtiges Gemüse und Obst! Also habe ich einen neuen Schwung bekommen, ins Weite, über alles hinweg. Gott schafft nicht unsere Wüste, er dringt gegen alle Erwartung selbst mit uns dahinein vor.» Kann die lebendige Praxis, die uns die Jugendlichen neu lehren können, besser zum Ausdruck gebracht werden? Diese Praxis wollte ich an Hand vier gemeinsam wirkender prophetischer Kräfte aufzeigen; es sind Kräfte jugendlicher Inspiration.

Anmerkung: Der enggezogene Rahmen dieses Beitrags hat es mir nicht gestattet, ausführlicher auf die konkreten Folgen dieses von der Herausforderung und dem Drama der Jugendlichen geschaffenen prophetischen Paradigmas einzugehen. Ich will aber trotzdem noch eine soziale und pastorale Praktik verdeutlichen, die mir in der gegenwärtigen Lage erstrangig zu sein scheint.

Die Situation der Jugendlichen unterscheidet sich in der aktuellen Krise stark von jener, die die Jugendbewegungen der sechziger Jahre charakterisierte, damals, als sich die jungen Leute so ungefähr überall in der Welt für zwar radikale, aber doch im Rahmen einer Welt wirkende Veränderungen einsetzten, die sich in einem unwiderruflichen Fortschritt engagiert glaubte. Wir leben heute in einem anderen Kontext. Auf fast allen Gebieten, die technologische Neuerung ausgenommen, ist alles blockiert. Unter solchen Umständen bleibt der Jugend als letzte Zuflucht nur noch der kulturelle Ausdruck, um ihren Aufschrei, ihre Erfahrung und ihr Verlangen vernehmbar zu machen. Vermittels kultureller Praktiken schaffen viele Jugendliche «Sinn», Gemeinschaft und Baustellen für Neues, Unerhörtes. Pastoraltheologisch gesprochen bedeutet diese kulturelle Praxis ein «sakramentales» Geschehen. Die Jugendlichen erfinden sich selbst Zeichen, welthafte Liturgien, mit deren Hilfe sie versuchen, dem, was sich erst im Zustand tiefinnerlichen Erfühlens befindet und noch nicht konkrete soziale oder ekklesiale Formen gefunden hat, einen Namen, eine Bezeichnung zu geben. Schon der Begriff «Ausdruck» ist mit dieser Erstpraxis belastet: Aus-druck – das heißt, dem Druck einen Ausgang öffnen, aber auch dem Erlebten, dem Erfühlten, dem intuitiv Erkannten und dem Erträumten. Die Generationen des Kodifizierten und Geschriebenen suchten den Inhalt in feste Formen zu gießen. Die heutige Generation privilegiert kulturelle Ausdruckstechniken, um zu denken, um schöpferisch zu wirken und neue Inhalte mitzuteilen. Zur Zeit suchen die Jugendlichen jene vier prophetischen Kräfte, von denen ich oben sprach, zu nennen und zu deuten. Sie erfühlen sie, sie erfassen sie intuitiv, planen sie vor allem in kulturellem Tun, das ihren sozialen, politischen oder ökonomischen Unternehmungen vorausgeht.

Auffallenderweise fügt sich dieser kulturelle Ausdruck in Bewegungen für eine alternative Gesellschaft (Friedensbewegung, Grüne usw.), im Gegensatz zu den sechziger Jahren, als das Jugendphänomen eher in einer ausschließlichen Subkultur zur Erscheinung kam. Vielleicht ist das ein Zeichen politischer Reife, die leider allzu viele Umfragen nicht sichtbar zu machen verstanden, weil sie fast jedesmal auf die Schlußfolgerung von einer «Entpolitisierung» der Jugend hinausliefen. Eine solche ließ sich aber nur beweisen, wenn wir unsere eigenen kodifizierten

politischen oder ideologischen Vorstellungen für die Beurteilung zugrunde legten. Die Jugendlichen sind die Träger neuer Ziele, aber auch neuer Wege zu diesen Zielen. Und ihre neuen Praktiken und das Prophetische, von dem ich in diesem Beitrag gesprochen habe, werden in ihrem kulturellen, ja sakramentalen Vorgehen begreiflich. Auch hier noch einmal hat die soziale oder pastorale Tätigkeit ihren Blick, ihr Denken und ihr Tun einer Bekehrung zu unterziehen!

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

JACQUES GRAND'MAISON

1931 geboren. Nach seinen Studien für das Doktorat in Soziologie und Theologie wurde er Titularprofessor an der Universität Montréal, an der er seit 1965 lehrt. Seit mehr als 20 Jahren arbeitet er mit bei sozialen und pastoralen Projekten zur regionalen Entwicklung, zur Schulreform, zur städtischen Gemeinwesenerneuerung, zu Initiativen der Arbeiterbewegung und zur Teamarbeit in der Seelsorge. Seine Erfahrungen mit Versuchen zur Wiedereingliederung jugendlicher Arbeitsloser haben neue sozialpolitische Maßnahmen auf diesem Gebiet in Kanada angeregt. Er hat auch mitgewirkt bei Entwicklungshilfeprojekten (Hilfe zur Selbsthilfe) in Europa und Afrika. Neuere Veröffentlichungen u.a.: Quel homme? Quelle société? (Leméac, Montréal 1978); Au seuil critique d'un nouvel âge (Leméac, Montréal 1979); La nouvelle classe (Stanké, Montréal 1980); Une foi ensouchée dans ce pays (Leméac, Montréal 1980); De quel droit? (2 Bde., Leméac, Montréal 1981); La révolution affective (Leméac, Montréal 1983) Anschrift: 355, rue St.-Georges, St.-Jérôme, Québec J7Z 5A9, Kanada.

NEUERSCHEINUNGEN HERBST 1985

Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung

Gemeinsame Erklärung des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz. Herausgegeben vom Kirchenamt der EKD und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. 64 Seiten. Kt. 2,40 DM. (unverb. Preisempf.).

Der Raubbau an unserer Natur, die Belastung und Schädigung der Umwelt bedrohen unser Leben in immer stärkerem Ausmaß. Augenfälliges Warnzeichen dieser unheilvollen Entwicklung ist das anhaltende Waldsterben. Wo liegen die Ursachen, wer ist letztlich dafür verantwortlich? Was muß geschehen, um den Zerfall und die Vernichtung unserer Schöpfung aufzuhalten?

Diese Denkschrift fordert ein neues Denken und Handeln, um der Umweltkrise verantwortlich zu begegnen.

Hans-Peter Müller
Die Ramakrishna-Bewegung

Missionswissenschaftliche Forschungen, Band 18. Ca. 340 Seiten. Ca. 48,– DM.

Aus dem Verehrerkreis um den bengalischen Heiligen Ramakrishna (1836–1886), den „Ekstatiker der Gottesliebe", entwickelte sich die Ramakrishna-Bewegung, die sich den sozialen Dienst an der notleidenden indischen Bevölkerung sowie die weltweite Verbreitung einer hinduistisch geprägten universalen Heilsbotschaft zur Aufgabe gemacht hat. Die Arbeit von H.-P. Müller bietet eine Gesamtdarstellung dieser religiösen Bewegung.

GTB Siebenstern

Zeitgeschehen

Martin Luther King
Schöpferischer Widerstand

Herausgegeben von Heinrich W. Grosse. 151 Seiten. 9,80 DM. (GTB 576)

Der leidenschaftliche Christ, Pastor und Bürgerrechtler Martin Luther King hat uns auch heute noch Entscheidendes zu sagen. Die Texte dieses Bandes machen deutlich, daß wahrer, also zutiefst in der Persönlichkeit begründeter Glaube den Mut zum ungewöhnlichen Handeln beinhaltet, und zum ungewöhnlichen Leiden.

Kierkegaard-Werke

Der Augenblick

Aus dem Dänischen übersetzt von Hajo Gerdes. 384 Seiten. 42,80 DM; Fortsetzungspreis 40,80 DM. (GTB 627)

Dieser Band umfaßt Zeitungsaufsätze und die zehn Nummern einer Flugschriftenreihe „Der Augenblick", in denen Kierkegaard rücksichtslos mit leidenschaftlicher Treffsicherheit und journalistisch gewandter Feder die christliche Praxis der dänisch-lutherischen Staatskirche angreift.

Briefe

Aus dem Dänischen übersetzt von Emanuel Hirsch. 296 Seiten. 36,80 DM; Fortsetzungspreis 34,80 DM. (GTB 628)

Unter den 133 Briefen Kierkegaards aus den Jahren 1835–1852 finden sich neben den bekenntnishaften Selbstanalysen an den Freund Emil Boesen und den Bruder Peter Christian alle erhaltenen Briefe an die Braut Regine Olsen, zarte und erschütternde Dokumente einer Liebe, die wie kaum ein zweites Erlebnis das Wesen Kierkegaards prägte.

Christlicher-Glaube

Horst Georg Pöhlmann (Hrsg.)
Worin besteht der Sinn des Lebens?

Mit Beiträgen von Peter Biehl, Eugen Biser, Iring Fetscher, Ossip K. Flechtheim, Helmut Gollwitzer, Hans Norbert Janowski, Arnold Künzli, Christian Link, Ulrich Luz, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann, Horst Georg Pöhlmann, Kurt Scharf, Hans Jürgen Schultz und Dorothee Sölle. 160 Seiten. 12,80 DM. (GTB 1087)

In den Beiträgen dieses Bandes wird uns auf unterschiedliche Weise und von verschiedenen Ansatzpunkten aus mitgeteilt, wie Zeitgenossen ihren Weg suchen, um sich und uns Antworten auf die Frage nach dem Sinn des Lebens zu geben.

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Vorwort

Elisabeth Schüssler Fiorenza

Frauen – unsichtbar in Theologie und Kirche

Dieses Heft von CONCILIUM eröffnet die Arbeit einer neuen Fachsektion für Feministische Theologie. In den letzten Jahren ist in CONCILIUM eine immer mehr wachsende Anzahl von Beiträgen erschienen, die das «Frauenproblem» in der Kirche ansprachen oder ein anderes theologisches Problem oder Thema aus feministischer Sicht beleuchteten. Die Einrichtung dieser neuen Fachsektion ordnet die feministische Theologie nun nicht nur auf derselben Ebene wie andere theologische Disziplinen ein, sondern sichert auch die Artikulation, die Analyse und Neuformulierung vorgegebener theologischer Themen aus feministischer Sicht noch weitergehend ab. Solch eine Umgestaltung des theologischen Diskurses ist sowohl ein interdisziplinäres wie ein ökumenisches Unternehmen, wenn sie auch ihre kirchlichen Wurzeln und das Feld ihres konkreten Engagements in der römisch-katholischen Kirche hat.

Diese Entwicklung in CONCILIUM hat ihre Parallelen in den feministischen Studien im allgemeinen wie in der feministischen Theologie im besonderen. Die feministische Theologie hat eine doppelte Abstammung: aus der Frauenbefreiungsbewegung in Gesellschaft und Kirche einerseits und aus den akademischen und theologischen Institutionen andererseits. Das Fach Feministische Studien ist stolz darauf, die Tochter der Frauenbewegung zu sein, zugleich aber ist es noch zwiespältig hinsichtlich seiner Herkunft aus dem akademischen Betrieb und hinsichtlich seines Platzes darin. Während die Frauenbewegung den Zugang der Frauen zur Hochschulbildung und zum Amt in der Kirche im letzten Jahrhundert aufgrund unseres spezifisch «weiblichen» Beitrags und in diesem Jahrhundert aufgrund der Gleichberechtigung der Frau zu erreichen suchte, hat sie in den beiden letzten Jahrzehnten nach einer Veränderung der patriarchalischen Gesellschaft und Kirche gerufen. Wir erkannten mehr und mehr, daß es weder genügt, für eine besondere Sphäre oder Domäne für Frauen einzutreten, noch unsere Integration in eine von Männern beherrschte Gesellschaft und Kirche anzustreben. Notwendig ist vielmehr die Umgestaltung der patriarchalischen Gesellschaft und Kirche in soziale Organisationen, die sowohl Frauen wie Männern die volle Beteiligung in Gesellschaft und Kirche ermöglichen.

Im letzten Jahrhundert haben Frauen zunächst über spezielle Kurse oder Schulen für Frauen Zugang zu wissenschaftlicher Arbeit und zum Theologiestudium erhalten. Dann wurden wir zum vollen akademischen und theologischen Studium zugelassen, falls wir uns als ebenso gut wie unsere männlichen Mitstudenten oder möglichst als noch besser erwiesen hatten. Trotzdem erlangten nur sehr wenige von uns Aufnahme in die Dozentenkollegien der Fakultäten oder sonstwie wissenschaftlichen Einfluß, selbst wenn wir alle Ansprüche hoher wissenschaftlicher Leistung erfüllten. Aber während wir in den ersten Etappen versuchten, in androzentrisch geprägter Gelehrsamkeit Hervorragendes zu leisten, haben die Frauen im Hochschulbetrieb in den beiden letzten Jahrzehnten feministische Studien und feministische Theologie entwickelt.

Wir suchen jetzt nicht mehr, in androzentrische akademische und theologische Unternehmungen einverleibt zu werden, sondern sind uns mehr und mehr bewußt geworden, daß alle wissenschaftlichen Institutionen und akademischen Disziplinen neu definiert und umgestaltet werden müssen, wenn sie Frauen die Möglichkeit bieten sollen, sich nicht mehr bloß als Objekte, sondern als Subjekte akademischer Forschung und theologischer Gelehrsamkeit zu beteiligen. Deshalb versuchen die feministischen Studien – um mit Thomas Kuhn zu sprechen – einen Paradigmawechsel von einer auf das Männliche zentrierten Gelehrsamkeit, wie sie charak-

teristisch ist für die patriarchalischen akedemischen Institutionen, zu einem feministischen Verständnis der Welt, des menschlichen Lebens und des christlichen Glaubens zu erreichen. Deshalb suchen die feministischen Studien nach dialogischen, partizipatorischen, nichthierarchischen Stilen der Forschung und Lehre, welche die Begabungen und Talente aller Mitglieder der Universitäten und theologischen Schulen kultivieren. Feministische Studien zielen nicht bloß auf die Zulassung der Frauen zum Hochschulstudium und die Anerkennung der wissenschaftlichen Beiträge von Frauen in Vergangenheit und Gegenwart, sondern auf eine begriffliche Neufassung und Revision allgemein anerkannter theoretischer Annahmen, die ganz und gar auf die Experimente und Arbeiten «gebildeter» Männer gegründet sind.

Ebenso wie die feministischen Studien im allgemeinen versuchen, sich auf alle Gebiete der akademischen Forschung zu beziehen, so arbeitet auch die feministische Theologie für eine umfassende Umgestaltung der Theologie. Sie bemüht sich um eine Integration des Kampfes von Frauen für die Beendigung des Patriarchats in Gesellschaft und Kirche mit religiöser Vision, christlichem Glauben und theologischer Reflexion. Wenn die Theologie soviel ist wie «Glaube auf der Suche nach Verstehen», dann ist feministische Theologie die Reflexion auf christliche Glaubenserfahrungen im Kampf gegen patriarchalische Unterdrückung. Wenn nach Karl Rahner die Theologie ihre Funktion hat als die Selbstkritik der Kirche, als die ständig neue Bemühung, den Glauben von allem zu reinigen, was bloß menschlich und fragwürdig und geschichtlich vorläufig ist, dann hat die feministische Theologie die Aufgabe, die Selbstkritik der Kirche gegenüber ihren bloß androzentrischen Elementen und ihren historisch vorläufigen patriarchalischen Strukturen in Gang zu setzen.

Die feministische Theologie hat ihren Ursprung in der Erfahrung von Frauen, die gegen Oberflächlichkeit und Unterdrückung sowie für Befreiung und Menschenwürde kämpfen. Ebenso wie andere Befreiungstheologien ist auch eine kritische feministische Befreiungstheologie eine systematische Untersuchung und Reflexion zweiten Grades eben dieser Erfahrung. Ihre Methoden sind daher kritische Analyse, konstruktive Untersuchung und Umgestaltung des Begriffsmaterials. Als kritische Theologie identifiziert die feministische Theologie nicht bloß die androzentrischen Dynamiken und frauenfeindlichen Elemente der christlichen Heiligen Schriften, Traditionen und Theologien, sondern auch diejenigen Strukturen der Kirche, die schuld sind an patriarchalischem Sexismus ebenso wie an Rassismus, Klassenherrschaft und Kolonialismus innerhalb und außerhalb der Kirche. Als eine konstruktive Theologie sucht die feministische Theologie gleichzeitig alle jene theologischen Symbole und Ausdrucksformen wiederzuentdecken und wiederaufzubauen, welche die befreiende Glaubenserfahrung der Kirche als der Jüngergemeinde von Gleichen, die Erfahrungen jenes Volkes Gottes, welches die Frauen sind, widerspiegeln.

Die Beiträge zu diesem Heft erforschen theologisch die Erfahrungen von Frauen als in der Kirche zum Schweigen Gebrachten, als Ausgeschlossenen, als oberflächlich Abgetanen und an den Rand Gedrängten – bloß deswegen, weil wir Frauen sind. Deshalb sind alle diese Beiträge von Frauen geschrieben. Obwohl Frauen immer Kirche gewesen sind und obwohl sie heute oft die Mehrheit der aktiven Christen darstellen, wird die Kirche repräsentiert und wird sie öffentlich sichtbar als eine männliche Institution, als eine lange Sukzessionsreihe klerikaler Männer. Eine androzentrische religiöse und liturgische Sprache schließt Frauen vom Göttlichen aus und macht uns sogar für uns selbst in diesem Bereich unsichtbar. Dennoch haben die Verfasserinnen der Beiträge zu diesem Heft die Darstellung dieser Erfahrung nicht nach dem Schema der üblichen Themaformulierung – «Die Rolle der Frauen in der Kirche» – abgefaßt, nämlich so, als wenn die Frauen selbst und nicht die männliche Amtskirche das Problem wären. Sie versuchen vielmehr, die Diskussion zu verlagern und diese Erfahrung als ein grundlegendes theologisches Problem zu analysieren. Eine derartige theologische Untersuchung weist hin auf die patriarchalischen Mißbildungen von Kirche und Theologie, um damit die ganze Kirche zu einer Bekehrung zu rufen, die Buße tut für die patriarchalischen Kirchenstrukturen, welche Frauen Jahrhunderte lang an den Rand gedrängt und zum Schweigen gebracht haben und die uns unser aus der Taufe herrührendes Recht verweigert haben, Kirche zu sein.

Die beiden ersten Beiträge möchten die Grundlagen liefern für eine solche theologische Aussage. Während der erste Beitrag versucht, die grundlegenden heuristischen Kategorien für die Analyse patriarchalischer Unterdrückungsmaß-

nahmen und ihrer linguistischen und ideologischen Legitimationsversuche darzulegen und zu klären, ist der zweite Beitrag eine Fallstudie, die feststellt, welchen Frauen in der Kirche erlaubt wurde, sichtbar zu werden, warum und wie und für wen sie dies durften. Die Herausgeberinnen hatten einen dritten wesentlichen Beitrag eingeplant, der die doppelte und dreifache Unsichtbarkeit von Frauen der Dritten Welt darstellen sollte. Leider war die aus der Dritten Welt stammende Theologin, die uns versprochen hatte, diesen Aufsatz zu schreiben, nicht in der Lage, ihre Arbeit vor Redaktionsschluß zu diesem Heft abzuschließen. Überdies hatten wir gehofft, im letzten Teil des Heftes einen Bericht über die theologische Ausbildung von Frauen in der Dritten Welt bringen zu können, was sich aber leider ebenfalls nicht verwirklichen ließ.

Wir erwähnen dies nicht bloß, um uns damit bei den Frauen der Dritten Welt zu entschuldigen, sondern auch, weil es die grundlegende These dieses Heftes bestätigt, daß nämlich die Frauen, die von Rassismus, Armut, Sexismus und Kolonialismus bedrückt sind, sich am untersten Boden der Pyramide patriarchalischer Hierarchie in Gesellschaft und Kirche befinden. Die Beiträge von Iris Müller und Mary Boys dokumentieren, daß nur einige wenige euroamerkanische weiße Frauen Zugang zu höherer theologischer Bildung gefunden haben, und sie analysieren die Strukturen, die es Frauen sehr schwierig machen, sich in die Ränge der «gebildeten Männer» einzureihen. Dabei aber muß man sich bewußt bleiben, daß Frauen in der Dritten Welt sich noch viel größeren Hindernissen gegenübersehen und daß nur eine Handvoll von ihnen es geschafft hat, in theologische Schulen Eingang zu finden oder ihren Bildungsgang abzuschließen. Diese sehr wenigen, die heute in der Lage sind, am professionellen theologischen Dialog teilzunehmen, sind konsequenterweise überarbeitet und überfordert. Das «Bürgerrecht zweiter Klasse» für Frauen in Kirche und Theologie ist also genau genommen nicht bloß «ein Problem euroamerikanischer Mittelklassefrauen», sondern ist für Frauen in der Dritten Welt und ihre Kirchen sogar noch verheerender.

Die Aufsätze im zweiten Teil des Heftes untersuchen kirchliche Strukturen, welche die Unsichtbarkeit und das «Bürgerrecht zweiter Klasse» von Frauen in der Kirche noch verstärken. Während Marie Zimmermann ihre Überzeugung begründet, daß nach dem Kanonischen Recht Frauen weder Kleriker noch Laien sind, untersucht Margaret Brennan, selbst Mitglied einer kirchenrechtlich geordneten Gemeinschaft, die Institution der «Klausurierung» von Frauen in amtskirchlich kontrollierten Gemeinschaften als eine Metapher für die Situation aller Frauen in der Kirche.

Der Hauptteil dieses Heftes hat seinen Brennpunkt in einer kritischen Analyse des Problems aus der Sicht verschiedener theologischer Disziplinen. Die verschiedenen Beiträge suchen zu zeigen, wie diese Disziplinen umgestaltet werden müssen, um wegzukommen von ihren unreflektierten Legitimationsversuchen für die patriarchalische Unterdrückung. Marjorie Procter-Smith setzt sich auseinander mit dem Problem der androzentrischen Sprache in der liturgischen Verkündigung der Heiligen Schrift und der sexistischen Tendenz schon in der Textauswahl des Lektionars. Sie unterbreitet dann den Vorschlag, ein feministisches Lektionar zu schaffen, und erkundet auch schon Möglichkeiten, die ersten Schritte darauf hin zu unternehmen.

Während Adriana Valerio die androzentrische Tendenz der Kirchengeschichtsschreibung untersucht, um dann die Kirchengeschichte als eine Geschichte von Frauen und Männern neu zu entwerfen, nimmt Kari Vogt die androzentrische Anthropologie der sogenannten Kirchenväter unter die Lupe. Mary Hunt wiederum plädiert für eine radikale Revision der christlichen Ethik oder Moraltheologie aus der Sicht einer feministischen Befreiungstheologie. Sie plädiert für eine Umstellung in der ethischen Methode von einer wesentlich statischen Moralauffassung, die aus vorgefaßten Kategorien gezimmert ist, zu einer dynamischen Methode, die ihren Ausgangspunkt bei den Lebenserfahrungen unterdrückter Menschen in ihrem Befreiungskampf nimmt. Schließlich weist Marga Bührig hin auf die starke Emotionsgeladenheit, die sich bemerkbar macht in ökumenischen Diskussionen über die Frage, ob die Ordination von Frauen ein Hindernis auf dem Weg zur Einheit der Kirchen sei oder nicht. Sie vertritt die Überzeugung, daß mehr und mehr Frauen und Männer nicht mehr bereit sind, eine patriarchalisch strukturierte Kirche zu ertragen, daß sie sich vielmehr mit ihrer inneren Entwicklung und ihrer Arbeit hinbewegen auf eine andersartige Sicht von Kirche und Amt, die es allen Christen ermöglicht, Kirche als die Jüngergemeinde von Gleichen zu erfahren.

Wir hoffen, daß dieses CONCILIUM-Heft unsere Leser fähig macht, die Ziele und Antriebskräfte der feministischen Theologie besser zu verstehen. Feministische Theologie ist nicht eine «Genetivtheologie», eine Theologie der Frau, geschrieben von Männern für Frauen. Als eine kritische Befreiungstheologie sucht sie die sündigen Strukturen entmenschlichender Unterdrükkung beim Namen zu nennen, und sie bemüht sich, die befreienden Elemente und Visionen des christlichen Glaubens, des christlichen Erbes und der christlichen Gemeinschaft freizusetzen. Deshalb geht die feministische Theologie nicht nur Frauen an, sondern alle, die sich um das Überleben und das Wohlergehen unseres Planeten und der Menschheit sorgen.

Vor fast fünfzig Jahren hat Virginia Woolf darauf bestanden, daß die Frauen die Bedingungen festzusetzen haben, unter denen wir bereit sein könnten, uns der «Prozession der gebildeten Männer» anzuschließen, und daß wir fragen müßten, wohin diese Prozession uns führen würde, wenn wir uns in sie einreihten. Sie kam zu dem Schluß, sie würde uns in den Krieg, in die Ausbeutung, zur Herrschaft von Eliten, zu Machtgier und zur Entartung der Menschheit und der natürlichen Umwelt führen. Die christliche Theologie und die christliche Kirche müssen heute dieselben Fragen stellen. Wenn der christliche Gott ein Gott der Befreiung und des Heils für *alle* ist und nicht ein Gott der Entmenschung und Zerstörung, dann kann auch die christliche Theologie nicht umhin, mehr und mehr zu einer feministischen Befreiungstheologie zu werden. Solange dies noch nicht geschieht, brauchen wir eben eine besondere Fachsektion in der Zeitschrift CONCILIUM, die sich der Artikulation und Weiterentwicklung einer christkatholischen feministischen Theologie verpflichtet weiß.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Grundlegende Erwägungen

Elisabeth Schüssler Fiorenza

Das Schweigen brechen – sichtbar werden

In der katholischen Kirche sind Frauen nicht nur die «schweigende Mehrheit»: Sie sind auch die «zum Schweigen gebrachte Mehrheit». Im Laufe der Jahrhunderte und auch noch heute wurde und wird die Autorität des Apostels Paulus gegen das Predigen und Lehren von Frauen in der Kirche ins Feld geführt: «Wie es in allen Gemeinden der Heiligen üblich ist, sollen die Frauen in der Versammlung schweigen; es ist ihnen nicht gestattet zu reden» (1 Kor 14,33-34), und: «Eine Frau soll sich still und in aller Unterordnung belehren lassen. Daß eine Frau lehrt, erlaube ich nicht, auch nicht, daß sie über den Mann herrscht; sie soll sich still verhalten. Denn zuerst wurde Adam erschaffen, danach Eva. Und nicht Adam wurde verführt, sondern die Frau ließ sich verführen und übertrat das Gebot» (1 Tim 2,11-14; Einheitsübers. mit Korrektur: «über *den* Mann» statt «über *ihren* Mann» für griech. *authenteĩn andrós*, der Übers.).

Einige Leser mögen diese bis zum Überdruß zitierten und strapazierten Bibelzitate nicht mehr hören wollen. Und dennoch wird auch noch heute daran festgehalten und hervorgehoben, daß die Frau theologisch in der Kirche nichts zu sagen hat. Noch im Mai dieses Jahres wurde es der führenden feministischen Theologin in Europa, der niederländischen Professorin Catharina Halkes, verweigert, an den Papst während seines Besuches in den Niederlanden das Wort zu richten. Und auch wenn wir Frauen Theologie studieren dürfen, werden wir nur selten Professorinnen an wichtigen, einflußreichen theologischen Fakultäten und anderen Einrichtungen. Unser Wort in Bezug auf das Handeln und Lehren der Kirche gilt nicht, jede Teilnahme wird uns verweigert, da wir auch keinen Zugang zum Episkopat und zum Kardinalskollegium haben. Keine feministische Theologin hat offiziell am Lehramt der Kirche teil, so daß sie mit offizieller Autorität sprechen könnte. Keine unter uns gehört einer internationalen oder päpstlichen theologischen Kommission an. Keine unter uns steht als «perita», als Expertin, im Dienst eines Bischofs oder einer bischöflichen Synode und, wenn überhaupt, werden nur ganz wenige als «theologische Autoritäten» in eigener Sache betrachtet. Unsere theologische Arbeit kommt in den Handbüchern der Theologie und in den theologischen Auseinandersetzungen und Diskussionen nicht zur Sprache, und auch die Befreiungstheologen und die politischen Theologen nehmen sie nicht zur Kenntnis[1].

Dieses gezielte bzw. unbewußte Zum-Schweigen-Bringen der Frau in der Kirche führt dazu, daß wir kirchlich und theologisch unsichtbar sind. Obwohl die Mehrheit derjenigen, die noch zur Kirche gehen oder sich zum Ordensleben entscheiden, Frauen sind, wird die Kirche offiziell nur von Männern vertreten. Obwohl man in Bezug auf die Kirche von «sie» redet und sie «unsere Mutter Kirche» nennt, wird sie nur von «Vätern» und «Brüdern» personifiziert und geleitet. Wenn wir von der Kirche reden, sehen wir also vor unseren Augen den Papst in Rom, Bischöfe bzw. Pfarrer, Kardinäle und Monsignori, Diakone und Ministranten: lauter Männer. In den Konzelebrationen der Eucharistie, bei Bischofskonferenzen, über die im Fernsehen berichtet wird, und im Weiheritus der Handauflegung zeigt sich die Kirche als ein «Altherrenverein». Wen wundert es dann noch, daß viele Christen sich Gott als einen männlichen Patriarchen vorstellen oder glauben, der Männlichkeit Jesu komme eine gewisse Bedeutung in Hinblick auf das Heil zu.

Nicht durch Zufall oder aufgrund irgendeines Versagens sind wir Frauen *als Kirche* unsichtbar, sondern durch patriarchalische Gesetze, die uns unseres Geschlechtes wegen vom kirchlichen Amt ausschließen. (Eine solche Diskriminierung wird heute als «Sexismus» erkannt und dementsprechend benannt.) Die römische Hierarchie

sucht noch immer in ihrer offiziellen Theologie und ihrer konkreten Politik die Bestimmung des Neuen Testamentes durchzusetzen, daß «die Frauen in allen Gemeinden schweigen sollen», was man dann auch noch theologisch rechtfertigen will. So argumentiert die «Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt», daß diese nicht über eine «natürliche Ähnlichkeit» mit der Männlichkeit Christi verfügten[2]. Konsequent weitergedacht würde eine solche Argumentation aber auch zu der Schlußfolgerung führen, daß entweder wir Frauen nicht getauft werden können, denn durch die Taufe werden die Christen Glieder des (männlichen) Leibes Christi, oder daß wir aufhören, Frauen zu sein, da ja die Getauften in den «vollkommenen Mann» umgestaltet werden. Auf alle Fälle leugnet eine solche Theologie die Universalität der Inkarnation und des Heiles in ihrem Bemühen, die patriarchalischen Strukturen der Kirche aufrechtzuerhalten und zu rechtfertigen.

Die feministische Theologie will das, was eine solche patriarchalische Theologie an Unterdrükkung bedeutet, deutlich machen. Sie will sowohl die von Frauen in der Gesellschaft und im religiösen Bereich gemachte Erfahrung der Unterdrükkung und der Diskriminierung als auch ihre Erfahrungen der Hoffnung, der Liebe und des Glaubens im Kampf für Befreiung und Ganzheit erforschen. Als eine kritische Theologie der Befreiung[3] formuliert sie als ihr Kernproblem die Frage, auf welche Weise eine androzentrische, d. h. auf Männer und Männlichkeit ausgerichtete Sprache, die verschiedensten theologischen Konstruktionen und der theologische Wissenschaftsbetrieb im Interesse der Aufrechterhaltung und Festigung patriarchalischer Strukturen in Kirche und Gesellschaft zusammenwirken. Kurz zusammengefaßt ist hier meine These: Das Schweigen und die Unsichtbarkeit der Frauen wurde von den patriarchalischen Strukturen der Kirche verursacht und wird von einer androzentrischen, d. h. von Männern definierten Theologie aufrechterhalten. Da «Patriarchat» oft als Synonym für «Sexismus» und «Androzentrik» gebraucht wird, ist es notwendig klarzustellen, wie ich diese Begriffe als analytische Grundkategorien verwende. Die Androzentrik bzw. der androzentrische Dualismus ist eine sprachliche und mentale Konstruktion der Welt oder der Ideologie, die das Patriarchat legitimiert, während der Sexismus, der Rassismus und der Klassismus strukturelle Komponenten eines patriarchalischen Gesellschaftssystems der Herrschaft und Ausbeutung sind.

Das gesellschaftliche und das kirchliche Patriarchat

Wer das Patriarchat nur als eine Vorherrschaft der Männer und als das Vorherrschen eines frauenfeindlichen Sexismus versteht, kann das Zusammenwirken und die gegenseitigen Beziehungen von Rassismus, Klassismus und Sexismus in den militaristischen Gesellschaften des Westens nicht verstehen. Daher schlage ich vor, daß wir, wenn wir «Patriarchat» als einen allgemeinen Begriff verwenden, dieses Patriarchat nicht im klassischen Sinne, wie es in der aristotelischen Philosophie definiert wurde[4], nämlich als ein gesellschaftliches System, in dem *alle* Männer über *alle* Frauen Macht ausüben, verstehen.

Die aristotelische Philosophie interessierte sich für die Beziehung zwischen Herrschenden und Beherrschten in Familie und Staat. Aristoteles definierte in diesem Kontext das Patriarchat nicht einfach als die Herrschaft der Männer über die Frauen, sondern als ein abgestuftes, vom Mann ausgehendes und den Status der Männer bestimmendes System von Über- und Unterordnung, von Autorität und Gehorsam, von Vorgesetzten und Untertanen in Familie und Staat. Der als Freier geborene griechische Mann, der das Haupt einer Familie war, war der Besitzer von Frau, Kindern, Sklaven und Gütern und konnte über sie nach seinem Gutdünken verfügen. Es waren diese Männer, die als vollwertige Bürger ihres Gemeinwesens galten und über das öffentliche Leben in diesem Gemeinwesen bestimmten. Nach Aristoteles' Meinung gehen die patriarchalischen Verhältnisse in Staat und Familie nicht auf gesellschaftliche Gewohnheiten und Konventionen zurück, sondern sie seien in der Natur selbst begründet. Daher betonte er, daß man bei der Erörterung der politischen Ethik und Haushaltsführung von der von ihm als «die Vereinigung von Herrschenden von Natur und Untergebenen von Natur» bezeichneten Ehe ausgehen sollte. Sklaven und freigeborene Frauen seien aufgrund ihrer jeweiligen, von Aristoteles in Übereinstimmung mit ihren sozioökonomischen Aufgaben definierten «Natur» nicht zum Herrschen und Bestimmen *(archein)* geeignet.

Die Altertumswissenschaftlerin Marilyn Arthur[5] hat dargestellt, daß die Schriften der griechischen aristokratischen Zeit noch nicht aus-

drücklich von einem Gegensatz zwischen den Geschlechtern und von einer Verschiedenheit zwischen der Natur des Mannes und der der Frau reden, sondern daß diese Themen erst seit der Zeit der Einführung der athenischen Demokratie explizit zur Sprache kommen. Während in der von der Aristokratie bestimmten Gesellschaft die Situation der Frau mehr von dem Status ihrer Familie als von einer spezifischen Geschlechtsrolle bestimmt war, bestimmen in der athenischen Demokratie die politischen und gesetzlichen Strukturen die Unterordnung der von der Bürgerschaft ausgeschlossenen Frau. Die explizite Hervorhebung einer jeweiligen entsprechenden «Natur» bei den untergeordneten Mitgliedern der Hausgemeinschaft geht also zurück auf den Widerspruch zwischen den gesellschaftlich-politischen Strukturen der athenischen Demokratie, die das volle Bürgerrecht nur den freien und vermögenden Familienhäuptern zuerkennen, und dem zuerst in der stadtsstaatlichen, von den Mittelschichten bestimmten Demokratie formulierten demokratischen Ideal der Menschenwürde und der Freiheit.

Anders gesagt: Eine von der angeblich unterschiedlichen «Natur» ausgehende Rechtfertigung patriarchalischer gesellschaftlicher Verhältnisse erweist sich als notwendig in der politischen Situation einer Gesellschaft, in der zwar von der Gleichheit und der Würde *aller* Menschen gesprochen wird, in der aber einigen Gruppen von Menschen die aktive Teilnahme am politischen Leben und die Selbstbestimmung in der Gesellschaft verweigert wird, weil sie wirtschaftlicher und sexueller Besitz der männlichen Familienhäupter sind. Eine androzentrische Legitimierung erweist sich immer dann als notwendig, wenn eine neue gesellschaftliche oder religiöse Ordnung sich durchzusetzen anfängt.

Feministische politische Philosophen[6] haben gezeigt, daß derselbe Widerspruch zwischen demokratischen Idealen und den konkreten patriarchalischen gesellschaftlichen, politischen und legalen Strukturen noch immer die heutige moderne Gesellschaft des Westens kennzeichnet. Die patriarchalische Philosophie des Aristoteles liegt also noch immer der demokratischen Gesellschaft des Westens und der dort vorherrschenden rechtspolitischen Philosophie zugrunde. Obwohl die patriarchalische Familie im Laufe der Geschichte nicht dieselbe geblieben ist, wurde die Trennung zwischen dem privaten und dem öffentlichen Bereich durch die Industrialisierung noch zugespitzt. Der Kapitalismus hat das Patriarchat nicht beseitigt, sondern nur verändert und schließlich auch noch verstärkt[7]. Kurzum: Ein frauenfeindlicher Sexismus, ein rassistischer Klassismus und ein expansionistischer Kolonialismus sind ebenso viele Ideologien, die von unterschiedlichen menschlichen Naturen ausgehen, um die verschiedenen Formen patriarchalischer Ungleichheit und Unterdrückung zu rechtfertigen und aufrechtzuerhalten.

Durch die patriarchalische Trennung zwischen dem von Männern beherrschten Bereich des öffentlichen Lebens und dem privaten Bereich der Frauen entsteht zudem in den Gesellschaften des Westens ein gesondertes Wirtschaftssystem für die Frauen[8]. Dieses Wirtschaftssystem gründet auf der Annahme, daß es in jeder Familie einen idealen Vater gebe, der für seine Familie den Lebensunterhalt verdient. Eine zusätzliche Rolle spielt die Annahme, daß alle Frauen entweder nur eine Zeit lang arbeiten oder nur ein privates Taschengeld hinzuverdienen wollen, da sie ja schließlich heiraten und schwanger werden. So finden niedrigere Löhne und niedrigere berufliche Positionen für die Frauen ihre Rechtfertigung: Es wird ja angenommen, daß das, was sie verdienen, höchstens ein Zubrot ist. Da ja angenommen wird, daß Hausarbeit und Kindererziehung die «natürliche» Berufung der Frau seien, brauchen sie nicht entlohnt oder im Nationalprodukt mitgerechnet zu werden. Die Folge eines solchen getrennten Wirtschaftssystems für die Frauen ist eine zunehmende Feminisierung der Armut und die Verelendung der von Frauen geleiteten Familien.

Schließlich wird durch ein solches getrenntes Wirtschaftssystem für Frauen über Rassen-, Klassen- und Kulturschranken hinweg die «sexuelle Versklavung»[9] der Frauen aufrechterhalten. Während der patriarchalische Rassismus bestimmte Menschen als Untermenschen betrachtet, um ihre Arbeit auszubeuten, will der patriarchalische Sexismus die Fortpflanzungsfähigkeit und -tätigkeit der Frauen unter seiner Kontrolle halten. Die Gewalt gegen Frauen und Kinder nimmt zu in einer Zeit, in der die Frauen für sich die Menschenrechte und die Menschenwürde fordern, die für die Männer längst selbstverständlich sind. Die Angriffe der politischen Rechten gegen den Feminismus[10], ihr Kampf dafür, daß Frauen und die Ärzte, die ihnen helfen, wieder kriminalisiert werden, und die

schönen Worte dieser Rechten über den «Schutz der christlichen Familie» wollen die Frauen wieder wirtschaftlich abhängig machen, die patriarchalische Kontrolle über die Fortpflanzungsfähigkeit der Frau verstärken und die patriarchalische Familie als Stütze des patriarchalischen Staates aufrechterhalten und festigen. Auch die sexuelle Gewalt gegen Frauen und Kinder in- und außerhalb der Familie trägt zur Fortdauer der patriarchalischen Ordnung der Männerherrschaft bei.

«Namenlose körperliche und verbale Gewalt: Vergewaltigung – Vergewaltigung im allgemeinen, rassistische Vergewaltigung, Vergewaltigung in der Ehe, Vergewaltigung im Krieg, Vergewaltigung durch Banden, Kindervergewaltigung; Verprügelung der eigenen Frau und anderer Frauen; Abtreibungsgesetze und staatliche Bestimmungen der Geburtenkontrolle; Sterilisierung gegen den Willen der Betroffenen; unnötige Totaloperationen; Beschneidung der Klitoris und andere Formen der geschlechtlichen Verstümmelung; Prostitution und Frauenversklavung; sexuelle Belästigung am Arbeitsplatz; aggressive Pornographie...»[11]: Das alles sind nur einige Formen der für legitim gehaltenen oder wenigstens tolerierten Gewalt gegen Frauen. Während Soziobiologen in der Vergewaltigung eine natürliche, biologische Tendenz bei den Männern, einen *biologischen* Imperativ sehen, haben feministische Untersuchungen nachgewiesen, daß die Vergewaltigung und andere Formen der institutionalisierten Gewalt gegen Frauen einem *sozialen* Imperativ entsprechen: Sie sind notwendig, um das Patriarchat durch Gewalt aufrechterhalten zu können.

Auch das Christentum ist von dem schon für die athenische und auch für die moderne westliche Demokratie typischen grundlegenden Widerspruch zwischen der angeblichen Gleichheit aller und der tatsächlichen Unterordnung vieler gezeichnet. Dieser Widerspruch zwischen dem an alle gerichteten Aufruf, als untereinander Gleiche Christus nachzufolgen, und den patriarchalischen Strukturen der Kirche entstand gegen Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts als Folge eines Prozesses, in dem die Kirche sich an die griechisch-römische Gesellschaft und Kultur anpaßte. Die sogenannten Haustafeln in den späten Schriften des Neuen Testamentes, in denen die Unterordnung der Frauen gefordert wird, geben dem aristotelischen Ethos der Unterwerfung der Frau und der Herrschaft des Mannes den Status des in der Heiligen Schrift kodifizierten Gotteswortes[12].

Theologen wie Augustin und Thomas von Aquin nahmen das aristotelische Elaborat der minderwertigen menschlichen «Natur» der Sklaven und freigeborenen Frauen in das Gerüst der christlichen Theologie auf. Diese aristotelische christliche Theologie legitimierte dann auf religiöse Weise den Rassismus, den Kolonialismus, den Klassismus, den Sexismus und die Exklusivität der Heterosexualität in Gesellschaft und Kirche. Diese Theologie wirkt auch zusammen mit den androzentrischen und linguistischen Legitimationssystemen, die zu der doppelten Unsichtbarkeit und der vielgestaltigen Ausbeutung der von einem patriarchalischen Rassismus, von Armut, Kolonialismus, Sexismus und Heterosexualität unterdrückten Frauen der Dritten Welt führten und sie aufrecht erhalten.

Da die patriarchalische Organisation und das patriarchalische Ethos des römischen Reiches auf die Dauer auch das Selbstverständnis und die Strukturen der christlichen Gemeinschaft bestimmen, ist die Kirche in ihren institutionellen Strukturen und in ihrem Vorgehen oft mehr römisch als christlich. In diesem patriarchalischen Modell der Kirche finden wir zwei verschiedene hierarchische Subsysteme: das der Männer und das der Frauen. Das patriarchalische System der Männer beruht sowohl auf dem Gehorsam und der Unterordnung des Klerus als auf seinem Zölibat, d. h. auf einem Leben ohne Frauen. Das weibliche System beruht auf der wirtschaftlichen Abhängigkeit der Frauen und auf ihrer Kontrolle durch die Männer in der Ehe und in den nach dem Kirchengesetz gestalteten Lebensgemeinschaften. In diesem Modell von Kirche deckt sich die Realität der Kirche mit der der männlichen Hierarchie. Sie ist patriarchalisch in ihren Strukturen, da ein geweihter, gewöhnlich alter Mann an der Spitze einer Pyramide der Über- und Unterordnung steht und sowohl über den jüngeren männlichen Klerus als über die Laien Jurisdiktion hat, d. h. über sie regieren kann. Das Gemeinschaftsleben der Kirche wird nach diesem Kirchenmodell durch die Kontrolle von oben nach unten aufrechterhalten. Das von den «Untergebenen» erwartete Verhalten ist der Gehorsam: der Gehorsam dem Papst, dem Bischof, dem Pfarrer, den Ordensoberen bzw. dem Ehemann gegenüber.

Eine als klerikale patriarchalische Hierarchie verstandene Kirche schließt nicht nur die Frauen

von ihrer Führung aus, sondern verweist sie zudem durch eine Kotrolle ihrer Sexualität in ihre Grenzen. Diese Kirche richtet ihr Leben nicht auf die Bedürfnisse und Fähigkeiten ihrer Mitglieder oder auf das Wohl der Menschheit als ganzer, sondern auf institutionelle patriarchalische Interessen aus[13]. Religiöser Gehorsam, wirtschaftliche Abhängigkeit und sexuelle Kontrolle sind die Faktoren, auf die das kirchliche Patriarchat sich stützt.

Dieses patriarchalisch-klerikale Modell von Kirche wurde von der protestantischen Reformation nicht beseitigt, sondern nur insoweit modifiziert, als die patriarchalische Pfarrersfamilie an die Stelle das Zölibats trat. Wenn wir die Wechselwirkung in der westlichen Welt zwischen dem Patriarchat, so wie es in der Gesellschaft besteht, und dem Patriarchat in der Kirche richtig verstanden haben, verstehen wir auch, daß der Kampf gegen dieses Patriarchat ein zentrales Anliegen eines jeden Befreiungskampfes gegen Rassismus, Kolonialismus, Militarismus, Armut ist, so wie umgekehrt der Kampf gegen all diese Mißstände ein zentrales Anliegen eines jeden Kampfes gegen das Patriarchat ist.

Die feministische Theologie denkt nicht nur über diesen Kampf nach, sondern ist an ihm unmittelbar beteiligt: Sie ist ein wesentlicher Bestandteil dieses Kampfes. Wie wir schon gesehen haben, wird die patriarchalische Herrschaft und Ausbeutung dann stärker und ausdrücklicher verteidigt und gerechtfertigt, wenn in der Öffentlichkeit die Forderung nach Gleichheit und Selbstbestimmung für alle allgemeiner anerkannt wird. Das feministische Denken wird dann als extrem, subversiv, irrational oder abnormal gebrandmarkt, denn es will ja eine Alternative für das der europäischen und amerikanischen Gesellschaft und Kirche zugrundeliegende Patriarchat formulieren. Dieses Denken entmystifiziert und verwirft das, was sonst als Maßstab für Rationalität, Wahrhaftigkeit und Erkenntnis gehalten wird: die kulturellen und religiösen Werte der männlichen Dominanz und der weiblichen Unterordnung. In diesem Kontext wenden sich sogar «fortschrittliche», sich für die Weihe der Frau aussprechende Theologen und Kirchenmänner oft gegen die feministische Theologie, bei der die Befreiung der Frau im Mittelpunkt des Denkens steht. Sie versehen diese Theologie oft mit Gänsefüßchen: «feministische Theologie», oder sie reden von einer «sogenannten» feministischen Theologie, die sie bestenfalls für naiv, unbedeutend und wenig kompetent und schlimmstenfalls für ein männerfeindliches und männerhassendes Getöse und ein wenig weibliches Protestieren und Revoltieren halten. Stattdessen reden sie einer «Theologie der Frauen» bzw. «Theologie der Weiblichkeit» das Wort. Dementsprechend sind sie auch schnell dabei, Theologinnen, die dem herkömmlichen Theologenmuster entsprechen, die von den Männern formulierten theologischen Normen respektieren und bereit sind, diese Männer für Experten zu halten, als «gute» Frauen gegen die feministischen Theologinnen, die ihre männlichen Kollegen radikal in Frage stellen, als «schlechte» Frauen auszuspielen. In den Kirchen, in denen Frauen zum Klerus zugelassen werden, werden sie nur dann ordiniert, wenn sie bereit sind, die patriarchalischen Strukturen ihrer Kirche mitzutragen und an der Fortdauer ihrer androzentrischen Theologie und ihres androzentrischen Symbolsystems mitzuarbeiten. Fortschrittliche Kirchen und Theologen sind so lange bereit, uns eine gewisse Sichtbarkeit in der Kirche zuzugestehen und uns dort predigen und lehren zu lassen, als wir bereit sind, die patriarchalische Kirche und ihre androzentrische Liturgie und Theologie zu vertreten.

Da wir, die römisch-katholische Bewegung für die Ordination der Frau, von der Erfahrung ordinierter Frauen in anderen christlichen Kirchen und aus unserer eigenen Erfahrung im Bereich der Theologie und der Seelsorge gelernt haben, insistieren wir darauf, daß es nicht reicht, wenn einige ausgewählte Paradefrauen in die patriarchalische Hierarchie unserer Kirche aufgenommen werden. Viele römisch-katholische Frauen empfinden jeden Tag Wut und Schmerz, weil ihre Kirche von der sowohl strukturellen als auch immer neu von konkreten Personen verschuldeten Sünde des patriarchalischen Sexismus verunstaltet wird. Nun würde die Ordination einiger Frauen für die niedrigeren Stufen einer nach wie vor patriarchalischen Hierarchie das Übel des patriarchalischen Sexismus nicht beseitigen, sondern stattdessen die vernichtende Wirkung, die von diesem Sexismus ausgeht, verschleiern. Wir haben zu dem Verständnis gefunden, daß die «Frauenfrage», vor der die Kirche steht, nicht nur mit der Frage der Ordination von Frauen zu tun hat, sondern daß sie eine grundsätzliche Veränderung des Denkens fordert, nämlich den Übergang von einer androzentrischen Weltanschauung und Theologie zu einem

feministischen Verstehen der Welt, des menschlichen Lebens und der christlichen Religion.

Feministische Theorie und androzentrische Ideologie

Wenn das gesellschaftliche und kirchliche Patriarchat tatsächlich die Ursache für eine frauenfeindliche Legitimierung und ein androzentrisches Erkennen der Wirklichkeit ist, dann scheint die dringlichste Aufgabe nicht so sehr die Erarbeitung einer feministischen Theorie als vielmehr der unmittelbare politische Kampf zur Eroberung und Durchsetzung der Rechte der Frauen zu sein. Tatsächlich scheute die Frauenbewegung Anfang der siebziger Jahre in meinem Land, den USA, die Aufgabe, sich mit Theoriebildung und Wissenschaft auseinanderzusetzen, die sie als eine spezifisch männliche Angelegenheit und Befriedigung, als eine Art «intellektuellen Rausches» für Männer betrachtete, bei dem zwecks einer besseren Durchsetzung der letztendlich patriarchalistischen Ziele auch einige Frauen miteinbezogen werden sollten. Viele Frauen ließen sich von dem Eindruck leiten, daß die akademische Wissenschaft, argumentatives Überlegen und Diskutieren und abstraktes Denken sehr wenig mit ihren alltäglichen Erfahrungen zu tun hätten. Vor allem die studierenden Frauen machten die Erfahrung, daß ihre intellektuelle Ausbildung sie von ihren eigenen Fragen und von ihren eigenen Einsichten und Gefühlen entfremdete.

Dies gilt auch für die Frauen, die Theologie oder Religionswissenschaft studierten. Da die meisten unter uns in den theologischen Einrichtungen nicht unter feministischen Professorinnen studieren konnten (und dies noch immer nicht können), da sie unter den für ihr Studium empfohlenen Büchern kaum feministische Werke fanden (und finden) und da ihre Anliegen oft nicht als diskussionswürdige Fragen ernst genommen wurden (und werden), waren sie zu Recht mißtrauisch gegenüber der akademischen Ausbildung und den verschiedenen theologischen Richtungen. Nun kann sich ein solches, an sich gesundes und angebrachtes Mißtrauen gegenüber einer androzentrischen Wissenschaft leicht in eine Intellektfeindlichkeit verkehren, die ungewollt patriarchalischen Interessen dient, da sie dazu beiträgt, daß Frauen nicht an der Formulierung und Erarbeitung wissenschaftlicher Themen und Fragen teilnehmen. So wurde ich auf einer der ersten Zusammenkünfte von Seelsorgerinnen und in der theologischen Wissenschaft tätigen Frauen im Jahr 1972 für elitär gehalten, weil ich mich selbst eine Theologin nannte, denn das, was wir alle taten, war doch auch Theologie. Dagegen zeigte keine unter uns sich befremdet, wenn sie aufgrund ihrer kirchlichen Tätigkeit als «minister» oder «reverend» («Ehrwürden») angeredet wurde, obwohl dadurch doch klerikale Unterschiede zwischen uns entstanden. Während die Zulassung zum ordinierten Amt als eine Errungenschaft der feministischen Bewegung betrachtet wurde, schien man den Männern Recht zu geben, wenn sie es für abnormal hielten, wenn Frauen sich aktiv und produktiv an der Theologie beteiligten.

Inzwischen haben wir eingesehen, daß Wissen Macht ist und daß der von der androzentrischen Sprache und der patriarchalischen Ideologie produzierte Sinn der Herrschaft dient. Daher handelt es sich bei der Alternative, *entweder* engagieren die Frauen sich in einem gesellschaftlichen und kirchlichen Kampf gegen das Patriarchat *oder* sie widmen sich der kritischen Analyse und versuchen eine Veränderung androzentrischer Sprache und Wissenschaft herbeizuführen, um eine falsche Alternative. Es dient den Interessen des Patriarchats, wenn wir weiter unsichtbar bleiben und uns mit dem uns aufgezwungenen Schweigen abfinden, wenn es sich um die intellektuelle Interpretation der Welt handelt. Der Ausschluß von der Suche nach Bedeutung und Sinn der Welt und des menschlichen Lebens gehört wesentlich zu unserer Unterdrückung. Daher ist es ein wesentliches Element in unserem Kampf um Befreiung von patriarchalischen Strukturen, daß wir unser Schweigen brechen und «die uns gestohlene Fähigkeit zur Namensgebung» («*the power of naming that was stolen from us*», Mary Daly) einklagen.

Feministische Wissenschaft entlarvt die patriarchalische Funktion der von einer männlichen Wissenschaft erarbeiteten und propagierten intellektuellen und wissenschaftlichen Normen und Theorien, die dazu führen, daß bei all dem, was wir über die Welt, das menschliche Leben, die Geschichte der Kultur und der Religion wissen, die Frau unsichtbar bleibt oder nur am Rande eine Rolle spielt. Wenn dagegen in der Mitte des intellektuellen Fragens und Forschens die Erfahrung der Frau und ihre Subjektivität eine Rolle spielen, bedeutet das eine Herausfor-

derung für das theoretische Gerüst aller akademischen Fachrichtungen. Feministische Untersuchungen führen in allen Bereichen der Wissenschaft zu einer wissenschaftlichen Revolution bzw. zu einer grundsätzlichen Veränderung der Paradigmen, d. h. an die Stelle einer androzentrischen – auf den Mann ausgerichteten – Weltanschauung tritt ein feministisches Verstehen der Welt, der Kultur und der Geschichte[14].

Während androzentrische Wissenschaft die Frau als diejenige definiert, die «anders» ist als der Mann bzw. als ein männlicher Gott, und uns Frauen zu «Objekten» einer männlichen Wissenschaft reduziert, wird in feministischen Untersuchungen betont, daß sowohl die Sprache als auch das gesamte Gerüst und Instrumentarium des Denkens zu durchforsten und neu aufzubauen sind, so daß sowohl Frauen als Männer wahre Subjekte der menschlichen Kultur und des wissenschaftlichen Dialogs werden können. Eine feministische kritische Analyse der ideologischen Funktionen androzentrischer Sprache und androzentrischer wissenschaftlicher Erkenntnisse wendet sich nicht nur gegen den Universalitätsanspruch des männlichen Wissenschaftsbetriebs, sondern deckt auch dessen patriarchalische Vorurteile auf. Androzentrische Texte sind weit davon entfernt, sich auf das rein Deskriptive zu beschränken, und die in ihnen angeblich enthaltene Erkenntnis ist auch alles andere als objektiv. Stattdessen soll durch sie das von einer patriarchalischen Gesellschaft und Kirche hervorgebrachte Schweigen und Unsichtbarsein der Frauen weiter gefestigt werden. So war und ist die Unsichtbarkeit der Frauen in der androzentrischen Kultur und ihre verschleierte Unterdrückung durch die westliche Sprache, religiösen Symbolsysteme, Geschichtsaufzeichnung und -darstellung und wissenschaftlichen Theorien das Kernproblem und der Mittelpunkt des Interesses der feministischen Untersuchungen.

Die grundlegende Einsicht, von der der Feminismus ausgeht, ist, daß das Persönliche *politisch ist*, daß unsere persönlichen Fragen und Anliegen nicht allein unsere privaten Probleme sind. Simone de Beauvoirs Satz, daß Frauen nicht geboren, sondern gemacht werden, hat viele feministische Untersuchungen über die gesellschaftliche Ausfüllung der konkreten Inhalte des jeweiligen Geschlechts so wie über die Sozialisierung der Kinder, die dazu führt, daß sie die ihnen von ihrer Kultur zugewiesene männliche oder weibliche Geschlechtsrolle übernehmen, inspiriert. Als meine Tochter Chris in dem sogenannten Fragealter war, fragte sie andauernd: «Warum können nur Männer Vorsitzende und Direktoren sein? Warum sind alle Priester Männer? Warum verdienen Frauen weniger als Männer? Warum hat Gott in der Kirche nur Söhne und keine Töchter? Warum sind Frauen gegen die Gleichberechtigung der Frau? Warum ziehen Jungen keine Kleidchen und Röckchen an? Warum sind alle großen Gestalten in der Geschichte Männer? Warum sagt der Lehrer immer: ‹Jungen und Mädchen› und nie ‹Mädchen und Jungen›? Warum ist Gott ein ‹er›? Warum geben Frauen ihren Namen auf, wenn sie heiraten? Warum erledigt Jessicas Mutter die gesamte Hausarbeit ganz allein? Warum haben nicht alle Kinder genug zu essen? Warum schminken sich nur Frauen und nicht auch Männer? Warum? Warum? Warum?»

Solche Fragen bringen die grundsätzliche Erfahrung der Minderwertigkeit und des «Andersseins» von Frauen in einer patriarchalischen Gesellschaft und Religion zum Ausdruck. Es ist die Erfahrung, daß die «Welt» so nicht stimmen kann. Es ist die Erfahrung, daß wir dort nicht «am Platze sind», daß wir nicht mitzählen und daß wir diese Welt nicht so bestimmen und verändern können, daß sie der Erfahrung von uns selbst, von dem, was wir wert sind, und unserer Vorstellung, wie sie sein sollte, entspricht. Diese Urerfahrung, die wir Frauen in einer patriarchalischen Gesellschaft und Kirche machen, wird aber durch unsere Sozialisierung und unsere Erziehung zur Übernahme einer patriarchalischen Sprache und eines patriarchalischen Wertsystems zum Schweigen gebracht. So werden die Mädchen dazu gebracht, daß sie die Urerfahrung der Entfremdung und der Wut darüber als ihr persönliches, privates Problem sehen, daß sie glauben, daß *mit ihnen selbst* etwas nicht stimmt, daß wir Frauen schließlich uns der Wirklichkeit anpassen und die Dinge so nehmen sollten, *wie sie sind.*

Eine entscheidende Bedeutung für diese Verinnerlichung des eigenen «zweitrangigen Status» durch Mädchen und Frauen hat das, was Casey Miller und Kate Swift «semantische Straßensperren» (*semantic roadblocks*)[15] und Pierre Bourdieu «symbolische Gewalt»[16] nannten. Die Sprache gibt nicht nur die Welt wieder, sondern sie prägt und gestaltet das Verständnis, das wir von uns selbst und von der Welt haben. Daher bedeutet schon das Sprechenlernen eine Sozialisierung in eine Welt hinein, in der das «Männliche» und

«Männlichkeit» Maßstäbe für das Menschsein überhaupt sind: «Diejenigen unter uns, die in einer Sprache groß wurden, die ihnen zur gleichen Zeit sagt, daß sie Männer und Nichtmänner sind, haben mit einer Unklarheit und Unsicherheit, nicht über ihr Geschlecht, sondern darüber, ob sie wirklich Menschen sind, zu kämpfen.»[17] Feministische Untersuchungen haben immer neu belegt, wie sehr die in der Sprache und durch die Sprache geprägte und bestimmte androzentrische Konstruktion der Wirklichkeit und der Welt zur Selbstbehauptung der Männer und zur Selbstentfremdung der Frauen beiträgt.

Dadurch, daß Jungen und Mädchen es lernen, sich grammatikalisch männlicher Formen zu bedienen, wenn sie eigentlich «allgemein menschlich» redend sich selbst zum Ausdruck bringen und die Welt definieren wollen, lernen sie es auch, sich selbst entsprechend dem Schema der patriarchalischen Über- und Unterordnung zu verstehen und halten sie es für selbstverständlich, daß die einen an vorderster Stelle stehen und die anderen nur am Rande eine Rolle spielen. Hier liegt der Grund dafür, daß die Unterdrückung der Frau in der Gesellschaft in den Kulturen des Westens so selbstverständlich ist: so wenig zu dem «normalen Empfinden» im Widerspruch steht. Daher ist es für Frauen und Männer schwer, den unterdrückenden Charakter einer das Allgemeinmenschliche mit grammatikalisch männlichen Formen bezeichnenden Sprache, die die Frauen unsichtbar macht oder nur am Rande erscheinen läßt, zu erkennen. Zudem macht eine solche androzentrische Sprache arme, farbige und kolonialisierte Frauen doppelt unsichtbar: In unserer Gesellschaft leiden Arme, Menschen amerikanischer, afrikanischer und asiatischer Abstammung *und Frauen* schon so oder so unter patriarchalischer Unterdrückung und gesellschaftlicher Zurücksetzung bzw. Unsichtbarkeit, die für die Frauen durch eine androzentrische Sprache noch verdoppelt wird.

Die sakrale Sprache in der Kirche legitimiert und verstärkt in ihrer androzentrischen Struktur die Entfremdung der Frauen[18]. Jahrhunderte lang hatten sie nur dazusitzen, während eigentlich in den Predigten und allen anderen liturgischen und theologischen Anreden in der Kirche nur die Männer angesprochen wurden. Wir mußten immer zweimal überlegen, um zu wissen, ob auch wir Frauen gemeint waren, wenn die «Brüder» angeredet wurden oder vom «Glauben der Väter», der «Brüderlichkeit der Menschen» oder den «Söhnen Gottes» die Rede war. Man nehme zum Beispiel einen Text wie folgenden (der in dieser Übersetzung in englischer Sprache stehen bleibt, da einige krasse Beispiele sexistischer Sprache in der deutschen Übersetzung von Rahner/Vorgrimler nicht vorhanden sind, wobei die Hervorhebung dieser Beispiele von uns stammt, der Übers.): «God who has *fatherly* concern for everyone has willed that *all men* should constitute one family and treat one another *in a spirit of brotherhood.* For having been created in the image of God who ‹*from one man* has created the whole human race› ..., *all men* are called to one and the same goal, namely to God, *Himself.*» Zu deutsch: «Gott, der *väterlich* für alle sorgt, wollte, daß alle Menschen eine Familie bilden und einander *in brüderlicher Gesinnung* begegnen. Alle sind ja geschaffen nach dem Bild Gottes, *der* ‹aus *einem* alle Völker hervorgehen ließ ...› ..., und alle sind zu einem und demselben Ziel, d. h. zu Gott selbst, berufen»[19].

Gehören auch die Frauen zu jener «family of men»? Haben auch wir an dem «spirit of Brotherhood», an der «brüderlichen Gesinnung» teil. Nicht nur, wenn es sich um Menschen im allgemeinen handelt, werden männliche grammatikalische Formen verwendet, sondern auch bei Gott «Himself», nach dessen Bild wir alle geschaffen sein sollen, ist das der Fall. Frauen haben in der Sprache, die Gottes Wirklichkeit zu beschreiben sucht und theologisch über die «Welt» reden will, nichts zu suchen.

Nicht nur im Erlernen einer Sprache und durch diese Sprache, sondern durch die gesamte Erziehung und Ausbildung, die ihnen zuteil wird, werden Frauen dazu sozialisiert und lernen sie, vor Männern und nicht vor Frauen Bewunderung und Respekt zu empfinden, die patriarchalischen Werte der Führung durch Männer und der Unterordnung der Frauen zu verinnerlichen und die patriarchalische Interpretation der Welt und des Menschenlebens zu übernehmen. Wir sollten nicht übersehen, daß es *Männer,* gebildete Männer, waren, die diese androzentrische Interpretation und Erkenntnis hervorbrachten. Es waren Männer, die die Bedeutung und den Sinn der Welt und des Menschenlebens definierten:

«Wir hatten geglaubt, so meine ich, daß Frauen und Männer gleicherweise an einer edlen Republik des Geistes teilhaben und daß beide Geschlechter gleichermaßen Erben von ‹tausend

Jahren westlicher Kultur› seien. Ein neues Lesen der sowohl von Frauen als *von Männern* geschriebenen Literatur lehrte uns aber, daß auch wenn der aufgrund des Geschlechtes ausgeübte und erfahrene Druck und die entsprechende Unterdrückung so unsichtbar wie die Luft sein mögen, man ihnen auch so wenig zu entgehen vermag wie der Luft. Und wie das Gewicht der Luft seinen Einfluß ausübt, gestalten und prägen auch sie unmerkbar die Formen und Regungen unseres Lebens... Es begann für uns so auszusehen, daß die Schätze der westlichen Kultur das Patrimonium männlicher Schriftsteller waren, oder, anders gesagt, daß die westliche Kultur wie ein gewaltiges, anzestrales Landgut ist, das gebildete Männer von ihren intellektuellen Vorfahren geerbt haben, während ihre weiblichen Verwandten wie gewisse Romanfiguren bei Jane Austin bescheidene Witwenhäuschen am Rande des Landgutes beziehen dürfen.»[20]

Noch immer ist wahr, was Virginia Woolf vor fast sechzig Jahren schrieb, daß fast alle Bücher in den Regalen unserer Bibliotheken, auch die über Frauen, von Männern geschrieben sind. Im Dienst des Patriarchats schrieben gebildete Männer den Frauen, bewußt oder unbewußt, all die Eigenschaften zu, die sie bei sich selbst nicht schätzen. Wir kennen die Stereotypen, die hier immer neu auftauchen: Männer seien intellektuell eingestellt, seien anspruchsvoll, logisch, stark, seien geborene Führer, kompetent, haben Autorität usw., während Frauen emotional, intuitiv, rezeptiv, passiv, schön, leidenschaftlich, fromm, tratschsüchtig, ergeben, selbstaufopfernd, albern, leichtsinnig... seien. Während manche Männer vor der Frau als Hure, Verführerin, Falle, Sünderin, verschlingender Mutter Angst haben, loben andere das «ewig Weibliche» als das einzige Heil des Mannes.

Man erzählt uns, die Unterordnung und Ohnmacht der Frau gehe darauf zurück, daß Frauen minderwertig seien. Oder man sagt, wir Frauen seien im Prinzip den Männern gleich, hätten aber andere Fähigkeiten, die es uns erlauben, daß wir unsere besonderen Aufgaben im Leben besser wahrnehmen, als Männer das könnten (wobei dann auch die Männer die ihrigen besser wahrnehmen). Die traditionelle Theologie und Katechese würde uns in dieser Frage die Antwort bereithalten, daß die Sünde durch eine Frau in die Welt gekommen sei, daß das Patriarchat von Gott, unserem Vater, gewollt sei, daß sein Sohn nur Männer ordiniert habe, um seine Nachfolger und Leiter der Kirche zu werden. Auf jeden Fall lernen wir Frauen früh, daß wir das «zweite Geschlecht» sind, und wir verinnerlichen unsere Unsichtbarkeit und angebliche Minderwertigkeit. Unseren Selbstwert und unsere Fähigkeiten und Autorität können wir nur von Männern und/oder einem männlichen Gott ableiten. Es ist daher kein theologischer oder liturgischer Zufall, wenn in der Theologie und Liturgie männlich über Gott geredet wird, sondern auf diese Weise wird in der Verkündigung und im Gebet Herrschaft ausgeübt. Während eine androzentrische Sprache und androzentrische Theorien die Herrschaft des Patriarchats als eine normale, dem gesunden Empfinden entsprechende Sache darstellen, wird diese Herrschaft durch die männlich von Gott redende Sprache der Liturgie und der Theologie zu einer von «Gott gewollten» Wirklichkeit.

Obwohl die Frauen im Laufe der Jahrhunderte diese Erklärungen und auch ihre eigene Verinnerlichung dieser Erklärungen in Frage gestellt haben, wissen wir wenig über unsere eigenen intellektuellen Traditionen und «Vormütter»[21]. Alle großen Philosophen, Wissenschaftler, Dichter, Politiker, Künstler und religiösen Leiter scheinen demnach Männer gewesen zu sein, die jahrhundertelang schrieben und miteinander diskutierten, um Gott, die Welt, die Gemeinschaft der Menschen und die menschliche Existenz so in Worte zu fassen und zu definieren, wie sie sie sahen. Aber das muß nicht heißen, daß es keine Frauen gegeben habe, die auch große Denkerinnen und Führerinnen gewesen sind. Ihre Gedanken und Werke wurden aber nicht überliefert und gingen nicht als klassische Vorbilder und Grundlagen in unsere Kultur und Religion ein. Das Patriarchat fordert ja, daß die Männer und ihre Macht in der Mitte jeder Konzeptualisierung der Welt stehen. Das ist dann auch der Grund dafür, daß das Denken und die Religionen, die Geschichte und die Kulturen der Frau in der Vergangenheit so total aus unserem heutigen Gedächtnis ausgemerzt sind oder höchstens nur am Rande bzw. als nicht ernstzunehmend in Erscheinung treten. Was Frauen sagten und sagen, wurde und wird verzerrt dargestellt, lächerlich gemacht, zensiert oder gar ganz unterdrückt in einer von Männern beherrschten Gesellschaft, und dann wird uns auch noch der Vorwurf gemacht, es gebe unter uns keine «großen» Denkerinnen, Wissenschaftlerinnen, Künstlerinnen oder Theologinnen.

Als Folge der Einsicht in die ideologische Funktion, die die androzentrischen Texte, der theologische Wissenschaftsbetrieb und die kirchliche Autorität bei der Aufrechterhaltung des gesellschaftlichen und kirchlichen Patriarchats spielen, müssen wir eine «Hermeneutik des Verdachts» entwickeln, um das, was über die Wirklichkeit der Frauen unter den Bedingungen des Patriarchats und über unsere Kämpfe in der Geschichte gegen die patriarchalische Unterdrückung gesagt und nicht gesagt wird, zu entdecken und aufzuzeigen. Obwohl man uns Frauen keine Rechnung trägt, wenn über die Geschichte oder die Theologie geschrieben wird, ist das, was aus unserem Leben, unserem Denken und unserem Kämpfen hervorgeht, ein uns vorenthaltener und vor uns verborgener Teil unserer historischen Wirklichkeit und Teil des theologischen Sinnes unserer Existenz.

Wie andere feministische Wissenschaftlerinnen wollen auch die feministischen Theologinnen das Schweigen und die Lücken, die Inkonsequenzen, Ungereimtheiten und ideologischen Mechanismen der Darstellungen der Vergangenheit und der wissenschaftlichen Theorien aufdecken, damit wir uns die Vergangenheit der Frauen im Patriarchat wieder aneignen können[22]. Die Frauen haben nicht nur unter dem von der patriarchalischen Unterdrückung hervorgebrachten Leiden und dem Verlust ihrer Menschenwürde gelitten, sondern sie hatten auch ihren Anteil an den gesellschaftlichen Veränderungen, die diesbezüglich eintraten, und an der prophetischen Kritik gegen diese Unterdrükkung, und sie erarbeiteten als Alternative gegen das Patriarchat ein neues Idealbild der Kirche. Dadurch, daß wir die Kämpfe unserer Schwestern in der Vergangenheit und ihre Erfahrungen von Befreiung wieder in Erinnerung rufen und sichtbar machen, finden wir die Kraft, zu unserem eigenen religiösen Bewußtsein, zu unserer eigenen geistlichen Erfahrung und zu unseren eigenen historischen Kämpfen zu stehen und deren Richtigkeit und Gültigkeit zu verteidigen[23].

In jeder Generation müssen die Frauen sich erneut der patriarchalischen Definition der Wirklichkeit entgegensetzen, müssen sie sozusagen «immer neu das Rad erfinden», d. h. immer neu zu denselben elementaren Einsichten vorstoßen, denn das Patriarchat kann die Bewußtwerdung der Unterdrückten nicht zulassen. Die feministische Theologie hat gezeigt, daß unsere Unterdrückung in der Gesellschaft und unser Ausschluß von der Verantwortung in der Kirche nicht auf ein Verfehlen der Frauen oder auf Evas Sünde zurückgehen und auch nicht dem Willen Gottes oder dem, was Jesus wollte, entsprechen, sondern von dem gesellschaftlichen und kirchlichen Patriarchat bewerkstelligt sind und durch eine androzentrische Konstruktion der Welt, durch eine entsprechende Sprache und entsprechende Symbolsysteme legitimiert werden. Da die religiöse Sprache und die religiösen Symbolsysteme der Legitimation der gesellschaftlichen Unterdrückung und kulturellen Marginalisierung der Frauen dienen, gehört der Kampf gegen das den Frauen aufgezwungene Schweigen und ihre Unsichtbarkeit in der Kirche wesentlich zum Kampf der Frauen um Gerechtigkeit, Freiheit und Ganzheit.

Die feministische Theologie reflektiert nicht nur über diesen Kampf, sondern will auch der Frage nachgehen, ob Religion und Kirche Hilfen und Perspektiven zu diesem Kampf beitragen können, damit so der Hoffnung Rechnung getragen werden kann, die in und unter uns lebt[24]. Sie will deutlich zeigen, daß Gottes Gegenwart und Offenbarung auch in dem von den Frauen dargestellten Teil des Gottesvolkes gegeben sind. Die Frauen sind Kirche und waren immer Kirche, immer von Gott berufen und auserwählt. Im Laufe der Jahrhunderte und auch noch heute wurden und werden sie von einer patriarchalischen Kirche und androzentrischen Theologie zum Schweigen gebracht, marginalisiert, unsichtbar gemacht und von der theologischen und kirchlichen Verantwortung ferngehalten, nur weil sie Frauen waren und sind. Dennoch haben die Frauen immer Gottes Ruf gehört, seine Gnade und seine Gegenwart weitergegeben und das Kirchesein als die Nachfolge Jesu in einer Gemeinschaft von Gleichen gelebt.

Darum sucht eine kritische feministische Theologie der Befreiung das patriarchalische Mundtodmachen der Frauen zu durchbrechen und sie als Gottes Mitarbeiterinnen in der Weitergabe der Gnade und dem Erlangen der Befreiung sichtbar zu machen. Sie zeigt, daß es nicht mehr notwendig sein wird, uns durch männliche linguistische und theologische Systeme zum Schweigen zu bringen und unsichtbar zu machen, wenn die Kirche ihre patriarchalischen, die Frau ausschließenden oder nur in untergeordneten oder unbedeutenden Positionen zulassenden Strukturen abändert.

Die volle Anteilnahme der Frauen in der Kirche setzt nicht nur die Bekehrung und die Umgestaltung einer patriarchalischen Kirche und ihres Klerus zu einer Gemeinschaft gleichberechtigter Jünger Jesu voraus, sondern auch die Formulierung einer neuen Theologie. Da eine feministische Theologie der Befreiung sich in dem Kampf aller Frauen gegen die patriarchalische Unterdrückung in Kirche und Gesellschaft engagiert, will sie die androzentrische, d. h. von Männern definierte Theologie, die die verschiedenen Formen der patriarchalischen Unterdrückung legitimiert, in eine Theologie verwandeln, die die Befreiung des Gottesvolkes, dessen Mehrheit Frauen sind, vorantreibt und fördert. Diese Aufgabe einer feministischen Theologie wurde vor fast hundert Jahren treffend von Matilda Joslyn Gage formuliert, als sie schrieb: «Der wichtigste Kampf in der Geschichte der Kirche ist der Kampf der Frauen um ihre Freiheit und ihr eigenes Denken und um ihr Recht, dieses Denken der Welt weiterzugeben.»[25]

[1] Vgl. die Überlegungen von Christine Schaumberger, Die «Frauenseite»: Heiligkeit statt Hausarbeit: T. R. Peters (Hg.), Theologisch-politische Protokolle (München/Mainz 1981) 244–264. Für die theologische Ausbildung siehe: The Mud Flower Collective, God's Fierce Whimsy. Christian Feminism and Theological Education (The Pilgrim Press, New York 1985).

[2] Erklärung der Kongregation der Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1976).

[3] Siehe für die erste Formulierung einer solchen Theologie meinen Aufsatz: Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation: W. Burkhardt, Women. New Dimensions (Paulist Press, New York 1977) 29–50. Für eine Übersicht über die heutige Diskussion s. Carter I. Heyward, An Unfinished Symphony of Liberation: The Radicalization of Christian Feminism among White U. S. Women: Journal of Feminist Studies in Religion 1 (1985) 99–118.

[4] L. Lange, Woman is not a Rational Animal. On Aristotle's Biology of Reproduction: Harding/Hintikka (Hg.), Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science (D. Reidel, Boston 1 83) 1–15.

[5] M. B. Arthur, Liberated Women. The Classical Era: Bridenthal/Koonz, Becoming Visible. Women in European History (Mifflin, Boston 1977) 60–89.

[6] S. Moller Okin, Women in Western Political Thought (Univ. Press, Princeton 1979); J. Hicks Stiem, The Unit of Political Analysis. Our Aristotelian Hangover: Discovering Reality 31–43; H. Schröder, Feministische Gesellschaftstheorie: L. F. Pusch (Hg.), Feminismus. Inspektion der Herrenkultur (Frankfurt 1983) 449–476; L. F. Pusch, Das Recht der Väter: aaO. 477–506.

[7] Z. L. Eisenstein, The Radical Future of Liberal Feminism (Longman, New York 1981); H. Hartmann, Capitalism, Patriarchy, and Job Segregation by Sex: Abel (Hg.), The Sign's Reader. Women, Gender and Scholarship (Univ. Press, Chicago 1983) 193–225.

[8] Vgl. A. Schwarzer, Lohn: Liebe (Suhrkamp, Frankfurt 1973); H. Scott, Working Your Way to the Bottom. The Feminization of Poverty (Pandora Press, Boston 1984); E. Hochwald, Studying Technological Discrimination. Some Feminist Questions: Feminist Issues 5 (1985) 55–64. Vgl. auch das Sonderheft über The Political Economy of Women: Review of Radical Political Economics 16 (1984).

[9] Siehe für diesen Ausdruck K. Barry, Femal Sexual Slavery (Avon Books, New York 1979). Die Literatur über sexuelle Gewalt gegen Frauen ist zu umfangreich, um hier aufgeführt zu werden. Siehe für eine Übersicht Brines/Gordon, The New Scholarship on Family Violence: Signs 8 (1983) 490–531.

[10] Vgl. z. B. S. Rogers Radl, The Invisible Woman. Target of the Religious New Right (Delta Books, New York 1983). Für einen Vergleich zwischen der Rhetorik der politischen Rechten in Amerika mit der Propaganda in Nazideutschland siehe Conway/Siegelman. Holy Terror. The Fundamentalist War on America's Freedoms in Religion, Politics, and Private Lives (Doubleday, New York 1982).

[11] R. Bleier, Science and Gender. A Critique of Biology and the Theories on Women (Pergamon Press, New York 1984) 184.

[12] Für eine Diskussion und theologische Wertung dieser Entwicklung siehe mein Buch: Bread not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation (Beacon Press, Boston 1984) 65–94.

[13] Für die Analyse solcher Interessen von einem Standpunkt der Befreiungstheologie aus siehe L. Boff, Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie (Düsseldorf 1985).

[14] Die Literatur ist zu ausführlich, als daß sie hier aufgeführt werden könnte. Siehe für eine eingehende Erörterung A. M. Jaggar, Feminist Politics and Human Nature (The Harvester Press, Sussex 1983). Die schwarze Feministin Bell Hooks äußert darüber hinaus die Meinung, daß bei manchen feministischen Theorien eine breite und umfassende Analyse fehlt, weil sie von privilegierten Frauen erarbeitet wurden. Siehe ihr Buch Feminist Theory. From Margin to Center (South End Press, Boston 1984).

[15] Miller/Swift, Words and Women (Anchor Books, New York 1977). Siehe auch Dale Spender, Man Made Language (Routledge & Kegan 1980); S. Trömel-Plötz (Hg.), Gewalt durch Sprache (Frankfurt 1984); L. Pusch, Das Deutsche als Männersprache (Frankfurt 1984).

[16] P. Bourdieu, Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques (Fayard, Paris 1981). Siehe auch die kritische Erörterung dieses Werkes durch J. B. Thompson, Studies in the Theory of Ideology (Univ. of California Press, Berkeley 1984) 42–72.

[17] Miller/Swift, Words and Women 34f.

[18] Siehe vor allem die gesammelten Essays von N. Morton, The Journey is Home (Beacon, Boston 1985).

[19] Gaudium et Spes Nr. 24, hier nach der englischen Übersetzung von W. M. Abbott, The Documents of Vatican II (The American Press 1966) und nach der deutschen von K.

Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums (Freiburg/Basel/Wien 1966).

[20] S. M. Gilbert, What do Feminist Critics Want?: E. Showalter (Hg.), The New Feminist Criticism (Pantheon Books, New York 1985) 33.

[21] Siehe vor allem D. Spender, Women of Ideas (and What Men Have Done to Them) (ARK Paperbacks, Boston 1983).

[22] Vgl. die neue Reihe des Archivs für Philosophie- und Theologiegeschichtliche Frauenforschung, deren erster Band von Elisabeth Gössmann herausgegeben wurde: E. Gössmann, Das wohlgelahrte Frauenzimmer (München 1984).

[23] Siehe mein Buch: In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Early Christian Origins (Crossroad, 1983). (Deutsche Übersetzung in Vorbereitung.)

[24] Siehe folgende neue Bücher: Elisabeth Moltmann-Wendel, Das Land, wo Milch und Honig fließt. Perspektiven einer feministischen Theologie (Siebenstern, Gütersloh 1985); E. Sorge, Religion und Frau. Weibliche Spiritualität im Christentum (Kohlhammer, Stuttgart 1985).

[25] M. Joslyn Cage, Woman, Church & State (Persephone Press, Watertown 1980; zuerst veröff. 1893) 237.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA

War seit 1970 Professorin für Theologie an der University of Notre Dame und ist derzeit «Distinguished Talbot Professor of New Testament Studies» an der Episcopal Divinity School in Cambridge, Massachusetts, USA. Mitbegründerin und Mitherausgeberin des «Journal of Feminist Studies in Religion». In der Bewegung Women-Church engagiert. Neueste Veröffentlichungen: In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Early Christian Origins (Crossroad Publishing Co., New York 1983); The Book of Revelation: Judgment and Justice; Bread Not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation. Anschrift: Holy Wisdom Monastery, Route 4, Box 150, Wake Forest, N. C. 27587, USA.

Mary Collins

Töchter der Kirche: Die vier Theresien

In ihrer kürzlich erst erschienenen Biographie «Theresa. A Woman» bestätigt Victoria Lincoln, daß die sterbende Teresa von Avila immer wieder den Satz wiederholt habe: «Cor contritum et humilem, Deus, non despicies» – «Ein reuevolles und demütiges Herz wirst Du, Gott, nicht verschmähen.» Sodann soll sie nach Empfang des Viatikums wie zu ihrer *Verteidigung* geflüstert haben: «Nach all dem (oder: am Ende), Herr, bin ich eine Tochter der Kirche»[1]. Viele, die Teresa von Avila seit ihrem Tode im Jahre 1582 verehren, ließen sich von der reichhaltigen Bedeutung dieses auf ihrem Sterbebett gesprochenen Satzes bewegen. In den vierziger Jahren unseres Jahrhunderts verfaßte ein französischer Karmelit ein halb volkstümliches, halb wissenschaftliches Handbuch zur Spiritualität der Karmeliten, dessen zweiten Band er mit dem Titel *«Ich bin eine Tochter der Kirche»* versah. Man übersetzte das Werk ins Englische und deponierte es gemeinsam mit den Übersetzungen der Schriften Teresas in den Regalen der Klöster, Priesterseminare und Pfarrhäuser in den Vereinigten Staaten. Der Sprachgebrauch «Tochter der Kirche» war selbst ohne den zugehörigen historischen Kontext von hinreichender Klarheit und Einfachheit, die zu vermitteln schien, worauf es bei der sich berufen fühlenden römisch-katholischen Frau allein ankomme.

Der vorliegende Aufsatz, welcher in einem Heft erscheint, das sich mit der Unsichtbarkeit der Existenz der Frauen in der Kirche beschäftigt sowie mit der kirchlichen Arbeit im Bereich der theologischen Reflexion, nimmt die eindrucksvolle Sichtbarkeit von vier Frauen mit Namen Theresa zum Ausgangspunkt; vier Frauen, die für alle erkennbar Töchter der zeitgenössischen Kirche sind. Sie sind in dieser Hinsicht völlig ungewöhnlich, denn obwohl die Kirche Millionen von Töchtern zu ihren Mitgliedern zählt, bleiben die meisten von ihnen unsichtbar, sind unbekannte Frauen, anonyme Ehefrauen und Mütter, namenlose «gute Schwestern», «gottesfürchtige Nonnen» und «selbstlose» alleinstehende Frauen. Der Frage, welche Strukturen und sozialen Kräftspiele für diese Unsichtbarkeit der

meisten Kirchenfrauen sorgen, widmen sich andere Aufsätze des vorliegenden Heftes. Was im Falle der vier Theresien – von Teresa von Avila, Thérèse von Lisieux, Mutter Teresa von Kalkutta und Theresa Kane aus den Vereinigten Staaten – besonders interessant ist, ist die Paradoxie ihrer öffentlichen Wirksamkeit in einer Institution, die ihre weiblichen Mitglieder normalerweise verbirgt bzw. verschweigt.

Diese Paradoxie ist unser Thema. Man könnte einwenden, daß die erhöhte Sichtbarkeit dieser Frauen in der Kirche das Verschweigen ihrer wirklichen Identitäten und die Manipulation ihrer Persönlichkeiten geradezu herausfordere. Wenn aber die Lebenswirklichkeit dieser Theresien, deren reichhaltiges Leben von symbolischer Tiefe war, auf den Typus der normalen Frau in der Kirche reduziert wird, dann werden damit nicht nur die historischen Theresien, sondern mit ihnen auch alle anderen Frauen zum Schweigen gebracht. Es trifft jedoch ebenso zu, daß Symbole ihre eigene Dynamik haben und einer solchen Maßnahme der Reduzierung auf einen bestimmten Typus durchaus widerstehen können. Früher oder später wird irgendein Ereignis aus dem Leben der vier Frauen mehr von der darin verborgenen und von offizieller Seite verheimlichten Kraft preisgeben, als den offiziellen Schöpfern der Vorbilder lieb sein kann.

Victoria Lincoln äußert zu der selektiven Präsentation der geschichtlichen Wahrheit Teresas von Avila im Verlauf der vergangenen vier Jahrhunderte: «Ich möchte gerne glauben, Gott selbst wollte, daß sich die Welt ihrer genauso erinnert und bedient, wie sie es tatsächlich tat; ich möchte dies glauben in der Hoffnung, daß man auf diese Weise das von ihrer Realität Erhaltengebliebene in einer Zeit wird besser verstehen können, die in der Lage ist, das Leben und, ja, die Heiligkeit dieser Frau als das zu respektieren, was es in Wirklichkeit ist.»[2]

Um die Paradoxie des Falles der vier Theresien besser verstehen zu können, ist es zunächst wichtig, einen Blick auf die selektiven volkstümlichen Darstellungen des Lebens der vier Frauen sowie die Wirkung eines solchen selektiven Vorgehens zu werfen. Sodann wird es möglich sein, einige Fragen zum Verlauf des gesamten Vorgangs zu stellen.

Die vier Theresien

Zufällig tragen die vier Theresien, die sich in letzter Zeit einer neuen internationalen Berühmtheit und allseitigen Bekanntheit erfreuen – was sie für diese Studie erreichbar werden ließ – sämtlich den Namen Theresa. Das weitverbreitete Interesse an den vier Theresien ist mühelos anhand einer Durchsicht der in den Jahren 1970 bis 1984 erschienenen Periodica nachzuweisen. Während der vergangenen fünfzehn Jahre führten gewisse, im Brennpunkt des Interesses stehende Ereignisse zu einer zeitweiligen Intensivierung des Interesses am Leben der vier Gestalten.

Im Jahre 1970 wurde *Teresa von Avila* von Papst Paul VI. die Würde einer «Kirchenlehrerin» verliehen. 1982 rief der Karmeliterorden die Kirche auf, das vierhundertjährige Jubiläum ihres Todes feierlich zu begehen. Vor allem diese beiden zentralen Ereignisse sorgten dafür, daß volkstümliche ebenso wie gelehrte religiöse Zeitschriften den spanischen Karmeliterorden im Auge behielten[3].

Die Hundertjahrfeier des Geburtstages von *Thérèse von Lisieux* im Jahre 1973 gab den Anlaß für eine Belebung des Interesses an Thérèse Martin, der «Kleinen Blume», und regte zu neuen volkstümlichen Darstellungen und gelehrten Studien an, die sich mit dieser französischen Karmeliterin aus dem neunzehnten Jahrhundert und ihrer «Spiritualität des unscheinbaren Weges» ausführlich beschäftigten. Diese anhaltende Popularität, die sich zum Zeitpunkt ihrer Heiligsprechung im Jahre 1925 bereits überzeugend durchgesetzt hatte, sorgte dafür, daß die ohnehin schon weithin bekannte Kirchenfrau anläßlich ihrer Hundertjahrfeier erneut in den Vordergrund rückte[4].

Mutter Teresa von Kalkuttas Sichtbarkeit und Popularität durchzieht unsere Zeit. Im Jahre 1970 verlieh ihr Papst Paul VI. den «Friedenspreis Johannes XXIII.», 1979 erhielt sie auch den Friedensnobelpreis. Die ganze Epoche hindurch konnte die Öffentlichkeit offenbar nicht genug von der noch lebenden indischen Heiligen hören, von Agnes Gonxha Bojaxhiu aus Albanien, die zwanzig Jahre lang Mitglied der irischen Kongregation der Schwestern von Loreto war und dann ihre Kommunität verließ, um sich in den Dienst einer neuen Arbeit inmitten der Armen zu stellen und zu Mutter Teresa zu werden. 1984 dokumentierte sich die Bedeutung dieser siebzigjährigen heiligen Frau für die volkstümliche religiöse Kultur der englischsprachigen Welt in der Darstellung ihres Lebens in Form eines Comic-Buches; eine literarische Gattung, die

geeignet ist, die Massen der Jugendlichen zu erreichen[5].

Theresa Kane war im Jahre 1979 Generaladministratorin der nordamerikanischen Sektion der Barmherzigen Schwestern der Römischen Union sowie gewählte Präsidentin der «Leadership Conference of Women Religious», der offiziellen Konferenz der Oberinnen in den Vereinigten Staaten. In dieser Eigenschaft begrüßte sie Papst Johannes Paul II. anläßlich seines Pastoralbesuches in den Vereinigten Staaten im Herbst des Jahres 1979. Ihre Rede umfaßte nicht mehr als sechshundert Worte. Was sie dennoch denkwürdig machte und zum überschattenden Ereignis des gesamten Kontextes ihres eigenen Lebens werden ließ – aber auch zum überschattenden Ereignis der Taten der Barmherzigkeit ihrer Mitschwestern durch ein ganzes Jahrhundert hindurch und des hingebungsvollen Lebens von Hunderttausenden von Ordensfrauen in den Vereinigten Staaten sowie des Treuegelöbnisses gegenüber der Kirche, das sie Johannes Paul selbst überbrachte – war der schlichte Satz: «Ich bitte Sie dringend, Eure Heiligkeit, sich den Stimmen der Frauen dieses Landes zu öffnen und auf sie einzugehen, deren Wunsch es ist, ihren Dienst in der Kirche und durch sie als voll partizipierende Mitglieder zu versehen.»[6] Im darauffolgenden Jahr erhielt Theresa Kane eine Auszeichnung als prominente U.S.-Katholikin, eine Ehrung, die die Herausgeber der populären religiösen Monatsschrift *«U.S. Catholic»* vorzunehmen pflegen.

Nicht allein der Zufall gleicher Namen, der mit den kirchlichen Begleitumständen einhergeht, die zu der öffentlichen Bedeutsamkeit der Frauen führten, fordert eine Kommentierung der Geschehnisse heraus. Bezeichnenderweise haben auch alle vier Frauen ihr Erwachsenenleben in etablierten kirchlichen Kommunitäten für Frauen zugebracht, als deren Mitglieder sie einst ein Gelübde ablegten. Keine von ihnen ist außerdem verheiratet oder alleinstehend. Ihre persönlichen Lebensgeschichten weisen ferner periodisch auftretende Leitmotive sowie wiederholte Auseinandersetzungen mit jenen kirchlichen Gegebenheiten auf, die sich aus der Sicht unabhängiger Frauen darboten.

Zwei der Theresien, Theresa Kane und Thérèse von Lisieux, wagten es, sich in direkter Weise an den Papst zu wenden, um Ziele zu erreichen, die nicht mit den üblichen Normen des kirchlichen Lebens übereinstimmten. Zwei andere, Theresa Kane und Teresa von Avila, waren der starken öffentlichen Mißbilligung von Kirchenmännern ausgesetzt, die abwechselnd ihre Diskreditierung betrieben und sich für ein Mehr an Kontrolle stark machten. Wieder zwei Teresien, Theresa Kane und Thérèse von Lisieux, zogen in offener Weise die undenkbare Möglichkeit in Betracht, daß auch Frauen von Gott zu einem priesterlichen Amt innerhalb der Kirche berufen sein könnten. Und zwei Theresien, Teresa von Kalkutta und Teresa von Avila nahmen von der vertrauten Gemeinschaft und dem vertrauten Habit des Ordens, in dem sie ihre Gelübde abgelegt hatten, Abschied, um ihrer wahren Berufung zu folgen.

Auf jede der vier Theresien trifft zu, was ein unlängst zur Person Thérèses von Lisieux geäußertes Gelehrtenurteil besagt. Joan Wolski Conn kommentierte die illusorische Auffassung, wonach Thérèse Martin dem traditionellen Vorbild für Weiblichkeit entspreche, dem «süßen, fügsamen, kindhaften, nur zu Gefallen anderer lebenden» Frauentypus. Joan Wolski Conn: «... ein eingehender Blick auf die Tatsachen deckt das Gegenteil auf. Thérèse ist eine starke, kreative und reife junge Frau, die unabhängig und ursprünglich dachte und so ein unverfälschtes Selbst in eine freiliebende Beziehung zu Gott einbringen konnte.»[7]

Die beiden von Conn festgestellten Frauentypen legen zwei Möglichkeiten nahe, sich als «Tochter der Kirche» zu erweisen. Die Biographien aller vier Frauen wurden der Öffentlichkeit allerdings mehr oder weniger durchgehend im Sinne des bevorzugten traditionellen Frauentyps präsentiert. Für jene, die ein «Leben-nur-zu-Gefallen-anderer»-Modell als das für die Realität einer Kirchenfrau geeignete Vorbild favorisierten, stellte die kniffelige Frage, die Theresa Kane in aller Öffentlichkeit an die Kirchenmänner richtete, eine Quelle der Verlegenheit, Verwirrung, Bestürzung und Verärgerung dar. Während ihres nur kurzen Erscheinens trat Theresa Kane als unabhängige Frau auf, die durchaus in der Lage war, ein eigenständiges unorthodoxes Denken zu wagen. Viele der verwirrten, bestürzten und verärgerten Zuschauer der internationalen Fernsehsendung sahen sich damit zu dem Urteil veranlaßt, daß die Loyalität dieser Frau in Zweifel zu ziehen sei, daß sie eine Gefahr für den Glauben und das Wohlergehen der Kirche darstelle, ja, daß man sie in der Tat für ein böses Übel halten müsse.

Diese neuere Zusammenfassung der Bewertung und Interpretation des Falles Theresa Kane wird nicht von ungefähr an dieser Stelle zugänglich gemacht. Es handelt sich vielmehr um das Resultat einer wochenlangen sorgfältigen Untersuchung des Archivmaterials der «Leadership Conference of Women Religious» (LCWR), das man mir im Jahre 1980 zur Verfügung stellte. Das Sekretariat hatte mich um Mitwirkung bei der Auswertung der fünftausend Briefe gebeten, die es als Reaktion auf die seitens ihrer Präsidentin an den Papst gerichteten Begrüßung im Namen aller Ordensfrauen der Vereinigten Staaten erhalten hatte.

Wenn in dem oben zitierten Schlüsselsatz auch nicht das Wort «Priestertum» aufgegriffen wurde, so fand das offiziell Unvorstellbare, Undenkbare und Unaussprechliche nichtsdestoweniger seinen Widerhall im ganzen Land und in der ganzen Welt. Die Flut der in das Sekretariat der LCWR eingehenden Briefe äußerte sich weitgehend anerkennend. Ihr Ton war weniger beißend als vielmehr erregend. Interessant ist, daß sich das Motiv «Töchter der Kirche» wie ein roter Faden durch sämtliche Briefe hindurchzog.

Die Ereignisse führten zu einer weitverbreiteten Kenntnisnahme der auf ihrem Sterbebett geäußerten Apologie Teresas von Avila, von der man sich eine Hilfe zum besseren Verständnis des Zusammentreffens Theresa Kanes mit Johannes Pauls II. am 7. Oktober 1979 versprach. Viele Briefe datierten von Mitte Oktober, einer Zeit also, die zwischen den Gedächtnisfesten der beiden Theresien aus dem Karmeliterorden liegt (3. 10. und 15. 10). Der liturgische Kalender regte sicherlich beides an, das Schreiben der Briefe ebenso wie die vergleichende Gegenüberstellung der beiden Theresien. Was aber gab den Briefschreiberinnen so prompt die Wendung «Tochter der Kirche» an die Hand? Bezogen sie den Ausdruck aus ihrer früheren geistlichen Lesung? Erinnerten sie sich an ihn aus irgendwelchen Exerzitienvorträgen? Oder handelt es sich um einen in Vergessenheit geratenen Buchtitel? Ganz gleich, was es auch war, das rhetorische Rüstzeug war zur Hand. Dieses immer wiederkehrende Bindeglied brachte mich auf eine geeignete Untersuchungsmethode sowie auf die Arbeitshypothese meiner im Jahre 1980 durchgeführten Untersuchung.

Eine Inhaltsanalyse erbrachte die Profile der seitens der Verfasserinnen der Briefe wahrgenommenen charakteristischen Eigenschaften und Verhaltensweisen einer echten «Tochter der Kirche». Die detailierten Ergebnisse dieser Untersuchung beziehen sich aber nicht unmittelbar auf dieses Konzept von einer kontrollierten Sichtbarkeit der Frau in der Kirche; allenfalls insoweit, als sie die Bedeutung der projizierten *persona* deutlich als die Art und Weise erkennen lassen, in der man sich auf die sichtbaren Kirchenfrauen bezieht. Insgesamt gesehen enthüllen die Briefe mehr über die Vorgänge der symbolischen Aneignung der Realität, als daß sie auch nur über fünf Minuten des wirklichen Lebens Theresa Kanes Auskunft geben könnten.

Diejenigen, die über ein Jahrzehnt hinweg oder länger die feministische Gelehrsamkeit verfolgten, sind sicher nicht überrascht, wenn sie hören, was meist von Seiten derer zum Ausdruck gebracht wurde, deren Schreibmotiv die Bekundung ihres Mißfallens bezüglich dessen war, was man im allgemeinen an Meinungen über die Gutartigkeit oder Bösartigkeit von Frauen sehen und hören kann. Die Kriterien zur Bestimmung von Tugend und Frömmigkeit einerseits und Bosheit und Gottlosigkeit andererseits bezog man in diesen Fällen überwiegend aus einem traditionellen Verständnis, das als gläubige Kirchenfrau diejenige Frau anerkennt, die «ausschließlich zu Gefallen der Kirchenmänner lebt». Dort, wo dieses Vorbild als Prüfstein für die Interpretation eines Vorfalls geschätzt wurde, geriet jede Frau zwangsläufig in Verdacht, die offenbar an einem «Wachsen über die konventionellen Rollen hinaus» interessiert war oder »eine autonome, erwachsene Persönlichkeit anstrebte». Gemessen an diesen Standardkriterien, zählte Theresa Kane nicht zu den echten Töchtern der Kirche. Interessanterweise boten die so Urteilenden aber eine oder gleich mehrere der anderen Theresien – von Kalkutta, Avila oder Lisieux – als Beispiel für eine typische Tochter der Kirche an.

Ebensowenig wird überraschen, daß diejenigen Verfasserinnen eines Briefes, die Theresa Kane als authentische Tochter der Kirche anerkannten, sich bei ihren Soll-Vorstellungen von dem, was eine gute Frau auszeichne, von feministischen Anregungen leiten ließen. Ihrer Meinung nach ist sie eine mutige, offene und aufrichtige Frau, fähig zur Originalität und glaubwürdig in ihrer Wahrheitssuche. Um es aber zu wiederholen, diese Briefschreiberinnen bezogen sich auf alle vier Theresien, wenn sie Beispiele für Risikobereitschaft aus den Biographien der The-

resien zitierten; oder Beispiele vor allem für die Bereitwilligkeit, ein konventionelles Denken zu überwinden und sich voll in eine Liebe zu Gott und der Kirche einzulassen.

Tatsächlich hatten alle vier Theresien ihre eigenen Ansichten und drückten diese auch aus, in das Papsttum betreffenden Angelegenheiten etwa, in Fragen des Priestertums oder der Anpassung an die etablierte Ordnung. Im späten neunzehnten Jahrhundert durchbrach die junge *Thérèse Martin* das päpstliche Protokoll, um direkt mit dem Papst sprechen zu können. In einer öffentlichen Audienz störte sie die übliche Rangordnung, um Papst Leo XIII. in einer persönlichen Sache anzusprechen; es ging um ihren Wunsch, in den Karmeliterorden einzutreten, um so Gott zu dienen. Gegen Ende ihres kurzen Lebens ging Thérèse Martins Verlangen, Gott zu dienen, dann weit über das Denkbare und weit über die angemessene Rolle einer Karmeliterin hinaus. Kurz vor ihrem Tode schrieb sie einer Schwester: «Ich fühle die Berufung zum *Priester* in mir» (Betonung im Original). In diesem Zusammenhang vermerkte sie auch, es könne keinen Zweifel geben, daß es richtig sei, ihrem Wunsche zu entsprechen, denn ihre wahre Berufung liege darin, die Braut Jesu, eine Karmeliterin und Mutter der Seelen zu sein.

Dazu kam es jedoch nicht. Der Tod ersparte ihr die schmerzliche Konfrontation mit der Kirche des späten 19. Jahrhunderts und einem anderen Papst in dieser Berufungsangelegenheit. Ihr bereits herannahender Tod war ihr nicht Grund genug, diese Frage hintanzustellen. Sie legte sie in einem handschriftlichen Manuskript nieder, als Nachlaß für die Kirche des 20. Jahrhunderts, damit sie darüber nachdenke[8]. Trotz ihrer wirklichen Bereitschaft, auch das Verbotene in ihre Erwägungen miteinzubeziehen, zeigt die «Kleine Blume», wie sie von der Kirche zur allgemeinen Nachahmung empfohlen wird, weder Originalität noch Kühnheit. In stereotyper Weise bezeichnet man sie als selbstlos und gehorsam ergeben. Wozu? Welchem Zweck dient dies? Und wessen Zweck?

Teresa von Avilas Berufung zu einem Leben im Gebet führte zwar nicht dazu, daß sie die Berufung zum Priester in sich verspürte. Doch unterdrückte auch sie ihre eigenen charakteristischen Empfindsamkeiten und Bestrebungen nicht, wenn diese mit denen ordinierter Kirchenmänner in Konflikt gerieten. Ihr kritischer Biograph Lincoln hielt fest, daß «Teresa ihrer inneren ‹Stimme›, den Zeichen oder Symbolen ihrer meditativen Erfahrungen in größter Treue verpflichtet war». Doch bekam sie die Verwicklungen der Frau zu spüren, die sich «an mehrere Theologen, Beichtväter und Vorgesetzte gleichzeitig bindet» und richtete sich ihre Situation schließlich so ein, daß sie nur ihrer eigenen Stimme zu folgen hatte; andernfalls gäbe es ständig jemanden, «der anordnen wolle, was die ‹Stimme› gebietet»[9]. So widersetzte sie sich der Kontrolle seitens ihrer kirchlichen Vorgesetzten und der Spanischen Inquisition und entkam ihnen auch. In diesen Konfrontationen erwies sie sich als zäh und hartnäckig; sie vertraute darauf, daß kein Theologe und keine kirchliche Autorität in der Lage sein würde, das, was sie innerlich erfuhr und wußte, erfolgreich anzufechten. Dennoch unterdrückt die Kirche, die diese Frau kanonisierte und zur Kirchenlehrerin erklärte, die Erinnerung an diesen konfliktreichen Vorgang, in dessen Verlauf eine unabhängige Frau der Kirche ihre Lehre darlegte und obsiegte. Warum? Zu welchem Zweck? Und zu wessen Zweck?

Auch *Mutter Teresa* behauptete sich in ihrer Auffassung ihrer Berufung und ließ sich nicht durch etablierte Institutionen und anerkannte Verhaltensweisen abschrecken. Es ist deshalb ausgesprochen ironisch, wenn diese unabhängige albanische Kirchenfrau Agnes Gonxha Bojaxhin, die in den vierziger Jahren ihre usprünglich eingegangene Verpflichtung ohne weiteres hintansetzte, um ihren Vorsätzen vor Gott nachzukommen, als Mutter Teresa schließlich zum Symbol für die Konformität der Frau mit kirchlichen Strukturen wurde. Diese Rolle bzw. Maske fand zwar die bekräftigende Zustimmung der Kirchenmänner, vom Papst über den örtlichen Pfarrer bis hin zum Priesterjournalisten, wurde von der Biographie der Heiligen jedoch Lügen gestraft. Es gilt dem Rätsel auf die Spur zu kommen, wie aus der Lebensgeschichte einer selbständigen, autonomen und anspruchsvollen Frau durch ein erfolgreiches Neuerzählen ihrer Geschichte die Sage von einer willfährigen Tochter der Kirche werden kann.

Eine Typologie und ihr Gebrauch

In der Diskussion um die Sichtbarkeit der vier Theresien wurden häufig die Begriffe *persona, Typ* und *Symbol* zur Deutung herangezogen. Sie bedürfen einer sorgfältigen Unterscheidung,

wenn wir in der vorliegenden Untersuchung des Phänomens der gelegentlichen Sichtbarkeit einiger Kirchenfrauen in einer Institution, die es ansonsten vorzieht, die Gegenwart der Frauen zu verbergen, weiterkommen möchten.

C. G. Jung borgte sich das lateinische Wort *persona*, um die Maske der handelnden Person zu bezeichnen, ihr «der Welt zugewandtes Gesicht», welches ihre Antwort auf die Anforderungen der Gesellschaft darstellt. Nach Jungs Persönlichkeitstheorie ermöglicht die *persona* dem Einzelnen einen Kompromiß zwischen seinen tiefliegenden inneren Eingebungen einerseits und der kollektiven Situation andererseits, welche ihm die gesellschaftlichen Erwartungen bezüglich eines angemessenen Rollenverhaltens sowie die zugehörigen Einstellungen nahebringt[10]. Innerhalb des kirchlichen Milieus ist die konventionelle Rolle der «Tochter der Kirche» zwar nicht mit der reichhaltigen Komplexität jener Frau ausgestattet, deren Biographie Auslöser für die Prägung der Wendung «Tochter der Kirche» war, dafür zeichnet sie aber jenes altehrwürdige Gesamt von Verhaltensweisen und Einstellungen aus, welches im vorliegenden Heft von CONCILIUM erörtert wird. Die Absender der Briefe von 1979 legten ein eindeutiges Zeugnis von dieser Verengung ab. Die Frauen in den etablierten Gemeinden wurden systematisch darauf hin sozialisiert, sich das anzueignen und zu pflegen, was Psycholgen als die «öffentliche Maske» bezeichnen.

Man muß kein systematischer Jungianer sein, um in den Biographien von Teresa von Avila, Thérèse von Lisieux und Mutter Theresa von Kalkutta das zu erkennen, was ein Jungianer wahrscheinlich als eine erfolgreiche Anpassung an Rollenerwartungen durch die Verinnerlichung einer geeigneten *persona* bezeichnen würde. Jeder der vier Frauen gelang es, ein funktionierendes Gleichgewicht innerhalb der eigenen Identität als Frau in der Kirche herauszubilden, indem sie einerseits ihre zulässige Rolle übernahm und andererseits eine Überidentifaktion mit ihrer *persona* mit Erfolg vermied, so daß sie es gleichzeitig wagen konnte, ihren eigenen inneren Eingebungen Ausdruck zu verleihen.

Jeder einzelne Fall einer Lösung aber, die diese Frauen in ihrem konfliktreichen Kampf zwischen den Oberflächen- und Tiefenanforderungen ihres Lebens fanden, liefert einem Biographen oder Hagiographen ausreichendes Material, das eine Darstellung des Lebens in der Arbeit dieser Frauen als das Leben und die Arbeit von konventionellen «Töchtern der Kirche» erlaubt. Diese selektiven Fallschilderungen sind leicht auf die Zwecke der Institution abzustimmen, eine Tatsache, die kurz des näheren betrachtet werden soll. Zunächst ist es erforderlich, sich den «Bruch» mit der traditionellen Rolle einer Tochter der Kirche anzusehen, der im Jahre 1979 beim öffentlichen Auftreten *Theresa Kanes* und Papst Johannes Pauls II. erfahren wurde, ein Bruch, der innerhalb der Institution entsprechende Emotionen auslöste.

Sollte man nicht einfach vorschlagen, den «Fehler», der in dem erwähnten Ereignis zutage trat, in der vorausgegangenen Auflösung der traditionellen gesellschaftlichen Erwartungen bezüglich der Frauen geziemenden Rollen, Verhaltensweisen und Einstellungen zu suchen? Das traditionelle «der Welt zugewandte Gesicht», das alle in einer traditionellen religiösen Kultur lebenden Frauen verinnerlicht haben, geriet unter den prüfenden, äußerst kritischen Blick feministisch Denkender; sie erkannten die auf den Mann konzentrierten patriarchalischen Grundlagen der traditionellen weiblichen *persona* und deckten sie auf. Die Ablehnung der traditionellen *persona* der Frau beseitigt allerdings noch nicht den Mangel an ausführbaren sozialen Rollen, die dem menschlichen Verhalten eine hilfreiche Orientierung geben können. Und in der Tat weist der weiter oben zitierte Artikel Conns über Thérèse von Lisieux darauf hin, daß neue Verhaltensweisen der Frau in der Kirche und Verhaltenserwartungen an sie im Entstehen begriffen sind. Diesesmal entwickeln sie sich aber unter dem maßgeblichen Einfluß einer feministischen Reflexion von Erfahrungen, die Frauen selbst machen.

Interessanterweise spiegeln solche neuen Verhaltenserwartungen das Verhalten von traditionellen Frauen wider, wie das Teresas von Avila, Thérèses von Liesieux und Mutter Teresas und zwar genau dort, wo sie es wagen, sich im Hinhören auf die tieferen inneren Eingebungen ihrer Seele und ihres Geistes über eine *persona* hinwegzusetzen. Das «abweichende Verhalten» der feministischen Frau besteht in der offenen Anerkennung derjenigen Aspekte der Wahrheit von Frauen, die vordem zwar auch schon wirksam, jedoch verdeckt waren durch die angepaßte Konformität einer sozial akzeptablen Frauenrolle. Die Ansicht, wonach es sowohl eine traditionelle wie auch eine neu entstehende feministische

Tochter-der-Kirche-*persona* gibt, kann Licht in diesen charakteristischen Balanceakt bringen, welcher für die Biographie der vier Theresien kennzeichnend ist.

Wir müssen aber auch der Dynamik der Institution Rechnung tragen, die solchen Frauen Sichtbarkeit gewährt oder nicht, und sie entweder zu nachahmenswerten Vorbildern befördert oder zur *persona non grata* erklärt. Institutionen behaupten ihren Fortbestand und ihr Wohlergehen mit Hilfe öffentlicher Rituale, die soziale Beziehungen feiern und bestätigen[11].

Der Kult der Heiligenverehrung ist der rituelle Ausdruck des Glaubens an eine Gemeinschaft von Heiligen, der über Kultur und Geschichte hinausweist. DerKult speist sich aus einer begrenzten Anzahl von normativen Konstrukten bzw. Typisierungen heiliger Männer und Frauen. Die revidierte römische Liturgie beispielsweise bietet Frauen nach wie vor zwei generelle Vorbilder einer Heiligkeit an: Die jungfräuliche und die nicht jungfräuliche Heilige[12]. Die Terminologie suggeriert selbst innerhalb dieser engen Klassifizierung noch einen bevorzugten Status; dieser marginalisiert die verheirateten Christenfrauen, obwohl sie zahlenmäßig die ansehnlichste Erwachsenenpopulation innerhalb der Gesamtkirche darstellen.

Jeder dieser als heilig betrachteten Frauentypen dient der Bestätigung einer *persona*. In der kirchlichen Literatur am höchsten entwickelt ist die der Jungfrau, der Frau also, deren Rolle ausgerechnet durch ihren Bezug zu Institutionen definiert ist, die direkt der Amtsautorität der Kirchenmänner unterstehen. Somit fügen sich diejenigen Töchter der «Mutter Kirche», welche Mitglieder geistlicher Gemeinschaften sind, in direkter Weise in die Arbeit der Institution und deren Selbstbehauptung ein und geraten damit vermehrt unter den prüfenden Blick bzw. die Kontrolle jener Kirchenmänner, die *in persona ecclesiae* sind. Die kirchliche Förderung der Verehrung Teresas von Avila, Thérèses von Lisieux und Mutter Teresas mit ihrer selektiven Betonung der femininen *persona* – anstatt der Würdigung der komplexeren historischen Persönlichkeiten – fördert die öffentliche Verinnerlichung der in der *persona* der idealen Kirchenfrau enthaltenen Werte, Einstellungen und Verhaltensweisen. Hierunter zählen Loyalität gegenüber der Kirche und Gehorsam gegenüber der Weisheit ihrer männlichen Leiter; der bescheidene verborgene Dienst für Gott und der jederzeit verfügbare, zeitlose Dienst an den Schwachen und Leidenden dieser Welt.

Der arglose Versuch Theresas Kanes, sich mit ihrer Frage zum Thema ‹Frauen und Kirche› dem Papst zu nähern, verhalf ihr dazu, zu einem klassischen Fall einer *persona non grata* zu werden, zu einer Person, die gegen Rollenerwartungen verstößt. Eine Frau, die sich direkt und klar äußert, indem sie schwierige Fragen stellt, mag eine feministische *persona* von normativer Bedeutung sein, sie ist aber nicht die *persona*, die bei Kirchenmännern Anklang findet. Folglich wurden Theresa Kane und viele andere ebenso dem Ordensstand angehörende Frauen in den Vereinigten Staaten als Unpersonen behandelt, und es wurde ihnen die an sich übliche menschliche Höflichkeit von den Kirchenmännern des Vatikans und der örtlichen Kirche vorenthalten. Sie selbst sind dennoch nicht mehr gewillt, diese zwar gutgeheißene, ansonsten aber dysfunktionale *persona* beizubehalten. Die kirchlichen Autoritäten verfügen allerdings noch nicht über andere Orientierungen, die ihnen den Umgang mit den Karmeliterinnen und den Barmherzigen Schwestern ermöglichten. So sind sie in einem ganz wörtlichen Sinne unfähig, mit Frauen schlicht wie mit menschlichen Personen umzugehen. Die Folge sind die gegenwärtig sich abzeichnende Sackgasse sowie Versuche, die feministischen Ordensfrauen in der Kirche kleinzuhalten.

Mittlerweile haben feministische Gelehrte damit begonnen, neu überarbeitete Darstellungen des Lebens der französischen und spanischen Theresien vorzulegen; Berichte, die ihre jeweilige *persona* aufbrechen und eindrucksvoll die Symbolik von Frauen aufdecken, deren Leben durch den reichhaltigen Doppelsinn ihrer weiblichen Humanität gekennzeichnet ist. Eine kritische feministische Studie der Lebensgeschichte Mutter Theresas von Kalkutta ist in Bearbeitung. Die seitens der Kirchenmänner aufrechterhaltene Förderung der drei Theresien in der ihnen willkommenen spezifischen Vorbildfunktion für Frauen mag als unbeabsichtigtes Resultat die Bloßstellung der Unzulänglichkeit der traditionellen *persona* der Frau zeitigen und damit eine echte theologische Reflexion über das Auftreten neuer Töchter der Kirche anregen.

[1] V. Lincoln, Teresa: A Woman (State University of New York Press, Albany 1984) 420–421.

[2] AaO. 425.

[3] Die Bibliographie ist umfangreich; die meisten Studien sind in spanischer oder französischer Sprache abgefaßt, bedeutend seltener aber in englischer Sprache.

[4] Feministische und psychoanalytische Studien liefern die originellsten Beiträge zu einem neuen Verstehen der Thérèse von Lisieux.

[5] Mother Teresa of Calcutta (Marvel Comics Group, New York 1984). Das «Franciscan Communications Office von New York» lieferte den Text. Paulist Press, ein bedeutender katholischer Verlag in den USA, ist im Besitz der Vertriebsrechte. Die Veröffentlichung folgt anderen früheren erfolgreichen Versuchen einer Veröffentlichung der Lebensgeschichte Mutter Teresas im Bereich der Massenkommunikation, wie ihn etwa Malcolm Muggeridge aus Großbritannien unternahm.

[6] In: Origins 9:18 (1979) 284–285.

[7] J. W. Conn, Thérése of Lisieux from a Feminist Perspective: Spiritual Life 28:4 (1982) 239.

[8] Story of a Soul (Institute of Carmelite Studies Publications, Washington 1975) neu übers. von J. Clark OCD, vgl. Manuskript B 1985ff.

[9] V. Lincoln, aaO. XIII.

[10] Eine kurzgefaßte Behandlung des Themas findet sich in dem Artikel «Jung, Carl» in: Rom Harré (Hg.), The Ecyclopedia Dictionary of Psychology (The MIT Press, Cambridge, Mass, 1983) 322ff.

[11] V. W. Turner, Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Acts in Human Society (Cornell University Press, Ithaca, N. Y., 1974) Siehe besonders: Social Dramas and Ritual Metaphor, 23–59.

[12] Vgl. die Unterteilung des gemeinen Volkes im gegenwärtigen Römischen Meßbuch.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M. A.

MARY COLLINS

Benediktinerin. Studierte an der Catholic University of America in Washington, D. C. Dort 1967 Promotion zum Doktor der Religionswissenschaften und seit 1978 Professor für Religionswissenschaft und religiöse Erziehung. Derzeit beurlaubt für ihre Tätigkeit als Mitbegründerin des Klosters Holy Wisdom Monastery in Wake Forest, N. C. Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM und Mitherausgeberin der Zeitschrift «Worship». 1985 Wahl zur Präsidentin der Nordamerikanischen Akademie für Liturgie. Anschrift: Holy Wisdom Monastery, Route 4, Box 150, Wake Forest, N. C. 27587, USA.

Strukturen, die Kirchenfrauen unsichtbar machen

Marie Zimmermann

Weder Kleriker noch Laie – die Frau in der Kirche

In der Ausgabe vom 30./31. Oktober 1983 veröffentlichte die katholische Zeitung La Croix ein Interview mit Gisèle Turcot, der Exsekretärin der kanadischen Bischofskonferenz. Obwohl diese Frau also als Sekretärin einer heute in der katholischen Vorstellungswelt so überaus bedeutsamen kirchlichen Institution eine Zeit lang die einem Nichtkleriker höchstmögliche Stelle eingenommen hat, bleibt sie doch zurückhaltend, wenn es in diesem Interview darum geht, das auf dem Weg über ihre Wahl hinsichtlich ihrer Eigenschaft als Frau Erreichte zu bewerten. Dagegen beurteilt die Kanadierin den Fortschritt im Bereich des Kirchenrechts von 1983 sehr viel günstiger. «Wenigstens wird uns hier der Laienstatus zugesprochen», so stellt sie fest. Mit anderen Worten: Die Unterscheidung Kleriker-Laie[1], die sich während der ersten vier Jahrhunderte in der Kirche allmählich institutionalisiert hatte, sei in ihrer Entwicklung zugunsten der Frau des 20. Jahrhunderts als eines Laien im Vollsinn an ihr Ende gekommen. Vorbei seien also die Zeiten des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, als der Laie lediglich *der Mann einer einzigen Frau* war; vorbei auch die Zeit des maßgebenden liturgischen Textes der *Didaskalía* aus dem 2. Jahrhundert, darin der Begriff Laie nur dem Mann zukommt, dem *Finanzverwalter und Abgabenzahler an den Bischof.*

Es war in dem antiken und vor allem römischen Gemeinwesen für die ‹ewig unmündige Frau› ausgeschlossen, sich den Laienstatus im institutionellen Verständnis zu erträumen. Die Kirche als Gesellschaftswesen machte sich die *institutionelle Unterordnung der Frau* machtvoll zu eigen, verstand es aber großartig, der Witwe ihren Platz anzuweisen, indem sie sie als einen *ordo*, eine gesellschaftliche Gruppenform anerkannte, die dann vom *ordo* der Jungfrau abgelöst wurde. Könnte man nicht die Hypothese aufstellen, der *ordo* der Witwen, dieser sprechende Beweis kirchlicher Fürsorge, sei im Grunde nur ein wirksames Mittel gewesen, um zu jener Zeit die Emanzipation der Frau zu bekämpfen? Diese Emanzipation im römischen Kulturbereich verwirklichte sich ja besonders durch die Witwenschaft, denn die Witwe stand nicht mehr unter der Oberherrschaft ihres Vaters wie auch nicht mehr unter der ihres Mannes. Sie erfreute sich der freien Verfügung und Verwaltung ihrer Güter.

Wenn wir von der Witwenfrage absehen (die ja letzten Endes auf die Frage nach der Rolle des Historikers und der Geschichtswissenschaft selbst hinausläuft) und wenn wir der Meinung Gisèle Turcots folgen, dieser Frau, die in unseren Tagen der sakralen Macht (*sacra potestas* in der Sprache des Kirchenrechts) am nächsten stand, dann müßte die oben beschriebene Epoche eigentlich hinter uns liegen. Fortan besäße demnach die Frau anerkanntermaßen wenigstens den gleichen kirchlichen Rang wie ihr männlicher Laienkollege, auch wenn ihr der Zutritt zum Klerikerstand in der Kirche verschlossen bleibt; sie wäre Laie im Vollsinn des Wortes. Nach Gisèle Turcot wird ihr das im Kirchenrecht von 1983 garantiert. Doch ist das so sicher? Die Frau des 20. Jahrhunderts, so oft auf der Suche nach etwas, das sie in den Strahlbereich des Priestertums bringt, könnte nach allem sehr wohl ihrer urchristlichen Schwester näher stehen, als es auf den ersten Blick erscheinen mag, und dies trotz des scheinbar positiven Fortschritts. Nicht als wäre die moderne Frau in der Kirche untätig oder jeglicher Initiative beraubt. Sondern ganz einfach deshalb, weil sie wie ihre Schwester von einst nichts mehr zu sagen hat, sobald ihre Tätigkeit eine Änderung der sozialen Stellung ihres männlichen Partners innerhalb der Gemeinschaft nach sich zieht. Kurz und gut, muß man nicht sagen, die Frau des 20. Jahrhunderts sei schlichtweg weder Kleriker noch Laie?

1. Weder Kleriker...

Daß die Frau in der Kirche nicht Kleriker sein kann, scheint gesichert. Die Proteste der Frauenbewegung, mehr noch, die Entschlüsse, durch willentlich sakramentenähnliche liturgische Feiern zur Tat zu schreiten[2] – sie ändern nichts an der im Kirchenrecht verankerten institutionellen Wirklichkeit. Verfechter(innen) des Priestertums der Frau erklären mit gutem Recht, es handle sich hier um eine kirchliche Angelegenheit. Tatsächlich könnte man die Wege zu einer neuen kirchlichen Handlungsweise freimachen, trotz der Errungenschaft der *jahrhundertelangen Praxis* der Kirche, von den Gegnern eines Priestertums der Frau oft viel zu voreilig *Tradition* genannt. In dieser Debatte wird der ökumenische Gedanke auseinandergerissen; man schmückt sich mit seinen Fragmenten: «Schaut doch unsere Schwesterkirchen an! Seit so vielen Jahren schon ordinieren sie Frauen!» Gewiß, man vergißt zuweilen, die Informationsquelle zu prüfen, derart oberflächlich ist manchmal die Argumentation[3]. Die gleichen Tatsachen führen aber auch zu einem umgekehrten Schluß. Die Verzögerungen in der ökumenischen Entwicklung erklären sich nämlich unter anderem durch die Konfrontation der Frauenfrage mit dem Priesteramt. Dem *geschichtlichen* Beweisgang (Tradition) verbindet sich das *Opportunitäts*argument (die Risiken einer Spaltung). Ergebnis: holprige Standpunkte, ja sogar mehr oder weniger offene Zusammenstöße. An diesem ungewissen Gang in der Beweisführung nimmt gewiß auch die Frauenwelt teil. Und warum sollte sie weniger leidenschaftlich dabei sein als die Verteidiger der langjährigen kirchlichen Praxis? Und wie ist dem zu entgehen, wenn man sich da an einer mehr als zwei Jahrhunderte alten Praxis stößt, deren Ursprung im jüdischen Opferpriestertum des Hebräerbriefes[4] liegt, oft getragen von einer Amateurexegese apologetischer Theologen, die bisweilen außerdem Vertreter theologischer Neuerungen waren? Mit einem Wort, der Ausschluß der Frau vom Priestertum, wie er im Kanon 1024 des neuen Kirchenrechts ausgesagt wird, ist letztlich nur die juridische Auswirkung einer hartnäckigen Gesinnung mit einer Theologie im Hintergrund, die selten zögert, sich in ein Lehramt der Wahrheit hochzuspielen. Wie soll man sich da noch wundern, daß auch der Kirchenrechtler der Versuchung erliegt, seine Beweisführung auf die Theologie, diese Königin der «Wissenschaften», abzustützen[5]!

Auf sogenannte theologische Grundlagen gestützt kommen also die Kommentatoren des Kirchenrechts von 1983 zu Auslegungen, die noch enger sind als die Gesetzgebung selbst. So wird die Machtauswirkung des Priestertums mißbräuchlich auf die im Text den Laien zuerkannten Ämter ausgedehnt. Es handelt sich dabei um richterliche Funktionen wie die des *promotor justitiae,* was dem «Procureur de la République» (Staatsanwalt) im französischen Recht entspricht. Als glühender Verfechter der Rechtstheologie ist der französische Kanonist indessen der Auffassung, daß das, was can. 1435 dem Laien und also auch der Frau zugestanden wird, nichts anderes sein kann als ein unfreiwilliger Irrtum. Er schreibt: «Es scheint schwer annehmbar, daß eine Frau in der Kirche die Verantwortung eines *promotor justitiae* übernehmen könne. Man muß demnach voraussetzen, daß es sich hier um einen *lapsus calami* von seiten des Verfassers handelt.»[6] Das can. 1421 erwähnte Richteramt steht der Frau offen. Dieses Ergebnis[7] des neuen Kirchenrechts ist zwar begrenzt, denn der Offizial oder Gerichtsvikar muß immer Priester sein (can. 1420, § 4) wie auch der bischöfliche Richter immer Kleriker zu sein hat (can. 1421, § 1); trotzdem hält es der Münchener Kirchenrechtler W. Aymans für eine rechtswidrige Aneignung priesterlicher Vollmacht *(sacra potestas)*; und unbeschadet ihrer Zuständigkeit und Wirksamkeit und vor allem ihrer Eigenschaft als Getaufte wäre die Frau als Richter vom kirchlichen Standpunkt aus gesehen «nur eine Angestellte, wie es auch ein fachlich qualifizierter Muslim oder Jude sein könnte». Der deutsche Kanonist geht sogar so weit, den etwa fünfzig Frauen, die an dem internationalen Kongreß für Kirchenrecht in Ottawa (August 1984) teilnahmen, in Erinnerung zu rufen, daß sie im Grunde nur materiell ausführende Organe seien. Übrigens entspricht das vollständige Fehlen der Frauen sowohl bei den Hauptvorträgen als auch in den Seminarveranstaltungen des Kongresses durchaus diesem entschlossenen Willen, die Frau auch von jeder *sacra potestas* im weiten Sinne fernzuhalten.

Einige Autoren, darunter auch Frauen, stellen diesen theologisch-juridischen Debatten Tatsachen entgegen[8]. Zahlreiche Frauen, so erklären sie, übten «Ämter» aus, die eine reale priesterliche Vollmacht oder wenigstens eine unbestreitbare kirchliche Verantwortung einschlössen;

gern spricht man von verantwortlichen Posten, von Verträgen und von Aussendung in die Missionen. Kurz, die Frauen wären doch tatsächlich «Pfarrerinnen» und «Seelsorgerinnen», auch wenn ihnen die Zelebration der Sakramente so ungefähr vollständig verboten ist.

Mit anderen Worten: Die Frauen sind aktiv. Sie entfalten Initiative, schöpferische Wirksamkeit und Tatkraft. Aber tun sie das nicht schon seit jeher?[9] Das hindert sie in keiner Weise, innerhalb einer ungebührlich mit dem Leiden und der Unterwerfung des Menschen verbundenen Theologie der Sünde und der Genugtuung zu wirken. Grundlage dieser theologischen Verzerrung war der Mythos vom Ursprung und dem Opferpriestertum als dessen Wiederhersteller – alles gemäß einem buchstäblichen Verständnis der Schrift. Solche Beweisführung mit Hilfe von Schriftzitaten verewigt ein Priestertum als Machtträger und zugleich den Ausschluß der Frau von eben diesem Priestertum. Ob nun diese *sakrale Macht* übertragen wird (*jus publicum ecclesiasticum*) oder der liturgischen Gemeinde innerlich zukommt (Theologie des Rechts), das bleibt sich gleich. Es ist *reservierte Macht*, die sich in die Symbolik von der Trennung der beiden Geschlechter verwandelt und also in den Verlust der Fülle des Anfangs, der im blutigen Opfer auf Kalvaria erneuert wurde. Nebenbei gesagt verwandelt sich die Versucherin Eva in die unbefleckte Maria.

Die Frau findet zwischen der Versucherin und der Unbefleckten nur Gnade im Leiden (Mutter) oder in der Entsagung (Jungfrau). Der Mann allein ist Handelnder, indem er sich mit dem Erneuerer, dem «Hohenpriester» (can. 835, §1 und 2) der neuen Ordnung, identifiziert. Er erneuert in der eucharistischen Feier die wirksame Handlung des Sühneopfers. Die gegenwärtige Theologie des Rechts betont den liturgischen Ursprung des eigentlichen Kirchenrechts im Sinne einer *hierarchischen Gemeinschaft*; sie verstärkt und erregt gewissermaßen eine theologische Richtung, die das (dem Mann) reservierte Priestertum ideologisiert, so sehr, daß jedes Nachdenken über ein Recht in der Kirche in den Teufelskreis einer Rückkehr zu den Ursprüngen gerät. Um da herauszukommen, darf entgegen den Theologen des Rechts dieses nicht in der Theologie verankert werden; vielmehr ist jedes theologische Bedenken des Rechtes in seine ideologische Absicht hineinzustellen und dadurch konkret zu relativieren. Ohne diese radikale Kritik könnte die Theologie ihre Rolle einer schöpferischen Relektüre der christlichen Botschaft inmitten kultureller Bewegungen nicht erfüllen.

Was also das Amtspriestertum betrifft, so läßt sich die Frauenfrage nur in einer neuen Praxis lösen. Und sie wird zur Lösung finden im Zusammenstoß dieser Praxis mit den zuweilen dem Priestertum der Frau zwar sehr gewogenen Theologien, die jedoch die Symbolik von Gott als einem Herrn, einem König und so weiter mit sich führen oder sogar noch verstärken – Gott als ein eifersüchtig auf seine ausschließliche Herrschaft, ja Herrlichkeit bedachtes Wesen. Hinter diesem Vokabular kann man mühelos die ganze Machtstruktur freilegen, die da hineingeraten ist und den lebendigen Gott entstellt, ihn, der Leben schafft, ihn, den keine menschliche «Schuld» jemals zu einem zornmütigen Gott hat verfälschen können, zu einem Gott, der ein seiner Hoheit würdiges Opfer heischt. Jesus, *Menschensohn* und *Gottessohn*, hat in keiner Weise Anteil weder an der bürgerlichen noch an der religiösen Macht; er stirbt daran. Er erneuert als einziger Hoherpriester nicht das vom Volk abgesonderte Priestertum, das Tempelpriestertum; er öffnet als Erstgeborener den Weg zur Hoffnung, in welcher jede Frau und jeder Mann die Gewißheit (den Glauben) finden, daß ihnen in ihrem Leben als Menschen ihr Leben als Kinder Gottes zugesichert ist. Von nun an ist nichts Menschliches mehr gleichgültig und nichts entgeht der Notwendigkeit, in der Bekehrung des Machtstrebens gerettet zu werden. Diese Öffnung zur Welt hin ist nichts anderes als Antwort auf die Verheißung Gottes.

Will man die Frage des Priestertums richtig angehen, muß man sie innerhalb der Frage nach der Frau stellen, da sie ja genau wie der Mann in gemeinsamer Neugestaltung dieser Welt zum Heil berufen ist. So werden Priestertum und Macht auseinandergehalten. Und so wird das Ende des Tempelpriestertums zugunsten des eigentlich christlichen Priestertums verkündet. Der Macht wird auf diese Weise ihre Stelle ganz belassen, eine entschieden menschliche Stelle, die von keinem Amt mehr im Namen Gottes eingenommen werden kann. Der Gott Jesu ist weder der opferbegierige Gott, dem allein der Sohn das genugtuende Opfer wäre, noch ist er der Gott der Erneuerung dieses sühnenden Opfers, und geschähe dies auch in einer effektiven symbolischen Handlung. Er ist der Gott, der das Verlan-

gen des Menschen erlöst und ihm die Verwirklichung dieses Verlangens durch das gesamte Dasein ermöglicht. Demgemäß kann und darf das Priestertum sich nicht mehr hinter einer wirkungsvollen Symbolik verschanzen, um so die Vorrechte der männlichen Institution einer *potestas sacra* zu verteidigen.

2. ...noch Laie

Wir haben gesehen, daß das Priestertum als der Frau verschlossene Institution wesentlich auf einer Theologie der Trennung von profan und sakral gründet, wobei dieses Sakrale als abgesonderte Heiligkeitssphäre verstanden wird. In dieser Theologie gilt das liturgische Tun als jener Ort, wo das Heilige, dessen Kernstück zweifellos die *potestas sacra* der gegenwärtigen Rechtstheologie bildet, ihren Ursprung hat. Das Ganze steht und lebt in Kontext eines Abfalls von der Ordnung und deren Wiederherstellung. Die Zerstörerin der Ordnung, die Versucherin also, die Frau – sie kann nunmehr unmöglich schaden; sie fügt sich in die neue Ordnung nur, indem sie sie transzendiert. Als «Unbefleckte» kann sie die neue Ordnung nicht mehr durcheinanderbringen; sie regiert über sie im außerzeitlichen Licht der Mutter und Jungfrau. Dort, wo der Demiurg ein christliches Antlitz trägt, erneuert der Priester als Symbolisierender und Opfernder diese Ordnung; die Frau ist hier nichts. Würde die deutliche Rückkehr zur Theologie des liturgischen Tuns nicht auch das Wiederaufleben des Jungfrauenstandes in can. 604, §§1 u. 2, wie auch den wiederholten Nachdruck des Kodex auf die Marienverehrung der Kleriker (can. 246, §3 und can. 276, §2, n° 5) und schließlich die Appelle zu dieser Verehrung (can. 663, §4 und can. 1246, §1) in einem übrigens an theologischen Erwägungen ganz besonders dürftigen Rechtsbuch erklären? In diesem Kontext ist die Frau am Ende nur noch eine Laienperson zweiten Ranges, ausgeschlossen auch von den *Ämtern* der Laien.

So erstreckt sich die zu beachtende «jeweilige Stellung», auf die in can. 96 des Kirchenrechts von 1983 hingewiesen wird und die in can. 1024 unmittelbar ihr Echo findet, auch auf alles, was mit dem liturgischen Tun in Berührung kommt. Tatsächlich werden in can. 230 die Ämter des Akolythen und des Lektors den Männern vorbehalten. Auch wenn Tausende von Frauen auf der ganzen Welt die liturgischen Texte im Gottesdienst vorlesen, wenn sie predigen oder bei den liturgischen Handlungen dienen, erfreuen sie sich doch nicht der kleinsten kanonischen Bestätigung, das tun zu dürfen; es kann ihnen bestritten werden, sollten sie das Bedürfnis fühlen, ihre Tätigkeit in der Gemeinde institutionell festschreiben zu lassen. Bemerkt sei auch, daß die Homilie ausdrücklich dem Priester und dem Diakon vorbehalten bleibt (can. 764 und can. 767, §1). Ihnen steht die pastorale Aufgabe zu; die Laien helfen dabei nur *gemäß dem Recht* (can. 519). Die Schlußklausel bezieht sich auf alle vorausgenannten Einschränkungen. Mit anderen Worten, die effektiven Dienste oder Ämter, die von Frauen ausgeübt werden könnten, hängen vom stets widerrufbaren Wohlwollen der Männer ab, die allein sich der *sakralen Vollmacht* erfreuen. Übrigens behält das Kirchenrecht alles, was eng mit der Eucharistiefeier in Verbindung steht, den auf Dauer übertragenen Ämtern vor, und zwar in den Kanones 764 und 767, §1, den Ämtern auf Zeit dagegen die Übernahme pastoraler Verantwortungen durch die nicht institutionell beamteten Laien in can. 230, §2 und §3. Abgesehen vom Priesteramt kann also auch der Ausschluß der Frau von anderen kirchlichen Ämtern organisiert werden. Das betrifft zum Beispiel ihre Funktion als Theologin[10].

Welche Bedeutung dieser Funktion zugewiesen wird, ergibt sich aus can. 811, §1. Er fordert einen gesicherten theologischen Lehrstuhl an den katholischen Universitäten. Im übrigen wird die Weigerung, Frauen zu Priestern zu weihen, nicht in den *Wirkbereich* des göttlichen Rechts verlegt; dieser Tatbestand weist das Grundproblem dem theologischen Lehramt zu. Wenn nun auch kein einziger Gesetzestext die Frau disqualifiziert, so wird doch hier subtil ein *Ausschluß de facto* bewerkstelligt. Während nämlich an die kirchlichen Oberhirten der Aufruf ergeht, sich der Heranbildung der jungen Kleriker und Ordensangehörigen anzunehmen (can. 819), ist für die Frauen keinerlei Ausbildung solcher Art vorgesehen. Der von den kanadischen Bischöfen *ad hoc* gebildete Ausschuß unterstreicht diesen Sachverhalt in der Nummer 5 seiner 1984 abgefaßten Empfehlungen. Abgesehen von finanziellen Mitteln erfordert aber die theologische Forschung auch eine institutionelle Anerkennung; zu ihr gehören Öffentlichkeitscharakter und Zugang zu den Machtinstanzen. Diesbezüglich ist can. 833, §7 bezeichnend. Er verpflichtet die «Dozenten der Disziplinen, die Glaube und Sitte betreffen,» vor dem Rektor, wenn er Priester ist,

oder vor dem Ortsordinarius *ein Glaubensbekenntnis* abzulegen. In vielen Ländern und ganz besonders in Frankreich wird aber der Frau niemals solche Ehre zuteil. Mir hat eine persönliche Umfrage bewiesen, daß keine einzige Frau in der eigentlichen Theologie einen voll ausgelasteten Lehrstuhl innehat. Der einzige einer Frau in Dogmatik an der Fakultät in Lyon zugewiesene Professorenposten zweiten Ranges leidet unter der besonderen Arbeitsplatzsituation dieser Universität.

Ganz abgesehen aber von der Notwendigkeit einer vertieften Kritik an einer Theologie, die sich in der Weitergabe der oben erwähnten Mythen von Erneuerung und demiurgischen Eingriffen verausgabt, zeigt sich an der heute von den Theologien des Kirchenrechts gespielten Rolle deutlich, was in dieser Frage auf dem Spiele steht. Die fast vollständige Abwesenheit der Frau auf diesem Gebiet macht die institutionellen Schritte in dieser Richtung völlig wirkungslos. Mehr noch. Die Frau, die so weit in die Institution vorgedrungen ist, daß sie manchmal den Eindruck bekommt, es bestehe innerkirchlich überhaupt kein Frauenproblem, dient auch als *Alibi*; diese Art der Vereinnahmung ist nicht selten zu finden in dem Buch *Les femmes dans l'Eglise* von Monique Hébrard, mit dem Ergebnis, daß hier die hellsichtigeren Frauen geringschätzig als Randexistenzen behandelt werden, indem man sie der Leidenschaftlichkeit und Aggressivität bezichtigt.

In Frankreich schließlich sieht sich die Frau in den theologischen Fakultäten trotz satzungsgemäß dem Mann gleichwertiger Stellung auf die paratheologischen Fächer beschränkt. In Paris lehrt die ordentliche Professorin erster Rangstufe Geschichte; in Straßburg hält die ordentliche Professorin zweiter Rangstufe sich im Umkreis der «Patristik». Dabei muß man noch bedenken, daß dieser letztere Posten mit einer durchaus profanen Benennung überhaupt kein theologisches Diplom erfordert. Das paßt recht gut in die eigentümliche Lage der Patristik im 20. Jahrhundert, wo der Sachverständige sich von seiner «kleinen Zelle eines in Patristik versierten Latinisten» aus vernehmbar macht und «weder Historiker noch Theologe» sein will[11]. Solche Frauen machen dem theologischen «Lehramt» wirklich wenig Konkurrenz, nicht wahr?

Endlich nehmen sich der Frau auch besondere Institutionen an, denen die Spur einer Geschichte anhaftet. In einer in can. 604 festgeschriebenen jüngsten Errungenschaft, nämlich dem Stand der *gottgeweihten Jungfrauen*, ist die Frau ebenfalls Laie in einem abseitigen Sinn. Wenn aber dieser *ordo* auch den Frauen vorbehalten ist, dürfte doch nicht vergessen werden, daß es sich hier um einen rein männlichen Entwurf handelt. Theologisch betrachtet *könnte man ihn übrigens auf den Mann ausdehnen,* auch wenn er geschichtlich gesehen weiblich war. Denn eine Tradition einzuführen bedeutet sicher noch nicht, auch schon eine Praxis wiederzubeleben.

Die Frau ist auch dann eine von ihrem männlichen Gefährten unterschiedene Getaufte, wenn es darum geht, die Konfessionszugehörigkeit des Kindes zu bestimmen: es gehört im Fall einer Meinungsverschiedenheit der Eltern dem Ritus des Vaters an (can. 111, §1). Und auch nur die Frau kann im Hinblick auf eine Eheschließung «entführt oder gefangengehalten» werden (can. 1089); anders ausgedrückt: die geschichtlichen Reminiszensen haben ein zähes Leben. Ein anderer Erweis dieses ehemaligen Rechts, wo es die *Ewig-Unmündige* zu beschützen und zu überwachen galt, liegt in der Bestimmung, daß nur die Nonnen der päpstlichen Klausur unterworfen sind (can. 609, §2; Can. 616, §4 und can. 667, §3). So könnte die Frau also nicht fähig sein, «Seelsorge in vollem Umfang» zu übernehmen (can. 150) sowie Verantwortungen, die zu einer Änderung der Machtsituation in der kirchlichen Gemeinschaft führen würden.

Schluß

Wir stellen fest, daß der Ausschluß der Frau vom Priestertum in Anbetracht der Ausweitung dieses Standes innerhalb der Kirche sie auch *grundsätzlich* vom Laienstand in seinem Vollsinn fernhält. Jedem getauften Mann (can. 1024), ob verheiratet oder nicht, ist ja doch Macht *(potestas sacra)* wenigstens virtuell zu eigen. Die Frau ist folglich nicht im eigentlichen Sinne Laie, das heißt eine Person, die sich aller Vorrechte eines Getauften erfreut. Gewiß ist es zu diesem Ausschluß nicht aufgrund *göttlichen Rechtes* gekommen, und so verweist dieser Ausschluß also auf das theologische «Lehramt». Auch hier aber ist die Frau nicht ganz Laie aufgrund einer *konkreten Situation*: Das *kirchliche Lehramt* kümmert sich nicht um ihre Ausbildung, auch wenn can. 819 eine solche Möglichkeit offen läßt. Diese Frage der theologischen Ausbildung der Frau und ihrer entsprechenden Anstellung ist von

großer Wichtigkeit. Denn ohne ein neues Durchdenken der Theologie des Priestertums und der Sakramente überhaupt wird sich hier nichts wesentlich ändern. Der Opfertheorie, die Christus, das blutige, unschuldige Opfer, als den Erneuerer der durch Adam zerstörten Ordnung sieht und in welcher die Frau die Rolle der Versucherin innehat (vgl. hierzu als ein verschleiertes Überbleibsel den can. 277, §2), um dann in der liturgischen Ordnung der christlichen Gemeinde zu verschwinden, einer Ordnung, in die das Priestertum eingefügt ist (can. 899, §2) wie auch die das Kirchenrecht begründende Theorie (Theologie des Rechts) – all das muß notwendig einer gründlichen Untersuchung unterzogen werden. Wegen der ihr mangelnden wirksamen Vollmacht nimmt aber die Frau an dieser institutionellen und theologischen Überprüfung nicht wirklich teil. Sie ist letzten Endes weder Kleriker noch Laie, das heißt, sie ist im Schoß der Kirche inexistent, selbst wenn sie sich im übrigen als äußerst aktiv erweist.

[1] A. Faivre, Une femme peut-elle devenir laïque?: Revue des Sciences religieuses, 58 (1984) 242–250.

[2] Der Bund feministischer Christinnen «Celles de la Terre» veranstaltete am 10. März 1985 in Paris eine Eucharistiefeier. Vgl. auch das Heft CONCILIUM 18 (1982/2) zum Thema «Kann man in jedem Falle die Eucharistie feiern?» und dort bes. Diann Neu, Unser Name ist Kirche. Die Erfahrung katholisch-christlicher feministischer Liturgien: CONCILIUM aaO. 135–144.

[3] F. Varone, Ce Dieu censé aimer la souffrance (Paris 1984).

[4] Brief der Feministenvereinigung «Femmes et Hommes dans l'Eglise» an Erzbischof Runcie von Canterbury gelegentlich seines Aufenthaltes in Paris und der Homilie von Erzbischof Lustiger von Paris im Sommer 1984. Die Reformierte Kirche von Frankreich, in der seit 1949 das Pfarramt der Frauen als Ausnahmefall eingeführt und nun seit 1965 institutionalisiert ist, zählt immerhin nur 33 Frauen unter insgesamt 450 Pastoren; vgl. M. Veillé, Etre une femme dans l'Eglise réformé de France: Tychique 41 (1983) 27.

[5] M.-T. van Lunen Chenu u. L. Wentholt, Le statut de la femme dans le code de droit canonique et dans la convention des nations unies: PJR-Praxis juridique et religion 1 (1984) 7–18.

[6] B. Franck, Vers un nouveau droit canonique (Paris 1984).

[7] A. u. A. Staudt, Un tribunal d'Eglise (Straßburg 1984).

[8] M. Hebrard, Les femmes dans l'Eglise (Paris 1984).

[9] E. Schüssler Fiorenza, In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Early Christian Origins (New York 1983).

[10] C. Dibout, Le droit à la réflexion théologique (Paris 1981). In Deutschland z. B. bewarb sich Elisabeth Gössmann siebzehn Mal um einen Lehrstuhl, nachdem sie ihre Habilitation durchgesetzt hatte. Der jüngste Beweggrund für ihre Abweisung ist ihr Alter, während doch ihr Konkurrent, der mehr Glück hatte und den Lehrstuhl bekam, das Höchstalter ebenfalls überschritten hatte. Johann Baptist Metz tröstete sie über ihren Mißerfolg in Münster, indem er sie auf die «explosionsartige Vermehrung der Hochschulen» hinwies, wobei sie dann sicherlich eine Stelle finden werde; vgl. Christenrechte in der Kirche 10 (1984) 47–50.

[11] J. Fontaine, Les laïcs et les études patristiques latines dans l'université française au XXe siècle: Revue bénédictine 94 (1984) 446.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

MARIE ZIMMERMANN

1936 in Gros-Tenquin, Frankreich, geboren. Dr. theol. an der staatlichen Universität Straßburg; Dr. iur. can. an der Kathol.-Theol. Fakultät in Straßburg; Diplom in Psychologie an der staatl. Universität Straßburg. Mitglied des Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) und Direktorin des Centre de Recherche et de Documentation des Institutions Chrétiennes (CERDIC). Mitdirektorin des Répertoire Bibliographique des Institutions Chrétiennes (RIC) und der Schriftenreihe Recherches Institutionelles; Direktorin von «Oecumene» sowie der einzigen Zeitschrift für Recht und Religion in Europa, die sie 1984 gegründet hat: PJR – Praxis Juridique et Religion. Veröffentlichungen u.a.: Documentation, ordinateur et communautés chrétiennes (1973); Structure sociale et église ([2]1983); Pouvoir et liberté. De Bonaparte à Mitterrand (1981); Couple libre (1983); Mitarbeit an: Eglise et Etat en Alsace et en Moselle (1977). Anschrift: CERDIC, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Palais Universitaire, 9 Place de l'Université, F–67084 Strasbourg Cedex, Frankreich.

Margaret Brennan

Klausur: Die Institutionalisierung der Unsichtbarkeit der Frau in geistlichen Gemeinschaften

Obwohl heute etwas unklar als Ordensfrauen bezeichnet, sind Frauen in geistlichen Gemeinschaften im allgemeinen Menschen, die ein öffentliches Gelübde gemäß den evangelischen Räten Armut, Keuschheit und Gehorsam abgelegt haben. Sie tun dies innerhalb der Institutionen, die von der zuständigen geistlichen Autorität der Kirche nach kanonischem Recht eingerichtet wurden. Der Codex des kanonischen Rechtes nennt diese Kommunitäten Institute des geweihten Lebens[1].

Die kanonische Begründung dieser Gemeinschaften stellt jedoch nicht die ursprünglich bewegende Inspiration dar, die diese Frauen zusammenführte und sie veranlaßte, ihr Leben in den Dienst des Evangeliums zu stellen. Hierbei ist vielmehr der schöpferische Geist Gottes mit seinen Gaben am Werk; er ist es, der Lebenswege und Weisen des Dienstes am Nächsten eingibt, welche von der Heiligkeit der Kirche und ihrem Auftrag in besonderer Weise Zeugnis geben können. Damals wie heute gehörte es zu den vorrangigen Verpflichtungen der Kirchenleitung, derartige charismatische Bewegungen scharfsichtig zu erkennen und ihnen Unterstützung zu gewähren. Diese außerordentliche Verpflichtung gleitet allerdings allzu häufig in eine Kontrolle ab, die neue Initiativen erstickt und den Einsatz einer kreativen Phantasie abwürgt. Nirgendwo tritt dies offener zutage als bei Wachstum und Entwicklung der nach kanonischem Recht gegründeten Frauengemeinschaften in der Kirche.

Während feministische Ordensleute in ihren Auffassungen über die Frage, wie durchschlagend sexistische Einstellungen die Möglichkeit der Frauen beeinträchtigen, in Kirche und Gesellschaft voll partizipierend zum Zuge zu kommen, durchaus verschiedener Meinung sein können, sind sie sich in ihrer ablehnenden Haltung gegenüber Patriarchalismus und Androzentrik völlig einig: es handle sich hier um ideologische Denkweisen, die die Persönlichkeit der Frau und ihre Begabungen bislang unterjochten; dies treffe in besonderem Maße auf jene Frauen zu, die als Mitglied einer kanonischen Gemeinschaft ihr Leben ganz in den Dienst der Kirche gestellt hätten. Während der Einfluß des Zivilrechts in vielen Gesellschaften zur Beseitigung des Zustandes der Ungleichheit der Geschlechter geführt habe, fahre die Kirche – die sich der menschlichen Würde und Freiheit aller Menschen verpflichtet wisse – damit fort, eine der Frau zugeschriebene Unterlegenheit zu institutionalisieren und das Ausmaß ihrer Dienste am anderen unter Kontrolle zu halten. Trotz des allgemeinen Rückgangs an Berufungen übersteigt die Anzahl der Frauen, die sich in den geistlichen Gemeinschaften ganz dem kirchlichen Dienst widmen, bei weitem die ihrer männlichen Kollegen. Persönliche Hingabe und eine streng verpflichtende Bindung an die ursprüngliche Inspiration, welche zum Entstehen der Gemeinschaften im Dienst des Evangeliums und an der Menschheit geführt hatte, verleihen den Anstrengungen, mit denen sie ihre Begabung und ihre Person zum Wohle des erstarkenden Reiches Gottes einsetzen, fortwährend Kraft und Nachdruck.

Es wäre unfair und entspräche auch nicht der Wahrheit, wollte man behaupten, das neue, durch das Zweite Vatikanische Konzil angeregte Klima ermutige die Frauen in den geistlichen Gemeinschaften nicht zu einer Erneuerung ihrer Lebensweise und zu einer Anpassung an die veränderten kulturellen Muster und Bedingungen; ja, es beauftragt sie sogar, dies zu tun[2]. Jedoch ist der Hinweis darauf weder unfair noch unzutreffend, daß eine solche Neuabstimmung auf die gewandelten Verhältnisse durch herkömmliche Reglementierungen bald wieder eingeschränkt wurde; durch Regeln, die sich in vielen Fällen als regressiv erwiesen und die ganz offensichtlich geeignet sind, den vom Konzil ausgehenden Anstoß und Schwung wieder zum Stillstand zu bringen.

Anstatt diese Gesetzgebung im einzelnen zu diskutieren, soll es Aufgabe des vorliegenden Artikels sein, sich auf einen einzigen Aspekt zu konzentrieren, einen Aspekt, der besonders geeignet ist, eine zugrundeliegenden ideologische Denkgewohnheit zu verdeutlichen, die nach wie

vor die Geschichte der Ordensfrauen und ihren Kampf um die Anerkennung ihrer Talente im Dienste der Kirche bestimmt. Das in diesem Papier untersuchte Problem konzentriert sich auf die Tatsache, daß die Frauen in geistlichen Gemeinschaften in Klausur, d. h. in klösterlicher Einschließung, gehalten werden, ein Tatbestand, der grundlegend und entscheidend zu einer Institutionalisierung der Unsichtbarkeit dieser Frauen beiträgt. Der neue Codex des kanonischen Rechtes formuliert diese die Klausur der Frauen gewährleistenden juristischen Regeln sowohl in bezug auf die aktiven als auch die kontemplativen Orden der Kirche[3]. An anderen Stellen offenbart sich der Geist des Kodex in gesetzlichen Verfügungen, die wie eh und je die Kleidung der Frauen, ihre Mobilität und Beziehungen – und damit ihre Möglichkeit, Einfluß zu nehmen – reglementieren. In gewisser Weise kann dies als Metapher für die Situation der Frau in der Kirche ganz allgemein gelten.

Um die Tragweite einer derartigen Behauptung zu verstehen, ist es erforderlich, die Geschichte der Klausur, wie sie sich im Leben der Ordensfrauen niederschlägt, nachzuzeichnen, die Verästelungen ihrer Fixierung in der gegenwärtigen Gesetzgebung festzustellen, sowie schließlich auf beispielhafte Veränderungen des Ordenslebens hinzuweisen, die nach einer gründlicheren theologischen Reflexion innerhalb wie außerhalb der Kirche rufen.

Die Geschichte der Klausur im Leben der Ordensfrauen

Die Klausur ist von jeher – seit von Frauen der Wunsch geäußert wird, ihr Leben ganz Gott und dem kirchlichen Auftrag zu widmen – als ein wesentlicher Bestandteil des Ordenslebens der Frauen angesehen worden. Jene Frauen, die sich dazu berufen fühlen, die allumfassende Liebe Gottes durch ein Leben des Gebets und der Kontemplation zu bezeugen, wenden sich bestimmten Formen der Klausur bzw. des Rückzugs von der aktiven Welt aufgrund einer frei getroffenen Entscheidung zu. Selbst in diesen Fällen aber wird der Verhaltensspielraum der Frauen durch die Aufbürdung zahlreicher Verordnungen und Regeln weit über das hinaus eingeschränkt, was ein solcher Rückzug von der Welt von sich aus mit sich bringt. Für jene Frauen aber, deren Hingabe an das Reich Gottes und seine Belange sie in den Dienst am Nächsten ruft, erweist sich die Verpflichtung zur Klausur nicht nur als ein Hindernis, sondern als durchaus schädliche Abschreckung, die Sinn und Bedeutung ihrer Berufung äußerst fraglich werden läßt[4].

Die Auferlegung der Klausur entwickelte sich ganz allmählich zu einem verbindlichen Grundsatz. Zum Teil ging sie aus einer wirklichen Sorge kirchlicher Führungspersönlichkeiten hervor, die jenen Frauen, deren kulturelle Situation nur ein Minimum an Autonomie zuließ und keinerlei Raum im öffentlichen Leben gewährleistete, eine gewisse Struktur und Sicherheit an die Hand geben wollten. Diese Frauen wurden als minderwertig angesehen, als unreif, gefühlsbestimmt, des logischen Denkens unfähig, als schwach, wankelmütig oder launisch. Obwohl das Neue Testament die geistige Ebenbürtigkeit von Mann und Frau eigens betont, fand dieser androzentrische Standpunkt Eingang in die frühe Kirche, wurde dort mit einer theologischen Rechtfertigung versehen und ging schließlich in die kanonische Gesetzgebung ein. Frauen wurden fortan als des Schutzes und der Wachsamkeit bedürftige Wesen verstanden, wurden der Anleitung und Führung des Mannes unterstellt und galten überdies als der Ursprung einer jeglichen Versuchung; schließlich wurde ihnen die letzte Verantwortung für den gefallenen Zustand der Menschheit zugeschrieben. Die Schriften der zahlreichen Kirchenväter, anhand deren sich derartige Ansichten belegen lassen, sind hinlänglich bekannt und brauchen hier nicht zitiert zu werden. Es ist ein Anliegen dieses Artikels, aufzuzeigen, wie derartig tiefliegende Anschauungen sich in juristischen Normen niederschlugen, deren legal begründete Macht die Rechtfertigung für die Kontrolle und Einschränkung der Einflußmöglichkeiten der Frau lieferte und gleichzeitig ihre Unsichtbarkeit sicherstellte.

Der ursprünglich auslösende Impuls zur Gemeinschaftsbildung, welcher mit der Zeit feste Formen einer Gemeinschaftsstruktur annahm, kann bis zum Stand der Jungfrauen zurückverfolgt werden, der in den Schriften des Neuen Testaments bezeugt ist. Die in diesem Stand realisierte Lebensweise stand damals in außerordentlich hohem Ansehen. Die jungen Frauen, die ein Leben in fortwährender Jungfräulichkeit auf sich nahmen, legten damit nicht nur ein Zeugnis von der allumfassenden Liebe Gottes ab, sie setzten auch ein für alle sichtbares Zeichen der eschatologischen Realität. Im Lichte der Frauen

zudiktierten Unterlegenheit allerdings ist man versucht zu fragen, ob die enorme Aufwertung, die dieser Lebensweise zuteil wurde, nicht wenigstens teilweise auf die Tatsache zurückzuführen war, daß eine geheiligte Jungfräulichkeit die Frauen gleichzeitig von der näheren Umgebung der Männer fernhielt. Ihre Macht als Versucherinnen oder doch wenigstens als Quelle der Ablenkung oder Verwirrung für diejenigen, die eine entkörperlichte Spiritualität pflegten, wurde auf diese Weise verringert. Da man die Frauen als Sinnbild der Körperlichkeit und Natur betrachtete, erachtete man sie einer geistlichen Transzendenz für unfähig; diese galt denn auch als ein Symbol des männlichen Prinzips. Aus der Sicht dieser klassischen Ideale eröffnete ein in Jungfräulichkeit geweihtes Leben der Frau die Möglichkeit der Annäherung an etwas, was ihr von Natur aus verwehrt war.

Dennoch stand der Jungfrauenstand als ein kraftvolles Zeichen für die Tatsache, daß eine unverheiratete Frau nicht lediglich eine schlechtangepaßte «Eigenbrötlerin» war, jemand, der sich nicht einfügen konnte, sondern eben auch ein «Zeichen für die Wahrheit, daß Gott eine Seele auf innigste Weise berühren kann»[5]. In den Anfängen lebten diese Frauen zuhause, nach und nach übernahmen dann kirchliche Autoritäten ihre Leitung und stellten Strukturen zur Verfügung, die ihre Ehelosigkeit sicherstellen und sie von weltlichen Zerstreuungen fernhalten sollten.

Die wachsende Verbreitung zahlreicher Klöster für Männer und Frauen, die in Freiheit ein von der Welt zurückgezogenes Leben gewählt hatten, zeugten von einer steten Fortentwicklung des zönobitischen Lebens im Laufe des vierten Jahrhunderts. Viele dieser Kommunitäten entwickelten sich zu Bildungszentren, die den Frauen die Förderung ihrer intellektuellen Begabungen ermöglichten und sie in eine einflußreiche Selbständigkeit hineinwachsen ließen, die den außerhalb der Klöster lebenden Frauen nicht offenstand. Aber dieser Einfluß wurde auch nicht selten seitens der Bischöfe in die Schranken gewiesen, die strenge Verordnungen auferlegten, was die Bewegungsfreiheit der Frauen und ihre Kontakte mit jenseits der Klostermauern lebenden Frauen anging. In fast allen Fällen fielen diese Verordnungen strenger und zahlreicher aus als die, die in den Männerklöstern galten. Zum Teil waren es historische und soziologische Faktoren, welche Frauen veranlaßten, einen Platz in einem Kloster anzustreben; des sozialen Status wegen etwa, der auf diese Weise erlangt werden konnte, oder der allgemein anerkannten Lebensweise wegen zu Zeiten, in denen die Möglichkeit einer Heirat durch häufige Kriege stark gemindert war. Für jene Frauen, die nicht einer wirklichen Berufung gefolgt waren, wurden die Klausur und die sie noch verstärkenden Gesetze zu Mitteln, die Flut von Skandalen und Laxheiten, die die unweigerliche Folge waren, einzudämmen. Aber auch dort, wo solche Verhältnisse nicht gegeben waren, fanden die tief eingewurzelten patriarchalischen Vorstellungen von der Frau – die inzwischen durch eine biblische Hermeneutik erhärtet waren – eine schriftliche Aufnahme in die den rituellen Vorgang des ewigen Treuegelöbnisses regelnde kirchliche Gesetzgebung:

«Es liegt in der natürlichen Ordnung der Menschen begründet, daß Frauen ihren Männern untertan zu sein haben und die Kinder ihren Eltern; denn nur unter diesen Umständen ist es angebracht, daß der Größere dem Geringeren dient... die Frau wurde nicht nach Gottes Ebenbild geschaffen.»[6] «Es ist deshalb äußerst einleuchtend, wenn der Mann der Frau vorsteht. Dies in Rechnung stellend ist es ihr somit nicht erlaubt, Gott gegenüber Gelübde irgendwelcher Art – sei es der Abstinenz oder anderer religiöser Natur – ohne die Erlaubnis des Mannes abzulegen...»[7]

Die im Laufe des 13. Jahrhunderts ständig an Umfang zunehmenden Gesetze zur Regelung des Lebens der Frauen in geistlichen Gemeinschaften fanden eine universale Verbreitung, nachdem Papst Bonifaz VIII. im Jahre 1298 die päpstliche Konstitution «Periculosa» herausgegeben hatte, in der die Klausur zur wesentlichen Bedingung erklärt wurde, die keine Ausnahme dulde. In den darauffolgenden – dem Trienter Konzil des 16. Jahrhunderts vorausliegenden – Jahrhunderten bildeten Laienfrauen, die es damals häufig danach verlangte, ihr Leben in den Dienst Gottes und des Nächsten zu stellen, jene Form von Gemeinschaft heraus, die als sog. Dritte Orden oder Tertiaren-Gemeinschaften bekannt wurden. Sie waren der sonst üblichen monastischen Klausur nicht unterworfen. Viele machten sich Lebensregeln zu eigen, die von den neu gegründeten Bettelorden der Männer übernommen wurden, den Franziskanern und Dominikanern etwa, unter deren Einfluß sie ihre eigene Gemeinschaftsform entwickelten. Sie lebten in Gemeinschaft, legten ein «Einfaches Gelübde»

ab und widmeten ihre Dienste auf vielerlei Art den Armen, Bedürftigen und Ungebildeten.

Die Hoffnung auf die Erneuerung eines kraftvollen monastischen Lebens, wie die Bulle «Periculosa» Bonifaz' VIII. sie angezielt hatte, wurde zunichte gemacht durch ein mangelhaftes Befolgen der Normen und die Nachlässigkeit der örtlichen Autoritäten hinsichtlich der Durchsetzung dieser Normen. Die Folge war, daß das klösterliche Leben zu der Zeit, als das Konzil von Trient zusammentrat, um sich mit den verheerenden Auswirkungen der Reformation zu befassen, einmal mehr der Wiederbelebung bedurfte. Im Zuge der Durchführung der Konzilsdekrete, die sich auf den Stellenwert der klösterlichen Lebensweise für Frauengemeinschaften bezogen, gab Pius V. 1566 die Konstitution «Circa Pastoralis» heraus. Die in diesem Dokument vertretenen Richtlinien hatten für alle Frauengemeinschaften Gültigkeit und bezogen sich auf streng verpflichtende Regelungen zur Wahrung der Klausur sowie auf durchgreifende Sanktionen im Falle von Normverletzungen. Das Dokument schrieb fest, daß künftig alle Frauen, die ein Ordensleben anstrebten, «Feierliche Gelübde» abzulegen hätten, welche die klösterliche Abgeschiedenheit als unerläßliche Pflicht enthielten. Diejenigen Frauengemeinschaften, die bis dahin ohne die Verpflichtung zur Klausur gelebt hatten, wurden zum Aussterben verurteilt, da ihnen nicht mehr erlaubt war, Novizinnen aufzunehmen und Gelübde entgegenzunehmen.

Buchstabe und Geist dieser Konstitution erwiesen sich als Plage für alle folgenden Versuche der Frauen, ihre kontemplative Lebensweise zu beleben und neue Formen des Zusammenlebens anzuregen, welche auf den aktiven Dienst am Nächsten eingestellt sein sollten und Mobilität und eine verantwortliche Selbständigkeit erforderten. Dies bestätigte sich nirgendwo auf tragischere Weise als bei den Anstrengungen, die Frauen zur Gründung von geistlichen Gemeinschaften unternahmen, die von ihrer eigenen Initiative getragen sein und sich abseits des kontrollierenden Einflusses männlicher Autoritäten entwickeln sollten. Die offizielle Aufhebungsbulle, welche die «Englischen Fräulein» – ein im Jahre 1614 von Mary Ward gegründetes Institut zur Erziehung junger Mädchen – verurteilte, legt ein umfangreiches Zeugnis von den tiefsitzenden androzentrischen Einstellungen ab, die sich in fortgesetzten Versuchen manifestierten, den Einfluß der Frauen im kirchlichen Dienst zu kontrollieren und ihre Unsichtbarkeit sicherzustellen:

«Man warf den ‹Fräulein› vor, einen Orden gegründet zu haben, der dem Laterankonzil und dem Konzil von Lyon widerspreche und nicht in Besitz einer Genehmigung durch das Erzbistum zu sein; man warf ihnen des weiteren vor, daß sie es wagten, ohne eine charakteristische Ordenstracht zu arbeiten; daß sie verschiedene Häuser gründeten, die der Leitung einer Generaloberin unterstanden; daß sie ein Gelübde ablegten, das dem ewigen Gelübde von Nonnen gleiche, während sie das Klausurgesetz unter dem Vorwand der Rettung von Seelen gröblichst mißachteten; daß sie stattdessen Arbeiten ausführten, die der Schwachheit ihres Geschlechts, der Frauen geziemenden Bescheidenheit sowie dem jungfräulichen Reinheitsgebot keineswegs entsprächen; daß sie eine Arbeit auf sich nähmen, die selbst von Männern, die sich in der Heiligen Schrift bestens auskännten, nur mit Mühe und größter Umsicht durchgeführt werde.»[8]

Der rigiden und kompromißlosen Natur der Bulle «Circa Pastoralis» zum Trotz fuhren zahlreiche Frauen auch im 18. und 19. Jahrhundert fort, sich Gemeinschaften anzuschließen, in denen sie ein einfaches Gelübde ablegen und ihr Leben der Erziehung und Gesundheitsfürsorge widmen konnten, in städtischen Zentren ebenso wie in Missionsgebieten. Die Hingabe und offensichtliche Tüchtigkeit dieser Frauen fand mit der Zeit die Anerkennung vieler Bischöfe und führte schließlich zur offiziellen Billigung ihrer Existenz als Ordensfrauen. Am 8. Dezember 1900 ließ Papst Leo XIII. die Bulle «Conditae a Christo» veröffentlichen, die ihren Status anerkannte. Siebzehn Jahre später jedoch (1917) fanden mit der Veröffentlichung des Codex Iuris Canonici erneut Normen Verbreitung, die viele Elemente der Klausur bewahrt hatten und von neuem aufbürdeten, Normen, die nicht nur die Mobilität der Frauen und ihre Sichtbarkeit wieder einschränkten, sondern sie auch erneut daran hinderten, eine einflußreiche Kraft in Kirche und Gesellschaft zu sein. Es ist paradox genug, daß Bischöfe dies auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil später zum Anlaß einer hitzigen Debatte nahmen, als es um die Formulierung eines Dekrets zum Ordensleben ging. Zwei entschieden gegensätzliche Meinungen standen einander gegenüber. Die einen drangen darauf, eine klare Position zu beziehen und eindeutige Regeln zu formulieren, so daß das Wesentliche des Ordens-

lebens und seiner Institutionen geschützt sei und erhalten bliebe. Die andere Meinungsgruppe betonte in scharfem Gegensatz hierzu die Notwendigkeit, die Schwächen des Ordenslebens mutig anzugehen, die Orden daran hinderten, zu einer bestimmenden Kraft in Kirche und Gesellschaft zu werden. Sie wiesen besonders auf die unzulängliche spirituelle Grundlegung des Ordenslebens hin, auf die einseitige Einstellung der Ordensleute gegenüber Vorgesetzten, auf die überholten Formen des Ordenslebens und seinen Mangel an missionarischem Geist sowie die ungenügenden Bildungsangebote für die Ordensleute. Das Ergebnis war ein Abschlußdokument, dessen Wirkung durch die Kompromißhaftigkeit der Stellungnahmen geschwächt ist, da man keine der beiden Positionen aufzugeben gewillt war[9].

Gegenwärtig auf die Ordensgemeinschaften einwirkende Gesetzgebung

Wie bereits erwähnt, hatte die durch das Zweite Vatikanische Konzil angestoßene Erneuerung der katholischen Kirche positive und befreiende Auswirkungen auf das Leben der Frauen in den Ordensgemeinschaften. Der an sie ergangene Auftrag, ihre Lebensumstände und die Art und Weise, ihre Dienste zu versehen, anzupassen bzw. auf die gegenwärtigen kulturellen Erfordernisse einzustellen, war sowohl von den klausurierten Nonnen als auch den Frauen der aktiven Orden mit Begeisterung aufgenommen worden. Wie eh und je aber halten kontrollierende Einschränkungen die Frauen von der Außenwelt abgeschirmt und beeinträchtigen das Ausmaß einer möglichen Erneuerung. Wie zuvor erwähnt, enthalten die das Ordensleben der Frauen betreffenden Konzilsdokumente Stellungnahmen und Ermahnungen, die sich dem jahrhundertealten Glauben anschließen, daß ein echtes Ordensleben für Frauen eine Auffassung von Hingabe beinhalten müsse, welche nach den klösterlichen Elementen der Abgeschiedenheit verlange; nur so seien der Sinn und die Realisierung des Angestrebten zu gewährleisten. Ein eindeutiges Beispiel hierfür ist neben vielen anderen in Artikel 5 von *Perfectae Caritatatis* auszumachen. Der erste Absatz dieses Artikels lautet: «Die Mitglieder aller Institute sollen sich bewußt bleiben, daß sie durch ihr Gelöbnis der evangelischen Räte vor allem einem göttlichen Ruf geantwortet haben und dadurch nicht nur der Sünde gestorben sind (vgl. Röm 6,11), sondern auch der Welt entsagt haben, um Gott allein zu leben; denn sie haben ihr ganzes Leben seinem Dienst überantwortet. Das begründet gleichsam eine besondere Weihe, die zutiefst in der Taufweihe wurzelt und diese voller zum Ausdruck bringt.»

Angesichts dieser Feststellungen mag man sich fragen, ob sich Ordensleute mit ihrem Gelübde nach den evangelischen Räten tatsächlich «von der Welt lossagen» oder nicht; und weiter, ob der nach den evangelischen Räten Handelnde in der Tat «nur für Gott lebt». Setzen derartige Versicherungen nicht eine abgeschiedene Lebensweise bereits voraus?

Versuche, andere kontrollierende Einschränkungen, die mit den zitierten Aussagen übereinstimmen bzw. sich aus ihnen herleiten, zu mäßigen, stießen auf Widerstand. Die Vatikanische Kongregation für die Ordensgemeinschaften und Säkularinstitute bestand stets darauf, daß an diesen Elementen festzuhalten sei, trotz der Anstrengungen der klausurierten Nonnen und aktiven Ordensfrauen, die an Lebens- und Diensterfahrungen Anteil haben wollen, die eine neue Weise des Ausdrucks und Verstehens erfordern[10]. Für beide Gruppen gab die Kongregation Dokumente heraus, die vor allem die Macht des Gesetzes zum Ausdruck brachten.

Die apostolische Konstitution «Sponsa Christi», die im Jahre 1950 von Pius XII. der Öffentlichkeit übergeben wurde und sich an die kontemplativen Frauenorden richtet, rief ebenso wie das Dekret des Vatikanischen Konzils zur Erneuerung des Ordenslebens nach einer modifizierten Form der «Päpstlichen Klausur» und nach der Abschaffung überholter Gewohnheiten, Maßnahmen, die mit den Erfordernissen des Zeitgeistes und den jeweiligen örtlichen Gegebenheiten in Einklang stehen sollten. Trotz dieser Dokumente aber, behauptete sich das unantastbare und unveränderbare Image der kontemplativen Nonne, das bereits seit Jahrhunderten seine Wirkung entfaltet und bis heute einen existentiellen Stellenwert im Leben der Kirche hat. «Venite Seorsum», das am 15. August 1969 von der Heiligen Kongregation für Ordensleute herausgegebene Dokument, verlieh diesem Image einen juristisch relevanten Status. Die zuvor geforderten Änderungen der «Päpstlichen Klausur» waren aus diesem Dokument – wenn auch nur mit Mühe und Aufmerksamkeit fürs Detail – herauszulesen; dies geschah noch vor dem Abschluß einer weltweiten Befragung der Nonnen,

die bereits im Gange war. Der Inhalt des Dokuments ließ außerdem keinen Raum für mögliche Experimente und seriöse Untersuchungen zu einer Reihe von wichtigen Themen und Problemen, wie etwa dem der Klausur, der Prüfung, der Berufung der Ordensfrauen in der heutigen Welt und der Entwicklung unterschiedlicher Charismen im Rahmen der traditionellen Orden. Die Heilige Kongregation zeigte sich jedoch für das Begehren einer nicht unerheblichen Anzahl von Nonnen aus kontemplativen Orden zugänglich, die den Sinn der Klausur und ihrer «materiellen Ausgrenzung» experimentell zu erproben wünschten. In einer dem Dokument «Venite Seorsum» beigefügten Erklärung wurde diese Art des Experimentierens gestattet, jedoch nur unter der Voraussetzung, daß vorher um eine Dispens von den Gelübden angesucht werde, um danach eine andere Weise des Ordenslebens ins Leben zu rufen. Paradoxerweise enthielt die Erklärung den Zusatz: «... wir sind zuversichtlich, daß auch auf diese Weise (nämlich durch die Dispensierung) nicht unterdrückt wird oder verloren geht, was der Geist Gottes in diesen Zeiten eingeben und bewegen möchte»[11]. Erst kürzlich wurden weitere Bemühungen der Karmelitinnen, ihre Satzung einer erneuten Überprüfung zu unterziehen und sie mit dem Auftrag des Zweiten Vatikanums ebenso wie mit dem Charisma Teresas in Übereinstimmung zu bringen, vereitelt, weil der Vatikan Direktiven bekannt gab, welche die 1581 abgefaßten Satzungen der heiligen Teresa zum allein gültigen Rahmen für legislative Bestimmungen, die fortan das Leben der Ordensfrauen bestimmen sollten, erklärten. Die grundlegenden Elemente dieser Satzungen, die Normen zur Wahrung der klösterlichen Abschirmung eingeschlossen, seien mit einer «gewissenhaften Sorgfalt» zu beobachten und zu bewahren. Angemessene Anpassungen von Normen, auch solchen, die nicht direkt von Teresa stammten, sondern vom Gesetzestext des Codex des kanonischen Rechtes eingefordert würden, könnten in den Text eingefügt oder als Fußnoten beigegeben werden. Die Durchführung dieser vom Papst selbst ausgehehnden Direktiven obliegt der Kongregation für die Ordensleute. Der Grund dieser unmittelbaren Intervention des Vatikans ist die Erhaltung der kontemplativen Lebensweise als Herzstück des kirchlichen Lebens und Auftrags. Ohne Zweifel sind dies erhabene und bewundernswerte Argumente, die von einer altehrwürdigen und hochgeschätzten Tradition des geistlichen Lebens in den Klöstern zeugt. Bedauerlich ist allerdings der Mangel an Zuversicht und Vertrauen in die gelebte Erfahrung vieler Nonnen, die ihrer Berufung folgten. Nach vielen Jahren der Reflexion und Diskussion kam man im Juli des Jahres 1983 einer Aufforderung seitens des Papstes und des Zweiten Vatikanischen Konzils nach, als man der Kongregation für die Ordensleute ein Papier überreichte, das überschrieben war: *Analyse und Synthese der Antworten der unbeschuhten Karmelitinnen auf die ihre Gesetzgebung betreffende Umfrage.* Eine unlängst herausgegebene Anweisung aus Rom weist die Ansichten und Wünsche vieler Nonnen kontemplativer Orden zurück und stellt mit einigem Bedauern fest, daß jenen, «denen es nicht gegeben sei, selbständig und eindeutig die karmelitisch-teresianische Lebensweise zu verwirklichen», andere Formen eines Lebens der Hingabe vorgeschlagen werden könnten.

Die Frauen in Ordensinstituten, welche sich einem aktiven Dienst widmen, entgingen ebenfalls nicht der Fortschreibung der Prinzipien zur Regelung ihres geistlichen Lebens, wie sie das Zweite Vatikanum eingeschärft hatte. Im August 1966 veröffentlichte Papst Paul VI. den Apostolischen Brief «Ecclesiae Sanctae», der detaillierte Richtlinien enthielt sowie einen genauen Zeitplan vorgab, in dessen Rahmen das vom Konzil geforderte Experimentieren durchzuführen sei. Am Ende dieses Zeitabschnitts der erlaubten Experimente, als die Ordensgemeinschaften gerade die revidierten Fassungen ihrer Satzungen für die Approbation vorbereiteten, wurde im Januar 1983 der neue Codex des kanonischen Rechtes der Öffentlichkeit übergeben. Am 22. Juni desselben Jahres gab die Kongregation für die Ordensgemeinschaften und Säkularinstitute die Genehmigung zur Verbreitung eines Textes mit dem Titel: «Die wesentlichen Elemente des Ordenslebens nach der Lehre der Kirche». Beide Dokumente enthalten wiederum viele Normen, die die Begeisterung für die Klausur und die damit einhergehende Kontrolle über Leben und Einfluß der betroffenen Frauen aufrecht erhalten wollen, das eine Kraft der Macht des Gesetzes, das andere, indem es «wesentliche Elemente des geistlichen Lebens» deutlich herausstellt, die sich selbst in einem historischen und kulturellen Wandel nicht verändern dürften. Dies wird nicht nur an dem jetzt geltenden Kanon (667, §1) deutlich, welcher «eine der Eigenart und der

Sendung des Instituts angepaßte Klausur» vorschreibt, sondern – subtiler noch – an den Regelungen, die die Kleidung betreffen, die Gründung und Nutzung von Ordenshäusern, die Ausübung von Diensten sowie die Art und Weise der Selbstverwaltung der Ordensleute.

Wenn auch zutrifft, daß diese Normen in eben derselben Weise für die männlichen Ordensgemeinschaften Gültigkeit haben, so lassen die Wachsamkeit der Kongregation für die Ordensgemeinschaften und Säkularinstitute und ihre Bereitschaft zum Eingreifen in Angelegenheiten des Zusammenlebens und der Dienste bei den männlichen Ordensleuten dennoch nicht auf dasselbe Maß an Kontrolle schließen, das bei den Frauenorden zu beobachten ist. Dies kann selbst von den kontemplativen Mönchsorden gesagt werden. Der kürzlich veröffentlichte Codex des kanonischen Rechtes (Canon 667, §3) stellt eigens fest: «Nonnenklöster, die ganz auf das beschauliche Leben ausgerichtet sind, müssen die päpstliche Klausur gemäß den vom Apostolischen Stuhl erlassenen Vorschriften beachten.» Eine solch ausdrückliche Anordnung wird in bezug auf klausurierte Ordensmänner nirgendwo erwähnt oder praktiziert.

Paradigmatische Veränderungen des Ordenslebens

Der weltliche Kontext, innerhalb dessen aktive wie kontemplative Ordensfrauen eine Erneuerung ihres Lebens und Dienstes zu erarbeiten suchen, war durch einen sich rasch vollziehenden und nicht umkehrbaren kulturellen Wandel gekennzeichnet sowie durch Standpunkte und Haltungen, welche die Kirche – eingedenk der Natur ihres Auftrags und ihrer gesellschaftlichen Rolle – schließlich selbst übernahm. Diese Veränderungen formten die Erfahrungen der Ordensfrauen und förderten Vorstellungen von einem Ordensleben, das nach neuen Weisen des Ausdrucks und Verstehens verlangt. Da die Züge einer solch neuen Sicht des Ordenslebens noch recht unscharf und unklar sind, sind auch die damit einhergehenden Praxiserfahrungen notwendigerweise von ebenso konfliktreichen wie kreativen Spannungen gekennzeichnet. In den Augen vieler Ordensfrauen zeigen der Codex des kanonischen Rechtes und andere vom Vatikan herausgegebene Dokumente einmal mehr, wie wenig die Kirchenführung geneigt ist, den Erfahrungen der Frauen Aufmerksamkeit zukommen zu lassen. So ist sie auch nicht bereit, die tief empfundene Überzeugung dieser Frauen ernst zu nehmen, daß eine verantwortungsvolle Selbstbestimmung, die in der Lage ist, unbefangen auf neue Formen der Ämtergestaltung und Strukturierung des Ordenslebens einzugehen, ein wesentlicher Bestandteil genau jenes Charismas ist, das sie einst zur Ordensgemeinschaft gerufen hat. Kanon 576 des neuen Codex hält unmißverständlich fest: «Aufgabe der zuständigen kirchlichen Autorität ist es, ... dafür zu sorgen, daß die Institute im Geist der Stifter und gemäß den gesunden Überlieferungen wachsen und blühen.» Unter dem Einfluß dieses Gesetzes könnte allerdings jede weitere Reflexion «einfrieren», so daß in der Tat «per Gesetz aufgeräumt» würde mit jener kreativen Auseinandersetzung, die diese Frauen darin bestärkt, weiterhin an einem Entwurf für eine neue Weise des Ordenslebens zu arbeiten, der die lange Tradition des Ordenslebens in Ehren hält, ebenso aber auch die paradigmatischen Veränderungen in Kirche und Gesellschaft zur Kenntnis nimmt, die sich bereits auf die Erscheinungsweise des Ordenslebens ausgewirkt haben.

Die gegenwärtige kirchliche Gesetzgebung spiegelt wider und verewigt das grundlegende ideologische Denkmodell der Klausur – welches Gegenstand dieses Artikels war. Kontrollierende Normen und Vorschriften weisen dem Ordensleben einen Platz von statischem und «geschichtetem» Charakter zu. Sie bestimmen das Ordensleben abseits vom Lauf der Geschichte und lassen keinen Raum für ein von der «Praxis» ausgehendes Verständnis, das nach modifizierten und den Zeichen *dieser* Zeit, in der wir leben, entsprechenden Strukturen ruft. Darüber hinaus verewigen sie ein Gehorsams- bzw. Autoritätsmodell, das die Möglichkeit kollegialer Formen der Leitung und einer gemeinsam getragenen und verantworteten Entscheidungsfindung außer Acht läßt und stattdessen auf einer grundlegend hierarchisch aufgebauten Herrschaft besteht. Wichtiger noch ist, daß sie eine entwürdigende Ergebenheit der Frauen gegenüber den Männern verlangen.

Mit Hilfe der ernstzunehmenden Ergebnisse der feministischen Theologie – die eine Rekonstruktion der Kirchengeschichte und kirchlichen Lehre anstrebt, die frei ist von patriarchalischen und androzentrischen Interpretationen, welche eine Unterlegenheit der Frau festschreiben und sie an der umfassenden Verwirklichung ihrer

Begabungen und Persönlichkeit hindern – wurden sich die Frauen innerhalb der Kirche ihrer selbst zutiefst bewußt. Frauen, die geistlichen Gemeinschaften angehören, erfahren in dieser Hinsicht eine doppelte Entlastung. Die Freiheit, mit der sie auf ihre geistlichen Bedürfnisse eingehen können, unterliegt der Kontrolle und zog in einigen Fällen sogar die Androhung einer Ausweisung aus der Kongregation nach sich.

Der universale Ruf zur Heiligkeit, der in «Lumen Gentium» einen so eindeutigen Ausdruck findet, trug zu einem wachsenden Unbehagen angesichts einer Sprache bei, die eine kleine spezielle Gruppe von Männern und Frauen als «fromm» und ihre Gemeinschaften als «geistliche Orden» bezeichnet. Eine derartige Terminologie spiegelt nach wie vor eine Theologie und ein Kirchenverständnis wider, die hierarchischer und elitärer Natur sind, anstatt eine Theologie und eine Sicht der Kirche zu vermitteln, die das Volk Gottes als eine Gemeinschaft bezeugen, deren gemeinsame Heiligung auf die Taufe zurückzuführen ist. Obwohl die Berufung, diese Heiligung auf besondere Weise durch ein kraft Gelübde geregeltes Leben in Gemeinschaft auszuleben, ein von anderen unterschiedener Weg ist, kann dies doch nicht mehr als etwas Wertvolleres oder Besseres angesehen werden. Kraftvolle geistliche Energien und ein wachsendes Gefühl für die Verantwortlichkeit eines jeden für den Humanisierungsauftrag der Kirche wurden inzwischen auf den Plan gerufen und entzündeten sich im engagierten Leben vieler Laien, Männer wie Frauen. Der Bedarf an geistlichen Orden als eine diese Energien fördernde und befähigende Kraft, welche den heilenden und befreienden Auftrag der Kirche unterstützt, ist Grund genug, Bestehendes herauszufordern und einige Aspekte der Klausur oder materiellen Absonderung in Frage zu stellen, die diesem Anruf des Geistes Gottes heute weder entgegenkommen noch ihn besser vernehmbar machen.

[1] Codex Iuris Canonici/Codex des kanonischen Rechtes. Lateinisch-deutsche Ausgabe (Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1983) Buch II, Sektion I: Institute des geweihten Lebens.

[2] Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil II (Herder, Freiburg i.B. 1967) 249–307.

[3] Canon 667.

[4] Eine ausführliche Diskussion dieses Problems ist zu finden bei J.R. Cain, Cloister and the Apostolate of Religious Women: Review for Religious 27 (1968) 243–290, 429–448, 652–671, 916–937; 28 (1969) 101–121.

[5] J.R. Cain, Cloister and the Apostolate of Religious Women: Review For Religious 27 (1968) 248.

[6] Decretum Gratiani, c. 12, 13, C. XXXIII, q. 5, zit. bei J.R. Cain, aaO. 262.

[7] AaO., c. 20, C. XXXIII, q. 5, zit. bei J.R. Cain, aaO. 262.

[8] J.R. Cain, aaO. 667. Man beachte: Mary Ward wurde von Pius X. am 20. April 1909 als die Begründerin ihres Instituts anerkannt, und die Päpste Pius XI. und Pius XII. lobten später offiziell die Weitsicht, mit der sie neuen Formen des Ordenslebens den Weg gebahnt habe.

[9] Siehe die Kommentare von F. Wulf zu: Lumen Gentium und Perfectae caritatis: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil I (Herder, Freiburg i.B. 1966) 284–313. II (Herder, Freiburg i.B. 1967) 250–305.

[10] Die Heilige Kongregation für die Ordensleute wurde von Papst Pius X. gegründet und mit der Aufgabe betraut, die Angelegenheiten der geistlichen Gemeinschaften zu beaufsichtigen und zu leiten.

[11] Eine umfassendere Behandlung dieses Themas findet sich in meinem Artikel: Standing In Experience: A Reflection On The Status Of Women In The Church; Catholic Mind 74 (1976) 19–32. Es handelt sich um eine Rede vom 7. Oktober 1975, gerichtet an die Canon Law Society of America.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M.A.

MARGARET BRENNAN

Mitglied der Kongregation der Schwestern vom Unbefleckten Herzen Mariens. Geboren in Monroe, Michigan/Kanada. Doktorat in Theologie am St. Mary's College in Notre Dame. Als Generaloberin ihres Ordens ist sie Präsidentin der «Leadership Conference of Women Religious» und Beraterin der Internationalen Union der Ordensoberen. Umfangreiche Zusammenarbeit mit anderen Ordensfrauen in den Bereichen Erneuerung, kirchliches Amt und Spiritualität. Ihre Einsichten auf diesem Gebieten wurden in größeren Denkschriften einer Reihe anderer Ordensgemeinschaften bekanntgegeben und wurden in mehreren Zeitschriften und Büchern veröffentlicht. Derzeit ist sie Associate Professor für Pastoraltheologie und Direktorin für Weiterbildung am Regis College der Toronto School of Theology. Hauptinteressengebiete: Feministische Theologie, Theologie des Amtes und die Beziehung zwischen Spiritualität und Kultur. Anschrift: Regis College, 15 St. Mary Street, Toronto, Ont. M4Y 2R5, Kanada.

Kirchliches Denken und Reden und die Unsichtbarkeit der Frauen

Marjorie Procter-Smith

Frauenbilder im Lektionar

Die Theologie setzt die Liturgie voraus. Die theologische Reflexion hebt bei der religiösen Erfahrung an, die in der Liturgiefeier der Kirche bezeugt wird, und bewegt sich dann auf das Überdenken zu. Wenn Christen sich zum Gottesdienst versammeln, wird ihr Christsein bestätigt und bestärkt und das gemeinsame Erbe in Erinnerung gerufen und gefeiert. Man gedenkt der Helden, Begründer und heiligen Männer und Frauen und anerkennt das Wirken Gottes in der Menschheitsgeschichte und im Leben der Gemeinde. Deshalb muß die feministische Theologie sorgfältig und kritisch prüfen, was die Liturgie in bezug auf die Frauen sagt und tut: Ob man von Frauen spricht oder sie ignoriert; welcher Frauen man gedenkt und welche man vergißt; auf welche Weisen man Frauen in die liturgischen Handlungen einbezieht oder von ihnen ausschließt.

Für viele Frauen ist die Liturgiefeier ein sehr vieldeutiges Geschehen. Frauen fühlten und fühlen sich weiterhin bestärkt und ermutigt durch das Aufleuchten der evangelischen Freiheit und Gleichheit, die in der Liturgie verkörpert sind, und durch die von dieser verkündigte Hoffnung, daß das Leben über den Tod triumphieren wird. Gleichzeitig wissen die Frauen, daß die Kirche in ihrer Liturgie für gewöhnlich mehr versprochen als dann tatsächlich geboten hat. Während sie behauptete, daß alle Christen kraft der Taufe eins und gleichgestellt sind, erkannte die Liturgie oft bloß Männern Leitungstalente zu. Während der Gottesdienst der Kirche in abstrakten Begriffen oft auf eine Ganzheitsschau des Menschen hinwies, nahm er doch nicht ernst, daß die Frauen Tag um Tag für ihr Überleben, ihre Würde, für das Recht auf ihren eigenen Körper, ihre eigene Sexualität und ihre eigene Zukunft zu kämpfen haben. Trotz dem psychischen, physischen und sexuellen Mißbrauch von Millionen von Frauen – bei vielen in ihrem eigenen Heim – belobigte die Liturgie Gehorsam, Demut und Selbstlosigkeit. Obwohl die Kirchenbänke vor allem mit Frauen gefüllt sind, nahm die Liturgie an, daß der Mann das Maßbild, der Vollmensch sei und die Frau die Ausnahme, der Untermensch. Sie verkündigte, daß auch Gott männlich, ja König, Herr, Vater und Meister sei.

Das Problem der Sprache der Liturgie – zumindest der Sprache der Schriftlesungen, die jeden Sonntag vorgetragen werden – wurde mutig angepackt durch die Veröffentlichung des Werks «An Inclusive-Language Lectionary», das von der Abteilung für Bildung und kirchlichen Dienst des Nationalrates der Kirchen Christi in den Vereinigten Staaten als Experiment verfaßt wurde[1]. Von einem Komitee von Bibelwissenschaftlern, Theologen und Kirchenleitern erarbeitet, prägt das Lektionar die Sprache der «Revised Standard Version» der Bibel um, damit sich in ihr «das volle Menschsein der Frauen und Männer im Licht des Evangeliums widerspiegle»[2]. Man vermied dabei, allzuoft männliche Fürwörter und grundlose männliche allgemeine Ausdrücke zu verwenden, und fügte zu «Brüder» das Wort «Schwestern», zu «Vater» das Wort «Mutter» hinzu. Damit hat das Komitee die amerikanischen Kirchen aufgefordert, ihren allgemein erhobenen Anspruch ernst zu nehmen, Menschen «aller Arten und Verhältnisse» anzusprechen.

Doch so wichtig ein Schritt wie dieser ist, um der Liturgie behilflich zu sein, das, was sie aussagt, auch zu tun, so wird dieser Schritt doch dadurch behindert, daß man sich an das offizielle Lektionar hält[3]. Weil ein Lektionar eine Auswahl trifft – es nimmt die einen Texte auf und schließt die anderen aus –, hat es ein hermeneutisches Prinzip zur Grundlage. Ein kirchliches Lektionar besagt, daß die Texte, die am Sonntag vorgetragen werden, bedeutsamer sind als die Texte, die nicht zum Vorlesen bestimmt sind. Das mag man als eine erste Interpretationsebene bezeichnen: Diese bestimmte Geschichte, diese Periko-

pe, dieser Text sollen vorgelesen werden. Auf der zweiten Interpretationsebene geht es darum, die Texte abzugrenzen, d. h. zu bestimmen, wo die Lesung zu beginnen und wo sie aufzuhören hat. Man entscheidet also, ob ein Stoff zur betreffenden Geschichte gehört oder für sie nebensächlich ist. Die dritte Interpretationsebene betrifft die Beziehung zwischen den drei Lesungen, zumal die Auswahl einer Schriftstelle des Alten Testaments zur Verkündigung in einem christlichen Kontext. Schon allein die Tatsache, daß hebräische Schriften in einem christlichen Gottesdienst vorgelesen werden, ist eine Interpretationserklärung von großer Wichtigkeit, doch liegen in der mehr besonderen Auswahl für Festzeiten und Feste und ihrer Beziehung zu Epistel und Evangelium weitere hermeneutische Sinngebungen[4].

Eine kritische feministische Analyse der Interpretationsprinzipien, die bei der Auswahl des Lektionars wegleitend waren, muß vor allem einmal nachsehen, welche Bibeltexte über Frauen aufgenommen und welche ausgelassen worden sind; wo sie im Kirchenjahr vorkommen und was das Zusammenspiel der drei Texte zu besagen scheint. Eine solche Analyse muß jedoch auch feststellen, daß die Präsenz von Frauen oft dadurch verdunkelt wird, daß der Urtext oder die Übertragung sich einer androzentrischen Sprache bedient. Von Frauen ist in Bibeltexten oft deshalb direkt die Rede, weil sie als ein Problem oder als eine Ausnahme aufgefaßt werden. Eine bloße Auflistung tatsächlicher Bezugnahmen auf Frauen ist eine hilfreiche Grundlage, doch müssen die Texte geprüft werden, um die in ihnen waltenden hermeneutischen Prinzipien herauszufinden und den Einfluß dieser Prinzipien auf die Christengemeinden abzuklären. Die «feministische Verkündigungshermeneutik»[5], wie Elisabeth Schüssler Fiorenza sie erläutert hat, wonach einzig Texte, welche Frauen für voll nehmen und bejahen, als «Gotteswort» verkündigt werden dürfen, nicht aber Texte, welche patriarchalische Herrschafts- und Unterwerfungsmodelle verkünden, ist mit der Hermeneutik zu vergleichen, von der sich das Lektionar leiten läßt.

Das Common Lectionary

Im Hinblick auf die Anliegen der vorliegenden Studie werden wir uns auf das Common Lectionary konzentrieren, das von der (nordamerikanischen) Consultation on Common Texts vorgelegt worden ist. Dieses Lektionar, das man mitunter auch als «Consensus Lectionary» bezeichnet, ist das Werk eines Komitees von Seelsorgern und Bibelwissenschaftlern, welche die römisch-katholische Kirche, die Episkopalkirche, die presbyterianische, die lutherische und die Vereinigte Methodistische Kirche in den Vereinigten Staaten und Kanada vertraten und während fünf Jahren daran arbeiteten[6]. Das Zweite Vatikanum hatte 1969 den Ordo Lectionum Missae promulgiert, und die protestantischen Kirchen in Nordamerika gingen rasch daran, ihn ihren besonderen Kalendarien und Kanones anzupassen. Die ökumenische Verwendung des Drei-Jahres-Zyklus des Ordo wurde durch die Veröffentlichung zahlreicher Kommentare und Predigthilfen, die sich an den Zyklus des Lektionars halten, gefördert. Man äußerte jedoch auch Unzufriedenheit mit dem Lektionar, zumal was die Verwendung der hebräischen Bibel betrifft. Das neue Konsens-Lektionar ordnet vor allem den alttestamentlichen Lesungsstoff neu und sucht dabei verschiedenen Beanstandungen zu entsprechen, so der, daß nur wenige hebräische Erzählungsstoffe vorkommen und daß es an Texten der hebräischen Bibel fehlt, welche «die Rolle von Frauen in der Heilsgeschichte verdeutlichen»[7].

Im daraus hervorgegangenen Lektionar unterscheiden sich die Lesungen aus den Briefen und Evangelien nur wenig von denen des römischen Lektionars. Drastischer sind die Änderungen in bezug auf die Lesungen aus der hebräischen Bibel. Das typologische Prinzip von «Weissagung und Erfüllung» früherer Lektionare ist größtenteils aufgegeben worden zugunsten eines breiteren Entsprechungssystems, zumal an den Sonntagen nach Pfingsten (Sonntagen des Jahreskreises)[8]. Infolgedessen ist auf die drei Jahre viel mehr Stoff aus der hebräischen Bibel verteilt als im römischen Ordo und weiteren Lektionaren, die sich an diesen halten. Was die Schrifttexte über Frauen betrifft, so würde man erwarten, daß das Common Lectionary gegenüber anderen Fassungen des Lektionars eine Verbesserung darstelle, wenigstens in dem Sinn, daß Texte, worin von Frauen die Rede ist, häufiger verwendet würden.

Das Auffinden der Frauen im Text

Die Aufgabe, das Bild der Frau herauszufinden und zu bewerten, das in einer Reihe von Texten vorliegt, läßt sich auf zwei Ebenen leisten. Die

erste Ebene ist die der Häufigkeit: Wie oft ist von Frauen die Rede? Die zweite Ebene ist die der Bedeutung und Bewertung: Sind die erwähnten Frauen für den Text nebensächlich oder sind sie ein bedeutsames, zentrales Anliegen des Textes? Und stufen die betreffenden Stellen die Frauen hoch ein, schildern sie sie in einem positiven Licht, oder verunglimpfen sie die Frauen und stellen sie in ein schiefes Licht? Die feministische Kritik hat auch auf das Fehlen weiblicher Bilder und Symbole, zumal für Gott, hingewiesen. Solche Bezugnahmen sind schwerer herauszufinden als ausdrückliche Hinweise auf Frauen, da sie durch die Übersetzung verdunkelt sein können. Einige sind jedoch recht klar, so, wenn von Jerusalem als einer Frau, insbesondere von einer Braut, die Rede ist. Auch sie sind in bezug auf die Häufigkeit und die Bedeutung zu bewerten.

Im Bestreben, zu irgendwie objektiven Angaben zu gelangen, wurde jeder im Lektionar verwendete Text verzeichnet, nach Bezugnahmen auf Frauen durchsucht, nach dem Sinn der Bezugnahmen bewertet und dann registriert. Da das Lektionar dem Umstand Rechnung tragen muß, daß das Osterdatum beweglich ist, gibt es mehr Texte als Sonntage des Jahres. Zu den Texten für die Sonntage hinzu bietet das Common Lectionary Lesungen für den ersten Januar (der heilige Name Jesu; Fest Marias; Neujahrstag), Epiphanie, Aschermittwoch, Karwoche, Ostervigil, Ostersonntag, Auffahrt, Mariä Verkündigung, Mariä Heimsuchung, Darstellung Jesu im Tempel, Fest des heiligen Kreuzes, Allerheiligen und Danksagungstag sowie drei Proprien für Weihnachten. Weil die nordamerikanischen Kirchen in bezug auf die Zahl der zu begehenden Feiertage stark voneinander abweichen, wird die vorliegende Studie einfach sämtliche Texte prüfen, die für das Lektionar vorgesehen worden sind, obwohl manche Kirchen, zumal protestantische, einige davon überhaupt nie verwenden. Dies ist für unsere Untersuchung von einiger Bedeutung, da die meisten protestantischen Kirchen Nordamerikas, vor allem die presbyterianische und die Vereinigte Methodistische Kirche, für gewöhnlich Marienfeste wie z. B. Mariä Heimsuchung und Verkündigung nicht feiern. Dadurch ist bei ihnen die Anzahl bedeutsamer Texte über Frauen kleiner als im Lektionar als ganzem. In der Praxis gibt es noch weitere Variablen, so die, ob alle drei Lesungen vorgetragen werden oder nicht, ob man die ersten Lesungen nimmt oder andere an deren Stelle setzt, ob der Psalm verwendet wird und an welche Übersetzung man sich hält (was noch unwägbarer ist).

Um einige dieser Variablen zu prüfen, besieht die vorliegende Untersuchung sämtliche im Common Lectionary enthaltenen Texte. Sie nimmt an, daß die Revised Standard Edition of the Bible in den nordamerikanischen Kirchen die am meisten gebrauchte Bibelübersetzung ist, und registriert alle klaren Bezugnahmen auf Frauen. Im statistischen Teil dieser Studie bemühte man sich nicht um ein Urteil darüber, ob eine vorliegende Bezugnahme als positives oder negatives Bild der Frauen zu bewerten sei, doch machte man einen Unterschied zwischen «signifikanten» und «peripheren» Bezugnahmen auf Frauen. Nicht in allen, doch in den meisten Fällen war das klar zu beurteilen. Beispielsweise wurden als «signifikant» eingestuft Gen 2,18–24, die Erschaffung der Frau aus einer Rippe des Mannes; Mk 5,21–33, die Heilung der blutflüssigen Frau und die Auferweckung des Töchterchens des Jaïrus, und Eph 5,21–33, worin die Frauen ermahnt werden, sich ihren Männern zu unterwerfen. Als «peripher» beurteilte man z. B. Ex 20,1–17 mit dem Gebot, «Vater und Mutter zu ehren», Mt 18,21–35, das Gleichnis vom bösen Knecht, worin die Frau des Knechts als Sklavin verkauft werden soll, um damit dessen Schulden zu bezahlen; Röm 4,16–25 mit dem beiläufig gemachten Hinweis auf die «Unfruchtbarkeit des Schoßes der Sara».

Aus diesen Beispielen sollte erhellen, daß «signifikant» nicht mit «positiv» gleichzusetzen ist und daß eine «periphere» Bezugnahme nicht unbedingt neutral sein muß. Ein ausgezeichnetes Beispiel eines Textes mit bloß einem kurzen, flüchtigen Hinweis auf Frauen, der jedoch von gewaltigem negativem Gewicht ist, findet sich immer noch unter den Texten für die Ostervigil in der Vorlage der Vereinigten Methodistischen Kirche für das Kirchenjahr[9]: «Das Wort des Herrn erging an mich: Hör zu, Menschensohn! Als Israel in seinem Land wohnte, machten sie das Land durch ihr Verhalten und ihre Taten unrein. Wie die monatliche Unreinheit der Frau war ihr Verhalten in meinen Augen» (Ez 36, 16–17)[10].

Umgekehrt kann ein Text von Frauen sehr ausführlich, doch nicht in gutem Sinn sprechen. Im Fall der «Haustafel» des Epheserbriefs und der Erschaffung der Frau aus einer Rippe Adams ist die Geschichte der Verwendung dieser Texte,

um die Frauen zu unterdrücken und herabzuwürdigen, so lang und das Gewicht dieser Verwendung so schwer, daß neuere Versuche, sie in einem für Frauen günstigen Sinn «umzuinterpretieren», kaum allgemein glücken können. Andere Texte, wie die Erzählung über Maria und Marta bei Lukas, sind vieldeutiger. Während diese Geschichte einerseits verwendet wurde, um die Frauen gehorsam «zu Füßen» klerikaler männlicher Autorität «sitzen» zu lassen («kontemplatives» im Gegensatz zu «aktivem» religiösem Leben), hat er auch als Handhabe gedient, um das geistliche und intellektuelle Leben der nicht im Haushalt tätigen Frauen zu bekräftigen. Die Unterscheidung zwischen «signifikanten» und «peripheren» Texten über Frauen soll also boß besagen, wie vorherrschend oder zentral die Bezugnahme auf Frauen im Kontext der Perikope ist. Die Bewertung der Bezugnahme ist viel verwickelter, als die bloße Aufzählung andeuten kann. Jeder Text muß als solcher bewertet werden im Kontext, dem er entnommen ist, im Licht der Verwendungen, die man davon in der Vergangenheit gemacht hat, und im Licht des jetzigen Kontextes, worin er verwendet wird. Obwohl es außerhalb der Zielsetzung dieses Aufsatzes liegt, einen Text nach dem anderen zu bewerten, werden wir einige Angaben machen und auf mögliche Richtungen hinweisen.

Ganz klar läßt sich sagen, daß die meisten Texte Frauen überhaupt nicht erwähnen, weder ausdrücklich noch nebenbei. Die untenstehende Tabelle zeigt die Anzahl der Erwähnungen von Frauen und die Prozentsätze in allen Texten des «Common Lectionary».

Die Verwendung der hebräischen Schriften

Ein Blick auf die untenstehenden Zahlen läßt vermuten, daß das vergrößerte Spektrum der Lesungen aus den hebräischen Schriften zu einem allseitigen Ansteigen der Bezugnahmen auf Frauen geführt hat. Jedoch beziehen sich nicht alle diese Erwähnungen auf Frauen als solche. Über 40% davon betreffen das, was wir als «metaphorische Frauen» bezeichnen könnten, nämlich weibliche Bilder oder Begriffe für etwas, das kein menschliches Wesen ist, d. h. für eine Stadt oder das Volk Israel. Sieben von ihnen (8,2%) beziehen sich auf die als weiblich gedachte Weisheit Gottes.

Die Lesungen aus der hebräischen Bibel betreffen Eva, Sara (Gott segnet sie in Gen 17,15–19), Rebekka (ihre Schwangerschaft und Entbindung von Esau und Jakob); die Mutter und die Schwester des Mose; die Tochter Pharaos; Rut und Noomi (drei Abschnitte des Buches Rut); Hanna, die Mutter Samuels; Batseba; die Witwe, die Elija speist. Auch findet sich eine Reihe allgemeiner Bezugnahmen auf Witwen, «Töchter Jerusalems» und weitere Allgemeinheiten. Hingegen fehlen im Lektionar Rachel und Lea, Mirjam in ihrer Rolle als Anführerin des Volkes Israel (eine flüchtige Anspielung an sie findet sich einzig im Text für den vierten Sonntag nach Epiphanie (Mich 6,4: «Ich habe Mose vor dir hergesandt und Aaron und Mirjam»), Debora (es finden sich keine Lesungen aus dem Buch der Richter)[12], Judit (ebenfalls nicht gelesen) und Ester.

Zudem ist offensichtlich, daß die Texte, in denen von Frauen die Rede ist, entweder deshalb in das Lektionar aufgenommen wurden, weil sie in der Geschichte eines männlichen Helden oder Handlungsträgers vorkommen, und nicht deshalb, weil man an den betreffenden Frauen selbst Interesse hätte. Beispielsweise fanden die Mutter und Schwester des Mose und die Tochter Pharaos nicht deswegen Aufnahme in das Lektionar, weil man an ihnen sähe, wie Gott Frauen zu Befreierinnen erwählt, sondern deswegen, weil sie zum Mose-Zyklus gehören, der im Lesejahr

	Hebräische Schriften	Apostelbriefe	Apostel-geschichte	Evangelien	Total
Gesamtzahl der Perikopen[11]	249	232	33	258	722
«signifikant»	56 = 22,4%	11 = 4,7%	1 = 3%	47 = 18,2%	114 = 14,7%
«peripher»	29 = 11,6%	4 = 1,7%	2 = 6%	13 = 5 %	48 = 6,2%
Gesamtzahl der Erwähnungen	85 = 34 %	15 = 6,4%	3 = 9%	60 = 23,2%	162 = 20,9%

A zu Gehör gebracht wird. Aus dem gleichen Grund werden die Geschichte von Rebekka am Ziehbrunnen und ihre Bereitschaft, ihre Familie zu verlassen und in ein fremdes Land zu einem fremden Volk zu ziehen, nicht vorgelesen, sondern einzig die Geschichte ihrer Entbindung von Esau und Jakob, weil dies für die Erzählung der Geschichte Jakobs wichtig ist.

Zumindest für hebräische Erzählstoffe scheint es also ein maßgebendes Auswahlprinzip gewesen zu sein, gewisse männliche Personen – Abraham, Isaak, Jakob, Mose, Elija und Elischa – als zentrale Handlungsträger im Drama der Heilsgeschichte anzusehen. Frauen kommen insoweit vor, als sie sich auf diese männlichen Persönlichkeiten beziehen, werden aber nicht als eigenständige Handlungsträgerinnen betrachtet.

Ein anderes Prinzip scheint bei der Verwendung der Schöpfungsgeschichten der Genesis gewaltet zu haben. Die erste Schöpfungserzählung (Gen 1,1–1,2) ist der Ostervigil zugedacht, bei der sie eine der alttestamentlichen Lesungen ist. Die zweite Erzählung – aus Gen 2 – ist auf drei kaum miteinander zusammenhängende Sonntage aufgeteilt. Die Erzählung von der Erschaffung des Mannes (nicht aber der Frau), seiner Versetzung in den Garten und der Versuchung des Paars durch die Schlange mit dem darauf folgenden Fall wird dem ersten Fastensonntag A zugewiesen (Gen 2,4b–9. 15–17. 25–3.7). Die anderen Lesungen legen den Ton auf die Sünde und die Versuchung: Röm 5,12–19, die Sünde des Manns Adam, die Gerechtigkeit des Manns Jesus, und Mt 4,1–11 die Versuchung Jesu in der Wüste. Die Erschaffung der Frau (Gen 2,18–24) wird aus diesem Text herausgenommen, auf den 22. Sonntag des Lesejahres B versetzt und neben Mk 10,2–16 gestellt, wo von der Ehescheidung und der Kindersegnung die Rede ist. Dem Kommentar der Kompilatoren zufolge wird die Genesisstelle in dem Sinn gedeutet, daß sie «die Erschaffung der Frau und die Stiftung der Ehe» schildert[13]. Somit scheint das hier waltende Auswahlprinzip nicht allein die Hervorhebung männlicher Handlungsträger gewesen zu sein, sondern die Gleichsetzung der Frau mit Ehe und Familie; während die Erschaffung des Mannes mit der Erschaffung der Welt und dem Sündenfall zu tun hat, wird die Frau um der Fortpflanzung willen erschaffen. Der für diesen Tag vorgesehene Psalm ist Psalm 128: «Wie ein fruchtbarer Weinstock ist deine Frau drinnen in deinem Haus...»

Die Verwendung des Neuen Testaments

Hinweise auf Frauen sind in der Apostelgeschichte und in den Apostelbriefen selten. Bei der Verwendung der Apostelgeschichte besteht im Lektionar eine Tendenz, sich auf die Predigten und Ansprachen des Petrus und Paulus zu konzentrieren, so daß Tabita, Lydia, Priszilla und die vier Töchter des Philippus in den ausgewählten Stücken nicht vorkommen. Die Apostelbriefe enthalten die Namen vieler Frauen, die offensichtlich als Glaubensbotinnen, Leiterinnen von Hauskirchen und im kirchlichen Dienst stehende Frauen tätig sind, doch in den im Lektionar enthaltenen Stellen kommen nur sehr wenige Namen oder Erwähnungen von Frauen vor. Die in den Lesungen namentlich genannten Frauen sind Chloë (1 Kor 1,11; 3. Sonntag nach Epiphanie, Lesejahr A), Evodia und Syntyche (Phil 4,2–3; Proprium 23, Jahr A), Loïs und Eunike (2 Tim 1,5; Proprium 22, Jahr A) und Aphia (Phlm 2; Proprium 18, Jahr C). Ein weiteres Mal hat die Annahme, daß männliche Handlungsträger – in diesem Fall Petrus und Paulus – am wichtigsten sind, die Auswahl der Texte bestimmt.

Die beiden Lesungen aus Apostelbriefen, welche die ausführlichsten Hinweise auf Frauen enthalten, beziehen sich auf die Ehe. Die Lesung für den dritten Sonntag nach Epiphanie im Jahr B ist 1 Kor 7,29–35: «Die unverheiratete Frau und die Jungfrau sorgen sich um die Sache des Herrn, um heilig zu sein an Leib und Geist. Die Verheiratete sorgt sich um die Dinge der Welt; sie will ihrem Mann gefallen.» Diese Verse werden jedoch im Lektionar in Klammer gesetzt, was darauf hinweist, daß sie dem Belieben überlassen sind und ausgelassen werden dürfen. Die Verse 29–31 dringen einfach auf Lösung von der «Welt», da diese vergehe. Sie richten sich offensichtlich an Männer, da «eine Frau haben» zu dem gehört, was im Blick auf die kommende Zeit aufgegeben werden soll.

Der zweite ausführliche Text, der für den 16. Sonntag im Jahr B, ist Eph 5,21–33: «Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn...» Die Fachwissenschaft hat die Form dieses Textes als «Haustafel» bezeichnet, wie sie in griechisch-römischen Schriften üblich war als eine Reihe von Weisungen für das Verhalten von Gatten und Gattinnen, Eltern und Kindern, Herren und Knechten im Haushalt[14]. Die Haustafel im Epheserbrief geht in Kapitel 6 weiter mit

Weisungen für Kinder und Väter (nicht aber Mütter!) (Verse 1–4) und für Sklaven und Herren (Verse 5–9). Diese Abschnitte nahm man jedoch nicht in das Lektionar auf, was besagt, daß der Text, der die Unterwerfung der Frau unter ihren Mann verlangt und den Gatten mit Christus identifiziert, immer noch gültig ist – gültiger als die ähnliche Weisung an andere Gruppen: Kinder, Sklaven[15]. Von der oppressiven Natur dieses Textes war schon die Rede.

Der Stoff aus den Evangelien wird vielleicht am besten auf die Weise bewertet, daß man zuerst die bedeutsamen Texte prüft, die man wegließ, und dann nachsieht, wie es den Jüngerinnen Jesu im Lektionar erging. Das Gleichnis vom Sauerteig, worin das Wirken des Gottesreichs mit dem Brotbacken einer Frau verglichen wird – Mt 13,33 und Lk 13,20–21 – läßt man weg, obwohl das ihm bei Matthäus vorangehende Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen mitsamt seiner Deutung übernommen wird. Da die Deutung des Unkrauts unter dem Weizen auf das Gleichnis vom Sauerteig folgt, wird dieses Gleichnis bei der Lesung des 11. Sonntags im Jahreskreis A direkt «übersprungen».

Im Evangelienlektionar fehlt ebenfalls die Heilung der gekrümmten Frau (Lk 13,10–17), die sich aufrichtet und trotz des Unwillens der Autoritäten in der Synagoge Gott laut pries.

Da sich sogar in den Evangelientexten selbst die aktive Präsenz der gläubigen Jüngerinnen Jesu zumal während der Geschehnisse, die zum Tod Jesu führten, niederschlug, ist es von besonderem Interesse, wie das Lektionar sie behandelt. Sie erscheinen in einigen Lesungen am Passionssonntag, am Montag der Karwoche, am Karfreitag, an der Ostervigil und am Ostersonntag, doch werden die Texte, die sich auf die gläubigen Frauen beziehen, dermaßen inkonsequent verwendet, daß darin eine Tendenz der Kompilatoren zutage tritt, sie als für das Geschehen nebensächlich und nicht als zentral anzusehen. Beispielsweise ist es klar, daß bei Markus und Matthäus der Leidensbericht damit beginnt, daß die ungenannte Frau, zu deren Gedächtnis diese Tat weiterzuerzählen ist, das Haupt Jesu salbt (Mt 26,6–13; Mk 14,3–9)[16]. Gleichfalls markieren Frauen – die diesmal genannt werden – als Zeuginnen das Ende der Leidensgeschichte: Sie «sahen zu, wo Jesus hingelegt wurde» (Mk 15,47; vgl. Lk 23,55; Mt 27,61). Doch das Lektionar fügt den Bericht von der Salbung einzig in die längere Lesung des Passionssonntags im Jahr B ein, wo die Leidensgeschichte nach Mk vorgelesen wird; im Jahr A, wo man Matthäus liest, ist er nicht aufgenommen worden, und selbst im Leidensbericht nach Mk kann er ausgelassen werden, wenn man die Kurzfassung verwendet. In den Lesejahren A und B läßt man die Frauen als Zeuginnen des Begräbnisses in der Kurzfassung weg. Im Jahr C läßt man die Frauen als Zeuginnen des Begräbnisses gleichfalls weg, doch behält man die Bezeugung der Kreuzigung Jesu durch Frauen bemerkenswerterweise bei. Alle drei synoptischen Evangelien erwähnen die Frauen als Zeuginnen der Kreuzigung (und des Begräbnisses), doch stellt einzig Lukas die Frauen in den weiteren Kreis «aller Bekannten» Jesu (23,49), und nur dieser Lukastext wird in die kürzeren Passionslesungen aufgenommen. Die Leidensberichte von Matthäus und Markus, in denen eigens von Frauen die Rede ist, werden für die Kurzlesung beim vorhergehenden Vers abgeschnitten[17]. Offenbar betrachteten die Kompilatoren die Rolle der Frau als für die Verkündigung des Leidens und Sterbens Jesu unwesentlich.

Implikationen des Lektionars

Offensichtlich lassen die hermeneutischen Prinzipien des Lektionars Frauen nicht als in der Heilsgeschichte bedeutsam Mitwirkende ernst nehmen. Sie werden als Gehilfen männlicher Handlungsträger betrachtet; sie sind wichtig in bezug auf die Ehe; sonst sind sie entbehrlich. Beispielsweise wird das Christusbekenntnis des Petrus in seinen synoptischen Parallelen jedes Jahr vorgelesen[18]. Die zu Beginn des Leidens Jesu durch eine Frau vorgenommene Messiassalbung hingegen, die sich bei Matthäus und Markus findet, wird (bestenfalls) bloß jedes dritte Jahr vorgelesen, obwohl man sie ebenso zutreffend als Bekenntnis zu Jesus als dem Christus bezeichnen könnte. Man bemerkt auch die Tendenz des Lektionars, in Fällen, wo die Lesung allzu lang erscheint, den Stoff, der Frauen betrifft, wegzulassen, selbst wenn dieser Stoff in der Mitte der Perikope steht. Obwohl die Frauen im neuen Lektionar nicht ebenso wenig zum Vorschein kommen wie in den vorhergehenden, gewahrt man sie immer noch nur schattenhaft. Natürlich ließe sich einwenden, Frauen seien auch in der Bibel selbst nicht so schrecklich sichtbar und aktiv, und vielleicht widerspiegle sich im Lektionar einfach dieser bedauerliche

Sachverhalt. Nun aber ist es eben die Funktion eines Lektionars, eher selektiv als repräsentativ zu sein. Stoffe, die im heutigen Kontext als unbedeutsam oder ungeeignet erscheinen, werden ausgeschlossen. Die überwältigende Mehrheit der alttestamentlichen Gesetze z. B. wird weggelassen, wie auch die heftigsten Psalmen, der größte Teil des Kohelet, sämtliche Lieder Salomos und die meisten Teile Daniels und der Offenbarung. Die gleiche Rubrik sollte doch wohl auch für Texte über Frauen gelten. Das Ungeeignete und Unwichtige ist wegzulassen, das Bedeutsame hervorzuheben.

Schritte auf dem Weg zu einem feministischen Lektionar

Die Textauswahl für ein Lektionar wird nicht so sehr von den Erkenntnissen der historisch-kritischen Bibelwissenschaft bestimmt, sondern mehr vom Modell des Kirchenjahres und den Bedürfnissen des Gottesvolkes, das Wort Gottes, das ihm verkündigt wird, zu verstehen. Bibeltexte, die am Sonntag vorgelesen werden, legt man nicht als Gegenstand kritischen Studiums und Diskutierens vor, worin verschiedene Meinungen und Deutungen anzuhören und zu besehen sind. Sondern man verkündigt, explizit durch Verkündigungsformeln, implizit durch ehrerbietige Gesten und Haltungen, daß sie «das Wort Gottes» sind. Nichteinverständnis und Diskussion sind weder erwartet noch gestattet, sondern die Texte werden verstanden als das Schriftzeugnis für die zentrale Botschaft jedes christlichen Gottesdienstes, nämlich des Todes und der Auferstehung Jesu Christi.

Ein Lektionar, das den beständigen Kampf von Frauen, zu überleben und in Würde zu leben, ernst nimmt, wäre nicht imstande, Texte wie Eph 5–6 oder irgendeinen anderen Text aufzunehmen, der die Unterordnung des Schwachen unter den Mächtigen verlangt, wie z. B. auch Röm 13 (Proprium 18, Jahr A). Texte, die Frauen zu Gebärmüttern, zu Leibeigenen oder Sexualobjekten erniedrigen, sind auszuschließen aufgrund des Prinzips, daß eine solche Verunglimpfung eine Verletzung der in der Auferstehung gegebenen Verheißung von Leben und Hoffnung ist (vgl. Röm 4,19; Mt 18,25 und 1 Kor 6,15).

Ein solches Lektionar muß hingegen in Texten, die nicht an eine sexistische Sprache und entwürdigende Frauenbilder gebunden sind, den Auferstehungssieg des Lebens über den Tod verkündigen. Wenn solche Texte ihre patriarchalischen Ursprünge wirklich abstreifen, brauchen sie Frauen nicht einmal zu erwähnen, um emanzipatorisch zu sein (z. B. Röm 8,31–39; Gal 5,1; Eph 6,10–20 usw.). Gleichzeitig haben wir es nötig, Frauen unseres biblischen Erbes in Erinnerung zu rufen und zu feiern, in denen Gott sich bekundet und durch die Gott gewirkt hat: die Geschichten von Sara, Rebekka, Rachel und Lea, von Mirjam und Debora und Jaël und Judit, der weisen Frau von Tekoa und der Prophetin Hulda, von den Glaubensbotinnen und Jüngerinnen und Leiterinnen im Neuen Testament. Wenn diese Geschichten als ein zentraler Teil unserer Geschichte zurückgewonnen werden, legitimieren sie die Anerkennung des Mutes und der Führerschaft von Frauen, zu der es in der jüngsten Vergangenheit und heute kommt.

Wir haben indes ebenfalls nötig, daß in einem solchen Lektionar das in Erinnerung gerufen und wiedererzählt wird, was Phyllis Trible als «Schreckenstexte» bezeichnet hat: die in unserem Erbe vorhandenen Geschichten von Vergewaltigung, Leiden und Kampf von Frauen[19]. Wir benötigen diese Geschichten aus zwei Gründen. Erstens gehören Geschichten des Verrats, des Raubes, des Mißbrauchs und der Ermordung von Frauen sicherlich zu unserem biblischen Erbe. Doch diese Geschichten gehören leider auch zu der Geschichte der Frauen von heute. In jeder Gottesdienstversammlung wird ein bedeutender Teil der anwesenden Frauen solche Gewalttätigkeit aus erster Hand kennen. Die übrigen von uns werden wenigstens wissen, was die Angst davor bedeutet. Solche Geschichten zu erzählen ist notwendig, nicht nur um die in diesen Geschichten vorkommenden Frauen und diejenigen, die wie sie zu Opfern von Gewalttätigkeit geworden sind, zu betrauern, sondern auch um sicherzustellen, daß diese Schikanierung nicht weitergeht. Doch es liegt noch ein zweiter Grund vor, diese Geschichten zu erzählen: Gerade im Herzpunkt der christlichen Verkündigung steht auch eine Geschichte des Verrats und der Entwürdigung und Ermordung und des anscheinenden Schweigen Gottes. Die Leiden der Frau mit den Leiden Christi identifizieren heißt nicht, das Leiden der Frauen einordnen und legitimieren, sondern wahrnehmen, daß die Entwürdigung eine Blasphemie, eine Beleidigung Gottes ist. Es heißt lediglich den Anspruch erheben, daß Frauen Töchter Gottes sind.

[1] An Inclusive-Language Lectionary (für The Cooperative Publication Association veröffentlicht von John Knox Press, Atlanta; The Pilgrim Press, New York; The Westminster Press, Philadelphia; Year A, 1983; Year B, 1984). Der erste Band für Lesejahr A des Dreijahreszyklus hielt sich an die Lesungen des ökumenischen Lektionars, das vor dem Common Lectionary in Gebrauch stand.

[2] An Inclusive-Language Lectionary, Bd. 1, Introduction.

[3] Dieses Problem wurde im zweiten Band, in dem für das Jahr B, angesprochen. Das Komitee nahm in ihn alternative Lesungen über Frauen auf und änderte einige Lesungen, um negative Bezugnahmen auf Frauen auszuschalten.

[4] Vgl. Gerard S. Sloyan, The Lectionary as a Context for Interpretation: Interpretation XXXI, Nr. 2 (April 1977) 131–138.

[5] Vgl. insbesondere Women-Church: The Hermeneutical Center of Feminist Biblical Interpretation; in: Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation (Bacon Press, Boston 1984) 15–19.

[6] Common Lectionary: The Lectionary Proposed by the Consultation on Common Texts (The Church Hymnal Corporation, New York 1983). Vgl. die Einleitung, S. 7–23, worin das Vorgehen erläutert und der Mitarbeiterstab genannt wird.

[7] Lewis A. Briner, A Look at New Proposals for the Lectionary: Reformed Liturgy and Music 17 (Summer 1983) 126–129.

[8] Lesejahr A: Pentateuch und der Mose-Erzählstoff; Matthäus; 1 Korinther, Römer, 1 Thessalonicher, Philipper. Jahr B: Davidgeschichten und Weisheitsliteratur; Markus/Johannes; 1 und 2 Korinther, Epheser, Jakobusbrief, Hebräerbrief. Jahr C: Elija/Elischa-Erzählgut; Lukas; 1 Korinther, Galater, Kolosser, Hebräer, 1 und 2 Timotheus, 2 Thessalonicher.

[9] Seasons of the Gospel: Resources for the Christian Year. Supplement Worship Resources 6 (Abingdon Press, Nashville 1979) 80.

[10] Der in «Seasons of the Gospel» vorgeschlagene Text Ez 36,16–28 ist im «Common Lectionary» gekürzt worden, um den fraglichen Vers auszuscheiden.

[11] Die Gesamtzahlen betreffen den Dreijahreszyklus, so daß Texte, die man in drei Jahren mehr als einmal verwendet, als eigene Perikopen gerechnet werden.

[12] Ri 4,4–9 ist ein alternativer Text für den vierten Fastensonntag, Jahr B, in An Inclusive-Language Lectionary, 248.

[13] Common Lectionary, 90.

[14] Dazu liegt eine reiche Literatur vor. Vgl. z. B. David L. Balch, Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in I Peter (SBLM 26; Scholars Press, Chico, California 1981); J.E. Brouch, The Origin and Intention of the Colossian Haustafel (FRLANT 109; Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1972); Elisabeth Schüssler Fiorenza, In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins (Crossroad, New York 1983) Kap. 7.

[15] Das Common Lectionary bemerkt dazu, diese Lesung sei «ein eigenständiges theologisches Stück». Falls die Compilatoren dabei an die Bezüge auf das Mysterium Christi und der Kirche denken, so ist zu bemerken, daß die Weisungen an Sklaven, wie im Text festgestellt, ebenfalls christologische Bezüge aufweisen. Das Inclusive-Language Lectionary schlägt vor, die Weisungen an Kinder und Väter (wobei «Väter» mit «Eltern» wiedergegeben wird) in Eph 6,1–4 an die Stelle dieser Lesung zu setzen. Doch auch darin bleibt das Prinzip der Herrschaft und Unterwerfung ein unaufhebbares Element des Textes, wobei vom schwächeren Teil Gehorsam verlangt wird. Wie ließe sich ein solcher Text einem Kind, das von einem Elternteil oder beiden Eltern mißbraucht wird, als Wort Gottes verkünden?

[16] Vgl. Elisabeth Schüssler Fiorenza, In Memory of Her, aaO. xiii-xiv und Anmerkungen.

[17] Jahr A: Mt 27,11–54; Jahr B: Mk 15,1–39.

[18] Jahr A: Mt 16,13–20: Proprium 16, Jahr B: Mk 8,27–38: Proprium 19; Jahr C: Lk 9,18–24: Proprium 7.

[19] Phyllis Trible, Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives (Fortress Press, Philadelphia 1984).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

MARJORIE PROCTER-SMITH

Assistant Professor für Liturgie an der Perkins School of Theology der Southern Methodist University, einer Lehranstalt der Vereinigten Methodistischen Kirche in Dallas, Texas, USA. Doktorat in Philosophie, Sektion Liturgiewissenschaft, der University of Notre Dame, Indiana. Buchveröffentlichung: Women in Shaker Community and Worship (erscheint demnächst bei Edwin Mellen Press). Anschrift: Perkins School of Theology, Southern Methodist University, Dallas, Texas 75275, USA.

Adriana Valerio

Die Frau in der Geschichte der Kirche

1. Geschichte als Manipulation der Erinnerung?

Die Geschichte wird im allgemeinen definiert als «systematischer Bericht und kritische Deutung der Ereignisse, die der Erinnerung der menschlichen Gesellschaft wert sind». Nun ist es aber gerade diese Formulierung «der Erinnerung wert», welche die Subjektivität und Relativität der Verständniskritierien aussagt, die in jeder der Sammlung von «repräsentativen» Merkmalen der durchgenommenen Epochen gewidmeten Forschung wirksam sind. Die Geschichtsschreibung ist also nie aseptisch und objektiv gewesen, und sie kann dies auch gar nicht sein. Das ans Licht gebrachte Ereignis ist tatsächlich immer das Ergebnis einer Auswahl, die der Historiker trifft, um deutlich zu machen, was aus seinem persönlichen, gesellschaftlichen und politischen Gesichtswinkel interessant und der Erinnerung «wert» ist.

Diese Einschränkungen, auf die wir hier hinweisen wollten, erklären zum Teil schon, warum in der traditionellerweise aus einer männlichen und elitären Sicht gedeuteten Geschichte meist die politischen Ereignisse, die großen Persönlichkeiten, die Sieger des Augenblicks, die Autoritäten und Institutionen bevorzugt wurden, während die Aspekte des Alltagslebens, die Erfahrungen der «gewöhnlichen» Menschen, der Randexistenzen und der Frauen weggelassen wurden[1].

Die beschränkte Sicht, die sich daraus ableitet, bediente sich sowohl einer historiographischen Methode, die sich auf eine selektive Erinnerung gründet, wie einer unangemessenen, weil nur auf partielle Aspekte ausgerichteten Weise, Fragen an die Geschichte zu stellen. Wenn ich mich z. B. frage, wie man tatsächlich zu den dogmatischen Formulierungen über das Göttliche Wort gekommen ist, und wenn ich mich dabei der Daten der christologischen Kontroversen (partielle Fragestellung!) bediene, werde ich zwar alle politischen und religiösen Konfliktphasen rekonstruieren können, aber ich werde ebenso viele andere Elemente, die auch zu den wesentlichen Komponenten der Geschichte der Definition dieses Dogmas gehören, weglassen. Wenn ich dagegen bei der Erarbeitung der Geschichte dieser Formulierungen auch nach den Erfahrungen des Christusglaubens auf seiten der Gläubigen frage, so wie sie ihn erlebt, untereinander mitgeteilt und bezeugt haben, werde ich sicherlich ein ganz anderes Bild des Ganzen erhalten, in welchem der «Laie» und die Frau eine Bedeutung erlangen, die sie in den vorausgegangenen Untersuchungen notwendigerweise nicht so gehabt haben.

Ein Beispiel für eine Methode, welche die Eliten bevorzugt, bietet sich uns schon von der *Ekklesiastikè Historía* des Eusebius von Caesarea an, diesem Meilenstein der christlichen Geschichtsschreibung, die sich strukturiert um die kaiserlichen und bischöflichen Sukzessionsreihen und sich – nach den Worten des Autors selbst – befaßt mit «allen großen Taten, von denen man berichtet, sie seien im Laufe der ganzen Geschichte der Kirche vollbracht worden von all denen, welche auf hervorragende Weise die berühmtesten Diözesen geleietet haben und die in jeder Generation durch ihr gesprochenes Wort oder durch ihre Schriften Boten des Göttlichen Wortes gewesen sind...»[2]. Ähnliche Formulierungen kommen später immer wieder vor, und wir könnten noch zahlreiche derartige Beispiele anführen, aber hier – innerhalb einer notwendigerweise in ihrem Umfang begrenzten Darstellung – mag es genügen, zu unterstreichen, wie sehr diese Methode der Forschung und der Analyse die vielfältigen und bunten Erfahrungen eines großen Teiles der Menschheit niedergehalten hat.

Wie man gut verstehen wird, ist eine direkte Folge der traditionellen Forschungsmethode die Tatsache, daß in demselben Augenblick, in dem diejenigen, deren Tätigkeit «zum Fortschritt der Zivlilisation und des Glaubens» als entbehrlich erachtet wurde, in den Schatten gedrängt wurden, daß damit auch die Erfahrungen der Frauen, von wenigen Ausnahmen abgesehen, unsichtbar blieben oder doch zumindest als von wenig Wert für die historische Forschung betrachtet wurden. Dies war durch die Tatsache bedingt, daß die Historiker mit einem schon bestehenden und allgemein anerkannten Status der Frau rechneten, wobei sie sich auf Quellen stützten, welche

der Frau eine physiologische, sittliche und juridische Unterlegenheit zuschrieben, weshalb sie denn auch im Schatten blieb, weil sie unfähig schien, schöpferisch in den Lauf der geschichtlichen Ereignisse einzugreifen. Der Historiker hatte tatsächlich – wie alle anderen, die Frauen selbst eingeschlossen – bis zu Beginn der Moderne keine Zweifel bezüglich der Unterlegenheit der Frau, die doch vom Theologen und vom Juristen bestätigt wurde. Erst mit dem Aufkommen der exegetischen Zweifel bezüglich der biblischen Texte, angebahnt von Galileo Galilei, werden dann die Grundlagen gelegt für die Infragestellung der physiologischen, juridischen und biblisch-theologischen Motive, welche die Unterlegenheit der Frau zu rechtfertigen versucht hatten.

Besonders die christliche Geschichtsschreibung hatte in treuer Gefolgschaft der allgemeinen Forschungskritierien beträchtlich dazu beigetragen, daß man die Frauen ein Schattendasein fristen ließ. Wenn schon die Autoren der neutestamentlichen Schriften selbst unter den in ihrem Besitz befindlichen Materialien eine Auswahl getroffen hatten und uns dann nur einen Teil einer hinsichtlich der von Frauen gespielten Rolle im entstehenden Frühchristentum viel reicheren Tradition überliefert haben[3], so folgten die Kirchenhistoriker bis vor ganz wenigen Jahren noch viel mehr einem vorgegebenen maskulinistischen und aristokratischen Ansatz oder betrachteten die Anwesenheit der Frau im kirchlichen Leben als nicht erheblich oder übergingen einfach eine tatsächlich vorhandene und bedeutende Beteiligung am inneren Leben der Gemeinden[4].

Wenn man also heute eine Anwesenheit der Frau in der Geschichte der Kirche rekonstruieren will, bedeutet das, daß man sich nicht wenigen Problemen stellen muß. Vor allem anderen ist es aufgrund des geringen Interesses der Historiker für die Realität Frau schwierig, die einschlägigen Quellen aufzuspüren, vor allem was die entferntere Vergangenheit betrifft. Diese Quellen bieten – wie wir schon gesehen haben – zumeist ein nur partielles Bild der individuellen und gemeinschaftlichen Lebenswirklichkeit, die tatsächlich viel komplexer ist, als sie beim ersten Lesen scheint, und zwar weil die uns überkommenen Zeugnisse von Männern geschrieben sind und sich oft auch an Männer wenden. Über die Frau wird tatsächlich nur von anderen berichtet, dabei wird sie angeschwärzt oder in alle Himmel erhoben, aber in allen Fällen erscheint ihr Bild nur als Reflex männlicher Phantasien. Sie selbst hat, da ihr das «Wort, das Macht hat» verwehrt wird, nur wenig Möglichkeiten gehabt, ihre eigenen Gefühle und Gedanken zu Gehör zu bringen. Wir müssen aber – wie schon angedeutet – sagen, daß auch dann, wenn wir einmal die Gelegenheit haben, von Frauen verfaßte Dokumente zu analysieren, diese oft einem männlichen kulturellen System verhaftet bleiben, einer patriarchalischen Ideologie und anerkannten Modellen und vorgeschriebenen Rollen. Selbst Hildegard von Bingen und Heloïse z. B., Frauen von umfassender Bildung, die tiefgreifend auf ihre Umgebung eingewirkt haben, lösen sich oft nicht von den herrschenden kulturellen Modellen vor allem in bezug auf die Rollenverteilung zwischen den beiden Geschlechtern[5].

2. Die Frau und die Geschichtsschreibung

2.1. Von der Frau als Objekt des Studiums zur Frau als Subjekt der Forschung

Das Entstehen eines anderen Selbstverständnisses der Frau, zu dem es im Laufe dieses Jahrhunderts kam, hat mit den sich anbietenden neuen Paradigmata und Kategorien eine kritische Neubewertung der Vergangenheit ermöglicht, wobei es zu einer tiefgreifenden Veränderung der bisher gewohnten Weise, sich der Geschichte zuzuwenden, kam. Die Wiedergewinnung eines Empfindens für die oft tiefeingeschnittenen Narben, die als untilgbare Spuren der Erinnerung an unsere jahrhundertealten Lebenserfahrungen eingeprägt sind, gewinnt heute eine besondere Bedeutung für die Frau, und dies besonders hinsichtlich des Gewichtes, das der Geschichtsschreibung beim Aufbau einer neuen weiblichen Identität zukommt: Ihre historische Bedeutungslosigkeit, die auch begründet ist in der Spärlichkeit der Spuren, hat die Frau ihrer Erinnerung beraubt und so beträchtlich dazu beigetragen, daß sie eine Randexistenz in einem Zustand gesellschaftlicher, kultureller und religiöser Unterlegenheit blieb gleich einem Menschen, der jederzeit neu anfangen müßte und keine eigenen Wurzeln hätte und keinen Grundstock, in den er sich neu einpropfen könnte.

Die Geschichtsschreibung durch Frauen, die in den letzten Jahrzehnten im Zusammenhang mit dem Interesse für die Kulturanthropologie

und mit dem Ansatz der französischen Schule um die «Annales» entstanden ist, hat eine kritische Überprüfung der gesamten historischen Methodenlehre in Gang gebracht. Dabei wird dem Alltagsleben und jenen Aspekten der gesellschaftlichen und kulturellen Wirklichkeit, die traditionellerweise vernachlässigt worden sind, größere Aufmerksamkeit gewidmet. Dieses neue Bewußtsein hat einen Übergang bewirkt von Studien, welche die Wirklichkeit der Frau zum Objekt hatten und ein oft stereotypes (wenn auch gelegentlich kritisches) Bild boten, zu einer neuen Phase der Forschung, die nun von den Frauen selbst betrieben wird, die alle Kraft aufbieten, jenseits der *his-story*, der Geschichte von *ihm*, dem Mann, eine *her-story*, eine Geschichte von *ihr*, der Frau, zu entdecken[6].

Gerade die Studien von Anthropologinnen (denken wir z. B. an Ruth Benedict und Margaret Mead) haben die angebliche Allgemeingültigkeit des Begriffs Frau und in der Folge davon ihre traditionelle Identifizierung mit der Natur in eine Krise geführt. Die Entdeckung nämlich, daß die Frauenrollen, aber auch die Männerrollen nicht von vornherein festgelegt sind, sondern daß sie beeinflußt sind von den Zusammenhängen der Umwelt und daß es daher sowohl für die Frau wie für den Mann eine dialektische Wechselwirkung zwischen Natur und Kultur gibt, hat dazu geführt, daß die Veränderbarkeit des Status der Frau, der Beziehungen zwischen den Geschlechtern und der Institution Familie zutage trat.

Diese Erkenntnisse boten die Möglichkeit, sich neue Fragen zu stellen bezüglich der Beziehung zwischen den Sexualrollen und den kulturellen Modellen (bezüglich dessen, was man darf und was nicht) in einer gegebenen Gesellschaft, bezüglich der Beziehung zwischen dem Rahmen der theoretischen (ideologischen oder symbolischen) Vorstellungen und den realen Lebensbedingungen der Frauen. Außerdem bot sich die Möglichkeit einer Wiederentdeckung vergessener und unterdrückter Lebenserfahrungen, welche es möglich macht, die Leerräume des durch Verschweigen verloren Gegangenen wieder zu füllen und neue Deutungsschlüssel für die Geschichte zu erarbeiten[7].

Wir wollen hier kurz die verschiedenen Richtungen, welche die Forschung in diesen letzten Jahren eingeschlagen hat, vorstellen, wobei wir der Geschichte der Kirche besondere Aufmerksamkeit schenken wollen.

2.2. Die Unterordnung

Die ersten Versuche einer Geschichtsschreibung von Frauen im christlichen Bereich zielen besonders darauf hin, die verschiedenen Formen von sexueller Diskriminierung und die entsprechenden ideologischen Rechtfertigungen namhaft zu machen, die es in der Geschichte des Christentums gibt und die die Unterordnung der Frau im kirchlichen Leben bestimmt haben. Diese erste Phase der Forschung, die in der Analyse der Lebensbedingungen der Frauen im Lauf der Geschichte sehr häufig die Beziehung Herrschaft-Unterdrücktsein als theoretische Voraussetzung ihrer Deutung verwendet, bringt es fertig, die spezifischen «Knotenpunkte» der Unterwerfung der Frau unter die Macht des Mannes «herauszukämmen». Diese Unterwerfung hat sich entwikkelt im Rahmen einer androzentrischen Sicht der Wirklichkeit, wie sie charakteristisch ist für unsere bürgerliche und religiöse Gesellschaftsordnung. In diesem Zusammenhang erinnern wir an die sehr guten Studien von Ida Raming, Kari Elisabeth Børresen und M. C. Jacobelli, die – wenn auch in unterschiedlichen Bereichen – die anthropologischen, philosophischen, juridischen und kulturellen Voraussetzungen herausgearbeitet haben, welche die Unterordnung der Frau unter den Mann im kirchlichen Bereich bestimmt haben[8].

Die wichtige Bedeutung dieser Untersuchungen lag vor allem darin, daß sie die Kompliziertheit dieses Problems aufscheinen ließen, das interdisziplinäre Studien erfordert, um so die vielfältigen Aspekte sammeln zu können, die es zu beachten gilt, wenn man die Faktoren verstehen will, die auf mehreren Ebenen als Auslöser für die Unterlegenheit der Frau zusammengewirkt haben. Wenn auch viele Fragen ungelöst geblieben sind und weiterer vertiefender Studien bedürfen, so sind doch die Ergebnisse dieser Untersuchungen sicher von hohem Wert, vor allem weil sie die komplizierten Verhältnisse einer mehrtausendjährigen Diskriminierung ans Licht gebracht und den über den physischen und unmittelbaren auch symbolischen und mittelbaren Stellenwert der Herrschaftsbeziehungen verdeutlicht haben.

Nicht überall lassen sich die Gefahren eines solchen Ansatzes verhehlen, der bisweilen allzusehr einer Mentalität Vorschub leistet, die den Betroffenen das Gefühl gibt, immer und überall nur «Opfer» zu sein, zumindest, soweit sie die

Dinge zu einfach und vorurteilsgeladen sieht. Alles nur noch im Rahmen des Interpretationsmodells Unterordnung-Ausbeutung zu sehen, wird einfach den weiblichen Potenzen zu historisch befreiendem Handeln und den Fällen historisch gelungener Anmeldung von Ansprüchen oder von – wenn auch nur impliziter – Rebellion gegen männliche Herrschaft nicht gerecht. Und es ermöglicht auch keine gebührende und aufmerksame Analyse des vielfältigen Wesens von Macht, die doch immer sowohl ausdrückliche wie auch informelle Macht sein kann, die sich sowohl als Institution wie als Lebenswirklichkeit in existentiellen Einzelbeziehungen darstellen kann. Auch die Frauen haben Macht ausgeübt, bisweilen auf jene «hinterlistige» Art, wie sie «Untergebenen» eigen ist, bisweilen aber auch ganz offiziell, etwa als Königinnen oder Äbtissinnen, aber in diesem Falle haben sie oft nicht – wie vielleicht vermutet – eine besondere Art weiblicher Machtausübung und auch kein größeres Zartempfinden bewiesen. Wir sollten uns auch vergegenwärtigen, daß in den Untersuchungen über Frauen auch deren Zugehörigkeit zu bestimmten Gesellschaftsschichten beachtet werden muß: Wir müssen uns z. B. tatsächlich fragen, ob die Königinnen und Äbtissinnen Autorität ausübten, insofern sie Frauen waren, oder vielmehr deswegen, weil sie Angehörige der Aristokratie waren.

2.3. Die Präsenz der Frauen in der Geschichte

Das Bewußtsein von diesen Grenzen hat eine andere Studienrichtung ins Leben gerufen, die ihr Entstehen der Notwendigkeit verdankt, die geschichtliche Erfahrung der Frauen auf- und auszuwerten, nicht nur durch die Wiederaufdekkung stummer und verborgener Existenzen, denen die Geschichtsschreibung wenig Rechnung getragen hat, sondern auch durch die Herausstellung der Gestalten von außergewöhnlichen Frauen, die einen tiefgreifenden Einfluß auf ihre gesamte Umwelt ausgeübt haben. Das angelegentliche Bemühen, zu zeigen, daß die Frauen in den großen historischen Geschehnissen anwesend waren, hat es oft vorteilhaft erscheinen lassen, zur literarischen Gattung der Biographie zu greifen, welche – im Vergleich zur ersten Richtung – ermöglicht, dem sozialen und kulturellen Kontext, in dem die Frau gelebt hat, größere Aufmerksamkeit zu schenken. Also nicht mehr Verneinung und Schweigen, sondern positive Präsenz von Frauen, die – wenn auch in einer vielfältigen Verschiedenheit von Erfahrungen – eine wichtige Stimme hatten und bedeutende Rollen sowohl im familiären wie im gesellschaftlichen, politischen und religiösen Bereich gespielt haben.

Im Bereich der Kirchengeschichte gehören zu diesem Strang von Studien jene Arbeiten, welche all die Erfahrungen jener Frauen aufwerten, die nicht nur ebenso wie Männer authentische Zeugen des Evangeliums waren, sondern auch gewichtige Rollen in den Kirchen gespielt oder wenigstens – mehr oder weniger ausdrücklich – den Willen nach Beteiligung und Mitverantwortung innerhalb des kirchlichen Lebens zum Ausdruck gebracht haben[10]. Beispielen aus dem Mittelalter kommt in dieser Forschungsrichtung eine privilegierte Bedeutung zu.

Das Hochmittelalter bietet unserem Blick eine aktive Anteilnahme von Frauen innerhalb des Lebens der Gesellschaft und Äußerungen des Anspruchs auf eine noch größere Beteiligung und Verantwortung: Frauen als Predigerinnen und führende Persönlichkeiten in den großen Bewegungen der Volksfrömmigkeit, Äbtissinnen, deren Regierungsaufgabe pastorale Vollmacht, geistliche Führung und Jurisdiktion umschloß, die aus ihren Klöstern Zentren des Gebets, aber auch der Kultur machten; Königinnen, die sowohl reale politische Macht ausübten wie großen religiösen Einfluß; Diakoninnen, die ein kirchliches Amt ausüben, wie es heute noch in der Kirche von Griechenland lebendig ist; Frauen, die aktiv engagiert sind in der gregorianischen Reform und in den Bewegungen der Waldenser und der Katharer.

Bei all dem handelt es sich um das, was ich «das Bewußtsein von noch unausdrücklichen Ansprüchen» genannt habe, um damit anzudeuten, daß es hier nicht um eine Emanzipation geht, die zu verstehen wäre als eine klare Konsequenz des Bewußtseins des eigenen Unterdrücktseins und als das Streben, sich davon zu befreien (denn noch sind die gesellschaftlich-wirtschaftlich-kulturellen Voraussetzungen nicht gegeben, die dies ermöglichten), sondern um die einfache faktische Umsetzung von Bedürfnissen nach Beteiligung in einer Gesellschaft, in der im Normalfall die wirtschaftliche, politische und religiöse Autorität von Männern ausgeübt wird und deren Kultur stark androzentrisch geprägt ist[11].

Die Gefahren aber, denen dieser Ansatz, der vornehmlich auf die «Präsenz» von Frauen in den

historischen Geschehnissen setzt, ausgesetzt ist, bestehen vor allem darin, daß hier eine Geschichte der Eliten dargestellt wird (mag es sich dabei auch um Eliten weiblicher Spielart handeln), daß die Darstellung sich bei der Außergewöhnlichkeit einzelner Erfahrungen aufhält und jene vielleicht weniger augenfälligen, aber dafür nicht bedeutungsloseren Zeugnisse von Frauen vernachlässigt, die ebenfalls – wenn auch nur in den immer wiederkehrenden Taten des Alltags oder im Erleiden mühseliger Erfahrungen – Spuren eines der Erinnerung «würdigen» Lebens hinterlassen haben.

2.4. In Richtung auf wechselseitige Beziehungen zwischen den Geschlechtern

Eine andere Forschungsrichtung, die sehr aussichtsreich, aber noch wenig genutzt ist (damit dies vollgültig geschehen kann, wäre es erforderlich, daß entsprechend dem vorausgehenden Ansatz zunächst einmal den verschiedenen Formen von «Präsenz» der Frauen in der Geschichte volle Gerechtigkeit widerführe), orientiert sich in Richtung auf eine wechselseitige Integration des Weiblichen und des Männlichen, in Richtung auf eine Geschichtsschreibung, welche die Komplementarität und die wechselseitigen (positiven oder negativen) Einflüsse der beiden Geschlechter aufeinander in aller Deutlichkeit sichtbar macht.

Das Interesse am Studium der wechselseitigen Einflüsse ist entstanden in dem Augenblick, als wir uns darüber Rechenschaft gaben, daß die sogenannten einengenden weiblichen Verhaltensnormen (Affektivität, Gebärdensprache, nichtschriftliche Kultur) und die voll ausgearbeiteten männlichen Verhaltensnormen nicht verschiedenen Sphären der Wirklichkeit angehören, sondern zusammenwirken wie Kettfaden und Schußfaden, die in ihrer Verflechtung untereinander erst das gesellschaftliche und kulturelle Gewebe bilden. Die Frauen werden hier innerhalb des Gesamtgefüges ihrer Beziehungen zum Gegenstand des Studiums.

Nur wenn dieser Typ von Analyse weiter vorangebracht wird, ist es möglich, die Bedeutung der Systeme, in denen die beiden Geschlechter leben, und der Funktionen, die sie innerhalb der Gesellschaftsstrukturen gespielt haben, zu verstehen. Erst dann auch wird es möglich, «die verschiedenen Arten von Sexualrollen und Sexualsymbolik in der Gesellschaft und in den verschiedenen Geschichtsepochen freizulegen und die Bedeutung herauszufinden, die sie haben, und in welcher Weise sie der Aufrechterhaltung einer vorgegebenen gesellschaftlichen Ordnung dienen oder aber mögliche Ausgangspunkte für eine gesellschaftliche Veränderung sind. Hier ist zu klären, warum die Sexualrollen bisweilen rigoros festgelegt sind, bisweilen fließend, bisweilen eindeutig asymmetrisch, bisweilen aber mehr egalitär.»[12]

Auf dem Gebiet der Geschichte des Christentums wird diese neue Forschungsrichtung von den Frauen noch wenig verfolgt: Sie ziehen es vor, die Präsenz der Frauen in der Tradition auf- und auszuwerten und die ideologischen Voraussetzungen ihrer untergeordneten Stellung anzuklagen – vermutlich, weil in den Kirchen mehr als anderswo auch heute noch hierarchische und diskriminierende Verhältnisse bestehen.

Es sind aber immerhin erste Versuche einer «binären Geschichtsschreibung» zu verzeichnen: Es sei nur erinnert an neuere Untersuchungen über Héloïse und Abälard[13] oder auch an das ständig wachsende Interesse für die Geschichte heiliger Paare und ihre wechselseitigen Beziehungen oder die Analysen der Spiritualitätsformen, welche die beiden Geschlechter jeweils gepflegt haben[14]. Aber der noch zu durchlaufende Weg ist lang, und die Zahl der Untersuchungen dürfte wohl noch um etliches vermehrt werden. Nicht vernachlässigt werden dürften z. B. die Beziehung zwischen der Frau und dem Priester und ihre wechselseitigen psychologischen, existentiellen und materiellen Auswirkungen auch in den wechselnden von einander unterschiedenen historischen Situationen. Dabei wird zu bedenken sein, welchen Einfluß der klerikale Zölibat auf antifeministische Einstellungen gehabt hat, ebenfalls, welche häufig unübersehbaren und unvermeidlichen Degenerationserscheinungen der sogenannte «dritte Weg» verursacht hat.

3. Plädoyer für eine umfassende Geschichtsschreibung

Eine größere und vertiefte Kenntnis der Präsenz der Frauen in unserer Kultur wird zur Rekonstruktion einer umfassenden Geschichtsschreibung führen müssen, die mittels einer interdisziplinären Forschung jeden Aspekt der Wirklichkeit zu betrachten hätte; die sich öffnen müßte

für die Dynamik des Lebens, das nicht mehr nur in der Statik der Institutionen gelebt wird, sondern in allem, was zur Alltagserfahrung der Menschen gehört, eingeschlossen die Gefühle, die Sehnsüchte sowie die Fähigkeit, Solidarität, Hingabe und Liebe zu leben; die neuen Raum geben müßte für die Rolle der Randexistenzen, für die Verhaltensweisen der Nonkonformisten, für die Tendenzen von Minderheiten und von Menschen an der Basis.

Was die besonderen Aufgaben des Kirchenhistorikers betrifft, müßte er sich überdies auch die vielfältige Verschiedenheit aller Arten von kirchlichem Selbstverständnis vergegenwärtigen; aufeinanderfolgende oder gleichzeitig miteinander bestehende, männliche und weibliche, wie sie durch Jahrhunderte hindurch bestanden haben[15]. Und er müßte sich auch die Elastizität einer kirchlichen Struktur vergegenwärtigen, die – trotz vielen Vorschriften und Verboten – die Frau nicht daran hindern konnte, wenigstens Randbereiche von Autonomie und Veränderungsmöglichkeiten zu besetzen.

Schließlich möchten wir noch die kritische Funktion betonen, die ein Historiker erfüllen kann, wenn er sich nicht nur vor starren Schematisierungen und bequemen Standpunkten (mögen diese nun selbst erworben oder dogmatischer Art sein), sondern auch vor einem leichtfertigen Optimismus in Acht nimmt: Der Prozeß der Emanzipation ist nicht historisch unumkehrbar – so wie er es nie gewesen ist.

Mit dieser Sensibilität ausgestattet könnte die Kirchengeschichtsschreibung auch – u.a. – die Aufgabe haben, für die einzelnen Kirchen Anspruch und Herausforderung zu sein, daß sie den Klerikalismus und danach konsequenterweise alle Formen von Partialismus überwinden und statt dessen alles zu werten lernen, was eine Gemeinschaft aufbaut, alle Erfahrungen des Glaubens, die sich in der Welt inkulturiert haben, alle noch so bescheidenen oder aber hochklingenden weiblichen oder männlichen Äußerungen von Glaube und von Liebe, einer Liebe, die sich zum Zeichen macht für Befreiung und Hoffnung.

[1] Für die in Gang befindliche Revision des Geschichtsverständnisses und die Überwindung der Beschränkungen der Geschichtsschreibung erscheinen besonders bedeutsam die einführenden Überlegungen von Giuseppe Alberigo, Nuove frontiere della storia della chiesa, zu dem Buch von Hubert Jedin, Introduzione alle storia della chiesa (Morcelliana, Brescia 1973) 7–30; außerdem der Text von J. Le Goff (Hg.), La nuova storia (Mondadori, Mailand 1983), frz. Original: La nouvelle histoire (Paris 1979).

[2] Eusebius von Caesarea, Ekklesiastikè Historía I, 1–2.

[3] Vgl. Bernadette Brooten, Feministische Bemerkungen zur Exegese des Neuen Testaments: CONCILIUM 16 (1980/10) 573–578; Elisabeth Schüssler Fiorenza, Word, Spirit and Power. Women in Early Christian Communities: R. Ruether/E. McLaughlin (Hgg.), Women of Spirit (New York 1979) 30–70; Leonard Swidler, Biblical Affirmation of Woman (Philadelphia 1979).

[4] Einige aufsehenerregende Beispiele für diesen Ansatz werden uns geboten von J. Morris, Storia nascosta di donne (Ecumenica, Bari 1980), engl. Original: The Lady was a Bishop (New York 1973), und von F. Marangelli, Obbedire perchè donne? (Ecumenica, Bari 1979).

[5] Hildegard gibt die «Schwäche» ihres Geschlechtes zu und vertritt die Meinung, die Frau müsse sich unterordnen und immer bereit sein zu dienen, weil der Mann sie braucht: Vgl. Liber divinorum operum I, visio 4: PL CXCVII, 851. So ist für Héloïse die «feminei sexus natura debilis» zum Unheil des Mannes geworden: Epistola IV: PL CLXXVIII, 195.

[6] Vgl. L. Russel, Human Liberation in a Feminist Perspective. A Theology (Philadelphia 1974), dort vor allem das Kapitel über eine «verwendbare Geschichte». Erinnern wollen wir hier auch (für den laikalen Bereich) an die monographische Nummer «Sulla storia delle donne: Dieci anni di miti ed esperienze» der Zeitschritt *Memoria* (1983/9) sowie die Studien, die regelmäßig in den Zeitschriften *Signs* und *Feminist Studies* veröffentlicht wurden, oder die verschiedenen in den *Annales E.S.C.* erschienenen Beiträge.

[7] Außer auf die Studien von Margaret Mead, Sex and Temperament in Three Primitive Societies (New York 1935), und Male and Female (New York 1949), verweise ich auf die neuesten Arbeiten von I. Magli, u.a. La donna un problema aperto (Vallecchi, Florenz 1974), mit umfangreicher Bibliographie.

[8] Ida Raming, Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt (Köln 1973); dies., Die inferiore Stellung der Frau nach geltendem Kirchenrecht: CONCILIUM 12 (1976/1) 30–34; Kari Elisabeth Børresen, Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin (Diss., Oslo/Paris 1968); dies., Die anthropologischen Grundlagen der Beziehung zwischen Mann und Frau in der klassischen Theologie: CONCILIUM 12 (1976/1) 10–17; M.C. Jacobelli, Sacerdozio – donna – celibato (Borla, Rom

1981); Adriana Valerio, La subordinazione femminile nel pensiero del moralista J. Mausbach: Rassegna di Teologia, 1981/4, 273–282.

[9] Von den vielen Titeln seien hier nur zwei neuere Beispiele genannt: R. Pernoud, Aliénor d'Aquitaine (Paris 1966); I. Magli, Teresa de Lisieux (Rizzoli, Mailand 1983).

[10] Vgl. R. Fabris, La donna nell'esperienza della prima chiesa (Edizioni Paoline, Rom 1982); D. Baker, Medieval Women (London 1978).

[11] Adriana Valerio, La questione femminile nei secoli X–XII (D'Audria, Neapel 1983), mit umfangreicher Bibliographie zu diesem Thema.

[12] N. Zemon, La storia delle donne in transizione: Il caso europeo: nuova Donna Woman Femme 1977/3, 17.

[13] R. Pernoud, Héloïse et Abélard (Paris 1970); M.T. Fumagalli/B. Brocchieri, Eloisa e Abelardo (Mondadori, Mailand 1984).

[14] Von vielen anderen seien hier nur zwei Titel genannt: I santi Benedetto e Scolastica nel XV Centenario della Nascita. Atti del Seminario di Studio, Conversano 6/7 dicembre 1980; R. Guarnieri, «Nec domina nec ancilla, sed socia». Tre casi di direzione spirituale nel Cinque e Seicento: Atti del Colloquium su «Donne e uomini nella vita spirituale; sec. XIV – XVII, Roma 19–21 ottobre 1984 (im Druck).

[15] Vgl. Anton Weiler, Kirchengeschichte als Selbstverständnis der Kirche: CONCILIUM 7 (1971/8–9) 459–462.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ADRIANA VALERIO

1952 geboren. 1976 Promotion zum Dr. phil. und 1982 Promotion zum Dr. theol. in Neapel, nachdem sie ihre theologischen Studien in Freiburg in der Schweiz abgeschlossen hatte. Derzeit Forschungsauftrag in der Abteilung für Geschichtswissenschaften der Universität Neapel. Forschungsgebiet: Probleme der Frauenfrage im Bereich der Kirchengeschichte. Veröffentlichungen: La questione femminile nei secoli X–XII (D'Audria, Neapel 1983); verschiedene Beiträge in wissenschaftlichen Zeitschriften. Anschrift: Piazza Quattro Giornate, 54, I–80128 Napoli, Italien.

Kari Vogt

«Männlichwerden» – Aspekte einer urchristlichen Anthropologie

In der urchristlichen Literatur stößt man relativ oft auf den metaphorischen Ausdruck «die Mann gewordene Frau» bzw. auf verschiedene Varianten dieses Ausdrucks, die alle mit dem Thema des «Männlichwerdens» der Frau zu tun haben. Auch in nichtchristlichen Texten findet man ähnliche Vorstellungen, und alles weist darauf hin, daß wir hier vor einem Bestandteil der Koinékultur aus der Zeit gegen Ende des Altertums stehen: Auf einer allgemein geltenden Wertskala stehen «männlich» und «weiblich» zueinander in Gegensatz. «Männlichwerden» bezeichnet dann immer eine Entwicklung, die von einem niedrigeren zu einem höheren Stadium der moralischen und geistigen Vollkommenheit führt[1]. Es ist hier nicht notwendig, daß «Männlichwerden» als eine Christen und Nichtchristen gemeinsame Metapher eine genauere Bedeutung hat als die einer solchen Entwicklung zur Vollkommenheit.

Allerdings bekommen der Ausdruck und seine Varianten dann nach unserer Meinung einen spezifisch christlichen Inhalt, wenn sie von christlichen Autoren gebraucht und dadurch zu den zentralen Metaphern des Neuen Testamentes in Beziehung gesetzt und in ein ganz bestimmtes anthropologisches und theologisches Denken integriert werden. Hierauf basierend kann man dann sogar eine Beziehung zwischen der urchristlichen Anthropologie und der gesellschaftlichen Wirklichkeit jener Zeit feststellen.

Wir werden zunächst auf die Beziehungen zwischen dem Gebrauch der Metapher und ihrer Varianten und dem anthropologischen Denken bei zwei für das christliche Altertum typischen Autoren, nämlich Klemens von Alexandrien und Origenes hinweisen. Im Kontext dieses Aufsatzes ist es interessant festzustellen, daß beide wiederholt gegen die gnostischen Systeme polemisierten, in denen oft von der «Mann gewordenen Frau» bzw. von «Männlichwerden» die Rede war[2]. Diese ausführliche Thematik können wir hier allerdings nur in groben Linien skizzieren[3].

I. Anthropologische Metaphern bei Klemens von Alexandrien

Klemens von Alexandrien beschreibt den christlichen Gnostiker als einen vollkommenen Mann *(téleios anér)*. Die Frau erreicht das gleiche Niveau, «wenn sie sich von den Sorgen des Flei-

sches befreit hat», und so wie der Mann in diesem Leben Vollkommenheit erlangt. Denn «... die Seelen sind ... weder männlich noch weiblich, da sie nicht mehr heiraten noch geheiratet werden. Möglicherweise *wird so auch sie (= die Frau) zum Mann*, wird sie eine Frau, die genauso wenig weiblich ist wie er, *eine männliche*, vollkommene Frau»[4].

In diesen Zeilen wird die Frage nach einer gemeinsamen menschlichen Natur, die die vom Geschlecht bestimmte Eigenart von Mann und Frau übersteigt, und die Frage nach dem Heil für den Glaubenden und seinem Weg zur Vollkommenheit angesprochen. Beide Fragen sind zentrale Themen in der Anthropologie von Klemens von Alexandrien. Auch ist er der erste christliche Autor, der sich ausgiebig des Textes Eph 4,13 bedient[5]. Der dort vorkommende Ausdruck «vollkommener Mann», *téleios anér*, ist eine der wesentlichen Metaphern seines Werkes. Im Licht dieser Metapher des *téleios anér* müssen dann auch andere Metaphern bei Klemens wie die von der «Mann gewordenen Frau» oder die von der «männlichen, vollkommenen Frau» beurteilt werden.

1. Die gemeinsame menschliche Natur und die vom Geschlecht bestimmte Natur von Mann und Frau

«Mann und Frau werden mit dem gemeinsamen Namen Mensch *(ánthropos)*bezeichnet», heißt es in Klemens' Werk *Paidagogós* (Der Pädagoge)[6]. Demnach liegt seiner Anthropologie auch die Überzeugung zugrunde, daß beide Geschlechter über die gleichen Möglichkeiten verfügen, die Tugend *(areté)* in ihrem Leben zu verwirklichen und so Vollkommenheit zu erlangen[7].

Der gemeinsamen menschlichen Natur steht die vom Geschlecht bedingte Besonderheit von Mann und Frau gegenüber. Diese kann als *schēma* oder morphé beschrieben werden[8]. Sie besteht darin, daß beide äußerlich anatomisch verschieden sind und verschiedene biologische Aufgaben haben[9]. Zudem gibt es nach Klemens' Auffassungen gewiß Beziehungen zwischen der biologischen Verschiedenheit von Mann und Frau und ihrer jeweiligen Psychologie. Mit Hilfe des ersten Korintherbriefes hebt er den Zusammenhang zwischen den biologischen Gegebenheiten und der Autorität und Verschiedenheit der Aufgaben in der Gesellschaft hervor[10]. Der Mann ist gerade als Mann der Frau überlegen[11]. Allerdings wird der moralische Wert eines Individuums nicht durch seine Zugehörigkeit zum einen oder anderen Geschlecht bestimmt. Ein Mann kann daher sowohl moralisch als auch physisch schwächer als eine Frau sein[12]. Sicherlich muß eine verheiratete Frau ihrem Mann gehorchen, aber wenn dieser moralisch verkommt, muß sie die Führung übernehmen und ihm Vorhaltungen machen[13]. In diesem Sinne ist «Männlichkeit» etwas, was von beiden Geschlechtern erkämpft werden muß. Daher können sowohl die Frauen männlich handeln, d. h. die Tugend *(areté)* in ihrem Leben verwirklichen, als auch die Männer weibisch werden, d. h. moralisch degenerieren[14].

2. Die vom Geschlecht und von der Begierde (epithymía) bestimmte Natur

Die Verschiedenheit der Geschlechter hat mit der Begierde, *epithymía*, «jener Wurzel des Bösen», zu tun[15]. Einerseits ist sie von Gott gewollt, da sie dem Fortbestand der Menschheit dient, andererseits handelt es sich bei dieser Verschiedenheit um einen vorübergehenden, nur zu diesem Leben gehörenden Zustand, der deshalb existiert, weil die Begierde, *epithymía*, ihn aufrechterhält[16]. In der himmlischen Existenz des Menschen wird aber die Begierde und daher auch die Verschiedenheit der Geschlechter aufhören: Der Mensch wird «von der Begierde befreit, die aus ihm zwei verschiedene Wesen macht»[17]. In Klemens' Werk *Stromateīs* (Teppiche) wird der *epithymía* die *apátheia* entgegengesetzt[18], und die Verschiedenheit der Geschlechter bekommt als Vielheit, die der Einheit entgegensteht[19], eine negative Bedeutung. Von Christus, der die Einheit vertritt und der in sich alle Tugenden vereint, wird gesagt, daß er ohne Begierde, *a-epithymía* ist[20] und daß jeder, der sich mit ihm vereinen will, sich von der Begierde befreien muß[21].

3. Die Lehre des Bildes und der geistliche Fortschritt

Die Lehre des Bildes ist christozentrisch: Christus ist das Bild Gottes, und der Mensch ist nach dem Bild Christi, also nach dem Bild Gottes geschaffen, Ohne weitere Diskussion wird zudem akzeptiert, daß auch bei der Frau die Gottesebenbildlichkeit gegeben ist. Wie so oft bei den Theologen aus Alexandrien wird dieses Bild-

sein des Menschen auf die ungeschlechtliche Seele bezogen, auch wenn es bei Klemens von Alexandrien einige Stellen geben mag, wo zugestanden wird, daß der Leib (selbstverständlich der des Mannes) Bild Gottes ist[22]. Diese durch sein Bildsein gegebene Ähnlichkeit mit Gott muß der Mensch dadurch verwirklichen und wahr machen, daß er moralisch handelt und in Dankbarkeit lebt[23]. Nur Christus selbst besitzt von Anfang an das *eikón*-Sein und die *homoíosis*, und nur der christliche Gnostiker, «der Gott so viel wie möglich nachahmt», wird auch hierin Christus schließlich ähnlich werden[24]. Der Gnostiker wird zum «lebendigen Bild des Herrn»[25] und zum Vorbild für die anderen Christen: «... so müssen wir uns beeilen, wie der Gnostiker, männlich und vollkommen, zu werden», heißt es an der Stelle der *Stromateîs*, in der Eph 4,13 ausführlich erörtert wird[26]. Die Vorstellung, daß der Mensch seine Gottebenbildlichkeit verwirklicht, bekommt bei Klemens von Alexandrien eine strukturelle Ähnlichkeit mit der Vorstellung einer Verwandlung des Menschen in den *téleios anér*: In beiden Fällen handelt es sich um ein geistliches Wachsen.

4. Der christliche Gnostiker – bzw. die Gnostikerin – als téleios anér

Die Umgestaltung des Menschen zum *téleios anér* weist ein doppeltes Charakteristikum auf: Einerseits ist sie erst im anderen Leben voll abgeschlossen; andererseits kann dieser himmlische Zustand dennoch schon in diesem Leben vorweggenommen werden[27]. Schon in diesem Leben ist der vollkommene Mensch den Engeln ähnlich[28], kann man von ihm als «Sohn Gottes» bzw. «Freund Gottes» reden[29] und ihn «göttlich» nennen[30]. Schon in diesem Leben kann die sexuelle Verschiedenheit aufgehoben werden, und sowohl Männer als auch Frauen können *téleios anér* sein.

In diesem Kontext geht die Aufgabe, ein vollkommener Mann zu werden, über das hinaus, was die von Klemens von Alexandrien in den *Stromateîs* verwendete Metapher bezeichnet (dort kann man zum Beispiel auch lesen, daß Frauen männlich handeln können). Die Metapher «vollkommener Mann» und der Ausdruck «männliche Frau» bekommen eine symbolische Bedeutung, die auch den Übergang zu einer neuen Ebene beinhaltet, auf der der Unterschied zwischen den Geschlechtern überwunden wird. «Vollkommen und männlich werden» erweist sich als das gemeinsame Ziel sowohl der Männer als auch der Frauen.

Die Metaphern der «Mann gewordenen Frau» und der «männlichen Frau» können also als soteriologische Begriffe auf die Frau als *ánthropos*, als Mensch, angewandt werden. Anders gesagt: In dieser Metaphorik, in der *téleios anér* die Schlüsselrolle spielt, verbinden sich eine Ausdrucksweise, die für jene Zeit und jene Kultur typisch ist, und eine biblische Grundlage. Gleichzeitig erscheinen neben dieser Metapher auch andere, ebenfalls auf den Vorrang des Männlichen ausgerichtete Metaphern (z. B. Christus ähnlich werden), die gelegentlich sogar die Metapher des *téleios anér* verdrängen. Diese Metapher kann auch mit anderen verbunden werden, die gerade Nichtgeschlechtliches hervorheben (den Engeln ähnlich werden). Dann kann die durchaus paradoxe Situation entstehen, daß eine dem Bereich des Männlichen entnommene Metapher auf einen Zustand hinweist, in dem das Geschlechtliche transzendiert wird!

II. Anthropologische Metaphern bei Origenes

Im Werk des Origenes werden die Kategorien «männlich» und «weiblich» stark als entgegengesetzte Begriffe hervorgehoben. Auch ist im Zusammenhang mit dem geistlichen Wachstum oft vom «Männlichwerden» die Rede. In verschiedenen Fällen wird, auch wenn Eph 4,13 bei Origenes eine geringere Rolle als bei Klemens von Alexandrien spielt[31], dieses geistliche Wachstum als eine Umgestaltung des Menschen in den vollkommenen Mann, *vir perfectus* bzw. *téleios anér*, dargestellt.

1. Männlich und weiblich: zwei Aspekte des inneren Menschen

Um den Stellenwert der Kategorien «männlich» und «weiblich» im anthropologischen Denken des Origenes genauer zu charakterisieren, wollen wir hier auf *Homiliae in Genesim* I 12–14 verweisen[32]. Dieser Text bezieht sich auf die Erschaffung des immateriellen, himmlischen Menschen. Die beiden Schöpfungsberichte werden, wie schon bei Philo, als zwei unterschiedliche Schöpfungsakte Gottes interpretiert. Origenes grenzt Gen 1, 27a (im Kontext 26–27a), «Gott schuf also den Menschen als sein Abbild. Als Abbild Gottes

schuf er sie», deutlich von 27b ab, «Als Mann und Frau schuf er sie». Letzterer Text hätte nicht mehr unmittelbar mit dem Menschen als Abbild Gottes *(imago)*, sondern mit seiner Fruchtbarkeit zu tun. Die Interpretation hebt die für den Menschen konstitutive Bedeutung hervor, die die Tatsache hat, daß Gott diesen Menschen als sein Abbild geschaffen hat. Allerdings ist nicht der Körper des Menschen, sondern der innere Mensch *(homo interior)* nach diesem Abbild geschaffen. Und eigentliches Abbild, *imago*, im vollen Sinn des Wortes, ist nur Christus allein, während der Mensch eher «Abbild des Abbildes» ist.

Wie bei Klemens von Alexandrien gibt es auch bei Origenes eine Beziehung zwischen seiner Lehre über die Gottebenbildlichkeit des Menschen und seinen Auffassungen über das geistliche Wachstum dieses Menschen[33]. Es ist das Ziel des Menschen, sich «ad similitudinem imaginis Dei» zu verwandeln[34]. In der allegorischen Erörterung von Gen 1,27 heißt es, daß der *homo interior* aus Geist, *spiritus*, und Seele, *anima*, bestehe, wobei der Geist männlich *(masculus)* und die Seele weiblich *(femina)* sei[35]. Das ideale hierarchische Verhältnis, das zwischen *spiritus* und *anima* herrschen soll, wird als eine Ehe dargestellt, die legale Verbindung, die notwendig sei, damit auch die daraus hervorgehenden Kinder legitim sind. Wenn dagegen der weibliche Teil des *homo interior* sich vom Geist trennt, um sich den Sinnen zuzuwenden, begeht sie Ehebruch und gebiert eine illegitime Nachkommenschaft.

Die metaphorische Bedeutung von «männlich» und «weiblich» im ethischen und anthropologischen Denken des Origenes muß also in ihrem Zusammenhang mit Origenes' Verständnis der Seele untersucht werden. Diese ist als weiblicher Teil des inneren Menschen dem männlichen als dem qualitativ besseren unterworfen.

2. *«Männlich» und «weiblich» als moralische Kategorien*

«Männlich» und «weiblich» haben nicht nur Bedeutung für die innerhalb des inneren Menschen bestehende Hierarchie, sondern beide Kategorien können auch als Metaphern bestimmte moralische Qualitäten bezeichnen. Die Frau und alles Weibliche stehen dann für «das Fleisch und die fleischlichen Gelüste» bzw. für Schwäche, Faulheit und Abhängigkeit[36]. Was weiblich ist, kann auch unmittelbar mit dem Bereich der Sünde in Zusammenhang gebracht werden: «Richtig männlich ist derjenige, der die Sünde, Los der weiblichen Schwäche, nicht kennt.»[37]

Hier gibt es zwei verschiedene Formen von moralischen Handlungen, die als männlich bzw. weiblich bezeichnet werden können: «Wenn unser Handeln weiblich ist, ist es körperlich, oder es ist fleischlich.»[38] In Origenes' Werk *Homiliae in Exodum* wird der Befehl des Pharao, alle hebräischen Jungen zu töten und die Mädchen leben zu lassen, als ein Angriff des Teufels gegen den Sinn für das Rationale und den Geist der Intelligenz (der Jungen) interpretiert. Die Mädchen stehen dagegen für das Fleisch und die Leidenschaften[39]. Die Hebammen, die bei Origenes für den Alten und den Neuen Bund stehen, töten die Mädchen und lassen die Jungen leben: So treibt die Kirche die Sünde aus und fördert die Tugend[40]. Demjenigen, der eine männliche Seele hat, wird geraten, das männliche Kind in sich leben zu lassen[41].

3. *Die Zugehörigkeit zu einem der beiden Geschlechter als geistliche Kategorie*

Nachdem Origenes in seinem Werk *Selecta in Exodum* 23,17 die guten Handlungen als männlich und die schlechten als weiblich charakterisiert hat, schließt er: «Das, was der Schöpfer mit seinem Blick sieht, ist männlich, nicht weiblich. Denn Gott läßt sich nicht herab, das zu sehen, was weiblich, materiell ist.» Diese Aussage muß man wie andere ähnliche im Licht der Tatsache interpretieren, daß bei Origenes die Kategorie «Geschlecht» eine spiritualisierte Bedeutung hat. Die Zugehörigkeit eines Individuums zu dem einen oder anderen Geschlecht ist demnach eine Frage der moralischen Qualität und des geistlichen Verstehens dieses Individuums[42]. So liest man in den *Homiliae in Josue*: «Es ist die Verschiedenheit des Herzens, die darüber entscheidet, ob jemand Mann oder Frau ist. Wieviele Frauen gibt es nicht, die vor Gott zu den starken Männern gehören, und wieviele Männer müssen nicht den schwachen und trägen Frauen zugerechnet werden?»[43]

Dieser Text ist von besonderer Wichtigkeit, weil er die Metaphern und die nichtmetaphorische Wirklichkeit aufeinander bezieht. Kraft ihrer geistlichen und moralischen Eigenschaften kann eine Frau zum Mann werden, d. h. sie kann

das Heil erlangen. So kann auch der Mann zur Frau werden, d. h. degenerieren und dem Untergang entgegengehen. So sind es bei Origenes schließlich soteriologische Kriterien, die über die Zugehörigkeit zu dem einen oder anderen Geschlecht entscheiden. Es handelt sich also um eine Frage des geistlichen Wachstums. In diesem Sinn muß man auch die Formulierung des erhaltenen Fragmentes über Eph 5,28–29 verstehen: «... damit die Gattinnen in Männer verwandelt werden ...»[44]

4. «Männlichwerden» durch geistliches Wachstum

«Frau» und «weiblich» beschreiben einen negativen Zustand, nämlich denjenigen «der Kategorie der Frauen, die nichts Männliches tun können»[45]. «Frau» und «weiblich» können sich auch auf die Seele beziehen, die zwar schwach und unreif ist, die aber trotzdem über die Möglichkeit verfügt, männlich zu werden, sich sogar in den «vollkommenen Mann» zu verwandeln[46]. Der Gebrauch dieser Metapher in Origenes' *Homiliae in Canticum Canticorum* ist hier besonders aufschlußreich: Die jungen Mädchen aus dem Brautzug der Braut (= der Kirche) sind die Menschen, die noch nicht zum Zustand der Vollkommenheit gelangt sind[47]. Dagegen sind die jungen Leute, die den Bräutigam (Christus) begleiten, die Engel und diejenigen, die vollkommene Männer geworden sind[48]. Dieser Text verbindet Eph 4,13 mit der Thematik der christlichen Initiation und lädt den Gläubigen ein, sich zu den Begleitern Christi zu gesellen. Das Ziel ist, ein *vir perfectus* zu werden[49]. Erscheint diese Forderung allzu schwer? Dann sollte man bei den jungen Mädchen bleiben[50]. «... ich fürchte, daß wir viele junge Mädchen sind», heißt es in der Anrede an die Gläubigen[51].

5. Eph 4,13 und das Thema des christlichen Wachstums

Auch geschieht es, daß Origenes den vollkommenen Mann, von dem in Eph 4,13 die Rede ist, eschatologisch interpretiert. Es handelt sich dann um die letzte Umgestaltung der Seele in den vollkommenen Mann, *vir perfectus*[52]. Origenes bringt klar zum Ausdruck, daß diese Umgestaltung das Ziel der Seele auf dieser Erde ist. In seinen *Homiliae in Numeros* 24 entwickelt er diese Thematik auf besonders ausführliche Weise anläßlich der Stelle Num 30,3–16 über die Gelübde, die er als ebenso viele Stufen der Vollkommenheit interpretiert. Er beschreibt dort die Entwicklung der Seele vom Stadium, in dem sie noch weiblich ist, bis zum höchsten Stadium der männlichen Autonomie, in dem sie «von ihren Gelübden befreit ist», d. h. befreit von all dem, was weibisch und kindisch ist, und in dem sie sich dann in den vollkommenen Mann umwandeln kann[53].

Es gibt verschiedene, sehr klare Parallelen in dem Gebrauch, den einerseits Klemens von Alexandrien und andererseits Origenes von den Metaphern der «Mann gewordenen Frau», des «Männlichwerdens» und des «vollkommenen Mannes» machen und bei dem es sich um ebenso viele zur soteriologischen Terminologie gehörende Bezeichnungen des geistlichen Wachstums handelt.

Auch in den folgenden Jahrhunderten bleiben die Ausdrücke «männlich werden» und «der vollkommene Mensch» Metaphern, die weiterhin mit der hier auf Erden vorweggenommenen Eschatologie und dem geistlichen Wachstum in Beziehung stehen. Auch wenn hier bei der Behandlung der Thematik des «Männlichwerdens» oft Gal 3,28 herangezogen wird[54], wird die Bedeutung des Ausdrucks eher und öfter von Eph 4,13 bestimmt. So bezieht sich Didymos der Blinde auf diesen Vers, wenn er sehr klar von einer Vermännlichung der Seele durch das geistliche Wachstum spricht[55], und Ambrosius entwikkelt den Gedanken, daß die Frau *vir perfectus wird*, wenn sie sich dem Glauben zuwendet[56]. Auch Hieronymus bezieht sich auf Eph 4,13, wenn auch er sich an verschiedenen Stellen der Metapher der Vermännlichung der Frau bedient[57].

Verschiedene Texte aus der Zeit des Anfangs des vierten Jahrhunderts, wie zum Beispiel Brief 108 des Hieronymus, stellen die Frage nach der «Mann gewordenen Frau» auch in bezug auf die Auferstehung der Toten[58]. Müssen die Frauen als Männer auferstehen? In *De Civitate Dei* 22,17 berichtet Augustinus, daß Eph 4,13 von einigen so verstanden werde, wobei er allerdings deutlich macht, daß er mit dieser Meinung nicht einverstanden sei[59].

IV. «Männlichwerden» in der Literatur des Mönchtums

In anderen Gattungen der frühchristlichen Literatur erscheinen andere Aspekte der Verwen-

dung dieser Metapher. So ist das Wort der Perpetua, «Facta sum masculus»[60], ausreichend bekannt, und in der hagiographischen Literatur des vierten und fünften Jahrhunderts wird oft hervorgehoben, daß die weiblichen Heiligen «männliche Frauen» waren[61].

In diesem Kontext wird die Heiligkeit einer Frau gern im Licht des Gegensatzes zwischen «männlich» und «weiblich» interpretiert: Für die Frau ist die Heiligkeit das «Überschreiten des ihr von ihrem Geschlecht vorgegebenen Maßes». Zudem ist ein solches Überschreiten die Voraussetzung dafür, daß sie «männliche Taten» vollbringen kann[62], oder, in den Worten eines Textes des fünften Jahrhunderts: «Alle Frauen, die Gott gefallen, nehmen männlichen Rang ein.»[63]

In den Briefen des Hieronymus finden wir mehrere ähnliche, bedeutungsgeladene Formulierungen. So schreibt er in Brief 71,3 an Lucinus über eine gewisse Theodora: «... sie ist Deine Schwester geworden, wurde *aus einer Frau Mann, von einer Untertanin zur Gleichen.* «Und nach dem Tod von Lucinus schreibt er an Theodora: «... er hielt Dich schon auf dieser Erde für eine Schwester, *oder besser noch für einen Bruder.*»[64]

1. «De femina virum, de subjecta parem»

Die Frauen des vierten und fünften Jahrhunderts, die sich für ein Leben der Askese entschieden, konnten sich ganz anders entfalten als ihre verheirateten Schwestern. Neuerdings hat man in den Metaphern, in denen von einer Umgestaltung gerade dieser Frauen die Rede ist, einen Beweis gesehen, daß sie so wie die Männer leben konnten[65]. Mit der Vorstellung einer Aufhebung des Geschlechtes im mönchischen Leben fanden die zwischen Männern und Frauen bestehenden gesellschaftlichen Beziehungen und die gegenseitige Freundschaft und Zusammenarbeit ihre Begründung und Rechtfertigung: Diese Christen waren füreinander «Brüder» und «Schwestern», und, um diesen Gedanken zu Ende zu denken, die Frau war nicht mehr Frau, sondern sie konnte «Mann» genannt werden *(dicetur vir)*[66].

So wird in der Vita Melaniae beschrieben, wie die Heldin dieser Geschichte die Asketen in der Wüste von Nitria besuchte: «Die heiligen Väter empfingen sie, als ob sie ein Mann wäre.» Ihr Biograph fügt hinzu: «Es ist wahr, daß sie das Maß ihres Geschlechtes überschritt und eine männliche, ja eher noch himmlische Gesinnung die ihrige geworden war.»[67]

Man kann also den Schluß ziehen, daß diese Literatur, wenn sie sich der Metaphern bedient, in denen von einer Umgestaltung der Frau die Rede ist, die zwischenmenschlichen Beziehungen zwischen Mann und Frau neu definiert.

3. Die Frau als vorbildlicher Mann

In manchen der damals sehr verbreiteten Schriften wie *Apophtegmata Patrum* oder *Historia Lausiaca* geht man noch weiter in der Interpretation der Metapher des Männlichwerdens der Frau.

Dort wird das Leben des Asketen in der Wüste als eine Wiederherstellung des Lebens im Paradies und als eine Vorwegnahme des Lebens im Himmel dargestellt. Rund um ein zentrales Motiv, das mit dem Thema der Wiederherstellung der Beziehung des Menschen zu Gott zu tun hat, nämlich das Motiv der wiederhergestellten himmlischen Existenz, entwickelt sich eine reiche symbolische Sprache, in der die Metapher der «Mann gewordenen Frau» eine Rolle spielt, die man als wichtig bezeichnen kann.

Es ist klar, daß diese Metapher außer ihrer Funktion in jener symbolischen Sprache auch noch andere, konkrete Funktionen erfüllt. Diese Texte wollen ja zu einer Nachfolge, *imitatio*[68], einladen, und in diesem Kontext werden in manchen dieser Texte Frauen als Vorbilder für beide Geschlechter dargestellt. So schreibt der Mönch Piteroum über eine Nonne aus dem Kloster von Tabennesi: «Sie ist unsere *amma* für mich und für euch.»[69] *Amma* war ein Ehrentitel für Frauen, die man als Vorbilder darstellen konnte. Die griechische Sammlung der *Apophtegmata* überliefert uns die Namen von drei solchen Frauen, von denen sie auch die *dicta* aufnimmt: Amma Theodora, Amma Sarra und Amma Synkletika[70].

Die Frage, ob es diese Frauen tatsächlich so gab, wie sie uns vorgestellt werden, ist sekundär. Wichtiger ist die Feststellung, daß es damals, als diese *dicta* gesammelt wurden, selbstverständlich war, daß Frauen eine solche charismatische Autorität zukommen konnte. Denn diese Texte wollen gerade auf Vorbilder hinweisen und dabei das hervorheben, was der Leser oder Zuhörer in sein Herz einprägen soll[71].

3. Frauen und charismatische Autorität

Die Berichte der *Apophtegmata Patrum* über das Leben und die Taten jener Frauen, die *amma*

genannt wurden, unterscheiden sich in keinerlei Weise von den Berichten über die alten Wüstenväter: Wir lesen über die gleichen Versuchungen und das gleiche Durchhaltevermögen. Sowohl einfache Brüder als auch die «großen Anachoreten» besuchen diese Frauen, und alle hören auf ihre *dicta*. Mit der größten Selbstverständlichkeit wird berichtet, daß Amma Theodora sich mit dem Patriarchen von Alexandrien über eine exegetische Frage unterhält, und in einem anderen Fall trägt man an sie eine Frage heran, die mit sehr feinen dogmatischen Unterscheidungen zu tun hat[72].

Zwei *dicta*, die Amma Sarra zugeschrieben werden, geben uns einen Einblick in die Tätigkeit einer solchen *amma*, Im ersten Fall handelt es sich um den Besuch von zwei der großen Anachoreten, die sie zu demütigen suchen: «Paß auf, daß es dir nicht in den Kopf steigt zu sagen: Sieh mal, da kommen Anachoreten zu mir, einer Frau.» Darauf antwortet Amma Sarra: «Von Natur aus *(physei)* bin ich eine Frau, aber nicht in meinem Denken *(logismois)*.» Im zweiten Fall kann man lesen: «Und ferner sagte sie zu den Brüdern: Ich, ich bin ein Mann, und ihr, ihr seid Frauen.»[73]

Diese Anekdoten weisen auf eine verborgene Hierarchie hin, nach der die Autorität demjenigen zukommt, der sie verdient, d. h. demjenigen, der im geistlichen Leben am meisten vorangekommen ist. Eine solche charismatische Autorität kann sowohl einem Mann als auch einer Frau zukommen. Die Texte, die auf uns gekommen sind, zeigen, daß diese Autorität nicht auf geistliche Fragen eingeschränkt ist, sondern sich auch über das materielle Wohlergehen einer konkreten Gemeinschaft äußern kann. So rief nach der *Historia Lausiaca* die Jungfrau und Seherin Piamoun die Priester eines Dorfes zusammen, um ihnen anzukündigen, daß ein Angriff des Feindes bevorstehe. Hierauf baten diese Priester sie einzugreifen. Der Feind konnte abgewehrt werden, «dank sei Gott und den Gebeten der Piamoun»[74]. Auch wenn dieser Bericht nicht als historisch fundiert betrachtet wird, muß doch hervorgehoben werden, daß er dem entspricht, was in jener Zeit für historisch wahrscheinlich gehalten wurde.

VI. Schlußfolgerungen

In den verschiedenen Gattungen der frühchristlichen Literatur werden die Metaphern rund um das Thema des «Männlichwerdens» der Frau auf verschiedene Weise variiert. Diese Varianten gehen auch auf die verschiedenen Metaphern des Neuen Testaments zurück und sind Bestandteil des anthropologischen Denkens der von uns hier erwähnten Autoren. Die Ausdrücke «männlich werden» bzw. «ein vollkommener Mann werden» sind in das wohlbekannte Modell Urzeit/Endzeit integriert und werden eingesetzt, um die zentralen Vorstellungen der christlichen Anthropologie, nach denen der Mensch «gottebenbildlich» bzw. «Christus ähnlich» wird, entweder weiter hervorzuheben oder wenigstens an sie zu erinnern. In verschiedenen Fällen ist *téleios anér* bzw. *perfectus vir* ein Begriff einer soteriologischen Terminologie. Sowohl Eph 4,13 als auch Gal 3,18 und nicht zu vergessen all die Textstellen des Neuen Testaments, in denen hervorgehoben wird, der *biós angelikós* sei das Ziel des Lebens eines jeden Menschen, haben mit dem Heil und dem geistlichen Wachstum zu tun.

«Männlich werden» bzw. das «Zum-vollkommenen-Mann-Werden» ist Aufgabe beider Geschlechter und siedelt sich selbst auf einer ungeschlechtlichen Ebene an. Die Ausdrücke «Mann» und «männlich» können also die menschliche Natur als solche (d. h. etwas, was beide Geschlechter gemeinsam haben können) bezeichnen und sich so auf einen Zustand beziehen, der die konkrete Geschlechtlichkeit des Menschen transzendiert. Dagegen bezeichnen «Frau» und «weiblich» in einem solchen Kontext immer den Zustand des niederen und an die Zeit gebundenen Lebens des Menschen in dieser Welt.

So wird die Kategorie «Geschlecht» in dieser gesamten Literatur neu definiert und spiritualisiert: Die Zugehörigkeit zu einem Geschlecht ist keine gegebene und unabänderliche Tatsache, sondern es ist die Aufgabe des inneren Menschen, Männlichkeit zu erlangen. In diesem Kontext hat das «Geschlecht» des Menschen mit seinem geistlichen Wachstum zu tun, und es spielt bei seiner Erlangung des Heiles eine entscheidende Rolle.

Die Metapher vom «Frau gewordenen Mann» bezeichnet den moralischen Verfall bzw. Untergang. Sie kommt aber weniger oft vor als die von der «Mann gewordenen Frau», die auch noch viel später in der sich mit weiblichen Heiligen beschäftigenden Hagiographie auftaucht[75]. Der Ausdruck «die Mann gewordene Frau» erweist sich also als ein Bestandteil einer symbolischen

Sprache, die von der Wiederherstellung des Paradieses redet. In diesem Kontext weist die mönchische Literatur des fünften Jahrhunderts auf einen zwischen der Lehre des Christentums, der symbolischen Sprache und der gesellschaftlichen Wirklichkeit bestehenden Zusammenhang hin: Unter bestimmten Bedingungen konnten Frauen in bestimmten Milieus «männlichen Rang» bekommen, und das hieß dann auch, daß weiblichen Heiligen die gleiche charismatische Autorität wie den männlichen zugeschrieben wurde.

[1] Philo, Quaestiones in Exodum I 8, vgl. R.A. Baer, Philo's Use of the Categories Male and Female (Leiden 1970) 46ff; Porphyrios, Epistula ad Marcellam (Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft 20) 87ff. Über die pythagoräische Vorstellung, daß Frauen nach ihrem Tod in Männer umgewandelt werden, vgl. J. Carcopino, Aspects mystiques de la Rome païenne (Paris 1941) 276ff; J. Carcopino, Le mystère d'un symbole chrétien: L'ascia (Paris 1945) 45. Für viele gnostische Beispiele vgl. Cecil Blanc: SC (= Sources Chrétiennes) 157 27–31.

[2] Klemens von Alexandrien, Extracta de Theodoto: SC 23 Kommentar zu Johannes VI 20 111: SC 157, 313.

[3] Ein hier nicht behandeltes Thema ist die Rolle der Metapher «Männlich werden» im *theologischen Denken* des fünften Jahrhunderts. Für den Zustand der Männlichkeit des *logos*, wobei die Zeugung des Sohnes im Fleische erst tatsächlich in der männlichen Phase, die auf die weibliche folgt, vollzogen wird, vgl. P. Hadot: Marius Victorinus, Traité théologique sur la Trinité I SC 68, 855–857; Adversus Arium 51, 28–43.

[4] Stromateis VI, 100, 3; PG 9, 321. Es ist interessant, hinsichtlich des hier verwendeten Ausdrucks, *gynaíka eis ándra metatíthestai*, auf sprachliche Zusammenhänge zu achten: Das Verb *metatíthemi* wird von Klemens von Alexandrien in Strom. IV 100, 6 und Extracta de Theodoto 21,3 und 79 verwendet. Auf dasselbe Verb greift Origenes zurück, um zum Ausdruck zu bringen, was er von Herakleon hält: Kommentar zu Johannes VI, 20, 111: SC 157 212.

[5] Nach dem Werk «Biblia Patristica. Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien» (Paris 1975) erscheint der Vers Eph 4,13 sechzehnmal in den Schriften des Klemens von Alexandrien, vor allem in Strom. VI und VII (insgesamt 12x), zudem in Strom. IV, 132, 1 und Strom. VII, 30, 3. Aber die Verwendung des Verses in Strom. VII, 88, 3 wird vollkommen übersehen, und zudem gibt es zahlreiche Reminiszenzen an Eph 4, 13 in Strom. IV, V und VII.

[6] Klemens von Alexandrien, Paidagogós I, 4, 11.

[7] Für den stoischen Einfluß auf die Anthropologie des Klemens von Alexandrien vgl. M. Spanneut, Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise (Paris 1957) 166 und 254.

[8] Strom. III, 93, 3.

[9] Strom. IV, 59, 1–4.

[10] Strom. IV, 60, 1.

[11] Paidagogós III, 19, 1.

[12] Strom. IV, 62,4; Paidagogós II, 107, 2.

[13] Strom. IV, 67,1; IV, 68, 2; IV, 123, 2.

[14] Über männliche Taten der Frau, siehe Strom. IV, 48, 1; IV, 100, 2. Über den verweiblichten Mann, vgl. Anm. 12.

[15] Paidagogós II, 51, 2.

[16] Paid. I, 4, 10; I, 31, 2.

[17] Paid. I, 4, 10.

[18] Strom. VII, 40, 3.

[19] Strom. III, 93, 3; III, 69,3.

[20] Strom. VII, 72, 1.

[21] Ebd.

[22] Paid. III, 20, 4–5; II, 64, 3.

[23] Strom. II, 131, 6; III, 42, 4–6.

[24] Strom. II, 97, 1.

[25] Strom. VII, 52, 3.

[26] Strom. IV, 132, 1.

[27] Strom. VII, 46, 7.

[28] Strom. VI, 105, 1; VII, 57, 5.

[29] Strom. VII, 68, 1.

[30] Paid. III, 5, 3; Strom. VII, 56, 6.

[31] Eph 4, 13 kommt im Werk des Origenes 29 mal vor: Biblia Patristica. Origène (Paris 1980).

[32] Dieser Text ist abgedruckt: PG (Patrologia graeca) 12, 146ff; SC 7, 79–86.

[33] Für eine Vertiefung dieses Themas, vgl. H. Crouzel, Théologie de l'image de Dieu chez Origène (Paris 1956). Siehe gleichfalls: Dictionnaire de la spiritualité VI, 814 (Art. «Image et ressemblance»).

[34] PG 12, 157; SC 7, 83.

[35] PG 12, 158; SC 7, 84.

[36] Homilien über das Buch Josua IX 9; De Principiis IV, 3, 12; Homilien über das Buch Leviticus IV 8; Homilien über das Buch Numeri I 1. Zahlreiche Belege bei H. Crouzel, Virginité et mariage selon Origène (Paris 1963) 135–139.

[37] Hom. zu Lev. I 1: SC 286, 75.

[38] Sel. in Ex. 23, 17: PG 12, 296 D.

[39] Hom. in Ex.: PG 12, 305 B bzw. SC 16, 93.

[40] Hom. in Ex.: PG 12, 305 C bzw. SC 16, 96.

[41] PG 12, 307 D.

[42] Auch Didymos der Blinde kennt dieses Motiv: Zur Gen I: SC 233, 158–163: «In der Ordnung des sinnlich Wahrnehmbaren kann man die Natur nicht ändern, wohl aber in der Ordnung des Geistlichen ... Wer sich ... in einem Zustand des Frauseins befindet, kann eines Tages durch das Wachstum männlich werden ...» Die Vorstellung einer Veränderung der Natur hat bei Didymos mit der Vorstellung zu tun, es gehe darum, «ein vollkommener Mann zu werden», vgl. SC 233, 162. Über die Vorstellung einer Veränderung der Natur und über das «Geborenwerden als Mann», vgl. auch Gregor von Nyssa, Das Leben des Mose: SC 1, 106–109.

[43] Hom. zu Jos.: SC 71, 267.

[44] PG 14, 1298, vgl. auch Anm. 57.

[45] Hom. zu Jos. IX 9: SC 71, 267.

[46] Hom. zu Jos. IX 8: SC 71, 265.

[47] Daß die Seele vor Gott weiblich ist, ist eine geläufige Metapher, die auch wechseln kann mit Metaphern, in denen

von einer Vermännlichung der Seele die Rede ist. Wir können uns hier mit dieser Frage nicht weiter beschäftigen, wollen aber dennoch darauf hinweisen, daß, wenn die Metapher einer weiblichen Seele gebraucht wird, vor allem die Abhängigkeit der Seele und ihre Nichtigkeit Gott gegenüber hervorgehoben werden. Dies wird von Didymos dem Blinden sehr genau formuliert, der, nachdem er von der Vermännlichung der Seele durch geistliches Wachstum gesprochen hat, hinzufügt: «Wenn man aber dieses Wort auf das Wort Gottes bezieht, dann spielt die gesamte vernünftige Natur ihm gegenüber die Rolle des Weiblichen»: Sur la Genèse: SC 233, 160ff. Für Philo vgl. R.A. Baer, aaO. (s. Anm. 1) 66.

[48] Hom. in Cant. Cant. I 1: SC 37, 69.

[49] Ebd.

[50] AaO. 71.

[51] Hom. in Cant. Cant. II 7: SC 37, 127.

[52] Kommentar zu Matthäus: SC 162, 152.

[53] Hom. zu Numeri XXIV 2: SC 28, 471.

[54] PG 28, 264A, Discours de Salut à une Vierge, franz. übers. von J. Bouvet: J. Labourt (Hg.), Saint Jérôme, Lettres V (Paris 1954) 34; Historia Lausiaca 49: C. Butler, The Lausiac History of Palladius II (Cambridge 1904) 144.

[55] Zur Genesis: SC 233, 160–163.

[56] PL (Patrologia latina) 15, 1843ff.

[57] PL 26 567; Contra Rufinum I 28f: SC 303, 77–81.

[58] J. Labourt (Hg.), Saint Jérôme. Lettres V (Paris 1954) 190–193.

[59] Saint Augustin, La Cité de Dieu (Bibliothèque Augustienne 37, Paris 1960) 620–623. Vgl. Marius Victorinus, wenn dieser über die Auferstehung der Toten als Übergang von der Weiblichkeit zur Männlichkeit spricht: Marius Victorinus, aaO. (s. Anm. 3): SC 86, 856.

[60] H. Musurillo (Hg.), The Acts of the Christian Martyrs (Oxford 1972) 118.

[61] Hist. Laus. 9 und 41: Butler, aaO. (s. Anm. 54) 29.108; Palladius Dialogus 16–17; Grégoire de Nysse, Vie de Macrine: SC 178, 140; Vie de Sainte Mélanie: SC 90, 90; Vie de Sainte Synclétique. (B. Begrolles [Übers.], 1972) 29; 102–103; Paulin de Nole, Epistula 29,2, Vie d'Olympias: SC 13, 413; Socrates Scolasticus, Hist. Eccl. IV, 23.

[62] Vie de Sainte Mélanie: SC 90, 127; 200; 202.

[63] PG 28, 264A. Discours de Salut à une Vierge: Vie de Sainte Synclétique 124.

[64] Ep. 71,3; 75,2: J. Labourt (Hg.), Saint Jérôme. Lettres IV (Paris 1954) 10; 34.

[65] E. Clark, Ascetic Renunciation and Feminine Advancement: Anglican Theological Review 63 (1981) 245.

[66] «... mulier esse cessabit et dicetur vir ...»: PL 23, 533.

[67] Vie de Sainte Mélanie: SC 90, 200.

[68] PG 65, 72; 73A; C. Butler, aaO. (s. Anm. 54), Introductory Pieces 1–3.

[69] Hist. Laus.: C. Butler, aaO. 98.

[70] Amma Theodora: PG 65, 201–104; Amma Sarra: PG 65, 419; Amma Synkletika: PG 65, 422–428. J.C. Guy, Les apophtegmes des Pères de Désert (Begrolles 19) 116–119; 298–306.

[71] Allerdings zögern spätere Überlieferer der Tradition nicht, den Frauen eine solche Autorität abzuerkennen: «In den späteren Überlieferungen tauchen die Logien der Frauen vielfach anonym auf ... Es scheint eine Scheu bestanden zu haben, Frauen als Autoritäten zu zitieren»: W. Bousset, Apophtegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums (Berlin 1923) 39.

[72] Theodora 1 und 10; Sarra 1 und 2; Sarra 4 und 8.

[73] Sarra 4 und 9.

[74] Hist. Laus. 31: C. Butler, aaO. 86. Für die gesellschaftliche Rolle des vorbildlichen Mannes, vgl. P. Brown, The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity: Society and the Holy in Late Antiquity (London 1982).

[75] E. Patlagean, L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance: Studi Medievali (1976) 597–623; M. Delcourt, Le complexe de Diane dans l'hagiographie chrétienne: Revue de l'Histoire des Religions (1958) 1–33.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

KARI VOGT

1940 in Oslo, Norwegen, geboren. Studien und Forschungsarbeit in Norwegen und im Ausland, vor allem an der Ecole Pratique des Hautes Etudes in Paris. 1966–1967 war sie Forschungsassistentin am Centre National de Recherches Scientifiques (CNRS) in Paris. Seit 1968 Professorin am Institut für Religionsgeschichte der Universität Oslo. Veröffentlichungen: Mehrere Bücher und zahlreiche Aufsätze in norwegischer Sprache zur Religionsgeschichte (Religionsanthropologie) und zur nordischen Kultur- und Zivilisationsgeschichte. Anschrift: Institutt for religionshistorie og kristendomskunnskap, Avd.A, Postboks 1010, Blindern, N–0315 Oslo 3, Norwegen.

Mary Hunt

Umgestaltung der Moraltheologie – eine feministische Herausforderung der Ethik

In keinem Bereich wird die Unsichtbarkeit der Frauen so deutlich wie in der Moraltheologie und Ethik; Frauen sind von der theologischen Arbeit, der Artikulation von Sinn- und Wertkonzepten, ausgeschlossen. Die patriarchalische Beschaffenheit der christlichen Tradition führt hier zu einer peinlich genauen und äußerst entschlossenen Unterscheidung im Alltagsleben der Menschen. So paradox es klingt, die gegenwärtig vertretene Moraltheologie scheint unmoralisch zu sein. Sie erfüllt nicht einmal das minimalste Kriterium, das ihre Angemessenheit gewährleisten könnte, nämlich das sorgfältige Erwägen menschlicher Erfahrungen von Liebe, Gerechtigkeit, Gleichheit und Gegenseitigkeit im Lichte der traditionellen Lehre, des jeweiligen kulturellen Kontextes und der tiefbegründeten Überzeugungen des christlichen Glaubens. Die Tatsache, daß sie die Hälfte der Menschheit, über deren Leben sie nachzudenken beansprucht, systematisch ausschließt, und das Ausmaß, in dem sie häufig feierliche Erklärungen abgibt, selten aber zuhört, lassen ihren Anspruch auf Moralität bzw. das Formulieren moralischer Grundsätze im besten Falle als dürftig erscheinen.

In einem kurzen Artikel kann keine grundlegende Überarbeitung dieser Disziplin geleistet werden. Ich hoffe aber, den Weg zu einer angemesseneren und sinnvolleren Methode der theoethischen *(sic!)* Reflexion aufzeigen zu können. Dabei beabsichtige ich weder, die Risse und Sprünge der patriarchalischen ethischen Theorie mit der Erfahrung von Frauen aufzufüllen, noch möchte ich behaupten, daß das, was in Übereinstimmung mit der Tradition bisher als «das Gute» angesehen wurde, beiseite gelegt werden müsse, nur weil seine Ursprünge fragwürdig geworden sind. Stattdessen möchte ich dem dringlichen Bedürfnis nach einem neuen methodischen Vorgehen, das ich allenthalben feststelle, nachgehen; es handelt sich hier offenbar um einen Mangel, der nicht nur kosmetischer, sondern grundlegender Veränderungen bedarf.

Bezüglich der Methode der ethischen Disziplin ist eine Verschiebung festzustellen von einer im wesentlichen statischen moralischen Sichtweise, die aufgrund von vorgefertigten Kategorien zu ihren Ergebnissen kommt, zu einer dynamischen Methode hin, die der Erfahrung der Menschen, besonders der am meisten betroffenen, einen zentralen Platz einräumt. Diese Methode läßt die *Betroffenen selbst zu Wort kommen*, geht davon aus, daß der Mythos der Objektivität überholt bzw. widerlegt ist, orientiert sich nach vorn und macht Fortschritte dabei. Dieser Ansatz einer feministischen Befreiung hat seinen Ausgangspunkt in den Kämpfen der Menschen, die sich als Unterdrückte eines gewalttätigen Systems erfahren und sich dazu entscheiden, für ihre Befreiung einzutreten. Frauen sind den Zwängen des Patriarchats ausgesetzt gewesen. Damit ist ihre Lebenserfahrung, ebenso wie die vieler anderer unterdrückter Menschengruppen, ein einleuchtender Ausgangspunkt für diesbezügliche Überlegungen. In dem Maße, wie Frauen ihre moralische Handlungskompetenz gewinnen, muß sich die Disziplin verändern[1].

Verschiedene auffällige Merkmale der zeitgenössischen Moraltheologie lassen die Verarmung bzw. Erschöpfung dieser Disziplin deutlich werden. Sie bilden den Hintergrund meiner ethischen Voraussetzungen. Zum ersten hat die Männlichkeit für den größten Teil der ethischen Arbeiten nach wie vor normative Bedeutung. Die Erfahrung der Frau tritt, wenn überhaupt, dann in diesem Licht in Erscheinung; als menschlich gilt, was männliche Züge trägt. Dies wurde zwar bereits vor fünfundzwanzig Jahren von Valerie Saving Goldstein angefochten, ist aber dennoch die allgemeine Voraussetzung der theoretischen Arbeiten geblieben[2].

Eine Reihe von Untersuchungen und Stellungnahmen unserer Zeit – wie etwa die der nordamerikanischen katholischen Bischöfe zur Nuklearrüstung und Wirtschaft – standen im Widerspruch zu einem Denken in «allgemein menschlichen» Kategorien, und dies noch zu einer Zeit, da feministische Autoren längst nachdrückliche Argumente für das nunmehr Offensichtliche vorgebracht hatten, daß nämlich Frauen und Männer ihr Leben innerhalb eines Patriarchats in verschiedener Weise erfahren. Kurze Bemerkun-

gen zum Leben der Frauen sind kein Ersatz für einen kompromißlosen ersten Schritt zur Befreiung, wie ihn der feministische Ansatz wagte. Ich gehe von der Voraussetzung aus, daß die Unterdrückungserfahrungen der Frauen unser aller Lebensweise in dieser Welt so tief in Mitleidenschaft ziehen, daß wir nicht mehr umhin können zu akzeptieren, daß die Frauen betreffenden ethischen Fragen von den Frauen selbst gestellt werden müssen, und zwar in der ihnen eigentümlichen Ausdrucksweise und mit jedweder – wenn auch vorsichtiger – Konsequenz in den Schlußfolgerungen. Dies gilt für farbige und weiße Frauen gleichermaßen, für alte Frauen ebenso wie für junge, wobei die Besonderheit einer jeden Gruppe zu respektieren ist.

Es ist zweitens festzustellen, daß die vorherrschende patriarchalisch orientierte Moraltheologie sich nicht nur über die Erfahrungsweise, die Frauen zu eigen ist, hinwegsetzt, sondern sich auch dazu hergibt, diese zu verwerfen. In Arbeiten zur häuslichen Gewalt, zum Thema der Vergewaltigung und des Inzest ist ein Frauenhaß gut belegt, der die Frauen in vielen Fällen als Opfer zeigt – wenn nicht sogar als Verführerinnen, die eine Vergewaltigung wollen. Feinere, aber nicht minder verheerende Unterdrückungsmechanismen sind in der Literatur zur sogenannten künstlichen Geburtenkontrolle, zur Abtreibung und freiwilligen Sterilisation zu finden, Maßnahmen, die sämtlich von der Kirche untersagt werden. Es wird deutlich, daß die Taktik solcher Verfahrensweisen, durch die die Stimmen der Frauen zum Schweigen gebracht werden, dem frauenfeindlichen Charakter einer so betriebenen Ethik genauestens entspricht. Die zweite Voraussetzung, von der ich ausgehe, ist deshalb, daß in jeder Arbeitsgruppe Frauen mit dabei sein müssen, um auf diese Weise sicherzustellen, daß auch die Erfahrung von Frauen in den Arbeitsergebnissen zum Ausdruck kommt.

Ein dritter Aspekt der patriarchalischen Moraltheologie äußert sich in deren Neigung, in eine männliche Herrschaft überzugehen. Da man die Erfahrungen von Frauen ignoriert und Frauenfeindlichkeit die grundlegende geistige Haltung darstellt, haben wir es im Resultat oft mit einer Herrschaft von Männern über den Körper der Frau, ihr Herz und ihre Gesinnung zu tun. Dies wird ganz deutlich in scheinbar extremen Fällen wie Klitorisausschneidung und Fibulation [= «Zuklammerung» oder «Verlötung» der äußeren Geschlechtsorgane, bisweilen auch an Männern praktiziert – Anm. d. Red.], trifft aber ebenso auf all jene Fälle zu, in denen die Erfahrungen von Frauen als ein unpassender Beitrag zur Moraltheologie abgetan werden[3]. Stattdessen sind die Frauen nur die Empfängerinnen der dubiosen Weisheiten des Lehramtes, sind ihre Erfahrungen bei der Formulierung von Verfahrensweisen nicht gefragt. Die jüngste vatikanische Erklärung zum Problem der Abtreibung, welche als Vergeltungsmaßnahme für eine Annonce in der *New York Times* zum Thema Pluralismus und Mannigfaltigkeit der Meinungen unter engagierten Katholiken in den Vereinigten Staaten zu verstehen ist (7. Okt. 1984), verdeutlicht dies. Der Disput entzündet sich dabei weniger an Fragen der Abtreibung als vielmehr an Fragen der Herrschaft und Macht. Nirgendwo geht die vatikanische Stellungnahme auf die zugrunde liegenden moralischen Probleme ein, und sie räumt auch keinerlei Bedarf an einem Dialog ein.

Es dreht sich alles um das Bemühen, die Autorität des Lehramtes erneut und ein für allemal wiederherzustellen. Ich gehe von der Voraussetzung aus, daß die Verleihung von Vollmacht – nicht aber die Kontrolle – das Gütesiegel einer jeden feministischen Befreiungsethik ist. Die Bevollmächtigung – nicht die Kontrolle – von Frauen und Männern wird aber nur möglich werden, wenn in den ethischen Debatten auch die Stimmen der Frauen zu hören sind. Es mag sehr wohl sein, daß Frauen eine andere Sicht der Dinge vortragen, das darf aber nicht bedeuten, daß ihre moralische Kraft bereits bei dem Versuch, sie einzubringen, zurückgewiesen bzw. geleugnet wird.

Diese Voraussetzungen weisen auf ein doppeltes Problem hin, das die Grundlage meiner Kritik an den gegenwärtig verwandten Methoden der Ethik sowie meiner Hoffnung auf deren gründliche Überprüfung ist. Zum ersten ist der Bereich moraltheologischer Probleme, bezüglich dessen ein – wenn auch limitierter – Beitrag von Frauen überhaupt in Betracht kommt, auf die sogenannten Frauenthemen wie Sexualität und Fortpflanzung beschränkt. Und selbst in diesem Bereich werden nicht die Frauen selbst angehört. Wäre dies der Fall, würden sie, so vermute ich, darauf hinweisen, daß die Sexualität als ein natürlicher Bestandteil partnerschaftlicher Beziehungen zu sehen ist; würden sie wahrscheinlich darauf bestehen, daß eine verantwortungsvolle Fortpflanzung in dem sozio-ökonomischen und politischen Kontext des Bedürfnisses der Frauen zu

sehen ist, ihre Entscheidungen auf der Grundlage ihres Gewissens zu treffen, das sich in verantwortlichen Gemeinschaften geformt hat. Diese Forderung, die Meistbetroffenen selbst zu Wort kommen zu lassen, stellt eine Herausforderung der feministischen Befreiungsethik dar.

Zum zweiten beruht mein Vorschlag, die Moraltheologie in einem anderen Licht zu sehen, auf der Tatsache, daß die ethischen Probleme, denen Frauen sich zuwenden, weit über den Themenbereich der Sexualität hinausgehen. Sie betreffen ökonomische Strukturen, Kriegsgeschehen und Aufrüstung, Gesundheitsfürsorge und andere Dinge, welche Feministinnen als ein feingliedriges Geflecht jener Unterdrückung erkannt haben, die sich aus der hierarchisch-dualistischen Denkweise ergibt. Die Tatsache aber, daß nicht einmal der Mittelschicht zugehörige und gebildete Frauen weißer Hautfarbe Zugang zu den moralisch-ethischen Systemen und ihrer Theoriebildung haben, macht unzweifelhaft klar, daß der armen farbigen Frau sowie den Menschen der Dritten Welt u.s.w. erst recht keine faire Beteiligung bei den Themen und Problemen zugestanden wird, die eine unmittelbare Auswirkung auf ihr Leben haben. Diese Auswirkungen sind für sie zumeist gravierender als für jene, die beanspruchen, in ihrem Namen zu sprechen. Die Tatsache, daß die Verantwortlichen die Rechtschaffenheit der Ethik in Frage stellen, sobald diese als Wahrheitssuche aufgefaßt wird, verursacht ökonomisches, psychisches und seelisches Leid. Wenn wir aber in einer, wie auch immer gearteten, «angemessenen Beziehung» miteinander leben wollen, ist hier eine Veränderung angezeigt[4].

Als ersten Schritt schlage ich vor, daß wir einige Probleme im Bereich der Sexualität in näheren Augenschein nehmen, um zu sehen, welche Unterscheidung die im Namen der Frauen Sprechenden hier treffen. Es ist nicht anzunehmen, daß die Lösung schwieriger Sachverhalte im Problembereich der Sexualität auch schon die Moraltheologie von ihren Beschränkungen befreit. Ich zögere auch, meine Vorschläge zur Ethik mit dem Thema der Sexualität zu beginnen. Meine Befürchtung ist, den Leser irrezuführen, indem ich der Vorstellung Vorschub leiste, eine Frauen betreffende Moral stehe und falle mit dem Thema Sexualität. Für die meisten Frauen stellt die Sexualität, wie sie sie verstehen, kein Problem dar. Es wird aber eines daraus gemacht von denen, die die moralische Handlungsfähigkeit der Frau in Abrede stellen und sie so daran hindern, ihren Teil der Verantwortung zu übernehmen. Wenn wir aber in einem Bereich der Disziplin mit einer Änderung beginnen, können wir, da alle ethischen Fragen in einem Zusammenhang stehen, auf ein Überschwappen auch auf andere Gebiet hoffen. Sollten die Erfahrungen der Frauen wirklich eine neue Art der ethischen Entscheidungsfindung herausfordern, so daß sich viele Stimmen zu Gehör bringen könnten, würden wir möglicherweise auch einen Fortschritt bezüglich anderer marginalisierter Gruppen erleben können.

Es handelt sich hier nicht um den Versuch, den Spieß umzudrehen und die Stimmen der Frauen durch den Ausschluß der Männer als die überlegenen zu erklären oder die Männer in ihrer hierarchisch-dualistischen Struktur der Entscheidungsfindung lediglich durch Frauen zu ersetzen. Dies stünde in Widerspruch zu der Veränderung, wie ich sie im Blick habe; eine Veränderung nämlich, die den Vorgang der ethischen Entscheidungsfindung im Zusammenhang mit einer von allen getragenen Verantwortung in einer Glaubensgemeinschaft sieht.

Augenblicklich betrachte ich die Moral als einen Bereich, der verhältnismäßig wenig mit Sexualität zu tun hat. Er hat aber mit den ökonomischen, politischen und sozialen Strukturen zu tun, in denen Sexualität sich abspielt. Diese Strukturen können auf eine Verbesserung der Lebensqualität hin verändert werden, besonders was die Lage der am meisten marginalisierten Menschen angeht. Meine vorrangige Beschäftigung mit dem Thema Sexualität beruht jedoch auf meinem Engagement im Sinne der These, daß das Persönliche auch politisch ist und daß eine heilsame integrierte Sicht des Menschen an die Stelle der zeitgenössischen Anthropologie treten muß. Solange wir dies nicht zum Ausgangspunkt nehmen, bezweifle ich, ob die Bearbeitung irgendeines ethischen Themas wirklich Werte wie Partnerschaftlichkeit und Verantwortlichkeit widerspiegeln kann, die Ziel einer jeden Befreiungsethik sind.

Der geringe Umfang an feministischen Denkbemühungen zu einer Befreiungsethik läßt mich Beverly Harrison zustimmen, die schrieb: «Man muß nicht besonders gut in der Moraltheorie bewandert sein, um Lebensentscheidungen gewissenhaft treffen zu können, die Moraltheologie kann aber unser ethisches Urteil im Zaum halten.»[5] Eine solche Moraltheorie kann giftig

sein. Lieber möchte ich mit Beverly Harrison behaupten, daß vieles von dem, was man als Moraltheologie hat durchgehen lassen, gerade zur Unterdrückung der Frauen und anderer marginalisierter Menschen geeignet war. So stellt der Imperativ, die Disziplin, die unsere Unterdrükkung billigt, einer Veränderung zu unterziehen, einen Punkt auf der Tagesordnung einer feministischen Befreiung dar.

Als ersten Schritt auf dem Weg einer Umgestaltung der Moraltheologie schlage ich vor, eine bisher noch wenig sichtbar in Erscheinung getretene Erfahrung von Frauen zu untersuchen: die lesbische bzw. gleichgeschlechtliche Liebe. Von ihr war in jenem Teil der ethischen Literatur noch kaum die Rede, die tatsächlich auch die Aussagen der Betroffenen in ihre Überlegungen miteinbezieht, anstatt lediglich von zusammengewürfelten männlichen Erfahrungen auszugehen. Die Besonderheit der Erfahrungen lesbischer Frauen liegt einmal in ihrer verborgenen Möglichkeit, Licht in eine andere Art der menschlichen Erfahrung zu bringen, zum anderen in ihrem ausgesprochen weiblichen Charakter. Warum stattdessen nicht Probleme der Geburtenregelung oder Abtreibung untersuchen, mögen einige denken, die ja auch zu den besonders Frauen angehenden Themen zählen? Nun wurden diese aber bereits eingehend erforscht, und zwar unter «tapferen» Anstrengungen, sie außerhalb einer Verfügung durch die Frau selbst zu definieren, sei es durch den Rückgriff auf eine komplizierte Technik oder auf die Strafe der Exkommunikation. Die lesbische Liebe hat eine derartige Vorgeschichte nicht; ihr Tabucharakter ist so stark ausgeprägt, daß wahrscheinlich nicht einmal die unerschrockensten Männer versuchten, sie zu definieren oder als Thema für sich zu beanspruchen.

Nur die Erfahrung der Frauen selbst läßt die lesbische Liebe verständlich werden. Kurz, ob uns dies paßt oder nicht, wir müssen die Frauen selbst anhören. Trotz seiner Parallele zur Homosexualität der Männer handelt es sich um ein gänzlich weibliches Phänomen. Es zu verstehen, bedeutet, die Frauen selbst zu verstehen, ein Geschehen, das sich unter patriarchalischen Verhältnissen selten genug ereignet; vielleicht aber ist es Teil einer tieferen Umgestaltung dieser Verhältnisse, als man sich dies gemeinhin vorstellen mag. Bemühungen, das Phänomen der lesbischen Beziehungen generell der Homosexualität zuzuschlagen, werden schlicht keinen Erfolg haben. Die kulturellen, ökonomischen und gesellschaftlich-politischen Faktoren eines patriarchalischen Systems verleihen der gleichgeschlechtlichen Neigung unter Frauen eine andere Qualität, als die männliche Analogie sie aufweist. Der Ausgangspunkt für Frauen ist in der Tatsache ihrer Unterdrückung gegeben, wie sie für patriarchalische Verhältnisse typisch ist; erst in zweiter Linie erfahren sie sich dann als lesbische Frauen, deren Unterdrückung oder Bedrängnis sich aber nicht in der Art, nur im Grad von der aller anderen Frauen unterscheidet.

Das Patriarchat bringt die Heterosexualität als einen normativen Anspruch hervor und schließt gesunde gleichgeschlechtliche Beziehungen (besonders unter Frauen) als moralisch legitime Möglichkeit aus. Mein Bemühen, über die lesbische Erfahrung nachzudenken, beabsichtigt, diese in ihrer Eigenart sichtbar werden zu lassen. Ich suche auf diese Weise eine Kerbe in jene ethische Tradition zu schlagen, die die Eigenäußerungen so vieler Menschen zum Schweigen zu bringen sucht, um sie so unter Kontrolle zu halten, anstatt die Menschen zu ermutigen, sich ihrer eigenen Handlungsvollmacht verantwortlich bewußt zu sein.

Meine Definition der lesbischen Liebe läßt erkennen, wie ich die Aufgabe einer ethischen Neuformulierung angehe. Ich setze bei der Erfahrung der Betroffenen an und nicht bei vorgefertigten, auf die männliche Realität abgestimmten Definitionen. Nach dem Verständnis vieler Frauen geht das, was ich in unserem Sprachgebrauch Lesbianismus oder den lesbischen Einblick nenne, aus einer frauenfeindlichen Einstellung inmitten einer patriarchalischen heterosexuellen Kultur hervor. Dies bedeutet, daß Frauen hier von Grund auf ernst genommen werden in einer Welt, die ansonsten eher zu einem anderen Verhalten veranlaßt; dies bedeutet auch die Möglichkeit, Frauen Wertschätzung und Liebe entgegenzubringen – feiernd statt sanktionierend – und sie in ihrer Handlungsvollmacht zu bestätigen. Dies schließt die Möglichkeit einer sexuellen Ausdrucksweise ein, ohne sie zu fordern oder definitorisch festzulegen. Die Betonung liegt auf einer grundlegenden Bestimmung des Selbst der Frau innerhalb des Kontextes einer feministischen Vorstellung von Befreiung; einer Bestimmung, die von einer mit ihrem Selbst identischen Frau ausgeht, die in bestimmten Gemeinschaftsbezügen steht. Ich bin Elisabeth Schüssler Fiorenza sehr zu Dank verpflichtet für ihre Klarstel-

lung des Konzeptes der «Self-identified woman» und ebenso Carter Heyward für ihre Anregungen zum Begriff der Rationalität[6].

An dieser Definition interessiert mich besonders der Aspekt der Gemeinschaftsdimension. Sie stellt insgesamt den Versuch dar, in einer gewissenhaften Denkanstrengung herauszufinden, was für viele Frauen den wesentlichen Teil ihres Selbstverständnisses als Lesbierin ausmacht; das Eingewurzeltsein in einer Gemeinschaft nämlich, die ihnen erlaubt, ganz sie selbst zu sein, bei der Arbeit, im Spiel, im Gottesdienst, in der Entspannung. Der Aspekt der Gemeinschaft wird absichtlich betont, weil diese als befreiendes Korrektiv gegenüber der patriarchalischen Neigung angesehen wird, die lesbische Zuwendung als eine genitale Aktivität zwischen Frauen zu definieren. Diese männliche Vorstellung von der lesbischen Liebe wird einerseits zurückgewiesen, auf der anderen Seite wird betont, daß auch eine genitale Aktivität als angemessen gilt, wenn sie in eine verbindliche und verantwortlungsvolle Beziehung zwischen Frauen eingebunden ist. Selbst die sexuelle Äußerung ist so in der größeren Gemeinschaft verwurzelt und ihr gegenüber verantwortlich.

Frauen, die unsere emotionalen, politischen und geistigen Sehnsüchte inmitten eines patriarchalischen heterosexuellen Kontextes als Frauen in verantwortlichen Gruppen der verschiedensten Art erfüllt finden (nicht gemeint sind religiöse Gruppen, die ihren Ursprung meist in einem Patriarchat haben), beurteilen Frauen nicht anhand des Kriteriums ihrer sexuellen Neigung. Im Namen aller Frauen streben sie vielmehr nach einem Selbstsein in sinnvollen Gemeinschaftsbezügen, wo sie einander ihre Handlungsvollmacht zugestehen und auch auf das Heilwerden der Mannsleute – als ganzheitlich menschlicher Personen – hinwirken können. Sie schaffen sich so sichere Lebensräume, die ihnen eine neue Sicht dessen ermöglichen, was wir lesbische Erfahrung nennen, so daß sie diese in ihrer tatsächlichen Eigenart wahrnehmen können.

Eine neue Sicht der lesbischen Erfahrung kann einem Verstehen dessen zuträglich sein, was sie über Jahre für die Betroffenen bedeutet hat. Frauen sind von ihren Familien und den Kirchen verfolgt worden, wurden aus ihren religiösen Gemeinschaften ausgeschlossen und in einer Welt, die ihre Entscheidungen ablehnte, sich selbst in ihrem Selbstverständnis als Lesbierin unaufhörlich und tiefgehend entfremdet. Es gab wahrscheinlich keine bewußte Identifizierung mit dem, was ich den lesbischen Einblick nenne. Durch eine genaue Überprüfung der lesbischen Erfahrungswelt und ein Überdenken der Erfahrung aus heutiger Sicht hoffe ich, Licht in die Realität unserer Vorläuferinnen und ebenso unserer selbst zu bringen. Die heutige Generation könnte so ein neues Verstehen bewirken sowie Achtung und Akzeptanz für alle Frauen, samt den von ihnen gewählten Lebensbedingungen.

Dies beginnt damit, daß wir den Zugang finden zu dem, was Frauen in Wirklichkeit wollen. Es ist nicht die Macht über andere, sondern die Möglichkeit, sich in einer Weise zu sehen und zu beurteilen, die der Wahrheit ihrer Erfahrungen entspricht, sowie natürlich die Gelegenheit, andere zu ermutigen, desgleichen zu tun. Dann können wir Frauen uns an den sorgsam abwägenden und ausgleichenden Vorgängen des ethischen Diskurses beteiligen, da wir vom Besten, was der humane Geist geben kann, freigesetzt und von neuem in unsere Entwicklung hineingegeben sind. Dann können wir etwas von der glühenden Zärtlichkeit der freiwilligen – und nicht erzwungenen – Liebe erfahren, so wir überhaupt gewillt sind, zu lieben. Wir können Bekanntschaft mit der Frauen möglichen Leidenschaft machen (auch mit der des Mannes, denn es ist anzunehmen, daß dann auch die männliche Weise der Erfahrung aufbrechen wird), der Leidenschaft für das Leben und seine Kreativität – und nicht einfach nur für die Mutterschaft. Wir können neue Erfahrungen machen und würdigen lernen im Zusammenhang mit der Zerrissenheit, Leere und sogar Sünde, die sich einstellen, wenn eine Trennung, der Tod oder Mißhandlungen zum Ende einer Beziehung führen. Es ist dies vielleicht schmerzhafter als alles, was im Kontext eines heterosexuellen Patriarchats je erfahren werden kann, da es innerhalb frei gewählter Beziehungen geschieht, wie sie die feministische Befreiung vorsieht. Dabei soll sich eine Tiefe des Schmerzes und Leidens auftun können, die niederschmetternd sein kann, aber zum heutigen Verständnis eines menschlichen Daseins hinzugehört. Dies ist der ethische Kernpunkt, das Herz des Ganzen, das unsere Aufmerksamkeit verdient.

Der Preis für die Unsichtbarkeit der lesbischen Erfahrung innerhalb der Theologie liegt offen zutage. Die männlich definierte Logik ist ungenügend, und auch das angebliche Verstehen lesbischer oder anderer Frauen reicht nicht aus.

Unermeßliches ging bereits verloren. Auch das neue Verstehen, das unsere Generation aufbringt, ist nicht genug. Das schlichte Hinzufügen der lesbischen Erfahrung auf einer Liste von zur ethischen Analyse bereitstehenden Kategorien ist ebenfalls ungenügend, wenn ihre Eigentümlichkeit dabei keine Berücksichtigung findet. Wir können einfach nicht auf den notwendigen Luxus einer gegenseitigen Mitteilung unserer Wahrheiten verzichten, denn erst dann verfügen wir über die Daten, die Ausgangspunkt unserer Überlegungen sein müssen. Es ist dringend erforderlich, daß wir den Lebenserfahrungen aller Frauen Gehör schenken, ohne diese negativ zu sanktionieren.

Mit einer derartigen Arbeit stellt die feministische Befreiungsethik eine Herausforderung dar. Sie wird kritisiert von seiten der vielen marginalen Gruppen, deren Erfahrungen bislang gleichfalls draußen geblieben sind. Auch sie machen ihre Forderungen geltend, damit nicht eine neue Form der Unterdrückung entstehe. Eine benachteiligte Gruppe nach der anderen muß in der ihr eigenen Ausdruckweise angehört werden: Menschen anderer Hautfarbe, Arme, Menschen aus der Dritten Welt u.a.m. Nur dann können die Kreisläufe der üblichen ethischen Reflexion sich erweitern und jene Menschen in ihre ethischen Fragestellungen miteinbeziehen, anstatt sie lediglich in den Fußnoten ihrer Antworten unterzubringen.

Das Ergebnis wird die Ermächtigung vieler Menschen sein, die bis dahin einer Kontrolle bzw. Herrschaft unterworfen waren. Es ist nur zu wahrscheinlich, daß eine solche Herausforderung Widerstand zeitigen wird. Ich werde jedoch jeden auch noch so vernünftigen Vorschlag ignorieren, der die ethische Arbeit unter ein Moratorium stellen will, bis diese kritische Phase abgeschlossen ist. Ich will das Establishment in Sachen Ethik nicht zu einem «kreativen Hinhören» drängen, ohne daß eine kraftvolle Analyse derartig liberale Stellungnahmen begleitet, weil ich befürchte, mit dem Etikett des den Spieß umdrehenden Unterdrückers belegt zu werden. Stattdessen soll der Leumund zeigen, daß es die feministische Befreiungsperspektive ist, von der her die Herausforderung, die ethische Disziplin umzugestalten, vernehmbar wird. Dann können wir alle nach einer partizipatorischen ethischen Methode streben, die die betroffenen Menschen selbst zu Wort kommen läßt, sie ermutigt, ihre eigenen Fragen zu stellen und so auf ihre Ermächtigung hinwirkt. Dies wird einer verantwortlich gelebten Moral neue Inhalte und einen neuen Sinn geben.

[1] Beverly Harrison, Our Right to Choose: Toward a New Ethic of Abortion (Beacon Press, Boston 1983). Die Autorin führt gute Argumente für eine moralische Handlungskompetenz der Frau ins Feld.

[2] Valerie S. Goldstein schrieb in den frühen sechziger Jahren: Human Experience: A Feminine Viewpoint. Vgl. den Nachdruck in: Carol P. Christ and Judith Plaskow (Hg.), Womanspirit Rising (Harper and Row, San Francisco 1979).

[3] Vgl. Mary Daly, Gyn/Ecology (Beacon Press, Boston 1978), wo Informationen zu Greueltaten gegenüber Frauen zu finden sind.

[4] Carter Heyward, The Redemption of God: A Theology of Mutual Relation (University Press of America, Washington 1982).

[5] Beverly Harrison, aaO. 12.

[6] Vgl. Elisabeth Schüssler Fiorenza, In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins (Crossroad, New York 1983). Vgl. Carter Heyward, ebd.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M.A.

MARY HUNT

Koordinatorin von «Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual» (WATER) in Washington, D.C. Doktorat in Philosophischer und Systematischer Theologie an der Graduate Theological Union, Berkeley, Kalifornien. Veröffentlichungen: Zahlreiche Zeitschriftenartikel; derzeit Arbeit an einem Buch: Fierce Tenderness: Toward a Feminist Theology of Friendship. Sie verbringt alljährlich regelmäßige Zeiten in Argentinien und Chile als Mitarbeiterin an einem Projekt von «WATER» für internationale theologische Zusammenarbeit. Beratungstätigkeit für Frauen, die an der Jesuit School of Theology in Berkeley, Kalifornien, den Magistergrad in Theologie erworben haben. Anschrift: WATER, Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual, 8035, 13th Street, Suite 3, Silver Spring, Maryland, 20910, USA.

Marga Bührig

Die Rolle von Frauen im ökumenischen Dialog

Ich schreibe diesen Artikel aufgrund von jahrzehntelangen Erfahrungen. Die Frage, was die Rolle von Frauen (oder «der Frau») im Blick auf die gesuchte Einheit der Kirche und auf konkrete Verhandlungen über diese Einheit bedeutet, steht in einem viel größeren Zusammenhang. Diesen könnte man mit dem Titel einer neueren Studie des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) umschreiben als «die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche». Ich möchte mich zunächst auf das engere Thema beschränken, es auch an einem konkreten Beispiel illustrieren, aber immer wieder versuchen, es in den größeren Zusammenhang zu stellen.

Meistens wird die Frage so gestellt: Sind Frauen, genauer gesagt, ist die Ordination von Frauen zum vollen Priesteramt ein Hindernis für die Einheit der Kirchen? In einer Plenarversammlung der 6. Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 wurde diese stereotype Frage auch wieder einmal ernsthaft und besorgt gestellt. Das veranlaßte eine reformierte Delegierte, eine Frau, sich zum Wort zu melden und zu bemerken, man solle jetzt das Problem der Einheit der Kirche nicht auch wie schon so vieles andere auf dem Rücken der Frauen, zu Lasten der Frauen, abhandeln. Sie schloß ihr Votum mit der Frage: «Meine Herren, was haben Sie denn vorher für die Einheit getan?» Gemeint war: was haben Sie in den Jahrhunderten, in denen die Frage nach der Ordination der Frau noch gar nicht gestellt wurde, für die Einheit getan?

Mit dieser wahren Geschichte ist das Problem sehr zutreffend umrissen. Seit etwa 50 Jahren ist in vielen protestantischen Kirchen ein Prozeß in Gang gekommen, der in vielen Fällen zur Ordination der Frauen und zu ihrer Zulassung zum vollen Pfarramt führte, oft nach schweren Kämpfen, teils unter dem Druck des gesellschaftlichen Wandels (auch wenn das immer geleugnet wurde), teils weil die Frauen überzeugten, die dieses Amt begehrten, teils weil sich überkommene Exegesen der bekannten biblischen Stellen aufgrund neuererer Forschung einfach nicht mehr ernsthaft vertreten ließen. So stehen wir heute vor der Tatsache, daß in ungefähr der Hälfte aller Mitgliederkirchen des ÖRK Frauen ordiniert werden und das volle Pfarramt mit allen Rechten und Pflichten auch tatsächlich ausüben, daß es sich aber ausschließlich um protestantische Kirchen handelt. Im Bericht des ÖRK, welcher die oben erwähnte Studie über die «Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche» vorläufig abschließt, heißt es zu diesem Thema: «Obschon heute fast die Hälfte der Mitgliedskirchen des ÖRK Frauen ordinieren, können diese zahlenmäßig den drei größten kirchlichen Körperschaften, die es nicht tun, nicht die Waage halten, nämlich den orthodoxen Kirchen, den meisten anglikanischen und der römisch-katholischen Kirche. Obschon die Debatte in den meisten protestantischen Kirchen abgeschlossen ist, ist sie in der internationalen ökumenischen Bewegung noch fast neu, und bei manchen besteht ein starker Widerstand dagegen, die Ordination von Frauen zum Priesteramt auch nur als Thema in Erwägung zu ziehen.»[1]

An der Konferenz von Sheffield (1981), an der diese Sätze formuliert wurden, wurde empfohlen, diese Frage weiterhin zu studieren. So finden sich in den sog. Lima-Papieren, d. h. den «Konvergenzerklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt», die von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK erarbeitet und den Kirchen der Welt (auch der römisch-katholischen Kirche) zur Stellungnahme unterbreitet wurden, zwei ausdrückliche, wenn auch äußerst vorsichtig formulierte Hinweise auf dieses anstehende Problem. Es ist Teil des ohnehin schwierigsten und wohl umstrittensten Abschnitts über das Amt *(ministry)*. Darin heißt es: «Wo Christus gegenwärtig ist, sind menschliche Schranken durchbrochen. Die Kirche ist berufen, der Welt das Bild einer neuen Menschheit zu vermitteln. In Christus ist nicht Mann noch Frau (Gal 3,28). Frauen wie Männer müssen ihren Beitrag zum Dienst Christi in der Kirche entdecken. Die Kirche muß den Dienst erkennen, der von Frauen verwirklicht werden kann, ebenso wie den, der von Männern geleistet werden kann. Ein tiefergehendes Verständnis des umfassenden Charakters des Dienstes, das die gegenseitige Abhängigkeit von Männern und Frauen widerspiegelt, muß noch breiter im Leben der Kirche zum Ausdruck kommen. Obwohl die Kirchen sich in dieser Notwendigkeit einig sind, ziehen sie daraus unterschiedliche Folgerungen bezüg-

lich der Zulassung von Frauen zum ordinierten Amt...»[2]

Dieser Text erweckt den Eindruck, als müsse hier alles von neuem beginnen, als müßten in gleicher Weise Dienste für Männer wie für Frauen neu geschaffen werden, als wären nicht alle wichtigen kirchlichen Ämter de facto reine Männerämter, als gäbe es kein Ungleichgewicht zwischen Männern und Frauen in allen kirchlichen Strukturen, sogar dort, wo Frauen ordiniert werden können.

Im weiteren Verlauf des Textes wird festgestellt, daß die einen Kirchen Frauen ordinieren, andere nicht. Im Kommentar dazu heißt es, daß die erstgenannten Kirchen erkannt hätten, es fehle dem Amt etwas zu seiner Fülle, wenn sie Frauen nicht zuließen, und außerdem spreche die bisher gemachte Erfahrung mit ordinierten Frauen durchaus für diese Lösung. Die anderen Kirchen berufen sich auf die Tradition, aber auch auf ihre Anthropologie und Christologie, die gegen die Ordination von Frauen sprächen.

Daß diese verschiedenartigen Lösungen Spannungen zwischen den beiden Gruppen verschärfen können und zum Teil auch tatsächlich verschärft haben, daran besteht kein Zweifel. Kühl und verstandesmäßig betrachtet geht es zwar nur um einen Aspekt in der sehr komplexen Diskussion über das Verständnis des Amtes. Aber es ist einer, der sehr starke Emotionen auslöst, vor allem seit Frauen selbst an diesen Auseinandersetzungen beteiligt sind, wie es jedenfalls im ÖRK heute der Fall ist. Dort sind sie sichtbar, vielleicht sogar unübersehbar geworden. Durch diese Gegenwart kommt die Frage nicht zur Ruhe. Sie wird immer wieder gestellt. Dabei ist der Ausgang noch ganz offen.

Eine zaghafte Anregung zur Lösung findet sich im vorletzten Abschnitt der Konvergenzerklärung: «Einige Kirchen ordinieren Männer und Frauen, andere ordinieren nur Männer. Unterschiede in dieser Frage werfen Hindernisse für die gegenseitige Anerkennung der Ämter auf. Aber diese Hindernisse dürfen nicht als unüberwindliche Hürden für weitere Bemühungen um gegenseitige Anerkennung angesehen werden. Offenheit füreinander trägt die Möglichkeit in sich, daß der Geist sehr wohl zu einer Kirche durch die Einsichten einer anderen sprechen kann. Ökumenische Erwägungen sollten daher die Erörterung dieser Frage fördern und nicht hemmen.»[3] Ja, sie sollten..., aber wie steht es in der Praxis?

Im November 1984 kam durch den Beschluß der Synode der «Church of England», eine Gesetzgebung für die Zulassung von Frauen zur Ordination in die Wege zu leiten, Bewegung in die alte Debatte. Die Vorlage wurde angenommen, und zwar mit 41 gegen 6 Stimmen der Bischöfe, mit 131 gegen 98 beim übrigen Klerus, mit 135 gegen 79 bei den Laien. Die entsprechenden Prozentzahlen der annehmenden Stimmen sind 87%, 57% und 63%. Nur die Bischöfe erreichten also die erforderliche Zweidrittelmehrheit – und mehr als diese. In allen Gruppen lagen die Prozentzahlen aber deutlich höher als vor zwölf Jahren. Warum wohl? Ein möglicher Grund wäre die Tatsache, daß in der Zwischenzeit in anderen anglikanischen Kirchen, z. B. in USA und Kanada, Frauen ordiniert worden waren und in einigen Entscheidungen für die Ordination gefallen waren. Für unser Thema sind zwei Fragen wichtig:
– Gibt es Reaktionen auf die (vorläufige, d.h. noch nicht rechtskräftige) Entscheidung der als «Mutterkirche» betrachteten Church of England?
– Welche Argumente wurden in dieser neuesten Debatte gebraucht?

Eine außerordentlich heftige – und darum interessante – Reaktion erfolgte innerhalb der griechisch-orthodoxen Kirche. In ihrer Zeitschrift «Kirchliche Wahrheit» heißt es: «In keinem Fall wird die orthodoxe Kirche die apostolische und auch die Vätertradition ignorieren, die durch ökumenische Synoden besiegelt wurden und welche den Anspruch erheben, daß die besondere Weihe für den Vollzug und die Weitergabe der Mittel der göttlichen Gnade, der Sakramente, dem Geschlecht der Männer zukommt. Diese Position vertreten absolut auch die vorchalzedonensischen Kirchen der Kopten, Syrer, Armenier und die katholische Kirche, also vier Fünftel der Gesamtchristenheit. Die sogenannte ‹Fortschrittlichkeit› der Anglikaner in dieser Frage ist ein weiterer unverzeihlicher Fehler dieser Kirche gegen die Bemühungen um die Einheit der Kirche; ein solcher Schritt hat dermaßen zurückwerfende Bedeutung, daß von den Verantwortlichen ernsthaft überlegt werden sollte, ob der Dialog zwischen Orthodoxen und Anglikanern noch einen Sinn hat.»[4]

Im Gegensatz zu den oben zitierten Konvergenzerklärungen wird hier nicht von einem umfassenden Amts (ministry)-Verständnis ausgegangen, d.h. die Priesterweihe überragt alles andere in unvergleichbarem Maße. Im weiteren

Verlauf des griechisch-orthodoxen Textes wird den Anglikanern ein Mangel an «Weihebewußtsein» vorgeworfen und dieser Mangel als eigentlicher Grund für die Fragwürdigkeit eines weiteren Dialogs betrachtet. Warum aber Frauen an diesem so wichtigen kirchlichen Amt nicht beteiligt werden können, wird nicht näher begründet. Die Frauen selbst sind unsichtbar, aber der Ton der Stellungnahme zeigt deutlich, daß nicht nur eine tief verankerte Tradition, sondern wohl ein noch tiefer verwurzeltes Tabu berührt wird, vermutlich uralte Vorstellungen von der Unreinheit der Frau, Vorstellungen, die mit Sexualität und nicht nur mit Kirche zu tun haben. Es wird sich immer wieder zeigen, daß in dieser ganzen Frage nicht nur das Amt, sondern auch das Frauen- und das Gottesbild im Spiel ist.

Im gesamten Zusammenhang unseres Themas scheinen mir die Diskussionen an der Synode der Church of England vom November 1984 aufschlußreich zu sein. Ich greife das Votum des Erzbischofs von Canterbury, Dr. Runcie, heraus. Er bemerkte, daß er für die Ordination der Frau sei, aber nicht zum jetzigen Zeitpunkt. Er räumte auch ein, daß jede Entscheidung, wie immer sie getroffen werde, eine Gruppe von Menschen verletzen werde. In seinen weiteren Ausführungen verschwanden aber die direkt Betroffenen, die Frauen, völlig und zurück blieb die von seinem männlichen und hierarchischen Standpunkt aus verständliche Rücksicht auf die Kirche, konkret auf die Kirchen, mit denen die Church of England im Gespräch ist: die römisch-katholische und die orthodoxe Kirche. Es gebe Gründe zur Vorsicht, wenn man dieser Sache nähertrete. Es sei zu berücksichtigen, wie tief sich die anglikanische Kirche auf den Dialog mit den beiden genannten Kirchen eingelassen habe. Es sei zwar wahr, daß es in der universalen Kirche Raum für eine große Verschiedenheit der Gebräuche geben müsse, und es sei auch richtig, die verschiedenen Erfahrungen mit Frauenämtern in den nicht-episkopalen Kirchen ernstzunehmen. «Trotzdem kann ich meine Überzeugung nicht verhehlen, daß wir die Verpflichtung haben, nicht den Anschein zu erwecken, als würden wir auf radikale und unbrüderliche Weise sehr große katholische Körperschaften nicht beachten, mit denen wir die Fundamente des Glaubens teilen.»[5] Im weiteren wird die Ordination der Frau als eine «radikale Veränderung» der Kirche bezeichnet.

Die Fundamente des Glaubens mit diesen oder jenen teilen. Mit allem Respekt muß hier die Rückfrage gestellt werden: Ist die Ekklesiologie und speziell das Amtsverständnis wirklich das wesentlichste Fundament des gemeinsamen christlichen Glaubens? Verblassen demgegenüber wirklich fundamentale biblische Aussagen wie Gen 1 über die Erschaffung von Mann und Frau zum Ebenbild Gottes oder Gal 3,28, wo aufgrund der Taufe die Schranken zwischen Mann und Frau im Leibe Christi durchbrochen sind, um nur zwei Bibelstellen zu nennen. Oder anders gefragt: ist die unabdingbar zum Menschsein gehörige, in der Schöpfung begründete Gleichwertigkeit von Frau und Mann nicht Fundament des Glaubens? Dieselbe Frage stellt sich in bezug auf die Erlösung in Christus. Man könnte es auch so formulieren: Steht die Ekklesiologie über der Anthropologie und über der Christologie?

In diesem Zusammenhang ist es interessant zu verfolgen, daß in allen Voten, die zur Vorsicht raten, die Rücksicht auf die Kirche und ihre Einheit (auch diejenige innerhalb der anglikanischen Gemeinschaft) im Vordergrund steht. Eine von Männern beherrschte Diskussion stellte auch dort, wo gesagt wurde, man sei im Grunde genommen für die Ordination der Frau, immer wieder die Kirche über die Menschen, in diesem Fall über die Frauen. Das zeigt sich auch in der Rücksicht auf das Gewissen der Männer, welche die Ordination der Frau ablehnen. Die Gewissenskonflikte derjenigen, die im Ausschluß der Frauen eine Verletzung von deren Menschenwürde und einen wesentlichen Mangel der Kirche sehen, spielen keine Rolle.

Wenn man all das bedenkt, wird das Abstimmungsergebnis noch erstaunlicher und erfreulicher. Es wird zwar noch ein langer Weg oder eher ein Hürdenlauf sein, bis das, was in die Wege zu leiten beschlossen wurde, rechtsgültige Realität wird. Aber ein wesentlicher Schritt wurde getan. Frauen wurden nicht zu Sündenböcken für die noch nicht erreichte Einheit gemacht. Sie waren im übrigen am Gespräch beteiligt, und eine Frau hatte das grundlegende Dokument für die Diskussion geschrieben[6]. Es bleibt abzuwarten, wie sich der Entscheid im ökumenischen Dialog auswirken wird. Er könnte ja tatsächlich auch ermutigende Wirkung haben, wie es innerhalb der weltweiten anglikanischen Gemeinschaft offenbar geschehen ist.

Ich möchte die Grundfrage dieses Heftes von CONCILIUM: Sind Frauen sichtbar oder unsichtbar in der Kirche? noch von einer anderen

Seite her angehen. Es gibt ja verschiedene Formen von «Sichtbarkeit», und auch Zahlen spielen hier eine Rolle.

Im ÖRK ist seit Jahren und besonders seit Beginn der siebziger Jahre konsequent daraufhin gearbeitet worden, daß Frauen in größerer Zahl beteiligt wurden. Waren 1968 an der Vollversammlung in Uppsala nur 9% der Delegierten Frauen, so stellten die Frauen 1983 in Vancouver fast ein Drittel der stimmberechtigten Delegierten. Außerdem waren sie als Referentinnen, als Leiterinnen von Gruppen wie von Plenarsitzungen, als Predigerinnen und Gestalterinnen oder Mitgestalterinnen von Gottesdiensten überall sichtbar. Ihre Präsenz, noch verstärkt durch eine große Zahl von Besucherinnen sowohl aus Kanada als aus der ganzen Welt, war sehr stark spürbar. Die Konferenz war menschlicher, wärmer, lebendiger, auch existentiell frömmer als frühere Vollversammlungen. Zudem waren Situationsberichte und theologische Beiträge von Frauen fast durchwegs konkreter als diejenigen von Männern, jedenfalls von weißen Männern der nördlichen Hemisphäre.

Bei den Wahlen in die Leitungsgremien wurde der ebenfalls angestrebte Anteil von einem Drittel nicht ganz erreicht, aber auch dort stieg die Prozentzahl von 22,56% auf 26,1%, und im Präsidium des ÖRK – also an «gut sichtbarer» Stelle – sitzen drei Frauen neben vier Männern. Das sind erfreuliche Fortschritte. Die große Frage ist nur: Wie werden sie sich auswirken, wie werden sie von den Männern verkraftet werden? Die Fortschritte wurden nur erreicht, weil von der Zentrale in Genf aus unermüdlich das Thema nicht nur zur Diskussion gestellt wurde, sondern Schritte zur Verwirklichung – z. B. in der Zusammensetzung von Delegationen – gefordert wurden. Jetzt ist der Ball bei den Mitgliedskirchen. Werden sie folgen und ihrerseits Frauen nicht nur ordinieren (wo das schon möglich ist), bzw. weitere Schritte daraufhin tun, sondern Frauen, ordinierte und Laien, in die leitenden Gremien wählen, nicht nur als Alibi-Übung, sondern in genügender Zahl? Und werden diese Frauen die Möglichkeit haben und sie auch wahrnehmen, die oft starren, autoritären, sehr «männlich» geprägten Strukturen dieser Kirchen zu verändern? In meiner eigenen Kirche (der Evangelisch-Reformierten Kirche der Schweiz), in der Frauen ohne Schwierigkeit ordiniert werden können und tatsächlich das Pfarramt ausüben, ist von so einem Wandel sehr wenig zu spüren.

In der römisch-katholischen Kirche wächst bekanntlich in verschiedenen Teilen der Welt die Zahl der Frauen, die voll Theologie studieren. Gleichzeitig geht die Zahl der Männer, die zum zölibatären Priesteramt bereit sind, ebenfalls vielerorts spürbar zurück. Frauen werden auch hier sichtbarer, nicht nur an den Fakultäten, sondern auch als Pfarrassistentinnen oder in anders benannten Stellungen, in denen sie außer der Spendung der Sakramente alles tun. Vielerorts sind sie unentbehrlich. Werden sie auf die Dauer damit zufrieden sein, nur «untergeordnete» Dienste leisten zu dürfen? Frauen werden aber nicht nur sichtbar, sondern ihre Proteste werden auch hörbar. In der Schweiz haben anläßlich des Papstbesuches 1984 viertausend katholische Frauen in dieser Sache Briefe an den Papst geschrieben. In den USA haben im November 1983 1400 katholische Frauen aus USA, Mexiko, Kanada, Zentralamerika und Lateinamerika sich selbst zur «Frauen-Kirche» erklärt. «Wir sind zusammengekommen, um die wahre Sendung Christi für uns in Anspruch zu nehmen, der gekommen ist, um Menschlichkeit wiederherzustellen und nicht zu zerstören.» Im gleichen Bericht findet sich ein Zitat von Rosemary Radford Ruether: «Wir weigern uns, ins Land der Sklaverei zurückzukehren und als altar-girls in den Tempeln des Patriarchats zu dienen.»[7] Was kann die patriarchalische Männerkirche diesen Frauen bieten? Was für Schlußfolgerungen können aus all dem Gesagten gezogen werden?

1. In offiziellen Dokumenten des ÖRK über die Einheit der Kirche sind Frauen vorsichtig sichtbar geworden. Trotzdem werden sie oft vergessen, wenn Männer, die immer noch die überwiegende Mehrheit in den leitenden kirchlichen Gremien stellen, über die Kirche reden. In allen Verhandlungen ist die Kirche wichtiger als die Frauen. Diese bzw. ihre Stellung in der Kirche und ganz speziell ihre Zulassung zum Priesteramt stellen im besten Fall ein Randproblem dar (vgl. die eingangs zitierten Texte).

2. Die starke Emotionalität der Diskussionen, die spürbar wird, sobald Themen wie «Ordination der Frau» angesprochen werden, weist auf eine andere nicht sichtbare Problematik hin. Es geht um die nicht bewältigte, nicht voll ins menschliche Leben und in den christlichen Glauben integrierte Sexualität. In diesem speziellen Fall geht es um die verborgene und verleugnete Einstellung von Männern zur Frau überhaupt und ganz besonders zu Frauen, die sich nicht

mehr unterordnen wollen und sich nicht mehr unterdrücken lassen. Nur im gemeinsamen Gespräch von Frauen und Männern, im ehrlichen Austausch von Lebenserfahrungen, im Hören auf die Stimmen von Frauen, die in der Gesellschaft und in der Kirche verletzt und vergewaltigt wurden, kann sich das Klima der Diskussion und damit diese selbst verändern. Wissenschaftlich gesagt: Nur wenn sich die christliche Anthropologie ändert und Frauen-Geschichte in der Kirchengeschichte ans Licht kommt, und zwar mit all ihren Aspekten, den leidvollen (z. B. Hexenverbrennungen), dem oft nicht genützten Potential und dem trotzdem Vollbrachten, werden wir weiterkommen. Unsere theologischen Fakultäten und Seminarien bieten leider im Augenblick nicht viel Hoffnungsvolles für diesen notwendigen Prozeß an. Frauenforschung muß sehr oft außerhalb der anerkannten Institutionen und ohne die notwendigen Mittel betrieben werden.

3. Einer wachsenden Zahl von Frauen in- und außerhalb der Kirchen genügt es nicht mehr, ein Amt in der unveränderten patriarchalisch strukturierten Kirche zu übernehmen. Sie suchen nach neuen Modellen (s. «Frauen-Kirche»), für die sie Ausdrücke wie partizipatorisch, kommunikativ, partnerschaftlich, nicht hierarchisch, auf Gegenseitigkeit der Dienste beruhend gebrauchen. Viele haben bereits enttäuscht und zornig ihre Kirche verlassen, weil sie keinerlei oder zu wenig Ansätze zur Veränderung in ihr sahen oder weil solche Ansätze immer wieder zerschlagen wurden. Andere aber – wie auch die Schreiberin dieser Zeilen – sind zu tief mit ihrer Kirche oder mit der universalen Kirche Jesu Christi, an die sie glauben, verbunden, als daß sie sich von ihr trennen könnten. Sie hoffen darauf, daß aus der zweideutigen Situation, in der sie leben und an der sie leiden, etwas Neues entsteht, eine Kirche von allen und für alle. In dieser Kirche müßte Raum für vielerlei gleich geachtete Dienste und Funktionen sein, und die Monopolstellung eines einzigen Amtes müßte aufgehoben sein. Diesen Frauen geht es nicht nur um Rechte – das auch –, sondern um die Fülle und Ganzheit der Kirche. Ich persönlich bin tief davon überzeugt, daß der Kirche etwas Wesentliches fehlt, wenn die Gaben, Erfahrungen und Kräfte von Frauen nicht voll in die Kirche eingebracht werden. Das spüren heute auch mehr und mehr Männer. Einen möchte ich noch abschließend zitieren: «Wenn das Evangelium bedeutet, daß Gott in Christus die Welt mit sich selbst versöhnte, kann diese Versöhnung in der Ganzheit der Kirche durch eine Priesterschaft vermittelt werden, die selbst weniger als voll menschlich ist? Nach Jahrhunderten der Geburtswehen steht die Menschheit vor neuen Möglichkeiten der Erfüllung oder der Vernichtung. Angesichts dieser ungeheuerlichen Möglichkeit entdecken Frauen neue Horizonte im Dienst an der Menschheit. In dieser Eröffnung, dieser Offenlegung unserer Situation ist christliches Priestertum dazu aufgerufen, voll menschlich zu sein. Nur so kann Gott als voll göttlich erfahren werden.»[8]

[1] The Community of Women and Men in the Church. The Sheffield Report, edited by Constance F. Parvey (Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1983) 178.

[2] Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a.M., und Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1982) §18.

[3] AaO. §54.

[4] Zitiert nach Schweiz. Evang. Pressedienst, Zürich, 24.2.1985.

[5] Church Times, November 23, 1984.

[6] General Synod. The Ordination of Women for the Priesthood: Further Report. A background paper by Christian Howard (CIO PUBLISHING, Church House, Dean's Yard, London SWIP 3NZ 1984).

[7] Kathleen Tighe: Women Church speaks. Roman Catholic Women in the 80's. Journal of Women and Religion. Vol. 4, No. 1, Winter 1984. Center for Women and Religion of the Graduate Theological Union, Berkeley, California.

[8] Oliver S. Tomkins, A fully human Priesthood (published by the Movement for the Ordination of Women, July 1984. Napier Hall Hide Place Vincent Street, London SWIP 4NJ).

MARGA BÜHRIG

Geb. 1915, Dr. phil. Zweitstudium Theologie. Referentin in der evang. u. ökumenischen Frauenarbeit in der Schweiz unnd der BRD, Redaktorin einer Frauenzeitschrift, Publizistin. Von 1959–1971 Studienleiterin, von 1971–1981 Direktorin einer Evangelischen Akademie (Boldern/Zürich), von 1976–1982 Präsidentin der Ökumenischen Vereinigung der Akademien und Tagungszentren in Europa. Mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen verbunden seit 1954, seit 1983 dessen Kopräsidentin. Publikationen: Die Frau in der Schweiz (Verlag Haupt, Bern 1969); Zur Frage der Ordination der Frau (ÖRK, Genf 1964); Discrimination against Women: Technology and Social Justice (SCM Press Ltd, 1971); Woman and Power; «Journal of Women and Religion» (Berkeley 1982); Frauen in der Ökumene: Geteilter Schmerz der Unterdrückung (hg. von V. Hochgrebe, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1984); Wir Frauen sind keine Randgruppe; Nennt uns nicht Brüder (hg. von N. Sommer, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1985). Anschrift: Rebgasse 86, CH–4102 Binningen.

Fallstudien: Die Theologische Bildung und die Frauen

Iris Müller

Berufsperspektiven katholischer Theologinnen und ihre Situation in den Fachbereichen für Katholische Theologie an deutschen Universitäten. Fallbeispiel: Universität Münster in Westfalen

Der Zugang der Frauen zur höheren Bildung zwecks Ausbildung für einen akademischen Beruf ist im Abendland eine junge Erscheinung, weil die an Universitäten betriebene Geistesbeschäftigung bis in die Neuzeit ausschließlich Sache der Männer war, die in der Öffentlichkeit einen akademischen Beruf ausüben konnten.
Da die christliche Kirche die Frauen schon früh um ihres Geschlechtes willen von der Ordination ausschloß[1], war die Ausbildung im Fach Theologie ausschließlich Männern vorbehalten, die den Beruf des Geistlichen auch ausüben konnten.

Im folgenden wird die Geschichte des Kampfes deutscher Frauen um Zulassung zum Universitätsstudium kurz dargestellt, damit das noch viel jüngere Phänomen des Frauenstudiums im Fach katholische Theologie in seiner historischen Bedingtheit erfaßt werden kann.

I. Der Kampf deutscher Frauen um Zulassung zum Hochschulstudium

Die Ideen der Französischen Revolution und der Aufklärung weckten auch in Deutschland Ende des 18. Jahrhunderts das Bewußtsein dafür, daß den Frauen nicht länger eine qualifizierte Bildung vorenthalten werden dürfe[2]. Erst im Laufe des 19. Jahrhunderts wurde allerdings die Frauenbildung und die darauf aufbauende Berufstätigkeit der Frauen zum akuten Problem, weil das Bürgertum infolge der Industrialisierung und wirtschaftlicher Entwicklungen seinen weiblichen Familienmitgliedern keinen standesgemäßen Lebensunterhalt mehr bieten konnte. Obwohl die um 1848 entstandene Frauenbewegung diese Anliegen bereits artikulierte[3], bedurfte es vor allem in Deutschland eines zähen Kampfes, bis die Frauen offiziell zum Universitätsstudium zugelassen wurden[4]. Seit 1910 erhielten die Frauen das Immatrikulationsrecht; die vorher geltenden frauendiskriminierenden Immatrikulationsbestimmungen wurden nach dem 1. Weltkrieg aufgehoben[5]. Hochbegabte und befähigte Frauen setzten im Jahre 1920 das Habilitationsrecht für weibliche Bewerber durch[6]. Es erweist sich aber, daß gerade diese im Zuge der Humboldtschen Universitätsreformen in den deutschen Universitäten eingeführte Eignungsprüfung für angehende Hochschullehrer eine für Wissenschaftlerinnen schwer zu überwindende Hürde darstellt[7].

II. Rechtsstellung der Fakultäten für katholische Theologie an den deutschen Universitäten

Als nach der Reformationszeit in Europa, vor allem aber in Deutschland, dem Mutterland der Reformation, der einheitliche Glaubensstaat endgültig zerbrochen war, begann zwischen dem Staat und der katholischen Kirche ein zähes Ringen um diejenigen Bereiche der Gesellschaft, über die beide Institutionen Rechtshoheit beanspruchten: das Ehe- und Familienrecht und den Bildungsbereich (Schul- und Hochschulwesen). Im 20. Jahrhundert wurden zwischen dem deutschen Reich und der katholischen Kirche Verträge abgeschlossen, die nach langen Kämpfen zu einem friedlichen Interessenausgleich führten. Die Weimarer Reichsverfassung fixierte im Art. 137, Abs. 5, die Bestimmung, daß die Kirchen beider Konfessionen Körperschaften des öffentlichen Rechtes sind, woraufhin ihnen ein freies,

vom Staat unabhängiges Wirken in der Öffentlichkeit garantiert wird. Der Religionsunterricht beider Konfessionen ist in allen Schularten Pflichtfach und muß in Übereinstimmung mit der Glaubenslehre der Kirchen von dazu qualifizierten Lehrpersonen erteilt werden[8]. Da auch die Universitäten Körperschaften des öffentlichen Rechts sind, die der staatlichen Hoheitsgewalt unterstehen, war die katholische Kirche bestrebt, im Hinblick auf die Fakultäten für katholische Theologie klare Rechtsverhältnisse zu schaffen. Diese beiderseitigen Interessen finden in den Konkordaten ihren Niederschlag. Der Artikel 12, Abs. I, Satz 2, des im Jahre 1929 zwischen Preußen und dem Hl. Stuhl abgeschlossenen Konkordats bestimmt, daß bevor jemand an einer Fakultät für katholische Theologie angestellt wird, der Bischof als Ortsordinarius gehört werden muß, ob er gegen die Lehre oder den Lebenswandel des Vorgeschlagenen begründete Einwendungen zu erheben habe. Die Zulassung oder Anstellung eines derart Beanstandeten wird nicht erfolgen[9].

Die während der Weimarer Zeit mit dem Hl. Stuhl abgeschlossenen Konkordate behielten auch nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches ihre Gültigkeit und bilden damit für die BRD die Grundlage des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche[10].

An den Fakultäten für katholische Theologie der deutschen Universitäten erhielten bis zum Jahr 1945 ausschließlich angehende Geistliche ihre wissenschaftliche Ausbildung. Nach dem 2. Weltkrieg wurde in Deutschland auch den Laien die Studienmöglichkeit im Fach Katholische Theologie eröffnet.

III. Das Laientheologiestudium an deutschen Universitäten

Im 20. Jahrhundert machte sich der Priestermangel als Folgeerscheinung der Kriege in Deutschland so stark bemerkbar, daß der Religionsunterricht in den Schulen nicht mehr allein durch Priester abgedeckt werden konnte. Die Eröffnung des Laientheologiestudiums war somit ein Gebot der Stunde. Die Universität Münster hat auf diesem Gebiet eine Pionierrolle gespielt[11], die anderen deutschen Universitäten zogen allmählich nach, so daß seit den fünfziger und sechziger Jahren das Laientheologiestudium in Deutschland eine feste Einrichtung wurde[12].

Der Studentinnenanteil an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Münster betrug in den Jahren 1946 bis 1950, also bei Eröffnung des Laientheologiestudiums, knapp 20%, in den fünfziger Jahren flachte er gegenüber dem Männeranteil unter 5% ab und stieg erst während der sechziger Jahre wieder langsam an. Während der siebziger Jahre setzte sich der Anstieg des Studentinnenanteils kontinuierlich fort, im SS 1983 konnte er die 40%-Marke erreichen[13].

Da Frauen nach geltendem Kirchenrecht um ihres Geschlechtes willen von der Ordination zum priesterlichen Dienstamt ausgeschlossen werden, beginnen Frauen und Männer das Theologiestudium grundsätzlich mit verschiedenen Berufsperspektiven. Während Männer eine echte persönliche Entscheidung darüber treffen können, ob sie ihr Studium der Theologie auf den Priesterberuf ausrichten oder ob sie es von vornherein auf ein Laientheologiestudium anlegen wollen, können Theologiestudentinnen eine solche Entscheidung nicht treffen, ihr Studium ist grundsätzlich ein typisches Laientheologiestudium. Ein solches setzt voraus, daß es entweder mit einem oder mit zwei anderen Fächern kombiniert werden muß, vor allem dann, wenn das Studium der Vorbereitung auf den höheren Schuldienst dienen soll.

1. Studiengänge und Berufsperspektiven für Leientheologen/innen im Zeitraum von 1946 bis zur Gegenwart

Zunächst konnte das Laientheologiestudium von Männern und Frauen lediglich als Vorbereitung für den Schuldienst gewählt werden. Dieses wurde nach einem durchschnittlich acht- bis zehnsemestrigen Studium mit dem Staatsexamen abgeschlossen. Mit Ablegung der Assessorenprüfung in ihren Fächern erwerben die Junglehrer die Fakultas und können auch im Fach Katholische Religionslehre unterrichten. Da in den fünfziger und sechziger Jahren der Priestermangel anhielt, waren Laien auch bereit, außerschulische Aufgaben zu übernehmen. Sie wählten in Gemeinden oder Diözesen den Beruf des Pastoralreferenten. Ihre Ausbildung im Fach Katholische Theologie schlossen sie im Blick auf dieses Berufsziel mit dem Diplom ab. Von der Kirche wird für diese Tätigkeit ein Zweitstudium in einem nichttheologischen Fach gewünscht[14].

Durch das Zweite Vatikanische Konzil wurde der Diakonat als dauerhafter Lebensstand in der Kirche erneuert. Dieser Beruf kann hauptberuflich oder neben einem Zivilberuf ausgeübt werden. Bezüglich des Diakons, der seinen Dienst kraft des Weihesakramentes in amtlicher Sendung und Vollmacht wahrnimmt, wird in den bischöflichen Rahmenstatuten vermerkt, daß nach geltendem Kirchenrecht zu diesem Amt nur Männer zugelassen werden[15]. Diese Bestimmung zeigt wiederum deutlich, daß das Studium der Frauen auf ein Laientheologiestudium fixiert ist, werden doch Frauen nach geltendem Kirchenrecht als nichtweihefähige Personen eingestuft[16].

War das Theologiestuium der Studentinnen in den sechziger Jahren vorwiegend auf den Schuldienst, in Ausnahmefällen auf den pastoralen Dienst in Gemeinden, im Bistum oder im Bereich der Erwachsenenbildung ausgerichtet, so hat sich die Situation seit Mitte der siebziger Jahre insofern geändert, als die hohe Lehrerarbeitslosigkeit die Wahl des Lehrerberufes für Studenten/innen sehr erschwert, was zur Folge hat, daß für Laientheologinnen die sonst übliche Berufsperspektive fortfällt. Da die Kirche weiterhin Frauen nicht ordiniert, entfällt für Theologinnen der gesamte Amtsbereich als Berufsperspektive. Im Hinblick darauf, daß auch die Stellen für Pastoralreferenten in den Diözesen begrenzt sind, können also nur wenige Theologen/innen auf die Übernahme in den kirchlichen Dienst hoffen. Hinzu kommt, daß für viele kritisch denkende Theologen/innen angesichts der Starrheit der kirchlichen Lehre und der kirchlichen Sexualmoral die Übernahme eines kirchlichen Dienstverhältnisses zunehmend schwerer wird. Trotz dieser Sachlage wird das Fach Katholische Theologie von vielen Studentinnen als Studienfach gewählt. In den offiziellen Studienberatungen der Anfänger/innen wird allerdings kaum auf diese künftig zu erwartenden Schwierigkeiten hingewiesen.

2. Situation und Berufsperspektiven der katholischen Theologinnen im Hochschulbereich im Zeitraum von 1946 bis zur Gegenwart

Bei Eröffnung des Laientheologiestudiums war lediglich an die Qualifikation der Laien für den Schuldienst, nicht aber an ihre Integration in den Wissenschaftsbetrieb gedacht. Noch in den fünfziger Jahren war die Promotion der Laien zum Doktor der Theologie an deutschen Universitäten nicht möglich[17]. Diese Situation änderte sich jedoch; bereits in den sechziger Jahren gab es an der Fakultät für katholische Theologie der Universität Münster Doktorandinnen, aber auch von ihnen wurde erwartet, daß sie nach der Promotion vorwiegend in den Schuldienst einträten, keineswegs aber, daß sie die Wissenschaft als Beruf wählten.

Im Zuge der gesellschaftlichen Veränderungen Ende der sechziger Jahre wurde von kritischen Studenten und Hochschullehrern eine Hochschulreform durchgesetzt, die die erstarrten Strukturen der Ordinarien-Universität ablösen und «mehr Demokratie» in diese Institution einführen sollte. Es war dringend notwendig, daß die Universitäten den veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen Rechnung trugen. Eine größere Flexibilität mußte erreicht werden, infolgedessen war es erforderlich, daß von der unumschränkten Vormacht der Ordinarien abgerückt und auch dem nichthabilitierten wissenschaftlichen Personal mehr Teilhabe an Forschung und Lehre gewährt wurde. Von dieser Reform im Hochschulbereich konnten Ende der sechziger und in den siebziger Jahren Theologinnen insofern profitieren, als ihnen mehrfach die Stelle einer Verwalterin einer Assistentenstelle oder in seltenen Ausnahmen die Stelle einer beamteten Assistentin (Beamtung auf Widerruf) angeboten wurde. Beide Stellen sind typische Positionen für Nachwuchswissenschaftler. In diesen befristeten Stellen sollen die Inhaber entweder die Qualifikation zur Promiton erreichen oder die Habilitation. Da die Theologinnen bislang faktisch nicht habilitiert werden, scheiden sie meist nach Ablauf der Assistentenjahre aus dem Universitätsdienst aus. Meistens wählen sie dann doch noch den Schuldienst als Berufsfeld, oder sie suchen außerhalb des Schuldienstes eine einigermaßen angemessene Tätigkeit.

Leider erleichtern die staatskirchenrechtlichen Entwicklungen Ende der siebziger Jahre und die seit der Ablösung der sozialliberalen Koalition angestrebten Hochschulreformen keineswegs die Integration der Theologinnen in den Lehrkörpern der Fachbereiche für katholische Theologie. Die Studien- und Graduierungsordnungen an den Fakultäten für katholische Theologie in den deutschen Universitäten waren bis in die siebziger Jahre hinein an der Apostolischen Konstitution «Deus Scientiarum Dominus» Pius' XI. aus dem Jahre 1931 und den Konkordaten von 1929 und entsprechenden Länderkonkordaten

orientiert. Aufgrund der modernen Entwicklung waren die Bestimmungen von «Deus Scientiarum Dominus» überholt und wurden durch Erlaß der Apostolischen Konstitution «Sapientia Christiana» Johannes' Pauls II. im Jahr 1979 außer Kraft gesetzt. Da die katholisch-theologischen Fakultäten an den deutschen Universitäten vom Hl. Stuhl als kirchliche Fakultäten anerkannt werden, sollen auch in diesen Fakultäten die Normen von «Sapientia Christiana» gelten.

Bevor die Konstitution «Sapientia Christiana» erlassen worden war, hatte die nordrhein-westfälische Landesregierung dem Apostolischen Nuntius neue Verhandlungen angeboten, weil bezüglich der Abteilung für Katholische Theologie an der Universität Bochum schriftliche Vereinbarungen getroffen worden waren, die über die Bestimmungen des Preußen-Konkordats vom Jahre 1929 hinausgingen. Der nun mit der nordrhein-westfälischen Landesregierung abzuschließende Staatskirchenvertrag hat die inzwischen erlassene Konstitution «Sapientia Christiana» zur Grundlage. Die Paraphierung des neuen Staatskirchenvertrages durch den Apostolischen Nuntius und den Ministerpräsidenten von Nordrhein-Westfalen Johannes Rau erfolgte am 26. März 1984. Dadurch sind Voraussetzungen dafür geschaffen, daß auch an den Fakultäten für Katholische Theologie der staatlichen Universitäten päpstliches Hochschulrecht gelten soll. Es wird befürchtet, daß nach diesem Hochschulrecht die Integration von Frauen in den Lehrkörper kaum erfolgen könnte. «Auch wenn dies nicht expressis verbis im Vertrag steht, so ist doch zwischen den Zeilen (und in Verbindung mit dem Anpassungsdekret IV,7) zu lesen, daß das notwendige ‹nihil obstat› für die Anstellung einer Professorin auf Lebenszeit nicht erteilt werden wird.»[18]

Angesichts des hohen Laienanteils unter den Studierenden des Faches Katholische Theologie wird auf den Fakultätentagen immer wieder gefordert, den Laienanteil unter den Professoren der Entwicklung in den Fakultäten anzupassen. Anläßlich des Fakultätentages vom 5. – 7. Februar 1984 in Passau wurde jedoch von den Bischofsvertretern erklärt, daß der Anteil der Priester unter den Professoren 85 %, der Anteil der Laien 15 % zu betragen habe, weil die Berufung der Priester die Regel, die der Laien die Ausnahme zu sein habe[19]. Keiner der anwesenden Laientheologen (Theologinnen waren aufgrund ihres niedrigen Status im Wissenschaftsbetrieb gar nicht vertreten) machte geltend, daß aufgrund einer solchen Quotierung Theologinnen in der Regel von den Professuren ausgeschlossen seien, so daß den Theologinnen im optimalsten Fall nur 7,5 % der Professuren zukämen. Auch für männliche Laien bildet also der faktische Ausschluß der Theologinnen von dem Beruf der Hochschullehrer keinen Stein des Anstoßes, sind sie doch froh, daß sie ihren Anteil an Hochschullehrerstellen nicht noch mit Theologinnen teilen müssen. Unter den deutschen katholischen Theologinnen selbst besteht noch keine Protestbewegung gegen ihre Diskriminierung im Wissenschaftsbereich: zu viele unter ihnen wollen nicht sehen und wahrhaben, daß der Ausschluß der Frau von der Ordination zur Folge hat, daß Frauen von den 85 % den Priestern vorbehaltenen Professuren per Gesetz ausgeschlossen sind. Als Laien werden sie gegenüber Männern ebenfalls diskriminiert, so daß sie bislang auch an den Laienprofessuren keinen Anteil haben[20].

Wenn katholische Theologinnen an den deutschen Universitäten wenigstens auf den untersten Stufen des Mittelbaus eine Position bekleiden können, dann verdanken sie diese Errungenschaft nicht dem kirchlichen Hochschulrecht, sondern der Hochschulreform, die aus der Studentenbewegung der sechziger Jahre resultiert. Diese Reformansätze, die auch in Deutschland in nichttheologischen Fachbereichen den Boden für eine gewisse Institutionalisierung von Frauenforschung ermöglicht haben, sind durch die Mitte der siebziger Jahre einsetzende Wirtschaftskrise und die rigorose Sparpolitik im Bildungssektor fundamental bedroht. Nach Ablösung der sozialliberalen Koalition wird der Sozialabbau weiter vorangetrieben, so daß sich die Stellung der Frau im Erwerbsleben drastisch verschlechtert. Im Hochschulbereich will die CDU-Regierung durch die Schaffung eines «korrigierten Hochschulrahmengesetzes» die Krise in den Griff bekommen. Nach dem geplanten Hochschulrahmengesetz soll auf dem Personalsektor die Omnipotenz der Professoren festgeschrieben werden. Die Professoren haben danach in allen Gremien das Sagen und können nicht überstimmt werden. Der bescheidene Ansatz eines Mitspracherechtes der Angehörigen des Mittelbaus und der Studenten wird damit weitgehend eingeschränkt. Die Professoren sind gegenüber dem ihnen zugeordneten wissenschaftlichen und nichtwissenschaftlichen Personal weisungsbefugt. Sie entscheiden darüber, ohne Gründe an-

geben zu müssen, ob der/die Assistent/in bzw. Mitarbeiter/in für eine Weiterqualifizierung geeignet ist oder nicht. Der/die «Nachwuchswissenschaftler/in» steht damit aufgrund der personalen Zuordnung zu einem habilitierten Hochschullehrer in einem geistigen und existentiellen Abhängigkeitsverhältnis, das nicht Eigenständigkeit und Kreativität fördert, sondern Anpassung und Untertanengeist[21].

Bei immer knapper werdenden Haushaltsmitteln soll die Hochschulforschung unbeschränkt und unkontrolliert durch die aus der Wirtschaft stammenden Drittmittel finanziert werden, so daß die Hochschulforschung in die Abhängigkeit von der Wirtschaft gerät[22]. Für Theologinnen würde das Inkrafttreten eines solchen Hochschulrahmengesetzes eine schwere Betroffenheit bewirken. Angesichts immer knapper werdender Förderung durch Stipendien und eines geringer werdenden Stellenangebots im Mittelbau bei kurzfristigen Arbeitsvetrträgen würden sich wahrscheinlich nur wenige Theologinnen für eine Weiterqualifizierung in ihrem Fach entscheiden. Die personale und existentielle Abhängigkeit der wissenschaftlichen Mitarbeiterin von ihrem dienstvorgesetzten Professor würde den für katholische Frauen so notwendigen Emanzipierungsprozeß schwer hemmen, so daß die Einübung in geistige Selbständigkeit nicht erfolgen könnte.

IV. Feministische Theologie am Fachbereich für Katholische Theologie der Universität Münster und das Problem der Institutionalisierung von Frauenforschung

Seit Mitte der siebziger Jahre kann in der deutschen Universitätstheologie die in Europa entstandene und in den USA weiterentwickelte feministische Theologie nicht mehr ignoriert werden. In diesen Jahren wurden am Fachbereich für Katholische Theologie der Universität Münster in Seminarveranstaltungen Themengebiete der feministischen Theologie behandelt. Zahlreiche Studentinnen/Studenten wählten auch bereits für ihre Examensarbeiten Themen aus dem Bereich der feministischen Theologie. Die seit 1980 bestehende Frauengruppe dieses Fachbereiches setzte es durch, daß für das SS 1984 einer Theologin ein Lehrauftrag für feministische Theologie übertragen wurde. Da diese Theologin noch nicht promoviert ist, wurde ihr vom Generalvikariat Münster für das WS 1984/85 nicht mehr das erforderliche ‹nihil obstat› erteilt, allerdings konnte eine bereits promovierte Theologin wiederum einen Lehrauftrag erhalten. Diese Entwicklung darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß unter den Professoren noch kein durchgreifender Umdenkprozeß über die Frau stattgefunden hat, sondern es ist bei ihnen mehr eine Anpassung an den Zeitgeist festzustellen. Ihre angebliche Aufgeschlossenheit für die Belange der benachteiligten und diskriminierten Frauen soll sie bei ihren Hörerinnen beliebt machen. Die Professoren können es sich heute nicht mehr leisten, die Forderung vieler Studentinnen nach Lehraufträgen für bestimmte feministische Theologinnen abzulehnen. Obwohl also feministische Fragestellungen und feministisches Gedankengut in den Lehrbetrieb des Fachbereichs für Katholische Theologie der Universität Münster Eingang gefunden haben, wurden aber bislang weder von Theologinnen noch von Professoren die eigentlichen Anliegen der Frauenforschungsbewegung aufgegriffen, die die Lage der Frauen in den Universitäten grundsätzlich und durchgreifend verändern will. Die Vertreterinnen der deutschen Frauenforschungsbewegung, deren Vorbild die amerikanische women's studies-Bewegung ist, drängen darauf, daß in den Universitäten den wissenschaftlich qualifizierten Frauen bei der Besetzung der Lehrstühle Chancengleichheit zuteil wird, und daß interdisziplinäre Frauenforschung in den akademischen Lehrbetrieb integriert wird.

Angesichts der katastrophalen Lage der katholischen Theologinnen an den Universitäten, die durch ihre Stellung und Wertung im kirchlichen Recht bedingt ist, versuche ich, eine Institutionalisierung von Frauenforschung auf unserem Fachgebiet zu erreichen, indem ich zu dem Themengebiet «Stellung der Frau im Islam und in islamischen Gesellschaften» eine Spezialbibliothek aufgebaut habe, in der einschlägige Literatur in europäischen und orientalischen Sprachen gesammelt wird. Dieses Material ist wissenschaftlich in der Weise katalogisiert worden, daß die Aussagen der Autoren zu wesentlichenEinzelproblemen bequem überblickt werden können. Diese Spezialbibliothek habe ich als Forschungsbibliothek weiten Kreisen von Interessenten unter den Studenten/innen in Münster und darüber hinaus im ganzen Bundesgebiet bekannt gemacht, um dadurch möglichst viele Interessenten/innen als Forscher/innen anzusprechen. Im Hinblick darauf, daß die meisten

Theologinnen für die Erforschung der Lebens- und Existenzprobleme der Frau in der arabisch-islamischen Welt nicht die erforderlichen Sprach- und Fachkenntnisse besitzen, habe ich die Probleme der Stellung und Wertung der Frau im Judentum und Christentum in das Projekt miteinbezogen. Eine solche Erweiterung des Projektes auf die Stellung der Frau im Judentum und Christentum ist schon an und für sich angesichts der religions- und geistesgeschichtlichen Verwandtschaft der drei aus dem semitischen Kulturraum stammenden Religionen naheliegend. Die mit der Berücksichtigung der Probleme der Stellung der Frau im Judentum und Christentum angestrebte interdisziplinäre Konzeption des Projektes bietet gerade für Theologinnen interessante Forschungsperspektiven[23].

Leider werden aber die Initiativen von Frauenforscherinnen aller Fachrichtungen durch das starre deutsche Universitätssystem mit seinen die Frauen besonders hart treffenden Zwängen stark gehemmt[24]. Diese Hemmnisse wirken sich in den Fachbereichen für katholische Theologie insofern besonders aus, als das kirchliche Hochschulrecht aufgrund konkordatären Rechts in diesen Institutionen weitgehend zum Tragen kommt und das staatliche Recht verdrängt. Es ist klar, daß sich in solchen Fachbereichen Frauenforschung sehr schwer institutionalisieren läßt. Aufgrund der niedrigen Stellung der Theologinnen in diesen Fachbereichen fehlen ihnen für derartige Forschungsvorhaben die elementarsten Voraussetzungen: Freiheit und Eigenständigkeit. An deutschen Universitäten können angesichts der den katholischen Frauen zugemuteten Rechtslage somit keine originellen feministischen Forschungen betrieben werden. Wenn katholische Theologinnen einen Beitrag auf dem Gebiet der Frauenforschung leisten wollen, müssen sie sich zunächst dafür einsetzen, daß die *dafür notwendigen Voraussetzungen geschaffen werden: die Aufhebung der rechtlich fixierten Diskriminierungen der Frauen im Binnenraum der Kirche* und *ihre Auswirkungen in der Hochschule.* Erst wenn deutsche Theologinnen diesen Kampf auf sich nehmen, zeigen sie ihre emanzipatorische Reife – bis dahin ist es doch noch ein weiter und beschwerlicher Weg!

[1] Raming, Ida: Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt – Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? Eine rechtshistorisch-dogmatische Untersuchung der Grundlagen von Kanon 968 §1 des Codex Iuris Canonici (Köln/Wien 1973).

[2] Leporin, Dorothea Christina, Gründliche Untersuchung der Ursachen, die das weibliche Geschlecht vom Studieren abhalten (Hildesheim/New York 1977 (2. Nachdruckaufl. der Ausgabe Berlin 1742); Sabine Jebens: Das literarische Frauenbild in der Mitte des 18. Jhs. – Weibliche Bildung und Sexualität bei Richardson und Gellert: Frauengeschichten. Dokumentation des 3. Historikerinnentreffens in Bielefeld, April 81. Beiträge 5 zur feministischen Theorie und Praxis, hg. v. Sozialwissenschaftliche Forschung z. Praxis für Frauen 1981, S. 11–17.

[3] Schmidt-Harzbach, Ingrid: «Kampf ums Frauenstudium – Studentinnen und Dozentinnen an deutschen Hochschulen»: Frauen und Wissenschaft. Beiträge zur Berliner Sommeruniversität für Frauen, Juli 1976 (Berlin 1977), S. 33–72, bes. S. 34.

[4] Schmidt-Harzbach, Kampf ums Frauenstudium...; Lotte Adolphs: Die Beteiligung der Frau an der Wissenschaft (Duisburg 1981), bes. Studierende Frauen nach ihrer Zulassung zum Studium ab 1900, S. 18–25.

[5] Bock, Ulla/Anne Braszeit/Christiane Schmerl: Frauen im Wissenschaftsbetrieb. Dokumentation und Untersuchung der Situation von Studentinnen und Dozentinnen unter besonderer Berücksichtigung der Hochschulen von Nordrhein-Westfalen (Weinheim und Basel 1983) bes. S. 4ff.

[6] Boedeker, Elisabeth u. Maria Meyer-Plath: 50 Jahre Habililitation von Frauen in Deutschland. Eine Dokumentation über den Zeitraum von 1920 bis 1970 (Göttingen 1974) S. 5.

[7] Bimmer, Brigitte: «Zum Selbst- und Fremdbild von Wissenschaftlerinnen. Erste Teilergebnisse einer empirischen Studie.»: Ulla Bock, Anne Braszeit, Christiane Schmerl (Hg): Frauen an den Universitäten. Zur Situation von Studentinnen und Hochschullehrerinnen in der männlichen Wissenschaftshierarchie (Frankfurt/New York 1983), 153–169; ‹dies.› Frauen im Wissenschaftsbetrieb ... S. 71ff.

[8] Wenner, Joseph: Reichskonkordat und Länderkonkordate (Paderborn, 7. verb. Auflage, 1964).

[9] Wenner, Reichskonkordat, S. 63.

[10] Mussinghoff, Heinz: Theologische Fakultäten im Spannungsfeld von Staat und Kirche. Theologische Fakultäten als Aufgabe von Staat und Kirche nach den Bestimmungen des Preußenkonkordats von 1929. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen Bd. 27) (Mainz 1979) S. 485.

[11] Karrer, Leo: Von Beruf Laientheologe? Kritisches Plädoyer (Theologie Konkret, hg. v. Ferdinand Klosterman/Norbert Greinacher) (Wien/Freiburg/Basel 1970) S. 21ff.

[12] Karrer, Von Beruf..., S. 26f.

[13] Die statistischen Angaben wurden von der 1981/82 bestehenden Gruppe «Frau und Wissenschaft» der Universität Münster ermittelt.

[14] Rahmenstatuten und -ordnungen für Diakone und Laien im pastoralen Dienst 1978/1979, Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 163, 5300 Bonn.

[15] Siehe Rahmenstatuten S. 19f.

[16] Ruf, Norbert: Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici für die Praxis erläutert. (Freiburg/Basel/Wien 1983) S. 239: «Zum Empfang ist nur ein getaufter Mann (vir baptizatus) befähigt. Ungetaufte und Frauen können demnach das Weihesakrament nicht gültig empfangen.»

[17] Karrer, Von Beruf..., S. 25.

[18] Krebber, Werner: «Staat und Kirche Hand in Hand? Die Sapientia Christiana in Nordrhein-Westfalen.»: Frankfurter Hefte 7/1984, S. 7–8.

[19] Beschluß der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 11. bis 24. Februar 1972 in Freising: Habilitation und Berufung von Nichtpriestern an den katholisch-theologischen Fakultäten und Philosophisch-theologischen Hochschulen: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 9, 29. April '79, S. 57. – Nach jüngsten Trendberichten wollen die deutschen Bischöfe wieder mehr Priester für die Habilitation freistellen, damit vorwiegend sie die Professuren bekleiden können.

[20] Wenn nach Auffassung der Amtskirche auch an staatlichen Universitäten die Ausbildung im Fach katholische Theologie in erster Linie der Priestererziehung dienen soll, was die deutschen Bischöfe kaum den männlichen Laien zutrauen, so kann die Befähigung zu einer solchen Erziehung kaum einer Person zugestanden werden, die nach kirchlichem Recht als weiheunfähig gilt!

[21] Von Spreckelsen: «Hürde genommen. Referentenentwurf zur HRG-Novellierung.»: Frontal. Das sozialistische Studentenmagazin, Nr. 6, 24. Jahrg., Dezember 1984/Januar 1985, S. 13–15.

[22] Ahrweiler, Georg: «Wende in der Forschungspolitik?»: Forum Wissenschaft Nr. 2/1984, S. 41–50.

[23] Die Frau im Islam und in islamischen Gesellschaften. Ein Forschungsprojekt in Münster, vorgestellt von Iris Müller (Sonderdruck 1, Hg. A. Th. Khoury) (Altenberge 1981). – Das auf die Probleme der Stellung und Wertung der Frau im Judentum und Christentum erweiterte Projekt ist von mir beschrieben worden in: «Stellung der Frau im Islam und in islamischen Gesellschaften unter Berücksichtigung des biblischen und nachbiblischen Judentums und des Christentums. Ein Forschungsprojekt für religionswissenschaftlich orientierte Frauenforschung am FB für Katholische Theologie der Universität Münster.» WS 1983/1984.

[24] Karin Griechen-Hepp/Doris Hens: Frauenforschungs- und Fraueninitiativen an den Universitäten/Gesamthochschulen in Nordrhein-Westfalen (Ergebnisse einer Bestandsaufnahme) Universität Dortmund – Hochschuldidaktisches Zentrum, Dezember 1984.

IRIS MÜLLER

Gebürtig aus Magdeburg (DDR). Studium der evangelischen Theologie am Katechetischen Oberseminar Naumburg/Saale und an der Martin-Luther-Universität Halle/Saale. Staatsexamen 1958, danach Übertritt zur katholischen Kirche. 1959 Flucht in die BRD. Zweitstudium der kathol. Theologie an der Universität Münster/Westf. Promotion zum Dr. theol. Zur Zeit wiss. Mitarbeiterin am Seminar f. Religionswissenschaften des Fachbereiches für Katholische Theologie der Universität Münster. Aufbau der Spezialbibliothek zum Projektthema: «Stellung der Frau im Islam und in islamischen Gesellschaften unter Einbeziehung des Judentums und Christentums». Veröffentlichungen: Die Wertung der Nachbarvölker Israels Edom, Moab, Ammon, Philistäa und Tyrus/Sidon nach den gegen sie gerichteten Drohsprüchen der Propheten (Diss. maschinenschr.). Zur Stellung der Frau im Islam: CIBEDO-Dokumentation Nr. 6/7, März/Juni 1980. Darstellung des o.a. Forschungsprojektes in Fachzeitschriften; verschiedene Aufsätze zum Problem Stellung der Frau in der katholischen Kirche und zur Stellung der Theologin in der Hochschule. Anschrift: Überwasserstraße 8, D–4402 Greven-Gimbte.

Mary Boys

Frauen als Ferment: Die theologische Ausbildung in den Vereinigten Staaten und Kanada

Die theologische Ausbildung in den Vereinigten Staaten und Kanada steht in einer umfassenden Überprüfung; Forderungen und Vorschläge ergeben sich aus vielfältigen Perspektiven. Der Historiker Douglas Sloan macht der modernen Bildungsarbeit den Vorwurf, sie wurzle in einer eng wissenschaftlichen Epistemologie und produziere deshalb «eine Ratio ohne Rationalität, einen Intellekt ohne Intelligenz, ein Wissen ohne Weisheit... Eine ungemein stupide Gewandtheit, die Welt auseinanderzunehmen, ohne daß man dabei erfaßt, was man tut, und ohne wahrnehmbare Besorgnis.»[1] Dementsprechend folgert er, daß Einbildungskraft und Scharfblick das Denken vertiefen und zur Bildung neuer, ganzheitlicher, partizipatorischer und interaktiver Auffassungen über die Welt befähigen.

In einer ähnlichen Kritik verfolgt der Systematiker Edward Farley die Metamorphose des theologischen Studiums von einem Weisheitswissen um Gott zu einem «Mischmasch von Wissenschaften, welche Gott betreffen», zu dem es bei der Zerstückelung der theologischen Ausbildung gekommen sei[2]. Um dem entgegenzuwirken, fordert Farley die Theologen auf, ihre Kurse so zu gestalten, daß sie eine Paideía des theologischen Verstehens schaffen. Ferner ist er der Meinung, die Ausbildung kirchlicher Diensträger solle nicht einfach auf Leitungsaufgaben ausgerichtet sein (und somit zu einer weiteren «Parochialisierung» der Theologie beitragen), sondern auf «eine akkumulative Erfahrung von Verständnis (Einsicht), in Korrelation zu Wahrheiten und Wirklichkeiten, die sich dem Verständnis anbieten»[3]. Die Anliegen von Farley stimmen mit denen des vergleichenden Religionswissenschaftlers Huston Smith überein, der auf Wissensbereiche aufmerksam macht, welche von der modernen westlichen Denkrichtung ausgeschlossen werden. Sie treffen sich auch mit denen des Soziologen Parker Palmer, der anderer Meinung ist als die «objektivistischen» Wissenstheorien und der den Gedanken äußert, Lehren sei nicht als Eintrichtern von Informationen anzusehen, sondern als die Schaffung eines «Raumes, worin der Gehorsam gegenüber der Wahrheit praktiziert wird»[4].

Der in diesen Werken bestehende Konsens ist beeindruckend; es liegt in ihnen das kritische Bedürfnis, die theologische Ausbildung kreativer, inklusiver auszudenken. Doch kommt eine krasse Unterlassung zum Vorschein: Diese Schriftsteller haben im Grunde genommen das Ferment übersehen, das dadurch erzeugt wird, daß eine beträchtliche Anzahl von Frauen als Studentinnen, Professorinnen und Beamtinnen in die theologische Ausbildung engagiert sind.

Eben dieses «Gärungsmittel» des Engagements von Frauen bildet das Thema dieses Aufsatzes. Der Gedanke ist kurz gesagt der: Die Präsenz von Frauen in Seminarien und theologischen Ausbildungsstätten und die Aufnahme von Studien über die Frau und der feministischen Theorie in die Lehrprogramme bieten ein erhellendes und herausforderndes Mittel zur Umgestaltung der theologischen Ausbildung.

Schon allein dadurch, daß sie präsent sind, ändern Frauen das Leben an theologischen Ausbildungsstätten – eine Realität, die kirchlichen Behörden bewußt ist, wenn sie z. B. nicht gestatten, daß Frauen sich in gewissen Seminarien immatrikulieren. Angesichts des Vorhandenseins von Frauen kann man nicht mehr annehmen, die Theologie sei eine Männerprovinz und der kirchliche Dienst ein Vorrecht von Männern. Noch mehr: Wenn Männer mit kompetenten Gelehrtinnen konfrontiert sind, werden sie gezwungen, tief verwurzelte Klischeevorstellungen und Zerrbilder von der Frau zu überprüfen. Bemerkenswerterweise bedeutet dies einen Wandel in den Sozialisierungsmustern. Und weil Frauen (die in schon reiferem Alter in eine theologische Ausbildungsstätte einzutreten suchen) mit Anliegen daherkommen, die durch besondere Kämpfe und Einsätze geprägt worden sind, weiten die Fragen, die sie stellen, und die Vorhaben, mit denen sie sich beschäftigen, die herkömmlichen Kategorien oft aus und stellen das als gegeben Angenommene in Frage. Weil Frauen so oft die Pein der Ausschließung und Unterdrückung erfahren haben, bringen sie insbesondere Sensibilitäten mit, die eine natürliche Grundlage zu einer «Hermeneutik des Ver-

dachts» bilden, sowie ein Verlangen nach Vollständigkeit, das für den Vorgang der «Hermeneutik der Wiederherstellung» entscheidend wichtig ist.

Natürlich sind die Erfahrungen und Standpunkte, die ihre theologische Ausbildung prägen, bei Frauen sehr unterschiedlich. Doch wo immer sie auch innerhalb des Spektrums des Feminismus stehen, muß allein schon ihre Anzahl bei neueren Entwicklungen in Betracht gezogen werden. In der Periode von 1972 bis 1983 stieg die Prozentzahl der Frauen in Ausbildungsstätten, die von der Association of Theological Schools in the United States and Canada akkreditiert sind, von 10,2 % (3358) auf 24,4 % (13451) der gesamten Studentenschaft. Markant wuchs der Anteil der Doktorandinnen: von bloß 7,9 % (147) im Jahr 1972 auf 23,4 % (605) der Gesamtzahl elf Jahre später. 1983 waren 19,5 % (5622) der Kandidatinnen für den Grad eines Master of Divinity (die übliche akademische Qualifikation für die Ordination von Frauen) gegenüber bloß 11,5 % (2905) 1976. Während dieser Periode von fünf Jahren blieb die Anzahl der männlichen Registrierten etwa gleich[5]. Natürlich muß man sich bewußt sein, daß eine Hochschule nicht das einzige Mittel zu einer theologischen Ausbildung ist; viele Frauen bilden sich durch Lektüre, Teilnahme an Kursen und an Gesprächsrunden auf weniger formalen Wegen aus. Ein großartiges Beispiel dafür stellt auf der heutigen Szene Rosemary Haughton dar.

Doch die Präsenz von Frauen an und für sich ist nicht das einzige, was einen Wandel herbeiführt. Studien über die Frau befassen sich mit dem Platz der Frauen in den verschiedenen Fachgebieten; Frauen sind nicht mehr unsichtbar und werden als Frauen studiert. Aus den Studien über die Frau erwächst die feministische Theorie, ein Überdenken der Wissensgrundlagen. Sie prüft die Leitbilder, die den Lehrplan typisch so organisiert haben, daß Frauen und andere untergeordnete Gruppen davon ausgeschlossen oder an den Rand gedrängt werden[6].

Zu den Studien über die Frau und zu der feministischen Theorie gehören folgende Aufgaben: 1) Hinterfragen der herkömmlichen Begriffe, Schlüsse und Prinzipien, die im Wissensbetrieb tief verwurzelt sind; 2) Überprüfen der Quellen; 3) Suchen nach übersehener oder vorher nicht zugänglicher Information; 4) Achten auf die Methodologie und 5) Anstoß zu neuen Theorien. Sie erschüttern und erweitern also das Bewußtsein; weil sie «sichtverändernd» sind, bilden sie den Mutterschoß für ein erweitertes Wirklichkeitsverständnis[7]. Von der Bedeutung der Beziehungen überzeugt, weisen feministische Studien dichotomistische Schemata zurück und bieten Bildungswege an, welche der Ganzheit, der Beteiligung und der Zusammenarbeit Vorrang geben – Qualitäten also, die von Sloan und anderen vertreten werden.

I. Ganzheit

Einer der verhängnisvollsten Fehlschlüsse in der Geschichte der Menschheit war vielleicht der Ausspruch des Aristoteles, daß Frauen ohne Vernunft seien. Die Männer besäßen die höchsten menschlichen Eigenschaften – Vernunft und Selbständigkeit – und seien zur Leitung der öffentlichen Sphäre befähigt, während die Frauen von Natur aus minderwertig, für den Haushalt und das Aufziehen von Kindern da seien, also für den privaten Bereich[8]. Im westlichen Denken tief verankert, hat diese Zweiteilung zahlreiche tragische Folgen gezeitigt. Sie hat nicht nur zu der überwältigenden männlichen Vorherrschaft in der Theologie und im kirchlichen Entscheidungsprozeß beigetragen, sondern hatte auch zur Folge, daß einige Frauen, die sich diese Klischeevorstellung innerlich zu eigen gemacht haben, weniger ausgebildet zu höheren Studien kommen. Nie so recht dazu aufgefordert, ihre analytische Begabung zu schärfen und ihr Denken zu schulen, finden diese Frauen dann die theologische Ausbildung faszinierend, weil sie eine Form darstellt, um die befreienden Kräfte der Vernunft zu entdecken. Viele andere, deren Denkfähigkeiten durch mancherlei Erfahrungen außerhalb des Schulraums entwickelt worden sind, gewinnen in der Periode des Hochschulstudiums ein für sie neues Selbstvertrauen.

Doch die Frauen sind nicht die einzigen benachteiligten Menschen. Die Männer haben ebenfalls unter einer zu engen Auffassung von Vernunft zu leiden. Die feministische Theorie betont die Komplexität des Denkprozesses; in ihrer Kritik der «gegnerischen Methode» (worin Aggression und Kompetenz miteinander verquickt sind) zeigt sie auf, wie die Vernunft ausgeweitet werden und wie sie die Erfahrung miteinbeziehen muß[9]. Statt Vernunft und Erfahrung, Kopf und Herz, Prophetie und Seelsorge, Weitblick und Kinderaufziehen in Gegensatz zueinander zu stellen, ist die feministische Theorie der Ansicht, daß «kritisches» (etymologisch

= «unterscheidendes») Denken Einsicht und Einbildungskraft mit einbegreifen muß. Was insbesondere die theologische Ausbildung betrifft, so besagt dies, daß Frauen und Männer gleichermaßen nicht bloß zu lernen haben, logisch zu denken, sondern auch in die Tiefe des Mysteriums einzuführen sind, worin das Gewahren der Grenzen des diskursiven Denkens gleichbedeutend ist damit, daß man angesichts des Heiligen die Schuhe von den Füßen zieht.

II. Beteiligung

Die Frauenstudien und die feministische Theorie achten nicht nur auf das, was im Lehrplan ausdrücklich vorliegt, sondern auch auf das sogenannte «versteckte» Lehrprogramm, auf die Infrastruktur der Methoden, Voraussetzungen und Verflechtungen der akademischen und der kirchlichen Welt, die um Macht und Werte herum aufgebaut ist[10]. In bezug auf die theologischen Hochschulprogramme besagt dies ein Achten auf die Wege, auf denen die Schule Isolation, Wettbewerbsdenken und Fragmentierung fördert. Studentinnen und Professorinnen stellen geläufige Verfahren, Belohnungssysteme und Arbeitsteilungen gern in Frage. Sie setzen sich für die Entwicklung von Zusammenarbeitsmodellen und auf der Gleichberechtigung beruhender Verfahren ein und nicht für den Aufbau hierarchischer Strukturen, obwohl die menschliche Sündhaftigkeit ihre Absicht allzu oft vereitelt.

Ebenfalls umstritten ist das «Null-Curriculum»: das, was gelehrt wird, weil es nicht gelehrt wird. Hierin stellen die Studien über die Frau und die feministische Theorie vielleicht die größte Anfrage und Forderung an das theologische Lehrprogramm: Wie kann die Bildung mehr inklusiv vermittelt werden, so daß sie die Grenzen des Rassismus, Sexismus, des Klassendenkens und des Fixierens überwindet? Das Null-Curriculum ansprechen heißt sich mit den Grenzen jeder Einzelperspektive und -methode auseinandersetzen, heißt nach Wegen suchen, um Stimmen aus der «Unterseite» in das Gewebe eines Kurses einzuflechten, statt bloß eine oder zwei Stunden über die Frauen- und Minderheitsprobleme in die Schlußwoche «hineinzupressen». Dies verlangt ein ernsthaftes Forschen, denn die Quellen sind nicht immer leicht aufzutreiben. Es verlangt auch die Fähigkeit, den begrenzten Standort, von dem aus man das betreffende Fach sieht, zuzugeben. Die Auseinandersetzung mit dem Null-Curriculum erheischt Einbildungskraft. Sie benötigt Fragen wie: «Was geschieht, falls...?» und «Wie sonst?».

III. Zusammenarbeit

Wenn etwas als Leitmotiv für die Studien über die Frau und die feministische Theorie dienen könnte, dann das Wort «Beziehung». Die Schlußfolgerung von neunzehn Theologen, des sogenannten «Cornwall Collective», daß sich der intellektuelle Stil von Frauen von dem von Männern ohne weiteres unterscheiden lasse, mag etwas zu simpel sein, doch haben sie darin recht, daß sie den von Grund auf beziehungshaften Charakter der Interessen von Frauen feststellen[11]. Darin liegen Folgerungen für das Bildungswesen: Feministinnen wissen, daß die Bildung in einem Kontext echten Austausches vor sich gehen muß. Sie sind sich der Beziehung der Person zum behandelten Gegenstand bewußt und wissen, daß Lehren mehr sein muß als bloßes Sagen.

Kernpunkt dieser Einsicht ist die Wahrnehmung der Macht der Frage. Den Linguisten zufolge beendigen Frauen ihre Aussagen häufiger als Männer mit einer Frage; andere Studien legen nahe, daß ein entscheidender Kunstgriff von Frauen die Parenthese ist[12]. Da die weiblichen Fakultätsmitglieder sich tiefer auf feministische Studien einlassen, bekommen sie mehr Interesse am Lehren, denn sie erachten es als nötig, Wege ausfindig zu machen, die verschiedene Erfahrungen und Perspektiven berücksichtigen und so den Horizont ihrer Studenten erweitern.

Überdies werden Frauen, die in der theologischen Ausbildung tätig sind, inne, daß das Studium ihre Beziehungsfähigkeiten entwickelt, weil es die Fähigkeit zur Aufmerksamkeit fördert, eine Eigenschaft, die von den Frauen inmitten der Zerstreuungen ihrer häuslichen Dienstleistungen allzu leichtfertig aufgegeben worden ist. Besonders einsichtvoll in dieser Beziehung ist die von Simone Weil geäußerte Überzeugung, daß der Wert des Studiums eben in der Macht der Aufmerksamkeit liegt, die entwickelt wird. Für sie sind alle offensichtlichen Ergebnisse des Studiums, beispielsweise die Wissensvermehrung oder Lösungen für verzwickte Probleme, bedeutungslos. Sie geht eher darauf aus, eine Haltung der Empfänglichkeit zu fördern. Aufmerksamkeit ist das Vorspiel des Gebetes und die Vorbedingung zur Nächstenliebe: «Die Aufmerksamkeit ist nicht nur der wesentliche Gehalt der Gottesliebe. Auch die Nächstenliebe, von der

wir wissen, daß sie die gleiche Liebe ist, ist aus dem gleichen Stoff gemacht. Die Unglücklichen bedürfen keines anderen Dinges in dieser Welt als solcher Menschen, die fähig sind, ihnen ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden. Die Fähigkeit, einem Unglücklichen seine Aufmerksamkeit zuzuwenden, ist etwas sehr Seltenes und sehr Schwieriges; sie ist beinahe ein Wunder; sie ist ein Wunder.»[13]

Eine Schlußbemerkung

Kraft ihrer Präsenz sowie ihres Engagements in Studien über die Frau und in feministischer Theorie wirken Frauen umgestaltend auf die theologische Ausbildung ein in Richtung der Ganzheit, der Beteiligung und der Beziehung. Dennoch bleibt ein sehr ernstes Problem: Die Möglichkeiten der Frauen an Hochschulen und in der Kirche bleiben durch überall vorhandene sexistische Strukturen beschränkt. Die Anzahl weiblicher Fakultätsmitglieder, zumal Festangestellter, nimmt nicht proportional zum Anwachsen der Studentinnen zu. Die Konfessionen, welche Frauen ordinieren, haben im allgemeinen die Tendenz, sie in untergeordneten oder Nebenrollen zu beschäftigen. Frauen, welche gewaltige persönliche und finanzielle Opfer bringen, um sich in der Theologie auszubilden und für den kirchlichen Dienst vorzubereiten, stellen fest, daß es nur wenige Stellen gibt, die dem, was ihre Ausbildung gekostet hat, entsprechen. Ja, sie entdecken, wie tief die Frauenfeindlichkeit in der Kirche ist: sie entdecken die erdrückende Welt des Klerikalismus, den Machtmißbrauch im hierarchischen System, die Frauenverachtung, die das versteckte Curriculum des kirchlichen Lebens unterbaut. Nie zuvor stand der Kirche eine dermaßen ausgebildete Gruppe von Frauen zur Verfügung. Und es stellt sich jetzt die Frage: Wird die Kirche für das Lernen dieser Frauen offen sein? Wird in Erfüllung gehen, was Johannes XXIII. in seiner Eröffnungsrede am Zweiten Vatikanum gesagt hat: «In der jetzigen Ordnung der Dinge führt uns die göttliche Vorsehung zu einer neuen Ordnung der menschlichen Beziehungen...»[14]?

[1] Insight-Imagination: The Emancipation of Thought and The Modern World (Greenwood Press, Westport, Conn. 1983) 201.

[2] Theologia: The Fragmentation and Unity of Theological Education (Fortress, Philadelphia 1983).

[3] Theology and Practice Outside the Clerical Paradigma, in: D. Browning (Hg.), Practical Theology: The Emerging Field in Theology, Church and World (Harper and Row, New York 1983).

[4] P. Palmer, To Know as We are Known: A Spirituality of Education (Harper and Row, San Francisco 1983) 69. Vgl. H. Smith, Beyond the Post-Modern Mind (Crossroad, New York 1982).

[5] M. Taylor (Hg.), Fact Book on Theological Education (The Association of Theological Schools in the United States and Canada, Vandalia, Ohio, 1984) 10–16. In den neuen Schulen des Boston Theological Institute sind im Studienjahr 1984/85 808 Frauen eingeschrieben, die 32,3 % der Gesamtzahl der Studenten ausmachen. Bei dieser Totalziffer ist mit einem römisch-katholischen Seminar zu rechnen, das Frauen die Immatrikulation verweigert, und mit einem griechisch-orthodoxen Seminar, an dem die Frauen bloß 3 % ausmachen. Ich verdanke Dr. Lorine M. Getz die Grundlagen zu dieser Statistik.

[6] Vgl. M. Schuster und S. Van Dyne, Placing Women in the Liberal Arts: Stages of Curriculum Transformation: Harvard Educational Review 54 (1984) 425.

[7] E. Langland und W. Grove, Editors' Notes, in: Langland und Grove (Hg.), A Feminist Perspective in the Academy: The Difference It Makes (University of Chicago, Chicago 1981) 3.

[8] Vgl. S.M. Okin, Women in Western Political Thought (Princeton University, Princeton, N.Y. 1979) 73–98, und L. Lange, Woman is Not a Rational Animal: On Aristotle's Biology of Reproduction, in: S. Harding und M.B. Hintikka (Hg.) Discovering Reality (D. Reidel, Dordrecht und Boston 1983) 1–16.

[9] J. Moulton, A Paradigma of Philosophy: The Adversary Method, in: Harding und Hintikka, aaO. 149–164.

[10] Vgl. Schuster und Van Dyne, aaO. 417.

[11] The Cornwall Collective, Your Daughters Shall Prophesy (Pilgrim Press, New York 1980). Vgl. M. Boys, The Role of Women in Theology, in: L. Salm (Hg.), Proceedings of the Catholic Theological Society of America 38 (1983) 60.

[12] P.M. Spacks, The Difference It Makes, in: Langland und Grove, aaO. 14.

[13] Simone Weil, Das Unglück und die Gottesliebe (München 1953) 107.

[14] W.M. Abbott (Hg.), The Documents of Vatican II (Guild, America and Association Presses, New York 1966) 712.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

MARY BOYS

1947 in Seattle, Washington, geboren. 1978 Doktorat in Religion und Pädagogik an der Columbia University und am Union Theological Seminary. Derzeit Associate Professor für Theologie am Boston College. Veröffentlichungen: Biblical Interpretation in Religious Education (1980); zahlreiche Zeitschriftenaufsätze. Mitarbeit bei der Fakultät für Theologische Schulen bei der Entwicklung von Methoden und Curricula. Mitglied der Kongregation der Schwestern von den Heiligen Namen Jesus und Maria und zahlreicher wissenschaftlicher und ökumenischer Vereinigungen. Anschrift: Boston College, Institute of Religious Education and Pastoral Ministry, Chestnut Hill, Mass. 02167, USA.

Abschließende Überlegungen einer der Herausgeberinnen

Mary Collins

Das Problem sind nicht die Frauen, sondern Patriarchat und Androzentrik

Lamentieren könnte die angemessene Reaktion auf das trübe Bild des kirchlichen Lebens sein, das in dieser Sammlung von Aufsätzen zur Untersuchung der erzwungenen Unsichtbarkeit von Frauen in der Kirche und in der kirchlichen Arbeit theologischen Denkens skizziert ist. Die Autorinnen liefern reichhaltige Daten und sorgfältige Argumente zur Erhärtung der von diesem Heft vorausgesetzten These, daß Androzentrik und Patriarchat tief in den Organismus der Kirche einwirkende Verzerrungen des Evangeliums sind, die die Kirche Jesu Christi auf Dauer behindern und die den Frauen seit langem schwere Lasten aufbürden. Unsere Autorinnen aber jammern nicht. Statt dessen brauchen sie ihre bemerkenswerten Fachkenntnisse, um die Verzerrungen offenzulegen und die Lasten beim Namen zu nennen. Das Ergebnis ihrer Arbeit sind Analysen und Interpretationen des kirchlichen Lebens und klerikaler Institutionen, die ebenso kritisch wie konstruktiv sind. So stellen sie einen Beitrag dar zur Erneuerung sowohl des inneren wie des öffentlichen Lebens der Kirche.

Damit soll nicht gesagt sein, daß alle Leser dieses Heftes Gefallen finden werden an dem, was sie hier gefunden haben. Harte Fragen bezüglich der Kirche, der wir verbunden sind, und wenig schmeichelhafte Erscheinungsformen der christlichen Tradition, die uns doch die einzige Hoffnung auf Heil und Versöhnung gibt, die wir haben, sind nicht immer leicht auszuhalten. Da die zeitweilig herrschenden Winde der Erneuerung sich gelegt haben und eine Gegenströmung gegen Papst Johannes' XXIII. *aggiornamento* sich bemerkbar macht, können selbst Leser, die einmal empfänglich waren für harte Fragen, argwöhnisch und vorsichtig werden; in dem herannahenden Sturm wittern sie Gefahr. Christliche Frauen und Männer, die erst beginnen, die überall vorhandenen und zerstörerischen Auswirkungen androzentrischen Denkens und patriarchalischen Handelns in der Gemeinschaft der Glaubenden wahrzunehmen und sich mit ihnen zu konfrontieren, könnten vielleicht von vielem, das in diesem Heft geschrieben steht, beunruhigt sein. Aber auch nur schon eine Bereitschaft, die Frage zu stellen, «Kann dies tatsächlich so sein?», ist ein Gewinn für die Kirche.

Es wäre natürlich noch viel mehr zu sagen zum Thema Patriarchat und Androzentrik als Verzerrungen der Guten Nachricht vom erlösten Leben in Christus. Die Verfasserinnen aber vertrauen darauf, daß schon die engangierte Verfolgung jeder der hier aufgeworfenen Einzelfragen einfach dazu dienen wird, ebenso den Ernst wie die Dummheit dieses ganzen Tagungsordnungspunktes der Unterdrückung von Frauen als Menschen und der Bemühungen, das Vorhandensein von Frauen in der katholischen Kirche in verborgene Winkel abzudrängen, zu bestätigen. Das Programm der Unterdrückung und des Versteckens ist dumm, weil es angesichts der menschlichen Wirklichkeit die Flucht ergreift. Es ist aber auch ernst zu nehmen, weil man versucht hat, diese Flucht vor der Wirklichkeit über fast zwei Jahrtausende hin mit geschliffenen rationalen Argumenten zu adeln.

Der Streit um diese Frage wird heute immer stärker. Man ist heute dabei, Fenster und Türen zuzuschlagen, um Frauen von Plätzen fernzuhalten, wo sie nach der Meinung von Kirchenmännern angeblich nicht hingehören. Wie aber mehr als eine der Autorinnen hier festgestellt hat, sind die Frauen, welche eine vermeintliche Gefahr für die Kirche darstellen, keine Neuankömmlinge, keine Fremden, die soeben erst die Bühne betreten haben. Von Anfang an waren sie kraft ihrer Taufe Mitglieder im Leib Christi, die die Gnade seines Heiligen Geistes empfingen und ihre Dienste leisten. Die Kirchendisziplin hat diese ihre Anwesenheit bis in die jüngste Vergangen-

heit ganz wirksam unter Kontrolle gehalten und in die Verborgenheit abgedrängt, und zwar durch eine ganze Reihe raffinierter Strategien, von denen einige in diesem Heft kritisch untersucht worden sind. Nun aber haben kulturelle Veränderungen und der unter uns wiederbelebte Geist Jesu dabei zusammengewirkt, diese jahrhundertealte Kontrolle zu durchbrechen. Frauen sind nun plötzlich in großer Zahl sichtbar gegenwärtig und ständig hörbar in den Zentren des theologischen Denkens sowohl in Europa wie in Nordamerika und in den Gemeinden der Ortskirchen überall in der Welt. Diese Frauen äußern neue Fragen und stellen alte Antworten in Frage.

Die Stimmen und Gesichter der Frauen werden nicht so bald wieder verschwinden. Tatsächlich hat die Diskussion ja kaum begonnen. Christliche Frauen in Indien und überall sonst in Asien, Afrika und Lateinamerika finden nur langsam ihren Weg in die Hochschulen. Frauen der Ersten und der Dritten Welt beginnen soeben erst, einander zu finden in einem Netzwerk christlicher Schwesterschaft und feministischen Denkens. Diese kulturbedingte Tatsache hat auch in diesem Heft ihren Niederschlag gefunden: Die Herausgeberinnen waren nicht in der Lage, unter dem Zeitdruck der Publikationstermine geeignete Autorinnen aus der Dritten Welt ausfindig zu machen und für ihre Mitarbeit zu gewinnen.

In den letzten Jahren hat der Weltrat der Kirchen aktive Hilfe zur Entwicklung eines interkulturellen feministischen Denkens geleistet – in der Hoffnung, damit die Kirche zu befähigen, das zu werden, wozu sie berufen wurde, nämlich eine Gemeinschaft von Frauen und Männern, die in Christus eins geworden sind. Überdies hat der Ökumenische Rat die offizielle Mitgliedschaft von Frauen als Delegierte in seinen Vollversammlungen gefördert. Da die römisch-katholischen und die orthodoxen Frauen immer noch ohne einen offiziellen Platz oder eine offizielle Stimme in der großen Oikumene bleiben, geht das geheimnisvolle Werk des Abbruchs der einst so stolzen Kirche Jesu Christi immer noch weiter. Während römisch-katholische Frauen wirksam von den großen Konzils- und Synodenversammlungen ferngehalten werden, sind sie aber doch auf allen Kontinenten beim Dienst in den liturgischen Versammlungen der Ortsgemeinden und beim Dienst füreinander in ihren eigenen Gemeindezusammenschlüssen zu finden.

Es ist noch nicht so lange her, daß Kirchenmänner glücklich von den «Zeichen der Zeit» und der Notwendigkeit für die Kirche, auf den Anruf Gottes durch die Herausforderungen der Kulturen zu hören, sprachen. Diese hoffnungsvolle Sprache kennzeichnete das große Erwachen, das im Zweiten Vatikanischen Konzil gefeiert wurde. Die beschleunigte Gangart der kulturellen Veränderungen hat in den Jahrzehnten seit dem Abschluß des Konzils Mißtöne aufkommen lassen, aber der Lärm in unserer inneren und äußeren Welt macht unsere Pflicht, gläubig auf Gottes Stimme zu horchen, nicht zunichte. Pastoral feinfühlige Kirchenmänner in Nordamerika haben neuerdings die Bereitschaft gezeigt, anzerkennen, daß nicht alles im Leib Christi zum besten steht, und mit einem gewissen Tiefgang vom «Problem der Frauen in der Kirche» oder dem «Problem der Ämter der Frauen» zu sprechen.

Eine weitere Umkehr des Bewußtseins ist gefordert, eine Umkehr, die von feministischen Theologen schon vollzogen worden ist. Für die meisten in der Kirche, sowohl für ihre theologischen Führer und ihre Bischöfe wie für ihre einfachen Mitglieder, steht nun die Aufgabe an, sich bewußt zu werden, daß das Problem überhaupt nicht die Frauen sind, sondern Patriarchat und Androzentrik. Wenn dieses CONCILIUM-Heft einige seiner Leserinnen und Leser dieser Umkehr nähergebracht hat, hat es seinen Zweck erfüllt. Künftige Hefte, die der feministischen Theologie gewidmet sein werden, werden die Diskussion weiter vorantreiben.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Wichtige Mitteilung für alle Leser

20 Jahre CONCILIUM

Register 1965 – 1984
Ca. 96 S. Kt. Ca. DM 18,80
Erscheinungstermin Januar 1986

Das Register schlüsselt 20 Jahrgänge von CONCILIUM nach Themen, Autoren und Stichworten auf und macht die Zeitschrift so dem systematischen Gebrauch zugänglich. Es kann in jeder Buchhandlung oder direkt bei den Verlagen (Schweiz/Österreich beim Benziger Verlag; Deutschland beim Matthias-Grünewald-Verlag) bestellt werden.