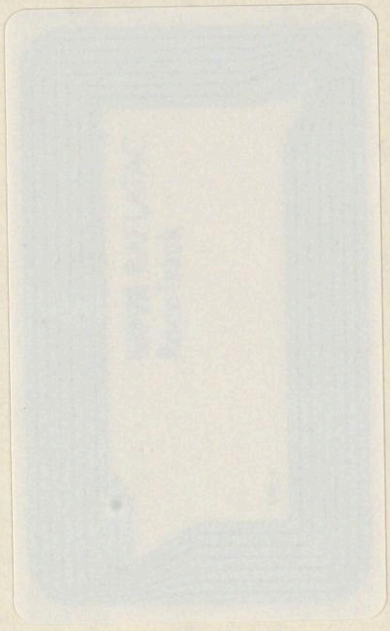


N12<524950784 021

ubTÜBINGEN

Internationale Zeitschrift für Theologie
Februar 1988
24. Jahrgang
Y 23000 F
Heft 1

CONCILIUM

Eine ökumenische Versammlung für den Frieden

C. F. v. Weizsäcker	Die Zeit drängt. Thesen zur Weltversammlung
L. Vischer	Ökumenische Vorarbeiten für eine Weltfriedensversammlung
R. Radford Ruether	Krieg und Frieden in der christlichen Tradition
D. Papandreou	Die Friedensdokumente der Orthodoxen Kirche
W. Huber	Friedensdokumente der evangelischen Kirchen
St. Hauerwas	Die Bergpredigt, gerechter Krieg und das Streben nach Frieden
D. Mieth	Zum Stand der Friedensdiskussion in der katholischen Kirche am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland
J. Sobrino	Ungerechte und gewaltsame Armut in Lateinamerika
H. Diefenbacher	Rüstung und Armut in den Industrieländern. Einige Anmerkungen aus einer wirtschaftstheoretischen Perspektive
I. Ellacuría	Gewaltlose Friedensarbeit und befreiende Gewalt: Widerstandsrecht und Formen des Widerstands in der Dritten (Lateinamerika) und der Ersten Welt (Baskenland)
E. McDonagh	Befreiender Widerstand und die Werte des Gottesreiches
G. Clarke Chapman	Die Ideologie der Abschreckung und der «Nuklearismus»
J. Garstecki	Die marxistische Lehre vom gerechten Krieg
Anne E. Carr	Frieden durch eine friedlose Kirche?
J. Moltmann	Gerechtigkeit schafft Frieden
CONCILIUM aktuell	
G. Baum	Zum «Marianischen Jahr»

Grünewald

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie
24. Jahrgang · Heft 1 · Februar 1988

INHALT

CONCILIUM aktuell

Gregory Baum, Zum «Marianischen Jahr» . . . . . .

EINFÜHRUNG

Hans Küng / Jürgen Moltmann, eine ökumenische Versammlung für den Frieden . . . . . .
Carl Friedrich von Weizsäcker, Die Zeit drängt. Thesen zur Weltversammlung . . . . . .
Lukas Vischer, Ökumenische Vorarbeiten für eine Weltfriedensversammlung . . . . . .

FRIEDEN ANGESICHTS DES DROHENDEN NUKLEAREN INFERNOS

Rosemary Radford Ruether, Krieg und Frieden in der christlichen Tradition . . . . . .
Damaskinos Papandreou, Die Friedensdokumente der Orthodoxen Kirche . . . . . .
Wolfgang Huber, Friedensdokumente der evangelischen Kirchen . . . . . .
Stanley Hauerwas, Die Bergpredigt, gerechter Krieg und das Streben nach Frieden . . . . . .
Dietmar Mieth, Zum Stand der Friedensdiskussion in der katholischen Kirche am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland . . . . . .

«GERECHTIGKEIT» ANGESICHTS DES MASSENELENDS DER DRITTEN WELT

Jon Sobrino, Ungerechte und gewaltsame Armut in Lateinamerika . . . . . .
Hans Diefenbacher, Rüstung und Armut in den Industrieländern. Einige Anmerkungen aus einer wirtschaftstheoretischen Perspektive . . . . . .
Ignacio Ellacuría, Gewaltlose Friedensarbeit und befreiende Gewalt: Widerstandsrecht und Formen des Widerstands in der Dritten (Lateinamerika) und der Ersten Welt (Baskenland) . . .
Enda McDonagh, Befreiender Widerstand und die Werte des Gottesreiches . . . . . .

NEURALGISCHE PUNKTE: IMPULSE FÜR EIN NEUES DENKEN

G. Clarke Chapman, Die Ideologie der Abschreckung und der «Nuklearismus» . . . . . .
Joachim Garstecki, Die marxistische Lehre vom gerechten Krieg . . . . . .
Anne E. Carr, Frieden durch eine friedlose Kirche? . . . . . .

SYNTHESE

Jürgen Moltmann, Gerechtigkeit schafft Frieden . . . . . .

REDAKTIONSKOMITEE

Sektionsleitung für Ökumenik
Hans Küng, Tübingen. Jürgen Moltmann, Tübingen.

Mitglieder der Sektion
A. M. Aagaard, Aarhus. A. Allchin, Canterbury. J. Brosseder, Königswinter. S. Butler, Phi
phia. R. Clément, Hazmieh. J. Cobb, Claremont. A. Dulles, Washington. A. Dumas,
H. Fiolet, Hilversum. B. Forte, Neapel. A. Ganoczy, Würzburg. M. Gesteira Garza, Ma
A. González-Montes. C. Halkes, Nijmegen. A. Heron, Erlangen. M. Hurley, Belfast. W. Ka
Tübingen. K.-J. Kuschel, Tübingen. E. Lanne, Chevetogne. P. Lapide, Frankfurt. H. Leg
Paris. P. Lengsfeld, Münster-Hiltrup. J. Lescrauwaet, Leuven. G. Lindbeck, New H
J. M. Lochman, Basel. A. Matabosch, Barcelona. H. McSorley, Toronto. J. Meyendorff, Tuck
J. Miguez Bonino. R. Modras, St. Louis. D. O'Hanlon, Berkeley. W. Pannenberg, Gräfe
O. H. Pesch, Hamburg. A. Skowronek, Warschau. H. Stirnimann, Freiburg i. Ue. L. Sw
Philadelphia. St. Sykes, Cambridge. L. Vischer, Bern. W. de Vries, Rom. M. Wiles, O
Chr. Yannaras, Athen.

ktheol

Internationale Zeitschrift für Theologie

CONCILIUM

24. Jahrgang 1988

DIREKTIONSKOMITEE

Giuseppe Alberigo, Bologna. Gregory Baum, Montréal. Willem Beuken, Nijmegen. Leonardo Boff, Petrópolis. Antoine van den Boogaard, Nijmegen. Paul Brand, Ankeveen. Anne Carr, Chicago. Marie-Dominique Chenu, Paris. John Coleman, Berkeley. Mary Collins, Wake Forest. Yves Congar, Paris. Christian Duquoc, Lyon. Virgil Elizondo, San Antonio. Casiano Floristán, Madrid. Sean Freyne, Dublin. Claude Geffré, Paris. Norbert Greinacher, Tübingen. Gustavo Gutiérrez, Lima. Bas van Iersel, Nijmegen. Jean-Pierre Jossua, Paris. Hans Küng, Tübingen. Nicholas Lash, Cambridge. Mary Mananzan, Manila. Norbert Mette, Münster. Johann Baptist Metz, Münster. Dietmar Mieth, Tübingen. Jürgen Moltmann, Tübingen. Alphonse Ngindu Mushete, Kinshasa. Aloysius Pieris, Gonawala-Kelaniya. Jacques Pohier, Paris. David Power, Washington. James Provost, Washington. Karl Rahner†. Giuseppe Ruggieri, Catania. Edward Schillebeeckx, Nijmegen. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Cambridge, Ma. David Tracy, Chicago. Knut Walf, Nijmegen. Anton Weiler, Nijmegen. Christos Yannaras, Athen.

LEITUNGEN DER REDAKTIONSKOMITEES

Hans Küng, Tübingen/Jürgen Moltmann, Tübingen (Ökumenik). Christian Duquoc, Lyon/Casiano Floristán, Madrid (Spiritualität). James Provost, Washington/Knut Walf, Nijmegen (Kirchenordnung). Norbert Greinacher, Tübingen/Norbert Mette, Münster (Praktische Theologie). Leonardo Boff, Petrópolis/Virgil Elizondo, San Antonio (Theologie der Dritten Welt). Willem Beuken, Nijmegen/Sean Freyne, Dublin/Anton Weiler, Nijmegen (Exegese und Kirchengeschichte).

GENERALSEKRETARIAT

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

REDAKTIONELLE VERANTWORTUNG FÜR DIE DEUTSCHE AUSGABE

Ansgar Ahlbrecht, Saarbrücken

THEMEN, VORWORTE UND ANDERE STELLUNGNAHMEN DER HERAUSGEBER

Heft 1: Eine ökumenische Versammlung für den Frieden
Hans Küng/Jürgen Moltmann, Einführung (I) 3-4
Carl Friedrich v. Weizsäcker, Die Zeit drängt. Thesen zur Weltversammlung. Einführung (II) 5

Heft 2: Auf der Suche nach christlicher Identität
Christian Duquoc/Casiano Floristán, Vorwort 85

Heft 3: Macht in der Kirche
James Provost/Knut Walf, Vorwort 170-171

Heft 4: Diakonie: Kirche für andere
Norbert Greinacher/Norbert Mette, «Rückkehr der Kirchen in die Diakonie» — Vermächtnis und Auftrag 255-257

Heft 5: Theologien der Dritten Welt: Konvergenzen und Differenzen
Virgil Elizondo/Leonardo Boff, Vorwort 339-341

Heft 6: Die Wahrheit und ihre Opfer
Willem Beuken/Sean Freyne/Anton Weiler, Vorwort 435-438

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ZB 191

Matthias Grünewald Verlag Mainz

HAUPTBEITRÄGE[1]

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

Abe Masao, Umgestaltung im Verständnis des Buddhismus im Vergleich mit platonischen und christlichen Auffassungen (2) 110-122

Abesamis Carlos H., Eine gute Nachricht für die Armen (4) 271-276

Adedeji Adebayo, In einer gespaltenen Welt: Gibt es einen Ausweg aus gegenseitiger Schädigung und Selbstzerstörung? (4) 258-265

Bach Ulrich, «Aber auf Dein Wort!» Plädoyer für eine diakonische Kirche (4) 330-335

Balasuriya Tissa, Neuaufkommen asiatischer Befreiungstheologien (5) 365-372

Baum Gregory, Opfer der Wohlstandsgesellschaft in Nordamerika (4) 265-270

Ben-Chorin Schalom, Ist im Christentum etwas von Gott her geschehen? Ein Versuch jüdischer Theologie des Christentums (2) 123-129

Betto Frei, Prophetische Diakonie: Der Beitrag der Kirche zur Gestaltung der Zukunft des Menschen (4) 289-294

Blank Josef, Zum Begriff der «Macht» in der Kirche. Neutestamentliche Perspektiven (3) 172-178

Boff Leonardo, Was für Theologien gibt es in der Dritten Welt? (5) 342-352

Bonnet Piero Antonio, Die von kirchlichen Vollmachten Ausgeschlossenen (3) 242-246

Brox Norbert, Diakonie in der frühen Kirche. «Die Erde zum Himmel machen» (4) 277-281

Bühler Pierre, Christliche Identität: Zur Objektivität und Subjektivität (2) 96-102

Carr Anne E., Frieden durch eine friedlose Kirche? (1) 71-74

Chapman G. Clarke, Die Ideologie der Abschreckung und der «Nuklearismus» (1) 62-67

Chareire Isabelle, Die Rolle Christi und des Heiligen Geistes in der Identitätsfindung (2) 143-150

Chavanes François, Das Christsein in der Sicht eines Ungläubigen. Wie sieht Albert Camus das Christentum? (2) 103-109

Chung Hyun-kyun, «Opium oder Keim der Revolution?» Schamanismus: Frauenorientierte Volksreligiosität in Korea (5) 393-398

Comblin Joseph, Macht der Kirche und Macht des Bösen Aug in Aug. Der Fall Südamerika (3) 235-238

Cone James H., Befreiungstheologien bei rassisch-ethnischen Minderheiten in den Vereinigten Staaten von Amerika (5) 379-386

Degen Johannes, Diakonie als Agentur im Wohlfahrtsstaat (4) 319-323

Diefenbacher Hans, Rüstung und Armut in den Industrieländern. Einige Anmerkungen aus einer wirtschaftstheoretischen Perspektive (1) 42-46

Duquoc Christian, Zur Rolle der religiösen Institutionen bei der christlichen Identitätsfindung (2) 165-166

Ders., Kirchenzugehörigkeit und christliche Identität (2) 157-164

Dussel Enrique, Entdeckung oder Invasion Amerikas? Eine historisch-theologische Betrachtung (6) 510-514

Eicher Peter, Der brennende Dornbusch: Die Heilige Schrift. Zur reformatorischen Identität (2) 135-142

Ellacuría Ignacio, Gewaltlose Friedensarbeit und befreiende Gewalt: Widerstandsrecht und Formen des Widerstands in der Dritten Welt (Lateinamerika) und der Ersten Welt (Baskenland) (1) 47-53

Erbe Michael, Die Eroberung Sachsens durch Karl den Großen (6) 507-510

Folliard Dorothy, Theologische Literatur der Minderheiten in den USA (5) 407-411

Freyne Sean, Unterdrückung von seiten der Juden: Das Matthäusevangelium als eine frühchristliche Antwort (6) 462-467

Fuchs Eric, Sexualität und Macht in der Kirche (3) 186-189

Fuchs Gotthard, Kulturelle Diakonie (4) 324-329

Fuchs Ottmar, Kirche für andere: Identität der Kirche durch Diakonie (4) 281-289

Gabriel Karl, Machtausübung in der heutigen Kirche im Spiegel sozialwissenschaftlicher Machttheorie: Max Weber, Michel Foucault und Hannah Arendt (3) 190-195

Garstecki Joachim, Die marxistische Lehre vom gerechten Krieg (1) 67-70

Gonnet Giovanni, Katharer und Waldenser innerhalb der Kirche des Mittelalters (6) 487-489

Granfield Patrick, Die Legitimation und Bürokratisierung kirchlicher Gewalt (3) 223-228

Hauerwas Stanley, Die Bergpredigt, gerechter Krieg und das Streben nach Frieden (1) 26-31

Holland Sharon, Haltungen der Seele und des Geistes (3) 238-241

Honée Eugène, Die Ketzerverbrennung: Eine Sünde gegen den Heiligen Geist? Die lutherischen Kirchen und ihre Abrechnung mit der Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts (6) 490-496

Huber Wolfgang, Friedensdokumente der evangelischen Kirche (1) 22-26

John Ottmar, Die Tradition der Unterdrückten als Leitthema einer theologischen Hermeneutik. Für Alberto (6) 519-526

Jüngling Hans Winfried, Die religiöse Doppeldeutigkeit des davidisch-salomonischen Staates (6) 446-454

Kalilombe Patrick, Die Diakonie im universalen Kontext — aus afrikanischem Blickwinkel gesehen (4) 314-319

Klauck Hans-Josef, Gegner von innen: Der Umgang mit den Sezessionisten im ersten Johannesbrief (6) 467-473

de Locht Pierre, Rolle und Grenze der persönlichen und ethischen Praxis in der Begründung der christlichen Identität (2) 151-156

Lucchetti Bingemer María Clara, Die Theologien der Dritten Welt: Die Bekehrung zum anderen. Überlegungen zur Versammlung von Oaxtepec/Mexiko (5) 417-422

Lynch John E., Die Ausübung von Macht in der Kirche. Eine kritisch-historische Übersicht (3) 178-185

Magonet Jonathan, Die Einstellung des Buches Exodus gegenüber Ägypten (6) 439-445

[1] *Zahl in Klammern = Heftnummer, folgende Zahlen = Seitenzahlen*

McDonagh Enda, Befreiender Widerstand und die Werte des Gottesreiches (1) 54-61
Mendonca Augustine, Die eigene und die stellvertretende Gewalt der Kirche. Was bedeutet diese Unterscheidung? (3) 216-223
Mette Norbert, Solidarität mit den Geringsten. Gemeindeaufbau durch tätigen Zeugendienst (4) 301-306
Mieht Dietmar, Zum Stand der Friedensdiskussion in der katholischen Kirche der Bundesrepublik Deutschland (1) 32-37
Moltmann Jürgen, Gerechtigkeit schafft Frieden (1) 75-82
Mveng Engelbert, Die afrikanische Befreiungstheologie (5) 353-364

Ngindu Mushete Alphonse, Die Gestalt Jesu in der afrikanischen Theologie (2) 130-134

Obdeijn Herman, Das Christentum und die Kolonisation in Afrika im 19. und 20. Jahrhundert (6) 515-518

Papandreou Damaskinos, Die Friedensdokumente der Orthodoxen Kirche (1) 19-22

Radford Ruether Rosemary, Krieg und Frieden in der christlichen Tradition (1) 13-18
Reeves Marjorie, Gegenspieler des Antichrist. Ein Ausblick auf mittelalterliche Vorstellungen (6) 497-506
Renaud Bernard, Das Verhalten Israels gegenüber den Völkern als prophetische Kritik (6) 455-461
Richard Pablo, Theologische Literatur Lateinamerikas (5) 399-407
Rikhof Hervi, Die Kompetenz von Priestern, Propheten und Königen. Ekklesiologische Erwägungen zur Macht und Autorität der Christgläubigen (3) 203-208
Rowland Christopher, Die gefährliche Vision einer Welt des Friedens und der Gerechtigkeit am Leben erhalten (6) 479-486
Ryan Samuel, Die Dritte-Welt-Theologie: Wohin gehen wir von hier aus? (5) 423-432

de Santa Ana Julio, Die Situation der lateinamerikanischen Theologie (5) 373-378
de Saussure Thierry, Der Vorgang der Selbstidentifikation (2) 86-95
Schüssler Fiorenza Elisabeth, «Der Dienst an den Tischen». Eine kritische feministisch-theologische Überlegung zum Thema Diakonie (4) 306-313
Siebel Wigand, Die Ausübung der Macht in der heutigen Kirche (3) 196-202
Sobrino Jon, Ungerechte und gewaltsame Armut in Lateinamerika (1) 38-41
Steinkamp Hermann, Diakonie in der Kirche der Reichen und in der Kirche der Armen. Ein empirisch-ekklesiologischer Vergleich (4) 295-301
Sykes Stephen, Macht in der Kirche von England (3) 247-251

Torfs Rik, Auctoritas-potestas-iurisdictio-facultas-officium-munus. Eine Begriffsanalyse (3) 209-215
Torres Gonzalez Sergio, Die Konferenz von Dar-es-Salaam 1976 (5) 412-417

Valdrini Patrick, Machtausübung und Submissionsprinzip (3) 229-234
Vischer Lukas, Ökumenische Vorarbeiten für eine Weltfriedensversammlung (1) 6-12
Ukpong Justin, Theologische Literatur aus Afrika (5) 387-392
Yarbro Collins Adela, Gegner von außen: Rom als Prototyp des Bösen im frühen Christentum (6) 473-479

BEITRÄGE ZUR REIHE «CONCILIUM aktuell»

Baum Gregory, Zum «Marianischen Jahr» (1) 1-2
Coleman John A., Die Olympischen Spiele in Seoul (4) 253-254
Freyne Sean, Terrorismus: Überlegungen aus irischer Sicht (3) 167-169
Mieth Dietmar, Zukunft mit AIDS — eine Herausforderung (I) (2) 83-84
Ders., Zukunft mit AIDS — eine Herausforderung (II) (5) 337-338
Walf Knut / Provost James H., Die Verleihung des Bischofsamtes (6) 433-434

SACHVERZEICHNIS[2]

Afrikanische Anthropologie und Christentum (2) 130, (5) 361
Afrikanische Frau (5) 363
Afrikanische Religionen (5) 360
Afrikanische Theologie
- anglophone (5) 355
- frankophone (5) 355
- in Südafrika (5) 357
Amos als Wende in der israelitischen Geschichtsauffassung (6) 457
Arbeitslosigkeit und Rüstung (1) 44
Armut
- in Asien (5) 367
- in den Evangelien (2) 271
- von Frauen in USA (4) 267
- bei Jesaja (4) 271
- von Schwarzen in USA (4) 268
«Asian-Americans» in USA (5) 384
Autorität der Unterdrückten (6) 521

Basisgemeinden: Ihre «Koinoniahaftigkeit» als ihre Diakonie (4) 300
Befreiung: korrelativ zu Unterdrückung (5) 344
Bergpredigt und Friedensethik (1) 27, 30
Buddhismus des Reinen Landes (2) 120
Bürokratisierung und Kirche (2) 163

Communio-Ekklesiologie (3) 184

Diakonía statt Arché (3) 175
Diakonia und Koinonia (4) 283
Diakonie
- in der BRD (4) 319
- institutionalisierte (4) 295
- bei Johannes Chrysostomos (4) 278
- ihre Marginalisierung in der Gemeinde (4) 302
- und Pastoral (4) 284
- ihre prinzipielle Priorität (4) 286
- und Sozialstaat (4) 321
- als «Zweitstruktur» (4) 303
Dienstekklesiologie und Amt
- in der feministischen Theologie (4) 310
- der Frauen (4) 306
Dualistische Bewegungen im Mittelalter (6) 488

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

Ehe: abgewertet gegenüber Jungfräulichkeit (2) 188
Entwicklungshilfe (5) 343
Evangelisierung als Ethnozid (5) 340
Exemtion der Orden von bischöflicher Macht (2) 239

Flüchtlingsproblem (4) 262
Fratizellen (6) 498
Frauen, arme in den USA (4) 267
Freiheit: dem Christen genommen? (2) 107
Friede als Prozeß und als Zustand (1) 78
Friedenskirchen (1) 14
Friedenskonzil (1) 7, 8, 10

Gemeindewerdung der Diakonie (4) 304
Gewalt
- revolutionäre (1) 74, 56
- strukturell-institutionelle (1) 48
Gewaltverzicht (1) 36, 80
Glückserfahrung: Widerspruch zum christlichen Glauben? (2) 103
«Gottesfriede» (1) 15

«Han» (koreanisch) = belastendes Schicksal
Häresien, volkstümliche im Mittelalter (6) 487
Heidelberger Thesen von 1959 (1) 24
«Hispanics» in USA (5) 383
- ihre Literatur (5) 408

Ich, absolutes und relationales (2) 88
Indianer
- ihre Literatur (5) 410
- ihre Situation in USA (5) 381
Inquisition (6) 502

Jesus
- und die Armen (4) 273
- als der diakonische Mensch (4) 333
- und die Reichen (4) 274
Joachim von Fiore (6) 497
Juden: ihre Charakterisierung bei Matthäus (6) 463
Judentum und Christentum: Begegnung in Machtlosigkeit (2) 127

Kapitalismus, abhängiger (5) 344
Karma und Sünde (2) 114
Kirche
- und Bürokratisierung (2) 163
- herrschaftsfreie (3) 173
- und Reich Gottes (2) 162
- und Restauration (2) 166
- und Sektenmentalität (2) 160
Kirchenzugehörigkeit und christliche Identität (2) 97, 151, 157
Koexistenz, friedliche (1) 69
Kollegialität (3) 179, 184
Konszientisierung (5) 349
Kreuzzüge (6) 502
Krieg
- gerechter (1) 16, 27, 32, 35
- heiliger (1) 13
- nuklearer (1) 17, 33

Laienschaft
- ihre Autorität und Macht (2) 187
- als minderwertig betrachtet (2) 187
- ihre Mitwirkung in der Kirche von England (2) 248

Macht
- als Grundwort der Religion (3) 172
- numinose (3) 172
- in der Kirche
  - ihre christologisch-soteriologische Begründung (3) 173
  - im Dienst der Armen (2) 235
  - und Gleichheitsprinzip (2) 244
  - ihre Legitimierung (2) 197
  - in Legitimationskrise (2) 225
  - im Mittelalter (3) 180
  - in nachkonstantinischer Zeit (3) 179
  - nach dem Tridentinum (3) 183
- ein unattraktiver Begriff? (2) 213
- als Vollmacht der Liebe (3) 177
Machtausübung als Disziplinierung (2) 191
Messianismus
- in der Offenbarung des Johannes (6) 480
- sein Verschwinden Ende des 2. Jahrhunderts (6) 480
«Minjung» = Menschen aus dem Volk in Korea (5) 393, 398
Modernisierung als Entwicklungskonzept (5) 343

«Neues Denken» im Marxismus-Leninismus (1) 69
Nirvana (2) 115
Nuklearisierung (1) 17

Ökumene der Kinder Abrahams: Juden, Christen und Muslime (2) 128

Papst als absoluter Monarch (3) 182
Pazifismus (1) 30
- im Neuen Testament (6) 501
Primat, päpstlicher (3) 180

Rassismus (4) 261
Religionskriege (6) 505
Restauration in der Kirche (2) 166
Rüstung und ihre sozialen Kosten (4) 260

Schuldenproblem der Dritte-Welt-Länder (4) 259

Theologie der Befreiung
- ausgehend von und hinführend zu Praxis (5) 348
- und Marxismusverdacht (5) 351
Tiefenpsychologie und Befreiung durch Jesus Christus (2) 94

Über-Ich (2) 90
Unabhängige Kirchen in Afrika (5) 362
Universalismus des Heils in Israel (6) 457
Unterwerfung
- unter administrative Beschlüsse (2) 231
- unter Gesetze (2) 229
- unter Urteile (2) 231

Waffenexport (4) 261

Zweites Vatikanum — nur ein Zwischenspiel? (2) 160
Zölibat und Macht in der Kirche (2) 186

© Copyright by Stichting CONCILIUM, Nijmegen

CONCILIUM aktuell

Gregory Baum

Zum «Marianischen Jahr»

Die Verehrung der heiligen Jungfrau Maria ist in der katholischen Tradition tief verwurzelt. Katholische Christen haben Unsere Liebe Frau immer geliebt. Es ist daher ein rätselhaftes Phänomen, daß nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Verehrung Mariens beim katholischen Volk zusehends zurückging. Dieser plötzliche Mangel an Interesse bedarf einer Erklärung. Auch das «Marianische Jahr», das am 7. Juni 1987 begonnen hat, scheint – obwohl es durch Papst Johannes Pauls II. Enzyklika «Redemptoris Mater» nachdrücklich empfohlen worden war – keinen großen Einfluß auf die Frömmigkeit der katholischen Christen in Nordamerika auszuüben. Selbst unter den Menschen der Provinz Québec, die Erben einer traditionell katholischen Kultur sind, ist der Rückgang der Marienverehrung stark ausgeprägt. Vielen Berichten zufolge macht man bei den Katholiken Europas sehr ähnliche Erfahrungen. Diese Entwicklung ruft nach einer geschichtlichen Erklärung.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat einen gewichtigen Text über die heilige Jungfrau Maria (Kap. 8 der Konstitution «Lumen gentium») hervorgebracht, der die Mutter Jesu als einen integrierenden Teil des Erlösungsgeheimnisses der Kirche darstellt. Dieser Text hätte wohl das katholische Volk zu einer größeren Marienfrömmigkeit bewegen können. Aber dazu kam es nicht. Warum nicht?

Manche Kritiker haben die Meinung vertreten, daß die neue Öffnung zur Welt, welche das Zweite Vatikankonzil einleitete, zu einer gewissen Säkularisierung des katholischen Kirchenvolkes geführt habe und daß die Verehrung Mariens und der Heiligen aus diesem Grunde einen Niedergang erlitten habe. Katholische Christen, die diese Erklärung gelten lassen, fassen die Verehrung Mariens und die Frömmigkeit im Umkreis ihrer «Erscheinungen» leicht als eine öffentliche Geste auf, in der Widerstand gegen den Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Ausdruck komme.

Es stimmt natürlich völlig, daß sich in den entwickelten Ländern des Westens seit langem eine gewisse Säkularisierung der Kultur vollzieht. Tatsächlich hat das Zweite Vatikanum versucht, eine schöpferische Antwort auf diesen Trend zu finden. Die konziliare Erneuerung ließ tatsächlich gewisse religiöse Praktiken in der katholischen Kirche Oberwasser gewinnen. Dank einer mehr auf aktive Teilnahme ausgehenden Liturgie und einem besseren Verständnis dessen, was Sünde und Vergebung bedeuten, haben die katholischen Christen gelernt, die heilige Kommunion bei jeder Messe, an der sie teilnehmen, zu empfangen. Die augenfälligste Veränderung im Gemeindeleben der Zeit nach dem Zweiten Vatikanum ist der Zutritt der gesamten Gemeinde zum Tisch des Herrn.

Woher aber dann der Niedergang der Marienfrömmigkeit? Meiner Meinung nach muß das Zweite Vatikanum auch damit etwas zu tun haben. Erstens legte das Konzil einen außerordentlichen Nachdruck auf die Heilige Schrift als Quelle der Offenbarung, als Seele der Theologie und Führer auf dem Weg des geistlichen Lebens. Die Liturgie macht die Bibeltexte jetzt dem Volk zugänglich und deutet sie ihm, und dabei hat die Liturgie sich selbst mehr als bisher der schlichten Einfachheit der Bibel angeglichen. In Teilen der Kirche, welche in Kulturen hoher «schriftlicher» Bildung angesiedelt sind, wo Lesen und Schreiben die Vorstellung beherrschen, sind die katholischen Christen zu einem «Volk der Bibel» geworden. Sie hören jetzt, wie das Wort Gottes ihnen zugesprochen wird, sie machen dabei neue religiöse Erfahrungen, die Erfahrung der Bestärkung, des Gerichtes, der Vergebung und des Trostes durch das Buch, das die Kirche ihnen in die Hand gibt. Katholische Christen werden in eine Spiritualität eingeführt, die merklich verschieden ist von der frommen Vorstellungswelt, die durch die Verehrung Mariens und der Heiligen in ihren traditionellen Formen geschaffen wurde.

Zweitens hat das Zweite Vatikanische Konzil eine durch Liturgie vermittelte biblische Spiritualität geschaffen, die auf Engagement in der Welt *ausgerichtet ist. Katholische Christen haben heute ein stärkeres missionarisches Bewußtsein. Sie haben das Bedürfniss, Gott dadurch zu begegnen, daß sie mit anderen Menschen zusammenkommen und ihnen zuhören, und mehr als das: indem sie mit anderen ihre Lasten tragen und mit ihnen für soziale Gerechtigkeit kämpfen. Der*

Gott, der in der Heiligen Schrift zu ihnen spricht, redet sie auch an durch wichtige Erfahrungen, die sie in der Welt machen. Jüngerschaft in der Nachfolge Jesu hat eine diesseitig-weltliche Ausrichtung bekommen. Kontemplation schließt die Mitmenschen nicht mehr aus, sondern bezieht sie ein, und besonders die Unterdrückten unter ihnen. Nochmals: Diese Spiritualität steht in einem scharfen Gegensatz zur jenseitsorientierten Geistigkeit der überkommenen Marienfrömmigkeit.

Meiner Meinung nach ist es diese zweifache Umgestaltung der katholischen Spiritualität, welche die relative Gleichgültigkeit katholischer Christen gegenüber der Marienverehrung erklärt.

Vielleicht sollte man hinzufügen, daß auch viele katholische Frauen unglücklich darüber sind, daß die Kirche ihnen Maria immer noch als Modell vorstellt. Marias Leben als Frau war bestimmt durch eine von der unseren sehr verschiedene Kultur. Heutige Frauen wollen Maria formaliter *nachahmen, indem sie in Glaube, Hoffnung und Liebe wachsen, aber sie wollen sie nicht* materialiter *nachahmen, indem sie ihre gesellschaftliche Rolle als Helferin und Dienerin kopieren.*

Bei alldem glaube ich aber nicht im geringsten, daß die Verehrung Mariens völlig aus dem römischen Katholizismus verschwinden wird. In dem geistlichen Universum, welches das Zweite Vatikanum geschaffen hat, werden wir neue Formen der Marienfrömmigkeit und des Interesses an den Heiligen entstehen sehen. In gewissen Weltteilen wie z. B. Lateinamerika schafft die Marienverehrung eine gewisse Kontinuität mit einer alten Frömmigkeitskultur, welche die Vorstellungskraft des Volkes nährt und ihm zu seiner Identität verhilft. Der Kampf für soziale Gerechtigkeit auf diesem Kontinent und in allen Erdteilen hat bei allen katholischen Christen eine besondere Hinwendung zur Maria des Magnifikat geschaffen, die Gott preist für die erlösende Befreiung, die von ihrem Sohn Jesus angekündigt und eingeleitet worden ist. Die Solidarität, die katholische Christen über ihre engeren Grenzen hinaus mit den Armen und Unterdrückten unter den heute lebenden Menschen üben, umfaßt auch die kleinen Leute und die Zeugen, die vor ihnen gelebt und heimgegangen sind. Diese Solidarität verbindet katholische Christen heute mit der gesamten Gemeinschaft der Heiligen.

Christen, die sich mit den Verbrechen der Unterdrückung und mit dem unermeßlichen Leiden, das sich in diesem Jahrhundert vollzieht, konfrontiert sehen, sind sehr ernst genommen worden. Da wir uns in einem Teil der Welt auf einen Atomkrieg und in anderen Teilen der Welt auf einen massenhaften Hungertod zubewegen, finden Christen es in zunehmendem Maße schwierig, zu tanzen und zu lachen. Ist es noch zu verantworten, sich an der Schönheit des Kosmos zu freuen und Glück in menschlicher Zärtlichkeit zu finden? Oder müssen wir das den Hartherzigen überlassen, die mit einem Achselzucken über die Schreie der Unschuldigen hinweggehen? Katholische Christen finden bei Maria eine Antwort auf diese Frage. Sie lädt uns ein, aus der ernsten und trüben Stimmung auszubrechen und die Schönheit der Schöpfung zu feiern, zu tanzen und zu lachen, uns von neuem unserer Bestimmung als Menschen zu vergewissern und so neue Kraft zu schöpfen für die Zeit der Prüfung.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

(«CONCILIUM aktuell» erscheint unter der Verantwortung des jeweiligen Verfassers.)

Einführung

Hans Küng / Jürgen Moltmann

Eine ökumenische Versammlung für den Frieden

Die Forderung nach einer großen ökumenischen Versammlung, auf der die ganze Christenheit auf Erden mit einer Stimme den Frieden Gottes für diese tödlich bedrohte Welt bezeugt, ist nicht neu. Schon *Dietrich Bonhoeffer* verlangte 1934 bei der gemeinsamen Sitzung des Weltbundes für die internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen und des Ökumenischen Rates für praktisches Christentum in Fanø, Dänemark: «Nur das eine große ökumenische Konzil der heiligen Kirche Christi aus aller Welt kann es so sagen, daß die Welt zähneknirschend das Wort vom Frieden vernehmen muß und daß die Völker froh werden, weil diese Kirche Christi ihren Söhnen im Namen Christi die Waffen aus der Hand nimmt und ihnen den Krieg verbietet und den Frieden ausruft über die rasende Welt» (vgl. dazu N. Greinacher, CONCILIUM 23 [1987/2] 89–90). Das war vor dem Zweiten Weltkrieg, vor Auschwitz und vor Hiroshima gesagt. Seit Hiroshima 1945 sind wir in eine neue Weltsituation eingetreten. Wir existieren in der säkularen «End-zeit», d. h. in der Zeit, in der das nukleare Ende der Menschheit jederzeit möglich ist (G. Anders). Weil Menschen nicht vergessen können, was sie wissen, und nicht unfähig werden, das zu tun, was sie jetzt tun können, ist das nukleare Zeitalter das letzte Zeitalter der Menschheit. Wir müssen leben und dem Leben Zeit schaffen unter der nuklearen Bedrohung. Die Menschheit ist sterblich geworden (M. Gorbatschow). Ihr Überleben liegt in ihrer eigenen Hand.

Wir möchten mit diesem Heft von CONCILIUM der notwendigen «Ökumenischen Versammlung für den Frieden» den Weg bereiten: «Die Zeit drängt» (C. Fr. v. Weizsäcker). Die christlichen Kirchen müssen gemeinsam bezeugen, daß sie sich vereint mit allen ihren Kräften leidenschaftlich für einen Weg aus den drei die Menschheit bedrohenden Krisen einsetzen: aus dem Ost-West-Konflikt, dem Nord-Süd-Konflikt und der ökologischen Krise, und daß sie für eine neue Kultur der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung eintreten. – Es geht aber nicht allein um dieses praktische Ziel, sondern auch darum, daß Kirche und Theologie sich endlich der neuen Weltsituation bewußt werden und ihre eigenen Antworten auf diese Herausforderungen entwickeln.

Wir haben das Heft so konzipiert, daß nach den Thesen von Carl Friedrich von Weizsäcker ein Bericht von Lukas Vischer uns auf den gegenwärtigen Stand der ökumenischen Diskussion und Vorbereitung der «Versammlung für den Frieden» bringt. Im Teil I informieren dann Rosemary Ruether, Metropolit Damaskinos, Wolfgang Huber, Stanley Hauerwas und Dietmar Mieth über die Friedensdokumente der christlichen Kirchen, über «Krieg und Frieden» in der christlichen Tradition und nach der Bergpredigt Jesu Christi. Es zeigt sich hier deutlich, wie sehr die noch getrennten christlichen Kirchen in dieser Lebensfrage der Menschheit heute schon zu konvergierenden Antworten gekommen sind. Es ist danach durchaus möglich, daß sie auf der «Versammlung für den Frieden» mit einer Stimme und durchaus konkret sprechen werden.

Teil II nimmt den Schrei nach Gerechtigkeit angesichts des Massenelends der Dritten Welt auf. Es wird keinen Frieden auf der Welt ohne Gerechtigkeit geben. Gerechtigkeit, nicht «Sicherheit» schafft Frieden. Darum wurde in Vancouver 1983 «Gerechtigkeit» an die erste Stelle der Agenda gesetzt. Jon Sobrino zeigt es für die «Dritte Welt» in Lateinamerika, Hans Diefenbacher für die «Dritte Welt» in Europa: Hochrüstung produziert Armut dort und auch hier. Über sinnvolle Widerstandsformen gegen Bedrohung und Verelendung berichten Enda McDonagh aus Irland und Ignacio Ellacuría aus Lateinamerika.

Im Teil III wollen wir die Aufmerksamkeit auf neuralgische Punkte richten, um Impulse für ein «neues Denken» im nuklearen Zeitalter zu geben. Clarke Chapman setzt sich mit der «Harmaggedon-Theologie» der politischen Apokalyptiker in den USA auseinander. Joachim Garstecki beschreibt die Grundzüge des «neuen Denkens», das Michail Gorbatschow an die Stelle der alten marxistischen Lehre vom gerechten, weil notwendigen Krieg gesetzt hat. Anne Carr endlich stellt die Kirchen und die Christen vor die Gewissensfrage, ob und wieweit sie «friedensfähig» sind.

Jürgen Moltmanns abschließender Beitrag soll hervorheben, was die Kirchen als Kirchen Christi und was die Theologie als christliche Theologie zu Gerechtigkeit und Frieden heute zu sagen haben.

Carl Friedrich von Weizsäcker

Die Zeit drängt

Thesen zur Weltversammlung[1]

I. Name und Sache

1. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung soll einberufen werden.
2. Die Menschheit befindet sich heute in einer Krise, deren katastrophaler Höhepunkt wahrscheinlich noch vor uns liegt. Deshalb ist entschlossenes Handeln nötig.
3. Die Krise ist sichtbar in den drei Themenbereichen Gerechtigkeit, Friede, Natur. Es gibt ethisch konsensfähige, politisch realisierbare Forderungen zum Verhalten in diesen Bereichen.
4. In bezug auf die drei Bereiche ist eine Einigung der Christen und eine Übereinstimmung der Weltreligionen möglich und geboten. Eine weltweite politisch wirksame Rechtsordnung ist zu fordern.

II. Gerechtigkeit

1. Kein Friede ohne Gerechtigkeit, keine Gerechtigkeit ohne Frieden. Keine Gerechtigkeit ohne Freiheit, keine Freiheit ohne Gerechtigkeit.
2. Gerechtigkeit meint sowohl Legalität, d. h. nationales und internationales Recht einschließlich der Menschenrechte, wie soziale Gerechtigkeit, ohne welche dem Armen seine legalen Rechte nichts nützen.
3. Die Versammlung wird konkrete Aussagen über Themen wie Rassismus, Frauenrechte, Gewaltausübung, Arbeitslosigkeit machen wollen und müssen.
4. Eine gemeinsame christliche Sozialethik ist möglich. Eine durchsetzbare Weltwirtschaftsordnung ist politisch nötig.

III. Friede

1. Die Zeit ist gekommen, in der die politische Institution des Krieges überwunden werden muß und kann.
2. Die Gefahr eines dritten Weltkrieges ist nicht gebannt. Die nukleare Abschreckung hat uns eine Atempause gewährt. Sie ist moralisch problematisch und bietet keine permanente Gewißheit. Sie hat die über hundert nichtnuklearen Kriege seit 1945 nicht verhindert. Der Friede kann permanent nicht technisch, sondern nur politisch gesichert werden.
3. Die Versammlung muß, wenn sie dazu noch zurechtkommt, eine gemeinsame Politik der Großmächte für Entspannung, Rüstungsabbau, wirtschaftliche und kulturelle Zusammenarbeit dringend fordern.
4. Eine gemeinsame christliche Friedenstheologie wird erstmals seit 1700 Jahren möglich. Politisch verlangt die Überwindung des Krieges als Institution den Verzicht der Staaten auf das Souveränitätsrecht der Kriegführung.

IV. Schöpfung

1. Kein Friede unter den Menschen ohne Frieden mit der Natur. Kein Friede mit der Natur ohne Frieden unter den Menschen.
2. Es ist ein untechnisches Verhalten, alles zu realisieren, was technisch möglich ist. Wir sind heute in Gefahr, die Existenzbasis der Pflanzen, Tiere und Menschen im Ablauf einiger Jahrzehnte zu zerstören.
3. Die Versammlung wird sich auf Fragen der internationalen Energiepolitik, der Landwirtschaft, des Schutzes der Wälder, zumal in den Tropen, einlassen müssen.
4. Eine Wissenschaft, die sich für ihre Folgen nicht verantwortlich weiß, und eine Technik, die nicht bewußt fehlerfreundlich geplant ist, sind moralisch und politisch unreif. Die großen Umweltprobleme müssen im Rahmen einer Weltwirtschaftsordnung behandelt werden.

[1] Aus: Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung (Carl Hanser Verlag, München/Wien 1986) 114–116.

Lukas Vischer

Ökumenische Vorarbeiten für eine Weltfriedensversammlung

Der Ruf nach einer Weltversammlung der Kirchen wird seit einigen Jahren mit wachsendem Nachdruck erhoben. Ist es nicht angesichts der drohenden Gefahren unausweichlich geboten, daß die Kirchen ein unmißverständliches Zeichen für den Frieden aufrichten? Sollte es nicht möglich sein, daß sie sich über die Grenzen der Konfessionen, der Nationen und der politischen und gesellschaftlichen Systeme zusammenfinden und ein gemeinsames Wort sagen? Gewiß, selbst die gemeinsame Stimme eines solchen «Konzils» mag ungehört verhallen. Sind es aber die Kirchen nicht ihrem Herrn schuldig, vor aller Welt deutlich zu machen, daß das Evangelium Jesu Christi einen anderen Weg als den der Selbstzerstörung eröffnet hat?

Ein Appell *des Reformierten Weltbundes* machte den Anfang. Im Anschluß an die Generalversammlung in *Ottawa (1982)* ließ der Exekutivausschuß des Weltbundes einen Aufruf an seine Mitgliedskirchen ausgehen, «zusammenzustehen und ihr Engagement für *Frieden und Gerechtigkeit* zu erneuern». Gleichzeitig schlug er vor, daß «alle Kirchen, die Jesus als Herrn und Heiland bekennen, einen Bund für *Frieden und Gerechtigkeit* bilden» sollten. «Auch wenn sie noch in vielen Fragen unterschiedlicher Auffassung sind..., stehen sie doch in bezug auf Frieden und Gerechtigkeit in der heutigen Welt den gleichen Herausforderungen gegenüber... Um diesem Bund sichtbaren Ausdruck zu geben, regen wir an, daß der Ökumenische Rat der Kirchen eine Weltversammlung vorbereitet und baldmöglichst einberuft, an der alle Kirchen teilnehmen und ein gemeinsames Zeugnis für Wege zu *Frieden und Gerechtigkeit* ablegen.» Vertreter der evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik machten ungefähr gleichzeitig ähnliche Vorschläge. Der Ökumenische Rat der Kirchen nahm auf seiner Vollversammlung in *Vancouver* diese Anregungen auf und forderte die Kirchen auf, sich «in einem konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für *Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung* zu engagieren». Die Programme des Ökumenischen Rates der Kirchen sollten, so hieß es ausdrücklich, auf die Verwirklichung dieses Prozesses ausgerichtet werden.

Ungefähr zwei Jahre später erfolgte eine neue Initiative. Der Deutsche Evangelische Kirchentag in Düsseldorf bat die Kirchen in einem dringenden Aufruf, ein «Konzil des Friedens» einzuberufen. In dem von Carl Friedrich von Weizsäcker entworfenen Text hieß es: «Der Friede ist heute Bedingung des Überlebens der Menschheit. Er ist nicht gesichert. Auf einem ökumenischen Konzil, das um des Friedens willen berufen wird, müssen die Kirchen in gemeinsamer Verantwortung ein Wort sagen, das die Welt nicht überhören kann. Die Zeit drängt ...» Der Text fand die Unterstützung des *Lutherischen Weltbundes.* Der Exekutivausschuß forderte seinen Generalsekretär auf, gemeinsam mit der römisch-katholischen Kirche, den weltweiten christlichen Gemeinschaften, dem Ökumenischen Rat der Kirchen und anderen kirchlichen internationalen Organisationen und ihren Leitungen an der Planung einer solchen Versammlung mitzuwirken. «Diese Versammlung soll ein stärkeres Friedensengagement in der christlichen Gemeinschaft fördern. An die Stelle der Lehre vom ‹Gerechten Krieg› soll eine Lehre vom *‹Gerechten Frieden›* treten. Ihr Ziel muß es sein, die Herstellung von Atomwaffen, die Androhung ihres Gebrauchs und ihren Einsatz zu überwinden... Diese Lehre müßte auch die engen Beziehungen zwischen Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung betonen» (Erklärung vom Juli 1986).

Auch der *Reformierte Weltbund* kam in einem offenen Brief an den Ökumenischen Rat der Kirchen nochmals auf seinen Vorschlag zurück und drängte auf die baldige Einberufung einer «Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung». Er unterstrich, daß es sich dabei nicht allein um eine *Versammlung von «Leitungen»* handeln dürfe, sondern daß sie aus einem *«konziliaren Prozeß»* herauswachsen müsse. Außer diesen größeren

Organisationen äußerten sich auch einzelne Kirchen, Bewegungen und Gruppen, vor allem in Europa und Nordamerika, für die Einberufung einer Weltversammlung.

Die römisch-katholische Kirche ergriff ihrerseits eine Initiative in derselben Richtung. *Papst Johannes Paul II.* lud im Oktober 1986 Vertreter sowohl der Kirchen als auch anderer Religionen zu einem Tag des Gebetes für den Frieden nach Assisi ein: Eine bisher noch kaum dagewesene Gemeinschaft des Gebetes wurde auf diese Weise verwirklicht.

Durch diese Aufrufe und Bemühungen ermutigt, wurde auch der Ökumenische Rat der Kirchen von neuem aktiv. Er organisierte im November 1986 eine internationale Konsultation, um zu prüfen, wie es allenfalls zu einer Weltversammlung kommen könnte. Der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen beschloß dann im Januar 1987, eine Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung im Sommer 1990 durchzuführen. Er richtete eine dringende Aufforderung an die römisch-katholische Kirche, sich mit daran zu beteiligen. Er machte zugleich deutlich, daß eine Weltversammlung nur wirksam reden könne, wenn sie durch regionale Versammlungen in den verschiedenen Kontinenten vorbereitet werde. Die Konferenz Europäischer Kirchen hat sich im März 1987 entschlossen, eine solche regionale Konferenz 1989 durchzuführen. Sie wird unter dem Thema «Friede in Gerechtigkeit» stehen. Andere kirchliche Organisationen werden voraussichtlich ähnliche Initiativen ergreifen.

Eine alte Hoffnung neu belebt

Der Vorschlag einer Weltversammlung aller Kirchen ist nicht neu. Er ist vor allem in der neueren ökumenischen Bewegung zutiefst verankert. Immer wieder sind die Kirchen aufgerufen worden, sich auf das Wagnis einer konziliaren Versammlung einzulassen und auf diese Weise nicht nur ihre Einheit wiederzufinden und zugleich ein wirksameres Zeugnis in der Welt abzulegen. Als Beispiel sei hier der Appell des reformierten Theologen Philip Schaff (1819–1893) genannt. Schaff war Schweizer, lebte und lehrte aber in den Vereinigten Staaten. Sowohl durch seine theologische Arbeit als auch durch zahlreiche Reisen setzte er sich unermüdlich für die Annäherung und Einheit der getrennten Kirchen ein. Er gehörte zu den maßgeblichen Pionieren sowohl der *Evangelischen Allianz* als auch des *Reformierten Weltbundes*. Kurz vor seinem Tod rief er auf dem Weltkongreß der Religionen, der anläßlich der Weltausstellung in Chicago durchgeführt wurde, zu einem Konzil der Kirchen auf. «Wie geschähe uns, wenn der Papst, im Geiste Gregors I. und von einer höheren Autorität bewegt, unfehlbar seine Fehlbarkeit erklärte in allen Angelegenheiten, die außerhalb seiner eigenen Kommunion liegen und Orthodoxe und Protestanten zu einem brüderlichen, panchristlichen Konzil nach Jerusalem einlüde, in die Stadt, in der die Mutterkirche der ganzen Christenheit das erste Konzil der Versöhnung und des Friedens hielt! Aber ob in Jerusalem oder Rom, in Berlin oder an den Ufern des Mississippi, der Krieg zwischen Rom und Konstantinopel und zwischen Rom, Wittenberg, Genf und Oxford wird zu einem friedlichen Ende ausgefochten werden, sobald die Kirchen zutiefst christianisiert sind, und die Bekenntnisse der Christenheit in dem einen Bekenntnis Christi zusammengefunden haben werden (vgl. David S. Schaff, The Life of Philip Schaff [New York 1897] 488).

Und wie leicht konnte sich diese Vision einer Weltversammlung aller Kirchen verbinden mit dem Ziel, gemeinsam ein Zeugnis für den Frieden abzulegen! Das Engagement für den Frieden ist für die ökumenische Bewegung seit der frühesten Zeit kennzeichnend gewesen. Die Aufgabe, der drohenden Gefahr des Krieges entgegenzutreten, ist für viele das Motiv gewesen, die Zusammenarbeit mit Kirchen anderer Konfessionen überhaupt zu suchen. Die ökumenische Bewegung wurde seit den Anfängen von vielen als Friedensbewegung verstanden. Denken wir an die Bemühungen einiger evangelischer Kirchen in den letzten Jahren vor dem Ersten Weltkrieg, *eine Friedenskonferenz* einzuberufen! Als sie endlich zusammenkam, war es bereits zu spät. Die Vertreter, die sich in Konstanz zusammengefunden hatten, wurden vom Kriegsausbruch überrascht. Ein Teil der Teilnehmer begab sich nach London; sie gründeten dort, bevor sie auseinandergingen, den *«Weltbund für die Freundschaftsarbeit der Kirchen»*, eine jener Bewegungen, die den Weg für die Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen bereiteten. Denken wir an die wiederholten Versuche während des Ersten Weltkrieges, zwischen den Kirchen der kriegführenden Mächte Kontakte her-

zustellen. Auch wenn sie nur zu bescheidenen Ergebnissen führten, belegen sie doch die wachsende Überzeugung, daß die Kirchen über die Grenzen der Nationen ein gemeinsames Zeugnis für die Verständigung unter den Völkern abzulegen haben. Denken wir vor allem an die Initiativen nach dem Ersten Weltkrieg. Nathan Söderblom, Erzbischof von Uppsala (1866–1931), der bereits während des Krieges die treibende Kraft hinter manchen Vorschlägen gewesen war, wurde jetzt die führende Figur der neuen Bewegung für «Praktisches Christentum». Die Erfahrung des Krieges hatte die Kirchen genügend erschüttert, um die Bereitschaft zur Zusammenarbeit wachsen zu lassen. Die Problematik von Krieg und Frieden beherrschte die beiden großen Konferenzen, die die Bewegung für Praktisches Christentum in den folgenden Jahren durchführte (Stockholm 1925 und Oxford 1937). Aus der Verbindung der Bewegungen für Glauben und Kirchenverfassung und für Praktisches Christentum ist 1948 der Ökumenische Rat der Kirchen hervorgegangen. Das Engagement der Bewegung für Praktisches Christentum prägt bis heute die Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Der Vorschlag, daß ein Konzil der Kirchen ein Zeugnis für den Frieden ablegen solle, wurde am eindringlichsten von Dietrich Bonhoeffer formuliert. Auf einer Tagung der Bewegung für Praktisches Christentum in Fanø erklärte er in einer Morgenandacht am 28. August 1934: *«Wie wird Friede?* Wer ruft zum Frieden, daß die Welt es hört, zu hören gezwungen ist, daß alle Völker darüber froh werden müssen? Der einzelne Christ kann das nicht – er kann wohl, wo alle schweigen, die Stimme erheben und Zeugnis ablegen, aber die Mächte der Welt können wortlos über ihn hinwegschreiten. Die einzelne Kirche kann auch wohl zeugen und leiden – ach, wenn sie es nur täte – aber auch sie wird erdrückt von der Gewalt des Hasses. Nur das eine große ökumenische Konzil der Heiligen Kirche Christi aus aller Welt kann es so sagen, daß die Welt zähneknirschend das Wort vom Frieden vernehmen muß und die Völker froh werden, weil die Kirche ihren Söhnen im Namen Christi die Waffen aus der Hand nimmt und ihnen den Krieg verbietet und den Frieden Christi ausruft über die rasende Welt» (Gesammelte Schriften 1, S. 219). Bonhoeffer ging bei diesem Appell davon aus, daß die getrennten Kirchen in der Gemeinschaft der ökumenischen Bewegung bereits jetzt und heute Kirche Jesu Christi sind und als Kirche Jesu Christi reden und handeln können. Die ganze Frage ist, ob sie und ihre Vertreter die ihnen von Gott angebotene Gelegenheit zu ergreifen wissen. «Wir können es heute noch tun. Das ökumenische Konzil ist versammelt, es kann diesen radikalen Ruf zum Frieden an die Christusgläubigen ausgehen lassen. Die Völker warten darauf im Osten und Westen. Müssen wir uns von den Heiden im Osten beschämen lassen? Sollten wir die einzelnen, die ihr Leben an diese Botschaft wagen, allein lassen? Die Stunde eilt – die Welt starrt in Waffen, und furchtbar schaut das Mißtrauen aus allen Augen, die Kriegsfanfare kann morgen geblasen werden – worauf warten wir noch? Wollen wir selbst mitschuldig werden wie nie zuvor?»

Der Appell Bonhoeffers hatte keine unmittelbaren Folgen. Der Gedanke lebte aber weiter. Vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg erhielt er neue Aktualität. Nachdem der Ökumenische Rat der Kirchen gegründet worden war, stellt sich fast unausweichlich die Frage, welche Bedeutung den Vollversammlungen des Rates zukomme. Waren sie so etwas wie ein Konzil der Kirchen? Konnte nicht bei dieser Gelegenheit jener Ruf zum Frieden ausgehen, von dem Bonhoeffer gesprochen hatte? Das Zweite Vatikanische Konzil gab dem Gedanken weiteren Auftrieb. Eine konziliare Versammlung hatte stattgefunden, und auch wenn sie nur auf die eine römisch-katholische Kirche beschränkt blieb, war damit doch deutlich geworden, daß Konzile auch in unserer Zeit gefeiert werden können.

Die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala (1968) sprach dann erneut die Hoffnung aus, daß es zu einem universalen Konzil kommen werde. «Die Mitgliedkirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen, die einander verpflichtet sind, sollten auf die Zeit hinarbeiten, wenn ein wirklich universales Konzil wieder für alle Christen sprechen und den Weg in die Zukunft weisen kann» (Bericht aus Uppsala, 1968, S. 14). Gleichzeitig sprach die Vollversammlung von der Kirche «als dem Zeichen der zukünftigen Einheit der Menschheit». Ein universales Konzil hat also nur Sinn, wenn es zur Einheit der Menschheit beiträgt. «Die säkulare Gesellschaft hat Instrumente der Versöhnung und Vereinigung hervorgebracht, die anscheinend oft wirksamer sind als die Kirche. Dem Außenseiter erscheinen die Kirchen oft schwach und irrelevant und bis zum Überdruß mit ihren eigenen Angelegenheiten beschäftigt.

Sie brauchen eine neue Offenheit für die Welt mit ihrem Streben, ihren Leistungen, ihrer Ruhelosigkeit und ihrer Verzweiflung.»

Der Vorschlag der Vollversammlung von Uppsala ist in den folgenden Jahren weiterentwickelt worden. Vor allem eine Einsicht kam hinzu: Ein universales Konzil der Kirchen setzt *«konziliare Gemeinschaft»* voraus. Um ein Konzil abhalten zu können, müssen die Kirchen einander näherkommen. Eine neue Qualität der Gemeinschaft ist erforderlich. *Die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi (1975)* sprach darum nicht mehr in erster Linie von einem universalen Konzil, sondern von der Verwirklichung konziliarer Gemeinschaft unter den Kirchen. Indem die Kirchen sich von der Vision eines künftigen Konzils leiten lassen, werden sie über die gegenwärtigen Trennungen hinausgeführt und beginnen, gemeinsam ein verbindliches Zeugnis abzulegen.

Wie realistisch ist die Rede von einer Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung?

Ist die Zeit für eine Weltversammlung inzwischen reif geworden? Ist es denkbar, daß die Vision, die die ökumenische Bewegung während Jahrzehnten geleitet hat, heute in Wirklichkeit umgesetzt wird, daß also vielleicht nicht ein eigentliches Konzil, aber doch eine konziliare Versammlung stattfindet, die ein verbindliches Wort zum Frieden zu sagen vermag? Ist die Gemeinschaft unter den Christen in den letzten Jahren genügend gewachsen, daß die Kirchen diesen Sprung wagen können?

Der Vorschlag würde vermutlich nicht von so vielen Seiten und mit so viel Nachdruck betrieben, wenn sich die Voraussetzungen nicht tatsächlich verändert hätten. Die Kirchen sind einander zwar nicht entscheidend nähergekommen. Ja, es ist in den letzten Jahren sogar noch deutlicher geworden, daß die lehrmäßigen und strukturellen Unterschiede kaum in absehbarer Zukunft überwunden werden können. Die Einheit wird weder heute noch morgen ausgerufen werden. Dennoch ist das Bewußtsein für die Zusammengehörigkeit der Christen gewachsen. In immer weiteren Kreisen setzt sich die Überzeugung durch, daß die Kirchen von ihrem Herrn zu einem gemeinsamen Zeugnis aufgerufen sind, und die Glieder aller Kirchen sehen je länger desto weniger ein, warum die bleibenden Unterschiede sie daran hindern sollten, dieses Zeugnis auch gemeinsam abzulegen. Vor allem aber ist das Bewußtsein dafür gewachsen, daß «die Zeit drängt». Das Wort zum Frieden muß *jetzt* gesagt werden. Die Bedenken müssen darum zurückgestellt werden. Der Sprung in die Gemeinschaft muß *jetzt* gewagt werden.

Und doch ist keineswegs ausgemacht, daß die Kirchen wirklich zu einer konziliaren Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung bereit sind. Der Schritt von der Ebene der Appelle zur Ebene der faktischen Durchführung ist noch nicht vollzogen. Zahlreiche Kirchen haben sich in feierlichen Erklärungen zu Wort gemeldet, wenige sind aber über Allgemeinheiten hinausgegangen. Vor allem ist es noch nicht zu einer gemeinsamen Planung gekommen. Die Diskussionen im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen kreisen nach wie vor um Vorfragen. Es ist noch nicht gelungen, den gemeinsamen Willen der Kirchen zu artikulieren. Was hat diese Tatsache zu bedeuten? Muß daraus geschlossen werden, daß die Zeit für eine Weltversammlung doch noch nicht gekommen ist, daß trotz aller Erklärungen der Offenheit das Mißtrauen unter den Kirchen unterschwellig noch zu groß ist? Es könnte ja sein, daß die Kirchen eine gemeinsame Weltversammlung im tiefsten Grunde doch nicht wollen, daß sich zwar jede grundsätzlich dafür ausspricht, der anderen aber für ihr Zögern dankbar ist, weil dadurch ihr eigenes Zögern eine willkommene Rechtfertigung erfährt? *Wo liegen die Hindernisse? Wie lassen sie sich überwinden?* Worin bestehen die Bedenken, die der Planung der Weltversammlung im Wege stehen? Die Einwände, die in der Diskussion bisher vorgebracht wurden, lassen sich unter drei Stichworten zusammenfassen.

1. Welche Autorität kann einer Weltversammlung der Kirchen zukommen?

Immer wieder wurde die Befürchtung ausgesprochen, daß eine Weltversammlung zuviel Autorität für sich in Anspruch nehmen könnte. Zahlreiche Stimmen machten darauf aufmerksam, daß eine Weltversammlung die Entscheidungsfreiheit der einzelnen Kirchen nicht beeinträchtigen dürfe. Sie stehe nicht über den Kirchen und könne nicht für die Kirchen entscheiden. Jeder Versuch, eine Art von ekklesiologi-

schem *fait accompli* zu schaffen, müsse vermieden werden.

Der Gebrauch des Wortes *«Konzil»* ließ fast unausweichlich den Verdacht aufkommen, daß eine Weltversammlung geplant sei, die sich über die Kirchen stelle und für sie entscheide und spreche. Vor allem die Kirchen, in deren ekklesiologischem Selbstverständnis der Begriff «Konzil» präzis umschrieben ist, gaben zu bedenken, daß ein gemeinsames Konzil vorläufig nicht gefeiert werden könne. Ein Konzil setze die Einheit der Kirche voraus. Ein Konzil jetzt noch getrennter Kirchen sei ein Widerspruch in sich selbst. Die Aussage der *Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi (1975)* stehe nach wie vor in Geltung: «Unsere heutigen interkonfessionellen Versammlungen sind keine Konzile im vollen Sinne des Wortes, weil sie nicht durch ein gemeinsames Verständnis des apostolischen Glaubens, durch ein gemeinsames Amt und eine gemeinsame Eucharistie geeint sind» (Bericht aus Nairobi 1975, S. 27). Sie sind im besten Falle «prä-konziliare» Versammlungen. Sie mögen «den aufrichtigen Wunsch der beteiligten Kirchen zum Ausdruck bringen, ein vorlaufendes Zeichen der vollen konziliaren Gemeinschaft zu sein und ihrer Verwirklichung zuzustreben, ja selber ein wahrer Vorgeschmack solcher Gemeinschaft zu sein» (aaO. S. 28).

Die Diskussionen führten denn bald zu dem Ergebnis, daß der Gebrauch des Begriffs «Konzil» besser vermieden werde. Er könne nur Verwirrung stiften und Blockierungen verursachen. Anstelle von «Konzil» wurde jetzt von «Konvokation» oder noch einfacher und anspruchsloser von «Weltversammlung» gesprochen.

Eine zweite Befürchtung kam eher von evangelischer Seite. Mußte nicht damit gerechnet werden, daß die vorgeschlagene Weltversammlung de facto von der römisch-katholischen Kirche beherrscht würde? War eine gemeinsame und aufeinander abgestimmte Initiative wirklich denkbar? Die römisch-katholische Kirche geht so selbstverständlich vom Anspruch aus, die eine Kirche Jesu Christi zu sein, daß es ihr schwerfällt, sich in eine gemeinsame Planung einzufügen. Mußte sie darum nicht nach Wegen suchen, ihre Sonderstellung zu unterstreichen? Mußte sie nicht wenigstens danach trachten, als Initiantin in Erscheinung zu treten? Und mußten ihr die Massenmedien bei dieser Absicht nicht zu Hilfe kommen? Der Gebetstag, zu dem Papst Johannes Paul II. im Herbst 1986 nach Assisi einlud, läßt das Problem deutlich werden. Er war großzügig konzipiert. Er machte es möglich, daß Vertreter verschiedener Kirchen und Religionen einen Tag in gemeinsamen Gebeten für den Frieden verbrachten. Die Initiative dazu ging aber eindeutig vom Papst aus. Er allein war der Einladende, die Vertreter anderer Traditionen waren seine Gäste. Wird eine Weltversammlung aufgrund dieses Modells gestaltet, ist sie von vornherein zum Scheitern verurteilt. Zahlreiche Kirche werden sich nur widerwillig oder überhaupt nicht daran beteiligen können. Sie werden sich vereinnahmt fühlen.

Kann aber bei so vielen Einschränkungen und Befürchtungen eine Versammlung zustandekommen, die sich von den bisher üblichen Versammlungen der ökumenischen Bewegung unterscheidet? Oder läuft im Grunde der ganze Vorschlag darauf hinaus, daß die Kirchen einmal mehr zu einer internationalen Konferenz eingeladen werden? Einzig daß sie dieses Mal *«Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung»* zum Thema hat?

Zwei Überlegungen sind in diesem Zusammenhang wichtig. Die Weltversammlung kann sich von früheren Konferenzen unterscheiden, wenn die Kirchen sich bereit finden, ihr den erforderlichen Freiraum zu gewähren. Gewiß, es muß von allem Anfang an klar sein, daß die Versammlung keine rechtlichen Befugnisse über die Kirchen hat. Ihre einzige Autorität wird in dem Gewicht der Aussagen liegen, die sie zu machen vermag. Ihre Entscheidungen haben keine bindende Kraft. Jede Kirche behält die Freiheit, sich davon zu distanzieren. Gerade weil sie diese Freiheit behalten, können die Kirchen auch der Weltversammlung eine gewisse Freiheit einräumen. Sie können ihr den Auftrag geben, angesichts der drohenden Gefahren den Kirchen und ihrem heutigen Zeugnis vorauszueilen. Sie können sie ermutigen, sich nicht mit Aussagen zu begnügen, die ohnehin schon nahezu allgemeingültig sind, sondern den Kirchen aufgrund des Evangeliums einen Spiegel vorzuhalten. Je freier eine Weltversammlung arbeiten kann, desto eher wird ihr auch jenes relevante und unüberhörbare Wort zufallen, das vom Evangelium her gesagt werden muß.

Die zweite Überlegung betrifft die Trägerschaft der Versammlung. Sie wird am ehesten ihr Ziel erreichen können, wenn sie in allen Stadien von den Kirchen gemeinsam verantwortet wird. Die Kirchen müssen sich dazu entschließen, ein

gemeinsames Gremium zu bilden, das für die Einberufung, die Vorbereitung und die Durchführung der Versammlung zuständig ist. Weil ja die Versammlung keine rechtlichen Befugnisse hat, kann dieses Gremium zwar in engem Kontakt und doch auch in einer gewissen Distanz zu den einzelnen Kirchen arbeiten. Vor allem aber müßte darauf geachtet werden, daß die einzelnen Traditionen gleiches Gewicht erhalten. Das Prinzip *par cum pari*, das im Dekret über den Ökumenismus im Blick auf den Dialog zwischen den getrennten Kirchen aufgestellt wurde, müßte konsequent auf die Trägerschaft der Versammlung angewendet werden.

2. Welchem Thema soll die Weltversammlung gelten?

Die Antwort war nicht von Anfang an klar. Der Reformierte Weltbund hatte von «Gerechtigkeit und Frieden» gesprochen. Der Ökumenische Rat der Kirchen hatte als dritte Dimension die «Bewahrung der Schöpfung» hinzugefügt. Der Deutsche Evangelische Kirchentag rief zu einem Konzil des Friedens auf. Manche, vor allem im Westen, begrüßten diese Konzentration der Thematik. Eine Weltversammlung, so wurde argumentiert, könne nicht mehr als ein Thema bewältigen. Das Thema des atomaren Krieges sei aber nicht nur für den Westen, sondern für die gesamte Welt *die* Priorität. Alles Wesentliche, das es heute auszusagen gilt, lasse sich im Zusammenhang mit diesem Thema aussagen. Andere, vor allem Vertreter der Dritten Welt, erheben dagegen Einspruch. So wichtig es sei, ein klares Wort zur atomaren Bedrohung zu sagen, werde eine Weltversammlung doch nur glaubwürdig sein, wenn sie sich mit demselben Nachdruck gegen die Ungerechtigkeit wende. Das zentrale Problem sei und bleibe Ausbeutung, Armut, Hunger und Unterdrückung. Dieser Einspruch setzt sich durch. Der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen beschloß im Januar 1987 die Durchführung einer Weltversammlung über die drei Themen – Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung.

Die Gegensätzlichkeit der Prioritäten ist allerdings durch die Einigung auf einen gemeinsamen Titel noch nicht zu beheben. Die Spannung wird in den kommenden Jahren ausgetragen werden müssen. Die regionalen Konferenzen werden gerade im Blick auf diese Auseinandersetzung von höchster Bedeutung sein. Sie bieten die Gelegenheit, die Prioritäten der einzelnen Regionen zu artikulieren und auf diese Weise den Grund für eine wirklich repräsentative Weltversammlung zu legen.

3. Was wird die Weltversammlung sagen?

Wird sie überhaupt etwas Weiterführendes zu sagen haben? Das Risiko des Unternehmens ist offensichtlich. Wie leicht könnte es geschehen, daß die Versammlung sich in Auseinandersetzungen verstrickt und in der Verwirrung endet! Oder noch schlimmer: daß sie in feierlichem Gebaren unansehnliche Platitüden von sich gibt! Die Kette der internationalen Konferenzen, die kaum mehr als ein mehr oder weniger getreuer Spiegel bestehender Interessen und der sich daraus ergebenden ungelösten Probleme waren, ist ohnehin schon zu lang. Welchen Sinn hätte es da, sie zu verlängern?

Die Weltversammlung der Kirchen wird am ehesten etwas Weiterführendes zu sagen haben, wenn sie es sich konsequent zur Aufgabe macht, die Stimme des Evangeliums zur Geltung zu bringen. Es wäre eine Illusion zu denken, daß die Kirchen von vornherein über größeren politischen Sachverstand als andere internationale Instanzen verfügen. Sie stehen den Teufelskreisen, in denen die Menschheit sich immer tiefer zu verfangen scheint, zunächst genauso hilflos gegenüber. Ihr Beitrag kann letztlich nur darin liegen, an die Grundlagen zu erinnern, auf denen ihr Leben und ihr Zeugnis beruhen. Gewiß, die Verhandlungen müssen sich auf die beste verfügbare Information stützen. Die Aussagen, die die Versammlung macht, müssen auch vor den Kenntnissen der Experten – sowohl der angeblichen als auch der wirklichen – standhalten können. Die Weltversammlung wird sich aber vor anderen Konferenzen vor allem dadurch auszeichnen, daß sie die Fragen im Geiste des Evangeliums angeht und dadurch neue Perspektiven in die Debatte einbringt. Sie kann deutlich machen, daß der Glaube eine Freiheit möglich macht, die sowohl die von Interessen gelenkte Information als auch die Verfallenheit an Sachzwänge zu durchbrechen vermag. Sie kann diese Freiheit insbesondere dadurch unter Beweis stellen, daß sie das Versagen der Kirchen unumwunden eingesteht. Sie wird mit Achselzucken übergangen werden, wenn sie als Lehrmeisterin aufzutreten versucht, die anderen den richtigen Weg weisen will. Sie wird hingegen eine Ausstrahlung

haben, wenn sie in erster Linie der Ausdruck einer Selbstverpflichtung der Kirchen ist. Das kann aber nur erreicht werden, wenn die Versammlung von den Kirchen und ihren einzelnen Gliedern getragen wird. Wenn sie in erster Linie die Angelegenheit der Kirchenleitungen und der kirchlichen Kader ist, werden ihre Ergebnisse nur von kurzer Dauer sein. Die Massenmedien werden sie kurz erwähnen und dann zur Tagesordnung übergehen. Der Prozeß der Vorbereitung muß darum die Basis der Kirchen miteinbeziehen. Sowohl ihre Fragen als auch ihre Ängste müssen ernst genommen werden. Ihre Bereitschaft zum Engagement muß auf der Versammlung ihren Ausdruck finden. Die geplante Weltversammlung wird ihre Rolle am ehesten dann erfüllen können, wenn sie aus diesem Engagement herauswächst. In dem Maße, wie die Kirchen, die Gemeinden und ihre Glieder sich in der Versammlung wiedererkennen können, werden sie durch sie auch ermutigt werden, auf dem Weg der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung weiterzugehen.

LUKAS VISCHER

1926 in Basel geboren. Professor für Ökumenische Theologie an der Universität Bern und Leiter der Evangelischen Arbeitsstelle Ökumene Schweiz in Bern. Seit 1950 Pfarrer der evang.-ref. Kirche der Schweiz. Von 1953–1961 Pfarrer in Herblingen bei Schaffhausen. Ab 1961 tätig im Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf. Von 1965 an Direktor des Sekretariates. 1982 an der Generalversammlung des Reformierten Weltbundes in Ottawa zum Leiter der Theologischen Abteilung gewählt. Veröffentlichungen vor allem zu folgenden Themenkreisen: Bekenntnis der Kirche, Einheit der Kirche, Verhältnis von Kirche und Gesellschaft, ökumenische Theologie und ökumenische Bewegung. Anschrift: Evangelische Arbeitsstelle Ökumene Schweiz, Sulgenauweg 26, CH-3000 Bern 23.

Frieden angesichts des drohenden nuklearen Infernos

Rosemary Radford Ruether

Krieg und Frieden in der christlichen Tradition

Die Verheißung des Friedens ist in der biblischen und christlichen Tradition zentral. «Frieden auf Erden den Menschen seines Wohlgefallens», lautet der Gesang der Engel bei der Geburt Jesu. Von der Gegenwart Christi in unserer Mitte heißt es, daß sie «Frieden, der jedes Begreifen übersteigt» (Phil 4,7) bringt. Nichtsdestoweniger kennt die christliche Tradition eine ganze Reihe von Auffassungen über den Frieden. Der Bruch zwischen dem Spirituellen und dem Historischen, der auf der christlichen Spiritualität lastet, spiegelt sich wider in Kontroversen darüber, ob der Friede in erster Linie innerlich sei oder ob das Suchen nach Frieden ein Bemühen um die Erneuerung der sozialen Ordnung erfordere mit dem Ziel, die Gegebenheiten zu überwinden, die Gewalttat zwischen politischen Gruppen schaffen.

Diskussion über den Frieden bedeutet zugleich Diskussion über sein Gegenteil, den Krieg. Wann ist es dem Christen erlaubt, an einem Krieg teilzunehmen? In diesem Überblick will ich annehmen, daß Frieden eine Wechselbeziehung zwischen innerem Frieden und Engagement für die Beendigung von Krieg und Gewalttat in der Gesellschaft impliziert. Daher möchte ich auch über die Auffassungen von Krieg, von den Grenzen des Krieges und von den Mitteln, den Krieg zu überwinden, wie sie uns in der christlichen Tradition entgegentreten, meine Gedanken darlegen.

Die zentrale Auffassung in der Christenheit, sowohl bei katholischen wie evangelischen Christen, besagt, daß unter gewissen Voraussetzungen und mit bestimmten Begrenzungen der Mittel im Hinblick auf eine Wiedergewinnung des Friedens ein Krieg gerechtfertigt ist. Doch um diesen zentralen Grundsatz herum gibt es zwei abweichende Auffassungen über Krieg und Frieden, die in diametralem Gegensatz zueinander stehen und die auf Theorie wie Praxis der Christenheit großen Einfluß ausgeübt haben. Die eine ist die des Pazifismus. Obwohl nur eine kleine Minderheit christlicher Kirchen den Pazifismus als verbindliche Norm ansieht, wird seine Auffassung häufig als das eigentliche christliche Ideal betrachtet. Der Gegensatz zum Pazifismus ist die Idee vom Heiligen Krieg. Obwohl keine Kirche offiziell die Idee vom Heiligen Krieg vertritt, hat dieses Verständnis auf christliche Rhetorik wie Praxis in akuten Kriegssituationen einen enormen Einfluß ausgeübt.

Alle drei angeführten Auffassungen haben ihre Wurzeln in der Bibel. Die Idee vom Heiligen Krieg ist tief verwurzelt in den alttestamentlichen Schriften. Die Eroberungsgeschichten im Buch Josua stellen Gott als Auftraggeber des Heiligen Krieges gegen das ganze kanaanäische Volk dar, einzig weil es Israels Eroberung des ihm von Gott verheißenen Landes behindert. Hier bedeutet «Frieden schließen», vor Josuas Ansprüchen auf Israels Oberherrschaft und Souveränität kapitulieren. Diejenigen Städte, die nicht kapitulieren, werden so charakterisiert, als hätte jeder Mann, jede Frau, jedes Kind, ja sogar jedes Haustier zum Schwert gegriffen, und daher von Grund auf zerstört und niedergebrannt: «Denn es war vom Herrn beschlossen worden, ihr Herz angesichts des Kampfes mit Israel zu verhärten, um sie dem Untergang zu weihen; Israel sollte keine Gnade bei ihnen walten lassen, sondern sie ausrotten, wie es der Herr dem Mose befohlen hatte» (Jos 11,20).

In der apokalyptischen Tradition ist der Heilige Krieg auf eine kosmische Ebene emporgehoben. Israels Feinde werden als Feinde Gottes angesehen, die den Satan und die Kraft des kosmischen Bösen verkörpern. Dieser Kampf zwischen Gut und Böse, zwischen Gott und Satan, kulminiert in einer apokalyptischen Entscheidungsschlacht. Satans Geisterlegionen und ebenso ihre irdischen Repräsentanten in den

Heeren der Feindstaaten werden vernichtet und ein tausendjähriger Frieden in dem erneuerten Himmel und der erneuerten Erde hergestellt. Diese apokalyptische Darstellungsform findet sich auch im Neuen Testament, speziell in der Offenbarung. Hier singen die Heiligen Halleluja, als der mächtige Engel des Herrn die große Stadt Babylon mit Gewalt niederwirft und von der Erde vertilgt. Der Messias erscheint als ein Krieger auf weißem Roß in blutgetränktem Gewand. Umgeben von den kriegerischen himmlischen Heerscharen vernichtet er die Heere der Völker. Nach dem tausendjährigen Reich werden alle kosmischen Kräfte des Bösen in einem See von Feuer zerstört, und Friede wird hergestellt in einem erneuerten Kosmos, und «alle Tränen werden weggewischt».

Diese Darstellungsform des Heiligen Krieges hat großen Einfluß auf die Rhetorik und Vorstellungswelt christlicher Kriegsführung ausgeübt. Diese Darstellungsform steigert sich selbst zum Fanatismus, da sie uns auffordert, die «Feinde» als Feinde Gottes zu sehen, ja als Teufel, die alle menschliche Gemeinsamkeit verloren haben. Sie steigert sich auch zu äußerster Heftigkeit, indem sie den Gedanken eingibt, die völlige Austilgung der anderen werde das Böse selbst austilgen.

Diese Darstellungsformen begegnen uns in den Kreuzzügen gegen die Muslime im Mittelalter, in den Religionskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts und in den modernen internationalen Kriegen. Koloniale Eroberungskriege gegen Eingeborenenbevölkerungen wie in Indien, in Nord- und Südamerika oder in Südafrika die Kriege der Kapholländer, der «Buren», wurden dadurch gerechtfertigt, daß man diese vorgefundenen Völker in der Darstellungsweise des Buches Josua schilderte, als die Feinde derjenigen, denen Gott das Land verheißen habe[1].

Dieselbe Darstellungsform hat auch den modernen Staat Israel stark beeinflußt bei seiner Eroberung des Landes der Palästinenser. Christliche Parteinahme für den Staat Israel hatte ihren Ursprung nicht selten in einer Verbindung von wortwörtlichem Verständnis solch alttestamentlicher Landansprüche als bleibenden Gottesgeschenks an Israel mit der apokalyptischen Vorstellungswelt von dem kosmischen Endkampf zwischen Gott und Satan, der kommen wird, wenn die Rückkehr der Juden in ihr verheißenes Land abgeschlossen ist.

Moderne protestantische Fundamentalisten setzen diese endzeitliche Entscheidungsschlacht gleich mit dem nuklearen Krieg zwischen der «Christlichen Welt» (die USA und ein bekehrtes Israel) und den Kommunisten. Gott wird dargestellt als der, der die Auserwählten in wunderbarer Weise erhält, während er die «Bösen» vernichtet und die Erde mit Feuer reinigt[2].

Auf der entgegengesetzten Seite steht die christlich-pazifistische Tradition, die jeder Teilnahme an einem Krieg abschwört. Doch teilen die «Friedenskirchen» auf dem linken Flügel der Reformation, wie z. B. die Mennoniten und die Quäker, ebenfalls die millenaristische Tradition. Auch sie erwarten einen Heiligen Krieg, in dem Gott und seine himmlischen Heerscharen das Böse ausrotten. Doch sie glauben, daß Gott allein dies könne. Menschen können nach ihrer Meinung nur sündigen, wenn sie das Schwert gegen andere erheben, und sei es zur Verteidigung des eigenen Lebens[3].

Diese Friedenskirchen betonen den Verzicht auf Widerstand gegen das Böse und die Ethik des erlösenden Leidens. Der Christ ist berufen, Christus zu folgen auf dem Pfad des Verzichts auf Widerstand gegen das Böse. Anstatt anderen Leiden zuzufügen, die ihn bedrohen, nimmt der Christ das Leiden von den anderen an, bewahrt eine Haltung der Liebe und des Verzeihens denen gegenüber, die ihn hassen, und nimmt so an Christi Sühne für die Sünde teil, in der Hoffnung, daß diese Haltung der Liebe und inneren Friedfertigkeit das Herz der Gewalttäter erweichen und ihre Abwendung von Haß und Gewalttat auslösen wird. Diese pazifistische Haltung findet ihre Wurzeln im Neuen Testament, vor allem in den Evangelien[4].

Generelle Ablehnung des Krieges findet sich auch bei manchen vornizänischen Kirchenvätern. Krieg wird betrachtet als Charaktermerkmal der sündigen Welt, während Frieden das Wesen des Christentums ist. Dieser Friede ist zu allererst der Frieden, der durch Christus zwischen den Menschen und Gott hergestellt worden ist. Diese Versöhnung findet ihren Ausdruck in der Liebe der Christen untereinander. «Gnade sei euch und Friede von Gott eurem Vater und dem Herrn Jesus Christus», lautet der typische Gruß des hl. Paulus an seine christlichen Gemeinden (1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2; Gal 1,3; Eph 1,2; Phil 1,2; Kol 1,2; 1 Thess 1,2; Titus 1,4; Philemon 1,3). Christliche Friedfertigkeit wird als Vorwegnahme des Erlösungsreiches Gottes betrachtet, das kommt, wenn alle Zwietracht überwunden ist. So sagt Origenes über die christliche

Lebensweise: «Denen, die uns fragen, woher wir gekommen sind oder wen wir zum Führer haben, sagen wir, daß wir gekommen sind aus der Übereinstimmung mit den Weisungen Jesu, unsere kriegerischen und anmaßenden Schwerter des Arguments in Pflugscharen umzuformen und die Speere, die wir einst zum Kampf brauchten, in Sicheln. Denn wir erheben nicht weiter das Schwert gegen ein Volk, noch lernen wir je wieder Krieg führen, da wir Söhne des Friedens geworden sind um Jesu willen, der unser Führer ist...» (Celsus 5,33).

Diese Friedfertigkeit sollte auch auf die heidnische Welt ausstrahlen. Die Kirchenväter warnen vor gewaltsamem Widerstand gegen die, welche den Christen Gewalt antun, einschließlich der Verfolger des heidnischen Staates. Haltung des Christen ist es, denen die sie hassen, Gutes für Böses zu geben. Nach Auffassung mancher früher Kirchenväter bedeutet dies, daß Christen an keinem Krieg teilnehmen sollten. Manche Christen wurden im späten zweiten Jahrhundert dennoch Soldaten in der römischen Armee. Kritik an der Erlaubtheit des Militärdienstes für Christen, wie wir sie bei Tertullian und Origenes finden, vermischt generelle Einwände gegen den Krieg mit der Überzeugung, daß die Zugehörigkeit zum Heer des heidnischen Staates für Christen nicht erlaubt sei, da diese bedeute, daß sie unter den Feldzeichen heidnischer Götter kämpfen müßten[5].

Diese Kritik daran, daß Christen als Soldaten dienten, hörte auf mit der Bekehrung Konstantins und seinem Brauch, das christliche Kreuzessymbol als Feldzeichen zu benutzen. Ja, kämpfen «unter dem Kreuz» war eine Idee, die schnell zum Gegenteil führte, nämlich zur Kreuzzugsmentalität, welche die Feldzüge eines christlichen Kaisers als heilige Kriege ansah, als Kriege der frommen Gesinnung gegen das Böse. Das wird unschwer in dem Loblied des Bischofs Eusebius von Caesarea auf den Kaiser Konstantin sichtbar[6].

Es war Augustinus, der das Verständnis des Krieges in «christlichen Zeiten» fixierte, das für die westliche Christenheit zur Norm werden sollte. Augustinus jedoch folgt nicht der Tendenz des Eusebius, den christlichen Staat zum Werkzeug des Reiches Gottes zu machen. Vielmehr bleibt für Augustin das Reich, selbst unter christlichen Herrschern, von der Stadt Gottes verschieden. Sein Prinzip der Befriedung durch Gewalt und Herrschaft über andere bleibt dem Prinzip des auf Liebe und Versöhnung aufbauenden Gottesreiches fremd. Nichtsdestoweniger hat der Staat innerhalb der Geschichte der gefallenen Welt einen legitimen Zweck. Seine Rolle besteht darin, die Gewalttat des Bösen, der durch Rebellion gegen seine Gesetze die für die Gesellschaft erforderliche bürgerliche Eintracht angreift, in die Schranken zu weisen. Auch die Christen brauchen bürgerlichen Frieden. Augustin formuliert das mit den Worten: «Solange die beiden Städte miteinander vermischt sind, genießen auch wir den Frieden Babylons.»[7]

Der Christ soll nicht allein diese grundsätzliche Gewaltausübung des Staates zur Erhaltung des bürgerlichen Friedens akzeptieren, indem er Steuern zahlt und sich den Trägern der Autorität unterwirft, er soll außerdem aktiv an diesem negativen Werk der Wahrung der öffentlichen Sicherheit teilnehmen, als Regierungsmitglied, als General, als Soldat. Für Augustin war der römische Staat das von Gott gegebene Werkzeug zur Erhaltung dieses negativen Friedens, der in der Zurückweisung des Bösen besteht. Jede Rebellion gegen seine Autorität war damit von der Sache her sündhaft. So rechtfertigt er selbst die Sklaverei als gerechte Strafe für Sünden aufgrund der Annahme, daß die Sklaverei ihren Ursprung hat in der Unterwerfung derer, die gegen den Staat rebellieren[8].

Die Kirche des Mittelalters übernahm Augustins Lehre von den zwei Reichen und von der staatlichen Gewaltausübung als Erbe. Als sie in einer Zeit lebte, in der die zentrale Autorität zusammengebrochen und jede staatliche Ordnung prekär geworden war, suchte die Kirche den Kriegen und Fehden Grenzen zu setzen, indem sie für den «Gottesfrieden», die «Treuga Dei» eintrat. Der Gottesfrieden begrenzte den Kreis derer, die in einen Krieg verwickelt werden konnten, die Treuga Dei die Zeiten, während deren Krieg geführt werden durfte. So bestimmte z. B. das Konzil von Narbonne (1054), daß Kleriker, Mönche, Nonnen, Frauen, Pilger, Kaufleute, Bauern, Konzilsteilnehmer, Kirchen, Friedhöfe und Klöster, Hirten und ihre Herden, Vieh, Wagen und Obstgärten nicht angegriffen werden durften. Die Treuga Dei bestimmte, daß von Advent bis über Epiphanie, von Septuagesima bis zum achten Tag nach Pfingsten, an Sonntagen, Freitagen und Festtagen keine Kämpfe stattfinden durften[9]. Der Bruch solcher Vorschriften wurde zweifellos in den meisten Fällen geahndet. Auch die Kirche besaß eine begrenzte

Macht, sie durchzusetzen. Jedenfalls setzten sie eine Norm, nach der der gläubige Ritter leben sollten.

Thomas von Aquin formulierte die klassische katholische Auffassung vom gerechten Krieg, indem er sich ebenso auf die Naturrechtslehre des Aristoteles wie auf Augustin stützte. Nach dieser Auffassung kann ein Krieg nur durch eine ordentlich errichtete politische Autorität begonnen und geführt werden. Private Heere werden ausgeschlossen. Der Grund für den Krieg muß gerecht sein und die Absicht derer, die ihn beginnen, muß darin bestehen, Übeltäter zu bestrafen, das Recht zu verteidigen und Frieden wiederherzustellen[10]. Innerhalb dieser breiten Leitlinien wurden noch spezielle Maßstäbe für den gerechten Krieg aufgestellt. Zuerst einmal mußte der Kriegsgrund gerecht sein. Es sollte das Bestreben herrschen, Unrecht gutzumachen und sein Land vor ungerechtfertigten Angriffen zu verteidigen. Angriffskriege zur Eroberung fremden Territoriums scheiden aus. Weiterhin sollte ein Krieg nur als letztes Mittel angewendet werden. Man sollte jede mögliche Anstrengung machen, Streitfälle durch Schiedsspruch zu schlichten.

Und schließlich müssen realistische Kriegsziele und zu ihrer Erreichung geeignete Mittel vorhanden sein. Kriege, die sich endlos hinziehen und mehr Schaden anrichten als das ursprüngliche Übel, das sie überwinden sollten, sind zu vermeiden. Das Ziel muß darin bestehen, den Frieden wiederherzustellen durch Wiederherstellung des status quo vor der ersten Rechtsverletzung.

Das alles klingt weit rationaler als die aktuellen Gegebenheiten, die Kriege unter Menschen hervorrufen, wobei jede Seite Recht und Gerechtigkeit nach eigener Vorstellung definiert und üblicherweise eher Macht als Recht die Oberhand gewinnt. Doch können diese klassischen Prinzipien Richtlinien nahelegen, anhand deren eine internationale Völkergemeinschaft versuchen kann, über den Kriegsgrund ein gerechtes Urteil zu bilden und die Kriegsmittel zu begrenzen. Angesichts der derzeitigen Diskussion über die Berechtigung eines Atomkrieges ist es interessant, sich daran zu erinnern, daß das Zweite Laterankonzil von 1139 den Gebrauch der Armbrust und der Belagerungsmaschinen für ungesetzlich erklärte, weil es sich bei beiden um der Regel der Verhältnismäßigkeit der Mittel widersprechende Techniken handelte[11].

Ein christlicher Pazifismus kam im späten Mittelalter wieder auf, namentlich als Reaktion gegen die Gewalttätigkeit der Kreuzzüge. Die Waldenser, einige Franziskaner, die Anhänger Wycliffs und ein Zweig der Hussiten verwarfen den Krieg als unvereinbar mit der christlichen Berufung. Diese mittelalterliche Sektentradition fand ihre Fortsetzung unter den pazifistischen Sekten der Reformation: den Mennoniten, den Hutterern, den Quäkern und der «Kirche der Brüder» (Church of the Brethren). Diese Pazifisten aus der Reformation haben ihr Zeugnis bis ins 20. Jahrhundert fortgesetzt. Ihre Mitglieder verweigern normalerweise die Teilnahme an Kriegen der Staaten, in denen sie leben, und machen eher andere Dienste oder gehen ins Gefängnis, als einen Militärdienst zu akzeptieren. Diese historischen Friedenskirchen waren gleichzeitig die Hauptgründer moderner Friedensorganisationen, wie des «Versöhnungsbundes», der *Fellowship of Reconciliation*[12].

Doch ist auch der gerechte Krieg in der modernen Zeit nicht ohne zeitgenössische Verteidiger geblieben, selbst unter Theologen und Vertretern christlicher Ethik. Einer der wichtigsten Verfechter der Tradition des gerechten Krieges gegen den Pazifismus war Reinhold Niebuhr. Niebuhr war Mitglied der *Fellowship of Reconciliation* gewesen, doch in den frühen dreißiger Jahren brach er mit dieser Organisation. Er griff das, was er sah, als utopisches Bild der Gesellschaft an, das die Pazifisten sich machten und das auf einem falschen optimistischen Bild von der menschlichen Natur beruhe. Entgegen den Auffassungen der Aufklärung von der natürlichen Güte des Menschen griff Niebuhr die augustinisch-kalvinische Lehre von der totalen Verderbtheit der menschlichen Natur wieder auf. Von dieser Lehre aus zog er den Schluß, daß altruistisches Verhalten nur in privaten, zwischenmenschlichen Beziehungen zu erwarten sei. Öffentliche soziale Beziehungen werden durch die Gesetze egoistischen Eigeninteresses und gewalttätigen Verhaltens regiert. Das Beste, was man hier erwarten kann für soziale Beziehungen, ist «kalte Gerechtigkeit», nicht Liebe[13].

Niebuhr pries Ghandis Bewegung für den passiven Widerstand. Doch betonte er, daß diese nicht auf der klassischen pazifistischen Ablehnung jeden Widerstands beruhe, sondern vielmehr eine alternative Methode der Ausübung von Zwang sei, wie sie sich nonkonformistischen Bewegungen anbiete. Er vertrat den Standpunkt,

daß der Erfolg solcher Bewegungen von einer bestimmten kultivierten Regierungstradition abhängig sei. Da diese in der britischen Regierung Indiens vorhanden, aber bei den Nazis nicht vorhanden war, sprach er sich gegen Dietrich Bonhoeffers anfängliche Hoffnungen aus, derartige Widerstandsmethoden gegen die Nazis anzuwenden. So wurde Niebuhr mit der Idee des gerechten Krieges einer der Hauptvertreter der Argumentation für den Eintritt der USA in den Zweiten Weltkrieg[14], gegen die christlichen Pazifisten, die nach dem Ersten Weltkrieg geglaubt hatten, kein moderner Krieg könne mehr gerecht sein wegen der Unverhältnismäßigkeit der eingesetzten Mittel.

Neuerdings hat die Befreiungstheologie die Theorie vom gerechten Krieg als Argument für revolutionäre Kriege wieder aufgenommen. Dabei sind die Vertreter der Befreiungstheologie keineswegs unkritische Verfechter von Gewaltmethoden zur Erreichung eines sozialen Wandels. Alle Mittel für einen friedlichen Wandel durch politische und wirtschaftliche Organisationen müssen nach ihrer Meinung versucht werden. Erst wenn eine repressive Regierung alle Wege zu einem legalen Wandel blockiert hat und ihre Macht durch zügellose institutionelle Gewaltanwendung erhält, dann ist nach ihrer Meinung das Opfer eines bewaffneten Aufstandes zur Schaffung eines gerechteren sozialen Systems das geringere Übel[15].

Gemäß der traditionellen Theorie vom gerechten Krieg kann ein gerechter Krieg nur durch eine rechtmäßig eingesetzte politische Autorität begonnen werden. Obwohl in der klassischen Theorie vom gerechten Krieg die berechtigte Rebellion gegen Tyrannen akzeptiert war[16], machen es moderne Guerilla-Armeen und Gegen-Armeen zunehmend schwieriger zu entscheiden, wann das tyrannische Verhalten einer Regierung den Verlust ihrer Legitimität verursacht hat. Wie soll man entscheiden, welche revolutionäre Bewegung die legitime Führung eines politischen Gemeinwesens in einem Bürgerkrieg verkörpert? Wenn Präsident Reagan mit dem Begriff «Freiheitskämpfer» für die von den USA finanzierten gegen die revolutionäre Sandinistenregierung in Nikaragua kämpfenden Guerillas hantiert, während er die Regierung selbst als «Terroristen» etikettiert, so zeigt dies die Schwierigkeiten einer echten öffentlichen Stellungnahme zum Problem der Gerechtigkeit in revolutionären Konfliktsituationen.

Das Aufkommen der nuklearen Kriegsführung hat überdies das nach dem Ersten Weltkrieg gebrauchte Argument wieder ins Leben gerufen, daß moderne Kriege nie gerecht sein können wegen der Unverhältnismäßigkeit der eingesetzten modernen Waffen. Die nuklearen Waffen verändern dabei den Zusammenhang für die Diskussion, da selbst die Frage nach einem «Gewinner» und einem «Verlierer» unbeantwortbar wird, wenn die Waffensysteme das Überleben der irdischen Biosphäre selbst bedrohen. Verschiedene amerikanische Kirchen haben Hirtenbriefe geschrieben, die erklären, daß es keine Möglichkeit eines gerechten Krieges mit Atomwaffen gebe[17].

Nukleare Waffen fordern eine neue Friedensethik, in der die traditionellen Unterscheidungen zwischen Pazifismus und Verteidigung des gerechten Krieges gegenstandslos werden. Eine grundsätzliche Gegnerschaft gegen jeglichen Krieg wird nun zur einzig möglichen christlichen und humanen Ethik. Die Herstellung und Erhaltung des Friedens kann nicht mehr allein auf der Ebene der Abrüstung und der Bemühungen um eine internationale Schlichtung erfolgen. Sie muß die Ursachen des Krieges in den ungerechten Kräfteverhältnissen zwischen arm und reich suchen. Sie muß nach gerechten Beziehungen zwischen allen Menschen des Planeten suchen und einer tragfähigen Ethik des Verhältnisses der Menschen zur Biosphäre. Die Friedenssicherung ist im 20. Jahrhundert zur ersten Voraussetzung für die Sicherung jedes künftigen Lebens auf der Erde geworden. Wie der Hirtenbrief der Vereinigten methodistischen Bischöfe Amerikas über die nukleare Krise und den gerechten Frieden sagt, bedeutet Friedenssicherung «Verteidigung der Schöpfung»[18].

[1] In Cotton Mathers «Soldiers Counselled» (1689) werden die amerikanischen Indianer mit den Amalekitern des Alten Testaments identifiziert, die zu schlagen die Israeliten von Gott beauftragt sind. Bei dem holländischen Südafrika-Trek in das Hinterland findet sich eine ähnliche Identifizierung mit den Israeliten. Siehe John de Gruchy, The Church Struggle in South Africa (W. B. Eerdmans, Grand Rapids ²1986).

[2] Grace Halsell, Prophecy and Politics: Militant Evangelists on the Road to Nuclear War (Lawrence Hill & Co., Westport 1986).

[3] John Howard Yoder, The Politics of Jesus (W. B. Eerdmans, Grand Rapids 1972) 78–89.

[4] Roland Bainton, Christian Attitudes Toward War and Peace, A Historical Survey Re-evaluation (Abingdon 1960) 61–65.

[5] Tertullian, De Corona Militis. Siehe C. John Cadoux, The Christian Attitudes to War (Seabury, New York 1982, Nachdruck der Auflage von 1919).

[6] Eusebius von Caesarea, Rede an Konstantin, XVI, 8.

[7] Augustinus, Civitas Dei, XIX, 26.

[8] Augustinus, Civitas Dei, XIX, 15.

[9] AaO., Bainton, 110.

[10] Thomas v. Aquin, S. Theol. II, ii, q.40, de bello.

[11] II. Lateran-Konzil, canon 29; siehe auch Frederick Russell, The Just War in the Middle Ages (Cambridge University Press, 1975) 70–71.

[12] Peter Brock, Pacifism in Europe to 1914 (Princeton University Press, 1972).

[13] Reinhold Niebuhr, Moral Man and Immoral Society (Scribner's, New York, 1932).

[14] Reinhold Niebuhr, Christianity and Power Politics (Scribner's, New York, 1940).

[15] Gustavo Gutiérrez, A Theology of Liberation (Orbis, New York, 1973) 108–9:, vgl. Robert McAfee Brown, Religion and Violence, Westminster Press, Philadelphia, 1973).

[16] Thomas von Aquin äußert sich nicht eindeutig über die Erlaubtheit des Tyrannenmordes: de Regno; siehe Bainton, aaO., 108–9; Franciscus Suarez gesteht ihm eine größere Berechtigung zu: Verteidigung des katholischen und apostolischen Glaubens, VI,4. Calvin erklärt, daß ein Untertan einem König nicht in einer Sache gehorchen muß, die gegen Gottes Gesetz geht. Über Gott und die politischen Pflichten, XXXI-XXXII. Das ausdrücklichste Argument für das Recht des Christen zum Tyrannenmord wurde während des puritanischen Aufstandes und der Hinrichtung von Karl I. formuliert: John Milton, The Tenure of Kings and Magistrates (1649) und The Defense of English People (1651).

[17] Die Nationale Konferenz der Katholischen Bischöfe, The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response, 3. Mai, 1983, Washington, D. C.: United States Catholic Conference (1983); Der Vereinigte Rat der methodistischen Bischöfe, In Defense of Creation: The Nuclear Crisis and a Just Peace (Graded Press, Nashville 1986).

[18] In Defense of Creation, 6.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

ROSEMARY RADFORD RUETHER

Inhaberin des Georgia-Harkness-Lehrstuhls für Angewandte Theologie am Garrett-Evangelical Theological Seminary in Evanston, Illinois (USA). Veröffentlichungen: Zahlreiche Bücher und Aufsätze zur feministischen und Befreiungstheologie. Namentlich seien genannt: Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology (Beacon Press 1983); Womanguides: Texts for Feminist Theology (Beacon Press 1985); Women-Church: The Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities (Harper and Row 1986). Anschrift: Garrett-Evangelical Theological Seminary, 2121 Sheridan Road, Evanston, Illinois 60201, USA.

Damaskinos Papandreou

Die Friedensdokumente der Orthodoxen Kirche

Die brennenden Probleme, die die Menschheit als ganze heute beschäftigen, konnten nicht ohne Spuren an der konziliaren Bewegung vorbeigehen, die sich in unseren Tagen innerhalb der Orthodoxen Kirche abzeichnen. So hat bereits die I. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz, die 1976 in Chambésy stattfand, den Wunsch geäußert, «mit den Gläubigen anderer Religionen zusammenzuarbeiten, um jedem Fanatismus entgegenzuwirken und die Ideale der Freiheit, der Versöhnung unter den Völkern und des Friedens in der Welt im Dienst am heutigen Menschen ohne Unterschied von Rasse oder Religion zu verwirklichen» (vgl. Synodica III, Chambésy/Genf 1979). Dieselbe Konferenz hat außerdem das Thema «Der Beitrag der lokalen Orthodoxen Kirchen zur Verwirklichung der christlichen Ideale des Friedens, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern und der Beseitigung der Rassendiskriminierung» auf die Tagesordnung des Großen und Heiligen Konzils der orthodoxen Kirche aufgenommen. Dieses Thema wurde von der II. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz, die 1982 ebenfalls in Chambésy zusammentrat, auf die Tagesordnung der nächsten (dritten) Phase des konziliaren Prozesses gesetzt. So hat der Verfasser dieses Artikels in seiner Eigenschaft als Sekretär für die Vorbereitung des Großen und Heiligen Konzils der Orthodoxen Kirche der Interorthodoxen Kommission, die im Februar 1986 in Chambésy tagte, um die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz vorzubereiten, einen Bericht unterbreitet – unter Berücksichtigung der Stellungnahmen der verschiedenen autokephalen orthodoxen Kirchen – und eine Synthese formuliert, die den panorthodoxen Konsens zu diesem Thema darstellen sollte. Nach intensiver Besprechung und Überarbeitung wurde dieser Bericht von der Interorthodoxen Kommission als Vorlagetext an die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz, die sich im November 1986 wiederum in Chambésy versammelte, weitergegeben. Diese Konferenz hat Ergänzungen in einigen wesentlichen Punkten – vor allem was den atomaren Krieg anbetrifft – angebracht und das einstimmig angenommene Dokument an das geplante Große und Heilige Konzil der Orthodoxen Kirche verabschiedet (vgl. UNA SANCTA 42 [1987] 15–24).

Die Teilnehmer der Konferenz haben zunächst den Titel des Gesamtthemas umformuliert, das nun folgendermaßen lautet: «Der Beitrag der Orthodoxen Kirche zur Verwirklichung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern sowie zur Beseitigung der Rassen- und anderen Diskriminierungen».

Die Würde der menschlichen Person – Fundament für den Frieden

Im Mittelpunkt dieses Friedensdokumentes, das sich in acht Kapitel gliedert, steht die menschliche Person, die nach christlichem Verständnis auf den inkarnierten Logos Gottes konzentriert ist (Kap. 1). Dieser hat in sich – durch die Menschwerdung – die ganze Schöpfung rekapituliert, d. h. er hat die Heiligkeit und Größe des Menschen wiederhergestellt und die Ursachen aller Zerissenheit aufgehoben (Kap. 3). Von daher darf der Mensch auch ein Recht auf Würde erheischen. Die Würde der menschlichen Person ist nämlich das Fundament für den Frieden, die Gerechtigkeit, die Freiheit, die Brüderlichkeit und die Liebe.

Das Dokument bezeichnet dann als erstes das Fundament des Friedens: «Es hat einen besonderen Sinn, wenn zunächst betont wird, daß der biblische Begriff von Frieden sich nicht mit einer neutralen, negativen Auffassung deckt, die den Frieden einfach mit der Abwesenheit von Krieg identifizieren würde. Der Begriff ‹Friede› ist identisch mit der Wiederherstellung der Dinge in ihrer ursprünglichen Unversehrtheit vor dem Sündenfall, als der Mensch noch unter dem lebenspendenden Hauch seiner Erschaffung nach dem Bild und Gleichnis Gottes lebte und atmete, m. a. W.: er bedeutet die Wiederherstellung der Beziehungen, den Frieden zwischen Gott und den Menschen.»

Für die Orthodoxe Kirche war der eigentliche Gegenstand ihrer Sendung in der Welt und in der

Heilsgeschichte immer der Mensch, «Krone und Zusammenfassung der göttlichen Schöpfung». Eine Anzahl gutgewählter Verweise auf die Schriften der Kirchenväter begründen diese prinzipielle Stellungnahme der Orthodoxie, die auch als normativ gelten kann, denn sie versteht sich als «Ruf» zu «friedlicher und schöpferischer Arbeit» an «alle Menschen guten Willens», und als «Pflicht», mit allen Christen und den Gläubigen aus anderen Weltreligionen, «die den wahren Frieden suchen», «zur interreligiösen Verständigung» und «für die Verwirklichung brüderlicher Beziehungen zwischen den Völkern zusammenzuarbeiten» (Kap. 1).

Der Wert der menschlichen Freiheit

Die Würde der menschlichen Person und der Wert der menschlichen Freiheit bedingen sich gegenseitig. «Die göttliche Gabe der Freiheit ist die Vollendung der menschlichen Person, und zwar insofern einerseits der einzelne in sich das Bild des personalen Gottes trägt und andererseits personale Gemeinschaft aufgrund der Einheit des Menschengeschlechtes das Leben der Heiligen Dreieinigkeit und die Gemeinschaft der drei göttlichen Personen widerspiegelt.»

Eine «verflachte Betrachtung der menschlichen Person» kann aber dazu führen, daß der Mensch die Freiheit mißbraucht. «Durch (die) Gabe der Freiheit wird der Mensch sich seiner selbst bewußt und wird er zugleich fähig, zwischen dem Guten und dem Bösen zu wählen» (Gen 2,16f.). Die Freiheit wird jedoch nur «in dem Maße bewahrt, in dem der Mensch sich entscheidet, frei zu sein, aber nicht unabhängig von seinem Schöpfer». Die Freiheit ist eine göttliche Gabe, doch schließt sie die «Gefahr des Ungehorsams, der autonomen Selbstbestimmung gegenüber Gott und dadurch die Gefahr des Abfallens von ihm» ein.

Mißbrauch der Freiheit und Mißachtung der menschlichen Person schaffen dem Bösen Raum im Leben und in der Welt. Der Text zählt die mannigfachen Ausdrücke und Formen des Bösen in der heutigen Welt auf, wie etwa Säkularisierung, Gewalt, Sittenverfall, Rassismus, Aufrüstung und Kriege, Hunger von Millionen Menschen, Zerstörung der Umwelt usw. (Kap. 2).

Angesichts dieser bedrohten Weltlage erläutert der Text die «Pflicht» der Orthodoxen Kirchen, durch ihr ganzes Wirken «den Menschen als Person zur Geltung zu bringen», wie es dem «Kern ihrer Anthropologie» entspricht, so daß die «unermeßliche Angst in der heutigen Menschheit» zugunsten der Freiheit der Menschen schwindet (Kap. 2/3).

Keine Freiheit ohne Frieden

Das Dokument macht darauf aufmerksam, daß Freiheit ohne Frieden undenkbar ist. «Es gibt nichts spezifischer Christliches, als sich für den Frieden einzusetzen», sagte Basilius d. Gr. (vgl. Epistola 114; PG 32,528). «Friede» ist nach christlichem Verständnis derjenige Friede, «den man in der Kirche erreicht», d. h. der Friede, den Christus verheißen hat (vgl. Joh 14,27). Es ist «die reife Frucht der Zusammenfassung des Alls in Ihm, der Heiligkeit und der Größe des Menschen – als des Ebenbildes Gottes».

In diesem vierten Kapitel wird anhand zahlreicher Väterzitate aufgezeigt, daß Friede und Gerechtigkeit in eins gehen, daß aber keines der beiden ohne die gegenseitige Liebe realisiert werden kann. Der Text kommt zum Schluß, daß nur dann «die Feindschaft und das Mißtrauen, die das internationale Klima vergiften» weichen werden, wenn alle Menschen an der Verwirklichung dieser drei Faktoren mitwirken.

Der Friede als Abwendung des Krieges

In den folgenden Kapiteln wird zuerst die Erklärung abgegeben, daß die Orthodoxie generell den Krieg verurteilt. Sie hält ihn «für eine Folge des Bösen und der Sünde in der Welt. Sie hat Kriege nur aus Entgegenkommen erlaubt und nur, wenn dadurch die Wiederherstellung der zentralen Gerechtigkeit und Freiheit erreicht werden sollte. Sie zögert daher nicht zu erklären, daß sie gegen jegliche Form der Aufrüstung ist – sei es im konventionellen oder im atomaren Bereich oder auch im Weltraum –, gleichgültig von welcher Seite sie auch immer angestrebt werden... Der atomare Krieg (ist) in jeder Hinsicht unzulässig aus ökologischer wie moralischer Sicht. Er ist ein Verbrechen gegen die Menschheit und eine Todsünde gegenüber Gott, dessen Werk er zerstört.» Gleich daran anschließend wird aber erklärt: «Gleichwohl sind wir davon überzeugt, daß die Erforschung und Nutzung des Weltraums zu friedlichen und nützlichen Zwecken nicht im Gegensatz zum Willen Gottes stehen (Kap. 5).

Angesichts der Beseitigung der Rassen- und anderen Diskriminierungen (Kap. 6) und der Verwirklichung der Brüderlichkeit und Solidarität unter den Völkern (Kap. 7) verweist der Text im besonderen auf die prophetische Sendung der Orthodoxie: das Zeugnis der Liebe in Diakonie (Kap. 8). «Jeder... Versuch, Christus unter uns real gegenwärtig sehen zu wollen, ohne ihn in dem zu suchen, der unserer Hilfe bedarf, ist leere Ideologie», und der Glaube an Christus wird sinnlos.

Sendung und Auftrag der Orthodoxie in der Welt von heute

Der Text ermuntert die Orthodoxen Kirchen, «durch die Erziehung ihrer Gläubigen» zur «Erneuerung der geistigen und kulturellen Identität der Menschheit» und zur «Verbesserung des allgemeinen Klimas und der Gesinnung beizutragen», damit die tiefe Identitätskrise der heutigen Welt, die sich durch den Hunger und die Armut offenbart – die neben Überfluß und Wettrüsten bestehen –, behoben werden kann. Die orthodoxen Kirchen wollen diesbezüglich auch mit den anderen christlichen Kirchen und Konfessionen sowie den internationalen Organisationen zusammenarbeiten. «Die Abrüstung würde nicht nur die Gefahr der atomaren Vernichtung beseitigen, sondern würde es auch erlauben, ausreichende finanzielle Mittel zur Verfügung zu stellen, um den Hungernden und Notleidenden zu helfen.»

Schließlich geht der Text dieses Friedensdokumentes in eine Art Proklamation über, die sich an alle orthodoxen Christen und Kirchen wendet: «Schon weil wir orthodoxen Christen Zugang zur Bedeutung des Heils haben, müssen wir uns dafür einsetzen, daß Krankheit, Angst und Unglück gemindert werden; weil wir Zugang zur Erfahrung des Friedens haben, darf uns das Fehlen des Friedens in der heutigen Gesellschaft nicht gleichgültig lassen; weil wir die Wohltaten der Gerechtigkeit Gottes erfahren haben, setzen wir uns ein für eine größere Gerechtigkeit in der Welt und für eine Überwindung jeder Unterdrückung; weil wir jeden Tag die Erfahrung der göttlichen Huld machen, setzen wir uns ein gegen jeden Fanatismus und jede Intoleranz unter den Menschen und Völkern; weil wir unermüdlich die Menschwerdung Gottes und die Vergöttlichung des Menschen verkünden, setzen wir uns ein für die Verteidigung der Menschenrechte für alle Menschen und Völker; weil wir die von Gott geschenkte Freiheit erleben dank der Erlösungstat Christi, können wir ihren universalen Wert für alle Menschen und Völker besser verkünden; weil wir in der heiligen Eucharistie mit dem Leib und dem Blut des Herrn genährt werden, erleben wir die Notwendigkeit, die Gaben Gottes mit unseren Brüdern zu teilen, begreifen wir besser, was Hunger und Entbehrung bedeuten, und kämpfen wir für ihre Überwindung; weil wir einen neuen Himmel und eine neue Erde erwarten, wo absolute Gerechtigkeit herrschen wird, setzen wir uns hier und jetzt für die Wiedergeburt und Erneuerung des Menschen und der Gesellschaft ein.»

Schlußbemerkung

Der Text über den Beitrag der Orthodoxen Kirche zur Verwirklichung des Friedens darf als der erste Versuch dieser Kirche verstanden werden, eine Theologie zu erarbeiten, die in einer klaren und verantwortlichen Weise die ganze Komplexität der zeitgenössischen Situation der Menschheit umfaßt und bewertet. Diese Theologie ist selbstverständlich nicht etwas radikal Neues und Revolutionäres; sie basiert auf der Heiligen Schrift und der patristischen Tradition, die die Grundlage der Orthodoxie sind. Man würde aber diesem Text Unrecht tun, wenn man ihn ausschließlich unter diesem Gesichtspunkt betrachtete. Wie der orthodoxe Theologe Olivier Clément bemerkt hat (vgl. Episkepsis 18 [15.4.1987] 376, 8), «haben wir es hier letzten Endes mit dem tiefsten und wichtigsten Text zu tun, den die (III. Vorkonziliare Panorthodoxe) Konferenz bearbeitet hat. Ich betone es: Es brauchte viel Mut und eine große seelische Kraft für die Bischöfe der Ostblockländer, um an der Redaktion dieser Seiten mitzuarbeiten und sie zu unterzeichnen. Ja, hier war der Heilige Geist wirklich am Werk.»

DAMASKINOS PAPANDREOU

1939 in Griechenland geboren. 1959 Dipl. Theol. an der Theologischen Hochschule in Halki (Türkei); 1959–1965 Weiterstudium der Kirchengeschichte, vergleichenden Religionswissenschaften und der Religionsphilosophie in Bonn und Marburg; 1966 Dr. theol. an der Universität Athen;

1965–1969 Vorsteher des orth. Mönchszentrum in Taizé; Seit 1969 Direktor des Orthodoxen Zentrums des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy/Genf und Sekretär für die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxen Kirche; 1970 Bischofsweihe und Wahl zum Metropoliten von Tranoupolis, seit 1982 Metropolit der Schweiz und Exarch von Europa; Seit 1974 nebenamtl. Professor an der Theologischen Fakultät in Luzern. Seit 1986 Mitglied des Präsidiums der Konferenz Europäischer Kirchen. Veröffentlichungen: Die Gründung und Organisation der amerikanischen Kirche bis zum IV. Ökumenischen Konzil (1966, Diss.); (Zus. mit Erni:) Eucharistiegemeinschaft. Der Standpunkt der Orthodoxie (1974); Theologische Dialoge. Eine orthodoxe Perspektive (Thessaloniki 1986 [griech.]). Herausgeber von: Stimmen der Orthodoxie. Zu Grundfragen des II. Vatikanums (1969); Episkepsis (seit 1970); Synodica (seit 1974); Etudes Théologiques (seit 1980). Seit 1974 Mitherausgeber von UNA SANCTA, Zeitschrift für ökumenische Begegnung. Zahlreiche Artikel und Beiträge zu Fragen der Konzilsvorbereitungen und der Ökumene. Vgl. den Sammelband: Orthodoxie und Ökumene. Gesammelte Aufsätze v. D. P. (hgg. v. W. Schneemelcher, Stuttgart 1986). Anschrift: Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, 37, Chemin de Chambesy, 1292 Chambesy, Genève.

Wolfgang Huber

Friedensdokumente der evangelischen Kirchen

I. Bevor es zu spät ist

Seit dem Übergang von den siebziger zu den achtziger Jahren nimmt die ökumenische Christenheit die Bedrohung des Friedens durch den nuklearen Rüstungswettlauf mit neuer Betroffenheit und verstärkter Besorgnis wahr. Die Entwicklung und Stationierung neuer Waffengenerationen, die Ausarbeitung von Kriegführungsoptionen, die neue Verschärfung politischer und ideologischer Gegensätze, das Scheitern von Rüstungskontroll- und Abrüstungsverhandlungen, schließlich der Gegensatz zwischen den elementaren Forderungen der sozialen Gerechtigkeit und den Kosten des Rüstungswettlaufs bilden dafür die wichtigsten Gründe.

Der Protest gegen den Wahnsinn des Wettrüstens hat auch in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre nichts von seiner Dringlichkeit verloren. Die Vorschläge zur Rüstungskontrolle und Abrüstung, die der sowjetische Generalsekretär Gorbatschow gemacht hat, sind in den westlichen Staaten nur sehr zögernd aufgenommen worden. In dem Widerstand, auf den sie stießen, zeigte sich nicht zuletzt die Kraft fixierter Feindbilder. Zu deren Überwindung beizutragen, ist eine der wichtigsten Friedensaufgaben der Kirchen. So ist die Friedensarbeit der Kirchen auf neue Weise herausgefordert.

Auf die neue Situation im Übergang von den siebziger zu den achtziger Jahren reagierte der Ökumenische Rat der Kirchen mit der Einberufung eines Hearings, das 1981 in Amsterdam zusammentrat. Der Bericht dieses öffentlichen Hearings trägt den kennzeichnenden Titel: «Bevor es zu spät ist.» In diesem Bericht kommt ein Wandel in der ethischen Beurteilung der Nuklearwaffen zum Ausdruck, der die theologisch-ethische Diskussion in den evangelischen Kirchen während der folgenden Jahre weithin bestimmt hat. Die entscheidenden Sätze dieses Berichts heißen: «Wir glauben, daß für die Kirchen die Zeit gekommen ist, klar und eindeutig zu erklären, daß sowohl die Herstellung und Stationierung als auch der Einsatz von Atomwaffen ein Verbrechen gegen die Menschheit darstellen und daß ein solches Vorgehen aus ethischer und theologischer Sicht verurteilt werden muß. Die Frage der Atomwaffen ist aufgrund ihrer Tragweite und der drohenden Gefahren, die sie für die Menschheit mit sich bringt, eine Frage christlichen Gehorsams und christlicher Treue zum Evangelium.»

Mit dieser Begründung forderte das Hearing die Kirchen auf, einer Politik, die auf dem Besitz und dem Einsatz solcher Waffen beruht, die Unterstützung und Legitimation zu entziehen

und sich für wirksame Abrüstungsschritte einzusetzen.

Die Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen in Vancouver 1983 wiederholte der Sache nach die Aussage von Amsterdam. Auch in vielen Friedensdokumenten aus evangelischen Kirchen ist sie in den letzten Jahren aufgenommen worden. Daß das christliche Nein nicht nur dem Einsatz, sondern auch der Herstellung und Stationierung von Massenvernichtungsmitteln gilt, ist eine Aussage, über die sich ein Konsens zwischen unterschiedlichen friedensethischen Positionen in den Kirchen anbahnt. Eine Konvokation der Kirchen kann dieses Nein mit Vollmacht aussprechen.

Der Wandel gegenüber vielen kirchlichen Äußerungen aus den vorausgehenden drei Jahrzehnten ist erheblich. Denn viele evangelische Stellungnahmen zu den Nuklearwaffen waren seit den fünfziger Jahren durch den Versuch geprägt, ethisch zwischen dem Einsatz dieser Waffen und der Drohung mit ihnen zu trennen. Während der Einsatz nuklearer Massenvernichtungsmittel als ethisch verwerflich und unerlaubt galt, sollte die Drohung mit ihnen als Mittel der Friedenswahrung für Christen sittlich verantwortbar sein. Zwar wurde diese ethische Anerkennung des Abschreckungssystems in aller Regel unter einen zeitlichen Vorbehalt gestellt. Nur für eine Übergangszeit sollte «die Beteiligung an dem Versuch, durch das Dasein von Atomwaffen einen Frieden in Freiheit zu sichern», eine «christlich noch mögliche Handlungsweise» sein (so die Heidelberger Thesen von 1959). Doch je länger diese Übergangszeit dauerte, desto mehr gewann eine derartige Formel den Charakter der christlichen Legitimation des Abschreckungssystems. Mit dem Übergang von der «Vergeltungsabschreckung» zur «Kriegführungsabschrekkung» in den späten siebziger Jahren sahen sich die Kirchen vor der Notwendigkeit, die bisherige Beurteilung zu überprüfen. Ich will vier Beispiele für solche Überprüfungen knapp charakterisieren. Die Beispiele stammen aus den Niederlanden, der Bundesrepublik Deutschland, der Deutschen Demokratischen Republik und den Vereinigten Staaten von Amerika.

II. Ethik des Bekennens

Schon im Jahr 1980 veröffentlichte die Niederländisch-Reformierte Kirche ihre Handreichung zum Thema «Kirche und Kernbewaffnung». Sie war aus einem langen Diskussionsprozeß in den Gemeinden hervorgegangen. Ihre Grundthese hieß: Für Christen ist ein kompromißloses Nein zu atomaren Waffen geboten. Dieses Nein gilt nicht nur für den Einsatz atomarer Waffen, sondern auch für deren Besitz. Dieses bedingungslose Nein muß ausgesprochen werden, weil die Hoffnung auf einen schrittweise geschehenden Abbau des nuklearen Drohpotentials sich als trügerisch erwiesen hat. Der Appell, die Phase der Kriegsverhütung durch Abschreckung zu nutzen, um zu politischen Regelungen zu kommen, die eine effektive Abrüstung ermöglichen und einleiten, ist wirkungslos geblieben. Deshalb muß die Kirche die Haltung des Kompromisses aufgeben und sich mit aller Eindeutigkeit «den Mächten und Kräften widersetzen, die noch immer beharrlich in der Abschreckung mit der Massenvernichtung die Antwort auf die Gegensätze in der Welt suchen.» Mit aller Entschiedenheit wird die Vorstellung zurückgewiesen, als rechtfertige es «der Schutz unserer Freiheiten, daß wir unsere Sicherheit auf die Vergewaltigung der Schöpfung und auf die mögliche Vernichtung all dessen gründen, was uns und unseren Gegnern lieb ist». Wo die Schöpfung vergewaltigt wird, ist aber für Christen der *status confessionis* gegeben: eine Situation also, in der sie von ihrem Bekenntnis zu einem unzweideutigen Nein genötigt sind. Unzweideutig ist auch die praktisch-politische Folgerung aus dieser Aussage: Da das Konzept des Gleichgewichts nicht zu Abrüstungsmaßnahmen, sondern nur zu einer Kombination von Verhandeln und Weiterrüsten geführt hat, setzen die holländischen Reformierten auf dieses Konzept keine Hoffnungen mehr. Vielmehr treten sie für eine einseitige Denuklearisierung der Niederlande ein, – einen unzweideutigen Schritt, von dem ein Signal für den Aufbau einer neuen Friedensordnung in Europa ausgehen soll.

Hier begegnet uns – wie zwei Jahre später auch in einer entsprechenden Erklärung des Reformierten Bundes in der Bundesrepublik Deutschland – eine Gestalt ethischer Argumentation, die ich so beschreibe: Die Frage der Nuklearwaffen gehört nicht in den Bereich einer *Ethik des Ermessens,* sondern wird zum Thema einer *Ethik des Bekennens.*

III. Ethik der Integration

Weit zurückhaltender als das holländische Dokument ist die Denkschrift der Evangelischen

Kirche in Deutschland ausgefallen, die 1981 unter dem Titel erschien: «Frieden wahren, fördern und erneuern». Doch eindeutig ist auch sie in mancherlei Hinsicht. Eindeutig ist sie zunächst in der Diagnose der Gefahrenherde, die den Frieden in den achtziger Jahren zu einem bedrohten Gut machen. Eindeutig ist sie sodann in der Feststellung, daß der politische Einsatz für den Frieden zu den unverzichtbaren Pflichten der Christen gehört, und in der damit verbundenen Folgerung, daß gegenüber der Vorherrschaft militärischen Denkens Friede wieder als politische Aufgabe begriffen werden muß. Wege der politischen Friedenssicherung sieht die Denkschrift in der Verstärkung internationaler Kooperation, im Übergang zu einem typisch defensiven Verteidigungssystem und im Bemühen um effektive Abrüstung.

Doch im Konflikt zwischen denen, die ihre Bereitschaft erklären, «ohne Rüstung leben» zu wollen, und denen, die militärische Rüstung zur «Sicherung des Friedens» für unverzichtbar erklären, bemüht die Denkschrift sich um Integration. Ihr Ziel ist es, den Dialog zwischen den gegensätzlichen friedensethischen Optionen offenzuhalten. Deshalb nimmt sie die Komplementaritätsformel der Heidelberger Thesen von 1959 wieder auf. Nach ihr muß die Kirche den Waffenverzicht als eine christliche Handlungsweise akzeptieren, aber auch die Beteiligung an dem Versuch, einen Frieden in Freiheit durch Atomwaffen zu sichern, weiterhin als eine für Christen noch mögliche Handlungsweise anerkennen. Erneut wird diese Anerkennung unter den Vorbehalt gestellt, daß der Zustand einer Kriegsverhütung durch die Drohung mit unterschiedsloser Zerstörung nicht dauern darf. Deshalb wird diese Anerkennung an die Bedingung geknüpft, daß sie «nur in einem Rahmen ethisch vertretbar ist, in welchem alle politischen Anstrengungen darauf gerichtet sind, Kriegsursachen zu verringern, Möglichkeiten gewaltfreier Konfliktbewältigung auszubauen und wirksame Schritte zur Senkung des Rüstungsniveaus zu unternehmen».

Allerdings verzichtet die Denkschrift der EKD darauf, diese ethischen Kriterien zur Beurteilung aktueller Entwicklungen zu benutzen. Insbesondere verzichtet sie auf ein klares ethisches Urteil zur Stationierung neuer nuklearer Mittelstreckenraketen in Europa. Denn eine solche Anwendung der formulierten Kriterien würde die Integrationsfunktion sprengen, von der die Denkschrift in ihrer theologischen Grundlegung wie in ihren programmatischen Aussagen weiterhin geprägt ist. Sie soll gerade den Raum dafür offenhalten, daß auch innerhalb der Kirche die unterschiedlichen Urteile zur Sache vertreten werden können, von denen die öffentliche Diskussion insgesamt geprägt ist.

Nicht von einer *Ethik der prophetischen Kritik* läßt sich die Denkschrift der EKD also leiten, sondern von einer *Ethik der Integration.*

IV. Ethik der Umkehr

Die Ethik der Integration zielt darauf, daß gegensätzliche individuelle Gewissensentscheidungen in ein und derselben Kirche vertreten werden können. Die Urteilsbildung in den evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik war während des letzten Jahrzehnts vorrangig nicht von der Frage der individuellen Gewissensentscheidung bestimmt, ob ein Christ zu den Waffen greifen darf oder nicht; sie hat sich vielmehr an der Frage orientiert, was die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden für den Frieden tun kann. Bestimmend wurde eine Einsicht, die mit voller Klarheit zum ersten Mal von der Synode des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR im Herbst 1982 formuliert wurde. Sie besagt: Wenn wir die Bedrohung alles Lebens durch eine übersteigerte Rüstung «stillschweigend hinnehmen, geraten wir in Widerspruch zu Gott dem Schöpfer, denn sein Auftrag verpflichtet uns zur Bewahrung der Schöpfung und schließt das Recht zu ihrer Zerstörung aus. Deshalb geht es hier um Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gott.» Aus dieser Einsicht zogen die evangelischen Kirchen in der DDR eine Folgerung, die sie als «Absage an Geist, Logik und Praxis der Abschreckung» bezeichneten.

Das Wort «Absage» (*abrenuntiatio*) gehört in die Sprache des Glaubens, in die Bewegung der Umkehr. Sie ist die Folge der *affirmatio,* in der Menschen sich zur Treue Gottes gegenüber seiner Schöpfung bekennen. Sie ist deshalb die Kehrseite des Eintretens für Frieden, Gerechtigkeit und die Zukunft des Lebens. Die Umkehr zum Frieden, die im Glauben eröffnet und geboten ist, schließt einen Prozeß der Befreiung ein: der Befreiung von der Herrschaft jener Denk- und Verhaltensweisen, die im System der Abschreckung zum Ausdruck kommen.

Zu ihnen zählt insbesondere eine Vorstellung von Sicherheit, die meint, daß die eigene Sicher-

heit nur durch die Unsicherheit des Gegners gewährleistet werden könne. Demgegenüber haben die evangelischen Kirchen in der DDR sich das Konzept der «gemeinsamen Sicherheit» zueigen gemacht. In ihm verbindet sich die christliche Einsicht in den politischen Sinn der Feindesliebe mit der Erkenntnis, daß im Atomzeitalter die Risikoerhöhung für den Gegner unweigerlich in eine Erhöhung des eigenen Risikos umschlägt. In diesem Sinn vermittelt das Konzept der gemeinsamen Sicherheit zwischen theologischer Erkenntnis und weltlicher Einsicht. Verschiedene Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in der DDR haben politische Folgerungen aus diesem Ansatz entwickelt. Zu ihnen zählen vor allem die Bildung einer atomwaffenfreien Zone in Mitteleuropa und die Stärkung der politischen und ökonomischen Stabilität in beiden Teilen Europas. Die besondere Verantwortung der beiden deutschen Staaten und der Kirchen in beiden deutschen Staaten bildet ein entscheidendes Motiv für diese Überlegungen.

Nicht eine *Ethik der Anpassung,* sondern eine *Ethik der Umkehr* bildet nach meinem Verständnis den Ausgangspunkt dieser Überlegungen. Aber gerade eine Ethik der Umkehr kann Erwägungen der politischen Vernunft in sich aufnehmen. Sie übersetzt die *Absage* an Geist, Logik und Praxis der Abschreckung in *Schritte der Abkehr* von der Herrschaft des Abschreckungssystems.

V. Ethik der Reziprozität

Der Bischofsrat der United Methodist Church in den USA hat 1986 einen Hirtenbrief und ein Begründungsdokument unter dem Titel veröffentlicht: «In Defense of Creation. The Nuclear Crisis and a Just Peace». Beide Dokumente führen den Klärungsprozeß weiter, für den der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe in den USA von 1983 ein wichtiger Markstein gewesen ist. Dieses Beispiel unterstreicht auf seine Weise, daß entscheidende Neuorientierungen in der Theologie, Ethik und Praxis des Friedens heute nur noch im Rahmen der Ökumenischen Gemeinschaft möglich sind.

Die methodistischen Bischöfe wenden sich – noch mit größerer Deutlichkeit, als dies den katholischen Bischöfen möglich war – von der ethischen Legitimation des Abschreckungssystems ab. Auch eine Interimsethik, die die Abschreckung noch für eine begrenzte Übergangszeit toleriert, können sie nicht gutheißen, weil in ihr noch immer ein Moment der sittlichen Anerkennung liegt. Statt dessen schlagen die Bischöfe eine Ethik der Reziprozität vor. Sie trägt der Tatsache Rechnung, daß eine Absage an das System der Abschreckung allein an der faktischen Existenz dieses Systems nichts ändert. Die Nuklearstaaten müssen in vereinbarten Schritten ihre Nuklearwaffen entfernen. So wenig wie es einseitige Sicherheit gibt, gibt es ein einseitiges Ende der Abschreckung. Eine Ethik der Reziprozität orientiert sich am Konzept gemeinsamer Sicherheit; zugleich aber nimmt sie die Tatsache ernst, daß eine Überwindung des Abschrekkungssystems nur mit dem Kontrahenten gemeinsam möglich ist. Sie interpretiert das faktische Vorhandensein von Atomwaffen als Ausdruck der Tatsache, daß eine umfassende Abrüstung durch vereinbarte Schritte noch nicht gelungen ist.

Die methodistischen Dokumente ordnen die Forderung nach Abrüstung in ein umfassendes Konzept einer «Theologie für einen gerechten Frieden» ein. Die Verantwortung für einen «Frieden mit Gerechtigkeit» wird als Teil der Aufgabe verstanden, die Schöpfung zu verteidigen. Die Kirche ist dazu berufen, in einer entfremdeten und zerspaltenen Welt eine alternative Gemeinschaft zu bilden: eine liebende und friedensfähige internationale Gemeinschaft der Nachfolge Jesu.

In diesen Überlegungen vollzieht sich der Übergang von einer *Interimsethik* zu einer *Ethik der Reziprozität.* Freilich muß man stärker betonen, als es in dem methodistischen Dokument geschieht, daß es nach der Bergpredigt Jesu gerade das einseitige, zuvorkommende Handeln ist, welches Wechselseitigkeit in vollem Sinn eröffnet. Christliche Ethik erschöpft sich deshalb nicht in einer Ethik der Reziprozität. Zu ihren unaufgebbaren Themen gehören die einseitigen Schritte der Feindesliebe und des Gewaltverzichts.

Überblickt man die evangelischen Friedensdokumente, von denen ich vier in exemplarischer Absicht charakterisiert habe, dann kann man erkennen, daß sich in der Beurteilung der Massenvernichtungsmittel trotz unterschiedlicher ethischer Interpretationsmodelle ein möglicher Konsens abzeichnet. In dem konziliaren Prozeß, der zu der Weltkonvokation für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung führen soll, müssen ähnliche Übereinstimmungen

für andere Fragen erarbeitet werden, die von ebenso großer Dringlichkeit sind. Zu ihnen zählt insbesondere die Forderung nach der Überwindung des Krieges als Institution, die Frage nach den Bedingungen und Instrumenten weltweiter sozialer Gerechtigkeit, schließlich die Aufgabe, den Raubbau an der Natur auf Kosten der Lebensmöglichkeiten künftiger Generationen zu beenden.

WOLFGANG HUBER

1942 geboren. Dr. theol., Prof. für Systematische Theologie (Sozialethik) an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg; Mitglied der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST), Heidelberg. Buchveröffentlichungen u. a.: Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche (1969); Kirche und Öffentlichkeit (1973); zusammen mit E. R. Huber: Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, Bd. I–III (1973–1983); Bd. IV in Vorb.; Kirche zwischen Krieg und Frieden. Studien zur Geschichte des deutschen Protestantismus (Hg. zus. mit J. Schwerdtfeger, 1976); Frieden, Gewalt, Sozialismus. Studien zur Geschichte der sozialistischen Arbeiterbewegung (Hg. zus. mit J. Schwerdtfeger, 1976); zusammen mit H. E. Tödt: Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt (1977, ²1978); Kirche (1979); Der Streit um die Wahrheit und die Fähigkeit zum Frieden (1980); Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung (1983, ²1985); Auf Gottes Erde leben. Biblische Einsichten (1985). Zusammen mit D. Ritschl und Th. Sundermeier: Ökumenische Existenz heute (1986). Protestantismus und Protest (1987). Anschrift: Schmeilweg 5, D-6900 Heidelberg.

Stanley Hauerwas

Die Bergpredigt, gerechter Krieg und das Streben nach Frieden

«Ein bescheidener Vorschlag
für den Frieden:
Alle Christen der Welt
sollen vereinbaren,
daß sie einander nicht töten werden.»

So lauten die vom Mennonitischen Zentralkomitee verteilten Poster und Postkarten. Einigen mag ein solcher «Vorschlag» eigentlich allzu bescheiden vorkommen. Da wir mit Nuklearwaffen konfrontiert sind, ist es unsere Aufgabe, alle Menschen, Christen und Nichtchristen, dahin zu bringen, daß sie einander nicht mehr töten. Zudem scheint dieser «Vorschlag» die starke Verbindung zwischen Frieden und Gerechtigkeit zu übersehen, die so viele für notwendig halten, wenn wir der Beseitigung des Krieges einen Schritt näher kommen wollen. Dafür ist der «Vorschlag» auf die Fotografie trauernder Menschen gedruckt, die einander trösten, indem sie einander freundschaftlich umfangen halten – gewiß eine Äußerung von Mitleid, aber anscheinend weit von dem weg, was «Gerechtigkeit» besagen will. Und doch möchte ich für den «Vorschlag» eintreten als für den wichtigsten Weg, auf dem wir als Christen uns für den Frieden einsetzen können.

Das Argument, das ich dafür vorbringe, ist noch seltsamer. Ich möchte nämlich nicht nur behaupten, daß der «Vorschlag» mit den Forderungen der Bergpredigt mehr übereinstimmt, sondern daß auch die gemeindlichen Voraussetzungen für den «Vorschlag» für uns eine entscheidend wichtige Hilfe sind, um die Bergpredigt zu verstehen und zu interpretieren. Meines Erachtens ist die «Ethik» der Bergpredigt so zu nehmen, wie sie lautet, also buchstäblich zu interpretieren, sobald einmal ihr Zusammenhang mit der Gemeinde richtig verstanden ist.

Es ist kein Geheimnis, daß die im Lauf der Jahrhunderte erfolgte Reflexion über die Bergpredigt zum großen Teil in ausgearbeiteten und sehr ausgeklügelten Nachweisversuchen besteht,

daß die Bergpredigt keineswegs als buchstäblich zu befolgen gedacht gewesen sei. Man sagte zum Beispiel, die Forderungen dieser Predigt, zumal die mit den Antithesen verbundenen, seien bloß für einige wenige Auserwählte gedacht. Diese Auffassung konnte sich nicht stark auf exegetische Befunde stützen. Zudem führt eine solche Interpretation der Predigt zu einem Zweistufenethos, das bewirkt, daß das Leben, wie die meisten von uns Christen es führen, als armselig erscheint.

Eine vor allem seit der Reformation üblichere Auffassung ist die, daß die radikale Ethik der Bergpredigt ein unmöglich zu verwirklichendes Ideal darstelle, das die Gläubigen zunächst zur Verzweiflung treiben soll, damit sie sich bewußt werden, daß ihre einzige Hoffnung im Vertrauen auf Gottes Gnade besteht. Aber auch diese Deutung hat eine nur schwache exegetische Grundlage. Zudem hat eine solche Interpretation der Bergpredigt die Tendenz, das christliche Leben zu «verinnerlichen», da sie unsere «Ethik» nur mit dem Beweggrund unserer Tätigkeiten in Verbindung bringt. Infolgedessen wird zwischen das, was wir tun, und den Grund, weshalb wir es tun, ein verhängnisvoller Keil getrieben, der jede ganzheitliche Auffassung über das tugendhafte Leben verunmöglicht.

Die Ansicht, wonach die Bergpredigt sich in erster Linie auf das innere Leben oder auf die Beweggründe unseres Handelns bezieht, führte dazu, daß behauptet wurde, sie stehe im Einklang mit der Entwicklung der Lehrtradition vom gerechten Krieg, ja, sie verlange diese. So vertritt Augustinus in «De Civitate Dei» (Buch 19) die Ansicht, daß die bürgerliche Gesellschaft den Frieden, der darauf beruht, daß man Feinden vergibt, nicht einfach institutionalisieren könne. Alles, was in dieser Zeit zwischen den Zeiten getan werden könne, sei dies, den *ordo* der Welt als das, was dem möglichen Frieden am nächsten komme, zu fördern. Gerechte Vergeltung für das Böse sei ein «Mittelweg», der vorübergehend von Wert sei, um das Gottesvolk auf einen Frieden hinzuerziehen, der sowohl über Rache als auch Widerstand hinausgehe. Darum sagt Augustinus, dem Bösen nicht zu widerstehen, verlange keine «Tat des Körpers, sondern eine innere Bereitschaft»[1]. Mit dieser Berufung auf die «Innerlichkeit» stellt sich jedoch das Problem, wie wir das bewahren können, was Augustinus als die von der Bergpredigt geforderte «Gesinnung der Milde» bezeichnet, wenn wir gleichzeitig Gewalt anwenden, um Unschuldige zu verteidigen.

Dieses Problem hat die Theorie vom gerechten Krieg von Anfang an «vermasselt». Falls nämlich, wie Augustinus behauptet, der gerechte Krieg ein Bestreben ist, die Feindesliebe in der Beschützung von Unschuldigen durch die Tätigkeit des Staates zu verkörpern, dann ist der gerechte Krieg der Theorie nach bloß eine Theorie über Ausnahmen von der für Christen allgemein geltenden Regel der Gewaltlosigkeit. Ich bin nicht überzeugt, daß sich die Ethik der Bergpredigt zutreffend in das Wort «Liebe» fassen läßt, denn selbst dann, wenn dies der Fall wäre, sieht man immer noch schwer ein, wie sich in der Praxis der gerechte Krieg mit der christlichen Gewaltlosigkeit verträgt. Einmal institutionalisiert, das heißt, wenn die Theorie vom gerechten Krieg verwendet wird, um die stehenden Armeen der Staaten und die Unterstützung dieser Armeen von seiten der Christen zu rechtfertigen, scheint der Weg, um «Ungerechtigkeit» zu begegnen, stets Gewalttätigkeit zu erfordern. Sobald dies einmal zu einer Arbeitshypothese der meisten Christen wird, nimmt man an, daß die Pazifisten und nicht diejenigen, die Gewalt anwenden, die Beweislast tragen. Und sobald Gewalttätigkeit als ein Mittel tätiger Nächstenliebe akzeptiert wird, was freilich eine seltsame «Liebestat» darstellt, droht sie zu einer Lebensweise zu werden, welche Gewaltlosigkeit als Tugend oder als Strategie weniger in Frage kommen läßt.

Die genannten Interpretationsweisen der Bergpredigt sind durch die Wiederentdeckung der Eschatologie dieser Predigt in Frage gestellt worden. Diese Wiederentdeckung erschien zunächst bloß als ein weiterer Weg, um jedes buchstäbliche Verständnis der Predigt zu unterbinden, da man erklärte, die von der Bergpredigt angenommenen apokalyptischen Erwartungen seien nicht in Erfüllung gegangen. Dieses negative Ergebnis wurde durch neuere Interpretationen mehr und mehr eingeschränkt. Zwar steht die Bergpredigt bei Matthäus fraglos in einem eschatologischen Rahmen (4,23–25), doch läßt sich die Annahme, daß Matthäus und seine Gemeinde somit der Meinung waren, die Bergpredigt könne erst nach dem Eintritt der Apokalypse befolgt werden, nicht aufrechterhalten.

Wie Allen Verhey bemerkt, war sich Matthäus des Aufschubs der Parusie wohl bewußt (24,48; 25,5 und 19), doch wollte diese Bemerkung bloß betonen, daß es Matthäus mehr um das Ethos

seiner Gemeinde als um das Letzte Gericht selbst ging. «Die apokalyptische Rede und diese Sicht verlassen das irdische Leben nicht und behandeln es auch nicht als eine bloße Parenthese. Gewiß ist es eine dringliche Zeit, aber von sittlicher Dringlichkeit. Gewiß ist es eine Zeit der Prüfung, aber eine Prüfungszeit, die nicht nur zur Besiegung von Trägheit und Bosheit aufruft, sondern auch Gelegenheit bietet, den Geringsten zu dienen und, indem man ihnen dient, Christus selbst zu dienen. Das ist die Endprüfung; das die Grundlage zum Letzten Gericht. Und schon jetzt ermahnt Matthäus seine Gemeinde, in Erwartung dieses Gerichts und ihm entsprechend zu leben.»[2]

Somit dient die Wiederentdeckung des eschatologischen Schwerpunkts der Bergpredigt neueren Interpreten immer mehr dazu, den sittlichen Ernst dieser Predigt zu betonen. Zumal macht die eschatologische Einstellung klar, daß sich die Botschaft der Bergpredigt nicht von dem ablösen läßt, der ihr Verkünder war. Wenn Jesus der eschatologische Messias ist, hat er uns durch seinen Tod und seine Auferstehung ermöglicht, der Bergpredigt entsprechend zu leben. Diese ist nichts anderes als seine Lebensform, und sein Leben, sein Tod und seine Auferstehung bilden das Prisma, durch das hindurch die Bergpredigt zu interpretieren ist. Kurz, für Menschen, die zu einem Leben und zu einer Jüngerschaft berufen worden sind, die von ihnen fordert, ihren Tod im Licht des Kreuzes Christi zu sehen, kann die Bergpredigt nicht als etwas gelten, was unmöglich praktiziert werden könne.

Das läßt uns aufgehen, wie bedeutsam der mennonitische «Vorschlag» ist. Im Vergleich zu den weiter oben erörterten Interpretationen wird das mennonitische Verständnis der Bergpredigt für gewöhnlich als ein «buchstäbliches» bezeichnet. Man sagt, die Mennoniten glaubten, daß die Bergpredigt ein neues Gesetz darstelle, das genau das meine, was es sage. Man fällt üblicherweise das Urteil, daß ihr Bestreben, die Bergpredigt so aufzufassen, beweise, daß diese für diejenigen, die es mit der gesellschaftlichen und politischen Realität der Welt zu tun haben wollen, keine praktizierbare Ethik sei. So sagt Robert Guelich, einige Wiedertäufer hätten «einen revolutionären Kurs eingeschlagen und versucht, auf den Prinzipien der Bergpredigt eine neue Gesellschaft, das Gottesreich, aufzubauen (z. B. Münzer, die Zwickauer Propheten, die Melchioriten). Die Mehrheit indes sprach sich für eine radikale Trennung zwischen Kirche und Staat aus und für den Rückzug aus einer direkten Beteiligung an gesellschaftlichen und politischen Strukturen, welche die Grundsätze der Bergpredigt in Frage stellen könnten (z. B. die Schweizer Brüder und die Mennoniten). So veranschaulichen die radikalen Reformatoren auf ihre Weise, daß die Forderungen der Bergpredigt für ein Leben in der ‹wirklichen› Welt unpraktizierbar sind»[3].

Diese Darstellung ist schon geschichtlich problematisch, denn die Mennoniten zogen sich nicht auf eigene Abmachung hin zurück, sondern wurden an den Rand gedrängt. Noch wichtiger ist, daß solche Urteile den entscheidenden Grundzug der Auslegung der Bergpredigt durch die radikalen Reformatoren verfehlen. Diese behaupteten nämlich, daß die Bergpredigt nicht so sehr einen gesetzesähnlichen Kodex darstelle, der kasuistisch anzuwenden sei, sondern daß sie eher die Verhaltensweisen und Tugenden einer Gemeinschaft beschreibe, die sich den Frieden zu eigen mache, den Christus jetzt ermöglicht habe. Die Bergpredigt wird im Licht von Matthäus 18,15–20 interpretiert, denn der Friede, den die Predigt ins Auge faßt, kommt durch Menschen zustande, indem diese sich auf den Vorgang einlassen, der notwendig ist, um sich miteinander zu versöhnen.

In diesem Licht können wir die oft gemachte Entgegensetzung von Matthäus und Paulus in Frage stellen. Die Einheit des Leibes nämlich, die nach den Angaben des Paulus in 1 Kor 11 verlangt ist, um die Eucharistie zu feiern, unterscheidet sich nicht von der Forderung bei Matthäus, daß die Jünger Jesu sich miteinander aussöhnen müssen, wenn sie imstande sein sollen, eine Opfergabe darzubringen (Mt 5,21–26). Der Vorgang der Vergebung und Versöhnung ist die Triebkraft, die hinter den vielen Teilen der Bergpredigt wirkt. Einzig Menschen, die gelernt haben, um Vergebung zu bitten – will sagen Menschen, welche wissen, daß die harte Aufgabe nicht die ist, Vergebung zu gewähren, sondern die, Vergebung zu erhalten – sind imstande, eine Gemeinschaft zu sein, in der man bei der anspruchsvollen Aufgabe, dem Feind zu vergeben, einander unterstützt.

Wird die Bergpredigt aus diesem kirchlichen Kontext herausgelöst, so muß sie zwangsläufig als ein Gesetz erscheinen, das auf und von Einzelmenschen anzuwenden ist. Das steht jedoch im Gegensatz zu den Grundvoraussetzungen der Bergpredigt, wonach Menschen, die sich von der

Gemeinschaft getrennt haben, nicht imstande sind, das Leben zu leben, das die Bergpredigt beschreibt. Damit, daß man die Bergpredigt als eine für die einzelnen Menschen geltende Ethik versteht, macht man sie zu einem neuen Gesetz mit endlosen legalistischen Variationen. Die Bergpredigt läßt sich nur verstehen in der Annahme, daß eine eschatologische neue Gemeinschaft ins Dasein gerufen worden ist, die eine neue Lebensweise ermöglicht.

All die sogenannten «harten Aussprüche» der Bergpredigt sind dazu bestimmt, uns daran zu erinnern, daß wir nicht leben können, ohne daß andere uns stützen und uns vertrauen. Wir werden aufgefordert, uns keine Schätze für uns selbst aufzuspeichern, so daß wir lernen müssen, zu teilen. Wir werden aufgefordert, nicht ängstlich zu sein, nicht zu versuchen, unsere Zukunft zu sichern, so daß es notwendig wird, uns in bezug auf unsere Nahrung, unsere Kleidung und unsere Wohnung auf andere zu verlassen. Wir werden aufgefordert, nicht zu richten, was von uns verlangt, redlich und vertrauensvoll miteinander zusammenzuleben. Solche Menschen haben es nicht nötig, ihre Frömmigkeit zur Schau zu stellen, denn sie wissen, daß diese eigentlich nicht «ihre Sache» ist. Sondern die Frömmigkeit der Gemeinschaft, die fähig ist, auf die Bergpredigt zu hören und ihr entsprechend zu leben, ist sich bewußt, daß eine Rechtschaffenheit, welche die der Schriftgelehrten und Pharisäer übertrifft, nur dann möglich ist, wenn man gelernt hat, daß unsere Rechtschaffenheit eine Gabe ist, die Gott uns dadurch gibt, daß er uns beibringt, einander zu dienen.

Sicherlich ist dies auch die notwendige Voraussetzung, um die Antithesen in Kapitel 5 des Matthäusevangeliums zu verstehen. Keusch zu leben, verheiratet zu sein, ohne zur Scheidung Zuflucht zu nehmen, zu leben, ohne Eidschwüre zu benötigen, Böses nicht mit Bösem zu vergelten, die Liebe zum Feind zu lernen, sind isolierte einzelne sicher nicht imstande. Als Einzelmenschen können wir ebensowenig auf diese Weise handeln, wie wir wollen können, nicht ängstlich zu sein. Das Bestreben, nicht ängstlich zu sein, schafft nur Angst. Angstfrei zu sein ist uns nur dann möglich, wenn wir uns als Glied einer Gemeinschaft wissen, die durch ein so unwiderstehliches Abenteuer konstituiert wird, daß wir in der Freude über das neue Zeitalter unsere Befürchtungen vergessen.

Richard Lischer sagt dies so: «Die Bergpredigt schildert eine dynamische Konstellation von Beziehungen – eine Art radikalisierter ‹Canterbury Tales› – innerhalb der dahinpilgernden Gemeinde. Weil die Pilger im Glauben erfahren haben, daß ihre Schicksalsbestimmung gesichert ist, lassen sie sich durch deren Verheißung ermutigen und von deren Rubriken leiten[4]. Der Versuch, die Bergpredigt zu einer von der eschatologischen Gemeinschaft absehenden «Ethik» zu machen, muß zwangsläufig Selbstgerechtigkeit hervorbringen und letztlich das Evangelium als lächerlich erscheinen lassen. «Unsere einzige Hoffnung, als die Gemeinde der Bergpredigt zu leben, besteht im Zugeständnis, nicht Vergeltung zu üben, zu hassen, zu fluchen, zu begehren, die Ehe zu brechen, zu schwören, zu prahlen, sich herauszuputzen, sich zu ängstigen oder zu verleumden, denn es liegt nicht in der Natur unseres Gottes oder in unserer Bestimmung, daß wir solche Menschen sein sollen. Wenn wir als Einzelmenschen in diesen Punkten fehlen, dann haschen wir nicht gleich nach billiger Vergebung, sondern erinnern wir uns daran, daß die *ekklesia* größer ist als die Summe unserer individuellen Verfehlungen und daß sie in eine Richtung getrimmt ist, die uns davon abbringen wird.»[5]

Die gemeindlichen Voraussetzungen der Bergpredigt werden nirgends klarer bestätigt als in den Seligpreisungen. Hier sehen wir, daß das Evangelium die Proklamation einer neuen Reihe von Beziehungen ist, die durch ein Volk ermöglicht werden, das in eine neue Bewegung hineingezogen ist. Wir sind versucht, die Seligpreisungen als eine Liste von Tugenden zu verstehen, welche gute Menschen haben sollen, oder als Taten, die wir tun sollen. Wir denken dann, wir sollten uns bestreben, sanftmütig oder arm oder hungrig oder barmherzig oder friedliebend oder verfolgt zu sein. Wir wissen jedoch, daß das Bestreben, sanftmütig zu sein, schwer fällt – entweder ist man es oder man ist es nicht. Noch viel schwieriger ist es, sämtliche Grundzüge der Seligpreisungen aufs mal zu haben.

Doch nicht das ist verlangt, um seliggepriesen zu werden. Vielmehr nehmen die Seligpreisungen an, daß es in der Gemeinde schon Menschen gibt, die diese Haltungen verkörpern. Die Seligpreisungen wollen nicht sagen: «Wenn du so und so bist, wirst du belohnt werden», sondern daß diejenigen glücklich sind, die sich so in die Gemeinschaft hineingestellt sehen. Zudem nehmen die Seligpreisungen an, daß wir einer Gemeinschaft angehören, die verschiedene Gaben

aufweist – eine Verschiedenheit, die nicht Neid, sondern Zusammenarbeit und Liebe schafft.

Nur vor diesem Hintergrund können wir einsehen, wie unrichtig der Versuch ist, die Bergpredigt zu einer Rechtfertigung einer Ethik des Pazifismus oder des gerechten Krieges an und für sich zumachen. Die Christen, die sich an die Bergpredigt erinnerten und danach lebten, wußten nicht, daß sie Pazifisten waren. Vielmehr wußten sie als eine Gemeinde, daß sie einer neuen Art und Weise zugehörten, Streitigkeiten zu schlichten: durch Konfrontationen, Vergebung und Versöhnung. Für ein solches Verständnis der Bergpredigt ist das Friedenstiften nicht Forderung einer abstrakten Ethik, sondern ein in einer Gemeinde sich abspielender Vorgang, der durch das Leben, den Tod und die Auferstehung Jesu von Nazaret möglich geworden ist.

Ein solcher Vorgang ist auch nicht etwas naiv Optimistisches. Die Bergpredigt verheißt nicht, daß unsere Feinde, falls wir sie lieben, uns nicht mehr feind sein werden. Die Bergpredigt verheißt nicht, daß wir, wenn wir unsere rechte Wange hinhalten, nicht geschlagen werden. Die Bergpredigt verheißt nicht, daß allein schon dadurch, daß wir ihren Forderungen entsprechend handeln, die Welt von Krieg frei sein wird. «Doch die Christen verzichten auf Krieg nicht deshalb, weil zu erwarten wäre, daß sich intelligente Bürger ihnen beigesellen. Dies ist für gewöhnlich nicht der Fall. Der Glaubende hat diese Einstellung, weil der wehrlose Tod des Messias für alle Zeit als der Sieg des Glaubens enthüllt worden ist, der die Welt überwindet.»[6]

Niemand hat diese Sicht auf die Ethik der Bergpredigt kraftvoller ausgefaltet als Gerhard Lohfink in seinem Buch «Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?». Indem er die Sendung Jesu klar mit Israel in Verbindung bringt, erinnert uns Lohfink mit Recht daran, daß das von Jesus verkündete und angebahnte Gottesreich es entscheidenderweise mit der Gemeinde zu tun hat. Deshalb richtet sich die radikale Ethik, wonach man noch die andere Wange hinhalten soll, weder an isolierte Einzelne noch an die Menschheit als ganze. Jesu «Blick geht stets auf *Israel* beziehungsweise auf die *Jüngergemeinde* als auf die Präfiguration Israels, in der die Gottesherrschaft aufleuchten soll. Jesu Forderung nach absoluter Gewaltlosigkeit ist also durchaus gesellschaftsbezogen. Sie hat Öffentlichkeitscharakter... Das wahre Gottesvolk, die wahre Familie Jesu, darf nichts mehr mit Gewalt durchsetzen – *weder nach innen noch nach außen*. Dort darf man sich sein Recht nicht mehr erkämpfen mit den Mitteln der Gewalt, die in der Gesellschaft üblich und oft sogar Rechtens sind. Dort soll man lieber Unrecht erleiden, als daß man sein Recht mit Gewalt durchsetzt.»[7]

Lohfink bemerkt, daß es für heutige Debatten über den Frieden sehr wichtig ist, wo man die Art von Gemeinde, an die sich Jesus in der Bergpredigt richtete, ansiedelt. Die einen vertreten die Ansicht, Verzicht auf Gewalt könne sich nur der einzelne leisten, der keinerlei Verantwortung für andere habe; die anderen hingegen behaupten prinzipiell, das ganze politische und gesellschaftliche Handeln in der Welt sollte sich an die Regeln der Bergpredigt halten. Doch keine von beiden Positionen wird der Logik der Bergpredigt gerecht, da diese eine dritte Alternative ins Auge faßt: eine Gemeinde, die imstande ist, ihr Leben gewaltlos so zu ordnen, daß die Welt weiß, daß es für die Gewalt, die oft im Namen der Gerechtigkeit legitimiert wird, eine Alternative gibt.

Diese dritte Alternative läßt sich auch nicht, wie Guelich weiter oben das tut, als einen Rückzug aus dem Leben und Konflikt dieser Welt bezeichnen. Ein solcher Rückzug wäre dann der Fall, wenn man die Bergpredigt als Rechtfertigung einer abstrakten ethischen Position eines sogenannten «Pazifismus» interpretieren würde. Ich habe jedoch aufzuzeigen versucht, daß eine solche Position einfach nicht «in» der Bergpredigt liegt. In diesem Sinn haben Befürworter des gerechten Krieges, wie z. B. Paul Ramsey, recht, wenn sie die Auffassung vertreten, daß Pazifismus und gerechter Krieg gleichberechtigte Forderungen aus der Bergpredigt seien[8]. Die Bergpredigt produziert nicht ein Ethos der Gewaltlosigkeit, sondern sie verlangt vielmehr das Dasein einer gewaltlosen Gemeinde, so daß die Welt zur Erkenntnis kommt, daß die Geschöpfe Gottes in Frieden zusammenleben sollten. Darum gibt es buchstäblich nichts Wichtigeres, was wir als Christen für die Welt tun können, als daß wir selbst es unterlassen, einander zu töten.

Ich bin mir bewußt, daß viele, die nach dem Weltfrieden hungern und dürsten und sich dafür einsetzen, daß es nicht zu einem Atomkrieg kommt, dieses Verständnis des Friedens, von dem die Bergpredigt spricht, verwirrlich finden. Ich möchte, ich könnte ihnen mehr bieten, aber ich kann es nicht. Als Christen müssen wir bekennen, daß wir nicht deshalb Pazifisten sind, weil der Pazifismus eine Welt zu schaffen ver-

heißt, die von Kriegen frei ist, sondern deshalb, weil wir glauben, daß Gott uns in einer kriegerischen Welt nicht anders haben will. Das besagt nicht, daß wir nicht darum besorgt sind, die Gesellschafts- und Wirtschaftsstrukturen, die den Krieg unwahrscheinlicher machen, in der Welt zu entdecken, und behilflich sind, solche zu schaffen. Doch unsere Verpflichtung, ein Volk zu sein, das der Welt eine «Kontrastgesellschaft» beschafft, wird nicht gemindert, wenn solche Strukturen nicht vorhanden sind[9].

Wenn jedoch meine Interpretation der von der Bergpredigt geforderten friedlichen Gemeinde richtig ist, haben wir wenigstens ein Gespür dafür, wie dringend die Aufgabe ist, die vor uns Christen steht. Heute läßt sich nämlich die ökumenische Bewegung nicht einfach als eine theologische Notwendigkeit ansehen, sondern vielmehr als der bedeutsamste politische Akt, den die Kirche für die Welt vollziehen kann. Unsere Uneinigkeit und deren Folge, daß wir einander als Christen töten, verurteilt die Welt zu noch verheerenderen Konflikten und Morden. Somit wird die Einigkeit der Kirchen – und wir müssen uns daran erinnern, daß unsere tiefste Uneinigkeit nicht die zwischen Katholiken und Protestanten, sondern die zwischen Rassen, Klassen, Nationalitäten, Hemisphären usw. ist – zur Vorbedingung dafür, daß wir als Gottes friedliche Gemeinde der Welt dienen. Ein Grund mehr, um eindringlich zu bitten: «Dein Reich komme!»

[1] Augustinus, Ad Faustum, XII, 767.

[2] A. Verhey, The Great Reversal: Ethics and the New Testament (Grand Rapids 1984) 91.

[3] R. Guelich, Interpreting the Sermon on the Mount: Interpretations 41 (1987) 119.

[4] R. Lischer, The Sermon on the Mount as Radical Pastoral Care: Interpretations 41 (1987) 161–162.

[5] Lischer, aaO. 163.

[6] J. Yoder, He Came Preaching Peace (Scottdale, Pennsylvania, 1985) 27–28.

[7] G. Lohfink, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? (Freiburg i. Br. ^{6}1985) 68–69.

[8] P. Ramsey, Basic Christian Ethics (New York 1950) 171–184.

[9] Lohfink, aaO. 142–154.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

STANLEY HAUERWAS

Professor für Theologische Ethik an der Divinity School der Duke University. Ebendort Direktor des Programms für Graduiertenstudien in Religionswissenschaften. Veröffentlichungen u. a.: The Peacable Kingdom: A Primer in Christian Ethics (University of Notre Dame Press 1983); Against the Nations: War and Survival in a Liberal Society (Winston and Seabury, San Francisco 1985). Anschrift: Duke University, The Divinity School, Durham, N. C. 27706, USA.

Dietmar Mieth

Zum Stand der Friedensdiskussion in der katholischen Kirche am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland

I. Der Ausgangspunkt: die naturrechtliche Einschränkung des Krieges

Nicht um die Legitimation des Krieges geht es in der moraltheologischen Lehre vom sog. *«gerechten Krieg»*, sondern um seine sittliche Eingrenzung und Kontrolle. Hierin korrespondiert die scholastische Lehre mit den kirchlich-politischen Versuchen im Mittelalter, Fehden zugunsten des Gemeinfriedens einzuschränken. Die naturrechtliche Lehre stellt Maßstäbe auf, die vor allem als *Maßstäbe der Gerechtigkeit* gedacht sind.

Die naturrechtliche Deduktion des gerechten Kriegs beruht im wesentlichen auf zwei Gründen: 1. auf dem Recht auf Notwehr und 2. auf dem Schutze des Gemeinwohles als sittlicher Aufgabe des Staates, der die Ordnung der Gerechtigkeit und des Friedens zu garantieren hat. Das Naturrecht auf Notwehr gegen einen ungerechtfertigten Angriff wird nicht davon tangiert, daß das christliche Heilsethos dem einzelnen anrät, für sich selber das Recht auf Notwehr nicht in Anspruch zu nehmen. Denn dies legitimiert nicht, den angegriffenen Dritten, für den man Verantwortung trägt, nicht zu schützen, und legitimiert um so weniger den Staat als Träger solcher Verantwortung, den Angriff auf Leben, Gerechtigkeit, Freiheit und auf die Institutionen des Gemeinwohls unbeantwortet zu lassen.

Thomas von Aquin formuliert in dieser Logik *vier Bedingungen* eines zu verantwortenden Krieges: die gerechte und schwerwiegende Sache, den Ausschluß anderer Möglichkeiten der Verteidigung, die Verhältnismäßigkeit der Mittel und die Zuständigkeit zur Verteidigung. Solche Bedingungen des zu verantwortenden Krieges sind im Laufe der Zeit immer schärfer gefaßt worden. Heute sind sie vor allem als Bedingungen legitimer Gegengewalt aktuell. Nach dem Sozialethiker *N. Monzel* z. B. ist kriegerische Abwehr nur erlaubt, wenn alle Mittel der friedlichen bzw. weniger gewaltsamen Beilegung erschöpft sind. Abwehr darf sich nur bis zum Aufgeben des Angriffs erstrecken, «die internationalen Gepflogenheiten und völkerrechtlichen Abmachungen zur Einengung und Humanisierung des Krieges» müssen eingehalten werden, die durch einen Krieg unvermeidlichen Übel dürfen nicht größer sein als das abzuwehrende Unrecht; «sind sie größer und schwerwiegender, so muß unter Verzicht auf kriegerische Handlungen das Unrecht erduldet werden»[1].

J. Messner fügt dem hinzu, daß auch eine begründete Wahrscheinlichkeit des Erfolges bestehen müsse. Trifft auch nur eine dieser Bedingungen nicht zu, ist ein Krieg nicht mehr gerecht, stellt die naturrechtliche Lehre fest.

Dagegen sind immer wieder zwei Einwände erhoben worden: 1. mit solchen Einschränkungen sei wohl schlechterdings kein Krieg mehr zu verantworten; 2. diese Bedingungen ließen der menschlichen Interpretation soviel freien Raum, daß die ursprüngliche Intention leicht unterlaufen werden könne. Wenn die Volkskirchen in den Zeiten nationaler Kriege jeweils auf allen Seiten hinter den Kriegführenden standen, erweist dies nur zu sehr die Berechtigung dieses Einwandes. Trotzdem hat sich die Lehre vom «gerechten Krieg» zählebig bis in unsere Tage gehalten. Sie steht noch an der Basis der Rahmenfeststellungen des Lehramtes der katholischen Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg.

II. Aussagen des römischen Lehramtes nach dem Zweiten Weltkrieg

Nun bringt die naturrechtliche Lehre, insofern sie vom *Frieden als Nicht-Krieg* redet, keineswegs die Fülle der eschatologischen Friedensaussagen zur Geltung. Sie beschränkt sich auf die Eindämmung und Verhütung von Krieg, und in diesem Sinne erhielt sie nach dem Zweiten Weltkrieg vom römischen Lehramt einen erneuten Anstoß. Dieser Anstoß ist sicherlich mit der Entwicklung atomarer Waffentechnik verbun-

den. Man kann hier von der Anwendung «kriegsethischer Prinzipien» sprechen, die der Sicherung des Friedens zu dienen haben, ohne damit schon alle Elemente der Friedensförderung zu thematisieren. So ergänzte zunächst *Pius XII.* das Prinzip der Güterabwägung, das die traditionelle Lehre beherrschte, durch das *Prinzip der Einschränkbarkeit* militärischer Handlungen[2]. Diese Überlegung hat vor allem der Friedenshirtenbrief der amerikanischen Bischöfe konsequent fortgeführt und konkretisiert.

Die Frage nach den Mitteln und unkontrollierbaren Schäden eines Verteidigungskrieges treten in den Vordergrund. Pius XII.: «Wenn die Schäden, die er (der Verteidigungskrieg) nach sich zieht, unvergleichlich größer sind als die der ‹geduldeten Ungerechtigkeit› (eines Angriffskrieges), kann man verpflichtet sein, die Ungerechtigkeit (des Angriffskrieges) auf sich zu nehmen» (Nr. 2366). De facto sieht der Papst diese Bedingung im atomaren Verteidigungskrieg als erfüllt an (vgl. Nr. 3849. 6366f). Der atomare Verteidigungskrieg verliert den Rechtstitel, wie er in der naturrechtlichen Lehre der Orientierung des Verteidigungskrieges an der Gerechtigkeit zum Ausdruck gebracht worden ist (vgl. Nr. 5364. 6407).

Johannes XXIII. bezeichnete es in seiner bekannten Enzyklika «Pacem in terris» sogar als *«vernunftwidrig»*, «den Krieg noch als das geeignete Mittel zur Wiederherstellung verletzter Rechte zu betrachten» (Nr. 127). «Vernunftwidrig» hat in der scholastischen Sprache die gleiche Bedeutung wie «gegen die sittliche Verantwortung».

In ähnlichem Sinne formuliert die Pastoralkonstitution des *Zweiten Vatikanischen Konzils:* «Der Schrecken und die Verwerflichkeit des Krieges wachsen durch die Vermehrung wissenschaftlicher Waffen ins Unermeßliche. Kriegshandlungen unter Verwendung dieser Waffen können ungeheure und unterschiedslose Zerstörungen anrichten, die infolgedessen alle Grenzen gerechter Verteidigung weit überschreiten» (Nr. 80). Es geht nicht nur um das zerstörerische Ausmaß der Mittel im Verhältnis zu den Zielen, sondern um ihre Unterschiedslosigkeit, die die Unterscheidbarkeit rein militärischer Kampfhandlungen nicht zuläßt. Wenn auch die Pastoralkonstitution wiederum das Verteidigungsrecht nicht bestreitet (vgl. Nr. 79), so bestimmt sie doch, daß dieses Recht davon abhängig ist, ob die eingesetzten Mittel das erreichen, was sie erreichen sollen (z. B. das Leben in Freiheit), und ob diese Mittel nicht letztlich das Recht selbst desavouieren. Die Verdammung des totalen Krieges kann in der Pastoralkonstitution nicht eindeutiger sein.

Paul VI. setzte diese Linie entschieden fort. Als seine offizielle Stellungnahme zur Frage der Abrüstung ließ er den Vereinten Nationen ein Dokument der Päpstlichen Kommission «Justitia et Pax» überreichen, in dem nicht nur der Rüstungswettlauf als «kollektive Hysterie» gebrandmarkt wird, sondern auch die Lehre des Konzils als kategorisch bezeichnet ist: «Es verurteilt auf radikale Weise die Anwendung der Massenvernichtungswaffen. Dies ist sogar die einzige ‹Exkommunikation›, die sich in seinen Texten findet.»[3]

Indem die Lehre der drei bisher genannten Päpste und des Konzils keinen Rechtstitel für den Einsatz von wissenschaftlichen Waffen mehr gestattet, hebt sie die naturrechtliche Lehre vom «gerechten Krieg» auf, indem sie sie behauptet und anwendet. Es ist so, als sei mit der Anwendung wissenschaftlicher Waffen eine Grenzziehung erreicht, bei der die Interpretation der Kriterien der naturrechtlichen Lehre einen Grad von Eindeutigkeit aufweist, der eine kriteriologische Abwägung des Falles nicht mehr gestattet.

Papst Johannes Paul II. verfolgt in seiner Ansprache an die Teilnehmer des Internationalen Kongresses für Moraltheologie mit dem Hinweis, es gebe nicht nur absolute sittliche Werte, sondern auch Handlungen, die immer und auf jeden Fall in sich unerlaubt sind[4], eine ähnliche Linie, obwohl er in seinen Beispielen nicht auf das Problem der wissenschaftlichen Waffen eingeht. Die Anwendung der naturrechtlichen Lehre durch das römische Lehramt argumentiert nun jeweils mit Wenn-Dann-Bedingungen. Die Päpste und das Konzil waren offensichtlich der Ansicht, daß die Bedingungen völliger Unerlaubtheit gegeben seien, ja die Rahmenfeststellungen des römischen Lehramtes lassen eine Infragestellung der Verurteilung solcher Waffensysteme eigentlich nur dort zu, wo die Verhältnismäßigkeit atomarer Kampfmittel und ihrer Begrenztbarkeit nachgewiesen werden könne. Dieser Nachweis dürfte auch heute kaum zu führen sein; dennoch hält sich der gegenwärtige Papst im Unterschied zu seinen Vorgängern darin zurück, über entschiedene Friedensappelle hinaus die Begrenzungssätze der naturrechtlichen «Kriegsethik» in Anwendung zu bringen[5].

III. Unterschiedliche Ausgangspositionen in Rezeption und Interpretation der Rahmenfeststellungen in der Morallehre der Kirche

Die Friedensdiskussion in der katholischen Kirche der Bundesrepublik Deutschland dokumentiert, wie unterschiedliche Ausgangspositionen zu ganz unterschiedlichen Rezeptionen der römisch-katholischen Lehre führen können. Der katholische Sozialethiker *G. Gundlach* umschreibt 1959 seine Position z. B. so: «Die gestörte Rechtsordnung der Welt kann... von einer so ungeheuren Bedeutung werden..., daß sie auch einen außerordentlichen, ja einen ungeheuren Einsatz rechtfertigt. Ja, sogar der Untergang eines ganzen Volkes in der Manifestation der Treue zu Gott gegen einen ungerechten Angreifer kann einen solchen Wert darstellen, daß dies gerechtfertigt wäre».[6] Diese Ansicht wird neuerdings wieder von *W. Kluxen* und *L. Oeing-Hanhoff* vorgetragen[7].

Gundlach meinte seinerzeit sogar, sich für die Äußerungen auf die Lehre Pius'XII. berufen zu können: Selbst wenn «nur noch eine Manifestation der Majestät Gottes in seiner Ordnung, die wir als Menschen schulden, als Erfolg bliebe, ist Pflicht und Recht zur Verteidigung allerhöchster Güter denkbar. Ja, wenn die Welt untergehen sollte dabei, dann wäre es auch kein Argument gegen unsere Argumentation. Denn wir haben erstens sichere Gewißheit, daß die Welt nicht ewig dauert, und zweitens haben wir *nicht die Verantwortung für das Ende der Welt*»[8]. Offensichtlich hält Gundlach an dem Grundsatz der Angemessenheit der Mittel nicht fest, wenn es um das Verteidigungsrecht im Kontext der Bewahrung der Freiheit geht.

Von den meisten deutschen Moraltheologen wird zwar die Absolutheit des Verteidigungsrechtes ebensowenig behauptet wie von den *deutschen Bischöfen* in ihrem Friedenswort 1983[9], aber die Kriteriologie der Anwendungsbedingungen des Verteidigungsrechtes wird im Sinne einer «Notstandethik» der Möglichkeit unterstellt, daß «de facto» doch die Kontrollierbarkeit der nuklearen Kampfmittel und ähnlicher anderer wissenschaftlicher Bewaffnungen vorliegen könnte, so daß zumindest ihre Androhung in der Abschreckung «noch» legitimierbar wäre. Daraus ergibt sich eine bedingte Verurteilung nicht nur des Einsatzes von Kernwaffen, sondern auch von Nachrüstungen bzw. Abschreckungsdrohungen.

Die *einzelnen Kriterien*, «denen die Abschreckung genügen muß, wenn sie ethisch noch annehmbar sein soll» (Nr. 53), sind: «Bereits bestehende oder geplante militärische Mittel dürfen Kriege weder führbarer noch wahrscheinlicher machen» (Nr. 53). «Nur solche und so viele militärische Mittel dürfen bereitgestellt werden, wie zum Zwecke der an Kriegsverhütung orientierten Abschreckung gerade noch erforderlich sind. Insbesondere dürfen die militärischen Mittel nicht Überlegenheitsstreben vermuten lassen» (Nr. 54). «Alle militärischen Mittel müssen mit wirksamer beiderseitiger Rüstungsbegrenzung, Rüstungsminderung und Abrüstung vereinbar sein» (Nr. 54).

Eine dritte Position, die zu einer anderen Rezeption der Morallehre führt, geht von vornherein davon aus, daß solche *Kriterien nicht mehr erfüllbar* sind. Sie zieht aus dieser Grundannahme politische Konsequenzen. Die unterschiedlichen Ausgangspositionen zeigen sich klar in der Einstellung zu dem Satz der katholischen Morallehre, *mit Waffen, deren Anwendung ethisch nicht vertretbar sei, dürfe nicht gedroht werden,* auch wenn in begrenzten Konflikten eine ethische Legitimation von Gegengewalt in überschaubarer und unterscheidbarer Form denkbar sei. Wer die Absolutheit des Verteidigungsrechtes im Anschluß an Gundlach vertritt, wird diesen Satz bereits für einen Sündenfall halten und sich lieber zu jener paradoxalen Logik bekennen, wonach ethisch verantwortbar ist, was nicht ethisch verantwortbar ist, sofern es verhindert, daß der Fall eintritt, in dem es ethisch verantwortet werden müßte.

Wer rein logisch, d. h. von den Folgen des Handelns her argumentiert, wird ohnehin um den Nachweis streiten, daß durch Abschreckung als Nicht-Krieg die Möglichkeit eines dauerhaften gegenseitigen Gewaltverzichts überhaupt gewährleistet werden kann. Wer dagegen den obengenannten Satz der katholischen Morallehre als zwar bedingt fomuliert, aber absolut verbindlich akzeptiert, muß immer wieder in den Streit um die Kriterien der Vereinbarung von Hochrüstung und Friedenssicherung eintreten. Wer schließlich die Möglichkeit der Erfüllbarkeit solcher Kriterien grundsätzlich bestreitet, wie es die Lehre der Päpste bis Paul VI. ja getan hat, der wird die Abschreckung mit wissenschaftlichen Waffen de jure und de facto auch nicht mehr für möglich halten. Für ihn gilt, daß die Verteidigung höherer Güter nicht mehr möglich ist,

wenn das dafür grundlegende Gut des menschlichen Lebens im ganzen aufs Spiel gesetzt wird.

Im deutschen Katholizismus sind also ganz unterschiedliche Ausgangspositionen vorhanden, die sich aus den jeweiligen Erkenntnisinteressen, Begründungslogiken, Wertprioritäten, Sachanalysen und schließlich wohl auch aus einem unterschiedlichen Verständnis des christlichen Ethos unter dem Worte Gottes zusammensetzen. Wegen dieser Vielschichtigkeit der Perspektiven findet in der Auseinandersetzung zwischen diesen Positionen oft eine Verschiebung des Argumentationsterrains statt, so daß es schwer ist, zu einer Einigung zu gelangen.

IV. «Gerechter Krieg» oder Gerechtigkeit durch Frieden?

Es ist unter Moraltheologen und Sozialethikern der katholischen Kirche umstritten, ob das Lehrstück vom «gerechten Krieg» noch in Geltung ist. Der Streit hat merkwürdigerweise gar nichts mit unterschiedlichen Ausgangspositionen in der Sache zu tun. Denn sowohl Befürworter wie Gegner der ethischen Legitimation atomarer Abschreckung berufen sich in der Begründung ihrer Position auf jenes Lehrstück. Andere halten es zwar für überholt, kommen aber in ihrer konkreten Argumentation zu ähnlich spannungsreichen Schlußfolgerungen. Es scheint also letztlich für die politisch relevanten ethischen Optionen nicht entscheidend zu sein, ob an dem naturrechtlichen Lehrstück festgehalten wird.

R. Schwager spricht von der «Selbstaufhebung eines moraltheologischen Denkmodells»[10]. Das heißt, «die naturrechtliche Lehre vom ‹gerechten Krieg› bzw. von der legitimen Verteidigung bzw. von der gerechten Gegengewalt ist zwar *nicht falsch*, aber im Hinblick auf den modernen Krieg sinnlos» geworden[11], denn das Lehrstück vom «gerechten Krieg» setzt 1. für die Verantwortung des einzelnen Reflexionszeiten und Formalitäten der Kriegseröffnung voraus, die heutzutage auf Minuten und Sekunden schrumpfen; es setzt 2. eine internationale Autorität voraus, die über die Einhaltung der Kriterien wachen könnte; 3. daß etwas abwägbar ist, das heute nicht mehr abgewogen werden kann; 4. die Lehre war für Rechtsprechung und Friedensverhandlungen im *nachhinein* bestimmt, die es im nachkonventionellen Kriege kaum mehr geben dürfte; schließlich ist die Basis der Lehre vom gerechten Krieg, nämlich die naturrechtliche Lehre von der unverzichtbaren *Notwehr sinnlos* geworden, da der moderne, totalitäre Krieg das aufs Spiel setzt, was zu verteidigen man vorgibt: das eigene Leben und Geschick.

Gegen diese Argumentation verweist nicht zu Unrecht der Sozialethiker *F. Klüber* darauf, es sei falsch zu behaupten, das Konzil habe unter dem Eindruck der nuklearen Kriegführung die Lehre vom «gerechten Krieg» als jetzt sinnlos und unbrauchbar aufgegeben. Vielmehr: «Die lehramtliche Verurteilung atomarer Verteidigung ist nach allen Richtungen hin unangreifbar abgesichert, weil sie *‹strictissime›* an den zentralen Normen der Lehre vom gerechten Krieg festhält»[12]. Doch hat es zweifellos auch seinen Grund, wenn spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil auf diese Lehre nicht mehr explizit zurückgegriffen wird. Die Lehre hat ihren Sinn erfüllt und damit zugleich verloren. Sie bleibt als naturrechtliche Lehre zwar weiterhin in Geltung (und weiterhin wird daher auch über ihr Verhältnis zu den Motiven und Provokationen der Bergpredigt zu diskutieren sein), aber diese Geltung verschiebt sich von der nationalen Kriegsethik in den Bereich innerstaatlicher Gegengewalt und deren Legitimation. Es mehren sich die Anzeichen, daß eine «Selbstaufhebung» (im positiven Sinne!) der Lehre vom «gerechten Krieg» zugleich einen Kairos dafür darstellt: Im Sinne einer erneuten Glaubensvergewisserung der christlichen Ethik wird gleichsam in vorletzter Minute die Friedenslehre der Bergpredigt in ihrem eschatologischen «Jetzt» erkennbar gemacht.

Die Friedensdiskussion der letzten Jahre legt besonderen Wert auf das *Verhältnis von Gerechtigkeit und Frieden*. Geht man über den Kontext der reinen Verteidigungsgerechtigkeit hinaus, der die Kriteriologie der Lehre vom gerechten Krieg beherrscht, stößt man auf die Gerechtigkeit als *Friedensförderung* und *Friedenssicherung*, nicht zuletzt auch als Zeichen der Friedenshoffnung. In diesem Sinne hatte das Friedenswort der deutschen Bischöfe *«Gerechtigkeit schafft Frieden»* (1983) das biblische Verständnis des Friedens als «Werk der Gerechtigkeit» (Jes 31,17) in seine grundlegenden Besinnungen eingebracht (Nr. 11f). In der Diskussion katholischer Friedensgruppen wie Pax Christi wird dieser Zusammenhang ebenfalls betont, darüber hinaus aber verstanden: *Friede* muß auch als unbedingende Vorbereitung von mehr Verteidigungsgerechtigkeit in der Welt betrachtet werden. Die Rüstungsspirale verhindert eine gerech-

te Ordnung der Weltwirtschaft.

Ein zweiter Akzent in der katholischen Friedensdiskussion ergibt sich aus einer Neubesinnung über das Verhältnis zwischen sog. *«natürlicher» Sittlichkeit,* welche die naturrechtlichen Lehrstücke hervorgebracht hat, und dem *geschichtlichen Glaubensethos* bzw. der Orthopraxis der Christen. Unter dem Vorzeichen der biblischen Inspiration christlicher Friedensgruppen, der Neubesinnung auf die Bergpredigt, der befreiungstheologischen Anknüpfung an die sozialethisch motivierten Aussagen des Glaubens wird die geschichtliche Kontrasterfahrung mit einer universalen Vernichtungsdrohung und der damit zusammenhängenden Zweideutigkeit der Methoden der Friedenssicherung zum Ausgangspunkt dafür, die *Motive und Provokationen des Evangeliums* konkret zu realisieren. In diesem Sinne hat die deutsche Pax-Christi-Delegiertenversammlung 1985 festgestellt, «daß Kriegsdienstverweigerung zu einem immer deutlicheren Zeichen praktischen Friedenshandelns wird».

In der katholischen Exegese wird die Frage des *einseitigen Gewaltverzichtes* nicht nur als individualethisches Zeichen, sondern als sozialethisches Konzept neu diskutiert. Von den einen wird dabei das entsprechende Ethos Jesu als Gemeinde-Ethos (G. Lohfink), von den anderen als Welt-Ethos ausgelegt (P. Hoffmann). Es handelt sich konkret um die Relevanz von Jesu Forderung der Feindesliebe und des Gewaltverzichts in der gegenwärtigen politischen Situation, in der sowohl Kirchen als auch einzelne Christen an politischen Entscheidungsprozessen verantwortlich teilnehmen[13].

Ein drittes Problem, das sich im Zusammenhang mit der aktuellen Friedensdiskussion stellt, ist die *praktische Glaubensvergewisserung* der Christen, die in ihren unterschiedlichen Ausgangspositionen entdecken müssen, daß sie sich nicht nur auf dem Felde sachlicher Einschätzung der ethischen Begründungssysteme, sondern auch auf der Ebene des praktischen Glaubensverständnisses sogar quer durch die Konfessionen unterscheiden. Die historische Diskussion um Freiheit und Würde des Menschen fand die Christen und ihre Kirchen nicht immer auf der Seite des Evangeliums. Die Frage nach einem *«Friedenskonzil»,* der Sache nach bereits von der Gemeinsamen Synode der katholischen Bistümer der Bundesrepublik gestellt und unter diesem Titel vom Evangelischen Kirchentag 1985 erneut aufgeworfen, bleibt trotz aller definitorischen, strategischen und organisatorischen Behinderungen akut.

Nicht zuletzt hat die Friedensdiskussion dazu geführt: Auch in der katholischen Kirche wird jetzt die Frage des *«gewaltfreien Widerstandes»* bzw. «zivilen Ungehorsams» erneut diskutiert. So heißt es in den Thesen des Bensberger Kreises: «Der Bensberger Kreis solidarisiert sich mit einem demokratischen Widerstand, der bis zum zivilen Ungehorsam geht, wenn dies als letztes Mittel für die Sache der Erhaltung und Förderung des Friedens notwendig erscheint und Gewaltlosigkeit strikt eingehalten wird.»[14]

V. Schlußbemerkung: Ethischer oder praktischer Kompromiß?

Unser unvollständiger Überblick über den Stand der katholischen Friedensdiskussion würde ein wesentliches Moment verfehlen, würde er der Frage nach dem Verhältnis von *Überzeugung und Kompromiß* keine Beachtung schenken. Diese Fragestellung war das Thema des deutschsprachigen internationalen Moraltheologenkongresses 1983 in Trier[15]. In der Friedensdiskussion wird immer wieder auf eine Notstandsethik, Interimsethik oder Kompromißethik verwiesen. Tatsächlich können Atomwaffen ja nicht durch lehramtliche Verurteilung von heute auf morgen aus der Welt geschafft werden. Die Frage ist, was man tut, wenn die Faktizität nicht einfach durch ihre Verurteilung aus der Welt zu schaffen ist. Dazu bedarf es – scheint mir – weder einer besonderen Lehre vom *ethischen Kompromiß,* noch einer Interimsethik. Ethische Urteile sind richtig oder falsch; sind sie richtig, gelten sie auch. Es muß in diesem Zusammenhang durchaus nicht zum Dilemma zwischen christlicher Überzeugung und christlicher Verantwortung kommen. Geht es darum, die praktische Verwirklichung des sittlich Richtigen *politisch durchzusetzen,* ist es möglich, aus ethischer Verantwortung *praktische Kompromisse* zu schließen, *die nicht gleichzeitig ethische Kompromisse sind.* Ethische Kritik bestehender praktischer Kompromisse in Politik und Gesellschaft bleibt dann eine ständige Herausforderung, bestehende praktische Kompromisse zu verändern. Die Frage bleibt gleichwohl, ob nicht die praktische Anwendung der genannten Kriterien zu mehr Kompromißlosigkeit auch in der praktischen Realisierung ethischer Grundsätze führen müßte.

[1] N. Monzel, Atomare Kampfmittel und christliche Ethik (München 1960) 52.

[2] Die Zitation der Dokumente nach: A. F. Utz / F. Froner (Hg.), Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII. 1–3 (Freiburg i. Ue. 1954–1961).

[3] Osservatore Romano, 3. 6. 1976. Zitat nach F. Klüber (Anm. 5).

[4] Vgl. Osservatore Romano, deutsche Ausgabe, 9. 5. 1986.

[5] Vgl. F. Klüber, Friedenspolitik im Zwielicht. Spricht Rom deutlich genug?: Katholische Kirche – wohin?, hg. v. N. Greinacher / H. Küng (München / Zürich 1986) 59–77.

[6] In: Kann der atomare Verteidigungskrieg ein gerechter Krieg sein?, Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern 10 (München 1960) 120.

[7] Vgl. W. Kluxen, Gewalt und Gewaltanwendung: Die politische Meinung 28 (1983, Nr. 209) 39–50; L. Oeing-Hanhoff, Ist die atomare Abschreckung unsittlich?: ThQ 165 (1985) 53–55.

[8] Vgl. G. Gundlach, Die Lehre Pius' XII. vom modernen Krieg: StZ 164 (1958/59) 1–14.

[9] In: Bischöfe zum Frieden, Hirtenworte der Bischofskonferenzen der USA, der Niederlande, der DDR, Österreichs, Ungarns, der Schweiz, Irlands, Belgiens und Japans (1983), hg. v. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Stimmen der Weltkirche, Nr. 19.

[10] Vgl. R. Schwager: Atomrüstung – christlich zu verantworten? 51 ff.

[11] Vgl. D. Mieth: Atomrüstung – christlich zu verantworten? Hg. von A. Battke (Düsseldorf 1982) 51 ff.

[12] Vgl. F. Klüber, aaO. 63.

[13] P. Hoffmann, Tradition und Situation. Zur «Verbindlichkeit» des Gebots der Feindesliebe in der synoptischen Überlieferung und in der gegenwärtigen Friedensdis ussion: Ethi des Neuen Testaments, hg. v. K. Kertelge (Freiburg / Basel / Wien 1984) 111; vgl. G. Lohfink, Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht (Mt 8, 39b–42; Lk 6, 29f): ThQ 162 (1982) 236–235.

[14] Vgl. Bensberger Kreis (Hg.), Frieden – für Katholiken eine Provokation? (Reinbek 1982).

[15] Vgl. D. Mieth, Christliche Überzeugung und gesellschaftlicher Kompromiß: H. Weber (Hg.), Der ethische Kompromiß (Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br. 1984) 113–146; vgl. auch ders., Friedenssicherung durch Abschreckung?: ThQ 165 (1985) 318–322.

DIETMAR MIETH

1940 geboren. Studium der Theologie, Germanistik und Philosophie. Doktor der Theologie (Würzburg 1968); Habilitation in Theologischer Ethik (Tübingen 1974); Professor für Moraltheologie (Freiburg i. Ue. 1974–1981); Professor für Theologische Ethik (Tübingen, seit 1981). Veröffentlichungen u. a.: Die Einheit von vita activa und vita contemplativa (Regensburg 1969); Dichtung, Glaube und Moral (Mainz 1976); Epik und Ethik (Tübingen 1976); Moral und Erfahrung (Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br. ^{3}1983); (Hg.) Meister Eckhart (München ^{3}1986); Gotteserfahrung – Weltverantwortung (München 1982); Die neuen Tugenden (Düsseldorf 1984); Ehe als Entwurf (Mainz 1984); Arbeit und Menschenwürde (Freiburg i. Br. 1985); Die Spannungseinheit von Theorie und Praxis (Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br. 1986). Anschrift: Blumenstr. 3, D-7401 Neustetten 1.

«Gerechtigkeit» angesichts des Massenelends der Dritten Welt

Jon Sobrino

Ungerechte und gewaltsame Armut in Lateinamerika

Die Armut in Lateinamerika ist massiv, skandalös, ungerecht und nimmt zu. Sie ist in sich bereits Gewalt gegen die armen Mehrheiten und führt unvermeidlich zu gewaltsamen Konflikten; Sie ist in sich bereits ein Angriff auf den Frieden. Diese wohlbekannte und oft wiederholte Tatsache soll an dieser Stelle dargelegt werden, um zu einer wirklich ökumenischen Bewegung anzuregen, die darum kämpft, die ungerechte Armut auszurotten, und auf diese Weise den Frieden wirksam fördert.

I. Armut als Negation des Lebens

Seit zwanzig Jahren wird nun schon mit aller Deutlichkeit festgestellt, daß die flagranteste Tatsache in Lateinamerika «das Elend (ist), das große Menschengruppen in die Randzonen des Gemeinschaftslebens drängt» (Medellín, Gerechtigkeit 1), und daß «die unmenschliche Armut, unter der Millionen von Lateinamerikanern leiden, eine verheerende und erniedrigende Geißel ist» (Puebla 29). In quantitativer Hinsicht besteht kein Zweifel, daß der lateinamerikanische Kontinent in großer Armut lebt und daß seine Zukunft von einer noch schlimmeren Armut geprägt sein wird. Auch wenn man von manchen Fortschritten einer formalen Demokratisierung in einigen Ländern sprechen kann, so hat diese die wirkliche Demokratie als Recht auf Leben für die Mehrheiten dennoch nicht hervorgebracht. Ganz im Gegenteil lassen die Wirtschaftsordnung dieser Länder und der Welt, die gewaltigen und weiter ansteigenden Auslandsschulden, die für Aufrüstung und – auch ökonomische – Zerstörung aufgewendeten Mittel, die die Kriege verursachen (El Salvador, Nicaragua), die Länder insgesamt noch mehr verarmen und bringen eine immer größere Zahl von Armen hervor. Gegen Ende dieses Jahrhunderts wird ein Drittel der Bevölkerung, das sind etwa 170 Millionen Lateinamerikaner, in extremer Armut, in biologischer Armut leben; es wird außerordentlich schwierig sein, die Nahrungsbedürfnisse zu befriedigen, ganz zu schweigen von anderen primären Bedürfnissen wie Wohnung, Gesundheit und Bildung, die noch schwerer zu befriedigen sind.

Diese Armut ist in quantitativer Hinsicht ungeheuer groß und in qualitativer Hinsicht entsetzlich. Es muß deutlich herausgestrichen werden, worin die Armut besteht, denn sie kann in verschiedenen Teilen der Welt analog verstanden werden. In der Ersten Welt gibt es Armut, die sich je nach den Umständen verschärfen kann; aber sie wird heute in Beziehung zu etwas Positivem, zu einem gewissen Wohlstand aufgefaßt, der erreichbar und möglich ist, wenn die Gesellschaft sich in angemessener Weise neustrukturiert. Armut ist das Noch-Nicht im Hinblick auf einen gewissen möglichen Wohlstand. In Lateinamerika zeigt Armut den Bezug zum Negativen, zum überaus Negativen an; es geht nicht um eine Distanzierung oder durch die Umstände verursachte Entfernung von einem gewissen Wohlstand, sondern um eine Annäherung an den Tod in einer Sprache, der jede Rhetorik fernliegt. Die gegenwärtigen ungerechten Strukturen produzieren einen langsamen, aber wirklichen Tod für die armen Mehrheiten. Und wenn diese beschließen, ihn zu vernichten, dann trifft sie der Tod in Gestalt der Repression, der schnelle, gewaltsame Tod. Das *analogatum princeps* der Armut liegt in der Armut, die wirklich dem Tod näherbringt. Dies ist die Armut Lateinamerikas, die an anderen Orten der Dritten Welt noch radikaler sein kann.

Diese Armut läßt sich immer weniger verbergen. Die jedermann zugänglichen Statistiken geben sie öffentlich bekannt, regelmäßig taucht sie in den Medien der öffentlichen Meinung auf, und – eine ganz neue Erscheinung – sie hat sich im Schrei der Armen selbst zu Wort gemeldet. Vor

zwanzig Jahren erklärte Medellín: «Es erhebt sich ein stummer Schrei von Millionen von Menschen...» (Armut der Kirche, 2); und Puebla fügt hinzu: «Jetzt ist er klar vernehmlich, seine Stärke wächst, er ist heftig und zuweilen sogar drohend» (89). Seither ist der Schrei weiter angeschwollen, ohne daß ihn die kosmetischen Maßnahmen gewisser politischer Reformen zudecken können und ohne daß die ohnmächtige, stille Resignation vieler Armer als Beweis für das Gegenteil gelten kann. Die Armut ist also real und läßt sich nicht verbergen. Paulus paraphrasierend, kann man sagen, daß «es keine Entschuldigung gibt», denn die Welt kennt die Armut.

II. Armut als Negation des Friedens

Die Armut ist nicht nur Negation des Lebens, sondern auch Negation des Friedens. Selbst wenn die Armut ihre Grundursache in der natürlichen Begrenztheit der Ressourcen hätte, würde dies bereits eine Art Kampf und Gewaltanwendung zum Ziel des Überlebens auslösen, wie es im Tierreich geschieht. Da es sich jedoch um geschichtliche Ursachen handelt, bringt die Armut Gewalt zum Ausdruck, ruft sie, praktisch zwangsläufig, Gewalt hervor und wird sie zur Negation des Friedens.

Die Armut negiert den Frieden vor allem deshalb, weil sie in sich bereits Gewalt ist, die den Armen an ihrem Leben und an ihren fundamentalsten Rechten zugefügt wird. Die ungerechten Strukturen sind die erste grundlegendste Form von Gewalt – «institutionalisierte Gewalt» (Medellín, Frieden 16) – und, zumindest in Lateinamerika, die Hauptursache für alle anderen Formen von Gewalt. Wenn der Friede eine Frucht der Gerechtigkeit ist, dann braucht man sich nicht zu wundern, daß die Frucht der Ungerechtigkeit die Gewalt ist. Die gegenwärtig herrschende Weltordnung ist sehr ungerecht, und darum ist sie in sich selbst sehr gewalterfüllt.

Wenn zu den objektiven Bedingungen ungerechter Armut die subjektiven Bedingungen hinzukommen (Bewußtwerdung, Erkenntnis der Ursachen der Armut, Überwindung der Resignation, Glaube an die Möglichkeit ihrer Ausrottung), dann rebellieren die Armen zu Recht gegen die Armut, was – allerdings nicht immer zwangsläufig – andere Formen von Gewalt hervorbringt. Historisch ist die Gewalt aus der «Nationalen Sicherheit» in ihren gröberen vor einigen Jahren in Lateinamerika vorherrschenden Formen oder in ihren subtileren heute noch bestehenden Formen entstanden. Man praktiziert also mit Hilfe der Armee und paramilitärischer Banden einen Staatsterrorismus.

Auf die Gewalt der Ungerechtigkeit und die zusätzliche Gewalt der Repression reagieren revolutionäre Befreiungsbewegungen, die sogar den bewaffneten Kampf aufnehmen, auf den wiederum die Regierungstruppen reagieren. So wird die Spirale der Gewalt in Gang gesetzt, die sich schließlich in nationalen Kriegen mit immer stärkerer internationaler Verwicklung niederschlägt. Man darf nicht vergessen, daß es seit dem Zweiten Weltkrieg in der Dritten Welt mehr als hundert Kriege mit einer Zahl von Opfern gegeben hat, die nach manchen Einschätzungen nicht weit von der Zahl der vom Zweiten Weltkrieg geforderten Opfer entfernt sein soll.

Am auffallendsten sind in Lateinamerika die Kriege und bewaffneten Konflikte. Die flagranteste und fast alles erklärende Tatsache ist jedoch die ungerechte Armut. Die Strukturen, die sie erzeugen, werden zu wahren Götzen, die Opfer brauchen, um weiterzubestehen; und darum machen sie sie. Die Gesellschaft ist also im wesentlichen nicht gespalten in (potentiell) Gewaltsame und Gewaltlose, sobald die Konflikte ausbrechen, sondern grundlegender in (tatsächliche) Gewalttäter und Gewaltopfer, in Unterdrücker und Unterdrückte. Auf diese Weise wird, vom Glauben her betrachtet, nicht nur das Ideal der Schöpfung, das Leben, zunichte gemacht, sondern auch das Ideal des Reiches Gottes, die Geschwisterlichkeit.

III. Ökumene durch Gerechtigkeit

1. Das Gesagte ist klar und wird im allgemeinen theoretisch akzeptiert, eine Reaktion ist demnach geboten, und die Gleichgültigkeit wird zum Skandal. Ohne Gerechtigkeit, die die Armut ausrottet und das Leben der Mehrheiten in Lateinamerika lebensfähig macht, kann es keinen Frieden geben. Die Option für den Frieden – mit der alle einverstanden zu sein scheinen – muß wirklich eine Option für die Gerechtigkeit sein – der gegenüber viele Geister erlahmen, entweder wegen illegitimer Interessen oder wegen der Schwierigkeit der Aufgabe.

Vielleicht haben die gegenwärtigen gewaltsam ausgetragenen Konflikte in Lateinamerika den tragischen Nutzen, auf das Unerträgliche der herrschenden Situation und auf deren Wurzeln in

der beschriebenen Armut hinzuweisen. Aber ihre Hartnäckigkeit ist auch alarmierend. Es überwiegt ganz die Tendenz, die lateinamerikanischen Konflikte ideologisch, vom ideologisch ausgerichteten Ost-West-Schema her, zu interpretieren und je nach Weltanschauung und Interessen darauf zu reagieren. Dies verdeckt die wahre Realität, verzögert die Lösung der Konflikte und verschlimmert die Armutssituation. Zuallererst ist eine Option für die Armen gegen ihre Armut vonnöten. Wenn diese Option für die Gerechtigkeit nicht getroffen wird, steht für die Welt in ihrer Gesamtheit folgendes auf dem Spiel:

Auf der ethischen Ebene wäre die Menschheit objektiv und strukturell in einem Zustand der Sünde, die, mit starken Worten gesagt, als Todsünde gelten kann, weil sie tatsächlich Millionen von Menschen den Tod bringt. Die Menschheit müßte um Vergebung bitten und die Armut, die sie in der Welt hervorgerufen hat, wiedergutmachen; und wenn ihr dazu der Mut fehlt, dann darf sie zumindest gegenüber dem schnellen Anwachsen der Armut nicht gleichgültig bleiben.

Auf der religiösen Ebene werden die zentralen Mindestforderungen vieler Religionen, auf jeden Fall der abrahamitischen, außer acht gelassen: Ohne Leben ist die Schöpfung Gottes sinnlos; ohne gerechtes Leben sind die Geschwisterlichkeit, das Reich Gottes nicht möglich. Es wäre eine schwere Inkonsequenz, sich zu einem religiösen Glauben zu bekennen und nicht eine entschiedene Option für das Leben der Armen zu treffen.

Auf der menschlichen Ebene steht das Leben von Milliarden auf dem Spiel, und – durch diese Katastrophe – der menschliche Lebenssinn aller. Wenn man nicht für das Leben der Armen eintritt, wenn man sich individualistisch oder nationalistisch auf die eigenen Probleme konzentriert, so kann dies – ob man darum weiß oder nicht – nur eine wachsende Sinnlosigkeit des Lebens erzeugen. Wenn die Wahrheit der Wirklichkeit, wie Paulus warnt, mit der Ungerechtigkeit gefesselt wird, dann verdunkelt sich das Herz des Menschen, die Dinge lassen die Wahrheit nicht mehr durchscheinen, und die Menschen werden unmenschlich. Wenn doch nur aus Liebe die Gerechtigkeit gefördert und für die Armen dieser Welt entschieden würde! Aber wenigstens muß es im eigenen Interesse geschehen, denn sonst wird man vergebens im Leben einen Sinn suchen.

2. Mit diesen Überlegungen soll die Initiative der Einberufung einer ökumenischen Weltversammlung für den Frieden von Lateinamerika aus in einen Zusammenhang eingeordnet und untermauert werden. Die weltweite Sehnsucht nach Frieden und die weltweite Forderung, für ihn zu arbeiten, haben bereits der Ökumenische Rat der Kirchen und Johannes Paul II. in Assisi zum Ausdruck gebracht. Was hier herausgestellt werden soll, ist das Anliegen, daß diese weltweite Sehnsucht dem weltweiten Kampf gegen die Ungerechtigkeit in ernsthafter Weise Beachtung schenken möge.

Welche Gestalt diese Begegnung auch immer annehmen mag, wichtig ist, daß sie ökumenisch ist, vor allem, weil sie den ökumenischen Schrei der Armen dieser Welt aufnehmen soll. Und wichtig ist auch, daß sie ihn aus dem tiefsten Innern des christlichen Glaubens heraus aufnimmt. Der Schrei der Armen ist die geschichtliche und gegenwärtige Wiederholung des Aufschreis Jesu: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» Wenn im Hintergrund eines jeden Konzils eine geschichtlich-theologale Frage stand, so gilt dies auch für diese beabsichtigte Begegnung. Die radikale Frage für den Glauben heute lautet nicht so sehr: «Wie finde ich einen gnädigen Gott?», «Wie sollen wir glauben in einer säkularisierten Welt?», sondern vielmehr: «Wie sollen wir glauben und Mensch sein in einer Welt des Elends, und was sollen wir mit den gekreuzigten Völkern tun?»

Damit verbinden sich einige Mindestforderungen. Die erste ist das öffentliche Bekenntnis des Glaubens an Gott und das Bekenntnis, an welchen Gott man glaubt. Wenn die sogenannten letzten Fragen die Infragestellungen und Bejahungen Gottes bestimmt haben, dann verlangt jetzt das Letzte der Wirklichkeit, die skandalöse Armut, eine Neuformulierung des Glaubens an Gott. Das Mindeste dieses Glaubens besteht darin, den Gott des gerechten Lebens und damit des Friedens zu verkündigen, der aktiven und wirksamen Barmherzigkeit gegenüber den gekreuzigten Völkern den Vorrang zu geben und jene Gerechtigkeit zu praktizieren, die Gotteserkenntnis ist. Dies ist nicht das Ganze des Glaubens, aber ohne dies wird es schwierig sein, heute Gott zu verkündigen, und es wird wenig Sinn haben, wenn man sagt, man glaube an Gott.

Die zweite Mindestvoraussetzung ist die kirchliche Option für die Armen: Von dieser Grundlage her muß die Kirche ihre Mission und

ihre Identität konzentrieren und konkretisieren. Dies ist der Weg, wie man heute die Aussage des II. Vatikanums über die Kirche bewahrheiten kann: nämlich daß sie Sakrament des Heils und der Einheit des ganzen Menschengeschlechts sei. Wiederum ist dies nicht alles, was die Kirche ist und tun soll; aber ohne dies macht die Kirche ihre Inkarnation in der realen Welt rückgängig, flüchtet sie sich in den immer ersehnten ekklesiologischen Doketismus, der die Welt sich selbst überläßt, wenn er nicht gar gegen sie handelt. Mit dieser Voraussetzung jedoch gewinnt die Kirche Identität, Glaubwürdigkeit und Relevanz zurück.

Die dritte Minimalforderung ist eine möglichst universale – und damit wirklich christliche – ökumenische Bewegung, die auf folgenden Punkten basiert: Eine ökumenische Bewegung, die umgekehrt anfängt: von der geschichtlichen zur kirchlichen Realität und von dem, was in der Geschichte unten ist, zu den Höhen des Glaubens; eine ökumenische Bewegung, die vom universalen Schrei der Armen ausgeht und vorangebracht wird, um eine Antwort darauf zu geben, besitzt historische Glaubwürdigkeit und bietet Chancen dafür, daß sie die Kirchen dem annähert, was für den Glauben wesentlich ist. Und vielleicht ist dieser Weg auch hilfreicher für die Einigung der Kirchen in anderen, sekundären Fragen, die sie heute trennen.

Diese ökumenische Bewegung ist eine ethische Forderung, die den Armen dieser Welt zugute kommen muß; aber sie kann auch der Christlichkeit der Kirchen zugute kommen. Es ist eine ärgerliche Wahrheit des Glaubens, daß in den Armen Licht ist und daß die Armen evangelisieren. Von ihnen erhält man Menschlichkeit, Hoffnung, Tapferkeit, Liebe zum Leben und Humanisierung und in christlicher Hinsicht – wie viele in Lateinamerika bezeugen – Glauben, Annahme und Vergebung und das Zeugnis des Martyriums zum Geschenk. In jedem Fall aber erhält man von ihnen die Forderung nach Umkehr, ohne die weder die einzelnen Gläubigen noch die Kirchen, noch die ökumenische Bewegung bestehen können.

Schlußbemerkung

All das Gesagte ist zu Genüge bekannt. Die Armut, die Lösungen zu ihrer Beseitigung, der Beitrag, den die Kirchen leisten sollen, dies alles muß im einzelnen untersucht werden. Hier ging es uns nur darum, einmal mehr die tragische Wirklichkeit der Ungerechtigkeit vor Augen zu führen, die Armut erzeugt und in Lateinamerika zweifellos den größten Angriff auf den Frieden darstellt. Es gibt keine einfachen Lösungen oder Rezepte. Um jedoch dazu zu ermuntern, sie zu suchen und in die Tat umzusetzen, wollen wir an zwei lapidare Aussagen von Erzbischof Romero erinnern: «Es ist notwendig, das Mindeste zu verteidigen, und dies ist das größte Geschenk Gottes: das Leben.» «Man darf nicht vergessen, daß wir Menschen sind, und hier sterben Menschen.»

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

JON SOBRINO

Baskischer Herkunft. 1938 geboren. 1956 Eintritt in den Jesuitenorden. 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 den Ingenieurwissenschaften. 1975 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main Promotion zum Doktor der Theologie mit einer Dissertation zum Thema: 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}1976); engl. Übersetzung: Christology at the crossroads (Orbis Books, New York ^{6}1984); El celibato cristiano en el tercer mundo (Bogotá 1979); La oración de Jésus y el cristiano (Bogotá 1979); Monseñor Romero, verdadero profeta (Managua 1981); La resurrección de la verdadera Iglesia (Sal Terrae, Santander 1981); Oscar Romero (CEP, Lima 1981); Jesús en América Latina (UCA-Editores, San Salvador 1982); Oscar Arnulfo Romero, Märtyrer der Befreiung. In: O. A. Romero, Die notwendige Revolution (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1982). Anschrift: Mediterráneo 50, Jardines de Guadelupe, San Salvador, El Salvador, Mittelamerika.

Hans Diefenbacher

Rüstung und Armut in den Industrieländern

Einige Anmerkungen aus einer wirtschaftstheoretischen Perspektive[1]

I. Was geben wir für die Rüstung aus?

Wenn wir versuchen herauszufinden, was die Industriegesellschaften für ihre Rüstung bezahlen, sehen wir uns mit mehreren Problemen konfrontiert. Zum einen sind die Größenordnungen derart, daß Zahlenangaben fast schon wieder bedeutungslos werden: niemand kann sich etwas darunter vorstellen, daß die Staaten der Welt im Jahre 1985 etwa 663 Milliarden US-Dollar an Militärausgaben getätigt haben; davon entfallen etwa fünf Sechstel auf die Industrieländer; ungefähr die Hälfte dieser Ausgaben wird allein von den beiden Supermächten getätigt[2]. Jede Zahlenspielerei, die man anstellt, um diese Dimensionen anschaulich zu machen, beläßt einem das Gefühl: Diese Zahlen sind einfach nicht zu begreifen. 663 Milliarden US-Dollar: das ist weit mehr als das Volkseinkommen der ca. 2 Milliarden Menschen, die in der Volksrepublik China, in Indien und in Indonesien zusammen leben, das heißt, mehr, als alle diese Menschen in demselben Zeitraum an Geldwert erwirtschaftet haben. 663 Milliarden Dollar sind fast 2 Milliarden Dollar täglich – das heißt, in knapp vier Tagen summieren sich die Rüstungsausgaben auf das ganze Bruttosozialprodukt der knapp 20 Millionen Einwohner des Sudans. Beispiele für solche Umrechnungsversuche lassen sich fast beliebig fortsetzen, vor allem dann auch auf der Ausgabenseite. Was kosteten der Bau und die Einrichtung einer Schule? Eines kleinen Hospitals? Was also ließe sich alles finanzieren, gäbe es diese Ausgaben nicht?

Angesichts der Größenordnung der Militärausgaben tritt das zweite Problem schon fast in den Hintergrund. Die Überprüfung und der Vergleich von Rüstungsausgaben in einzelnen Ländern ziehen eine Kette von Schwierigkeiten bei der Abrenzung der Zahlen nach sich[3]. Was wird in den einzelnen Ländern alles zu den Rüstungsausgaben gezählt und was nicht? Welche Art der statistischen Aufbereitung der Zahlen wird als Grundlage für Ländervergleiche herangezogen? Nur ein Beispiel: Die Verteidigungsausgaben in Frankreich sind von 1982 bis 1983, ausgedrückt in französischen Francs, um 11,49 % gestiegen. Drückt man das ganze aber in US-Dollar aus, so ergibt sich rechnerisch ein Sinken dieser Ausgaben um 3,86 %[4]. Noch im Jahre 1972 hat das Stockholmer International Peace Research Institute in einer Veröffentlichung festgestellt, daß hier zum ersten Mal der Versuch unternommen worden sei, auf einer weltweiten Basis die Ressourcen abzuschätzen, die für militärische Forschung und Entwicklung eingesetzt werden[5]. In den letzten fünfzehn Jahren sind die uns zur Verfügung stehenden Informationen und Statistiken erheblich umfassender geworden. Da somit aber auch die relative Stellung von Staaten deutlicher wird, wächst gleichzeitig auch die Versuchung, schon durch eine bestimmte Aufbereitung von Daten die Realität auf die eine oder andere Weise zu interpretieren.

So gibt es im Bundeshaushaltsplan der Bundesrepublik Deutschland den Einzelplan 14, in dem der Verteidigungshaushalt aufgeführt ist. Es gibt jedoch viele andere Einzelpläne im Haushalt, in denen andere Ausgabenposten enthalten sind, die Verteidigungszwecken dienen[6]. So finden sich, um Beispiele zu nennen, die Ausgaben für den Wehrbeauftragten im Einzelplan 02 (Deutscher Bundestag), ein NATO-Mitgliedsbeitrag im Einzelplan 03 (Bundesrat), und die Kosten für den Bundesgrenzschutz im Einzelplan 06 (Innenministerium). Besonders im Etat des Bundesforschungsministeriums sind rüstungsrelevante Ansätze in großem Umfange zu finden. An anderen Stellen ist es problematischer, zu endgültigen Zurechnungen zu kommen. So ist die Entwicklung des bundesdeutschen Haushaltes in den letzten Jahren stark durch die rapide anwachsenden Kosten der Staatsverschuldung – d. h., durch fällige Zins- und Tilgungszahlungen – beeinflußt worden. Der Einzelplan 32 (Bundesschuld) ist mittlerweile der drittgrößte im ganzen Haushalt. Da durch diese Schulden der Staatshaushalt in früheren Jahren finanziert worden ist, somit auch Teile der Verteidigungsausgaben vergangener Jahre, müßten im Grunde nach dem Verursacherprinzip die Schuldendienstzahlungen auch anteilig dem Verteidigungsetat zugerechnet werden. Ei-

ne solche Zuordnung wird jedoch in den Staatsetats nicht vorgenommen.

Natürlich ist eine exakte Bestimmung der Höhe und des Anteils der Militärbudgets an den Staatsausgaben wichtig, um die gesamtwirtschaftlichen Folgen dieses Sektors abschätzen zu können. Es genügt jedoch eine Angabe über die *Größenordnung* und die *Entwicklung* dieser Ausgaben in Relation zu anderen makroökonomischen Indikatoren, um Aussagen über die prinzipielle Wirkungsweise des Militärbudgets treffen zu können. Diese Angaben sind verfügbar:

- Die Rüstungsausgaben befinden sich auf einem historischen Höchststand.
- Die Zuwachsraten bei den Rüstungsausgaben lagen in den letzten zehn Jahren oft über den Wachstumsraten der Gesamthaushalte. Gerade die Supermächte verzeichnen hohe Zuwachsraten.
- Soweit schließlich Planungen für die Rüstungsetats zugänglich sind, sind darin meist weitere Ausgabensteigerungen vorgesehen. Zumindest ist nirgendwo von einer drastischen Reduktion dieses Etatpostens die Rede. Der Wille zur Abrüstung hat in den Finanzplanungen noch keinen Eingang gefunden.

II. Rüstung als öffentliches Gut

Wir haben die Worte Militärausgaben und Verteidigungsausgaben synonym benutzt, da wir unterstellen wollen, daß niemand diese Gelder für etwas anderes als zum Schutz vor Übergriffen jeweils anderer Staaten auf das jeweils eigene Land verwendet. Damit schließen wir aus, daß Rüstungsausgaben getätigt werden, um andere Staaten anzugreifen, etwa, um sich ökonomische Ressourcen in diesen Ländern anzueignen[7]. Im Rahmen einer neoklassisch inspirierten Wirtschaftstheorie sind staatliche Ausgaben für Verteidigungszwecke unter dieser Annahme nur zu einem einzigen Zweck da: Die Bürger eines Staates sind der Ansicht, daß ihre Wohlfahrt gesteigert wird, wenn sie sich vor Übergriffen anderer Staaten geschützt fühlen. In ihrer Wohlfahrtsfunktion gibt es also ein Gut, daß wir «öffentliche Sicherheit» nennen wollen und dessen Vorhandensein den Bürgern – zumindest ihrer Mehrzahl, und zumindest bis zu einem bestimmten Ausmaß – einen gewissen positiven Nutzen stiftet. Nun ist «öffentliche Sicherheit» ein typisches öffentliches Gut, das, in der Definition von Samuelson[8], «alle in dem Sinne gemeinsam genießen, daß der Konsum eines derartigen Gutes durch ein Individuum [in einem bestimmten Staat; H. D.] zu keiner Verminderung des Konsums irgend eines anderen Individuums [in demselben Staat; H. D.] führt...». Damit ist die Bereitstellung einer gewünschten Menge von «öffentlicher Sicherheit« im Sinne der Theorie der Kollektivgüter eine Aufgabe, deren Erfüllung dem Staat zugewiesen werden sollte.

Diese theoretische Klassifizierung ist keine reine Gedankenakrobatik. Sie hilft uns dabei, uns im Grunde drei sehr einfache Zusammenhänge zu vergegenwärtigen.

- Die Bürger eines Staates fragen «öffentliche Sicherheit» nach – und nicht Panzer, Raketen oder Gewehre; die letzteren sind nur ein beschränkter Teil der Mittel, die auf möglichst effiziente Weise eingesetzt werden müssen, um das gewünschte Ausmaß der «öffentlichen Sicherheit» zu erreichen. Aber wie gesagt – es gibt auch noch andere Mittel. So könnte ein erfolgreicher Abrüstungsprozeß die Rüstungspotentiale und damit die Ausgaben senken, ohne daß es zu einem entsprechenden Verlust an «öffentlicher Sicherheit» kommen würde – im Gegenteil[9].
- Die Bürger fragen nicht jedes beliebige Quantum an «öffentlicher Sicherheit» nach. Genauso, wie keine Bereitschaft zur Finanzierung beliebig vieler Feuerwehrwachen zur Abwehr von allfälligen Brandkatastrophen besteht, gilt auch bei «öffentlicher Sicherheit» das Gesetz vom abnehmenden Grenznutzen. Jede zusätzliche «Einheit öffentlicher Sicherheit» bringt einen Nutzenzuwachs, der jedoch immer kleiner wird, je mehr von diesem Gut bereits vorhanden ist. Ab einem bestimmten Punkt ist sogar ein negativer Grenznutzen denkbar. Es scheint nicht immer gewährleistet zu sein, daß Aufwand und Ertrag beim Rüstungsetat an diesem Maßstab gemessen werden.
- Öffentliche Sicherheit ist nicht das einzige öffentliche Gut, das in der Nutzenfunktion der Bürger erscheint: Die Bereitstellung von Bildungseinrichtungen, ein gut funktionierendes Gesundheitswesen, ein zufriedenstellendes Sozialleistungssystem sind einige der zahlreichen anderen öffentlichen Aufgaben. Unter der Annahme knapper Mittel bedeutet eine Optimierung der Wohlfahrtsfunktion eine Konkurrenz dieser Ziele um die zur Verfügung stehenden Gelder. Diese Gelder sind deswegen auch knapp, weil es natürlich eine Konkurrenz zwischen der

Mittelverwendung für private und öffentliche Güter gibt: jede Mark, die über Steuern und Abgaben zur Finanzierung öffentlicher Güter verwendet wird, steht privaten konsumptiven oder investiven Zwecken nicht mehr zur Verfügung. In der Sprache der Ökonomie: Bei jeder Entscheidung über die Höhe und die Art der Staatsausgaben (etwa für die Rüstung) müßten deren Opportunitätskosten berücksichtigt werden – und dies führt zur Frage, ob eine alternative Verwendung dieser Mittel die Wohlfahrt der Bürger nicht stärker steigern würde als es das «Mehr» an «öffentlicher Sicherheit» tut, das sich damit erwirtschaften läßt[10].

Unsere These ist nun, daß – erstens – diese drei einfachen Zusammenhänge in den Entscheidungsprozessen über Militärausgaben nicht hinreichend präsent sind. Darüber hinaus jedoch – zweitens – werden die spezifischen Wirkungen eines hohen Militäretats auf die Volkswirtschaft – dessen Opportunitätskosten also – in der Regel nicht angemessen abgeschätzt. Wenn unsere zweite These zutrifft, nach der die Abschätzung der Opportunitätskosten von hohen Rüstungsausgaben eher zu niedrig ausfällt, dann gehen die Entscheidungen von falschen Grundlagen aus. Daher werden wir in den folgenden Abschnitten versuchen, einige wichtige gesamtwirtschaftliche Wirkungsmechanismen hoher Rüstungsausgaben aufzuzeigen.

III. Rüstung, technischer Fortschritt und Lebensstandard

Im letzten Abschnitt haben wir betont, daß jede Staatsausgabe für Verteidigungszwecke notwendigerweise in Konkurrenz zu anderen Staatsausgaben steht. Diese Ausgaben schränken also den Handlungsspielraum des Staates erheblich ein.

Diese Konkurrenz ist hier jedoch besonders problematisch, da sich der Ertrag der Rüstungsausgaben hinsichtlich seiner Verwertungsmöglichkeiten für die materielle Bedürfnisbefriedigung der Bevölkerung und für die weitere wirtschaftliche Entwicklung grundlegend vom Ertrag anderer staatlicher oder privater Ausgaben unterscheidet[11]. Da Rüstungsausgaben die Summe individueller oder kollektiver Konsumgüter nicht erhöhen, verbessern sie den gegenwärtigen Lebensstandard der Menschen nicht, wie das Ausgaben für Kindergärten, Theater, Krankenhäuser usw. tun: Jeder Bürger profitiert – auch wenn er gesund ist – von dem «öffentlichen Gut» des Gesundheitswesens: Er hat die Gewißheit, daß er im Bedarfsfalle versorgt wird. Tritt dieser Fall ein, stiftet das Krankenhaus für das Individuum einen «direkten Nutzen»; es wird für ihn quasi zum privaten Gut. Etwas Äquivalentes gibt es bei Rüstungsausgaben nicht. Über die Produktion von «öffentlicher Sicherheit» hinaus sind Rüstungsgüter nicht verwendbar; es gibt also keine direkten positiven externen Effekte dieser Ausgaben.

Weiter sind Rüstungsausgaben «nicht-reproduktiv»[12]: Sie schränken das materielle Entwicklungspotential einer Gesellschaft ein. Die Rüstungsindustrie wird zwar häufig als Motor des technischen Fortschritts bezeichnet, die eine Menge von «spill-over»-Effekten für den zivilen Bereich erbringe[13]. Zahlreiche Untersuchungen legen jedoch aufgrund einer Reihe von Argumenten nahe, daß vergleichbare Forschungs- und Entwicklungsaufwendungen im zivilen Bereich vermutlich größere Erträge gebracht hätten: Zivil nutzbare «spill-overs» sind in der Regel «teure Nebenprodukte, deren Entwicklung auf Umwegen verlief»[14] und die sich an einem technischen Standard orientieren, den man üblicherweise an kein Produktionsmittel oder Gebrauchsgut stellen muß[15].

Die Wirkung nicht-reproduktiver Ausgaben kumuliert sich mit der Zeit: wenn die ökonomischen Ressourcen eines Landes heute durch Militärausgaben beansprucht werden, wird dadurch die Möglichkeit der Bereitstellung ökonomischer Ressourcen in zukünftigen Jahren eingeschränkt – gleichgültig natürlich, wofür diese Ressourcen verwendet werden sollen. Die Kumulation tritt ein, wenn von dieser verminderten Basis wiederum ein Teil für nicht-reproduktive Ausgaben verwendet wird.

IV. Rüstung und Arbeitslosigkeit

Wir stellen also fest, daß Rüstungsausgaben aufgrund ihres nicht-reproduktiven Charakters langfristig das materielle Entwicklungspotential deutlich schwächen können. Trotzdem können sie als Teil der Staatsausgaben eine Belebung der wirtschaftlichen Aktivität hervorrufen. Jedoch gibt es wiederum eine Reihe von Untersuchungen, die die Schlußfolgerung nahelegen, daß sich Rüstungsausgaben als konjunktur-, stabilitäts- oder beschäftigungspolitisches Instrument nicht gut eignen[16]. Der Umfang der Streitkräfte und die militärische Forschung und Entwicklung

sind weitgehend langfristig festgelegt; konjunkturwirksame Instrumente erfordern aber die Möglichkeit kurzfristiger Maßnahmen. Wo mit Rüstungsausgaben Strukturförderung betrieben werden sollte – z. B. bei der Werftindustrie –, sind oft unvermeidliche Strukturanpassungen zumindest verzögert worden.

Darüber hinaus wird in den genannten Untersuchungen deutlich, daß die Beschäftigungswirksamkeit von Staatsausgaben im Rüstungsbereich deutlich unterhalb der Beschäftigungswirksamkeit von Sachkäufen und öffentlichen Investitionen in anderen Ausgabenbereichen liegt. Das bedeutet, daß bei der Finanzierung von Rüstungsausgaben aus einer Steigerung der Staatsausgaben insgesamt weniger zusätzliche Arbeitsplätze geschaffen werden, als wenn diese Ausgaben in anderen Verwendungsbereichen getätigt würden[17]. Wird die Steigerung der Militärausgaben nicht aus einer Zunahme des Staatsbudgets, sondern aus einer Umschichtung von Etatposten finanziert, zieht das in aller Regel sogar einen Abbau von Arbeitsplätzen nach sich. Eine positive Beeinflussung der Arbeitslosigkeit durch Rüstungsausgaben ist daher äußerst fraglich: Sie stellt sich als Primäreffekt nur bei einer Finanzierung aus einer Steigerung des Staatshaushaltes ein.

Dabei ist noch nicht geklärt, ob die dazu notwendige Steigerung der Staatseinnahmen nicht anderswo zu einem Beschäftigungsrückgang führt, der diesen Primäreffekt wieder zunichte macht, etwa bei der Finanzierung über die Steigerung bestimmter Steuern. Aber selbst wenn sich ein positiver Arbeitsmarkteffekt ergeben sollte: bei Ausgaben in anderen Verwendungsbereichen wäre er mit Sicherheit größer. Und es gilt immer, was wir im letzten Abschnitt betont haben: Rüstungsausgaben sind nichtreproduktiv und schränken mit kumulativer Wirkung die Möglichkeit der Bereitstellung ökonomischer Ressourcen für andere Zwecke in der Zukunft ein.

V. Rüstung und Wohlfahrt

Diese Aussage steht zunächst in einem scheinbaren Widerspruch zu einem ökonomischen Lehrsatz über die Wirkung von Staatsausgaben: Sie schaffen Einkommen, gleichviel, wie unnütz sie eingesetzt werden, wie sinnvoll die Produkte oder Dienstleistungen sind, die mit ihrer Hilfe erstellt werden. Galbraith hat das direkt auf die Rüstung bezogen, wenn er schreibt: «Alle ehrlichen Nationalökonomen geben zu, daß die militärischen ‹Bedürfnisse› viel dazu beitragen, unsere Wirtschaft in Schwung zu halten.»[18] Natürlich werden mit Rüstungsausgaben auch die Arbeiter und Angestellten bezahlt, die die hier verlangten Güter produzieren; natürlich können diese Menschen dann mit diesem Geld ihre privaten Ausgaben tätigen. Nur – das trifft nicht nur für die Rüstungsausgaben, sondern für *alle* Staatsausgaben zu. Die Produktion unsinniger, nutzloser oder potentiell zerstörerischer und schädlicher Dinge bedeutet aber – obwohl damit die gleichen Einkommenseffekte verbunden sein mögen – keine Steigerung der gesamtgesellschaftlichen Wohlfahrt, sondern führt, wie oben dargelegt, dazu, daß die gesellschaftliche Wohlfahrtssteigerung hinter ihren Möglichkeiten zurückbleibt[19].

Dabei müssen wir zusätzlich berücksichtigen, daß das Bruttosozialprodukt eine *monetäre* Meßgröße wirtschaftlicher Tätigkeit ist. Sie macht keinen Unterschied zwischen dem Nutzen und dem Schaden, den diese Tätigkeit anrichtet, vor allem, was die langfristigen Folgen eines solchen Wirtschaftens betrifft. Dabei muß man im Auge behalten, daß die Berechnungsregeln des Sozialprodukts nichts weiter sind als wirtschaftspolitische Konventionen: Die ersten Volkseinkommensberechnungen haben mitunter nur die für den Markt bestimmten Güter und Dienstleistungen berücksichtigt – also nicht die militärischen Ausgaben. Das kommentiert Wittmann so: «Es herrschte die Meinung vor, es handle sich um Aufwendungen, die für niemand einen Nutzen stiften.»[20] Es wäre schön, wenn sich diese Ansicht der frühen Statistiker in der praktischen Politik durchsetzen könnte.

[1] Für zahlreiche Hinweise möchte ich mich bei Bernhard Moltmann, Heidelberg, bedanken.

[2] Stockholm International Peace Research Institute, Yearbook 1986, 231.

[3] Vgl. dazu auch M. Kidron / R. Segal: Die Armen und die Reichen (Reinbek 1985), Schaubild 7.

[4] Vgl. dazu International Institute for Strategic Studies, The Military Balance 1985–1986 (London 1985) 168–169.

[5] Stockholm International Peace Research Institute: Resources Devoted to Military Research and Development (Stockholm/New York/London 1972) 3.

[6] Vgl. auch Bundesminister für Verteidigung (Hg.), Weißbuch 1985, Zur Lage und Entwicklung der Bundeswehr (Bonn 1985) 107.

[7] Nur auf den ersten Blick erscheint diese Annahme paradox, denn wenn sich jeder Staat dieser Annahme entsprechend verhalten würde, wären alle Rüstungsausgaben mit einem Mal hinfällig. Aber entscheidend sind natürlich die Erwartungen und das Verhalten der jeweils anderen – ganz zu schweigen von der Diskussion, ob nicht die Abwehr eines unmittelbar erwarteten Angriffes mit Hilfe eines Präventivschlages nicht doch im weiteren Sinne zur Verteidigung zu zählen sei.

[8] P. A. Samuelson, «The Pure Theory of Public Expenditure», Review of Economics and Statistics, Vol. 36, 1954, 387–389. [Zitat im Original: «...which all enjoy in common in the sense that each individual's consumption of such a good leads to no subtraction from any other individual's consumption of that good...» (p. 387)].

[9] Vgl. z. B. Klaus von Schubert, «Mutual Responsibility» – eine Strategie für West und Ost (Heidelberg 1987) – wonach eine gänzliche Neubewertung des – ökonomisch ausgedrückt – Zielerreichungsgrades von Rüstungsausgaben für öffentliche Sicherheit anstünde.

[10] Dies ist eine den Rüstungsausgaben gegenüber wohlwollende Betrachtung insofern, daß ihr die Annahme zugrundeliegt, daß *jede* zusätzliche Ausgabe einen – wenn auch marginalen – positiven Zuwachs an öffentlicher Sicherheit nach sich zieht. Eine solche Annahme klammert die Frage aus, ob die Anhäufung immer größerer Vernichtungspotentiale nicht auch eigene Potentiale der Gefährdung (z. B. Lagerung von chemischen Waffen) oder Destabilisierung (z. B. Gefahr eines «unbeabsichtigt» ausgelösten Krieges aufgrund defekter Computer) birgt.

[11] Vgl. dazu auch J. Huffschmid / W. Voß / N. Zdrowomyslaw: Neue Rüstung – neue Armut (Köln 1986) 54ff.

[12] AaO. 55.

[13] J. Huffschmid, Rüstungs- oder Sozialstaat (Köln 1981), dokumentiert eine Reihe prominenter Äußerungen zu dieser These (S. 105ff.).

[14] AaO. S. 108.

[15] Vgl. H. Wulf: «Die wirtschaftliche Bedeutung der Rüstungsindustrie in der BRD und Möglichkeiten der Umstellung auf zivile Produktion», E. Burhop / J. Huffschmid (Hg.), Von der Kriegs- zur Friedensproduktion (Köln 1980) 81. Mary Kaldor hat die Rüstungstechnologie «barock» genannt, da im militärischen Bereich sehr teure, maximale Funktionsanforderungen gestellt werden müssen, die im zivilen Bereich in der Regel völlig unökonomisch sind: M. Kaldor: «The Role of Arms in Capitalist Economies», D. Carlton / C. Schaerf (Hg.): Arms Control and Technological Innovation (London 1977) 322ff.; zit. auch bei Huffschmid (1981) 109.

[16] Vgl. Huffschmid / Voß / Zdrowomyslav (1986) 56f. und die dort angegebene Literatur.

[17] Dabei werden die Staatsausgaben in anderen Bereichen derzeit in der Regel (noch) höchst selten bewußt im Sinne einer Beschäftigungsförderung eingesetzt.

[18] J. K. Galbraith: Die Tyrannei der Umstände (Bern/München 1977) 277.

[19] Vgl. auch Huffschmid (1981) 115.

[20] W. Wittmann: Der unbewältigte Wohlstand (München 1972). Zur Entwicklung der Sozialproduktsrechnung vgl. T. Baumgartner: «Wer was wie mißt», Projektgruppe Ökologische Wirtschaft (Hg.), Arbeiten im Einklang mit der Natur (Freiburg 1985) 177ff.

HANS DIEFENBACHER

1954 geboren. Dr. rer. pol. Studium der Volkswirtschaftslehre in Freiburg, Heidelberg und Kassel, Referent für Ökonomie an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg. Jüngste Veröffentlichungen: mit Hans G. Nutzinger (Hg.): Mitbestimmung in Betrieb und Verwaltung (Heidelberg 1986); «Natur und ökonomische Theorie»: Universitas 11/86; «Was ist (uns) die Natur wert?»: H. Timm (Hg.), Wie grün darf die Zukunft sein? (Gütersloh 1987); mit J. Johnson: «Energy Forecasting in West Germany – Confrontation and Convergence»: T. Baumgartner / A. Midttun (Hgg.): The Politics of Energy Forecasting (Oxford 1987). Anschrift: Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Schmeilweg 5, D-6900 Heidelberg.

Ignacio Ellacuría

Gewaltlose Friedensarbeit und befreiende Gewalt: Widerstandsrecht und Formen des Widerstands in der Dritten (Lateinamerika) und der Ersten Welt (Baskenland)

Von schrecklichen Gewaltakten ist die Welt voll: die persönliche, die familiäre, die soziale, die nationale, die internationale Welt. Etwas allzu Tiefgründiges liegt in dem Problem der Gewalt. Wenn wir nur die bewaffneten Auseinandersetzungen berücksichtigen, stellen wir zunächst einmal fest, daß die am weitesten entwickelten Mächte meinen, nur die schrecklichste potentielle Gewalt könne sie vor der heutigen Gewalt schützen: Das Gleichgewicht des Schreckens tritt an die Stelle des biologischen Gleichgewichts. Aber die moderne Gewalt verteilt sich über die ganze Erde: Iran–Irak, Afghanistan, Campuchea, Sri Lanka, Indien, Libanon, Israel, Südafrika, Angola, Nicaragua, El Salvador, Guatemala, Peru... so viele, viele Orte. Und da gibt es auch die sogenannte terroristische Gewalt in den europäischen Ländern, mit besonderer Hartnäckigkeit in Irland und im Baskenland.

Aus diesem ganz verworrenen Knoten von Problemen sind zwei verschiedene Formen von Gewalt herausgenommen worden, weil es notwendig ist, den Satz, daß Gewalt schlecht sei, woher sie auch immer kommen möge, zu präzisieren. Wenn man unter Gewalt, wie ich an anderer Stelle definiert habe, die unrechte Ausübung von Zwang versteht, ist die Gewalt immer inakzeptabel. Wenn man unter Gewalt die Ausübung von Zwang schlechthin versteht, muß man zumindest feststellen, daß es unterschiedlich schlimme Arten von Gewalt gibt, womit wir mitten in der Theorie vom geringeren Übel sind. Diese beiden verschiedenen Formen von Gewalt sind einmal die revolutionäre Gewalt, wie sie in einigen Ländern Lateinamerikas vorgekommen ist und vorkommt, und zum anderen eine damit nicht vergleichbare Art der Gewalt, die unter bestimmten Umständen und an bestimmten Orten der Ersten Welt vorkommt. Auf ein aus sehr verschiedenen Gründen so dornenreiches Problem lasse ich mich auf Bitten der Zeitschrift CONCILIUM ein, nicht so sehr, um fertige Antworten zu geben, sondern um vor allem denen, die von Gewalt umgeben sind, aber in zweiter Linie auch denen, die sich theoretisch mit der Frage auseinandersetzen, Anhaltspunkte für die Reflexion anzubieten. Wir alle sind durch das, was wir sehen und erleben, ganz stark bestimmt. El Salvador hat schon viele Jahre der Gewalt, verschiedener Arten von Gewalt hinter sich, und genau von diesem Ort aus will ich, um Universalität und geschichtliche Universalisierung bemüht, versuchen, das Problem zu beleuchten, das selbstverständlich in jeder Situation in jeweils unterschiedlichen Formen vergeschichtlicht werden muß.

I. Die revolutionäre Gewalt in der Dritten Welt (Lateinamerika)

Medellín (1968) folgte der traditionellen, von Paul VI. aktualisierten (*Populorum progressio*, 31) Lehre und rechtfertigte die bewaffnete Gewalt nicht, begann jedoch, das Problem der Gewalt anders zu stellen. Damit war eine Richtung zur Differenzierung, Hierarchisierung und qualifikativen Analyse der verschiedenen Arten von Gewalt vorgezeichnet, die die Theologie der Befreiung noch weiter vervollkommenen sollte. Es ist ein Irrtum, anzunehmen, daß die Befreiungstheologie zur Gewaltanwendung motiviere, da doch gerade eines ihrer wesentlichen Ziele darin besteht, die Befreiung von der Gewalt zu erreichen. Was sie freilich getan hat: Sie hat den gesellschaftlichen Ursprung der Gewalt und die umfassenden Wege zu ihrer Überwindung analysiert.

Die ursprüngliche Gewalt, Wurzel und Prinzip aller anderen gesellschaftlichen Gewalt, ist die sogenannte strukturelle Gewalt, die nichts anderes ist als die strukturelle Ungerechtigkeit, die Ungerechtigkeit der Gesellschaftsstrukturen, die von einer ungerechten gesetzlichen Ordnung und einer ideologisierten kulturellen Ordnung sanktioniert werden, die als solche die Institutionalisierung der Ungerechtigkeit, das heißt, die institutionelle Ungerechtigkeit ausmachen. Auf den ungerechten Charakter der Strukturen und

Institutionen als solcher ist von vielen, die Kirche nicht ausgenommen, schon seit einiger Zeit hingewiesen worden; schwerer fiel es dagegen, den Gewaltcharakter der Strukturen, der Wirtschafts-, Gesellschafts- und Rechtsordnung usw. zu erkennen. Und doch macht erst die objektive Analyse der Wirklichkeit die Schwere, die Grundsätzlichkeit und das Ausmaß der strukturellen Gewalt deutlich, die oftmals nicht nur die subjektive Meinung der einzelnen, sondern auch das Bewußtsein der Kollektive übersteigen.

Der gewaltsame und zugleich ungerechte Charakter dieser strukturell-institutionellen Gewalt erweist sich an ihren Ergebnissen. Wenn eine Gesellschaftsordnung so strukturiert ist, daß der größte Teil der in diese Gesellschaftsordnung eingefügten Bevölkerung sich gezwungen sieht, in kritischer Armut zu leben, die ständig die Entwicklung ihres materiellen Lebens bedroht, weil sie nicht über das Notwendige verfügen, um zu überleben und den Hunger, die Krankheit zu überwinden, und sie keinen Zugang zu Bildung, Arbeit, Wohnung usw. haben, dann ist diese Ordnung ungerecht und gewalttätig. Ungerecht ist sie, weil sie das Ureigenste jedes Menschen und das, was ihm am meisten zusteht, nicht respektiert, und gewalttätig ist sie, weil sie Leben zerstört, strukturell und institutionell den Mehrheiten den Zugang zu den für das Überleben unerläßlichen Voraussetzungen verwehrt und sie zwingt, sie nötigt, ein unmenschliches Leben zu führen.

Es entspricht der Natur der Dinge, daß die strukturell-institutionelle Gewalt mit der repressiven Gewalt einhergeht. Der ständige systematische Druck der Strukturen kann, wenn er die Mehrheit der bewußten Bevölkerung betrifft, auf Dauer nur mit verschiedenen Formen von Repression aufrechterhalten werden. Zunächst bedient man sich scheinbar gewaltfreier Formen, um die Mehrheit des Volkes den Schlaf des Fatalismus und der falschen Hoffnungen weiterschlafen zu lassen. Wenn diese Formen sich als ungenügend erweisen, geht man zu härteren Formen über, unter dem Vorwand, die Sicherheit des Staates – d. h. der Fortbestand der ungerechten Gesellschaftsordnung und seines entsprechenden politischen Apparats – sei in Gefahr und es bestehe eine kommunistische Bedrohung. Die Volksbewegungen werden verfolgt und vernichtet, selbst wenn sie sich noch nicht in bewaffnete Bewegungen verwandelt haben. Dabei bedient man sich der legalisierten Gewalt und der im strengen Wortsinn terroristischen Gewalt. Dann handelt es sich um Staatsterrorismus und Terrorismus der herrschenden Klassen, denn jener Komplex von gewaltsamen Aktionen gegen wehrlose Menschen, die darauf ausgerichtet sind, diese zu terrorisieren, ist Terrorismus. So sind mindestens vierzigtausend der zwischen 1980 und 1984 in El Salvador ums Leben gekommenen Menschen Opfer des Staatsterrorismus oder des Klassenterrorismus, die beide in den Todesschwadronen miteinander verbunden sind.

Im Gegenüber zu diesen beiden Arten von Gewalt, der strukturell-institutionellen und der repressiv-terroristischen, entsteht die revolutionäre Gewalt. Wenn diese sich in ihrer ganz reinen Gestalt zeigt, erscheint sie als unerläßliche Antwort auf viel schlimmere Übel und auf eine Situation, die jede andere Art und Weise verunmöglicht, einen Zustand zu beenden, der über die Annullierung der politischen Rechte hinaus in der Form von Unterdrückung und Repression die Negation des Lebens selbst ist. Es geht also darum, mit der revolutionär-befreienden Gewalt das verneinte Leben zu bejahen, angesichts der Herrschaft des Todes zu überleben, sich von dem zu befreien, was ein Mindestmaß an Verwirklichung des menschlichen Wesens selbst verhindert. Wenn ihr kein anderer Ausweg bleibt, wird diese revolutionäre Gewalt zum bewaffneten Kampf, ohne deswegen terroristischer Kampf sein zu müssen. Sie nimmt die Gestalt der Guerrilla an, was dazu führt, daß Formen irregulären Krieges, aber darum noch nicht terroristische Kampfformen, eingeführt werden.

Terrorismus ist nicht das, was die von vornherein als Terroristen Bezeichneten tun, sondern diejenigen sind Terroristen, die, in der objektiven Definition des Wortes, Terrorismus praktizieren. Die Befreiungskämpfe der Sandinisten und ihre nach dem Sieg getroffene Entscheidung, die Todesstrafe abzuschaffen, ist ein Beispiel für das, was eine nicht-terroristische revolutionäre Gewalt sein kann, trotz der möglichen Fehler. Im Prinzip muß diese Form der befreienden Gewalt, die auf Extremfälle struktureller und terroristischer Gewalt reagiert, durchaus nicht als eine Form des Klassenkampfs angesehen werden und durchaus nicht aus Haß- oder Rachegefühlen hervorgehen; sie hat vielmehr universalen Charakter und bedeutet den Kampf der Unterdrückten gegen die unterdrückerischen Strukturen von der Identifikation mit den Ärmsten her

und mit der Absicht, Gerechtigkeit zu verwirklichen. Wenn die Befreiungskämpfe auf die Gerechtigkeit Nachdruck legen, vergessen sie trotz den mit ihrem Mechanismus verbundenen Schwierigkeiten den anderen elementaren Faktor des Friedens, die Freiheit, nicht. Die Befreiung von der strukturellen Ungerechtigkeit ist darauf ausgerichtet, die Freiheit wirklich zu ermöglichen.

Wie auch immer der moralische Idealismus des revolutionären Kampfes aussehen mag, so zeigt der historische Realismus jedoch, daß dieser Kampf ein Übel ist – auch wenn es geringer ist als das Übel, das es zu überwinden sucht – und daß er der Gefahr schwerer Verirrungen ausgesetzt ist. Kurzfristig veranlaßt der revolutionäre Kampf die Gegenseite dazu, mit noch mehr Gewalt zu antworten, was die Situation der Mehrheiten des Volkes verschlimmert. Insofern er ein Kampf um die politische und militärische Macht ist, sei es, um diese zu erringen, sei es, um diese zu erhalten, stellt der revolutionäre Kampf darüber hinaus jedoch in der Praxis die Eroberung oder Bewahrung der Macht voran und verschiebt die Befreiung der Volksmehrheiten auf später, deren Befreiung formal keinen politischen Charakter (Befreiung von der repressiven politischen Macht), sondern einen wirtschaftlich-gesellschaftlichen Charakter hat (Befreiung von den unterdrückerischen Strukturen). Wenn dies geschieht, wird nicht nur das Mittel (die Macht) zum Ziel, sondern dann wird das angestrebte vorrangige Ziel auf unbestimmte Zeit verschoben, nämlich die Befreiung von der strukturellen Ungerechtigkeit und der Armut, der gegenüber die Ideologisierung – auch die nationalistische – der Befreiung eine schwerwiegende Gefahr bleibt. Auf das Problem der Art und Weise, diesen Kampf um die Macht politisch zu organisieren, wollen wir hier nicht eingehen. Daneben darf man die Art der ideologischen Interpretation des Kampfes nicht außer acht lassen, die zwischen Personen und/oder Gruppen Haß- und Rachegefühle hervorrufen kann, die das idealistische Potential des revolutionären Kampfes unmenschlich und unchristlich machen.

Wenn man diese Gefahren bedenkt, kann man leicht in das Extrem verfallen, die befreiende revolutionäre Gewalt zu verurteilen. Aber diese Gefahren, so wie sie sich in der Wirklichkeit ergeben, gehören nicht zum eigentlichen Wesen des revolutionären Kampfes. Zweifellos ist der bewaffnete Kampf immer ein Übel – größer, als man denkt –, das nur dann zu Recht angewandt werden darf, wenn es mit Sicherheit größere Übel verhindern wird. Dieses Übel wird nun aber nicht an einem abstrakten angeblichen Gemeinwohl gemessen, das den Frieden, als Abwesenheit von Krieg verstanden, zum höchsten Gut macht, sondern an dem, was das für die Volksmehrheiten notwendige Gut ist. Und dieses Gut der Mehrheiten des Volkes ist vor allem die Befriedigung ihrer Grundbedürfnisse und die tatsächliche Respektierung ihrer Grundrechte. Gerade die Verweigerung dieses notwendigen Gutes erlaubt und legitimiert die revolutionäre Gewalt, aber gerade darum wird dieses Gut zum grundlegenden Kriterium für ihre Anwendung. In dem Maße, wie der revolutionäre Kampf es fördert, verbreitet und sichert, ist er gerechtfertigt und bis zu einem gewissen Grad erforderlich; in dem Maße, in dem er ihm im Wege steht, wenn nicht kurzfristig, dann zumindest mittelfristig, in dem Maße bleibt dieser Kampf in der Praxis ungerechtfertigt, trotz der theoretischen Rechtfertigung, die es für ihn geben mag.

Von einem explizit christlichen Standpunkt aus betrachtet, stellen die strukturell-institutionelle und die repressiv-terroristische Gewalt die soziale Sünde schlechthin dar, denn sie sind Frucht der Sünde, deren Objektivierung und Ursache für eine Unzahl von Sünden, vor allem jener Sünde, die für den größten Teil der Weltbevölkerung ein Mindestmaß an menschlichem Leben fast unmöglich macht. Wenn das ursprüngliche Geschenk Gottes an die Menschen das Leben ist, dann ist die Negation dieses Geschenks die Negation Gottes selbst in seiner Beziehung zum Menschen. Jeder Befreiungsprozeß, der in den Zielen und in den Mitteln zur Überwindung dieser sozialen Sünde führt, ist nicht nur legitim, sondern er tritt positiv in die Heilsgeschichte ein.

Die christliche Inspiration und die von ihr beeinflußten geschichtlichen Erfahrungen weisen den Weg zur Überwindung der Gewalt, sie ermuntern mit hohem Anspruch zur – gegebenenfalls auch heroischen – Überwindung der ursprünglichen Gewalt bei größtmöglicher Identifikation mit den Bedrängten und Unterdrückten. Dies widerspricht nicht der Tatsache, daß es im christlichen Wesen neben einer prophetischen Begabung, die von heiligem Zorn gegen das den Schwächsten zugefügte Unrecht getragen ist, eine klare Berufung zum Frieden gibt. Von dieser Berufung zum Frieden her wird inzwischen die

ethische Irrationalität des Militarismus und des Rüstungswahns unterstrichen, mit denen man die Konflikte zwischen den Völkern und Gesellschaftsgruppen lösen will, vor allem in Ländern wie denen der Dritten Welt, die nicht genug haben, um ihr eigenes Volk zu ernähren; von daher die klare Verurteilung von Ländern wie den Vereinigten Staaten von Nordamerika, die in Mittelamerika eine militärische und militaristische, dem Frieden in Gegenwart und Zukunft feindliche Lösung begünstigen.

Diese mit geschichtlichen Erfahrungen kontrastierte christliche Inspiration führt dazu, daß man im Kampf gegen die Ungerechtigkeit unbewaffnete Methoden bevorzugt. Das revolutionäre Potential muß sich keineswegs zwangsläufig und/oder ausschließlich auf dem Weg über die Waffen äußern. Manche Kampfformen des Volkes bewegen sich eher im sozialen als im politischen und militärischen Bereich. Der fortgesetzte sozialpolitische Kampf – das heißt der Kampf, bei dem das Geschichtssubjekt von den organisierten Volksmehrheiten gebildet wird und ihre grundlegende Verhaltensweise der aktive Widerstand und der wirksame gesellschaftliche Druck sind –, der die Situation nicht ohne weiteres radikalisieren und die Widersprüche verschärfen, sondern die gegebenen und aufgezwungenen Verweigerungen überwinden will, scheint mehr mit dem übereinzustimmen, was den Christen, auch den engagiertesten, am Herzen liegen muß, nicht um eine Versöhnung um jeden Preis zu erreichen – daher ist es eben ein fortgesetzter Kampf –, sondern um nicht in die objektive und subjektive Dynamik der bewaffneten Prozesse im Streben nach der mehr oder weniger totalitären politischen Macht hineinzugeraten. Wenn bereits ein bewaffneter Kampf stattfindet, dessen grundlegendes Ziel die Befreiung von struktureller Ungerechtigkeit ist, darf dieser Kampf unterstützt werden, vorausgesetzt, daß seine Fortsetzung mit einer hohen verifizierbaren Wahrscheinlichkeit verbunden wäre, daß das materielle Wohl der Volksmehrheiten mittelfristig gefördert würde. Wenn dies nicht der Fall ist, scheint es vernünftiger, Verhandlungsprozesse zu fördern. Die Waffen legitimieren zwar nicht, aber es kann durchaus Legitimität in den Waffen geben, wenn man als letzten Ausweg zur Überwindung der strukturellen Ungerechtigkeit zu ihnen gegriffen hat.

Eine regionalisierte Betrachtung der Gewalt darf die Verantwortung der Ersten Welt für diese Situation nicht vergessen. Viele Länder der Dritten Welt haben unter der Gewalt der Kolonialisierung zu leiden gehabt, aus der sie sich durch den bewaffneten Kampf befreit haben. Jetzt leiden sie unter den Folgen einer ungerechten Weltwirtschaftsordnung und einer dreisten Einmischung in ihre Politik von seiten der herrschenden Länder. Und schließlich ist da der Mangel an Solidarität und das Streben nach Wohlstand oder konsumistischer Bequemlichkeit, die die Kluft zwischen den reichen und den armen Ländern noch weiter auseinanderklaffen lassen. All dies verursacht ein weltweites Unbehagen, das die Menschheit in einen gewalterfüllten Spannungszustand versetzt und eher zur Verzweiflung führt als zum Finden vernünftiger Lösungen. Es entwickelt sich eine weltweite Konfrontation nicht so sehr zwischen hegemonischen Blöcken, als vielmehr zwischen riesigen Bevölkerungsmassen und den Nationen, in denen diese Massen zu einer revolutionären, Druck ausübenden Kraft werden, auf der einen Seite und den Minderheiten und den Nationen, die diese stützen, auf der anderen Seite. Die mächtigsten Kräfte der Welt tragen die Verantwortung für die weltweite strukturelle Gewalt, die dem größten Teil der Völker die Befriedigung der Grundbedürfnisse und die Wahrnehmung der fundamentalen Menschenrechte verweigert. Die Großmächte und die Politik der Blöcke sind für die Gewalt in der Welt in ungeheurer Weise verantwortlich.

II. Die Unrechtmäßigkeit der bewaffneten Gewalt in der Ersten Welt

Wir haben die großen Vorbehalte gesehen, mit denen man das Problem der Gewalt in der Dritten Welt angehen muß. Nur wenn die strukturelle Ungerechtigkeit das materielle Leben eines großen Teils der Bevölkerung schwer gefährdet – sei es dadurch, daß ihnen die für ihr Überleben notwendigen Mittel vorenthalten werden, sei es durch eine Repression, die jene, die für soziale Gerechtigkeit kämpfen, ums Leben bringt –, scheint die Anwendung des bewaffneten Kampfes gerechtfertigt, vorausgesetzt, er nimmt keine terroristischen Formen an. Die Erwägung weiterer Voraussetzungen, die in revolutionären Kämpfen in der ersten Welt angeführt werden, soll dazu dienen, unsere aufgrund des von den Herausgebern dieses Heftes gesetzten Rahmens allzu beschränkten Ausführungen zu vervollständigen.

In der Ersten Welt sind die Voraussetzungen einer militärischen Invasion oder politischen Tyrannei gegenwärtig nicht gegeben, wenn sich auch Voraussetzungen einer polizeilichen oder anderen Repression ergeben können. Aber diese Voraussetzungen reichen nicht aus, um darauf mit Gewalt zu reagieren, zumal es eine ausreichend demokratische Ordnung gibt, die andere, unbewaffnete und keineswegs terroristische Kampfformen ermöglicht. Wohl aber ist die Voraussetzung gegeben, daß eine Kultur oder ein Volk sich in einem Nation-Staat-Kontext durch ein anderes Volk oder eine andere Kultur beherrscht fühlt. Man spricht von politischem und/oder kulturellem Genozid, bei dem Formen staatlicher Gewalt einem historischen Volk das Recht auf Selbstbestimmung verweigern oder aber die traditionelle Sprache oder Kultur in einem Maße beschränken, das fast zu ihrem Aussterben führt, weshalb die Forderung erhoben wird, sich durch den bewaffneten Kampf als unabhängige Nation zu konstituieren.

Wir können hier die Gefahren der Unmenschlichkeit nicht im einzelnen entwickeln, die der Begriff und gerade auch die Wirklichkeit des «Nationalstaats» («la nación-estado») mit sich bringen, eine Wirklichkeit, die in politischen Formen überwunden werden müßte, die der Einheit und Universalität der Menschheit entsprechen. Die von der Nación-Estado-Bewegung vor allem im Baskenland entwickelten Aktionen können auf eine natürliche, fundamentalistische Betrachtungsweise gegründet sein, wenn die Integrität und die Einheit von Nation – Staat nicht als absoluter, sondern als geschichtlicher Wert eingestuft werden, so daß die Frage gestellt werden kann, welcher Volkswille historisch darüber zu unterscheiden hat, auf welche Weise und in welcher geographischen Ausdehnung er als Volk Gestalt annehmen will. In diesem Punkt gerät man in *petitiones principii,* die ihre Berechtigung haben, aber nicht ohne Diskussion zugelassen werden dürfen. Dies verweist uns wiederum auf das genannte Genozid an einer Kultur oder einem Volk als Rechtfertigung für den bewaffneten Kampf.

Das kulturelle Genozid an einem Volk, das von einem nicht nur politischen Nationalismus gestützt wird, ruft emotionale und feindselige Tendenzen hervor. Manche können ihre Identität nur gegen andere behaupten und neigen dazu, sich zu Opfern zu machen, um ihre verdünnte, zu erfolgreicher Kreativität unfähige Identität zu rechtfertigen. Dann spricht man von Zwangskolonisierung und Aufoktroyierung einer fremden Kultur. Und dann werden fanatische, revanchistische und unmenschliche Einstellungen geweckt, in denen die irrationale Subjektivität eine umfassende, ausgewogene Sicht der Wirklichkeit und eine wenigstens in geringem Maße operative Objektivität verhindert. Man kann der Meinung sein, daß dies im Baskenland der Fall ist. Einerseits ist da das mit Gewalt herbeigeführte Verschwinden der einheimischen Sprache und Kultur und der eigenen Identität, andererseits aber gibt es eine Reihe von Verhaltensweisen, die trotz der positiven Seite ihres Idealismus nicht der Realität entsprechen, wie man sie nicht nur in wirklichkeitsfremden, fanatischen Reden, sondern vor allem in im strengen Sinne terroristischen Praktiken erkennen kann. Wenn wir das Problem ganz allgemein fassen, sind drei wesentliche Überlegungen angebracht, die über das baskische Problem hinausweisen.

Zunächst einmal ist das Verschwinden bestimmter kultureller Formen als lebendiger, allesumgreifender Existenzformen eine Erscheinung, die eher mit der wirtschaftlichen als mit der politischen Entwicklung zusammenhängt. Wenn man sich darauf einläßt, in die Dynamik der ökonomischen Entwicklung einzutreten, und sei es auch nur durch den Konsum, dann bringen die unumgänglichen Zwänge dieser Dynamik eine tiefgreifende Umgestaltung des kulturellen Überbaus mit sich. Das Ethnische hat eine tiefe materielle Wurzel in der unmittelbaren biologischen Beziehung zu einer bestimmten Umwelt und in der Rezeption einer Vergangenheit, die tief in weniger rationale Schichten des individuellen Seins und des kollektiven Bewußtseins eindringt, aber konditioniert und sogar determiniert ist es durch die wirtschaftlich-gesellschaftliche Dynamik.

Es ist darum sachlicher, statt von einem politischen Genozid von einem ökonomischen Genozid der Kultur zu sprechen, das zu einem großen Teil ein Autogenozid durch historische Aneignung eines bestimmten Wirtschaftssystems ist. Dies macht die Kulturen gleich und begünstigt einige Sprachen und Sitten gegenüber anderen, was nicht der Tatsache widerspricht, daß das Kulturelle eine gewisse Autonomie behält und auf die eine oder andere Weise die Anforderungen der Struktur und des Wirtschaftsprozesses annimmt, deutet und bewertet. Selbst wenn die politische Selbstbestimmung erreicht ist, bleibt

das Problem des kulturellen Genozids bestehen, denn nicht der politische Voluntarismus, sondern die Wirtschaftsstruktur ist die Hauptdeterminante, und dies sowohl in einer kapitalistischen als auch in einer sozialistischen Wirtschaft, wie die Geschichte beweist. Dies bedeutet nicht, daß die Möglichkeit einer politischen Selbstbestimmung derjenigen, die eine gewisse gemeinsame vorherige Identität besitzen, minderbewertet werden soll; es bedeutet vielmehr, daß diese Selbstbestimmung politischen Charakter hat und mit politischen Mitteln erreicht werden muß.

Dies führt uns zum Problem der Verhältnismäßigkeit. Wenn man jemandem einen Zahn ausschlägt, hat er nicht das Recht, zu seiner Verteidigung dem anderen ein Auge auszuschlagen. Das leibliche Leben darf nur genommen werden, wenn das leibliche Leben auf dem Spiel steht. Bei der revolutionären Gewalt, wie wir sie im ersten Abschnitt beschrieben haben, geht es darum, das leibliche Leben einer riesigen Mehrheit zu verteidigen, und dies rechtfertigt es, daß eine Minderheit mit der Tatsache konfrontiert wird, daß ihr leibliches Leben gefährdet wird. Nicht gerechtfertigt ist es jedoch, das leibliche Leben, vor allem das der armen, bedürftigen Mehrheiten, für Ziele, die über die Bewahrung dieses leiblichen Lebens hinausgehen, in Gefahr zu bringen. Manche glauben, Freiheit, Eigentum, kulturelle Identität usw. seien wertvoller als das leibliche Leben, aber nichts ist schöpferischer und erhaltender als das Leben, insofern es die grundlegende Möglichkeit jeden anderen Wertes ist. Im allgemeinen behauptet das Prinzip der Verhältnismäßigkeit, daß Kulturgüter mit kulturellen Mitteln errungen und/oder verteidigt werden, politische Güter mit politischen Mitteln, religiöse Güter mit religiösen Mitteln usw. Einem anderen das Leben zu nehmen, steht in keinem Verhältnis zu ethnisch-kulturellen, klassenbezogenen oder politischen Zielen. Dies trifft um so mehr zu, als Bedingungen gegeben sind, um diese Ziele mit den jeweils angemessenen Mitteln zu erreichen. Manchmal ist es schwer, den Volkswillen wirksam zu beeinflussen, aber diesen Willen durch die gewaltsame Aktion zu ersetzen, die von einer führenden Avantgarde durchgeführt wird, die im Namen eines Volkes spricht und entscheidet, ist ein Fehler und ein Unrecht. Es gibt viele Kampfformen, und wenn man sich für die gewaltsamste von ihnen entscheidet, so hat dies unannehmbare objektive und subjektive Konsequenzen.

Drittens ist es nicht überflüssig, an die alte zur Rechtfertigung der Gewalt vorgebrachte Bedingung der Wirksamkeit, des Erfolgs zu erinnern. Da die Gewalt ein Übel ist, ist ihre Anwendung nur gerechtfertigt, wenn sie ein Gut oder die Minderung des Übels zu erreichen verspricht. Eine Gewalt, die den Mehrheiten größere Übel bringen würde, hätte keine Berechtigung. Darum ist es durchaus zulässig, sich zu fragen, wie viele Tode – im Extremfall der Gewalt –, wie viele meßbare Übel notwendig sein werden, um diese oder jene ebenfalls meßbaren Güter zu erlangen. Wenn diese Gleichung nicht aufgestellt und verantwortungsvoll gelöst worden ist, besteht kein Recht auf Gewalt. Die von Avantgarden angeführten langen Volkskriege, die idealistischen Vorstellungen von der Unbesiegbarkeit eines Volkes in Waffen oder die Überzeugung, die Vernunft setze sich am Ende immer durch, vertragen sich nicht mit der Härte der geschichtlichen Tatsachen.

Wenn man die Dinge so betrachtet, scheint die Behauptung nicht unbegründet, daß bestimmte Arten von Gewalt in der Ersten Welt keine Berechtigung hätten. Dies gilt selbstverständlich für alle Formen von Terrorismus, vor allem für jene, die zum Tod oder zur Verletzung der physischen oder psychischen Integrität von Menschen führen; der Terrorismus, definiert als Anwendung vor allem von physischer Gewalt gegen wehrlose Menschen, seien es Zivilpersonen oder nicht, mit dem Ziel, Terror auszuüben, ist immer verwerflich, und dies um so mehr, je größer der zugefügte Schaden und die Wehrlosigkeit der Opfer sind. Aber auch den Formen des «bewaffneten Kampfes» fehlt besonders dann, wenn dessen Fortsetzung seine Unverhältnismäßigkeit hinsichtlich der vorhersehbaren Ergebnisse gezeigt hat, die Berechtigung. Hier sind ideologisch ausgerichtete Spitzfindigkeiten möglich, weshalb ein kritisches Urteilsvermögen in jeder Beziehung notwendig ist. Wenn die Gewalt das letzte Mittel ist, muß man erfinderisch sein, um es nicht leichtfertig zu gebrauchen und sich nicht von der Anziehungskraft mitreißen zu lassen, die der bewaffnete Kampf auf manche Charaktere und gewisse Altersgruppen ausübt. Gewalt anzuwenden, weil man nicht die Fähigkeit besitzt, andere wirksame Mittel zu finden, ist ein Eingeständnis der eigenen Beschränktheit und der sichere Weg zur Entmenschlichung.

Die bisher vorgebrachten Überlegungen sowohl hinsichtlich der Dritten Welt als auch hin-

sichtlich der Ersten Welt sind auf der Grundlage des christlichen Glaubens entstanden, der als solcher auf eine bestimmte Lösungsrichtung weist, auch wenn diese Lösungen ihre Eigengesetzlichkeit haben, unabhängig von dem, was der christliche Glaube dazu beizutragen vermag. Dieser sieht die Gewalt aufs engste mit dem Bösen verbunden, erklärbar nur in einer Welt der Sünde, in der letzten Endes der Tod und nicht das Leben, der Egoismus und nicht der Altruismus, die Rachsucht und nicht die Liebe, das Nehmen und nicht das Geben die entscheidende Rolle spielen.

Von einem realistischen Standpunkt betrachtet, kommt auch der Christ nicht umhin, bestimmte Formen von Gewalt, entsprechend den zuvor dargelegten Grundsätzen und Vorbehalten, zu akzeptieren, sofern es sich um eine nichtterroristische, befreiende Gewalt handelt, die vor allem auf die Befreiung von dem Tod bezogen ist, der über die Volksmehrheiten in der Dritten Welt hereinbricht. Von einem christlicheren Standpunkt aus betrachtet, nämlich dem der Vervollkommnung in der Nachfolge des historischen Jesus, scheint es aber wohl so, daß die Christen, die mit besonderer Intensität in ihrem Leben und in ihrem Handeln Christen und die ersten und Mutigsten im Kampf gegen jede Form von Unrecht sind, dennoch von der Gewalt keinen Gebrauch machen sollten.

Das heißt nicht etwa, daß die Gewalt für einen Christen immer und in jedem Fall verwerflich wäre, aber der Christ als solcher gibt sein spezifisches Zeugnis normalerweise nicht durch Gewalt ab. Und es heißt auch nicht, daß man die «schmutzige» Arbeit anderen überlassen will, während der Christ unter den «Reinen» bleibt, die sich nicht die Hände schmutzig machen. Es handelt sich vielmehr darum, in vollkommener Weise Zeugnis dafür abzulegen, daß das Leben über dem Tod steht, daß die Liebe über dem Haß steht. Eine solche Haltung wäre dann annehmbar und wirksam, wenn der betreffende Christ sich zum Schutz der Ärmsten und im Kampf gegen die Unterdrücker mit dem Zeugnis seines Wortes und seines Lebens bis ins Martyrium hineinwagte. Es gibt in der Kirche verschiedene Anrufe des Heiligen Geistes. Wenn man die persönliche Berufung jedes einzelnen respektiert, vorausgesetzt, sie ist echt, so scheint es weder gewagt noch feige zu behaupten, daß die christliche Berufung dazu auffordert, zur Lösung des Problems von Ungerechtigkeit und Gewalt in der Welt eher friedliche, aber darum nicht weniger mühselige Mittel anzuwenden als gewaltsame Methoden, so sehr diese unter Umständen auch ihre Berechtigung haben mögen.

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

IGNACIO ELLACURÍA

1930 im Baskenland geboren. Seit 1949 in Lateinamerika ansässig. Studium der Theologie bei Karl Rahner in Innsbruck (1959–1962); Doktorat in Philosophie mit einer Dissertation über das Denken Zubiris. Direktor des Centro de Reflexión Teológica von El Salvador. Veröffentlichungen u. a.: Freedom Made Flesh (New York 1976); Artikel in salvadorianischen und ausländischen Zeitschriften. Anschrift: Universidad Centroamericana José Simeon Cañas, Apartado (01) 1989, San Salvador, El Salvador, Mittelamerika.

Enda McDonagh

Befreiender Widerstand und die Werte des Gottesreiches

Die moderne politische Losung «Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit» findet eine Entsprechung im Gottesreich, wie dieses unter den Voraussetzungen des mosaischen Gottesbundes verheißen und angebahnt und durch den «Neuen Bund in meinem Blut» (Lk 22,30) von Jesus angekündigt und eingeleitet wurde. Hier sind Freiheit, Gerechtigkeit und Friede zugleich Gabe als auch Ergebnis dieser rettenden und heilenden Gegenwart und Macht Gottes, die das Gottesreich genannt und in Israel und in Jesus verwirklicht wurde. Noch heute sind diese Werte für die Christen sowohl im konkreten Kontext ihres Lebens in der Ersten, Zweiten oder Dritten Welt als im Rahmen der komplexen, weltweiten Auseinandersetzungen, die aus den Beziehungen zwischen diesen Welten hervorgehen, Zusicherung und Herausforderung.

Die heutigen Herausforderungen finden eine unmittelbare Entsprechung in der Bibel: Denken wir nur daran, wie die Bergpredigt die Jünger Jesu aufruft, Gerechtigkeit zu suchen und Frieden zu stiften (Mt 5,6.9) oder wie Paulus eine christliche Freiheit feiert, die mit dem Frieden zusammengehen muß und die, statt die christliche Gemeinde zu spalten, zu ihrem Aufbau beiträgt (vgl. Texte wie Eph 2,14). Demnach sind Freiheit, Gerechtigkeit und Friede für alle sowohl Verheißung als auch Gabe, sowohl Gegenstand der Sehnsucht in einer sündigen Welt als auch schon Erreichtes und Verwirklichtes. Die Christen sind noch immer unterwegs – und werden auch weiter unterwegs bleiben – auf der Suche nach Mitteln und Wegen, Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit herauszustellen, und auf der Suche nach Strukturen, sie so wirksam wie möglich zum Ausdruck zu bringen. Dabei hat einst die Verkündigung dieser Ideale die Entstehung unserer heutigen politischen Welt eingeleitet, und man kann behaupten, daß die biblischen Werte, die diese heutigen Ideale vorwegnahmen, trotz der Tatsache, daß sie in der Geschichte des Christentums oft zu kurz kamen, immer im Mittelpunkt der jüdisch-christlichen Verheißung und des entsprechenden Engagements standen. Wenn wir hier vom Recht auf Widerstand und den konkreten Formen des Widerstandes reden wollen, dann geschieht dies im Kontext jener jüdisch-christlichen Verheißung und des von ihr getragenen Engagements.

Wird in einer Gesellschaft, wie sie auch sonst beschaffen sein mag, gegen die Gerechtigkeit verstoßen und wird dort die Freiheit unterdrückt, dann hat dies immer schwerwiegende gesellschaftliche Folgen, die zudem auch immer eng mit dem Gottesreich zu tun haben (vgl. Jer 6,14). Denn jener Zustand der Ungerechtigkeit, die öfter «institutionalisierte Gewalt» genannt wird, wird gerade hervorgerufen, wenn eine dominierende Gruppe andere Gruppen diskriminiert, wenn sie Frauen, Andersrassigen, Angehörigen anderer Gesellschaftsklassen verweigert, was ihnen zusteht, oder auf andere Weise Unterdrückung ausübt, wenn sie die Freiheit anderer Gruppen einschränkt. Dabei betrachten die Herrschenden es als ganz normal, wenn sie zur Aufrechterhaltung dieses Zustandes durch ihre Sicherheitskräfte konkrete Gewalt gegen die von ihnen Diskriminierten und Unterdrückten anwenden lassen.

Man kennt diese Situationen in der Ersten und in der Dritten Welt und in den Beziehungen zwischen der Ersten und jener Dritten Welt. Auf moralischer Ebene geht daraus die Herausforderung an uns hervor, Diskriminierung und Unrecht zu beseitigen und die vom System ausgeübte Gewalt zu bekämpfen, um statt dessen zu einem wirklichen Frieden in Gerechtigkeit und Freiheit zu gelangen. Ein erster Schritt auf dem Weg zu einer solchen Beseitigung des Unrechts und der Gewalt und zur Errichtung eines wirklichen Friedens ist das Leisten von Widerstand. Daher dürfen die Christen, die der Meinung sind, daß die Werte des Gottesreiches, die Gerechtigkeit, die Freiheit und der Friede im Leben der Gesellschaft einen konkreten Ausdruck finden müssen, dem Ruf zur Beseitigung des Unrechts, zum Aufbau eines wahren Friedens nicht aus dem Wege gehen.

Der bewaffnete Widerstand in der Geschichte des Christentums

Als moralischer christlicher Imperativ muß dieser Widerstand angesichts der in so vielen Gesell-

schaften und im Verhältnis zwischen den Gesellschaften gegebenen Strukturen und Praktiken, die dem Gottesreich abträglich sind, schon von Anfang an den anscheinend widersprüchlichen Imperativen, die in jener Charta des neuen Gottesreiches, die die Bergpredigt ist, enthalten sind, Rechnung tragen. Hier gelingt es der wissenschaftlichen Spekulation – wenn sie auch nur gelegentlich zur Sophisterei wird – nicht wirklich, mit solchen radikalen Forderungen fertig zu werden wie: «Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand... Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen» (Mt 5,38.44). Der einzig geliebte Sohn des Vaters Jesus, hat dies in seinem Leben voll verwirklicht, indem er sich weigerte, seinen Feinden zu widerstehen, die Folter und den Tod aus ihren Händen in Liebe auf sich nahm und mit seinem letzten Atemzug für ihre Vergebung bat. Drei Jahrhunderte lang haben seine Lehre und sein Beispiel Christen dazu inspiriert, einerseits den Militärdienst zu verweigern, andererseits aber zugleich in betender und dienender Liebe, wie sie es von ihrem Meister gelernt hatten, dem Wohl des römischen Reiches zu dienen.

Als dann im vierten Jahrhundert auch Christen politische Verantwortung übernehmen durften, eröffnete diese Tatsache auch neue Perspektiven, was das Verständnis der christlichen Liebe und des Schutzes der anderen in der Gesellschaft angeht. Nach und nach fing man an, den bewaffneten Widerstand im Falle der Verteidigung eigener oder anderer Rechte als einen zwar nur in Ausnahmefällen gegebenen, dafür dann aber notwendigen Ausdruck der Nächstenliebe zu betrachten. Die ersten auf Ambrosius und Augustinus zurückgehenden und dann im Laufe einiger Jahrhunderte weiterentwickelten Versuche einer Rechtfertigung der Möglichkeit, daß auch Christen zu den Waffen griffen, suchten ein solches Vorgehen auf eng umschriebene Grundvoraussetzungen zu beschränken: Es müsse sich um eine Verteidigung der Gerechtigkeit handeln, sei es in der Form der Verteidigung gegebener Rechte, sei es in der Form der Bestrafung von Übeltätern; über eine solche Anwendung von Gewalt könne nur entscheiden, wer dazu die nötige Autorität habe; zur Gewalt dürfe nur in Ausnahmesituationen übergegangen werden, wenn es wirklich keine Alternative gebe. Aber auch dann seien wie etwa im Krieg einige wesentliche Dinge zu beachten. So dürfe man sich nicht an Unschuldigen vergreifen, wie dies sehr schroff von Ambrosius gegenüber Theodosius nach dem Massaker von Thessaloniki betont wurde.

Diese so eingeschränkte Anwendung von Gewalt wurde von Thomas von Aquin als Bestandteil der Tugend der Nächstenliebe erörtert. Er unterschied sie also von der legitimen Selbstverteidigung, die er als einen Bestandteil der Tugend der Gerechtigkeit betrachtete. Was die Theologen und Kirchenführer hier aber auch immer an Einschränkungen und Vorbehalten vorbrachten, die sogenannte Lehre vom gerechten Krieg ist meistens von den Mächtigen zu ihren eigenen Zwecken zurechtgebogen worden, oft sogar weit über die ihnen zustehende Autorität hinaus. Erst als es zu einem Wandel des Begriffes der Souveränität kam, so daß dieser sich fortan nicht nur auf den herrschenden Monarchen bezog, sondern auch das Volk mitumfaßte, wurde eine moralische Rechtfertigung eines Widerstandes gegen die Herrschenden und ihre Herrschaft möglich. In diesem Kontext kann man die mittelalterliche Auffassung, der Tyrannenmord könne in einigen Fällen gerechtfertigt sein, als eine entfernte Vorstufe der Rechtfertigung von Widerstand und Revolution betrachten, wie diese sich in den letzten zweihundert Jahren entwikkelt hat.

Allerdings hatte diese moralische Rechtfertigung eher ihre Wurzeln in der weltlichen Politik und im profanen politischen Denken als im kirchlichen Bereich. Die Kirchen und die Theologen haben sich dieser Entwicklung im profanen Bereich nur zögernd und recht halbherzig angeschlossen. Heute wird allerdings dieses Recht auf einen Widerstand, der, wenn nötig, zu den Waffen greift, weit und breit erörtert. In etlichen Ländern können die Machthaber nicht mehr ohne weiteres davon ausgehen, daß der politische *status quo* von der Kirche und der Theologie unterstützt wird. Oft beruft man sich auf das, was die Bischöfe von Rhodesien – heute Zimbabwe – in den siebziger Jahren die «Forderungen der einfachen Gerechtigkeit» nannten, um einen zuweilen auch bewaffneten Widerstand gegen eine bestimmte Regierung zu legitimieren. Dadurch, daß in unserer Zeit eher das Volk als der betreffende Monarch oder Präsident oder die betreffende Regierung als Subjekt der Souveränität gilt, besteht die Möglichkeit, daß die politischen Amtsinhaber ihre Legitimität verlieren und dagegen das Volk sich unter extremen Bedingungen als legitimiert betrachten kann, zu den Waffen zu greifen, um sich zu verteidigen.

Die Lehre von einer «gerechten Revolution» ist zum integralen Bestandteil der Lehre vom gerechten Krieg geworden, und diese hat im Hinblick auf die Frage, wer die Kompetenz, die Legitimität und die Autorität hat, einen solchen Krieg zu erklären, entsprechende Veränderungen erfahren. Seitens der Kirche und der Theologie finden von Soweto bis San Salvador die Unterdrückten, die in ihrem Kampf um Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden zu den Waffen greifen, starke Unterstützung.

Dennoch gibt es noch immer eine gewisse Zwiespältigkeit und Halbherzigkeit. Es gibt sie, wenn die Situation beschrieben werden soll, als Präsidentin Aquino auf den Philippinen Marcos ablöste, oder wenn zwischen den Rebellen in San Salvador und den Contras in Nicaragua unterschieden werden soll, vorausgesetzt, es wird überhaupt ein Unterschied gemacht, oder wenn man zwischen irgendeiner dieser lateinamerikanischen Aufstandsbewegungen und der PLO unterscheidet oder weiter von solchen europäischen Phänomenen wie der irischen IRA oder den italienischen roten Brigaden redet. Und es wird kaum eine moralische Orientierung geboten, die dieser Zwiespältigkeit ein Ende bereiten könnte, wenn man, wie es so leicht geschieht, Freunde als Freiheitskämpfer und Feinde als Terroristen bezeichnet. Und auch die Beachtung der alten traditionellen Kriterien wie der Forderung, es solle sich um eine gerechte Sache handeln, die Anwendung von Gewalt solle das letzte Mittel sein, es sei keineswegs alles erlaubt und die nicht Beteiligten am Kampf sollten unbehelligt bleiben, führt bei verschiedenen Beobachtern bzw. Beteiligten zu unterschiedlichen Urteilen und Ergebnissen. Schreibt man eine Geschichte darüber, wie Kirchenführer und Theologen jeweils über Kriege, an denen das eigene Land beteiligt war, geurteilt haben, dann stellt man fest, daß sie fast immer die eigene Regierung in ihrer Auseinandersetzung mit anderen Regierungen oder mit Rebellen im eigenen Land unterstützt haben.

Widerstand und Revolution

Wenn man so zu der Auffassung gelangt ist, daß eine bewaffnete Revolution genauso wie andere Formen des gerechten Krieges legitim sein kann, dann hängt dies mit den Entwicklungen in der Beziehung zwischen Kirche und Staat zusammen. In der ersten Welt hat in diesem Sinne eine deutliche Entwicklung in den Standpunkten der Kirchenführer und Politiker stattgefunden. Diese identifizieren sich nicht mehr unbedingt mit der Verteidigungspolitik des Staates, und sie übernehmen nicht mehr ohne weiteres dessen Standpunkt in Fragen der Gerechtigkeit im Innern wie in den Beziehungen zum Ausland. Diese Entwicklung läßt sich ablesen an solchen bedeutenden Beispielen wie etwa dem Hirtenschreiben der nordamerikanischen Bischöfe über das Thema Friede und Krieg («The Challenge of Peace. God's Promise and our Response») oder ihr Schreiben über die nordamerikanische Wirtschaft oder die vergleichbaren Arbeitsdokumente der Church of England über Themen wie «Die Kirche und die Bombe» («The Church and the Bomb») und «Glaube in der Großstadt» («Faith in the City»). Ob es sich nun um Dokumente handelt, die sich mit der Wirtschaft auseinandersetzen, oder solche, die sich mit dem Frieden befassen: Auf alle Fälle sollen die Kirchen so in die Lage versetzt werden, unabhängig von den jeweiligen Regierungen und auch kritisch ihnen gegenüber ihrer Sendung zu entsprechen, in der heutigen Gesellschaft das Gottesreich zu verkündigen und anzubahnen. Die Kirchen selbst haben heute die Initiative ergriffen, das konstantinische Bündnis aufzukündigen und sich vom theodosischen Establishment abzusetzen.

Vergleichbar mit dieser Entwicklung in der Ersten Welt haben die Kirchen in der Dritten Welt angefangen, angesichts der Unterdrückung durch die eigene Regierung im Inneren und der von außen bestimmten wirtschaftlichen Unterdrückung die Gerechtigkeit und die Freiheit als Werte des Gottesreiches zu vertreten und zu verteidigen. Allerdings gibt es hier bedeutende Unterschiede zwischen den Entwicklungen in der Ersten und in der Dritten Welt. Den Unterdrückten in Südafrika oder in Chile mögen die Ängste in der Ersten Welt im Zusammenhang mit der Problematik des Friedens als ein Luxus vorkommen. Den Kirchenführern der Ersten Welt mag die intensive Konzentrierung auf die Frage der Gerechtigkeit und der Freiheit in der Dritten Welt mit der damit verbundenen Gefahr gewaltsamer Unruhen bedrohlich erscheinen.

Da unsere Welt aber immer kleiner wird, bedeutet die wechselseitige Abhängigkeit jener drei wesentlichen Elemente des Gottesreiches, der Gerechtigkeit, der Freiheit und des Friedens, eine keinen Aufschub duldende Herausforde-

rung für alle auf derWelt, die sich dem Gottesreich und seiner Verwirklichung verpflichtet wissen und dieses Reich zu entdecken suchen: für die Christen. Der Kampf in der Dritten Welt um Gerechtigkeit und Freiheit ist ein wesentlicher Faktor und Bestandteil der Suche nach dem Frieden in der Ersten Welt. Wer sich zum Beispiel in Europa als Christ für den Frieden einsetzt, sollte sich folglich auch dem Widerstand gegen das Unrecht und die Unfreiheit in Südafrika anschließen.

Welche spezifischen Formen die Strukturen und Praktiken der Ungerechtigkeit, der Unterdrückung und der gewaltsamen Zerstörung in den verschiedenen Ländern auch immer annehmen, sie bleiben Bestandteil eines globalen Musters. Daher erfordert die vollständige Beseitigung dieser dem Gottesreich feindlichen Praktiken und Strukturen auch globale, weltweite Veränderungen. Eine solche vollkommene, globale Umwälzung hat für die Christen eschatologische Bedeutung und Dimension, ist aber zugleich und gerade deswegen eine Wirklichkeit, die heute angestrebt, vorweggenommen und erkannt werden muß. Sie wird in ihrer vollen Verwirklichung die Krönung und Erfüllung der Geschichte sein. Der Kampf, den wir dazu hier und heute führen, hat daher sowohl einen sehr konkreten partikularen Kontext als auch eine universale Dimension. Dies entspricht der Wirklichkeit, die dieser Kampf umzukehren sucht. Diese hat der jeweiligen besonderen Situation in den einzelnen Ländern entsprechend auch ihre jeweilige besondere Prägung. Aber sie weist auch zugleich ein universales Muster auf und bedeutet so eine Herausforderung über die jeweilige Situation hinaus für die gesamte Welt, in der ja bekanntlich das eine mit dem anderen zusammenhängt.

Entsteht nun ein neues gerechtes, befreiendes und konstruktives Muster, dann enthält dieses die beiden Momente des Neinsagens und der Kreativität: des Widerstandes gegen alles, was Zerstörung bedeutet, und der Schaffung von etwas Konstruktivem. Diese Aufgabe des Widerstandes, damit eine neue Schöpfung entstehen kann, ist eine Aufgabe, die die Christen mit allen anderen Menschen, die guten Willens sind, teilen, bei deren Erfüllung sie aber auch ihre eigenen Einsichten und ihre eigene Kraft einbringen. Allerdings wird dies nicht verhindern können, daß es immer auch Schattenseiten geben wird, wie uns die Geschichte zeigt, in der die Christen sich oft genug schwach und blind gezeigt haben.

Die Zuversicht des Gottesreiches und der Widerstand gegen Unterdrückung

Die Verheißung und die vorwegnehmende Verwirklichung des Gottesreiches in Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden sind eine Konkretisierung jenes «antizipatorischen Bewußtseins», das der Motor der politischen Kämpfe der Menschheit ist. Wie entfernt das verheißene Gottesreich zu sein scheint, wie schwach auch seine Verwirklichung erscheint: Verheißung und Verwirklichung begründen die Annahme, es sei wirklich möglich, daß Christen zusammen mit anderen Menschen guten Willens einer konkreten politischen Situation mit einem Verhalten gegenübertreten, das geprägt ist von Gerechtigkeit und Gleichheit, von Freiheit, Frieden, Brüderlichkeit und Solidarität.

Angesichts der existierenden Ungerechtigkeit, Ungleichheit und Diskriminierung muß von den Christen mindestens erwartet werden, daß sie in ihrer Praxis von jener ihnen von Gott geschenkten und in Christus begründeten Annahme ausgehen, daß Gerechtigkeit und Gleichheit schließlich siegen werden. In einem Verhalten, das die Zuversicht ihrer Überzeugung zum Ausdruck bringt, verurteilen und bekämpfen sie dann dementsprechend die Praktiken und Strukturen des Unrechts. Zugleich gehen sie davon aus, daß diejenigen, die für diese Praktiken und Strukturen verantwortlich sind, sich durchaus politisch bekehren können. Um solches durchzusetzen, bedienen sie sich aller gesellschaftlichen und politischen Mittel, die ihnen zur Verfügung stehen. Sie setzen die Mittel der Öffentlichkeitsarbeit und Werbung ein und suchen zu überzeugen, sie engagieren sich in Organisationen und Parteien, bei den Wahlen und im Parlament.

Sollten aber die Vertreter des *Status quo* sich diesen Veränderungen widersetzen, indem sie sie einfach ablehnen bzw. sie durch unredliches und hinterhältiges Verhalten hinauszuzögern suchen, dann muß der Widerstand gegen diesen Widerstand zu stärkeren, zwingenderen Mitteln greifen. Dies wird oft eine noch schroffere Ablehnung durch die für die Unterdrückung verantwortlichen Gruppen auslösen, die dann nicht mehr vor nackter Waffengewalt zurückschrekken und die Führer und Anhänger der Sache der Gerechtigkeit und der Freiheit sogar physisch zu vernichten suchen. Das Unrecht und die Unterdrückung zeigen sich unverhohlener als zuvor

und werden zu offenkundiger physischer Gewalt. Dann ist auch der augenscheinliche Friede dahin, wie es schon zuvor die Gerechtigkeit und die Freiheitsrechte waren. Nach und nach offenbart sich in seiner vollen Dimension, wie sehr solche Regime dem Gottesreich fern und feindlich sind. Dadurch spitzt sich die Herausforderung für diejenigen zu, die sich dem Gottesreich verpflichtet wissen und daher die Gerechtigkeit suchen, Freiheit herbeiführen und Frieden stiften wollen. Wie wollen sie ihre weitere Antwort gestalten? Werden sie der physischen Gewalt mit Gegengewalt entgegentreten? Oder werden sie den Kampf aufgeben und auf eine Bekehrung der Herzen hoffen, statt sich ihren Unterdrückern in der Anwendung von Gewalt anzuschließen? Gibt es andere Möglichkeiten für sie?

Bevor wir diese Fragen zu beantworten versuchen, könnte es lohnend sein, näher auf jene schon oben skizzierte Zuversicht des letztendlichen Sieges der Werte des Reiches Gottes einzugehen. Denn von einer solchen Zuversicht aus ergibt sich ein ganz anderer Ausgangspunkt als von jener traditionelleren Annahme, es dürfe und könne an dem politischen und wirtschaftlichen *status quo,* wie ungerecht er auch sei und wie sehr er auch Quelle von Unterdrückung sei, nichts verändert werden. Jener neue Ausgangspunkt ist für die Unterdrückten eine Ermutigung, zu ihren Rechten zu stehen, ja sie einzuklagen. Tun sie dies, dann wird ihnen deutlich, daß die Verweigerung ihrer Rechte in der Form der Aufrechterhaltung eines ungerechten, unfrei machenden *status quo* stattfindet. Gerade dieser Widerstand den Rechten der Unterdrückten gegenüber wird, falls man ihn nicht aufgibt, zur Quelle immer weitere Gewalt auslösender, unmoralischer Gewalt.

Dagegen ist die Bejahung und entschiedene Behauptung der Werte des Gottesreiches seitens der Unterdrückten und derer, die ihre Sache zu der Ihrigen machen, sowohl ethisch richtig als auch eine moralische Pflicht. Diese moralische Qualität bekommt dann auch der Widerstand weiterer Unterdrückung gegenüber sowie die damit einhergehende, von ihnen angewandte physische Gewalt. Ein solcher Widerstand im Hinblick auf die Verwirklichung des Gottesreiches und zum Nutzen der Gemeinschaft der unterdrückten Nächsten steht keineswegs im Gegensatz zur Bergpredigt. Dagegen wäre die einfache Resignation ein Sichsperren gegen die Zuversicht, die das Gottesreich uns geben will, und die Weigerung, sich vom Ruf des Gottesreiches ansprechen zu lassen.

Die Zuversicht und die Berufung, die das Gottesreich für die Christen bedeutet, begegnet diesen Christen immer in einer ganz konkreten wirtschaftlichen und politischen gesellschaftlichen Situation. Allerdings lebt keine Gesellschaft für sich allein: Alle Gesellschaften der Welt stehen zueinander in Beziehung, und das Gottesreich selbst ist ein universales Reich. Deshalb gehen die Zuversicht, die das Reich schenken will, und der Ruf, den dieses Reich bedeutet, über jede einzelne, konkrete Gesellschaft hinaus. So ist es, wie wir schon andeuteten, durchaus möglich, daß eine einzige, konkrete Situation zugleich Menschen aus der Ersten als solche in der Dritten Welt betrifft.

Hier ist auch darauf einzugehen, wie die Zuversicht und der Ruf des Gottesreiches auch die berührt, die in einer gegebenen Gesellschaft Unrecht und Unterdrückung aufrechterhalten und davon profitieren. Auch ihre Taubheit und Blindheit – wobei man durchaus von einer «privilegierten» Taubheit und Blindheit sprechen kann – müssen beseitigt werden, und dies nicht nur, damit dies den Unterdrückten zugute kommt, sondern auch, damit auch sie in das Gottesreich sowohl in seinem jetzigen Zustand der Vorweggenommenheit als in das endgültige Gottesreich hineinzugehen vermögen. Denn auch wenn bekanntlich gilt, daß es für wohlhabende Unterdrücker schwieriger ist, in das Gottesreich einzugehen, als für ein Kamel durch ein Nadelöhr, ist dies für sie dennoch nicht völlig unmöglich. Sie können mit der Unterdrückung aufhören, sich bekehren, um zusammen mit ihren bisher unterdrückten Nächsten an der Verwirklichung der Werte des Gottesreiches, der Gerechtigkeit, der Freiheit und des Friedens, zu arbeiten. Die allumfassende Universalität des Gottesreiches will auch reumütige und versöhnte Ex-Unterdrücker miteinschließen.

Hieraus geht hervor, daß eine Feindesliebe, die die Bekehrung und das Eintreten auch der Feinde in das Gottesreich sucht, umgekehrt erfordert, daß die Unterdrückten zusammen mit denen, die sich mit ihnen solidarisieren, die Werte des Gottesreiches bejahen und zu verteidigen suchen. Denn der einzige Weg zu einer wahren Befreiung der Unterdrücker ist die wirkliche Befreiung der Unterdrückten. Nur so vermögen jene sich von ihrer Versklavung durch ihre Privilegien und ihre Macht zu lösen, durch

die sie zur Zeit von der Gemeinschaft der Armen und Ohnmächtigen, der sündigen Heiligen und ihrer Freunde in der Nachfolge Jesu auf dem Weg zum Gottesreich ausgeschlossen sind. Nicht nur für die Ohnmächtigen und Entrechteten, sondern genausosehr auch für die Mächtigen und Privilegierten ist es von entscheidender, heils- und befreiungsrelevanter Bedeutung, daß gegen die Unterdrückung Widerstand geleistet wird und Strukturen und Verhalten der Unterdrükkung in eine andere, neue Wirklichkeit umgewandelt werden. Das Gebot der Feindesliebe und die Mahnung, auch die andere Wange hinzuhalten, können durchaus zum Wohle des Feindes wie auch zu dem des Nächsten einen liebenden, aber auch entschiedenen Widerstand erfordern.

Die vorrangige Stellung der Unterdrückten

Dies ändert nichts daran, daß das Wohl der Unterdrückten nach wie vor an erster Stelle zu stehen hat. Wenn sie die Werte des Gottesreiches zu den Ihrigen machen und dies ihnen eine Quelle der Freude ist, dann ist dies sowohl ein Zeichen für die Gegenwart des Gottesreiches als auch einer der Wege, auf denen sich dieses Gottesreich in der Geschichte anbahnt. Von den Entrechteten, von dort aus, wo sie leben, gehen die Impulse des Geistes im Sinne der Befreiung und des Heiles aus. Wo sie sind, sind auch die Macht und der Ruf des Geistes gegenwärtig, die die Nichtentrechteten unter uns zu einer Antwort herausfordern. Die Umkehr/Umkehrung, die das Gottesreich für alles Menschliche bedeutet, offenbart sich voll, wenn Gottes Gegenwart, Macht und Ruf dort gesucht werden, wo jede menschliche Macht, wo alles, was unter den Menschen etwas gilt, fast völlig zu fehlen scheint. Denn gerade die Solidarität mit den Opfern und der Widerstand dagegen, daß sie weiterhin zum Opfer gemacht werden, ist eine konkrete Forderung, die vom Gottesreich an uns gestellt wird, und die letztendlich ihre Wurzeln in jenem Geschehen auf dem Kalvarienberg hat, das der endgültige Aufruf und die endgültige Ermächtigung zur Beendigung jeden Zustandes der Ungerechtigkeit und der Unterdrückung ist.

Die Christen sind also vorrangig dazu aufgerufen, zu verhindern, daß Menschen weiterhin auf eine der vielen Weisen, wie dies geschieht, zum Opfer gemacht werden und ihnen Unrecht widerfährt. Damit die nötigen Strategien für diesen Widerstand gegen das Unrecht entwickelt werden, bedarf es eines neuen, intensiveren, phantasievollen christlichen Engagements. Denn auch das Unrecht wird immer penetranter, nimmt immer vielfältigere Formen an und vermag sich auch in immer neuen Formen zu tarnen. Im gleichen Maße tut auch immer mehr eine im Gottesreich verwurzelte Gesellschaft not, in der alle als Menschen gelten dürfen. Zudem erscheint es heute nicht mehr ganz unmöglich, eine solche Gesellschaft zu errichten.

Politische und wirtschaftliche Strategien des Widerstandes

Strategien, die in der vom Gottesreich geschenkten Zuversicht wurzeln, müssen vor allem darauf hinsteuern, denen, die am unmittelbarsten und am zerstörerischsten vom Unrecht betroffen sind, wirksamen Schutz zu bieten. Sie müssen einen Weg nach vorn zeigen, indem sie konkrete Formen der Unterdrückung verhindern, Strukturen der Unterdrückung abbauen und schließlich – und meistens auch zeitlich zuletzt – zur Bekehrung der Unterdrücker führen. In den letzten zweihundert Jahren sind verschiedene Strategien zur Beseitigung von Unterdrückung und Unrecht entwickelt worden. So haben die von Daniel O'Connell im letzten Jahrhundert in Irland etwickelten Formen der politischen Organisation und der Ausübung von Druck noch weiterhin ihre Bedeutung. Soll aber verhindert werden, daß diese und ähnliche Formen des politischen Widerstandes vergeblich sind oder gar zu noch größerer Unterdrückung (wie willkürlicher Verhaftung, Einsperrung und Folter der Anführer der Unterdrückten oder gar Gewaltanwendung gegen unbewaffnete Demonstranten) führen, dann muß man versuchen, die internationale Öffentlichkeit zu informieren und auf diesem Wege Unterstützung zu finden. Die Ereignisse 1956 in Ungarn und 1960 in Sharpeville, Bull Connors 1963 in Alabama sind nur einige deutliche Beispiele unter vielen anderen dafür, wie gewaltsam das Establishment auf berechtigte und legitime politische Aktivitäten der Unterdrückten zu reagieren vermag.

Wirtschaftliche Sanktionen können ebenfalls eine wichtige Rolle spielen. Auch der Boykott, der im späten neunzehnten Jahrhundert in Irland erfunden wurde, kann ein weiteres wirksames Mittel zur sozialen Veränderung sein. Dabei sind

die Halbherzigkeit der Länder der Ersten Welt bei der Durchführung wirtschaftlicher Sanktionen zur Unterstützung der Unterdrückten in der Dritten Welt und die Krokodilstränen der Regierenden dieser Länder darüber, daß diese Sanktionen den Unterdrückten viel mehr schaden würde, als daß sie eine wirkliche Hilfe für sie wären, besonders peinliche Beispiele für unser Versagen bei der Entwicklung ernsthafter Alternativen zum bewaffneten Widerstand als der einzigen Erfolg versprechenden Strategie zur Beseitigung von Unterdrückung.

Der bewaffnete Widerstand

Angesichts der traditionellen Theologie des «gerechten Krieges» müßte auch der bewaffnete Widerstand der Opfer in bestimmten extremen Situationen als gerechtfertigt und legitim erscheinen. Tatsächlich gibt es gute Gründe für die Behauptung, daß nur eine solche Revolution den traditionellen theologischen Kriterien für einen gerechten Krieg zu genügen vermag. Denn auf der Ebene der internationalen politischen Auseinandersetzungen gibt es durchaus brauchbare Alternativen zum Krieg, und zudem muß man an die enorme Drohung weltweiter Zerstörung denken, die international geführte Kriege in sich bergen. Dagegen bleiben die mit einer Revolution verbundenen Auseinandersetzungen im allgemeinen auf ein bestimmtes Land beschränkt, das unter einer tyrannischen Unterdrückung zu leiden hat. Wenn es dann keine andere Möglichkeit zur Beseitigung jener Tyrannei gibt, könnte es durchaus sein, daß den Kriterien für einen gerechten Krieg genüge getan wird.

Allerdings darf ein entsprechendes Urteil nicht zu eilfertig gefällt werden. Daß es dennoch prinzipiell gefällt werden kann, müßte aber einem Anhänger der Lehre vom gerechten Krieg einleuchten. Hinzuzufügen ist, daß ein solches Urteil dann dem der Unterdrückten selbst zu entsprechen hat, wobei vorauszusetzen ist, daß diese zuerst alle anderen möglichen Mittel zur Beseitigung der Unterdrückung versuchen und nicht von sich aus und von vornherein dazu neigen, von ihren Gegnern die Mittel der Gewalt zu übernehmen. Unter der Voraussetzung eines solchen Engagements und einer solchen Mentalität im Sinne des Gottesreiches können die Betroffenen sich zu Recht zur Rechtfertigung ihres Versuches, den Unterdrückern mit Waffengewalt Einhalt zu gebieten und die Unterdrückung zu besiegen, auf das Präjudiz jener alten theologischen Lehre vom gerechten Krieg berufen.

Die Ambiguität der Geschichte und die Vision des Gottesreiches

Wie gesagt, ist die Meinung, es könne legitim sein, zu den Waffen zu greifen, um damit die Rechte derer zu verteidigen, denen Unrecht angetan wurde, schon lange Bestandteil der christlichen Tradition. In den Augen derer, die das Reich Gottes suchen, sind damit aber nicht alle Probleme beseitigt, die die Anwendung von Gewalt mit sich bringt. Denn das Gottesreich will alle umfassen, was durch das Gebot der Feindesliebe unmittelbar deutlich wird, und zielt daher auch darauf ab, daß die Unterdrücker ihre Taten bereuen und sich mit den von ihnen Unterdrückten versöhnen. Dadurch wird aber umso mehr die Vision des Gottesreiches unterstrichen als eine Vision der Gleichheit, der Freiheit und der Solidarität, die die traditionelle Trennung zwischen Juden und Heiden, Sklaven und Freien, Männern und Frauen überwindet.

Wenn auch diese Vision in der Geschichte selbst nicht voll verwirklicht werden kann, muß dennoch der Versuch ihrer (partiellen) Verwirklichung in Angriff genommen werden, und dabei bedeutet diese Vision, daß man nicht einfach den Unterdrücker und Feind eliminieren kann und darf. Nach den Prämissen des christlichen Widerstandes gegen die Unterdrückung ist es leichter, das Sterben für andere (für die Unterdrückten) als das Töten von anderen (der Unterdrükker) zu rechtfertigen. Wer auf den Ruf des Reiches auf einer tieferen, intensiveren Ebene antworten will, sucht nach Wegen, um zusammen mit ehemaligen Unterdrückern, die von ihrem unterdrückerischen Verhalten und Tun befreit worden sind, und in einer Atmosphäre der Versöhnung und des Friedens Wege zur Verwirklichung von Gerechtigkeit und Freiheit zu suchen.

Ein Christ aus der Ersten Welt, der auf die Unterdrückung in der Dritten Welt aufmerksam geworden ist, wird dringend nach Wegen suchen, um den Christen der Dritten Welt zu helfen bei ihrem Versuch, die Werte des Gottesreiches durch die Schaffung neuer Verhältnisse in ihren Gesellschaften vorwegzunehmen, ohne daß sie dafür zur Gewalt und der damit notwen-

digerweise verbundenen Zerstörung greifen müssen. Seinerseits wird auch ein Christ der Dritten Welt nach Möglichkeiten suchen, um in seiner Situation der Zuversicht des letztendlichen Sieges der Gerechtigkeit und der Freiheit zu entsprechen, ohne sich derselben gewaltsamen Mittel der Zerstörung zu bedienen wie die Unterdrücker. Diese Einstellung war ein zentrales Element der Widerstandsstrategie eines Gandhi und eines Martin Luther King.

Eine weitere Hilfe für die Christen der Dritten Welt wären Beispiele aus der Ersten Welt, wie dort die zugegebenermaßen weniger schweren inneren Konflikte bewältigt werden oder wie manche in der Ersten Welt die Verstrickung ihrer Länder in den verschiedenen Formen der wirtschaftlichen und politischen Unterdrückung in der Dritten Welt zu überwinden suchen. Ob die Christen allgemein, wo immer sie auch leben, zu einer tieferen Form des christlichen Widerstandes gegen Unrecht und Unterdrückung finden, die der allumfassenden Universalität des Gottesreiches gerecht wird, hängt sehr stark davon ab, ob die Christen der Ersten Welt sich zu den konkreten Forderungen der Gerechtigkeit, der Freiheit und der Solidarität bekehren.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

ENDA McDONAGH

Priester der Erzdiözese Tuam in Irland. Professor für Moraltheologie am St. Patrick's College in Maynooth. Letzte Veröffentlichungen: (als Hg.:) Irish Challenges to Theology (Dominican Publications, 1987); Between Chaos and New Creation (Gill and Macmillan, 1987). Anschrift: St. Patrick's College, Maynooth, Co. Kildare, Irland.

Neuralgische Punkte: Impulse für ein neues Denken

G. Clarke Chapman

Die Ideologie der Abschreckung und der «Nuklearismus»

Wenn es zutrifft, daß die Atomwaffen für die Zivilisation des Menschen und die Existenz allen Lebens auf dieser Welt die größte Bedrohung seit Menschengedenken darstellen, warum bringen es die Menschen dann offensichtlich so selten fertig, sich einmal hinzusetzen und sich die Gefahr in aller Deutlichkeit vor Augen zu führen? Die Antwort auf diese Frage muß auf zwei Ebenen gesucht werden. Die einfache Antwort ist, daß die atomare Abschreckung bisher allem Anschein nach für den Erhalt unseres unsicheren Friedens gesorgt hat, da seit dem Jahre 1945 kein Atomkrieg unter den Supermächten ausgebrochen ist. So verflüchtigen sich im Umkreis dieser Antwort auch die früheren Ängste vor dem Tag des Jüngsten Gerichts. Jedoch gibt es, wie ich glaube, auch eine tieferreichende Antwort auf die gestellte Frage, die erst jetzt so richtig zu Tage tritt. Sie sieht den «Nuklearismus» als eine heimliche Religion von großer Wirksamkeit an, die das öffentliche Bewußtsein inzwischen so sehr beherrsche, daß die Anziehungskraft ihrer mythischen Symbolik unser aller Vermögen, die drohende Gefahr zu erkennen, ernstlich beeinträchtige.

Der Nuklearismus als Religion

Der Begriff Nuklearismus stammt von Robert Jay Lifton, einem Psychiater an der Yale-Universität, der mit seinen Untersuchungen der Überlebenden von Hiroshima eine bahnbrechende Arbeit leistete. Die modernen Gesellschaften, so stellt er fest, mußten die Entartung der für die Kontinuität des Lebens entscheidenden Symbole erleben. In dieser Situation biete der Nuklearismus «die leidenschaftliche Annahme der Atomwaffen als eine Lösung zur Bewältigung der Todesangst an und als eine Möglichkeit, das verlorengegangene Gefühl der Unsterblichkeit wiederherzustellen»[1]. Jede Religion widmet sich den Fragen des Lebens in seiner Gesamtheit und Endgültigkeit; beide Kriterien aber erfüllt – zumindest in den geheimsten Winkeln des öffentlichen Bewußtseins – auch die Theorie der Bombe. Die Augenzeugen der ersten Atomtests standen offenbar unter dem Eindruck einer numinosen Ehrfurcht, da sie sich in ihren Erlebnisberichten der kirchlichen Metaphorik bedienten und etwa von einem göttlichen Strafgericht, dem göttlichen Zorn oder einer neuen Welt sprachen. Bei uns allen ruft die Bombe nach wie vor starke religiöse Empfindungen hervor: Furcht und zugleich Faszination; das Gefühl einer tödlichen Verletzlichkeit angesichts unsichtbarer kosmischer Kräfte; ein Gefühl der Rätselhaftigkeit und auf Vergeltung bedachten Gerechtigkeit, das durch die Gegenwart einer scheinbar unendlichen Macht hervorgerufen wird.

Lifton legte klinische Beschreibungen der zersetzenden Wirkung vor, die der Nuklearismus seiner Meinung nach auf die menschliche Psyche hat. Anstatt das Phänomen Bombe rational zu bewältigen, so Lifton, reagiere der Verstand des Menschen auf zwei sich widersprechende Weisen. Ein pyrotechnischer Schwall fragmentarischer Vorstellungen blende und verwirre uns, nehme unsere Gedanken völlig in Anspruch und veranlasse uns zu jener ruhelos experimentierenden Lebensweise und zu jener Suche nach einer persönlichen Identität, die für unsere Zeit so typisch sei. Gleichzeitig aber hätten wir die Last einer «psychischen Erstarrung», einer chronischen Depression und einer Apathie zu tragen, wie sie die Überlebenden von Konzentrationsla-

gern oder anderen Katastrophen hätten erleben müssen. Verfolgt von dem, was eigentlich unvorstellbar sei, stelle der Verstand seine Arbeit ein und sorge damit für den nötigen Schutz, – wie dies psychische Mechanismen zeigten, die ganz offensichtliche Erfahrungen leugneten und beschönigende Ausdrücke für das Groteske erfänden. So komme es zu Wortschöpfungen wie nuklearer «Schlagabtausch» oder «friedenssichernde» Raketen.

Die Forschungsarbeit Liftons weckte unlängst das Interesse nordamerikanischer Religionswissenschaftler. Ira Chernus, die sich der historisch-kritischen Methode bedient, ist eine Pionierin auf dem Gebiet der Erforschung der mythischen Dimensionen der allgemein verbreiteten Vorstellungen über die Bombe[2]. Auch einige Theologen sind dazu übergegangen, die Atomwaffen als ein Phänomen zu betrachten, das mehr beinhaltet als eine nur *ethische* Ratlosigkeit, wie sie etwa «Probleme» mit sich bringen, die zwar neue Strategien und neue Verantwortlichkeiten erforderlich machen, bei all dem aber nicht die problemlösende Kompetenz des Menschen in Frage stellen. Die Atomwaffen hätten sich indes als ein *theologisches* Problem herausgestellt, als eine Herausforderung für unsere grundlegenden Gottesbegriffe, für die ganze Schöpfung und die Menschheit überhaupt[3]. Dies aber verlangt von der Theologie eine bisher nicht gekannte neue Ernsthaftigkeit.

Wenn der Nuklearismus tatsächlich eine alternative Religion ist, dann sollte er auch als eine «Häresie» bezeichnet werden. Gegen eine Häresie aber hilft nur ein Bekenntnis als Antwort. Wir sollten deshalb darum beten, daß Gott auch in dieser Zeit eine neue Reformation bereit hält, eine Zeit der Geburt, in der der Heilige Geist die Kirchen – vermöge «eines besonderen Bekenntnisses» – wieder einmal zu ihrer Identität zurückführt. Noch ist die Zeit nicht gekommen, in der der Nuklearismus gemeinhin als ein falscher Glaube erkannt worden ist. Jedoch gibt es in unserem Jahrhundert bereits genügend Beispiele für die Bereitschaft der Menschen, sich Fehlhaltungen wie etwa dem Nazismus und der Apartheid entgegenzustellen; nun wäre es für die Kirchen an der Zeit, eine *Status-confessionis*-Erklärung gegen die Bombe abzugeben. Eine solche Erklärung sollte allerdings mehr beinhalten als nur offizielle Stellungnahmen. Wenn wir zu neuen Weisen des Denkens und Lebens finden wollen, zu Weisen, die dem Nuklearismus seine Glaubwürdigkeit entziehen und die Herzen einer Erneuerung öffnen, müssen wir unsere Arbeit an der Basis tun[4].

Das Prinzip der Abschreckung als Ideologie

Doch kommen wir zu der einfacheren und populäreren Erklärung des rätselhaften Mangels an klarem Denken angesichts der atomaren Bedrohung zurück. Trifft es wirklich zu, daß die Strategie der Abschreckung bisher einen Dritten Weltkrieg verhindert hat? Oder könnte es nicht vielmehr sein, daß der glückliche, doch vorübergehende Umstand eines stabilen weltpolitischen Gleichgewichts diese Doktrin mit einer Wirksamkeit ausgestattet hat, die sich als Illusion herausstellen wird? Wenn wir die Tiefen des Nuklearismus ausloten wollen, müssen wir zweifellos auch seinen einflußreichsten Grundsatz analysieren: Kann das Prinzip der Abschreckung einer sorgfältigen Untersuchung standhalten, oder handelt es sich nicht vielmehr über weite Strecken um eine Ideologie, hinter der sich dunklere Antriebe verbergen als die vorgegebenen?

Eine offizielle Definition des Prinzips der Abschreckung lautet: «*Die Verhinderung einer kriegerischen Handlung mittels der Furcht vor Folgen. Abschreckung ist eine Bewußtseinsverfassung, die als Reaktion auf die Existenz einer glaubwürdigen Bedrohung entsteht, wobei die Bedrohung durch einen nicht verkraftbaren Gegenschlag gegeben ist.*»[5] Jede Redeweise aber, die von «Bewußtseinsverfassungen» spricht, welche von «glaubwürdigen» Handlungen hervorgerufen werden, ist bereits eine religiöse Redeweise! Die gesamte Theorie der Abschreckung beruht auf Glaubensentscheidungen. Selbst die Frage, ob eine Abschreckung überhaupt *gegeben sei* oder nicht, kann nur von einem potentiellen Aggressor beantwortet werden. In Wirklichkeit, so der Kommentar eines Beobachters, «ist der ganze Bereich der strategischen Analyse mit einer Traumwelt gleichzusetzen, da man sich auf keinerlei empirische Daten berufen kann. So verfügt man weder über Testdaten noch über Daten aus tatsächlichen kriegerischen Kampfhandlungen»[6]. Bleibt ein erwarteter Angriff aus, ist der Grund für ein solches «Nicht-Ereignis» niemals nachweisbar. Allein der Begriff «Abschreckung» ist als «ein Geschenk an die Strategen» bezeichnet worden, «dessen Beschaffenheit und Wirkungsweise so schwer zu definieren und

so unvollkommen zu durchschauen sind, daß einer endlosen Spekulation Vorschub geleistet ist, ohne daß je die Gefahr einer empirischen Widerlegung gegeben wäre; es handelt sich um einen Begriff, mit dessen Hilfe sich die Beibehaltung nahezu aller militärischen Kapazitäten mit der Begründung rechtfertigen läßt, daß diese möglicherweise von Vorteil seien und wir ohne sie schlechter dastehen könnten»[7].

Die Vorstellung, ein unerwünschtes Verhalten durch rechtzeitige Drohungen abwenden zu können, beruht jedoch auf einer Alltagserfahrung, deren Plausibilität auf die strategische Doktrin übertragen wird. Der Durchschnittsmensch möchte gerne glauben, daß Demonstrationen der Stärke ihre Wirkung haben. Und so ruft auch die Theorie der Abschreckung das ermutigende Bild einer nuklearen Abschirmung hervor – verbunden mit emotional beruhigenden Zwischentönen wie der Garantie von Sicherheit und Schutz –, was allerdings weit über den eigentlichen Inhalt des strategischen Konzeptes hinausgeht.

Diese inhaltliche Unklarheit wurde in jüngster Zeit durch die strategischen Konzepte der «flexiblen Antwort», des «Gegenschlags» oder der «nuklearen Kriegsführung» (ja sogar der «Überlegenheit»!) noch verstärkt. Obwohl es sich dabei um tollkühne Neuheiten handelt, sind die Befürworter dieser neuen Strategiekonzepte bestrebt, sie – wenn auch gewaltsam – noch unter dem ehemaligen Etikett in Umlauf zu bringen: als «erweiterte Abschreckung» etwa. Die Folge ist, daß das Konzept der «nuklearen Abschreckung heute alles beinhalten kann, was immer derjenige, der es verwendet, auch mit ihm verbinden mag. Dieser Begriff stellt heute somit eine Art Blankoscheck dar»[8]. Vielleicht sollte dieser bildliche Ausdruck der Abschirmung, der inzwischen bis zur Unkenntlichkeit gedehnt und strapaziert worden ist, durch die Metapher des Blankoschecks ersetzt werden – oder, noch besser, der Vorstellung eines ernstlich überzogenen «geplatzten» Schecks Platz machen!

Die Strategie der Abschreckung: Eine säkulare Kritik

Die Abschreckungsdoktrin wurde bereits von vielen Sozialwissenschaftlern auf der Grundlage verschiedener nichttheologischer Begründungszusammenhänge beanstandet. Patrick Morgan beispielsweise kritisierte ihre Abstraktheit und ihren Formalismus, die zur Vernachlässigung des faktisch Gegebenen verführten, wobei etwa dynamische Prozesse, die leicht einen Krieg auslösen könnten, oder die Entscheidungsprozesse auf Regierungsebene schlichtweg ignoriert würden. Die Schriften dieses Autors geben einen ausgezeichneten Überblick über relevante sozialwissenschaftliche Daten[9]. So müsse etwa mit völlig verschiedenen Situationen gerechnet werden, in denen eine Strategie der Abschreckung relevant werden könne oder nicht, Situationen, die nicht miteinander verwechselt werden dürften. Androhungen, die innerhalb der einen Konstellation von Umständen eine beschwichtigende Wirkung haben könnten, führten in einer anderen Situation möglicherweise zu einer Verschärfung der Lage. So könne nur auf der Grundlage eines angemessenen Unterscheidungsvermögens beurteilt werden, welche Aktionen in einem gegebenen Falle die bestmögliche Einwirkung auf das Verhalten des Gegners in Aussicht stellten. Entsprechend existierten viele Modelle der Entscheidungsfindung auf Regierungsebene, wobei jedes dieser Modelle mit unterschiedlichen Begriffen der Abschreckung aufwarte. Aber selbst eindeutige Situationen der Bedrohung könnten unter dem Einfluß der Zwänge eines bürokratischen «Gruppendenkens» oder aufgrund einer Selbstüberschätzung des Krisenmanagements falsch beurteilt werden. Gerade in der wechselhaften und hektischen Atmosphäre eines Notfalls seien Fehlwahrnehmungen und irreführende Vorstellungen besonders wahrscheinlich.

Die Strategie der Abschreckung bringt eine Reihe weiterer – ausgiebig behandelter – Probleme mit sich[10]: 1. Im Laufe der Zeit, in der auf eine mögliche Initiative des Gegners gewartet wird, auf die es dann zu reagieren gilt, verflüchtigt sich die politische Wirksamkeit der Waffen, so daß deren Nötigungscharakter immer mehr verloren geht. 2. Um glaubwürdig zu sein, muß eine Bedrohung eine eindeutige Gefahr signalisieren; in dem Maße aber, indem die Bedrohung eindeutig ist, büßt sie gerade jene Flexibilität ein, die eine Voraussetzung der Staatskunst ist. 3. Es muß ein moralischer Widerwille gegen das Planen eines Massenmordes an Zivilisten – den Geiseln des nuklearen Zeitalters – in Rechnung gestellt werden. 4. Aus diesen Gründen verletzt das Konzept der Abschreckung die traditionelle Ehre des Soldatenstandes und ist dazu angetan, die Moral der Führungskräfte ebenso wie die der

Bürger zu untergraben. 5. Da die Technologie immer weiter voranschreitet, wird auch die Abschreckung immer unsicher bleiben; so wird es niemals «genug» Waffen geben können, die die eigene Unverwundbarkeit und den Vergeltungsschlag im Falle eines Präventivangriffs des Gegners garantieren. 6. Auch auf eine unbegrenzte Wirksamkeit der Abschreckung können wir uns nicht verlassen, da die Wahrscheinlichkeit eines nicht abwendbaren Unfalls von katastrophalen Ausmaßen oder eines verhängnisvollen menschlichen Irrtums immer mehr zunimmt.

Die Strategie der Abschreckung: Eine theologische Kritik

Besonders auf dem theologischen Sektor aber gilt es einer ideologischen Verbrämung des Nuklearismus entgegenzutreten und sie zu widerlegen. «Die Strategie der nuklearen Abschreckung ist im Grunde eine Quasi-Theologie. Sie hat dogmatischen Charakter und einen sorgfältig ausgearbeiteten theoretischen Überbau. Sie neigt zu absoluten Behauptungen, was die tiefsten Beweggründe des menschlichen Handelns angeht, – obwohl sie, wie leider allzu viele kirchliche Theologien, einen auf menschlicher Erfahrung beruhenden ausgewogenen Standpunkt missen läßt.»[11]

Die Wurzeln des Irrtums liegen deshalb in ihrer verzerrten Vorstellung von der menschlichen Natur als einer unsicher schwankenden oder labilen Mischung zweier Extreme: dem Verstandesmenschen auf der einen Seite und der Bestie auf der anderen. Diese sozusagen «gabelförmige» Anthropologie ist eine groteske Entstellung der christlichen Vision von der menschlichen Natur als derjenigen, die zweierlei verkörpert: die *imago Dei* ebenso wie den Sündenfall der Kreatur. «Wenn die Befürworter der Abschreckungstheorie auch von dem absolut rationalen Menschen ausgehen und mithin den Kräften des menschlichen Gehirns Übermenschliches zutrauen, so scheint ihre ahndende Beschäftigung mit allen möglichen Bedrohungen und Gefahren den *homo sapiens* andererseits doch zum Untermenschen herabzuwürdigen.»[12] Entsprechend empfehlen diese Theoretiker auch, «daß wir unsere Gegner zunächst täuschen» sollten, «indem wir ihnen eine gehörige Angst einjagen; daß wir uns dann aber – um unseres eigenen Überlebens willen – auf ihre besonnene Rationalität verlassen» sollten[13].

Der Mensch als Manager

Auf der einen Seite erfährt die *imago Dei* in der Abschreckungstheorie eine Abflachung und wird zu einem seichten technokratischen Rationalismus. Die politischen Führungen der einzelnen Länder werden zu überragenden Krisenmanagern befördert, die mit den urgewaltigen Kräften des Kosmos spielen und noch immer selbstsicher und voller Zuversicht am Rande des Abgrundes wandeln. Dieses unangebrachte Vertrauen in die Rationalität des Menschen bezieht seine Plausibilität aus unserer hochtechnisierten Gesellschaft, die an der Voraussetzung festhält, daß die Menschen selbständige und unabhängige Einzelwesen mit einer Fähigkeit zum vollendeten logischen Denken seien, die losgelöst von anderen Ichs existierten. Sich selbst kommandierend glaubt die Managermentalität, auch ein umfassendes Recht auf die Herrschaft über alles und jeden für sich in Anspruch nehmen zu können, – entweder, indem sie die Natur ausbeutet oder indem sie die Menschen manipuliert.

In jüngster Zeit entstandene Theorien der atomaren Kriegsführung dehnen diese Selbstgewißheit bis in erschreckende Extreme hinein aus. Seit Beginn des atomaren Zeitalters aber hat sich die Suche nach einer rationalen Begründung für den Einsatz der Atombombe als schwierig erwiesen. Angesichts solcher Größenordnungen des Zerstörungspotentials scheint ein Vergeltungsschlag im Falle eines Angriffs eher unlogisch zu sein und der Vernunft zu widersprechen; ein solches Zugeständnis würde die Glaubwürdigkeit aber untergraben, auf der die Abschreckungstheorie beruht. So sind es nur die Verlegenheiten, Schwierigkeiten und Zwänge, die sich aufgrund einer bisher beispiellosen Macht ergeben, die die Widersprüche des Rationalismus bloßstellen. Darüber hinaus ist eine solche Macht mit der biblischen Anthropologie unvereinbar. Die Heilige Schrift postuliert das «Ich» ganz sicher nicht als ein selbstgenügsames Einzelwesen, sondern vielmehr als eine Gesamtheit von gegensätzlichen Kräften; eine Einheit, die zwar begrenzt, aber frei ist. Das «Ich» des Evangeliums findet zu sich selbst nur im gegenseitigen Austausch mit anderen und dem göttlichen Du.

Der Mensch als Bestie

Auf der anderen Seite stellt die Theorie der Abschreckung ein Zerrbild der gefallenen

Menschheit dar – bis hin zu dem Extrem der Rechtfertigung eines endgültigen Entsetzens. Abrupt wie der Absturz einer Kabine der Berg- und Tal-Bahn sinkt das Porträt der menschlichen Natur hier auf ein tierisches Niveau hinab. Die Menschen werden als untermenschliche Geschöpfe betrachtet, die erst eingeschüchtert werden müssen, bevor sie sich ehrenhaft benehmen. Seit den Zeiten der Armbrust bezeugt die Geschichte die Suche des Menschen nach der endgültigen Waffe, mit deren Hilfe es – wie auch immer – gelingen solle, den «Frieden» zu einer allgemeinen Verpflichtung zu machen. Alfred Nobel, der berühmte Erfinder des Dynamits, kann als Beispiel hierfür stehen: «Ich wünschte, ich könnte eine Substanz herstellen oder eine Maschine erfinden, die eine derart erschreckende massenvernichtende Wirkung hätte, daß alle Kriege undurchführbar würden.»[14]

Die Absicht ist offenbar, die Menschen derart in Schrecken zu versetzen, daß sie zur Vernunft kommen – oder doch zumindest, daß sie die Dinge auf unsere Weise sehen! Jedoch ist die Logik des Terrors in sich widersprüchlich und selbstzerstörerisch. Angst erzeugt nämlich nicht Klarheit des Denkens und Fühlens, sondern Verwirrung, und die drohende Katastrophe führt zu einer Atmosphäre, die wenig geeignet ist, den Widerstrebenden zur Einsicht und zum Umlernen zu bewegen. Ganz im Gegenteil, Lifton und andere Psychoanalytiker beobachteten, daß der Verstand seine Arbeit einstellt oder aber zu kindischen Phantasien Zuflucht nimmt, wenn eine bestimmte Angstschwelle überschritten wird.

Im übrigen ist die Herabsetzung der menschlichen Natur auf ein untermenschliches Niveau durch äußerste Bedrohung theologisch ebenso zu beanstanden wie das dünkelhafte Sichaufblasen der Menschheit bis hin zur Illusion der «Omnikompetenz». Die Taktik der Einschüchterung entwürdigt sowohl denjenigen, der sie einsetzt, wie denjenigen, der ihr ausgesetzt ist. Letzterer wird dämonisiert und zum «Feind» erklärt und trägt so zur Entlastung und Befriedigung des Ersteren bei, der seine eigenen unerwünschten Eigenschaften auf den Feind übertragen und in ihm schmähen kann.

Demgegenüber steht in dem jesuanischen Gleichnis vom guten Samariter (Lk 10,29–37) anstelle des bequemen «Feind»-Reflexes die unbequeme Frage zu lesen: «Wer ist mein Nächster?» Unsere Erlösung ist nahe, sobald wir uns eingestehen können, daß es Teile unseres eigenen Selbst sind, die «die dort» verkörpern, und wenn wir mithin in einem doppelten Sinne fähig werden, auf das Entfremdete und Übertragene zuzugehen und es anzunehmen. Die Gegenseitigkeit oder Entsprechung der Teile unseres Selbst ist ebenso wie die Gegenseitigkeit oder Entsprechung der Menschen untereinander ein Geschenk Gottes. Beides hat seine Wurzeln in dem gnädigen Bund Gottes mit uns Menschen und wird sich im Reich Gottes, das uns verheißen ist, schließlich erfüllen. Auf dem Hintergrund dieser Vision müssen die theologischen Unzulänglichkeiten der Abschreckung beurteilt und die tiefer gehende Häresie des Nuklearismus angefochten werden. Und es ist diese Vision, die jetzt von uns ein neues Glaubensbekenntnis fordert.

[1] R. J. Lifton, The Broken Connection (New York 1979) 369.

[2] Vgl. Chernus, Dr. Strangegod: On the Symbolic Meanings of Nuclear Weapons (Columbia, S. G., 1986).

[3] Vgl. z. B. G. D. Kaufmann, Theology for a Nuclear Age (Philadelphia 1985); D. Aukerman, Darkening Valley (New York 1981).

[4] Vgl. mein Buch: Facing the Nuclear Heresy (Elgin, Ill., 1986).

[5] JCS Pub. 1, zitiert in: The Defense Monitor 12/3 (Juni 1983) 5.

[6] P. Sprey, zitiert in F. M. Kaplan, Dubious Specter (Washington, D. C., 1980) 41.

[7] L. Freedman, zitiert in A. Geyer, The Idea of Disarmament (Elgin, Ill., 1982) 36.

[8] K. D. Johnson, The Morality of Nuclear Deterrence: G. Prins (Hg.), The Nuclear Crisis Reader (New York 1985) 145.

[9] P. M. Morgan, Deterrence (Beverly Hills, Calif., 1977); ders. New Directions in Deterrence Theory, in A. Cohen/St. Lee (Hgg.), Nuclear Weapons and the Future of Humanity (Totowa, N. Y., 1986) 169–189.

[10] Vgl. z. B. A. Krass, Deterrence and Its Contradictions, in B. H. Weston (Hg.), Toward Nuclear Disarmament and Global Security (Boulder, Colo., 1984) 211–214.

[11] A. Geyer, aaO. 192.

[12] AaO. 55.

[13] K. Deutsch, zitiert aaO. 53.

[14] A. Nobel, zitiert in P. M. Morgan, aaO. 107.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit M. Saiber M.A.

G. CLARKE CHAPMAN

Professor für Religionswissenschaften am Moravian College in Betlehem, Pennsylvania. Ordinierter Ältester der United Methodist Church. Studierte an der Boston University (dort 1963 Promotion zum Doktor der Philosophie mit einer Dissertation in Systematischer Theologie) und an der Eberhard-Karls-Universität in Tübingen (1962 und 1972). Mitbegründer und Vorsitzender des Interfaith Peace Resource Center in Betlehem, Pennsylvanien. Veröffentlichungen u. a.: Facing the Nuclear Heresy: A Call to Reformation (Brethren Press, Elgin, Illinois, 1986); «Black Power» – Schwarze Gewalt, Schwarze Theologie (Calwer Verlag, Stuttgart 1973); Amerikanische Theologie im Schatten der Bombe: Evangelische Theologie 47 (1987/1) 33–49; Hope and the Ethics of Formation. Moltmann as an Interpreter of Bonhoeffer: Studies in Religion / Sciences Religieuses 12 (1983/4) 449–460; Bonhoeffer – Resource for Liberation Theology: Union Seminary Quarterly Review 36 (1981/4) 225–242. Anschrift: Moravian College, Dept. of Religion, Betlehem, Pennsylvania 18018, USA.

Joachim Garstecki

Die marxistische Lehre vom gerechten Krieg

I. Krieg als Phänomen der Klassengesellschaft

Die marxistisch-leninistische Lehre von Krieg und Frieden erhebt den Anspruch, erstmals in der Geschichte der Menschheit eine konsistente Verbindung zwischen wissenschaftlicher Analyse und moralischer Wertung des Krieges und des Friedens hergestellt zu haben. Die Frage, ob ein Krieg moralisch gerecht oder ungerecht sei, muß nach marxistischer Auffassung so lange unbeantwortbar bleiben, wie sie nicht mit einer grundsätzlichen theoretisch-philosophischen Bestimmung des Wesens des Krieges als Erscheinung der Klassengesellschaft verbunden wird. Grundlage für diese Bestimmung ist die marxistische Geschichtsphilosophie. Sie stellt die Beurteilung eines Krieges als «gerecht» oder «ungerecht» unter das Kriterium, ob der Krieg «mit den Bedürfnissen und objektiven Erfordernissen der Menschheitsentwicklung»[1] übereinstimmt oder nicht, und sie beansprucht, diese Erfordernisse zu kennen. Die politische Funktion des Krieges innerhalb des «objektiven» Geschichtsprozesses zu begreifen, ist der entscheidende Dreh- und Angelpunkt der marxistisch-leninistischen «Lehre vom gerechten Krieg» und ihrer jeweiligen zeitbezogenen Auslegung.

Einen originären Zusammenhang zwischen marxistischer Kriegslehre und der christlichen Tradition des gerechten Krieges gibt es danach nicht. Die von der christlichen Ethik entwickelten Merkmale eines «iustum bellum» werden von den Marxisten als untauglich angesehen, die wirklichen Interessen der an einem Krieg beteiligten Staaten aufzudecken. Die christliche Morallehre habe keine inhaltlichen Kriterien dafür liefern können, welcher Rechtsbruch kriegerische Gewalt erforderlich mache und welcher Kriegsgrund folglich als gerecht zu gelten habe. Auch die bürgerliche Aufklärung sei über eine moralische Ächtung des Krieges nicht hinausgekommen; sie fasse Frieden lediglich als moralisches Postulat auf, das aus einer abstrakten «Natur des Menschen» abgeleitet sei. Im Marxismus dagegen werden christliche und bürgerliche Urteile über die Rechtfertigung des Krieges «beerbt», indem sie gut materialistisch «vomKopf auf die Füße» gestellt werden. Marx, Engels und vor allem Lenin, der als maßgeblicher Interpret des Marxismus im 20. Jahrhundert gilt, führen die rechtliche und moralische Legitimation von Kriegen strikt auf deren Klasseninhalt zurück. «Legitimität und Legalität eines Krieges» sind zu beurteilen «vom Standpunkt des sozialistischen Proletariats und seines Kampfes für seine Befreiung; einen anderen Standpunkt erkennen wir nicht an»[2].

Die Wertung eines Krieges als «gerecht» oder «ungerecht» erfordert eine Analyse der Politik, die durcl den Krieg fortgesetzt wird. Denn Krieg ist nicl ts anderes als «eine bloße Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln»[3], mit Mitteln militärischer Gewalt.

II. Revolution und Krieg als Mittel zum Frieden

Nicht zufällig wird die marxistisch-leninistische Kriegslehre von ihren Theoretikern in den umfassenden Rahmen einer «Philosophie des Friedens» gestellt. Die «historische Mission» der Arbeiterklasse besteht darin, mit dem Übel der Klassengesellschaft auch das Gesetz des Krieges zu überwinden und durch die klassenlose Gesellschaft das Reich des Friedens herbeizuführen. Die Wurzeln dieses missionarischen Anspruchs reichen weit hinter Marx zurück. Sie gründen in der aufklärerischen Idee des ewigen Friedens, die Kriege erstmals als Folge der Vergesellschaftung des Menschen begreift. Mit dem Übergang zur kapitalistischen Produktionsweise wird die bürgerliche Gesellschaft und das sie konstituierende Prinzip des Privateigentums als die Ursache von Krieg identifiziert. Der «war of classes»[4] ist das eigentliche Hindernis auf dem Weg zum Menschheitsfrieden. Der sozialrevolutionäre Impetus des 19. Jahrhunderts, die Verelendung der arbeitenden Massen in einem letzten, gewaltsamen Akt, dem revolutionären Bürgerkrieg, aus der Welt zu schaffen, wird zum Zentrum der Marxschen Geschichtstheorie. «Mit der Aufhebung der Klassenherrschaft verschwindet auch der Krieg. Der Sturz des Kapitalismus ist der Weltfriede.»[5]

Im Unterschied dazu sieht der späte Engels den Bürgerkrieg gerade als vermeidbar an[6]. Die Arbeiterklasse als Subjekt des gesellschaftlichen Fortschritts soll nicht durch Kriege, sondern durch politische Revolution an die Macht kommen. Die Klassiker des Marxismus-Leninismus rechtfertigen nicht den Krieg als solchen, sondern sehen in ihm ein historisch notwendiges Mittel zum Zweck des besseren Friedens. Das Ausmaß militärischer Gewalt ist abhängig von den konkreten historisch-politischen Umständen; eine systematische Reflexion über die Angemessenheit der Mittel kennt der klassische Marxismus nicht.

Nach der Revolution in Rußland 1917 wendet sich das theoretische Interesse Lenins von der Revolution weg und wieder stärker dem Krieg zu. An die Stelle der sozialökonomischen Analyse tritt die rechtliche und moralische Wertung militärischer Gewalt. Das ist Ausdruck einer nur noch ideologisch festgehaltenen Erwartung der Weltrevolution, die nach dem Sieg der Oktoberrevolution in Rußland gerade nicht eingetreten war. Die neu entstandene sozialistische Ordnung mußte sich – entgegen der Voraussage von Marx – unter weiterbestehenden alten Verhältnissen etablieren und gegen die Konterrevolution verteidigen. Die Leninsche Kriegslehre ist eine zwangsläufige Folge der «Parusieverzögerung» der Weltrevolution; ihre politische Entsprechung ist das Prinzip der «friedlichen Koexistenz».

Die Klärung des Verhältnisses von Revolution und Krieg wurde nach 1945 bedeutsam für die Haltung des Marxismus zu revolutionären Befreiungskriegen. Als besonders wichtig wird das «richtige Begreifen der Perspektiven des revolutionären Weltprozesses, des komplizierten und widersprüchlichen wechselseitigen Zusammenhangs von Krieg und gesellschaftlichem Fortschritt, von Krieg und Revolution»[7] angesehen. Hinter dieser dialektischen Aussage dämmert die Erkenntnis herauf, daß die militärischen Mittel des Krieges die Tendenz haben, seine revolutionären Zwecke zu sprengen. Konnte Lenin noch sagen, «Revolution ist Krieg»[8], so könnte das «Hinüberwachsen» einer Revolution in einen Krieg heute eine alles vernichtende Katastrophe auslösen. Unter bestimmten Bedingungen wird daher ein friedlicher Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus für möglich gehalten.

III. Krieg hört auf, Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln zu sein

Die marxistisch-leninistische Doktrin besagt, daß Waffen und Kriege zu den Wegbegleitern der Menschheit gehören, solange der Sozialismus nicht weltweit gesiegt hat. Umgekehrt kann die Arbeiterklasse ihre Friedensmission nur erfüllen, wenn ihre Revolutionen fähig sind, sich zu verteidigen. In der aktuellen Interpretation dieser Lehre hat es jedoch immer Modifikationen gegeben; solche Modifikationen wirken gegenwärtig stark auf die Selbstauslegung der marxistisch-leninistischen Kriegslehre zurück und machen verläßliche Aussagen über Diskussionsstand und mögliche Entwicklungen schwierig. Entgegen der ursprünglichen These von der Unvermeidbarkeit des Krieges als Mittel der Klassenauseinandersetzung wurde seit dem XX. Parteitag der KPdSU 1956 die Auffassung vertreten, daß ein dritter Weltkrieg aufgrund der gewachsenen Stärke des sozialistischen Lagers vermeidbar sei. Die Gefahr eines Kernwaffenkrieges, in dem es keine Sieger, sondern nur Verlierer geben würde, führt heute zu der Forderung, Krieg mit Kern-

waffen unter allen Umständen zu vermeiden. Ein Kernwaffenkrieg ist «objektiv» nicht mehr geeignet, Politik fortzusetzen. Seine Mittel und Methoden sind über alle denkbaren Kriegsziele hinausgewachsen. Verliert der Krieg seine Funktion, Fortsetzung der Politik mit gewaltsamen Mitteln zu sein, so verliert er auch seine Fähigkeit, «in die sozialistische Revolution, in sozialen Fortschritt umgewandelt (zu) werden»[9]. Das Ziel des Kommunismus ist dann an Kriegsverhinderung gebunden. Kriegsverhütung ist so selbst sozialer Fortschritt und zugleich «Voraussetzung für sozialen Fortschritt»[10]. Der Krieg ist noch vor dem vollständigen Verschwinden seiner sozialen Ursachen obsolet geworden.

Die politischen Konsequenzen aus dieser theoretischen Erkenntnis werden in der Sowjetunion unter dem programmatischen Leitmotiv «Neues Denken im Atomzeitalter»[11] zusammengefaßt. Die politische Logik des Nuklearzeitalters «muß schnellstens begriffen werden»; das erfordert, «zu prüfen, ob die traditionellen politischen Begriffe in dem streng umrissenen Bereich, in dem es um Krieg oder Frieden, also um die Existenz der Menschheit, geht, ihrem Gegenstand noch adäquat sind»[12]. Das «neue Denken» unterwirft auch die theoretischen Axiome der marxistisch-leninistischen Lehre von Krieg und Frieden aufs Neue dem Kriterium der Praxis[13]. «Für Kriege und die Politik der Stärke ist die Welt von heute viel zu klein und gebrechlich. Sie kann nicht gerettet und erhalten werden, wenn man nicht entschieden und ein für allemal mit der Denk- und Handlungsweise bricht, die jahrhundertelang auf der Vertretbarkeit, Zulässigkeit von Kriegen und bewaffneten Konflikten basierte.»[14]

Im Zuge solchen Umdenkens bekommt auch das Leninsche Prinzip der friedlichen Koexistenz zwischen Staaten unterschiedlicher Gesellschaftsordnung einen neuen Inhalt. Wurde es bisher vorwiegend als ideologische Form des Klassenkampfes interpretiert, so wird es jetzt zur Rahmenbedingung eines kooperativen Friedens zwischen den beiden Weltsystemen. Friedliche Koexistenz kann nicht mehr ein Mittel zur Verwandlung des Kapitalismus in den Sozialismus sein. Beide müssen vielmehr die Unausweichlichkeit von Übereinkommen akzeptieren, die sie zu gleichberechtigten Partnern in der Friedenssicherung und im gesellschaftlichen Wettbewerb machen. «Die grundsätzliche Anerkennung einer Friedensfähigkeit beider Seiten in der Systemauseinandersetzung» ist geboten, obzwar das «noch keine Schlußfolgerung über die konkrete Friedfertigkeit»[15] impliziert. Auf dieser Basis kann Sicherheit als gemeinsame Sicherheit[16] organisiert werden.

IV. Theorie, Politik und allgemeinmenschliche Moral

Es bleibt vorerst eine offene Frage, wie nachhaltig der ökonomische und politische Realismus des «neuen Denkens» auf die marxistisch-leninistische Theorie über Krieg und Frieden zurückwirkt und diese verändert. Jede sozialistische Politik steht unter einem gewissen Druck, sich vor der eigenen Ideologie zu legitimieren. Das gilt in hohem Maße für die Sicherheitspolitik. Marxistische Militärtheoretiker bemühen sich nachzuweisen, daß das «neue Denken im Atomzeitalter» eine konsequente Weiterentwicklung der traditionellen Auffassungen über das Wesen des Krieges und des Friedens darstellt[17]. Dies zu beweisen fällt dank einer großen Anstrengung des Begriffs nicht schwer – vorausgesetzt, man folgt der immanenten Logik des marxistisch-leninistischen Denkgebäudes. Das Atomzeitalter hebt den sozialen und politischen Antagonismus der Systeme nicht auf, sondern radikalisiert ihn, weil unmißverständlich klar wird, welche Politik Frieden fördert und welche nicht. Unverändert gilt, daß ein Verteidigungskrieg des Sozialismus mit Kernwaffen moralisch gerecht wäre, wenn er geführt werden müßte[18] – nur die Frage ist falsch gestellt. Der gerechte Verteidigungskrieg wird überflüssig werden, wenn die Notwendigkeit, ihn zu führen, überflüssig wird. Der Schlüssel dazu heißt Abbau der militärischen Konfrontation zwischen West und Ost, Abrüstung und Verzicht auf jegliches Streben nach militärischer Überlegenheit.

Der von der Überlebensvernunft erzeugte politische Handlungsdruck wirkt gegenwärtig stärker auf die marxistische Kriegslehre ein als umgekehrt die Klassenkampf-Theorie auf die Politik. Das fördert die Lern-Offenheit der Theoretiker. Sie sehen die Notwendigkeit, daß die friedliche Koexistenz, die gegenwärtig noch bewaffneter Frieden ist, in Richtung eines Friedens ohne Waffen entwickelt werden kann und muß[19]. Hier wird originäres sozialistisches Friedenspathos hörbar. Die Kernwaffen-Mächte müssen «Schluß machen mit der Loslösung der Politik

von den allgemeinmenschlichen Normen der Moral»[20].

Noch sind die allgemeinmenschlichen Moralnormen kein politikbestimmender Faktor. Die nukleare Gefahr konstituiert noch nicht das gemeinsame Subjekt der einen Menschheit, das allein in der Lage wäre, alle partikularen Rechtfertigungen von Abschreckung, Verteidigung und «gerechtem» Krieg hinter sich zu lassen. Aber die Politik hat begonnen, den elfenbeinernen Turm solcher Rechtfertigungen zu verlassen.

[1] G. Kießling / W. Scheler, Friedenskampf und politisch-moralische Wertung des Krieges: Dt. Ztschr. f. Phil. 24 (1976/1) 44.

[2] W. I. Lenin, Werke Bd. 27 (Berlin [5]1978) 324.

[3] C. v. Clausewitz, Vom Kriege (Berlin 1957) I, 34.

[4] K. Marx, Brief an F. Engels vom 28.7.1870, MEW 33 (Berlin 1966) 12.

[5] Kongreß der 2. Internationale Zürich 1893, Protokoll d. Intern. Soz. Arbeiterkongresses Zürich August 1893 (Zürich 1894) 20.

[6] F. Engels, Einleitung zu: Der Bürgerkrieg in Frankreich 1895, MEW 22 (Berlin 1962) 521ff.

[7] D. A. Wolkogonow (Red.), Die marxistisch-leninistische Lehre von Krieg und Armee (Berlin 1986) – Marxistko-Leninskoe uschenije o vojne i armii (Moskau 1984) 78.

[8] W. I. Lenin, Werke Bd. 8 (Berlin [5]1984) 95.

[9] K. Hager, Marxismus-Leninismus und Gegenwart. Vortrag am 24.10.1986 in der Humboldt-Universität, Berlin (Berlin 1986) 14.

[10] K. Hager, aaO. 16.

[11] Vgl. A. Gromyko; W. Lomejko, Neues Denken im Atomzeitalter (Berlin 1985) – Novoe myslenie v adernyi vek (Moskau 1984).

[12] G. Ch. Schachnasarow, Die politische Logik des Nuklearzeitalters: Sowjetwissenschaft/Ges. Beiträge (1984) 5, 452.

[13] Vgl. W. Scheler, Neues Denken über Krieg und Frieden: Dt. Ztschr. f. Phil. 35 (1987/1) 12–20.

[14] M. S. Gorbatschow, Polit. Bericht des ZK der KPdSU an den XXVII. Parteitag der KPdSU (Moskau 1986 dt.) 108.

[15] Friedliche Koexistenz und Sicherheitspartnerschaft. Ein Seminar von Gesellschaftswissenschaftlern der SED und Mitgliedern der Grundwertekommission beim Parteivorstand der SPD, 27.2 – 1.3. 1986 in Freudenstadt (Tagungsbericht): IPW-Berichte 15 (1986/6) 37ff.

[16] Vgl. Der Palme-Bericht. Bericht der Unabhängigen Kommission für Abrüstung und Sicherheit (Berlin-West 1982) – Common Security (London 1982).

[17] Hierzu aufschlußreich: Militärakademie ‹Friedrich Engels› (Hg.), Die Philosophie des Friedens im Kampf gegen die Ideologie des Krieges (Berlin [2]1986).

[18] AaO., Kapitel 2, Das Wesen des Krieges im Zeitalter nuklearer Waffen, hier bes. 83ff.

[19] Vgl. W. Scheler (Anm. 13), 19.

[20] M. S. Gorbatschow, Für eine Welt ohne Kernwaffen, für das Überleben der Menschheit. Rede vor den Teilnehmern des internationalen Friedensforums in Moskau, 16.2.1987 (Berlin 1987) 11.

JOACHIM GARSTECKI

1942 in Magdeburg geboren. Studium der Theologie am Philosophisch-Theologischen Studium Erfurt/DDR. Von 1965 bis 1970 Mitarbeit im kath. Seelsorgeamt Magdeburg, seit 1974 Referent für Friedensfragen in der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR in Berlin. Mitarbeit an Studien der Theologischen Studienabteilung zur Friedens- und Abrüstungsfrage; Mitherausgabe von: Menschenrechte in christlicher Verantwortung (Berlin/DDR 1978); Aufsätze zu friedensethischen und -politischen Themen in verschiedenen Zeitschriften. Anschrift: Phil.-Müller-Allee 45, DDR-1530 Teltow.

Anne E. Carr

Frieden durch eine friedlose Kirche?

Das Zweite Vatikanische Konzil wählte in einem seiner Sätze, in dem es die Kirche beschrieb, eine sehr lebendige Formulierung: «Sakrament des Heils für die Welt». Die Kirche, so lehrte das Konzil, sei für die ganze Welt ein Zeichen sowohl der engen Verbindung mit Gott als auch der Einheit der ganzen Menschheit. Das Eingangskapitel von *Lumen Gentium* vermerkte die «besondere Dringlichkeit» der Aufgaben der Kirche als eines Sakramentes oder Zeichens des Heils in Anbetracht der speziellen Bedingungen dieser Zeit, in der menschlich-soziale, technische und kulturelle gegenseitige Abhängigkeit so offensichtlich geworden waren. Das war vor mehr als zwanzig Jahren.

Heute verstärkt sich die Dringlichkeit der Sendung der Kirche durch den Charakter unserer Epoche, einer Zeit, die sich mitten in einem endlosen globalen Konflikt, zunehmendem Militarismus, einer sich vertiefenden ökologischen Krise und der universalen Angst vor Atomtechnik und all ihren Schrecken befindet. Welches Friedenszeichen, welchen neuen Impuls der Hoffnung kann die Kirche bieten aus ihrem Glauben an die Botschaft des Friedens, die Jesu Amt war, und die er bis zu seinem Leiden und Tod durch die religiösen und politischen Autoritäten gelebt hat? Welches Zeichen kann die Kirche schaffen aus ihrem Glauben an die Auferweckung Jesu durch Gott?[1] Welches Zeichen kann die Kirche einer geteilten Welt bieten aus ihrer eigenen Sendung im bleibenden Leben des Geistes? Oder ist dieser Friedensauftrag unglaubwürdig gemacht worden, weil innerhalb der Kirche kein Frieden herrscht, und wegen ihrer langen Tradition, den Krieg zu «rechtfertigen»?

Das Konzil verwendete viele Bilder zur Definition der Kirche. Aber die umfassendste Selbstbeschreibung, das biblische Verständnis der Kirche als Volk Gottes, war sicherlich der Ausdruck, der das öffentliche Interesse am meisten fesselte. Alle Menschen in ihrer Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit – ob Sowjets oder Buddhisten, Muslime oder Frauen, Schwarze oder Gelbe oder Rote oder Weiße – sind dennoch ein Volk, Gottes eines Volk. Die Kirche umfaßt auf eine geheimnisvolle Weise alle Menschen. Und alle Menschen sind heute dringend zum Frieden aufgefordert. Obwohl es wichtig ist, daß die Führer in den Kirchen sich besonders bemühen, für alle Menschen zu sprechen, und eine Perspektive und konkrete Programme vorstellen, die alle in der weltweiten Bewegung für Gerechtigkeit und Frieden zusammenführen, ist es ebenso evident, daß Friedensstiftung die Verpflichtung aller ist.

Indem die Menschen in Friedensfragen informierter und betroffener werden, werden sie auch friedlicher in ihrem persönlichen Leben und verbinden sich mehr mit anderen, die ihre gesellschaftlichen Sorgen teilen. Und indem diese gesellschaftlichen, wirklich globalen Probleme Menschen aller Glaubensrichtungen vereinen, spürt man, wie sich der Geist regt an ungeahnten Orten, an den Rändern der offiziellen Bürokratien und Hierarchien und in der Kirche, die das Volk Gottes ist. Der Ökumenismus nimmt eine neue Bedeutung an im Zusammenhang mit der eskalierenden Angst und der wahren Hoffnung, die der Antrieb der Weltbewegungen für den Frieden ist. Darin findet sich neue Antriebskraft für Einheit, Gerechtigkeit und Frieden unter den Kirchen, die die Einheit in Christus fordern, aber auch in der weiteren Ökumene unter den Religionen der Welt, welche an die Notwendigkeit der Darlegung dessen gemahnt, was «weltpolitische Theologie» genannt worden ist. Solch eine Theologie würde die Brennpunkte Rassismus, Sexismus, Klassendenken, weltwirtschaftliche Gerechtigkeit, Klerikalismus, Militarismus und Verantwortung für die Schöpfung miteinschließen in der Überzeugung, daß es keinen Frieden geben kann ohne Frieden unter allen Menschen und mit der Natur. Eine derartige Theologie würde alle Menschen in der aktiven Suche nach biblischer Gerechtigkeit, die Bundestreue ist, und nach dem Frieden, der von Gott kommt, verbinden.

Eine Mitarbeiterin in der Gruppe von Bibelwissenschaftlern, die am Friedenshirtenbrief der Bischöfe der Vereinigten Staaten arbeitete, beschreibt ihre persönliche Suche nach einer biblischen und feministischen Alternative zum ab-

strakten Rationalismus, zur beziehungslosen Logik und zur patriarchalischen Gewalt, die viele der Diskussionen der Bischofskommission mit militärischen und politischen Repräsentanten färbten[2]. Sie fand diese Alternative in modernen Interpretationen der Gleichnisse Jesu und in der weiterführenden Vorstellung einiger Bibelwissenschaftler, daß Jesu ganzes Leben das Gleichnis der Beziehung Gottes zu den Menschen und der Welt sei. Sie fand diese Alternative auch in Konzepten der feministischen Theologie von Macht als Ermächtigung der Unterdrückten und an den Rand Gedrängten. Die biblischen Interpretationen zeigen, wie Jesu Gleichnisse schockieren und jeden Tag die Begriffe von Logik und technischer Vernunft zerstören mit ihren Schilderungen von Gottes Wegen mit der Menschheit: Sie stellen eine neue Logik der Herrschaft Gottes auf. Diese Logik unterstreicht eher die Politik von Personen und menschlichen Beziehungen als die Politik der Abstraktion, der Gewalt und des Kriegs. Feministische Konzepte von Macht weisen darauf hin, daß besser als der alte Begriff von «Macht *über*» ein neues Verständnis von «Macht *für*», «Macht *in Hinblick auf*» mit der christlichen Botschaft von Liebe und Gerechtigkeit, von Zusammenarbeit und Gegenseitigkeit, von Einheit und Frieden vereinbar ist. Zusammengenommen bieten sie eine christliche Vision für heute an, die die lebendige Realität der Bibel auf die dringlichsten und forderndsten Zeitzeichen bezieht, auf der Suche nach weltweiter Einheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Frieden.

Diese Vision bringt ein neues Verständnis von «Verschiedenheit» mit sich. Es handelt sich nicht so sehr um das des französischen Dekonstruktionismus, obwohl das Studium von Feinheiten dieser Schule – besonders in ihrer feministischen Ausdifferenzierung – hilfreich sein kann. Eigentlich ist es ganz einfach ein Verständnis von Gerechtigkeit, Einheit und Frieden, das versucht, die Verschiedenheit des anderen, die anerkannt werden muß, auf eine solche Weise einzuschließen, daß wahre Einheit-in-Vielfalt vorwärtsgetrieben und erreicht werden kann. Dieses neue Verständnis und diese neue Anerkennung von Verschiedenheit sind ein Modell der Einheit, der Gerechtigkeit und schließlich des Friedens, welches Diskussion und Debatte nicht ausschließt, wenn Konflikte oder Widersprüche auftauchen, das aber auf dem Aushandeln realer Verschiedenheiten auf politischem oder gesetzlichem, nicht militärischem oder gewaltsamem Wege besteht. Es ist die Gewaltlosigkeit echter Bereitschaft, eigentlich: echter Beharrlichkeit, den anderen in seiner Verschiedenheit zu akzeptieren. Es ist gewaltlos in seinem Hinweis darauf, daß Gewalt selbst wesentlich in der Weigerung, den anderen in seinem Anderssein und in seiner Vielfältigkeit zu akzeptieren, wurzelt – gleich ob es bei dieser Verschiedenheit um jemandes Katholizismus, Christentum, Religion, Geschlecht, Nation, Denkweise, Rasse, Farbe oder Klasse geht.

Dieses Konzept der Anerkennung der Verschiedenheit ist eigentlich verwandt mit feministischen theologischen und ethischen Analysen von Macht[3]. Diese Sicht von Macht, die seit der Aneignung von Whiteheads Philosophie durch die Prozeßtheologen expliziter Teil der theologischen Diskussion ist, legt fest, daß es zwei Arten von Macht gibt. Die eine Art ist einschränkend; sie kontrolliert, erzwingt Konformität, manipuliert und verfährt bei der Durchsetzung eigener Wege grundsätzlich gewaltsam. Das ist die Art von Macht, die militärische, politische und religiöse Regimes kennzeichnet, welche keinen Unterschied zu oder keine Abweichung von ihren offiziellen Positionen tolerieren. Diese Macht ist hierarchisch und patriarchalisch, wirkt von oben nach unten («top down») und besteht auf einer Autorität, die Ordnung, Konformität und Gehorsam fordert. Es ist eine im wesentlichen gewaltsame Macht.

Die andere Art von Macht, die Whitehead als überzeugend beschreibt, und die durch feministisches Denken in die ethische und theologische Diskussion eingeführt worden ist, ist die Macht, die den anderen zu seiner tatsächlichen Befähigung und Ermächtigung führt. Sie betont nachdrücklich die Komplexität der Modelle, Beziehungen, Flexibilität, Freiwilligkeit und gegenseitige Abhängigkeit. Sie entsteht von unten nach oben («bottom up») und findet ihre Autorität in Modellen geteilter Herrschaft, die um der Sendung und des Dienstes willen da sind. Feministische Theologinnen haben herausgefunden, daß diese Art von Macht viel angemessener die Macht des Geistes beschreibt, der von Jesus in die Welt entlassen worden ist, und der die einzig wahre Macht der Kirchen in ihrem universalen Friedensauftrag ist. Dies wird in folgenden Worten des Evangeliums, die Jesus selbst zugeschrieben werden, plastisch vor Augen geführt: «Ihr wißt, daß die Herrscher ihre Völker unterdrücken und

die Mächtigen ihre Macht über die Menschen mißbrauchen. Bei euch soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll euer Sklave sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele (Mt 20,24).»

Diese biblische Sichtweise des Dienstes zusammen mit dem feministisch-theologischen Verständnis von Macht weist hin auf eine neue Perspektive von der Art Gerechtigkeit, Frieden und Einheit, die der Auftrag jedes Christen und der Kirchen heute sind. Es ist ein Auftrag, der den Dienst und den konstanten Dialog innerhalb der Vielfalt der Kirchen und der Welt miteinschließt – nicht, um den anderen zu überwinden und zu einer einzigen Art des Denkens oder Handelns zu bekehren, sondern um die transzendente Gerechtigkeit, Einheit und den Frieden, die nur Gott gewährt, zu finden und zu verwirklichen. Das bedeutet nicht, daß Christen warten dürfen, bis der Friede da ist. Es heißt vielmehr, daß jeder ein aktiver Friedensstifter sowohl im persönlichen wie im politischen Bereich werden muß, getragen von der lebendigen Macht des Geistes.

Der gewaltlose Ansatz feministischen Denkens mit seinem bekannten Slogan «das Persönliche ist das Politische» weist auf eine wichtige Analogie zwischen kirchlichen Haltungen zu individuellen, gesellschaftlichen und globalen Problemen hin[4]. Aus der theologischen Perspektive betrachtet werden persönliche Reue und Umkehr zum Friedenstiften mit Gott und dem Nächsten im individuellen Leben und in Angelegenheiten, die sich auf den Privatbereich beziehen, vorbildlich gestaltet und glaubwürdig gemacht, wenn sie sich in den Modellen, die in bezug auf die kirchliche Herrschaft und den öffentlichen Bereich gewählt werden, widerspiegeln. Gleichermaßen erfordern öffentliche Streitfragen über System und Struktur – gleich ob der Kirchen oder der Nationen – den geduldigen und offenen Dialog, Zusammenarbeit und Gegenseitigkeit, wie sie die persönlichen Beziehungen kennzeichnen. Wenn der öffentliche Bereich oder institutionelle Sachverhalte schwer zu handhaben sind und legitime Differenzen in den Standpunkten und der Vorgehensweise zulassen, so ist dies mehr noch bei Angelegenheiten aus dem Privatbereich der Fall. Wenn diese Privatangelegenheiten Aufmerksamkeit gegenüber Werten des Lebens, der Person, der Beziehungen und der menschlichen Befähigung verlangen, so erfordern öffentliche und weltweite Belange gleichen Takt und gleiche Sensitivität.

Die Befreiungs- und politischen Theologien in unserer Zeit haben die engen Verbindungen zwischen Privatinteressen einerseits sowie politischen Systemen, Strukturen und Institutionen andererseits klargelegt. Diese Theologien haben den eminent praktischen Charakter des Glaubens in seiner zweifachen Suche nach Einheit und Frieden in ihrer Betonung der *Praxis* als authentischer Quelle für Theorie und Wahrheit nachgewiesen. Solche theologische Einsichten – «angebracht und sogar notwendig», so wie sie von römischen Autoritäten bezeichnet worden sind – gemahnen an die Wichtigkeit der gemeinschaftlichen «mystischen und politischen» Bedingungen heutigen christlichen Glaubens. Ein mystischer Glaube erfährt Gott, indem er sowohl die persönliche Erfahrung sucht, als auch über die Texte und Lehre anderer. Ein politischer Glaube verwirklicht sich, indem er gesellschaftliche und öffentliche Verantwortung für die «Inkarnation», Fleischwerdung oder «Aktivierung» der christlichen Perspektive in den Gefügen von Institutionen, Systemen, Strukturen – auf kirchlicher, nationaler und internationaler Ebene – übernimmt. Ein mystisch-politischer Glaube versucht, Körper und Seele, Geist und Fleisch, das Individuelle und Gesellschaftliche, das Öffentliche und das Private zu vereinen – weit entfernt von den weltentsagenden Spiritualitäten mancher früherer Interpretationen des Christentums[5].

In diesem Zusammenhang ist der atomare Terror passend als die «dunkle Nacht» unserer Welt beschrieben worden – eine Situation des Grauens, der Ausweglosigkeit und Hilflosigkeit, die einzelne Menschen und Kirchen, Nationen und politische Blöcke vernichtet. Und es ist bestätigt worden, daß der Gott des Friedens im Aufruf zur Reue, zur Umkehr und zum Friedenstiften gefunden werden kann, der die Christen und die Kirche selbst mobilisieren wird, Wege des Friedens, der an den biblischen «Schalom» erinnert, zu suchen und zu finden[6].

Die heutige Dringlichkeit des weltweiten Rufs nach Frieden hat schon viele Christen zusammengeführt und beginnt, die noch getrennten Kirchen in einer Weise zu vereinen, die über die offiziellen ökumenischen Diskussionen über historische Differenzen in Ritual und Glaubensin-

halt hinausgeht. So wichtig diese Diskussionen auch sind, zwingt die Dringlichkeit des Anrufs zum Frieden heute alle, von den Führungskreisen und den Mitgliedern aller christlichen Kirchen solche konkreten Zeichen des Friedenstiftens zu fordern, die dann ein wirkungsvolles Zeugnis für die Botschaft Jesu und die Macht des Geistes in der Welt heute geben werden. Als das sich selbst so bezeichnende Sakrament des Heils für die Welt ist die katholische Kirche besonders gebeten, die Bemühungen zu intensivieren, die im Oktober 1986 begannen, als der Papst die Führer aller Religionen der Welt versammelte, um für den Frieden zu beten. Denn es besteht eine gegenseitige Abhängigkeit zwischen der Suche nach Frieden in der Welt, Frieden innerhalb der römisch-katholischen Kirche und unter den christlichen Kirchen. Die Universalität des Christentums, die in der Vielfalt und Unreduzierbarkeit der Weltreligionen so sehr angezweifelt wird, bedeutet zumindest, daß die Friedensbotschaft Jesu und die sanfte Macht des Heiligen Geistes beginnen, Einfluß zu nehmen auf seine Mitglieder und auf die ganze Welt in ihrer dunklen Nacht.

[1] Für eine ausführliche Untersuchung der Botschaft Jesu, seines Tods und seiner Auferstehung als des christlichen Modells für Friedensstiftung siehe Carol Frances Jegen, Jesus the Peacemaker (Sheed and Ward, Kansas City 1986).

[2] Juliana Casey, Where is God Now? Nuclear Terror, Feminism, and the Search for God (Sheed and Ward, Kansas City 1987).

[3] Siehe z. B. Beverly Wildung Harrison, Making the Connections: Carol S. Robb (Hg.), Essays in feminist Social Ethics (Beacon Press, Boston 1985); ferner: Women's Conscionsness, Women's Conscience, Hg. von Barbara Hilkert Andolsen/Christine E. Gudorf/Mary D. Pellauer (Seabury Press, New York 1985).

[4] Für die Diskussion der verschiedenen Bedeutungen der Gewaltlosigkeit siehe Kenneth R. Himes, Pacifism in the Catholic Church: The Ecumenist 25/3 (März/April 1987) 44–48.

[5] Rosemary Radford Ruether, Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology (Beacon Press, Boston 1983).

[6] Casey, Where ist God Now? 150–152.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

ANNE E. CARR

Geboren in Chicago. Studierte an der Marquette University in Milwaukee und an der Divinity School der University of Chicago. Dann Lehrtätigkeit am Mundelein College (Chicago) und an der Indiana University (Bloomington). Derzeit Professorin an der Theologischen Fakultät der University of Chicago. Veröffentlichungen: The Theological Method of Karl Rahner (Scholars 1977); A Search for Wisdom and Spirit: Thomas Merton's Theology of the Self (Notre Dame 1987); A Transforming Grace: Tradition, Symbol, and the Experience of Women (Harper and Row 1988); außerdem zahlreiche Artikel in Zeitschriften wie Theological Studies, Horizons, Theology Today, Chicago Studies. Anschrift: University of Chicago, Divinity School, Chicago, Ill. 60637, USA.

Concilium-Einbanddecken

Dunkelgraue Ganzleinendecke mit Prägung auf Vorderseite und Rücken
23. Jahrgang 1987
DM 9,50

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

Jürgen Moltmann

Gerechtigkeit schafft Frieden

I. Die Kirche: Werk und Werkzeug des Friedens Gottes[1]

Gibt es eine theologische Dimension im politischen Frieden? Gibt es eine politische Dimension im religiösen Frieden?

Es ist in vielen Kirchen immer noch umstritten, ob sich die Kirche in die Kämpfe um den «weltlichen Frieden» einmischen soll oder ob sie sich mit ihrer Verkündigung und Seelsorge auf den «Frieden mit Gott» und den Seelenfrieden der einzelnen menschlichen Personen beschränken muß[2]. Wenn die Kirche sich in die politischen Fragen einmischt, dann sagen diejenigen, die eine andere politische Meinung haben, die Kirche reduziere den Frieden mit Gott auf einen politischen Zustand und «schalomisiere» den «Frieden, der von oben kommt». Wenn die Kirche sich nicht einmischt, dann sagen diejenigen, die sich engagieren und politisch einsetzen, die Kirche werde durch ihr Schweigen zum Komplizen der Gewalttat, die Unfrieden stiftet, denn wer zum Bösen schweigt, arbeitet mit ihm zusammen (M. L. King). Um aus diesem fruchtlosen Streit herauszukommen, beginnen wir bei dem Ereignis, das die Kirche zur Kirche macht und das Christsein jedes einzelnen bestimmt: dem rechtfertigenden und friedenstiftenden Handeln Gottes in Jesus Christus. «Christus ist um unserer Sünden willen dahingegeben und um unserer *Gerechtigkeit* willen auferweckt» (Röm 4,25), so faßt Paulus die christliche Botschaft von der Gottesgerechtigkeit zusammen. Und im Kolosserbrief wird dieselbe Botschaft als versöhnende Friedensbotschaft Gottes formuliert: «Denn es ist das Wohlgefallen gewesen, daß in ihm (Jesus Christus) alle Fülle wohnen sollte und alles durch ihn versöhnt würde, es sei auf Erden oder im Himmel, damit daß er *Frieden* machte durch sein Blut am Kreuz, durch sich selbst» (1,19–20). Alles, was die Kirche ist, und ebenso alles, was das Christsein bestimmt, verdankt sich diesem rechtfertigenden, versöhnenden und friedenstiftenden Handeln Gottes in Jesus Christus. Was dort am Kreuz auf Golgatha und in seiner Auferweckung von den Toten für uns geschehen ist, ist von Gott getan und ist allem, was die Kirche tut und sagt, vorgegeben. Die Kirche ist die Frucht des versöhnenden Leidens Gottes und das Geschöpf des rechtfertigenden Handelns Gottes und in der Einheit von beidem das Werk des friedenstiftenden Willens Gottes. Weil Gott Recht schafft, gibt es Christus. Weil Gott Frieden stiftet, gibt es Kirche. Die Kirche Jesu Christi kann darum gar nichts anderes als eine *Friedenskirche* sein. Darum beginnen alle Gottesdienste der Kirche Christi mit dem Friedensgruß. Darum segnet die Kirche mit dem Frieden Gottes, der höher ist als alle Vernunft.

Aus jeder Gabe aber entspringt eine entsprechende Aufgabe. Ist die Kirche Christi *Werk* des rechtschaffenden und friedenstiftenden Handelns Gottes, dann ist sie auch und mit gleichem Ernst das *Werkzeug* dieses göttlichen Handelns. Aus der Rechtfertigung des Sünders folgt die Heiligung des Gerechtfertigten zum Einsatz für Gerechtigkeit in der Welt. Aus der Versöhnung des Friedlosen folgt die Sendung der Versöhnten als Friedensstifter in diese friedlose Welt. Es kann keine andere Antwort der Christen auf das rechtschaffende Wort Gottes geben, die der Dynamik des Geistes dieses göttlichen Wortes entspräche. Die mit Gott Versöhnten werden von selbst und unausweichlich zu den Friedensstiftern in ihrer Welt. Gewiß liegen das schöpferische Handeln Gottes und das antwortende Handeln der Menschen nicht auf derselben Ebene, denn Gott ist Gott und die Menschen sind Menschen. Aber es können diese beiden Ebenen nicht getrennt werden. So sehr wie Menschen ihren Frieden dem Handeln Gottes verdanken, so sehr liegt Gott alles an dem neuen Handeln der Menschen: Gott rechtfertigt, um zu heiligen; er beruft, um zu senden; er stiftet Frieden, um Friedensstifter zu gewinnen. Wer sich am Frie-

den Gottes genug sein läßt und nicht seinerseits zum Friedensstifter wird, der hat die innere Dynamik des göttlichen Friedens noch nicht erfahren und kennt den Geist Gottes nicht[3].

Als Werk und Werkzeug des Friedens Gottes existiert die Kirche in verschiedenen Gesellschaften und auch in verschiedenen Schichten der Gesellschaft und also mitten in ökonomischen, sozialen und politischen Konflikten. Diese Konflikte reichen tief in die Kirche selbst hinein. Jeder Christ steht in ihnen, wird durch sie bestimmt und muß darum nach den Weisungen und den Möglichkeiten für sein Friedenstiften an seinem Ort fragen. Es ist die *politische Theologie,* die das Bewußtsein um den politischen Kontext einschärft, in dem Kirchen und Christen real existieren. Man kann zwar so tun, als ob das weder die Kirche noch die gläubige Seele der Christen etwas angehe, aber mit solchen Bewußtseinsverdrängungen ist niemandem geholfen. Damit werden nur religiöse Illusionen von einer unpolitischen Existenz erweckt. Je genauer jedoch die Kirche ihren sozialen, politischen und kulturellen Kontext erkennt, desto treuer kann sie ihren göttlichen Auftrag erfüllen, desto wirksamer kann sie zum Werkzeug des Friedens Gottes werden. Die Erklärungen der lateinamerikanischen katholischen Bischofskonferenzen in Medellín 1968 und Puebla 1978 sind dafür vorbildlich. Daß uns in der «Ersten Welt» nichts Entsprechendes gelingt, verrät m. E. die neue «babylonische Gefangenschaft» der Kirche, die nur darin nicht babylonisch ist, daß sie von der Kirche wegen der Privilegien, die sie in der westlichen Gesellschaft genießt, nicht als Gefangenschaft empfunden wird. Eine Kirche aber, die solche Privilegien entgegennimmt und dafür zu dem Unrecht, das die Gesellschaft verbreitet, schweigt, ist nicht eine Kirche, die Christus allein und allein Christus als ihren Herrn bekennt. Die Aufgabe der politischen Theologie liegt nicht in der vermeintlichen «Politisierung der Kirche», sondern in der notwendigen Christianisierung der Existenz und der Wirkungsweisen der Kirche in der modernen Gesellschaft.

Die großen, globalen Konflikte der Welt heute spiegeln sich in den vielen kleinen Konflikten des Lebens wider. Man kann sie zusammenfassen in dem Widerspruch: Wir leben in der einen, aber geteilten Welt.

1. Die Entwicklung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation in der modernen Zeit hat das schreiende Unrecht der «Dritten Welt» produziert. Ich meine damit sowohl das arme Volk in den Nationen der «Dritten Welt» wie auch die wachsende Armut in den Industrienationen der «Ersten Welt».

2. Dieselbe moderne Zivilisation hat zu ihrer vermeintlichen Sicherheit das «nukleare Abschreckungssystem» geschaffen, durch welches das schreckliche Ende dieser Welt jederzeit möglich gemacht werden kann. Das Abschreckungssystem bedroht die Gegner mit Weltvernichtung und stellt damit die bisher umfassendste Form tödlicher Gewalt und organisierter Friedlosigkeit dar.

3. Diese moderne Zivilisation erkauft ihre technischen Erfolge durch fortschreitende, rücksichtslose Naturzerstörungen. Jedes Jahr verschwinden viele Arten von Pflanzen und Tieren auf immer. Die Atmosphäre wird auf irreparable Weise zerstört. Die Wälder werden abgeholzt. Die Wüsten wachsen. Die sogenannte «ökologische Krise» der modernen Industriegesellschaft ist nur ein freundliches Wort für den ökologischen Tod der Natur und den ökologischen Selbstmord der Menschheit. Ein Atomkrieg ist *apocalypse now,* die Naturzerstörung ist eine Apokalypse auf Raten. Die Katastrophe von Tschernobyl 1986 war ein Signal der Warnung vor beiden Entwicklungen. Die globale Situation, in der die Kirche, die Gottes Friedenshandeln an sich selbst erfahren hat, zum Friedenstiften aufgerufen ist, hat Michail Gorbatschow treffend mit dem Satz gekennzeichnet: «Die Menschheit hat ihre Unsterblichkeit verloren.» Die Menschheit als solche ist durch Menschen tödlich bedroht. Sie kann aussterben.

Die Kirchen sind sich heute einig, daß 1. *Krieg* keine politische Option mehr sein kann; daß 2. dem Geist, der Logik und der Praxis des nuklearen *Abschreckungssystems* abzusagen ist; daß 3. der *gerechte Friede* das einzig legitime Ziel der Politik sein kann.

II. Friedenshoffnung und Friedenspraxis

Das große Heilswort des Alten Testamentes heißt *Shalom.* Weil es so umfassend ist, ist es schwer zu definieren. Es bedeutet Segen in der Freude am gelungenen Leben. Es bedeutet das Heilwerden des Lebens in der Wirklichkeit aller seiner Beziehungen. Es meint ein gerechtes Leben, zu dem man sagen kann: Siehe, es ist sehr gut, es bleibt nichts mehr zu wünschen übrig. Es

ist die Fülle des Lebens in der Gegenwart des lebendigen Gottes. Es ist die Fülle des Lebens in der Liebe der Menschen zueinander. Es ist die Fülle des Lebens in der Schöpfungsgemeinschaft mit allen anderen Kreaturen. *Shalom* hat es an sich, nicht geteilt oder beschränkt werden zu können. Man kann hier nicht Heil und Wohl unterscheiden, auch nicht den Frieden Gottes und den weltlichen Frieden, auch nicht die Seele und die Politik. Shalom ist tendenziell universal[4].

Das ist der Grund dafür, warum schon im Alten Testament Shalom zum prophetischen Wort der *Verheißung* des zukünftigen Heils Gottes für die ganze Schöpfung wird. Solange Gewalttat und Unrechtleiden das Antlitz der Erde kennzeichnen, gibt es keinen Shalom. Solange der Tod herrscht, ist der Shalom Gottes noch fern. Was immer Israel als Volk in seiner Geschichte an Shalom erfahren hat, was immer der einzelne Gläubige an Shalom erlebt, ist darum nur erst *Vorgabe* und *Wegweisung* des kommenden universalen Shalom. In jeder einzelnen Erfüllung der göttlichen Shalomverheißung steckt die Erfahrung der noch unerfüllten Shalomverheißung für alle. Jeder geschichtliche Genuß des Shalom erweckt deshalb Begierde nach der Zukunft des vollendeten Shalom. Israel hat den Shalom in seinem Bund mit Gott gefunden. Israel wurde durch diesen Bund aber zum «Licht der Völker». Gott geht es mit Israel nicht um Israel, sondern um die Gerechtigkeit der Welt und den Frieden der Völker. Israel ist nichts anderes als die fleischgewordene Verheißung des Shalom für die Völker und die ganze Schöpfung. Die Messiasverheißungen des Propheten Jesaja zeigen dies deutlich: «Frieden ohne Ende» (Jes 9,6) bringen der Messias und sein messianisches Volk in die Welt, weil sie den Armen und Elenden «Gerechtigkeit bringen» (Jes 11,4).

Christen haben diesen verheißenen Messias in *Jesus* erkannt, weil sie durch ihn und in seiner Gemeinschaft das Heil, den *Shalom Gottes* erfahren. In Jesu Verkündigung des Reiches Gottes an die Armen kommt die Gerechtigkeit Gottes zu den Unrechtleidenden. In Jesu Verkündigung des Reiches Gottes kommt Gesundheit zu den Kranken und Leben zu den Sterbenden. In seiner Verkündigung kommt Gemeinschaft zu den Ausgestoßenen und Fremden. Durch seine Hingabe an den Tod am Kreuz und in seiner Auferweckung von den Toten kommt das ewige Leben zum Vorschein: ein Leben im vollen Shalom Gottes, weil es den Tod überwunden hat. Christen leben von der Erfüllung der göttlichen Shalomverheißung Jesu durch und in Jesus. Weil sie aber erst in ihm, aber noch nicht sichtbar in aller Welt erfüllt ist, ist Shalom wohl gegenwärtig im Glauben, aber zugleich zukünftig in der Hoffnung. Christus ist der einzigartige Anfänger des universalen Shalom Gottes in dieser Welt und in unserer Geschichte.

In der Gemeinschaft mit dem Messias Jesus erfahren Menschen die Gegenwart des Shalom Gottes im *Geist:* Das sind die Erfahrungen der Umkehr vom Tod zum Leben, der Wiedergeburt zur Hoffnung, der Neuschöpfung der Liebe und des Aufstandes gegen Gewalttat und Resignation. In der Erfahrung des schöpferischen Geistes wird das für unmöglich Gehaltene möglich, die Schwachen werden stark, die Entrechteten werden gerecht, die Ausgestoßenen werden geliebt und der Frieden wird möglich.

Aus diesen Erfahrungen der prophetischen und der messianischen Antizipation des universalen Shalom Gottes in Israel und in der Kirche entstehen folgende Perspektiven für das Friedenshandeln:

1. Frieden ist kein Zustand, sondern ein Prozeß, kein Besitz, sondern ein Weg.
2. Frieden ist nicht die Abwesenheit von Gewalt, sondern die Anwesenheit von Gerechtigkeit.

Mit der Sendung des Messias macht Gott die menschliche Geschichte zu einem Prozeß um den Frieden seiner Menschheit und das Heil seiner Schöpfung. Dies ist der Sinn der ganzen menschlichen Geschichte und darum auch der Sinn jedes kleinen, begrenzten, persönlichen Lebens in dieser Geschichte.

In der Friedensforschung unterscheiden wir heute zwischen einem *negativen Begriff des Friedens* und einem *positiven Begriff des Friedens.*

Die *negative Definition* des Friedens sagt, daß Friede Nicht-Krieg sei, also die Abwesenheit von offener und kollektiver Gewaltanwendung. Faßt man den negativen Begriff des Friedens weiter, dann sagt man, Friede sei die Abwesenheit von Gewalt, Not, Unfreiheit und Angst. Dieses negative Verständnis von Frieden liegt vor, wenn Staatsmänner behaupten, das nukleare Abschreckungssystem habe in den letzten 20 Jahren «den Frieden bewahrt». Abgesehen davon, daß diese Behauptung gar nicht beweisbar ist, wird hier Frieden mit Waffenstillstand verwechselt. Es werden auch die Kosten des Abschreckungssystems verschwiegen. Je kostspieli-

ger aber man den Frieden sichern muß, desto weniger ist das, was gesichert wird, Frieden zu nennen. Auf eine negative Definition des Friedens kann man sich zwar leicht einigen, aber nur unzureichend[5].

Die *positive Definition* des Friedens bestimmt dengegenüber Frieden als einen Zustand sozialer Gerechtigkeit, demokratischer Konfliktregelung und der Kooperation der Nationen. Viele halten dies für eine Utopie, aber ohne positive Elemente funktioniert der negative Begriff des Friedens nicht.

Der *christliche Friedensbegriff* verbindet beide Definitionen: Frieden ist Abwesenheit von Gewalt, Leid und Unrecht, und Anwesenheit von Gerechtigkeit, Freiheit und einem Leben in Gemeinschaft mit Gott, mit anderen Menschen und mit der Natur, mit einem Wort: *Shalom*. Friedensdienst bedeutet deshalb Widerstand gegen Gewalt und Krieg, geht aber darüber hinaus und ist ein Dienst am Leben und an der Gerechtigkeit.

In der Friedensforschung wird unterschieden zwischen dem Frieden als einem *Zustand* und dem Frieden als einem *Prozeß*.

Wer Frieden als einen Zustand auffaßt, muß entweder seine Friedenserwartung so klein machen, daß sie auf einen historischen Zustand paßt, oder er wartet hier in der Geschichte umsonst auf den Frieden. So lange sich Menschen auf Kosten anderer Menschen bereichern, so lange Menschen andere Menschen unterdrükken und ihnen Gewalt antun, so lange Menschen vor anderen Menschen Angst haben müssen, gibt es einen Zustand des Friedens nicht. Friede als Zustand ist eine Utopie, und die schlimmste Utopie dieser Art ist die Utopie des status quo. Nur die im Wohlstand leben, können meinen, sie lebten im Frieden, weil sie die anderen Menschen übersehen, die im Elend existieren müssen.

Es ist darum besser, Frieden als einen Prozeß aufzufassen, als einen historischen Weg, auf dem es Fortschritte und Rückschläge gibt. Auf dem *Weg des Friedens* geht es um den *Abbau* der Gewalt, der Rüstung und der strukturellen Gewalt und den *Aufbau* von Gemeinschaft und gegenseitigem Vertrauen. Auf dem Weg des Friedens geht es um den *Abbau* ökonomischer Ausbeutung und den *Aufbau* eines gerechten Weltwirtschaftssystems. Auf dem Weg des Friedens geht es um den *Abbau* der Unfreiheit und den *Aufbau* demokratischer Partizipation des Volkes an den politischen Entscheidungen.

Nach christlichem Verständnis ist der historische Friede ein vielfältiger *Prozeß der Antizipation* jenes universalen Friedens, der das kommende Reich Gottes erfüllen wird. Christen leben schon hier und jetzt aus dem Frieden des kommenden Reiches und bringen diesen Frieden nach Möglichkeit in diese gewalttätige Welt hinein. Christen sind nicht auf «das Jenseits» ausgerichtet, wie manche behaupten, sondern bringen das Jenseits in das Diesseits. Christlicher Glaube ist, wo er authentisch gelebt wird, nicht «Opium für das Volk», sondern die Kraft der Befreiung des Volkes.

III. Gerechtigkeit schafft Frieden

Das andere große Heilswort des Alten Testamentes heißt *Zedaka*, Gerechtigkeit. «es gibt im Alten Testament keinen Begriff von so zentraler Bedeutung für alle Lebensbeziehungen der Menschen wie den der *Zedaka*.»[6] Sie ist der Maßstab nicht nur für das Verhältnis der Menschen zu Gott, sondern auch für ihr Verhältnis untereinander und für ihr Verhältnis zu ihren Mitgeschöpfen. *Zedaka* bedeutet nicht wie in der griechisch-römischen Welt, aus der unsere Begriffe der Gerechtigkeit, justitia, justice, stammen, Wohlverhalten gegenüber einer vorausgesetzten, absoluten sittlichen Norm, sondern lebendige *Gemeinschaftstreue*. Der Gott des Exodus und des Bundes am Sinai ist der *treue Gott*. Seine Wahrheit besteht darin, daß er seinen Zusagen treu bleibt und sie dadurch zuverlässig und glaubwürdig macht. Darum betet Psalm 143,1: «In deiner Treue erhöre mich, in deiner Gerechtigkeit.» Durch seinen Bund begibt sich Gott selbst in eine Gemeinschaft mit dem Volk seiner Wahl. Seine Gerechtigkeit besteht darin, daß er diesen Bund hält. Die Gerechtigkeit des Volkes besteht darin, daß es seinerseits den Bund und dessen Gesetz hält. Wird das Volk untreu und gottlos, so offenbart sich die Bundestreue Gottes als Gnade, die den Ungerechten gerecht macht, indem sie ihn in den Bund zurückholt. Darum betet Psalm 31,1: «Errette mich durch deine Gerechtigkeit.» Das große Versöhnungsfest ist das höchste Fest in Israel. In ihm wird Gottes Gerechtigkeit als versöhnende Gnade gefeiert. «Der Begriff einer strafenden *Zedaka* ist nicht zu belegen; er wäre eine *contradictio in adjecto*» (G. v. Rad, aaO. 375). Gottes Gerechtigkeit ist also immer rettendes, zurechtbringen-

des und rechtschaffendes Tun. Gott stellt in seiner Gerechtigkeit nicht bloß fest, was recht und was unrecht ist, sondern er schafft den Rechtlosen Recht und setzt den Gewalttätigen ins Unrecht. So schafft Gott durch seine Gerechtigkeit Frieden; einen Frieden, der Bestand hat.

Wenn wir uns daran orientieren, müssen wir uns von jedem «faulen Frieden» verabschieden. Es gibt keinen Frieden in der Unterdrückung. Wo Unrecht und Gewalttat herrschen, ist kein Frieden, auch wenn alles still ist und keiner mehr zu protestieren wagt. Es sind die falschen Propheten, die dann rufen «Frieden, Frieden» und ist in Wahrheit kein Frieden, sondern nur der Tod. Es ist nicht die Kirche Christi, sondern die Religion des Antichristen, die Versöhnung zum Zwecke eines solchen Friedens in einer Gesellschaft predigt, in der das Recht mit Füßen getreten wird, wie das *«Kairos-Dokument»* der kritischen und prophetischen Christen aus Südafrika mit Recht sagt[7]. Im Blick auf das Alte und das Neue Testament ist es theologisch eindeutig, daß die *Gerechtigkeit* die Priorität vor dem Frieden hat, weil Gerechtigkeit Frieden schafft, nicht aber Frieden Gerechtigkeit. Das Friedenshandeln der Kirche und der Christen muß darum an Gerechtigkeit orientiert sein. Wer den Elenden Recht schafft, dient dem Frieden, auch wenn er sich den Zorn der Reichen zuzieht. Wer die Verachteten annimmt, dient dem Frieden, auch wenn er sich den Haß der Selbstgerechten einhandelt. Mit Recht hat die Weltkirchenkonferenz in *Vancouver 1983* den «Bund für Gerechtigkeit» an die erste Stelle vor den «Bund für Frieden» und «für das Leben der Schöpfung» gesetzt.

Wir wollen versuchen, die biblische Überlieferung von der *zedaka* Gottes, der Menschen und der Schöpfung auf unsere Vorstellungen von Gerechtigkeit zu beziehen, um dann das rechtschaffende Handeln auf die Aufrichtung des *Shalom* in unserer Welt auszurichten.

Ein früher Begriff der europäischen Rechtskultur definiert Gerechtigkeit als *justitia distributiva.* «Suum cuique» ist die Devise: Jedem das Seine. Diese geschickte Formel verbindet die Rechtsgleichheit («jedem») mit der realen Verschiedenheit der Menschen («das Seine»). Nicht jedem dasselbe, sondern jedem nach seinen Bedürfnissen. Dieser Begriff von Gerechtigkeit ist jedoch vorwiegend sachbezogen auf Güter und Leistungen: Jeder Mensch hat das Menschenrecht auf Leben, Nahrung und Freiheit, wie es seiner Eigenart entspricht.

Über diesen sachbezogenen Begriff hinaus geht der personen- und gemeinschaftsbezogene Begriff der Gerechtigkeit: Er besteht in der *Anerkennung des anderen* in seiner Andersartigkeit und in der Annahme des anderen in seiner Eigenart zur Ergänzung des Eigenen. Wechselseitige Anerkennung und Annahme schafft gerechte Gemeinschaft. Dies entspricht zweifellos dem christlichen Begriff der rechtfertigenden Gerechtigkeit: «Nehmt einander an, gleichwie Christus euch angenommen hat zum Lobe Gottes» (Röm 15,7). Dieser personenbezogene Begriff der Gerechtigkeit ist auch der Gerechtigkeitsbegriff, der den modernen Gesellschaftsbegriffen des *Covenant* und des *Contract* zugrundeliegt.

Endlich darf man Gerechtigkeit nicht ideal formulieren, sondern muß nach konkreter Gerechtigkeit in einer Welt von Gewalttat und Unrecht fragen. In solchen Situationen nimmt die Gerechtigkeit vorrangig die Gestalt der Option für die Machtlosen und Gewalttaterleidenden an. Durch das Alte und das Neue Testament geht unübersehbar diese *parteiliche Gotteserkenntnis:* «Du bist ein Gott der Armseligen, die Zuflucht der Unterdrückten, die Stütze der Schwachen, der Schutz der Verlassenen, der Retter der Verzweifelten..., der Recht schafft denen, die Gewalt leiden» (Psalm 146,7). Aus ihr folgt ebenso eindeutig der *Auftrag:* «Schaffet Recht den Waisen und Witwen» (Dtn 10,18). Das ist das göttliche *Recht des Erbarmens,* der leidenschaftlichen Option für die Armen, die Jesus uns so eindrücklich demonstriert hat. «Erbarmen» heißt nicht, daß «Gnade vor Recht ergeht», sondern daß der Entrechtete zu seinem Recht kommt. Der Arme hat einen Anspruch auf den Schutz des Erbarmens, und der Starke hat eine Rechtspflicht zum Erbarmen. «Erbarmen» ist keine mildtätige Benevolenz, sondern leidenschaftlicher Einsatz für das Recht des anderen und steht darum außerhalb der Rechtsordnung, sondern ist selbst rechtschöpferisch. Wie die Anerkennung des anderen, so ist auch das Erbarmen des Schwachen das Fundament jeder Rechtsordnung, die dem Frieden dient.

«Gerechtigkeit schafft Frieden»: Wir wollen diesen Grundsatz an zwei weiteren Optionen aufweisen: an der *Liebe zum Feind* und an der gewaltfreien *Überwindung der Gewalt.*

Wer sich auf einen Streit einläßt und einen Konflikt austrägt, steht unter dem Gesetz der Vergeltung: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Wer

sich dem Feind gegenüber auf dieses Gesetz einläßt, gerät in einen Teufelskreis, aus dem er nicht mehr herauskommt. Er muß zum Feind seiner Feinde werden. Er haßt den, der ihn haßt. Er wird durch den Feind geprägt. Wird Böses mit Bösem vergolten, dann richtet sich das Böse immer nach dem anderen und wird durch das andere Böse gerechtfertigt. Das ist tödlich. Befreiung gibt es nur, wenn die Orientierung am Feind aufhört. Die Liebe, die Jesus an die Stelle der Vergeltung setzt, ist die Feindesliebe (Mt 5,43ff). *Feindesliebe* ist nicht vergeltende, sondern zuvorkommende, schöpferische Liebe. Wer Böses mit Gutem vergilt, reagiert nicht mehr, sondern schafft Neues. Er läßt sich das Gesetz des Handelns nicht mehr vom Feind vorschreiben. Feindesliebe setzt große Souveränität voraus. Je freier man von der Angst wird, desto besser gelingt die Feindesliebe. Feindesliebe kann aber niemals Unterwerfung unter den Feind bedeuten, sie muß die intelligente und schöpferische Überwindung der Feindschaft wollen. Sie ist eine Art «Entfeindungsliebe» (P. Lapide). Feindesliebe fragt nicht: Wie kann ich mich gegen einen Feind schützen?, sondern: Wie kann ich dem Feind seine Feindseligkeit nehmen? Feindesliebe zieht also den Feind in die eigene Verantwortung hinein. Feindesliebe kann darum nicht als fromme «Gesinnungsethik» diffamiert werden. Sie ist in hohem Maße «Verantwortungsethik». Feindesliebe gilt nicht nur im privaten Leben (hier ist sie sogar besonders schwierig), sondern auch im politischen Leben, wenn anders wir unseren Frieden nicht dadurch sichern, daß wir alle unsere Feinde ausrotten, sondern allein dadurch, daß wir die Feindschaften überwinden und Verantwortung für unsere gemeinsame Sicherheit übernehmen. Die Politik der Feindesliebe verlangt, für den jeweils anderen mitzudenken. Nicht wie Westeuropa sich gegen die «russische Drohung» schützen kann, ist die Frage, sondern wie wir eine gemeinsame Friedensordnung in Europa zwischen West und Ost aufbauen. Das setzt die Entmilitarisierung unseres Denkens und seine Demokratisierung voraus[8].

Aus der Feindesliebe folgt der Versuch der *gewaltfreien Überwindung der Gewalt*. Das klingt zwar paradox, ist es aber nicht. Gewaltfreiheit bedeutet nicht Entpolitisierung, denn man muß «Gewalt» und «Macht» unterscheiden[9]. Unter «Macht» verstehen wir die gerechtfertigte, legitime und legale Anwendung von Gewalt. In diesem Sinne hat der moderne Staat das sog. «Gewaltmonopol» in unserer Gesellschaft. Unter «Gewalt» verstehen wir die ungerechte und durch nichts zu rechtfertigende Anwendung von Macht. Wir sprechen darum auch von «nackter Gewalt» oder «Brutalität». Das Christentum hat in unseren Gesellschaften zwar die Barbarei der Gewalt nicht abschaffen können. Es hat aber jede Anwendung von Gewalt rechtfertigungspflichtig gemacht, insbesondere die staatliche Anwendung von Gewalt. Das Recht setzt auch dem staatlichen Gewaltmonopol Grenzen, und zwar nicht nur innenpolitisch gegenüber den Bürgern des Staates, sondern auch außenpolitisch gegenüber anderen Staaten und der Menschheit. Eine Bedrohung der Menschheit mit einem nuklearen Holocaust ist eine durch nichts zu rechtfertigende Gewalttat. Die erste Form der Überwindung von Gewalt ist die Bindung jeder Machtausübung an das Recht. Daraus folgt die Pflicht zum Widerstand gegen jede ungerechte Machtausübung, sei sie illegal oder illegitim oder gegen die Menschenrechte gerichtet. Gewaltfreiheit schließt den Machtkampf nicht aus, wenn es in diesem Kampf um die Bindung der Macht an das Recht geht. Wer in einer offenkundigen Gewaltherrschaft in den aktiven oder passiven Widerstand geht, der erfüllt nur seine Pflicht als Staatsbürger. Er tritt für die Wiederherstellung des Rechtes oder für die Gewinnung des Rechtes für alle ein. Er ist berechtigt, alle Machtmittel einzusetzen, darf sich aber keine Gewalttat (Brutalität) leisten, weil er durch sie seine eigenen Ziele verraten würde.

Die Macht der Völker, die unter Gewaltherrschaft leiden, ist nicht der Terror, sondern die Solidarität. Die massenhafte Solidarität entzieht den Gewaltherrschern jeden Anschein des Rechtes und nimmt ihren Drohungen den Schrecken. Wir haben in unserer Zeit eine Reihe von Beispielen dafür, daß Völker Militärdiktaturen auf unblutige Weise überwunden haben: Griechenland, Argentinien, Philippinen. Gewaltherrschaft steht auf schwachen Füßen, wenn sie isoliert wird und ihr sowohl das Vertrauen wie die Möglichkeit, Angst zu erzeugen, entzogen werden. Die gewaltfreie Überwindung der Gewalt ist sehr wohl möglich. Sie kann freilich auch das Martyrium fordern. Wir denken an Gandhi und Martin Luther King. Wir denken vor allem an Jesus selbst. Wenn wir an ihn denken, dann entdecken wir auch, daß nicht nur das aktive *Handeln* befreiende Kraft besitzt und zum «Er-

folg» führt, sondern daß auch das *Leiden* befreiende, weil sühnende Kraft besitzt und zum «Segen» für viele werden kann. «Das Blut der Märtyrer ist der Same der Kirche», hieß es im alten römischen Reich. Das gilt in abgestufter Weise auch für die Samen des Friedens in Gerechtigkeit, die heute gesät werden.

IV. Sind wir friedensfähig?

Wie können Christen, wie können Gemeinden und wie können die Kirchen ihren Auftrag für den Frieden durch Gerechtigkeit organisieren?

Ich gehe davon aus, daß der Frieden der Leib der Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit deshalb die Seele des Friedens ist. Ist das richtig, dann muß sich die Kirche als Leib des Friedens Gottes verstehen und den Frieden durch ihre eigene Existenz bezeugen, nicht erst durch Hirtenbriefe und politische Aktionen.

Die Kirche existiert in verschiedenen Sozialgestalten. Ich nenne hier von oben nach unten: 1. die Universalkirche, 2. die Territorialkirchen, 3. die örtliche Gemeinde, 4. die freiwillige Gruppe und die Bewegung. Der Friedensdienst muß auf diesen verschiedenen Ebenen verschiedene Formen annehmen. Es ist m. E. sinnvoll, hier zu unterscheiden, damit man sich nicht gegenseitig überfordert.

1. Ich beginne unten an der Basis mit der freiwilligen Gruppe: Das Engagement für den Frieden verlangt immer die persönliche Verpflichtung zum gewaltfreien Handeln und die persönliche Opferbereitschaft. Darum entstehen überall die *Friedensgruppen* und die *«Dritte-Welt»-Gruppen* für soziale Gerechtigkeit. Hier kommen betroffene Menschen freiwillig zusammen und arbeiten an einer konkreten Aufgabe, die sie gemeinsam als ihre eigene Aufgabe erkennen und übernehmen. Sie entwickeln eine eigene Bereitschaft zum Einsatz in Demonstrationen und in sozialen Aktionen. Zusammen mit dieser Bereitschaft zum öffentlichen Handeln entsteht auch eine eigene Spiritualität: «Widerstand und Ergebung» nannte Dietrich Bonhoeffer diesen neuen Lebensstil. «Kontemplation und Kampf» heißt es in Taizé. «Mystik und Befreiung» findet man in den lateinamerikanischen Basisgemeinden. Diese Friedensgruppen schließen sich regional und international durch «Netzwerke» zusammen und bauen so eine «Ökumene von unten» auf. Aber es sind Gruppen und Bewegungen und Netzwerke von *Gleichgesinnten*. Darum hat die katholische Friedensbewegung «Pax Christi» ein Problem mit der Hierarchie der katholischen Kirche in Deutschland. Darum werden die Basisgemeinden in Lateinamerika nicht von allen Bischöfen geschätzt. Darum wird die christliche Friedensbewegung in der evangelischen Kirche in Deutschland mit großem Mißtrauen angesehen. Der Grund liegt nicht nur in der Angst der Vertreter von Institutionen vor der unkontrollierbaren Spontaneität dieser Gruppen und Bewegungen, sondern auch darin, daß die örtlichen Kirchengemeinden nicht nur aus Gleichgesinnten, sondern auch aus Andersdenkenden bestehen. Hier polemisiert der «Verband katholischer Soldaten» in Deutschland gegen «Pax Christi», und die evangelischen Militärpfarrer bekämpfen die evangelische Friedensbewegung in unserer Kirche. Was also kann man von der örtlichen Gemeinde erwarten? Was kann man ihr zumuten?

2. Die *örtliche Gemeinde* entsteht aus der Verkündigung des Evangeliums und der Taufe. Sie sammelt sich gewöhnlich am Sonntagmorgen zum Gottesdienst. Es kommen Menschen zusammen, die über Frieden und Gerechtigkeit verschieden denken. Sie kommen ja nicht, um in der Kirche Gleichgesinnte in politischen Fragen zu treffen. Darum wird die örtliche Kirchengemeinde kaum zu einer Friedensgruppe werden können. Ihr Friedenszeugnis liegt m. E. auf einer anderen Ebene: Die örtliche Gemeinde war bisher überwiegend eine *Religionsgemeinschaft* und eine Gottesdienstgemeinde. Wenn sie aber auf das ganze Evangelium Christi hört, wird sie umgestaltet werden zu einer *Lebensgemeinschaft*. Je mehr Christen in der örtlichen Gemeinde miteinander leben, desto mehr nehmen sie die sozialen, ökonomischen und politischen Konflikte wahr, in denen sie existieren, und fragen nach Gerechtigkeit und Frieden in diesen Konflikten. Je mehr sie erkennen, daß das Heil Gottes das ganzheitliche Heilwerden der Kreatur meint, desto mehr nehmen sie ihre eigenen Aufgaben an der Heilung der sozialen und politischen Krankheiten der Gesellschaft wahr, in denen sie leben. Neben dem Gottesdienst wird dann die *Gemeindeversammlung* wichtig, auf der Arbeitsgruppen berichten und die örtlichen Aufgaben besprochen werden. Sie ist auch der Ort, wo die Friedensgruppen ihre Erfahrungen in die örtliche Gemeinde einbringen können, um in den örtlichen Gemeinden den Lernprozeß des Friedens in Gang zu setzen.

3. Die *Territorialkirchen* sind weder örtliche Gemeinden noch Friedensbewegungen. Ihr Kontext ist die Region, in der das Territorium liegt. Sie müssen die Konflikte, die hier vorherrschen, aufnehmen und in regionalen Friedenskonferenzen versuchen, *mutual responsibility* an die Stelle von *mutual assured destruction* zu setzen. Das ist für das geteilte Europa die «Konferenz europäischer Kirchen». Ihr politisches Gegenüber sind die KSZE-Konferenzen, die Konferenzen für den Aufbau «vertrauenbildender Maßnahmen» und gegenseitiger Sicherheitspartnerschaften zwischen west- und osteuropäischen Nationen.

4. Die *Universalkirche* endlich ist bisher nur auf konfessioneller Ebene sichtbar geworden: in Rom, in Genf, in den Weltbünden der verschiedenen Denominationen. Sie wird sichtbar, wenn jene allchristliche «Weltversammlung» vorbereitet wird, auf der die Christenheit gemeinsam dem tödlich bedrohten Universum der Menschheit die Gerechtigkeit Gottes, den Frieden der Völker und das Leben der Schöpfung bezeugt.

Für alle Organisationsformen der Kirche gilt das Motto: «Denke global – handle lokal!» Damit dies möglich wird, müssen die *Kommunikationen* in den Kirchen verbessert werden: Die Hirtenbriefe, Enzykliken, Denkschriften und Memoranden zum Frieden, die wir bisher kennen, sind meistens auf Einbahnstraßen von oben nach unten gefahren. Sie sind unten selten angekommen und auch kaum ernst genommen worden. Umgekehrt werden die Erfahrungsberichte der Basis «oben» selten gelesen und berücksichtigt. Es scheint mir darum die Aufgabe von Kirchenleitungen zu sein, die Erfahrungen und Fragen von der Basis aufzunehmen und weiter zu vermitteln. Nur wenn die Kirchen auf allen ihren Ebenen in Territorialkirchen, örtlichen Gemeinden und Friedensgruppen in einen *gemeinsamen Lernprozeß* für Gerechtigkeit und Frieden eintreten, können sie einmal mit *einer* Stimme sprechen, und dann werden sie gehört werden.

[1] Ich übernehme in diesem Artikel bewußt einige Thesen und Formulierungen aus dem Vortrag von Propst Dr. H. Falcke, Erfurt, DDR, über «Theologie des Friedens in der einen, geteilten Welt» auf der Tagung der Gesellschaft für evangelische Theologie im Februar 1987, um zu zeigen, daß in dieser Frage Christen im Osten und im Westen mit einer Stimme sprechen können. Der Vortrag von H. Falcke erscheint im Frühjahr 1988 in einem Sammelband über «Friedenstheologie – Befreiungstheologie» im Chr. Kaiser Verlag, München.

[2] Vgl. dazu die Sammelbände: Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste (Hgg.), Christen im Streit um den Frieden (Freiburg 1982); Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Hirtenworte zu Krieg und Frieden, Die Texte der katholischen Bischöfe der Bundesrepublik Deutschland, der Deutschen Demokratischen Republik, der Niederlande, Österreichs, der Schweiz, Ungarns und der Vereinigten Staaten von Amerika (Köln 1983).

[3] Gegen die «Harmaggedon-Theologie» der zynischen Apokalyptiker wie Hal Lindsay, The Late Great Planet Earth (Grand Rapids 1970); ders. The 1980s: Countdown to Armaggedon (King of Prussia, Pa. 1980).

[4] N. Lohfink, Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre (Freiburg 1977).

[5] E. Eppler, Die tödliche Utopie der Sicherheit (Hamburg 1983).

[6] G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments, I (München ^{2}1957) 368.

[7] Challenge to the Church. A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa. The «Kairos Document» (Braamfontein S. A. 1985).

[8] Diese Forderung hat auch Generalsekretär Michail Gorbatschow in seiner Ansprache vor den Teilnehmern des Internationalen Forums «Für eine Welt ohne Kernwaffen, für das Überleben der Menschheit», Februar 1987 in Moskau, erhoben: Für die Unsterblichkeit der menschlichen Zivilisation (Beienrode Mai 1987).

[9] Dazu ausführlicher J. Moltmann, Politische Theologie – Politische Ethik (München/Mainz 1984) 124f.

JÜRGEN MOLTMANN

Geboren 1926 in Hamburg, Mitglied der evangelisch-reformierten Kirche. Er studiert 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: Liebermeisterstraße 12, D-7400 Tübingen.

CONCILIUM aktuell

Dietmar Mieth

Zukunft mit AIDS – eine Herausforderung (I)

Es scheint, als müßten wir uns darauf einrichten, mit Aids, mit dem übertragbaren Immunmangelsyndrom, zu leben. Die Anpassungsfähigkeit des HIV-Virus macht die ohnehin schwierige Aufgabe der wissenschaftlichen Problemlösung noch schwerer. Die Betroffenheit ist unterschiedlich, die Reaktionen reichen von Widerstand bis Fatalismus, die aus sozialer Verantwortung zu treffenden Maßnahmen sind umstritten. Eines scheint jedoch klar: die Welt sieht mit Aids anders aus; Aids hat Einfluß auf unser Weltbild, stellt eine Herausforderung für unser Denken, für unsere Erfahrung, für unser Handeln dar, der wir nicht ausweichen dürfen. Drei Fragen sind daher für uns unausweichlich: die Sinnfrage, die Frage der gesundheitspolitischen Verantwortung und die Frage nach dem Sexualverhalten.

Die Frage nach dem Sinn oder die religiöse Frage

Manche ersten kirchlichen Reaktionen haben unmittelbar die religiöse Dimension ins Spiel gebracht. Worte von Kardinälen, in denen Aids als «Geißel Gottes» oder als «Widerstand der Natur» bezeichnet wird, sind nur schwer in ihrer Wirkung zurückzunehmen, auch wenn sie differenziert werden. Eines scheinen sie vorauszusetzen: die Möglichkeit, in unserer komplexen Wirklichkeit authentisch sagen zu können, wo Gott eingreift oder was «Natur» ist.

Dagegen lassen sich Einwände erheben. Zum einen ist es für eine religiöse Antwort auf die Herausforderung von Aids wichtig, die wissenschaftlichen Erklärungen nicht zu überspringen. Es ist wahr, daß die Entstehung von Aids nicht im Sinne einer lückenlosen Kausalkette erklärt werden kann. Aber dürfen wir «Gott» oder dürfen wir die «Natur» zu Lückenbüßern der Forschung machen? Wenn wir dies tun, wird der Projektionsverdacht aus der Mottenkiste der Religionskritik wieder auftauchen. Der christliche Gott offenbart sich in seiner Geschichte mit dem Menschen, er ist kein Lückenfüller in einem Welterklärungssystem. Das christliche Gottesbild geht nicht davon aus (vgl. Joh 9,1-4), daß Gott sich in einer Krankheit als Zusammenhang von Schuld und Strafe zeigt. Im Alten Testament sei an die Auseinandersetzung Abrahams mit Gottes Gericht erinnert (vgl. Gen 18,20-33). Gottes Gerechtigkeit kann nicht willkürlich die Unschuldigen mittreffen. Wer wagt zu bezweifeln, daß Aids auf Bluter, auf treue Ehepartner und auf Kinder übertragbar ist?

Aber «wehrt sich» in Aids die «Natur»? Dazu müßte man sagen können, wo etwa in Afrika die «Unnatur» liegt: in der Zivilisation oder in der Tradition? Stellt der HIV-Virus selbst ein Stück «unberührter» Natur dar? Die Erklärungskraft des Wortes «Natur» ist hier nicht groß. Wenn man aber «Natur» als religiöses Bildwort verwendet, dann gibt man ihr eine mythische Dimension.

Immer wieder stößt man auch auf Menschen, welche die sogenannte geschichtliche Verfallstheorie als Erklärung heranziehen. Vor allem wird gern das Schema vom Sittenverfall gebraucht, der den Zusammenbruch der herrschenden Kräfte einer Epoche heraufführe. Aber dieses Bild der Geschichte stammt aus der Verherrlichung der Entfaltung völkischer Kräfte in militärischer Macht und organisatorischem Geschick; die Lebendigkeit des Geistes in sogenannten Verfallsperioden vermag es zum Beispiel nicht zu erklären. In diesem Zusammenhang muß man darauf aufmerksam machen, daß die dabei vorausgesetzte Beobachtung der sexuellen Verwilderung oft nur oberflächliche Phänomene einbezieht und daß sie für unsere Zeit eine problematische Diagnose darstellt. Denn Aids vergrößert die Leiden der südlichen Hemisphäre ungleich mehr als die Leiden der späten Industriekultur. Ferner: der zeitgeschichtliche Pendelausschlag zugunsten eines neuen Impetus zur Sublimierung der Sexualität nach einer Phase der Entsublimierung der Leiblichkeit ist vor Aids und nicht erst danach zu beobachten.

Wenn Aids eine Herausforderung unseres Weltbildes und der damit verbundenen religiösen Fragen darstellt, dann kann diese Herausforderung nicht mit solchen Verkürzungen, die zudem

des Zynismus gegenüber den Betroffenen nicht entbehren, beantwortet werden. Daß sich aber die religiöse Frage stellt, kann ein Umgang mit den Betroffenen durchaus zeigen. Oft stellt sie sich als persönliche Theodizeefrage oder auch allgemein als Frage an den Gott, der das irreversible Leiden zuläßt. Die Theodizeefrage, dieser «Felsen des Atheismus» (ein Wort des deutschen Schriftstellers Martin Walser), läßt aber gerade unsere religiösen Rationalisierungen in der Welterklärung scheitern. Gott, der Ijob antwortet zeigt hier die Unmöglichkeit auf, daß das Geschöpf in seiner Kontingenz an die Klärung dieser Frage heranreichen kann (vgl. Ijob 38ff). Das einzige, was wir im christlichen Glauben wissen, ist, daß Gott keine erklärende, aber eine solidarische Antwort gibt: im Kreuz Jesu Christi. Christlich gesehen, tritt die Aitiologie des Leidens hinter die Solidarität mit den Leidenden zurück.

Am stärksten scheint mir Aids die religiöse Frage zu provozieren, wenn es um die Konkurrenz des Glaubens mit dem «Glauben» geht. Im Grunde sind wir als Gläubige in der westlichen Kultur stets im doppelten Sinne gläubig: einerseits bekennen wir die Schöpfungsmacht Gottes und unsere Kontingenz als endliche, geschaffene Wesen – andererseits glauben wir aus Gewöhnung an die Macht des Menschen, seine Probleme zu lösen und immer wieder zu neuen Problemlösungen durchzubrechen. Aids verstärkt hier die Erfahrung, daß der «Glaube» an unsere technische Kultur Elemente des Götzendienstes in sich trägt. Gewiß soll unsere religiöse Skepsis Forschung und Technik für humane Ziele mit humanen Mitteln nicht behindern, sie ist kein Argument gegen unsere Verantwortung. Aber sie begrenzt die Euphorie einer Problemlösungsmentalität und erzieht zur «nüchternen Beherrschung der Begeisterung» (Goethe) gegenüber dem sogenannten Fortschritt.

Die Begleitung der Leidenden

Der kranke und leidende Mensch wird von drei Fragen bewegt: Warum trifft es gerade mich? Welche Chancen habe ich? Wie kann ich in der Phase des Krankseins, Leidens und Sterbens menschenwürdig leben?

Ein unumkehrbarer Prozeß des Leidens und Sterbens stellt einen besonderen Anspruch an die Fähigkeiten der Selbstannahme, der Kommunikation und der begleitenden Hilfe. Insbesondere geht es um die Frage, wieweit dem Leiden konstruktive Züge abzugewinnen sind. Die möglichen Lernprozesse im Leiden dürfen aber nicht abverlangt oder zynisch eingefordert werden.

Wenn durch kirchliche Initiativen besondere Pflegehäuser für Aids-Kranke eingerichtet werden oder wenn in staatlicher Förderung diese Möglichkeit erweitert wird – Mutter Theresa hat entsprechende Stationen in den USA begründet –, dann ist auch erneut über «christliche Barmherzigkeit» nachzudenken. Soll sie Zeugnis der Verkündigung des göttlichen Erbarmens sein, dann hat sie sich am Verhalten Jesu zu orientieren, das nie im Einzelfalle nach der Schuld fragt, die Diagnose dem betroffenen Menschen überläßt und ihm die Hoffnung zuspricht. Erbarmen im Sinne von Herablassung ist hier nicht gefragt, vielmehr Erbarmen im Sinne der Annahme beschädigten Lebens, das die Würde der Entwürdigten wiederherstellt.

Ziele des Engagements sollten sein: Aufhebung der Isolierung von Leid; Ermöglichung von Selbstbestimmung; Verringerung des Druckes, «sich als Last zu empfinden für andere»; Sterben als eigenen Prozeß des Lebens verstehbar machen; die Sinnlosigkeit frühen Leidens und Sterbens in die Einsicht eingliedern, daß Leben als zeiterfülltes Leben noch nicht erfülltes Leben sein muß; bezeugen, daß das Leben «vor Gott» in einer Gutheißung steht, die über alle menschlichen Wertbestimmungen hinausgeht. Wo die Möglichkeit besteht und Menschen von sich aus danach fragen, sollte der Grund christlicher Hoffnung bezeugt werden, d.h. die Erinnerung an die Solidarität Christi am Kreuz und seine Aufnahme in ein neues Leben durch Gott.

In jedem Fall sollte die Situation der Aids-Kranken nicht aus diesen allgemeinen Grundsätzen der Begleitung ausgegliedert werden. Die Kirchen stehen hier vor einer neuen Aufgabe, für die sie Erfahrungen sammeln und Schulungen vermitteln sollten.

Die eingangs entfaltete religiöse Frage verbindet die Fragen «was können wir wissen?» und «was sollen wir tun?» mit der Frage «was dürfen wir hoffen?» (I. Kant). Sie erspart uns nicht, zu forschen und zu handeln, aber sie fordert auch dazu auf, Zeichen zu setzen, daß die Glaubenden Grund zur Hoffnung haben und daraus leben.

Ein zweiter Teil dieser Überlegungen zum Thema AIDS folgt im nächsten Heft.

(«CONCILIUM aktuell» erscheint unter der Verantwortung des jeweiligen Verfassers.)

Vorwort

Christian Duquoc / Casiano Floristán

Auf der Suche nach christlicher Identität

Das vorliegende Heft ist der christlichen Identität gewidmet. Wenn dieses Thema gewählt wurde, so deswegen, weil die Christen ihrer Identität nicht gewiß sind. Die Selbstversicherung aufgrund der Zugehörigkeit zu einer Gruppe wird abgelehnt; denn sie scheint auszuschließen, daß man seine Identität durch die Pflege seiner unterscheidenden Eigenart gewinnt. Aber hier liegt zweifellos nicht der letzte Grund für die genannte Ungewißheit: Diese hat ihren Grund in der individualistischen Ideologie, die den westlichen Demokratien so sehr zu schaffen macht. Papst Johannes Paul II. hat die amerikanischen Katholiken daran erinnert, daß die Kirche kein Selbstbedienungsladen ist: Keiner kann sich hier aussuchen, was seinem Geschmack entspricht, und dabei ablehnen, was ihm nicht gefällt. Die Frage ist also nicht einfach: Entweder sich vollkommen in eine Gruppe integrieren, deren Struktur, Ideologie und Zielsetzung bestimmten, wer man ist, oder aber sich selbst definieren auf die Gefahr hin, nicht mehr zu wissen, was mir erlaubt, mich noch Christ zu nennen. Die folgenden Beiträge fügen sich in dieses gedankliche Schema ein.

Zunächst einmal war es notwendig, von der Psychologie her zu bestimmen, was man unter «Identifikationsprozeß» versteht. Thierry de Saussure hat sich dieser Aufgabe unterzogen und damit den genauen Horizont aller Darlegungen umschrieben.

Der Identifikationsprozeß betrifft auch das Selbstverständnis einer Gruppe in bezug auf sich selbst und auf die Außenwelt. Nun zeigt aber die derzeitige geschichtliche Entwicklung, daß die Verunsicherungen nicht nur den einzelnen Christen, sondern in gleicher Weise die Kirchen betreffen. Sie haben die Erfahrung eines Abweichens von den vertrauten Wegen der Kriterien der Identifikation machen müssen. Pierre Bühler beschreibt dieses Abweichen anhand der neuesten Geschichte der Kirchen der Reformation.

Die Bestimmung seiner Identität vollzieht man im Blick auf den anderen. Erkannt zu werden ist ein grundlegendes Element des Identifikationsprozesses. Wir haben hier drei von außen auf den Christen gerichtete Betrachtungsweisen ausgewählt: die des Ungläubigen, die des Buddhisten und die des Juden. Unglücklicherweise haben uns in bezug auf die erste Betrachtungsweise mehrere Autoren im Stich gelassen. So haben wir einen Fachmann für das Werk von Albert Camus gebeten, uns dessen Auffassung vom Christentum darzustellen, während ein Buddhist und ein Jude ihre Auffassungen selbst dargelegt haben.

Begriffsbestimmung, geschichtliche Betrachtung und Betrachtungsweisen von außen her verlangen danach, daß die strukturellen Elemente der christlichen Identität beleuchtet werden. Wir sind diese Aufgabe von drei Gegebenheiten aus angegangen: Jesus – mit einer Studie von Alphonse Ngindu Mushete; Heilige Schrift – mit einer Erörterung von Peter Eicher; Christus und der Heilige Geist – mit einem Beitrag von Isabelle Chareire. Blieb noch die Aufgabe, die ethischen Konsequenzen dieser Gedankengänge aufzuzeigen: Diese hat Pierre de Locht beschrieben. Und schließlich noch eine genauere Untersuchung der Beziehung dieses Themas zur katholischen Kirche: Diese Aufgabe hat Christian Duquoc übernommen.

Sicherlich werden unsere Leser Lücken und Dunkelheiten entdecken. Wir zweifeln aber nicht daran, daß die hier versammelten Beiträge eine ehrliche Bewertung dieser schwierigen Frage ermöglichen werden.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Darstellung des Problems

Thierry de Saussure

Der Vorgang der Selbstidentifikation[1]

Es wäre eine Illusion, wollte man denken, daß der Mensch nur von seiner genetischen Programmierung her und durch seine persönlichen Fähigkeiten, sich autonom zu machen, Mensch werde, sich entwickle und in den Besitz seiner selbst gelange.

Sowohl in seinem Inneren wie in seinen unerläßlichen Beziehungen zu seiner Umgebung webt sich ein immer verwickelteres Netz, in dem seine mannigfaltigen Erlebnisse zirkulieren und sich die Tausende von Bildern, die aus dem Inneren oder aus der Außenwelt stammen, miteinander verbinden oder einander entgegensetzen, sich miteinander vereinen oder voneinander trennen und, von seinen Wünschen und seinen Ängsten beseelt, Sinn annehmen und sein psychisches Leben strukturieren.

Wir werden weiter unten in großen Zügen die schöne, tragische Geschichte nachzuzeichnen haben, in der jeder von uns, der zum Leben geboren ist, gleichsam in einem zweiten Geburtsvorgang zu seiner Identität zu finden und als in Beziehung zu anderen stehendes Sehnsuchtswesen zu wachsen versucht. Das ist jedoch ein Wachstum, von dem man weiß, daß es erst im Tod abgeschlossen sein wird und daß dieser sich in jeder Etappe bemerkbar macht durch die fortwährenden Entdeckungen dessen, was man nicht ist, im Vergleich zu dem, was man zu sein sich erträumt.

Vorerst aber müssen wir einige Begriffe präzisieren, zu denen die Psychologie, zumal die Tiefenpsychologie, im Verlauf ihrer Beobachtungen und Einsichten nach und nach gegriffen hat, um über diesen delikaten Vorgang der Selbstidentifikation Aufschluß zu geben.

Ein wenig Terminologie[2]

«Identifikation» ist ein Ausdruck, in dessen Vieldeutigkeit im Grunde sich schon die Hin- und Herbewegung widerspiegelt, in der das Subjekt in seinen Beziehungen zu anderen sich aufbaut. Identifizieren kann besagen, den Gegenstand (auch sich selbst) anhand seiner Kennzeichen (im Sinn der Identitätskarte) wiederzuerkennen; es kann aber auch (und vor allem, wenn man das Pronomen *sich* identifizieren, hinzufügt) den persönlichen Vorgang bezeichnen, in dem laut Laplanche und Pontalis (aaO.) «ein Subjekt einen Aspekt, eine Eigenschaft, ein Attribut des anderen Menschen sich zu eigen macht und sich ganz oder zum Teil nach dessen Modell umgestaltet. Die Personalität konstituiert und differenziert sich in einer Reihe von Identifikationen.» Die Identifikation geschieht aus Sympathie, mehr oder weniger bewußter Nachahmung, aus Empathie, durch geistige Ansteckung, lokkende Projektion. Sie kann heteropathisch erfolgen, wenn man seine eigene Person mit dem anderen Menschen identifiziert, oder ideopathisch, wenn man den anderen mit sich selbst verwechselt (wie das bei der Egozentrik der Fall ist). Beide zusammen tragen zur Bildung des Wir, der Gruppe, der Menge, ja einer Zivilisation bei.

In seinen Arbeiten über die *Adaptation* hat Piaget aufgezeigt, daß diese auf zwei psychischen Vorgängen beruht: auf der Akkomodation (Veränderung des Subjekts im Sinn des Objekts: Die Kutte macht den Mönch aus!) und auf der Assimilation (Veränderung des Objekts durch das Subjekt: des Apfels, den man ißt!).

In der Tiefenpsychologie ist jedoch die Identifikation, die im Kontakt mit dem Modell die Entwicklung gewisser Wesenszüge fördert, welche im Subjekt selbst angelegt sind, von der Inkorporation und der Introjektion zu unterscheiden.

Die *Inkorporation* ist ein sehr primitiver Vorgang, der sich vor allem im ersten Lebensjahr abspielt und wodurch das Kleinkind «mehr oder weniger phantasmatisch einen Gegenstand in

seinen Körper eindringen läßt und ihn darin behält... Sie stellt das körperliche Urmuster der Introjektion und der Identifikation dar» (aaO.). So z. B. verleibt sich der Säugling beim Saugen nicht nur die Milch seiner Mutter ein, sondern gleichsam Teile der Mutter selbst.

Die *Introjektion* figuriert unter den Abwehrmechanismen. Der Inkorporation und der Identifikation ähnlich, besteht sie ebenfalls darin, Eigenschaften des Objekts phantasmatisch von außen nach innen übergehen zu lassen, aber ohne daß das ein wesentlich körperliches In-sich-Hineinnehmen wäre. Es kann sich dabei um Ideen, Überzeugungen, Gefühle handeln. Der Abwehraspekt beruht darauf, daß das Subjekt sich auf diese Weise Wesenszüge von anderen aneignet, die seiner eigenen Natur völlig fremd sein können, weswegen es unbewußt sucht, die beängstigende Distanz des Andersseins zu vermindern. So z. B. der Mensch, der sich in einer homogenen Gruppe fremd fühlt und deren Akzent, Reaktionsweisen, Gepflogenheiten annimmt.

Das Gegenteil von Introjektion ist die *Projektion*, die aus den gleichen Beweggründen ebenfalls ein Abwehrmechanismus ist. Darin legt das Subjekt anderen unbewußt Gedanken oder Gefühle bei, die in Wirklichkeit seine eigenen sind, die es aber momentan oder dauernd nicht als solche zu erkennen vermag.

Das *Ich* ist eine der drei Instanzen der zweiten Theorie, worin Freud den psychischen Apparat und dessen Funktionieren beschreibt. Die beiden anderen sind das Es (das Reservoir der biopsychischen Triebe) und das Überich, von dem wir weiter unten sprechen werden. Obwohl sich logischerweise die unbewußten Abwehrmechanismen mitsamt dem Vorbewußten im Ich finden, liegt in diesem doch auch der einzige bewußte Teil der Person. Mit seinen bewußten, vorbewußten und unbewußten Zonen ist das Ich mit der Aufgabe betraut, Lösungen für den Konflikt zu finden zwischen dem Druck der Triebe des Es, die zügellos-anarchistisch nach ihrer Befriedigung suchen, und den Forderungen der äußeren Wirklichkeit: Raum, Zeit, Mitmensch, gesellschaftliche Zwänge usw..

Was das *Selbst* betrifft, so kann man es als die globale Wahrnehmung definieren, die das Subjekt sich von seiner vollständigen, durch seinen geschlechtlich differenzierten Leib abgegrenzten Person macht und wieder macht. Das Selbst ist gewissermaßen der Ort, wo das Ich sich im Leib inkarniert.

Wie alles (oder nichts) zum Ich und dann zum Selbst wird

Ich will versuchen, in großen Zügen die hauptsächlichen Beziehungsbewegungen zu beschreiben, dank denen der Mensch auf der Suche nach seiner Identität er selbst wird.

Von einer Geburt zur anderen

Erinnern wir uns daran, daß der Mensch im Vergleich zu den Jungen anderer Säugetiere, zumal seinem Nervensystem nach sehr verfrüht geboren wird.

Damit ist die andauernde gänzliche Abhängigkeit gegeben, in der er sich von Geburt an befindet, und daran lassen sich die Freude und Daseinssicherheit, aber auch die Not und tragische Wut ermessen, welche die Anfänge seines Lebens abwechselnd bestimmen, je nachdem die Person, die sich seiner hauptsächlich annimmt – zumeist die Mutter, die ihn in ihrem Schoß getragen hat –, anwesend oder abwesend ist.

Die zahlreichen Beobachtungen, die man über die ersten Lebensmonate gemacht hat, die Analyse der Träume und Phantasiegebilde, die im Unbewußten des Kindes, ja bis zum reifen Alter aufbewahrt werden, beweisen unwiderleglich, daß der Mensch zu Beginn des Lebens in einem «Gefühlsmeer» schwimmt. Nicht um seine Begrenztheit, sein Dasein außerhalb der Mutter wissend, hat er das Empfinden, alles zu sein und sich selbst zu genügen. Daraus geht die Illusion der Allmacht hervor, die dann, wenn die Wirklichkeit dazu zwingt, sie bewußt aufzugeben, in Wunschgestalt im Unbewußten jedes Menschen während seines ganzen Lebens weiterdauern wird.

Tag um Tag nämlich wird die abwechselnde Erfahrung der Gegenwart der Mutter und damit des Wohlbehagens, sodann ihrer Abwesenheit und damit der Frustration das Kleinkind zum Erkennen der harten Wirklichkeit zwingen: seiner getrennten, begrenzten, abhängigen, der Zeit und dem Raum unterworfenen Existenz.

In den Augen der Mutter, darin, daß es sich angeblickt sieht, erahnt das Kleinkind im zweiten Lebensmonat, daß es existiert, und es öffnet sich auf das hin, was zur Subjekt-Objekt-Beziehung werden wird. Durch die Unterscheidung der Hautoberflächen zeichnet sich das Gefühl des «Ich» in Trennung vom «Nicht-Ich» ab. Davon zeugt ein Jubeln im ersten Lächeln in

Entsprechung zu dem Lächeln auf dem nunmehr geliebten Gesicht – Urtypus der spiegelbildlichen Verhaltensweisen, die das Bild des Körpers schrittweise organisieren werden.

Ein Jubeln, gewiß, das während des ganzen Lebens das Verlangen, zu sein, mächtig beschwingen wird, das Hungern und das Bedürfnis nach der Beziehung des «Ich» zum anderen; aber auch eine Urnot in dem Maß, als in der Abwesenheit derer, von der das Weiterleben abhängt, unvermeidlich die Einsamkeit erfahren wird.

Die wiederholte Erfahrung des Kontaktes oder des Fehlens des Kontaktes mit dem Leib der Mutter, des Vorher, des Während und des Nachher, fügt das Kind in den Raum und die Zeit ein. Allmählich wird es sich selbst in deren Abwesenheit das geliebte Gesicht und den geliebten Leib vorstellen und in der Autoerotik (Daumenlutschen, Betasten des eigenen Körpers, Freude an Bewegungen) Auswege aus der Isolierung finden. Das ist die Grundlage für den künftigen Narzißmus, die zum Weiterleben unerläßliche Fähigkeit, sich selbst zu lieben, die auch dazu notwendig ist, um in Identifikation andere zu lieben.

Das Akzeptieren der Trennung ist schmerzlich, und die Suche nach einer ausgleichenden Verschmelzung bleibt während des ganzen Lebens in einem jeden, und wäre es auch nur im Unbewußten. Dieser Verlust des Ganzheitsgefühls ist dermaßen tragisch, daß er einen meiner Patienten, einen schwergestörten Erwachsenen, sagen ließ: «Im Grunde gibt es zwischen der Geburt und dem Tod nichts.» (Er hatte übrigens umsonst versucht, in der Religion wieder das Gefühl des «Alles», des «Paradieses» wiederzufinden, in dessen Verlust er sich nicht zu fügen vermochte. Wenn er so auch gewisse mystisch geartete Freuden genoß, mußte er sich doch darüber klar werden, daß sie im Gegensatz zu dem, was bei den «echten» Mystikern – den sich auch tätig einsetzenden Männern und Frauen – der Fall ist, nur Flucht aus dem Alltagsleben und aus den Beziehungen waren, die er nicht zu leben vermochte, übrigens so wenig wie das Evangelium, das auf die Inkarnation, den Sinn für die Geschichte, die Beziehung zu Gott und zu den Menschen in der Andersheit Wert legt.)

In dem Maß, als das Ich des Kleinkinds sich entwickelt, zeigt es sich begierig: begierig nach Milch, nach Kontakt, nach Pflege und nach Liebe. Die unvermeidlichen tragischen Frustrationen wecken in ihm seine ersten tiefen aggressiven Triebe. Diese geben zu Phantasiegebilden Anlaß, die das Mutterbild in eine «gute» und in eine «böse» Mutter halbieren in einem ganzen Spektrum von Erlebnissen, welche die Märchen (vom Rotkäppchen, vom Däumling, von Hänsel und Gretel) so treffend versinnbilden. In einem Inkorporationsvorgang bildet sich das Kind ein, daß es seine Mutter verschlingt, ja zerstört, und daß diese umgekehrt das gleiche tun könnte (vgl. die Mythen vom Menschenfresser oder die üblichen Metaphern wie: «Dieses Kind ist zum Anbeißen»). Wir werden noch darauf zurückkommen, wie wichtig diese Ambivalenz – lieben, hassen; wünschen, zerstören – in bezug auf die Identitätsparadoxe ist.

Erst zwischen dem sechsten und neunten Lebensmonat hat das Kleinkind seine spiegelbildliche Wahrnehmung der totalen Trennung und der Grenzen zwischen dem Leib seiner Mutter und seinem eigenen Leib zu Ende geführt. Das ist im Grunde die eigentliche psychische Geburt des Subjekts. Das Kind muß dann starke Ängste und depressive Regungen durchmachen, die nur durch den Jubel darüber überwunden werden, daß es fühlt, wie es da ist und wird. Die Ängste kommen auch von daher, daß es nun seine Mutter von den anderen ihm nahen Personen und von den «Fremden» unterscheidet, die es eine Zeitlang verängstigen.

Vom «relationalen Ich» zum anderen und zum «absoluten Ich»

Im Lauf des zweiten und dritten Jahres weitet sich das Gefühl des vom anderen getrennten (relationalen) Ich zu einer mächtigen Eroberung des unabhängigen, «absoluten Ich» aus. Die Entwicklung seiner Nerven ermöglicht dem Kind, sich das Gehen und das Sprechen anzueignen, worin es gleichzeitig sein Vergnügen am Selbständigwerden im Sich-Entfernen und im «Nein» zum Ausdruck bringt, und zugleich sein Verlangen nach Annäherung und Kommunikation in neuen Bindungen äußert. Die Nachahmung von Personen seiner Umgebung und die Identifikation spielen darin eine ganz wichtige Rolle.

Die Tatsache, daß es nun, so klein, wie es noch ist, die Macht hat, die «Riesen» in seiner familiären Umwelt herbeilaufen zu lassen, durch Schreie, durch Zu-Boden-Werfen des Bechers oder dadurch, daß es sich im richtigen Zeitpunkt und am richtigen Ort entleert, oder mit der

Blume, die es pflückt und anbietet, ihr Lächeln und ihre Bewunderung oder auch ihren Zorn und ihre Mißbilligung hervorzurufen, erneuert in ihm eine Zeitlang wiederum das Gefühl der Allmacht und trägt dazu bei, dieses als unsterbliches Verlangen in das Unbewußte einzutragen (Wie viele subtile oder offensichtliche Mittel wird der Erwachsene dann nicht finden, um seinen Wunsch zu befriedigen, allmächtig zu sein und andere zu manipulieren!)

Klötzchen aufeinanderzustellen und dann diesen Turm zu zerstören, den Sand zu Teigklößchen zu formen, an allem zu schmecken, sich zu beschmutzen und zu putzen, dreinzuschlagen und zu liebkosen, Lebewesen und Dinge zu benennen, sich in neuen Wörtern zu versuchen – all dies gehört zu den Tausenden von Handlungen, durch die das Kind jeden Tag sein Einwirken auf die Welt erlebt, wobei es jedesmal auf die Reaktion des Erwachsenen lauert. Und dadurch, daß es Bewunderung auslöst, wenn es auf ein weißes Blatt «Zeichnungen» gemacht hat, aber Tadel, wenn es mit der gleichen Hand und dem gleichen Farbstift die neue Tapete seines Zimmers verkritzelt hat, macht es die entscheidende Entdeckung: Das «Gute» und das «Böse» sind nicht mehr manichäisch voneinander getrennt; das gleiche Wesen ist zum Besten und zum Schlimmsten fähig. Nicht nur das Kind selbst, sondern auch seine Eltern, deren Begrenztheit es ahnt, da sie sich manchmal täuschen und nicht imstande sind, es auf magische Weise davor zu bewahren, sich zu verletzen, und die in Unkenntnis darüber sein können, was es in seinem Kopf denkt oder in seinen Wünschen und Ängsten sich vorstellt.

Es ist leicht zu begreifen, wie sehr sich dadurch das Ich des Subjekts entwickelt: diese Instanz, durch die es jeden Augenblick bestrebt ist, anpassende Kompromisse zwischen dem grenzenlosen Druck, den die Triebe des Es ausüben, und den Forderungen der Wirklichkeit zu finden, auf deren Härte, Reichtum und mancherlei Spielarten es stößt.

Zum geschlechtlich differenzierten Selbst

Bei aufmerksamer Beobachtung kann man feststellen, daß Mädchen und Knaben schon vom zweiten Jahr an Haltungen bekunden, die für ihr Geschlecht spezifisch und in ihren Beziehungen zu dem weiblichen und männlichen Gegenüber differenziert sind. Erst ein oder zwei Jahre später macht das Kind die Zone seines Körpers, durch die es in seine sexuelle Linie eingeordnet wird, zum Gegenstand von Neugierde und Vergnügen, und damit entdeckt es auch die geschlechtliche Verschiedenheit der Menschen seiner Umgebung.

Erneut ein Gefühl der Begrenztheit im Vergleich zu Phantasievorstellungen von Allmacht, von Ganzheit, die in diesem Bereich den Mythos von der Doppelgeschlechtlichkeit hervorrufen. Aber auch eine entscheidende Präzisierung der Identität, vor allem dann, wenn dieser eigentliche Fortschritt dank guter Identikationen mit dem Vater oder der Mutter oder mit Nahestehenden geschieht, die das gleiche Geschlecht harmonisch integriert haben.

Diese erste Phase der geschlechtlichen Identität ist für den Knaben wie für das Mädchen durch die Kastrationsangst belastet. Das Mädchen befürchtet, es sei nicht vollständig, es sei amputiert, während der Knabe, der mehr zu besitzen meint, sich wie jeder, der mehr besitzt als andere, bedroht fühlt. Zu dieser falschen Meinung kommt bei einigen Kindern gern eine Verwechslung zwischen dem Haben oder Nichthaben (ein sehr wichtiges Problem in diesem Alter, bei vielen aber auch während des ganzen Lebens!) und dem Sein hinzu, und vor allem in diesem Mißverständnis wurzeln die Phallokratie oder ein gewisser mißverstandener Feminismus und ihre verheerenden Exzesse.

Über die Kastrationsangst kommt das Kind normalerweise durch die allmähliche Einsicht hinweg, daß das Mädchen ebensogut wie der Knabe ein positiv zu bewertendes Geschlecht besitzt und daß die Scheidenhöhle genauso wie der Penis dem Vergnügen und der Fortpflanzung dienen kann. Wenn diese positiven Einsichten während der Kindheit nicht gewonnen oder in der Pubertät nicht bekräftigt werden, wird die geschlechtlich differenzierte Identität beeinträchtigt, so daß sie beispielsweise den Charakter von Passivität, Hemmung, Scham und Neid annimmt.

Die Kastrationsphantasien, die Freud anfänglich unklugen kulpabilisierenden pädagogischen Eingriffen zugeschrieben hat, und die zunächst auf körperlicher Ebene erlebt werden, haben sich nicht nur als universal vorhanden herausgestellt, sondern auch als eine entscheidende strukturierende Wende für jeden Menschen. Falls das Kind im Schrecken, der es während dieser Etappe

befällt, nicht regrediert und dann pathologische Fixierungen an frühere Stadien vornimmt, wird ihm diese vorübergehende Phase im Gegenteil Zugang zu dem geben, was vielleicht der prägendste Beitrag zum Aufbau der Identität ist: die Entdeckung des Ähnlichen und des Verschiedenen, des «Selbst» und des «Anderen». Das ist dann die «symbolische Kastration», die endgültige Integration der Grenze.

Ein Grundzug der sich nun anbahnenden ödipalen Periode ist der, daß von da an jede Beziehung innerhalb dieses Dreiecks erlebt wird: «Ich bin wie..., ich bin anders als...». Damit erfolgt eine tiefe Differenzierung, beispielsweise in der Liebe: Die Liebe zu dem Menschen, der einem ähnlich ist (aufgrund des Geschlechts, des Charakters, des Berufs usw.), begünstigt auf dem Weg über die Identifikation die Reifung der Identität, indem sie deren gemeinsame spezifische Besonderheiten entwickelt. Daraus ergeben sich manchmal beglückende Verschmelzungsgefühle («Schwesterseele»), aber auch Ängste, die sich damit verbinden (die Angst, den anderen zu verschlingen oder im anderen zu verschwinden). In der Liebe zu einem oder einer Andersartigen hingegen freut man sich über die gegenseitige Ergänzung und erlebt man durch den anderen, was man selber nicht ist. Doch daraus kann die Angst vor einer allzu großen Andersheit hervorgehen oder wieder die «Furcht vor dem Fremden» auferstehen, die seit dem Ende des ersten Lebensjahres in jedem Menschen schlummert.

Verbündeter oder Feind der Identität: das Überich

Diese dritte psychische Instanz kommt dem Ich zuhilfe, indem sie schon im Kind von vier bis sechs Jahren im Unbewußten wirkt, um seinen bewußten Zonen Überbelastungen zu ersparen, die unerträglich wären, weil sich die unbegrenzten Forderungen der vom Es ausgehenden Triebe nicht mit dem vereinbaren lassen, was die nun besser bekannte Wirklichkeit, die durch die Erziehung filtriert worden ist, bietet. Das Überich, eine Art kindlicher Prä-Moral, die später so weit als möglich von einer evolutiven bewußten Ethik abgelöst werden soll, wird dem Kind ermöglichen, sich zu sozialisieren. Der Kern des Überichs ist sehr subjektiv und hängt mit dem individuellen psychischen Haushalt zusammen, mit dem, was das Subjekt zu Unrecht oder zu Recht verdrängen mußte, weil es ihm in seiner Vorstellung nicht in sich aufnehmbar erschien. Doch dieser Kern ist, wie von Zwiebelschalen, von ausdrücklichen erzieherischen Befehlen und vom impliziten Einfluß des Überichs der Eltern umgeben. Er vervollständigt sich mit Wesenszügen der Gruppe, der Klasse, der Kultur und der Zivilisation.

Begünstigt durch den mehr oder weniger glücklichen Ausgang der Ödipusphase und durch das, was sich nunmehr durch die fast gänzliche Amnesie der frühen Kindheit abzeichnet, bildet sich das Überich durch massive Verdrängung infolge dieser vielfältigen Befehle, die dem bis anhin relativ freien und durch die Umgebung von außen her kontrollierten Spiel seiner Triebe eine Grenze setzen.

Das Überich besteht jedoch nicht nur in Verdrängung, sondern auch darin, daß man das Subjekt der liebenden Eltern verinnerlicht, und das bildet einen Schutz vor unzulässigen, ja tödlichen Erfahrungen. Sodann enthält es Elemente, die für die Selbstidentifikation sehr wichtig sind: die Ideale. Das *Ideal-Ich* besteht aus Urbildern, die den Vorstellungen entstammen, die das Kleinkind sich von seinen idealisierten Eltern machte, denen ähnlich zu werden es so sehr wünscht. Daraus gehen die Träume von Größe hervor, die jedem Menschen innewohnen. Und das *Ichideal*, das, was das Kind sein zu müssen glaubt, um der absoluten Erwartung seiner Eltern zu entsprechen, ist die Wurzel der künftigen Ängste vor dem: «Was wird man wohl dazu sagen?»

Man sieht, das Überich mit seinen Idealen spielt im Unbewußten eine wichtige Rolle, bald als Ansporn und Rahmen zum Wachstum des Ich, bald im Konflikt mit ihm wegen seiner Grenzen setzenden und verdrängenden Machenschaften oder deshalb, weil es dem Subjekt Richtungen aufdrängt, die diesem nicht unbedingt entsprechen. Diese Erwartungen und Forderungen wirken sich im Innern des Subjekts umso zwingender aus, als dieses in der Epoche, wo sich das Überich bildet, sich noch in absoluter Abhängigkeit von der Liebe der Eltern befindet, die es erwerben oder verlieren zu können meint, je nach dem, was es sich durch sein Verhalten einhandelt.

Als etwas Unbewußtes bleibt das Überich im Menschen urtümlich und infantil in all den Sektoren, die nicht während des Wachstums dank Bewußtwerdungen durch eine nunmehr auf

freien, persönlichen Entscheidungen gründende Ethik abgelöst werden konnten. Während die bewußten Ideale als letzte Referenzen, die man nie zu erreichen vermag, stimulierend wirken, können die unbewußten Ideale zu Lähmung, Zerstörung, kontinuierlichen verschwommenen Schuldgefühlen, ja wegen ihres absoluten Charakters zu Depression führen[3].

Jenseits der Kindheit

Die Grundbestandteile des psychischen Apparates und seines Funktionierens sind ungefähr im sechsten Lebensjahr da. Doch die ganze nachfolgende Entwicklung des Individuums wird, falls sie gesund ist und die für das Reifen spezifischen Bewußtwerdungen begünstigt, Anlaß zu Veränderungen und Umstellungen geben, die für die Entwicklung des Ich und die Integration des Selbst grundlegend sind.

Vor allem deshalb, weil sich das Überich festsetzt und darauf eine relative Beruhigung der Triebkonflikte folgt, wird die Latenzphase (sechstes bis zwölftes Lebensjahr) und die sie charakterisierende Sozialisierung dem Kind vielfältige Gelegenheiten zu Identifizierungen geben. Andere Familien, die Schule und Gruppen mit ihren Leitern werden ihm Modelle bieten, die anders sind als die von den Eltern dargestellten Grundmodelle und die diese ergänzen. Die ganze Neugierde und psychische Energie des Kindes setzt sich dann in Bewegung, um die Besorgnisse und Befriedigungen zu erspüren, die auf den Feldern der Freundschaft, Gesellschaft, Wissenschaft, Religion, des Sports und der Kunst usw. für das Kind bereitliegen.

In diesem Alter nimmt das Kind starke Identifikationen mit Gruppen vor, wodurch Fähigkeiten, die bis jetzt in ihm bloß keimhaft angelegt waren, entwickelt werden. Es kommt zur Bildung der kollektiven Person, zur Entdeckung der verschiedenen Wir, der vertrauten und der fremden, die Wohlbefinden oder aber Ängste hervorrufen. Denn umgekehrt wird sich das Kind der Prüfung durch den kollektiven Blick unterziehen müssen mit all den Sympathien und Ablehnungen, die seine Identität, die es stärker abgrenzt, in Frage stellen.

Und dann kommt es zu den großen Erschütterungen der Pubertät und Adoleszenz, die in unserer Zivilisation leider oft miteinander verquickt sind. Die Pubertät läßt die Ödipuskonflikte wiederaufleben, und die Adoleszenz sollte, ähnlich der Latenzperiode, infolge der gewaltigen Errungenschaften dieses Alters instand setzen, deren Ergebnisse in Gesellschaft und Kultur zu reinvestieren und neu zu bewerten[4].

Die heftigen somatischen und physiologischen Veränderungen und Mutationen bringen die Identität und die Identifikationen bis in ihre Grundlagen hinunter zum Wanken. Das geschlechtlich bestimmte Ich ist nunmehr manifest, und der junge Mensch schwankt zwischen seinem Verlangen, es zur Schau zu tragen oder zu verbergen, je nachdem er seine Zweifel zum Schweigen bringt oder ihnen unterliegt. Jeder Vorsprung, jeder Rückstand, alles Atypische gegenüber seinen Altersgenossen sieht nach einer Katastrophe aus. Die (unbewußten) Abwehrmechanismen des Ich geraten unter Druck oder werden, wie die Projektion, die Zurücknahme, die Idealisierung..., ins Maßlose gesteigert, um die Angst zu bekämpfen, die sich aus der Disharmonie zwischen dem Leib eines Erwachsenen, einer oft noch kindlichen Affektivität und den gesellschaftlichen Zwängen ergibt.

Doch der junge Mensch ahnt, daß er bald nicht mehr darum herumkommen wird, den Konflikt zwischen seinen unbegrenzten triebhaften Begierden und den Idealen und (unbewußten) Zwängen (des Überich), den er noch auf die ihn umgebenden Erwachsenen zu projizieren sucht, zu verinnerlichen. Damit kommt es zum schrecklichen Kampf der Bewußtwerdung, durch welche die bewußten Zonen seines Ich die zu einer gesunden Anpassung notwendigen Kompromisse finden müssen, falls es nicht zu psychischen Störungen kommen soll.

Seine Eltern, die Uridentifikationsmodelle, werden dank eines Wiederaufflackerns der Ödipus-Regungen Anlaß zu unzulässigen libidinösen und aggressiven Überreizungen. Der Jugendliche sucht den Eltern zu entfliehen und darauf zu verzichten, in ihnen seine Hauptmodelle und die zentrale Sicherheit zu finden. Da er diese noch nicht in sich selbst verankern kann, zieht er sich das eine Mal zurück und versucht, sich zu finden; andere Male nimmt er Reißaus und stürzt sich auf irgendeinen Menschen oder auf irgendwelche Gruppen, die neue Identifikationen zu bieten scheinen.

Seiner Zerrissenheit zwischen dem Weltschmerz über das Abschiednehmenmüssen von den Gegenständen und Beziehungsweisen seiner Kindheit und der Begeisterung für sie ablösende

Modelle kommt nur noch seine Angst gleich. Das, mit dem er sich zu identifizieren sucht, veranlaßt sehr oft nur Introjektionen, eine Art Nachahmungen mit Abwehrfunktion. Sie entwickeln nicht viel von ihm selbst, schützen ihn aber vor dem Verlust oder dem Überdruck innerer Bilder, die er sich im Kontakt mit seinen Eltern, die er zu entidealisieren sucht, gebildet hat.

Da er wie ein Chamäleon sogleich die Farben jedes neuen Umweltmilieus annimmt, verliert er den Verstand (wie das Chamäleon auf einem karierten Stoff), wenn er plötzlich einer Gruppe gegenübersteht, in der ihm Nahestehende und Menschen aus seinen vielfältigen zentrifugalen Beziehungen miteinander vereint sind. Darum versucht er um jeden Preis, sie voneinander getrennt zu halten.

Man weiß, von welcher Wichtigkeit Jugendgruppen deshalb sind. Man weiß aber auch, wie gefährlich es sein kann, sie zu verwenden, um auf dermaßen erschütterten Identitäten Berufungen zu fixieren, zumal wenn das zugrunde liegende Ideal nicht in der Wirklichkeit fest verankert ist[5]. Einige kultivieren Fanatismus und Heldentum und können selbst den Tod zu einem Ideal hochstilisieren, das vielleicht die ursprüngliche Symbiose versinnbilden soll als Zuflucht vor der Gefahr, daß die Identität in Stücke geht, oder als paradoxe Beschwörung.

Der manchmal so stürmische Konflikt mit der Außenwelt ist, wie wir sahen, zunächst ein innerer Konflikt, worin sich Identität und Identifikationen entsprechend den Erschütterungen, in die die somatischen Veränderungen das Selbst gebracht haben, umzugestalten suchen. Die Homophilie dieses Alters wird dem Burschen oder dem Mädchen behilflich sein, ihre geschlechtlich bestimmte Identität zu festigen bis zu dem Moment, wo sie sich stark genug fühlen, sich mit dem Andersgeschlechtlichen in seiner Andersartigkeit zu konfrontieren – ganz ähnlich, wie zu Beginn der ödipalen Phase das Kind schwankt zwischen der Bewunderung und Liebe zum gleichgeschlechtlichen Elternteil, mit dem es sich identifiziert, und dem in seinen ersten heterosexuellen Regungen verspürten Zug zum anderen Elternteil. Jedesmal ist dann der andere Pol Gegenstand von Aggressivität, wie das auch abwechselnd in den Innenhöfen von Schulen mit Koedukation zu beobachten ist.

Über die weiteren Etappen der Entwicklung der Identität und der Selbstidentifikation werde ich mich, was die Entwicklung betrifft, nicht weiter auslassen, da ich in einem besonderen Abschnitt über die Paradoxe der Identität und Identifikation während des ganzen Erwachsenenlebens sprechen will.

Zwei wesentliche Punkte jedoch sind hier noch zu erwähnen:

▸ Die Reifungsperiode, die sich ungefähr zwischen dem zwanzigsten und dem dreißigsten Altersjahr abwickelt, ist in bezug auf die Identität und die Selbsterkenntnis ebenfalls sehr prägend. Solange man noch Lehrling oder Student ist, sind die Identifikationen, die Ich-Entwicklung, die Selbstwahrnehmung natürlich wichtig. Aber vor dem Leben als Erwachsener zu stehen mit der vollen Freiheit und oft mit dem Drang, diejenigen zu kritisieren, deren Rolle zu übernehmen man sich bereit hält, ist ein Ding; etwas anderes aber ist es, sich in der gesellschaftlich-beruflichen Situation eines Erwachsenen zu entdecken und als solcher zu leben. Hier muß man nicht nur weiterhin «sich machen, indem man sich macht» (Ajuriaguerra), sondern ist man umgekehrt auch dem manchmal beträchtlichen Druck dessen ausgesetzt, was die anderen aus uns machen und zu Unrecht oder zu Recht von uns erwarten oder von uns nicht annehmen.

Ich denke an jenes konfessionell gemischte Paar, das von vielen anderen Familien und Institutionen, die ängstlich auf Ökumenismus bedacht waren, als Ideal hingestellt und als Zeugnis für das Gelingen einer Mischehe verwendet wurde. In diesem Spiel und dieser Rolle gefangen, brauchten dieser Mann und diese Frau mehr als zehn Jahre, bis sie den schweren Konflikt anpackten, der schon vor der Geburt ihrer Kinder begonnen hatte, und bis sie zur unvermeidlichen Trennung zu gelangen vermochten.

▸ Auch ist zu betonen, daß man nicht denken darf, die Adoleszenz sei die große Krise par excellence. Man tut dies wohl aus einer Abwehrhaltung heraus, um sich über die tiefen, jedoch weniger auffälligen Konflikte der frühen Kindheit auf billige Weise zu beruhigen und um sich vor Konflikten zu schützen, die für die Identität und die Selbsterkenntnis genau so störend sein können – denken wir z. B. an eine Schwangerschaft, einen Berufswechsel, eine verstümmelnde Operation, einen Todesfall, eine Ehescheidung, die Menopause oder Andropause, das Altern. All dies sind ebenfalls Etappen oder Ereignisse, welche die Identität tief erschüttern, weil sie eine Reorganisation des Narzißmus- und Bezie-

hungshaushaltes mit sich bringen mit all den Freuden und Schmerzen, den Ausweitungen oder Verengungen, zu denen sie Anlaß geben können.

Die Paradoxe der Identität

Nun wird unsere Darlegung verwickelter und nüancierter werden müssen. Wenn man das bis anhin Gesagte gelesen hat, wird man verstanden haben, daß es illusorisch wäre, wollte man die persönliche Identität einfach als das Ergebnis des Ich-Wachstums betrachten, das die vielfältigen äußeren Einflüsse akzeptiert oder zurückgewiesen hat. Durch Inkorporationen, Identifikationen, Introjektionen und Abwehrprojektionen, d. h. innerhalb seines Unbewußten, erlebt das Subjekt die Konflikte zwischen seiner Selbstliebe und seinem Selbsthaß, seiner Liebe und seinem Haß gegenüber seinen Eltern, sodann gegenüber den prägenden Personen, die im Lauf seiner Entwicklung seine Beziehungen polarisierten. Zu «verinnerlichten Objekten» geworden, bleiben sie, selbst wenn sie in Wirklichkeit tot sind, als lebendige Bilder in einem zuweilen bewegt verlaufenden Dialog mit dem unbewußten Ich, der vom Überich, von den Forderungen und den Idealen, die sie darin aufgebaut haben, ausgeht. Nur persönliche Bewußtwerdungen ermöglichen es dem Subjekt, sich hier und da von diesen eingenisteten Besuchern zu befreien, um sich dann für neue, persönliche Optionen zu öffnen.

Wenn man die dynamische Identität gemäß diesen Paradoxen versteht, ist man imstande, sich vor zwei irrigen Ansichten zu hüten: vor dem Reden von einem «unerbittlichen Schicksal» und vor der Idealisierung der persönlichen Freiheit. Diese ist nur in den Sektoren möglich, die Gegenstand eigentlicher Bewußtwerdungen gewesen sind, während die Anteile an Determinismus die Ideologie der «Authentizität» der Person illusorisch machen. Diesen Begriff so zu verwenden, wie man ihn beständig gebraucht, heißt vergessen, daß der Mensch wegen seines Unbewußten und der mancherlei Mitspieler, die darin ihre Rolle haben, sich nicht durchschauen kann.

Greifen wir, um diese Paradoxe zu präzisieren, auf einige Punkte der Entwicklung zurück, die wir im vorausgehenden erwähnt haben.

Wenn der Säugling auf die Welt kommt, ist er durch seine Eltern nicht nur genetisch, sondern auch phantasmatisch programmiert. Was die Eltern im Lauf der Jahre entdecken werden, ist nicht ein ganz neues Wesen, das «es selbst» wird; von seiner Kindheit an haben sie in ihren Abkömmlingen nach dem Bild schon ihrer eigenen Eltern Szenarios aufgebaut. Sie werden somit die aktiven Zuschauer der persönlichen Kombinationen sein, die das Kind zwischen seinem Projekt und ihren unbewußten Projekten vornehmen kann, indem es wichtige Bestandteile ihrer Projekte in sein Ich, sein Überich und seine Ideale übernimmt.

Ab-kömmlinge – für wen sollen sie kommen? So großzügig die Eltern auch sein mögen, können sie doch die Erwartung nicht ausschließen, daß mehr oder weniger ihnen unbewußt das Kind auch für sie Quelle von Ängsten und narzißtischen Befriedigungen ist, weshalb sich ihre Anforderungen mit seinem Projekt verquicken.

Wir sagten: Wenn das Kind an der Mutterbrust trinkt, verleibt es sich schon ihre guten und schlechten Bestandteile ein auf Wunsch seiner Phantasiegebilde, mit denen es in Liebe und Aggressivität, in Verlangen und Schuldgefühl gegenüber ihr und gegenüber sich selbst in einem Dialog leben wird, den es sodann durch Projektionen und Umstellungen in anderen Beziehungen seines Lebens wiederholen wird.

Wenn es später entdeckt, daß es, ähnlich wie andere, zugleich gut und böse ist – liegt dann darin vielleicht eine theologische Analogie zum «simul peccator et iustus» Luthers im Gegensatz zu unserer kindlichen Abfolge: vollkommen – besudelt – sündig – geläutert? – Das Kind steht schon dem inneren Konflikt gegenüber zwischen seinen Triebansprüchen und dem, was es in sich, ob zu Unrecht oder zu Recht, als das ansieht, was die Eltern von ihm erwarten.

Wenn mit der ödipalen Phase seine Eltern für das Kind wirklich zwei werden und unterschiedliche, ja manchmal gegensätzliche Botschaften an es richten, wird beispielsweise der Knabe in sich selbst vernehmen: «Sei wie dein Vater!», um Mann zu werden, und gleichzeitig: «Sei nicht wie dein Vater!», der der einzige ist, der deine Mutter begehren darf.

Wenn der junge Mensch in der Adoleszenz endlich Vater und Mutter verlassen muß, gerät er in einen intensiven Konflikt mit den in ihm vorhandenen Elternbildern. Das ist ein dermaßen beängstigender Konflikt, daß er ihn in systematischer Opposition gegen seine Umgebung zu projizieren sucht. Doch das Überich und die

Ideale, die im Kontakt mit denen der Eltern gebildet wurden, sind in der Identität des Subjekts so sehr mit dessen eigenem Projekt verquickt, daß man nicht selten beobachten kann, daß es manchmal im Alter von dreißig Jahren zu einer umso mehr mit seinem Vater oder seiner Mutter übereinstimmenden Kopie wird, je stürmischer seine Adoleszenz verlaufen ist! Es gibt auch den umgekehrten Fall, daß eine Adoleszenz fast still verlief und doch zu einem klarer individuierten Erwachsenen führte.

Kurz, in jeder Etappe stellt sich wieder das vielberedete Dilemma: «Sein oder nicht sein, das ist die Frage» – die ganze Frage seiner in Beziehung stehenden Identität. Es geht nämlich um das unmögliche (evangeliumsgemäße) Bestreben, sich und den anderen in ein und derselben nichtwidersprüchlichen Bewegung zu lieben. Das Schuldgefühl – und somit die Aggressivität – stammt aus der Spannung zwischen dem Ich und dem Ideal, während, wie Freud sagte, ihre Dekkungsgleichheit stets ein Triumphgefühl hervorruft.

Aber dies ist selten, und der Konflikt dauert weiter. Und zwar so sehr, daß, wenn das Überich und die Ideale des Subjekts denen der Eltern allzusehr verpflichtet bleiben, das zu einer Erkrankung führen kann. Die Person organisiert sich dann zu einem «falschen Ich», ja sie verdoppelt sich zu einer Persönlichkeit, die «nur äußerlich anzuwenden ist», und zu einem tief zerstörten Ich ohne Aussicht auf Leben.

Der Ordensmann z. B., an den ich weiter oben antönte, mußte in der Analyse entdecken, daß seine «Berufung» im Grunde nur auf dem im Unbewußten tausendmal verbreiteten mütterlichen Interdikt beruhte, es je auf eine andere Frau abzusehen. Die Mutter ist schon seit langem gestorben, verbietet aber immer noch, obwohl sie, als sie noch am Leben war, bewußt und ausdrücklich bedauert hatte, daß er sich nicht verheiratete.

Am Schluß dieses Aufsatzes müßte man natürlich noch von der Beziehung zwischen einer Person und ihrer Rolle handeln, von der möglichen Gleichung oder von dem, was passiert, wenn es darum geht, durch eine öffentliche Funktion sich zu kaschieren, sich narzißtisch wiederinstandzusetzen oder das, was man zu seinem Bedauern nicht ist, zu kompensieren. Doch das ist ein sehr weites Thema, das wir innerhalb der diesem Aufsatz gesetzten Grenzen leider nicht behandeln können.

Tiefenpsychologische Anthropologie und Christentum

Zum Schluß einige Fragen: Die biblische Anthropologie denkt sich den Menschen nur in Beziehung mit dem Rettergott. Natürlich spitzt der Psychoanalytiker, wenn er dies hört, die Ohren: Um welchen Gott handelt es sich? Und wenn man von «Befreiung durch Jesus Christus», von «Neugeburt» oder von «Auferstehung» spricht, was versteht dann das Christentum darunter im Unterschied zu dem, was die Tiefenpsychologie vom Menschen entdeckt hat? Handelt es sich um einen durch das Es vom grenzenlosen Verlangen aus projizierten Gott? Um einen Gott, dessen Religion es ermöglichen würde, auf dem Weg über eine mystische Verschmelzung oder eine Vernichtung, damit er mir alles wird, um das so harte Abschreiben der Allmacht herumzukommen? Oder auch um einen Gott, der vom Überich aus projiziert wird mit seinen Grenzen setzenden Forderungen und seinen verfolgenden und kulpabilisierenden Idealen? Gibt es denn einen Gott, dem man, weil er sich im Menschsein Jesu Christi zu erkennen gibt, durch die bewußten Zonen des Ich begegnen könnte.

Und bestände dann unter dieser Voraussetzung die «Neugeburt» in einer Abschaffung der Menschennatur und z. B. der hier weiter oben beschriebenen Vorgänge?

Die Tiefenpsychologie lehrt, daß einzig Bewußtwerdungen das Individuum vom Repetitiven und aus den Gefängnissen befreien, in die es sich in seinem Innern einschließt, wobei es fast daran erstickt, daß es nicht wahrhaft ist und wird aus Angst, sowohl seinen verinnerlichten Idealen als auch deren Quellen und äußeren menschlichen Stützen zu mißfallen.

Somit könnten vielleicht die «Befreiung» durch Jesus Christus und die Aussicht auf die Auferstehung etwas bedeuten, das in der gleichen Richtung liegt. In diesem Fall würde die Entdeckung der Offenbarung in Jesus (der wahre Sohn; der einzige Mensch, in dem das Sein, das Wort und das Tun nie widersprüchlich sind) durch das Ich das Spezifische des Menschen gar nicht aufheben, sondern den Menschen von seiner Zwangsvorstellung befreien, der durch sein Verlangen geformte Gott zu sein (das Idol, der Fall: «Ihr werdet sein wie Gott»). Sie würde ihm die Möglichkeit eröffnen, sich als Sünder anzunehmen, welcher der Zeit, dem Raum und der

gegenseitigen Abhängigkeit seiner Beziehungen nach begrenzt ist. Und sowohl durch das Wort Gottes als auch durch die von diesem gewollten Wissenschaften darüber informiert, würde dieser Mensch wissen, daß er um seine «von Generation zu Generation» konfliktträchtige Natur nicht herumkommt, und würde sich aufgefordert sehen, sie mit Humor anzunehmen in der Hoffnung, er selbst zu werden dank dem liebenden Blick Gottes, der nach unserem Glauben einzigen Liebe, die nicht gefangenhält, sondern zum Sein beruft.

[1] Der begrenzte Rahmen dieses Aufsatzes, die Notwendigkeit der allgemeinverständlichen Darstellung sehr verwikkelter Probleme, welche in vielfältigen Studien unterschiedlichen psychlologischen Strömungen entsprechend untersucht werden, sowie der Umstand, daß ich Freudscher Psychoanalytiker bin, haben mich veranlaßt, diesen Aufsatz hauptsächlich in der Sicht Freuds und seiner Nachfolger auf diesem Gebiet zu verfassen.

Zu einem gründlicheren, fachtechnischeren und vollständigeren Studium dieses Themas kann sich der Leser z. B. an das ausgezeichnete Werk von N. Duruz halten: Narcisse en quête de soi. Etude des concepts de narcissisme, de moi et de soi en psychanalyse en en psychologie (Ed. P. Mardaga, Brüssel 1985). Neben guten Darlegungen der verschiedenen tiefenpsychologischen Richtungen, die diese Frage behandeln, finden sich darin auch nichtpsychoanalytische Sichten der Bildung des Ich und des Selbst wie z. B. die phänomenologische, behaviouristische, sozio-kognitive und systemische Theorie.

[2] J. Laplanche und J. B. Pontalis bieten in ihrem «Vocabulaire de la psychanalyse» (P. U. F. Paris [8]1984) genauere und vollständigere Definitionen sowie Analysen der verschiedenen Bedeutungen, welche die hier beschriebenen tiefenpsychologischen Begriffe und weitere, deren sich dieser Aufsatz bedient, allmählich angenommen haben.

[3] Zu dieser Verabsolutierung der unbewußten Ideale und zu deren harter Anzweifelung, zumal bei der Adoleszenz, zugunsten relativer, bewußter Ideale und der Abschaffung des Regimes des «Alles oder nichts», auch im Bereich der christlichen Ethik vgl. z. B. das ausgezeichnete kleine Werk von J. Le Du, L'idéal en procès (Cerf, Paris 1975).

[4] Die Identitätsüberarbeitungen während der Adoleszenz werden hervorragend beschrieben durch den Tiefenpsychologen Erik H. Erikson in: Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel (Klett-Verlag, Stuttgart 1970), und in: Der junge Mann Luther (Rowohlt Verlag, Reinbek 1970).

[5] Hinsichtlich der psychologischen Reifung der Berufung zum Priestertum finden sich Aufsätze der Psychiater und Tiefenpsychologen A. Vergote, R. Querinjean, C. Darmstadter und T. de Saussure unter dem allgemeinen Titel: Formation apostolique des prêtres, in: Le Supplément 90/1969 (Cerf, Paris).

[6] Zu den frühen Wurzeln des Liebes- und des Aggressivitätstriebes vgl. M. Klein und J. Rivière, L'amour et la haine (P. B. P. n° 112, Paris 1979).

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

THIERRY DE SAUSSURE

1934 in Genf geboren. Lizentiat in protestantischer Theologie, Diplom in Psychologie und Religionspsychologie der Universität Genf. Ausbildung in Psychoanalyse in Genf, Paris und Lausanne. 1961–1971 Tätigkeit als Psychotherapeut in verschiedenen Institutionen, seit 1971 als Psychoanalytiker. Mitglied der Schweizerischen Gesellschaft für Psychoanalyse. Lehrbeauftragter der Universitäten Genf und Neuchâtel, beigeordneter Professor an der Universität Lausanne. Veröffentlichungen u. a.: Réflexions sur la formation apostolique des prêtres: Le Supplément 90 (1969); Les pasteurs devraient-ils tous se faire systématiquement psychanalyser?: Cahiers Protestants 1 (1974, Librairie de L'Ale, Lausanne); Sentiments de culpabilité et signification du péché. Approche psychanalytique: Revue de Théologie et de Philosophie 116 (1984, Lausanne); Psychanalyse et Christianisme. Où en sommes-nous? Essai d'application à l'éthique: Le Supplément 87. Anschrift: 11, Chemin de Tattes-fontaine, CH-1253 Vandœuvres, Genève.

Pierre Bühler

Christliche Identität: Zwischen Objektivität und Subjektivität

«Denn die Identität ist niemals ganz ‹da›, ganz ‹abgeschlossen›, gleichsam eine Ausstattung der Persönlichkeit oder irgendetwas Statisches oder Unveränderliches.»[1]

Die Identität ist eine Grundkomponente der Spiritualität. Nur der besitzt ein wahres geistliches Leben, der weiß, wer er ist, der sich also selber kennt, der sich auch annimmt und übernimmt, so wie er ist, in Übereinstimmung mit sich selbst, und der sich durch die Dauerhaftigkeit und Festigkeit dieser Identität in allem Auf und Ab seines Daseins getragen weiß. Der Mensch braucht ein solches Gefühl, ein solches Bewußtsein von Identität; ohne eine mehr oder weniger festgefügte, mehr oder weniger durchgestaltete Identität fühlt sich der Mensch verloren, entfremdet und mit sich selbst zerworfen.

Und doch ist diese Identität gleichzeitig etwas sehr Anfechtbares, Offenes und also Ausgesetztes. Der Mensch kann im Handumdrehen mitten im Alltag seine Identität verlieren. Und auch wenn er sie nicht verliert, so besitzt er sie doch nicht unverlierbar ein für allemal. Er ist immer auf dem Weg zu ihr. Es ist ein steiler Weg. Und es geht dabei um Leben oder Tod.

Dieses eigentümlich Ausgesetzte und Schwierige der Suche nach Identität kann man als (wenn auch nicht einzige) Folge des modernen Daseins betrachten. Die fortschreitende Entwicklung der Moderne hat ja, und das muß man durchaus sagen, dem Menschen von heute die Frage nach seiner Identität auf ganz virulente Weise gestellt und fährt fort, sie zu stellen. Das moderne Leben wirft den Menschen mitten hinein in die allgemein so genannten «Identitätskrisen». Es sind dies Krisen, die ihn tief beunruhigen und in Frage stellen. Der Christ entkommt diesen modernen Daseinsverhältnissen nicht. Von hier aus muß die Frage nach der Identität angegangen werden, die Frage nach der christlichen Identität, genauer gesagt.

1. Die Suche nach Identität im modernen Dasein

1.1. Einbuße objektiver Anhaltspunkte

Obwohl die Frage: «Wer bin ich?» den Menschen zutiefst angeht, verbleibt sie doch nicht im privaten Bereich, in einer Art Innerlichkeit, darin sich der Mensch, von aller Außenwelt abgeschnitten, als allein er selbst vorfände. Der Weg zur Identität ist vielmehr ein dynamischer Vorgang mitten im belebten Feld vielfältigsten Austauschs mit der ganzen Umwelt. Als Identifikation kommt die Identität durch die Integration verschiedener Aspekte zustande, aus denen sich die Wirklichkeit des Menschen aufbaut, und zwar in Sicht auf eine Einheit, die ihr Sinn, Festigkeit und Gehalt verleiht. Bei diesem Vorgang identifiziert sich der Mensch; er versteht sich selbst und bestimmt sich in seiner konkreten Realität. Dieser Weg verläuft notwendig über äußere Vermittlungen, Vorbilder oder Hinweise für seine Identifikation; sie bieten sich dem Menschen an, und er kann auf sie sein Identitätsgefühl gründen. Solche Anhaltspunkte sind zahlreich. Jeder Mensch kann sich auf seine Weise auf sie stützen, wobei er ihnen das entsprechende Gewicht zumißt, so wie er es versteht.

Unter diesen Anhaltspunkten sind besonders die unterschiedlichen Zugehörigkeiten zu nennen: Zugehörigkeit zur Familie, zum Geschlecht, zur gesellschaftlichen Schicht, zur sozialen Klasse, zum Volk, zur Rasse, zur politischen Partei, zur Kirche, zum Berufsstand; dann die ideologischen Bezugspunkte: die Weltanschauung, die politische Überzeugung, die Religion; die Identifikation der Verhaltensweisen sodann: Lebensstil, sittliches Verhalten, religiöse Praxis. Weitere Anhaltspunkte zur Identitätsfindung schließen sich an: zu übernehmende Rollen, materielle Güter und Besitztümer, ausgeführte Werke, Berufskarriere, Nachkommenschaft usw. So findet jeder seine Identität, indem er sich in dieses Geflecht unterschiedlichster Bezugsrealitäten einläßt, dabei auswählt und neu ineinanderfügt.

Das Streben nach Identität ist aber nun deshalb gegenwärtig zu einem so schwierigen Unternehmen geworden, weil die objektiven Anhaltspunkte zur Identitätsfindung im Verlauf der

Moderne großenteils ihre Bedeutung verloren haben. Die durch die modernen Phänomene des technischen Fortschritts, der Industrialisierung und der Massenzivilisation im Lebensgefühl hervorgerufenen Erschütterungen und (zuweilen) radikalen Wandlungen lassen den Menschen in seiner Suche nach Identität allein. Die moderne Entwicklung führt zu einer undurchschaubaren und unfaßbaren Welt, in welcher die einst so starken Identifikationsbezüge schwinden und ihren Sinn als Strukturkräfte verlieren. Die großen Denkmuster schwächen sich ab, die zahlreichen Mitgliedschaften sind nicht mehr wirklich sinngebend, und die moralischen Vorstellungen werden relativiert. Gleichzeitig verderben unter dem Druck einer maßlosen Technisierung die Bereiche des wirklichen Erlebens, der Lebenserfahrung also, zu Bereichen der Entfremdung, obwohl sie doch der Selbstverwirklichung dienen sollten; Fließbandarbeit, organisierte Freizeit, abgeteilter Zeitablauf, uniformiertes Wohnen usw. erschweren die Identitätsfindung ganz bedeutend.

Es zeigt sich indessen in dieser Situation eine paradoxe Spannung. Je mehr nämlich der Mensch allein gelassen wird, desto dringender wird seine Aufgabe, zur Identität zu finden. Da es aber an objektiven Anhaltspunkten fehlt, wird der Mensch selbst zum verantwortlichen Subjekt seiner Identitätssuche. Der Aufruf richtet sich an seine Subjektivität, obwohl doch diese sich selbst überlassen ist und bedeutsamer äußerer Stützen entbehrt.

1.2. Die christliche Identität ohne objektive Anhaltspunkte

Die christliche Identität macht da keine Ausnahme. Auch sie ist von der modernen Krise betroffen. Alles läßt ja vermuten, daß auch die Gläubigen unter dem Druck der Säkularisierung, der Religionskritik und der wachsenden religiösen Gleichgültigkeit die sich ihnen traditionsgemäß anbietenden Anhaltspunkte zur Identifikation verloren haben. Wir beschränken uns darauf, diesen Sachverhalt in drei verschiedenen Richtungen kurz zu bedenken.

a) Lange Zeit hindurch konnte die *Zugehörigkeit zur Kirche* als eine institutionell abgesicherte Garantie für die christliche Identität gelten. Diese Zugehörigkeit ist heute problematisch geworden. Sie ist keine unbestrittene Identitätsstütze mehr. Christliches Identitätsbewußtsein ist nicht mehr gleich kirchlicher Mitgliedschaft. Selbst wenn diese weiterhin zu solchem Bewußtsein gehören mag, so ist sie doch nicht mehr, wie in der ehemaligen Christenheit, ihr Grundbezug.

b) In gleicher Weise konnte man bisher in der *Zusage zu einer* mehr oder weniger scharf umrissenen *Lehre* das Unterscheidende christlicher Identität sehen. Christ war, wer die Grundaussagen des christlichen Glaubens für wahr hielt. Aber auch das erweist sich wieder als unannehmbare Objektivation. Intellektuelle Zustimmung ist nicht gleich Identitätsbewußtsein. Denn dieses befindet sich in einer tieferen Schicht innerer Übereinstimmung, rührt an das Leben selbst.

c) Schließlich sah man herkömmlicherweise auch in einem *bestimmten sittlichen konkreten Verhalten* den Bereich der christlichen Identifikation. Christliches Leben bedeutete Erfüllung eines Programms der Nächstenliebe und Beachtung eines genau umschriebenen Sittenkodexes. Auch ein solcher objektiver Anhaltspunkt ist unter dem Eindruck der modernen Säkularisierung hinfällig geworden. Der christliche Glaube offenbart sich nicht mehr auf unmittelbare und eindeutige Weise in einer bestimmten Sittlichkeit. Die Idee einer christlichen Ethik als solcher spiegelt nur den Traum von einer Christenheit früherer Zeiten wider.

Angesichts dieses fortschreitenden Verlustes objektiver Richtungsweiser auf dem Weg zu christlicher Identität gerät diese selbst mitten in die Krise hinein. Die Anzeichen dieser Krise sind durch die ganze Moderne hindurch erkennbar. Das Bemühen, die Identität eindeutig in objektiven Anhaltspunkten wie Kirchenmitgliedschaft, Zustimmung zur Lehre oder klarem sittlichen Verhalten zu verankern, erweist sich zunehmend als unmöglich. Die Aufgabe der Identitätsfindung wird subjektiver. Sie wird auf dem Weg individuell übernommener Vermittlungen vollzogen. Zur Veranschaulichung dieses Gesichtspunktes wollen wir einen Augenblick beim 19. Jahrhundert verweilen und uns einige Züge im Denken Kierkegaards ins Gedächtnis rufen.

1.3. Die Identität, eine existentielle Suche

Es ist im Umfeld unserer Überlegungen interessant festzustellen, daß sich die Kritik Kierkegaards in erster Linie auf die oben genannten drei Bereiche objektiver Identifikation bezieht, eine Kritik, in der der Däne seinen ganz persönlichen Standpunkt zur Aussage bringt.

a) Kierkegaard polemisiert gegen die dänische Christenheit und im besonderen gegen die Gleichstellung von nationaler Zugehörigkeit, Kirchenmitgliedschaft und christlicher Identität. Man verhöhnt nämlich das Christentum, wenn man Christ ist, so wie man Däne ist, das heißt von Geburt. Es geht hier für Kierkegaard darum, das Christentum erneut in die Christenheit einzuführen.

b) In seiner Kritik des deutschen, vor allem Hegelschen Idealismus brandmarkt Kierkegaard den Irrtum, man könne den Glauben zu einer Sache des Wissens, und sei es auch des absoluten Wissens, machen. In Sachen des Glaubens geht es nicht darum, mit dem Verstand zuzustimmen, sondern sich diesen Glauben existentiell anzueignen. Aus diesem Grund unterscheidet Kierkegaard im Christentum sorgfältig zwischen der Lehre und der existentiellen Botschaft.

c) In gleicher Weise lehnt Kierkegaard die Vermoralisierung des christlichen Glaubens ab. Da er das Religiöse in den existentiellen Bereich verlegt, betont er damit zugleich, daß auch das Ethische darin seinen Sitz haben muß. Die existentielle Leidenschaft geht also über die ethischen Aufgaben hinaus; sie kann sogar das Ethische zeitweilig aufheben müssen[2]. Auf jeden Fall hat sie eine Neuorientierung der Ethik zur Folge.

Wie man sieht, sind für diesen Denker des 19. Jahrhunderts die traditionellen Anhaltspunkte zur Identitätsfindung problematisch geworden. Sie müssen überwunden werden. Kierkegaard schafft dies durch eine entschlossene Wende zur Subjektivität. Die Identität ist Sache existentieller Aneignung. Und der Christ ist Christ in seiner Existenzweise, in seiner Lebensweise, in der Art, wie er sein Dasein versteht und in Wahrheit auf sich nimmt. In diesem Sinn ist die These Kierkegaards zu verstehen: «Die Wahrheit ist die Subjektivität»[3]. Wahrheit und Unwahrheit oder, um in unserer Terminologie zu sprechen, Identität und Entfremdung eines Menschen entscheiden sich nicht in seiner Zugehörigkeit, seinem Wissen und seinem sittlichen Verhalten, sondern in der Art und Weise, mitten in den beständigen Spannungen seiner Existenz in der Wahrheit zu sein. Das ist eine subjektive und darum individuelle Aufgabe. Und deswegen nennt Kierkegaard das Individuelle das existentiell Entscheidende[4]. Als verantwortliche Person trägt das Individuum die Verantwortung für seine Wahrheit und seine Identität. Das Individuum ist angesprochen. Es ist zu der ihm eigenen Aneignung gerufen. «Dem geistlichen Menschen müssen die Gedanken eines anderen Menschen zum Heim werden, in dem er sich zu Hause fühlt – ansonsten mögen sie bleiben, wo sie sind»[5].

Die von Kierkegaard angewandten Begriffe haben oft zu Mißverständnissen geführt, vor allem dann, wenn sie in der Sicht sich auf ihn berufender Existentialismen interpretiert wurden. Darum ist es gut, diese Begriffe frei wiederaufzunehmen und sie einigermaßen in die Identitätsproblematik zu übersetzen.

2. *Das Identitätsproblem als spirituelle Aufgabe*

Folgende Punkte sind klar aufzuzeigen, will man die bei der Beschreibung der Identitätssuche üblichen Fehlurteile vermeiden:

a) Der Begriff Individuum könnte leicht zur Idee verführen, es handle sich um einen individualistischen Rückzug aus der Welt. Und doch ist dieser Begriff grundsätzlich relationell und interaktionell. Der Mensch ist Individuum nicht in einem elfenbeinernen Turm, sondern mitten im Umfeld vielfältigster Beziehungen, die seinem Leben ihren Stempel aufprägen. Der Mensch steht auf dem überaus belebten Kreuzungspunkt einer Menge aufeinander einwirkender oder – um in der Sprache der Systematik zu reden – «systematisierender» Aspekte: des Psychischen, des Biologischen, des Sozialen, des Politischen, des Ethischen , des Religiösen usw.

b) Die Identität, die es dem Menschen ermöglicht, sich als mit sich selbst eins zu wissen, kann an so belebter Stelle gesehen nicht statische, nicht in sich selbst geschlossene und abgeschlossene Gegebenheit sein; sie ist ein dynamischer Vorgang ständig sich vollziehender Aneignung unterschiedlichster Aspekte. Sie gründet sich also als System von Überzeugungen, die darauf ausgehen, dem Menschen ein umfassendes Selbstverständnis zu vermitteln, umfassend, da es ihm eben erlaubt, offen zu sein gegenüber allem, was sich ihm darbietet.

c) Eine solche Identität ist, um mit Erikson zu sprechen, «nie ‹untergebracht›, nie ‹voll ausgeführt›». Sie bietet sich dem Menschen nur als teilweise und stets anfechtbar gelungene Synthese an, denn sie ist, wie gesagt, ein dynamischer Vorgang. In solcher Synthese erkennt sich der Mensch zwar als mit sich selbst im Einklang; er weiß aber zutiefst, daß sich der Drang seines Lebens nie endgültig aufhalten läßt und daß ihn dieses unaufhaltsame Drängen vermutlich erneut weit über ihn hinausweisen wird.

d) Erikson zeigt in seiner psychogenetischen Untersuchung der Identität überzeugend, wie wichtig auf allen Stufen menschlichen Daseins die verschiedenen Identitäts*krisen* sind, die seine Entwicklung durchpulsen. Ebensogut könnten wir sagen: Eine Identität, die sich nur in Teilsynthesen verwirklicht, führt im Leben zu Krisensituationen. Sie bringen dem Menschen zum Bewußtsein, daß seine Identität nicht ein für allemal festgelegt ist und er also darüber frei verfügen könnte, sondern daß sie ständig neu in Arbeit genommen werden muß mittels aller Einstürze und Aufbrüche des Daseins zu neuer Frage. Erikson betont, es lasse sich hier der Begriff Krise sehr wohl positiv verstehen, «nicht als Signal für eine katastrophale Bedrohung, sondern als Wende, als entscheidende Stunde erhöhter Verwundbarkeit und verstärkter Möglichkeit und also als Quelle (...) schöpferischer Energie, die freilich auch aus dem Gleichgewicht bringen kann»[6].

e) Diese so als dynamischer Vorgang verstandene Identität ist tief mit dem Verlauf der persönlichen Geschichte des Menschen verbunden, einer vielfältigen Wandlungen ausgesetzten Geschichte. Die Identität ist kein Substrat, keine abstrakte Quintessenz jenseits von Spannungen und Krisen. Ganz im Gegenteil! Sie kommt als nie abgeschlossene Identitätsfindung konkret *im* Geflecht der Abenteuer und Umschwünge der personalen menschlichen Geschichte zum Austrag und zum Licht. Man könnte mit Paul Ricœur sagen, sie sei gewissermaßen ein «Intrigenstück» dieser Geschichte und gebe sich gleichsam als «Erzählung»[7], als eine Identität, in welcher der Mensch in der Einheit einer Geschichte, in den Ereignissen, Erlebnissen, Wenden, Freuden und Unruhen seines Lebens und durch sie sich selbst erzählt.

f) Das Streben nach Identität wird in einem so weiten und dichten Milieu zu einer Aufgabe, die das ganze Dasein eines Menschen belebt. Ja, man kann sogar behaupten, daß dieses Streben als solches aus dem Menschenleben ein wahrhaft geistliches Leben macht, denn es wird dynamisch und offen.

Was wir in diesen sechs Abschnitten kurz und allgemein beschrieben haben, das gilt auch im Blick auf das Dasein als Christ. Die christliche Verkündigung richtet sich an den Menschen auf der Suche nach Identität. Sie will ihm eine Möglichkeit der Identitätsfindung anbieten, ihm ermöglichen, sich in Wahrheit in den vielfältigen Aspekten seiner gelebten Erfahrung zurechtzufinden. Ziel dieses Angebots ist nicht, die Suche «abzuschließen», sondern sie vielmehr so zu beleben und zu stärken, daß sie das abenteuerliche Auf und Ab glaubender Existenz zur Einheit zu «integrieren» vermag. Diese christliche Identität, im Erzählerton hier als «Intrige», als «Machenschaft» (im guten Sinn!) gläubiger Existenz verstanden, wie sie sich mitten durch ihre Spannungen, Krisen, Wandlungen und Freuden durchhält, kommt dem Menschen auf dem Weg über ein Wort entgegen, das ihn von außen her in seinem tiefsten Wesen anruft. Es bringt ihn zu sich selbst in Abstand und ermöglicht ihm so, sich selbst wiederzufinden.

3. Die Gefahr des Subjektivismus. Kritische Funktion der Objektivität

Unsere bisherigen Überlegungen führten zu der Erkenntnis: Es besteht die Gefahr einer Verobjektivierung der Identität. Sobald nämlich das, was wir die objektiven Anhaltspunkte der Identitätsfindung genannt haben, zum entscheidenden Prinzip wird, läuft die Identität Gefahr, sich zu verhärten, indem sie sich um Eigenheiten herum auskristallisiert, die sie für repräsentativ hält, wenn es um die Frage geht, was für einen jeden als Identität zu gelten habe. Die moderne Entwicklung hat diese Tendenz zur Versachlichung in die Krise gebracht und uns dadurch die wahrhaft spirituelle Dimension der subjektiven Suche nach Identität entdecken helfen. Das wollten wir mit unserer Berufung auf Kierkegaard unterstreichen.

Setzen wir uns aber auf diesem Weg nicht der Gefahr aus, letzten Endes in die entgegengesetzte Falle eines bloßen Subjektivismus zu geraten? Bleibt uns dann noch Raum für einen wirklichen Austausch und ein echtes Gespräch oder müssen wir uns mit der Maxime bescheiden: «Jedem seine Wahrheit»? Welcher Anteil an der Identitätsfindung kommt hier also der Objektivität zu?

Wir antworten auf diese Frage im Rückgriff auf die Gedanken, die P. Paroz in seinem Buch *Foi et raison* ausgeführt hat und in dem er sich mit dem kritischen Rationalismus Hans Alberts auseinandersetzt. Ausgehend von Kierkegaard will Paroz zeigen, wie das Fehlverhalten des Subjektivismus vermieden wird, wenn man subjektive und objektive Wahrheit ineinanderfügt und vom Gesichtspunkt der Wahrheit aus eine kritische Kontrolle des Subjektiven durch das Objektive

bewerkstelligt[8]. Es erscheint uns durchaus möglich, diesen epistemologischen Gedanken auf unser Identitätsthema anzuwenden.

3.1. Subjektivismus als «Immunisierung» der Identität

Wir haben in unserer Beschreibung der subjektiven Identitätssuche deutlich auf das Offene und Dynamische dieses Vorgangs abgehoben. Der Subjektivismus kehrt die Perspektive um: Die Identität verschließt sich den Herausforderungen des Äußeren und verhärtet in diesem Rückzug auf sich selbst. Indem der Subjektivismus paradoxerweise die relativistische Idee «Jedem seine Wahrheit» zum allgemein gültigen Grundsatz macht, vernichtet er jegliches konfrontierende Gespräch, jeglichen echten Austausch und jegliche wirklich fruchtbare Debatte. Die Subjektivität braucht sich nicht mehr zu verantworten, denn sie wird nicht mehr herangezogen. Sie behütet sich selbst und annulliert jede Möglichkeit, selbst in Frage gestellt zu werden. P. Peroz nennt zusammen mit dem kritischen Rationalismus dieses subjektivistische Verhalten «Immunisierung» gegen jede kritische Bewertung. Im Gegenspruch zu einer solchen «Immunisierung» muß festgestellt werden, daß die wahre Subjektivität nicht subjektivistisch ist und daß daher die Identitätssuche sich nicht auf subjektivistischen Grundlagen verwirklichen kann. Wir müssen zu umschreiben versuchen, was das vom Standpunkt der Beziehungen zwischen Subjektivität und Objektivität aus bedeuten kann.

3.2. Die Subjektivität auf dem Prüfstand der Objektivität

Der Subjektivismus zielt auf ein Sichverschließen des Subjektiven in sich selbst. Er durchschneidet damit in der Subjektivität selber alle Bande mit der Außenwelt. Wir müssen aber von neuem betonen: Die Subjektivität ist wesentlich relationell; sie findet sich mitten in den komplexen und schwierigen Beziehungen des menschlichen Daseins verankert. Das bedeutet für sie Herausforderung, die Antwort heischt. Schafft die Subjektivität eine Identität, ein System von Überzeugungen, das ihr gestattet, sich mit sich selbst in Einstimmigkeit zu wissen, dann muß sie diese Identität in der ihr eigenen Wirklichkeit verantworten. Anders ausgedrückt: Ihre Identität kommt auf den Prüfstand des wirklichen Lebens, dem sie sich ausgesetzt sieht. Das Bemühen, das Leben in Wahrheit und im Einklang mit sich selbst zu führen, muß sich konkret im Licht und in der verantwortlichen Übernahme der Erfahrungen, Aufgaben und Anfragen vollziehen, aus denen sich die menschliche Wirklichkeit aufbaut. Im Gegensatz zur subjektivistischen Willkür zeigt sich somit, daß es auf diesem Prüfstand der Objektivität zu einer kritischen Bewertung der Identitäten sowie zu einer echten Debatte unter ihnen kommt. Dabei geht es um je ihre Gültigkeit, ihre entsprechende Eignung, das Menschsein zu erhellen und in Wahrheit zu übernehmen.

3.3. Die Probe auf christliche Identität

Der christliche Glaube könnte versucht sein, sich von vornherein aus dieser Debatte herauszuhalten. Er könnte das mit dem Anspruch begründen, er sei ja allein in der Lage, dem Menschen zu seiner wahren Identität zu verhelfen. Wer so denkt, steht einem «christlichen Subjektivismus» oder, allgemeiner gesagt, «Offenbarungspositivismus» nicht mehr fern. Von unserem Standpunkt aus müssen wir solche religiöse Immunisierung unbedingt ablehnen. Wir fordern eine Prüfung der christlichen Identität. Das Überzeugungsgefüge des Gläubigen muß mit der Aufgabe zusammengesehen werden, auf seine Weise das ganze Gewerk des menschlichen Daseins aufzuhellen und verantwortlich zu übernehmen. So soll er offen in das Ringen um die Identität miteintreten, ohne vorsätzlichen Anspruch ausschließlicher Zuständigkeit in dieser Debatte.

Wir dürfen hier also von «objektiver Prüfung» der christlichen Identität reden. Dieses Examen läßt sich in unterschiedlichen Formen verwirklichen. Um das zu illustrieren, möchten wir auf die oben (vgl. 1.2. und 1.3.) erwähnten drei Aspekte zurückgreifen und damit erneut auf die Gefahr der Verobjektivierung hinweisen. In ihrer Perspektive als kritische Funktion der Objektivität können diese drei Dimensionen tatsächlich ebenso viele heilsame Prüfungen für die christliche Identität bedeuten.

3.3.1. Das Zusammenspiel der Zugehörigkeiten oder der Blick des anderen als Test

Wie bereits erwähnt, spielen die zahlreichen gesellschaftlichen Zugehörigkeiten in der Identitätsfindung eine bedeutende Rolle. Die subjektivistische Haltung bestünde dann darin, diese

gegenseitige Einwirkung zu neutralisieren. Der um seine subjektive Selbstsuche besorgte Christ aber wird sie nicht ablehnen, sondern wird sie im Gegenteil auf sich nehmen, auch wenn er sich seine Identität nicht aus diesen Zugehörigkeiten holt. Er wird sich bemühen, sie im Licht seiner Überzeugungen zu leben. Damit werden seine verschiedenen kirchlichen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Zugehörigkeiten für ihn zum Ort einer ständigen Prüfung. Sie sind für ihn ja Ort der *Erfahrung einer Intersubjektivität*, der er sich rückhaltlos aussetzt. In seinen mitmenschlichen Beziehungen begegnet er anderen Menschen, die nach den gleichen oder gegebenenfalls anderen Überzeugungen leben. Diese zwischenpersonale Dimension einer Begegnung mit dem anderen gehört wesentlich zur Identitätsfindung. Erikson erklärt das treffend: «(...) die Herausbildung der Identität setzt einen Vorgang ins Werk (...), bei dem sich das Individuum im Lichte dessen beurteilt, was es als eine Weise entdeckt, wie die anderen es selber mit sich vergleichend einschätzen und dies auch mittels einer in ihren Augen bedeutsamen Typologie; gleichzeitig beurteilt das Individuum ihre Kritik im Licht seines eigenen Selbstverständnisses, im Vergleich mit ihnen und mit den typischen Gestalten, die in seinen eigenen Augen bedeutungsvoll sind»[9]. Wenn und indem der Christ sich selbst dem Dialog mit den anderen in der Kirche und allgemeiner mit seinesgleichen überhaupt öffnet, setzt er seine christliche Identität dem prüfenden Blick des anderen aus. Das ist eine Herausforderung, die ihn in seinen Grundfesten erschüttern und in eine schwere Krise bringen kann.

3.3.2. Die lehrhafte Darlegung oder die Prüfung durch die Sprache

Der subjektive Christ schöpft seine Identität nicht aus der intellektuellen Bejahung einer Lehre. Trotzdem bleibt für ihn das sich mühende Bedenken der lehrhaften Aussage wichtig. Man sieht ja, daß die Immunisierungstaktik den Subjektivisten dazu verleitet, das Willkürliche seiner Überzeugungen hinter deren Unbestimmtheit und Verschwommenheit zu verbergen. In der Perspektive einer wahrhaft spirituellen Identitätssuche dagegen ist es entscheidend, sich jener kritischen Kontrolle zu unterziehen, die in der Klarheit und Einsichtigkeit seiner die eigenen Überzeugungen bezeugenden Sprache besteht. Wenn der Gläubige so seine eigene Wahrheit ausdrücklich *sagt*, setzt er sie der Prüfung durch den Verstand aus. Auf dem objektiv gesicherten Umweg über eine begrifflich strukturierte Sprache stellt er sich selbst in Frage und läßt sich in Frage stellen, dies hinsichtlich der Festigkeit, Einheitlichkeit und Trefflichkeit seines Glaubens. Das ist eine Herausforderung der Spiritualität ersten Ranges. Es ist die Herausforderung zum Dialog zwischen Glauben und Vernunft, zu einem Dialog, der weder in friedlichen Gemeinplätzen versanden noch in bissigen Anwürfen verderben darf, der nüchtern sein kann und gelassen, ohne schon deswegen der so belebenden leidenschaftlichen Glut echter Überzeugung zu ermangeln.

3.3. Die ethische Aufgabe oder der Prozeß der konkreten Zuständigkeit

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß es objektiv falsch ist, die christliche Identität mit einem bestimmten Verhalten gleichzusetzen. Es ist daher nicht möglich, den Glauben eindeutig durch die bloße Erfüllung der sittlichen Pflichten zum Ausdruck zu bringen, zu einem Ausdruck, der gleichsam der sittliche Nachweis christlicher Identität wäre[10]. Nun kann zwar der sittliche Auftrag auch in seiner Verwirklichung diesen Nachweis nicht leisten; er ist aber doch jene Probe, bei der sich stets erweist, ob die christliche Identität wirklich den *Stellenwert* besitzt, den der christliche Glaube zu verwirklichen vorgibt. Genau das sagt uns Johannes in seinem ersten Brief: «Wenn jemand sagt: ‹Ich liebe Gott!›, aber seinen Bruder haßt, ist er ein Lügner» (1 Joh 4,20). So setzt der subjektive Christ bei seinem Eintritt in den Bereich praktischer Aufgaben seine Überzeugungen dieser entscheidenden Prüfung aus: Machen es mir meine Überzeugungen möglich, mich in der Welt auf überzeugende Weise durchzusetzen und mich dem einfordernden Anruf dieser Welt zu öffnen? Unterjochen mich meine Überzeugungen oder befähigen sie mich zur Freiheit, den Nächsten zu lieben wie mich selbst? Bei dieser kritischen Prüfung hält der Glaubende nüchtern und bescheiden nicht so sehr Ausschau nach beruhigenden Bestätigungen seines Glaubens, sondern vielmehr nach neu aufbrechenden Wegen und freier Bahn für die Zukunft. Das sind für ihn kritische Zeiten, in denen seine Identität wachsen und reifen kann.

4. *Zum Schluß: Vertrauen mitten in den Krisen*

Kritische Prüfung heißt Krise, und Krise heißt Urteil[11]. Die subjektive Identität läßt sich durch das Umfeld der Objektivität prüfen. Sie ist daher eine Identität, die das Risiko der Identitätskrisen auf sich nimmt und sich dem Urteil, das diese letzteren in sich schließen, freiwillig aussetzt. Hier erhebt sich die Frage: Ist der Preis für die Identität so hoch? Ist die Entsicherung, die diese Preisgabe an ein fremdes Urteil wohl mit sich bringt, nicht zu groß? Oder, um die Frage anders zu stellen: Was erlaubt der Identität, sich dem Urteil der Krisen derart wehrlos auszusetzen? Für Erikson besteht die grundlegende Gegebenheit, die die ganze weitere Entwicklung bestimmen wird, im *Grundvertrauen* oder im *Grundmißtrauen;* das Individuum macht sich beide schon auf der ersten Stufe seiner Identitätssuche zu eigen[12]. In dieser Tiefe, in diesen Anfängen schon entscheidet sich die Fähigkeit, in späteren Krisen offen oder verschlossen zu sein.

In unsere mehr existentielle Sicht übersetzt könnte die Frage so lauten: Woher kommt das Vertrauen, das es dem Menschen erlaubt, nicht sich zu verschließen, sondern sich zu öffnen, und zwar allen Krisen, die seine beständige Suche nach Identität durch alle Widersächlichkeiten und Umschwünge seines Lebens hindurch beleben und beflügeln?

Die christliche Antwort auf diese Frage ist eindeutig. Christliche Identität ist schlicht gesagt das Abenteuer einer Begegnung mit Jesus Christus. Sie ist das mit ihm geteilte Leben auf dem Weg, der ihn zum Kreuz führte. Ein solches Abenteuer aber reißt uns kraft seiner unvorhersehbaren und revolutionären Wucht aus uns selbst heraus. Es stellt uns in Abstand von uns selbst und damit in Krise. Die Identität, darin wir uns selber wiederfinden, schenkt sich uns in dieser Krise, darin wir uns selbst verlieren. «Wer (...) sein Leben (...) verliert, wird es gewinnen» (Mt 16,25). Oder in den Begriffen der Kreuzestheologie: Im Urteil, in der Krise des Kreuzes kommt die Gnade zum Vorschein. Und diese Gnade genügt, um in den Krisen das Vertrauen auf Gott zu begründen und zu festigen. Sie werden zu seligen Gelegenheiten, in der christlichen Identität zu wachsen.

Das ist es also. Das ist die Tiefe, die uns die Kraft gibt, dem Blick des anderen ohne Ausflucht standzuhalten, der Prüfung, den Glauben wörtlich auszusagen, dem Anspruch unanfechtbarer Zuständigkeit.

[1] E. H. Erikson, Jugend und Krise (Klett-Cotta [3]1980; übers. aus dem Amerikan.). Wir lassen uns in den folgenden Überlegungen von den Arbeiten Eriksons inspirieren, ohne das jedesmal zu betonen.

[2] Vgl. hierzu die Behandlung der Gestalt Abrahams in «Furcht und Zittern» (1843).

[3] Vgl. hierzu S. Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Bissen (1846). In diesem Werk spricht Kierkegaard am klarsten über Objektivität und Subjektivität.

[4] Vgl. P. Buehler, L'individu. Quelques réflexions à propos d'une catégorie oubliée: Rev. d'Hist. et de Phil. Relig. 58 (1978) 193–215.

[5] S. Kierkegaard, Tagebücher, Band I.

[6] Erikson, aaO. 98.

[7] Vgl. die jüngsten Arbeiten von Paul Ricœur über die Erzählung. Zur «narrativen Identität» vgl. besonders einen in Kürze erscheinenden Artikel unter diesem Titel in: P. Buehler u. J.-F. Habermacher (Hg.), La narration. Quand le récit devient communication (Genf).

[8] P. Paroz, Foi et raison. La foi chrétienne aux prises avec le rationalisme critique: Hans Albert et G. Ebeling (Genf 1985), vor allem 103–153 (für das theoretische Modell).

[9] AaO. 18f (vgl. Anm. 1).

[10] Gegen die calvinische Idee vom dritten Gebrauch des Gesetzes, so wie sie dargelegt wird in E. Fuchs, La morale selon Calvin (Paris 1986) 55: «Der Gläubige beglaubigt die Wahrheit des Glaubens gewissermaßen durch seinen Gehorsam gegen das Gesetz.»

[11] Das bedeutet das griechische Wort *krísis.*

[12] Vgl. aaO. 99–110 und 97 (Übersicht in Form von Synthese).

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

PIERRE BÜHLER

1950 in Tramelan (Berner Jura, Schweiz) geboren. Gymnasialstudium am Französischen Gymnasium in Bienne/Biel. Studium der evangelischen Theologie in Lausanne und Zürich. Mehrere Jahre Assistent bei Prof. Gerhard Ebeling. Bei ihm promovierte er 1979 mit einer Dissertation über die Kreuzestheologie Martin Luthers. Seit 1982 Professor für Systematische Theologie an der Universität Neuchâtel. Ebendort Leiter des Instituts für hermeneutische und systematische Studien. Veröffentlichungen u. a.: Le Problème du mal et la doctrine du péché (Labor et Fides, Genf 1976); Kreuz und Eschatologie. Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie, im Anschluß an Luthers theologia crucis (Mohr, Tübingen 1981; Diss.); Justice en dialogue (Labor et Fides, Genf 1982; zus. mit anderen Autoren). Anschrift: Petit-Catéchisme 5, CH-2000 Neuchâtel.

Aus dem Blickwinkel der anderen

François Chavanes

Das Christsein in der Sicht eines Ungläubigen. Wie sieht Albert Camus das Christentum?

Auf den ersten Blick ist es paradox, sich auf Albert Camus zu beziehen und aus seiner Schau des Christentums auf die des Ungläubigen heute zu schließen. Camus ist vor fast dreißig Jahren gestorben. Im Verlauf dieser letzten dreißig Jahre aber hat sich das Christentum weiterentwickelt. Auch das äußere Bild, das sich die Ungläubigen von ihm machen konnten, hat sich verändert. Die Ansicht, die Camus vom christlichen Verhalten hatte, ist daher zum Teil überholt. So hat er zum Beispiel mehrmals behauptet, der christliche Glaube verleite zur passiven Hinnahme der Ungerechtigkeit und zur Resignation gegenüber den Übelständen. Es wäre heute schwierig, diese Ansicht vorbehaltlos zu bejahen. Das Christentum hat sich in diesen letzten Jahren in mehreren Ländern zu einer offenen Widerstandskraft gegen die Ungerechtigkeit entwickelt. Und dennoch bleibt die Sicht des Franzosen in vielfacher Hinsicht aktuell, wenn auch, wie gesagt, in manchem überholt. Er hatte nicht versucht, die von ihm erfaßten menschlichen Wirklichkeiten in ein zusammenhängendes Denksystem zu zwingen. Sein größter Ehrgeiz war, ein Mensch zu sein und seine eigene menschliche Erfahrung in seine Schriften einzubringen, ohne jedoch ihre Entwicklungen und Widerprüche zu verbergen. Er bekennt im Jahre 1952: «Ich bin tatsächlich kein Philosoph. Ich verstehe nur von dem zu reden, was ich selbst erlebt habe.»[1] Es ist sein Verdienst, in einem kraftvollen und mitreißenden Stil Intuitionen und Fragen ins Wort zu bringen, die von vielen seiner Zeitgenossen dunkel gefühlt wurden. Hierin liegt das Geheimnis seines Einflusses und der Aktualität seiner Schriften.

Camus stand außerhalb des Christentums. Er beschrieb es, wie er es sah. Seine Sicht war sehr negativ. Sie ist vor allem in seinen ersten Schriften erkennbar. In seinen letzten Lebensjahren sah er die christliche Religion anscheinend positiver. Doch zeigt sich diese Entwicklung nur schwach im schriftlichen Werk. Sie ist uns mehr durch das Zeugnis einiger seiner Freunde bekannt. Wie viele Ungläubige unterscheidet Camus die Person Christi und seine Botschaft (er achtet beide hoch, obwohl er die Auferstehung nicht anerkennt) vom Christentum in seinem geschichtlichen Werden. Er urteilt darüber sehr hart. Der hier vorliegende Beitrag beschreibt, wie Camus in seinen Schriften das Christentum sieht, unterstreicht dabei aber vor allem die negativen Aspekte dieser Sicht, jene Aspekte, die Camus und zahlreiche andere mit ihm nicht hatten annehmen können und die sie vom Christentum fernhielten. Diese Sicht läßt sich von folgenden thematischen Sätzen aus aufweisen:

– Grundlegend im Menschen ist die Freude am Glück und die Leidenschaft für das Leben.

– Das Christentum aber verkennt diesen tiefliegenden Elan und widersteht ihm.

– Darüber hinaus entzieht es dem menschlichen Dasein sein wahres Gewicht.

Betrachten wir nun jeden dieser drei Punkte näher.

1. Die Freude am Glück und die Leidenschaft des Lebens

Albert Camus wurde 1913 geboren. Sein Vater, ein Landarbeiter, fiel 1914 in der Marneschlacht. Seine Mutter, die weder lesen noch schreiben konnte, mußte sich stark einschränken, um den Lebensunterhalt der Ihren bestreiten zu können. Sie wohnten in Algier, im Stadtviertel Belcourt. Camus kannte in seiner Kindheit und Jugend also die Armut; er kannte aber auch das Glück. Er gestand es René Char: «Das Leben war hart zu Hause, und ich war die meiste Zeit wirklich glücklich.»[2] Zu jenen glücklichen Stunden zäh-

len zum Beispiel die Sommerabende, an denen man Stühle vor das Haus hinuntertrug, um sich draußen ein wenig zu erfrischen: «Sein kleiner, wackeliger Stuhl sank unter ihm ein wenig zusammen. Er aber trank mit erhobenen Augen die reine Nacht in sich hinein (...). Sommernacht. O Geheimnis! O blinkende Sterne!»[3]

Albert Camus erlebte die gewöhnlichen Freuden der Kindheit und der Jugendzeit. Er empfand eine starke Zuneigung zu seiner zärtlichen, aber stillen Mutter. Er liebte die Sonne und das Meer und die Fußballmannschaft, der er vom fünfzehnten bis zum siebzehnten Lebensjahr angehörte. Er ruft in *Retour à Tipasa* die tiefe innere Bewegung wach, die ihm bei den Busausflügen an einige Strände der Umgebung von Algier erfaßte: «Die wilde Kindheit, die Träumereien der Jugend beim eintönigen Brummen des Busses, die Morgenstunden, die frischen, blühenden Mädchen, der Strand, die jungen, immer höchst angespannten Muskeln, die leichte abendliche Angst in einem sechzehnjährigen Herzen, die Sehnsucht nach Leben, nach Ruhm, und immer dieser gleiche Himmel alle Jahre hindurch, unerschöpflich an Kraft und Licht.»[4]

Seiner Freude am Leben läßt Camus dann in *Noces* vollen Lauf. Er beschreibt in lyrischem Schwung die Lage von Tipasa und das Glück, das ihn zunehmend überwältigt, je weiter er auf den Hügeln am Meer voranwandert. Er sucht hier nicht die Einsamkeit. Im Gegenteil! Er schreibt: «Ich bin oft hierhergekommen mit denen, die ich liebte.»[5] Alle Sinne sind bei dieser Wanderung erwacht. Eine Art Trunkenheit läßt alles vergessen, was nicht unmittelbar gefühlt wird. Solcher Aufruhr des Gemüts ist eine mächtige Einladung, uneingeschränkt zu lieben. Die körperliche Vereinigung wird als natürliche Teilnahme am Glück empfunden, das sich «im Raume wiegt». «Hier erkenne ich, was Herrlichkeit ist: das Recht, maßlos zu lieben. Es gibt in dieser Welt nur *eine* Liebe. Ich ziehe an mich jene seltsame Freude, die vom Himmel auf das Meer herabwallt, wenn ich den Körper einer Frau umarme.» Camus hat hier jene im Auge, die ihm aus Angst vor der geschlechtlichen Lust diese Freude vergällen möchten. Er zeigt sich zufrieden und stolz, «die glückschwere Erschöpfung eines Hochzeitstages mit der Welt» gekannt zu haben.

Das Glück von Tipasa ist nicht nur Trunkenheit der Sinne[6]. Es hat eine Art kosmischer Ekstase bei sich. Die Harmonie von Himmel und Meer, das überquellende Leben, das die steinernen Säulen umrankt, können den dafür offenen Menschen zum Staunen begeistern. Sie offenbaren einen Einklang, eine tiefe Verwandtschaft des Menschen mit der Welt. Sie wecken eine Liebe, die über das Sinnliche hinausgeht. «Nein, nicht ich zählte und nicht die Welt, sondern der Einklang und die Stille, die von ihr zu mir die Liebe gebar.» Camus glaubte zuweilen, den tiefen Sinn des Daseins zu erkennen; die Intuition dafür wurde ihm an Orten wie Tipasa zuteil. Mit Bezug auf solche Augenblicke gestand er mehrmals, den Sinn für das Heilige zu besitzen.

Camus kannte auch das Leid. Er kannte das Leid, den Vater nicht mehr bei sich zu haben, das Leid der materiellen und kulturellen Armut der Seinen. Mit siebzehn Jahren mußte er wegen Tuberkulose seine Fußballmannschaft verlassen; die gleiche Erkrankung verbot ihm später eine Karriere als Gymnasiallehrer. Er schließt mit zwanzig Jahren eine Ehe, die er zwei Jahre später wieder auflöst. Hierüber befragt, antwortet er lakonisch: «Schmerzliche Erfahrung!»[7] Es kamen die schweren Kämpfe der Widerstandsbewegung, die mutigen Stellungnahmen, die ihm Verachtung und Vereinsamung eintrugen. Dennoch gesteht er 1951 in einem Interview: «Es geschieht manchmal, daß ich mich frage, was denn in mir am grundlegendsten ist. Und ich sage mir: die Freude am Glück. Ich habe eine sehr lebhafte Freude an allem, was ist. Im Zentrum meines Werkes strahlt unbesiegbar eine Sonne.»[8]

2. *Das Christentum verkennt diesen tiefen Elan und widerspricht ihm*

Camus erklärt in dem Vortrag, den er 1946 in Paris im Dominikanerkonvent der Rue de Latour-Maubourg hielt: «Ich fühle mich nicht im Besitz irgendeiner absoluten Wahrheit und irgendeiner Sendung. Darum werde ich nie von dem Grundsatz ablassen, daß die christliche Wahrheit illusorisch ist. Das aber nur deswegen, weil ich nicht in sie einzudringen vermochte.»[9] Camus ist dem Christentum fremd gegenübergestanden, grundsätzlich nicht aus Verstandesgründen, sondern aus existentiellen und vitalen Motiven heraus. Er fühlte sich vom Christentum abgewiesen, denn dieses erkannte den Wert bestimmter menschlicher Erfahrungen nicht an, die er, Camus, gemacht hatte und die seinem Leben Freude und Bedeutung verliehen. Das ist auch

die Feststellung von Ingrid di Meglio. Sie schreibt hinsichtlich Camus: «Schon von seinen ersten Schriften an bringt der jugendliche Autor die Überzeugung zum Ausdruck, daß seine eigene Lebenserfahrung mit dem christlichen Glauben unvereinbar sei.»[10] Diese Unvereinbarkeit hat ihren Grund vor allem in einer christlichen Unterweisung, die Gott als furchterregend darstellt und den Menschen als tief gedemütigtes Geschöpf.

2.1. Ein Gott, den man fürchtet und ehrt, nicht der Gott, der mit den Menschen lacht

Camus schreibt 1951 in einem Brief an Jean Grenier, es bestehe für ihn eine Kluft zwischen dem religiösen Gefühl, das er ganz natürlich empfinde, und dem, das im Christentum zur Sprache kommt. Camus macht dieses Geständnis in Form einer Frage: «Was kann ich hier (im Christentum) bewundern und lieben, ich, der ich mich nur angesichts des Meeres und der Nacht als religiöser Mensch empfunden habe?»[11] Wenn Camus den Sinn für das Göttliche besaß, so in Gegenwart der Schönheit der Natur und des Alls, wie wir das im vorhergehenden Abschnitt gesehen haben. So auch bei der Betrachtung eines geheimnisvollen nächtlichen Himmels voller funkelnder Sterne oder bei der Entdeckung einer seltsamen Verwandtschaft, die ihn mit der Welt verbindet und ihm den Weg zu sich selbst und zu seiner Erfüllung auftut, hier, beim Durchwandern der Hügellandschaft und Strände der südlichen Mittelmeerküste. Der christliche Gott jedoch zeigte sich ihm unter ganz anderen Zügen. Den Eindruck, den ihm der Besuch einer Prager Barockkirche machte, beschreibt er so: «Der Gott, den man hier anbetete, ist ein Gott, den man fürchtete und den man ehrte, nicht der Gott, der mit den Menschen lacht beim Anblick des herzerfreuenden Spiels von Meer und Sonne.»[12] Diesen Gott, der mit den Menschen lacht, erwähnt er in *Noces à Tipasa*. Diesen Gott könnte er bejahen. Aber im Christentum, wie er es kannte, hatte dieser Gott keinen Platz.

2.2 Ein gedemütigtes Menschenbild

Camus besteht in seinen ersten Schriften bis zu *La Chute* (1956) stark auf der Unschuld des Menschen. Gleichzeitig prangert er den christlichen Pessimismus an, das heißt eine mit Schuldkomplexen beladende christliche Unterweisung, in der die Sünde, die Verworfenheit der menschlichen Natur und die Unmöglichkeit des Menschen, ohne Gnadenhilfe das Gute zu tun, einen beherrschenden Platz einnehmen. Im Frühjahr 1942 notiert Camus in seinen *cahiers:* «Man hilft einem Menschen mehr, wenn man ihn in einem günstigen Licht zeigt, als wenn man ihm ständig seine Fehler vor Augen hält (...). Seit 2000 Jahren wird dem Menschen das Spiegelbild seines Jammers und seiner Erniedrigung vor Augen gehalten. Das Ergebnis ist da.»[13] In seinem bereits erwähnten Vortrag (Dezember 1946) in der Rue de Latour-Maubourg (Paris) prangert Camus aufs neue schonungslos dieses erniedrigte Menschenbild an, das nach seiner Meinung in der Lehre des Christentums enthalten ist. Er erklärt: «Nicht ich habe das Elend der Kreatur erfunden, nicht ich habe die erschreckenden Aussagen über das göttliche Verdammungsurteil gemacht. Nicht ich habe jenes *nemo bonus* in die Welt gerufen und auch nicht die Lehre von der Verdammnis der ungetauften Kinder. Nicht ich habe gesagt, daß der Mensch unfähig sei, sich selbst zu retten, und daß er im Abgrund seiner Niedrigkeit nur auf die Gnade Gottes hoffen könne (...). Das Christentum ist pessimistisch im Blick auf den Menschen, aber im Blick auf die menschliche Bestimmung ist es optimistisch. Nun, ich bin zwar pessimistisch in Bezug auf die menschliche Bestimmung, aber optimistisch in Bezug auf den Menschen.»[14]

Zahlreiche Ungläubige schließen sich heute, freilich mit etwas anderen Worten, diesem Standpunkt von Albert Camus an. Hinsichtlich der menschlichen Bestimmung sind sie pessimistisch, denn sie glauben nicht an die Auferstehung. Hinsichtlich des Menschen selber hingegen sind sie optimistisch, denn sie halten ihn eher für gut als für schlecht. Sie lehnen den Begriff der Sünde und das ihrer Auffassung nach damit verbundene Schuldgefühl ab. Ob die Gleichgültigkeit der Jugendlichen zum Teil nicht daher kommt, daß die Kirche in ihren Augen das Leben und sein unbändiges Gären erstickt? Wurde die Botschaft des Evangeliums nicht als eine Summe von Verboten übernommen, anstatt als ein Aufruf zum Leben? Ein Firmling, den man fragte, wie er sich die Religion vorstelle, gab zur Antwort: «Religion? Das ist das, was man nicht tun darf.»[15] Bezeichnend ist auch, wenn da ein Kind zur Darstellung des traurigen Menschen einen Pfarrer zeichnete.

Betont das Christentum vor allem die Gottesfurcht und die menschliche Schuldhaftigkeit, dann geht es direkt gegen das tief im Menschen liegende Verlangen nach Glück und leidenschaftlicher Liebe zum Leben an. Überdies würde es dann nach Camus das gegenwärtige Leben auch noch gründlich entwerten.

3. Das Christentum raubt dem Leben sein wahres Gewicht

An drei Stellen findet sich in den Schriften von Camus der Gedanke, daß der religiöse Glaube «den Menschen vom Gewicht seines eigenen Lebens entlastet»[16]. Dem Kontext nach bedeutet dieser Ausdruck bald die Entwertung des gegenwärtigen Lebens durch die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod, bald die Entlastung des Menschen vom Gewicht seiner Freiheit durch das Ja zu einer Lehre, die alles zu erklären vorgibt.

3.1 Die Hoffnung auf ein Leben jenseits des Todes entwertet das gegenwärtige Leben

Camus erzählt in *Noces* seine Eindrücke und Empfindungen beim Besuch der Ruinen von Djemila. Der Ort in seiner Entblößung von allem Leben läßt ihn seine eigene innere Blöße fühlen, «den Todesgeschmack», den er mit dieser toten Stadt gemein hat. Aus diesem Todesgefühl heraus schreibt er: «Ich lehne deshalb so hartnäckig alles ‹Nachher› nach der Welt ab, weil es sich auch darum handelt, nicht auf meinen gegenwärtigen Reichtum zu verzichten. Es liegt mir ganz und gar nicht, zu glauben, der Tod öffne auf ein anderes Leben hin. Für mich ist er eine zugeschlagene Tür. Ich sage nicht, er sei ein Schritt, der zu machen wäre. Nein, der Tod ist eine schreckliche und schmutzige Angelegenheit. Alles, was man mir da anbietet, will mit aller Kraft den Menschen vom Eigengewicht seines Lebens entlasten.»[17]

Camus verweigert deswegen alles »Nachher» nach der Welt, weil er zunächst gar nicht von seinem eigenen Tod entlastet werden möchte. Denn dieser wird durch die Hoffnung auf ein anderes Leben relativiert, ja sogar umgangen. Ein Dominikaner war bei dem schon erwähnten Vortrag in Paris so leichtfertig, Camus gegenüber zu behaupten: «Der Tod hat im menschlichen Dasein nur eine sehr relative Bedeutung.» Pater Bruckberger, der das berichtet, erinnert sich: «Camus hat das nie fassen können. Er hat mir noch viele Jahre später davon gesprochen.»[18] Es gibt eine frivole Art und Weise, vom Tod und der Auferstehung zu reden. Sie treibt aus beiden das Geheimnis aus und unterdrückt die ernste und tragische Seite des Lebens.

Camus lehnt dieses ganze «Nachher» aber vor allem deswegen ab, weil er nicht auf seinen «gegenwärtigen Reichtum» verzichten will. Er ahnt, daß die Hoffnung auf die Ewigkeit das Leben zu entwerten droht. Diese Gefahr besteht. Die Hagiographie der Martyrer zeigt, daß eine große Anzahl unter ihnen den irdischen Wirklichkeiten vollkommen gleichgültig gegenüberstand. Sie erschienen ihnen im Vergleich zu der anstehenden Herrlichkeit durchaus verachtenswert. Ebenso fühlten gewisse Mystiker nach einer erfahrenen Vereinigung mit Gott tief die Eitelkeit der irdischen Realitäten. Und da die Hoffnung auf das ewige Leben die Gewißheit des Endsiegs des Guten über das Böse verleiht, läuft sie Gefahr, die Kämpfe um mehr Gerechtigkeit auf dieser Erde abzuwerten, ja zu untergraben. Wozu noch kämpfen, wenn der Sieg sicher ist? «Das geschichtliche Christentum», so schreibt Camus, «verlegt die Heilung vom Bösen und vom Mord in das Jenseits der Geschichte, obwohl diese in dieser Geschichte erlitten werden (...). Die Gesamtsumme von Bosheit und Leid ist in diesen zwanzig Jahrhunderten nicht kleiner geworden.»[19]

Umgekehrt erhöht nach Camus die Annahme eines Todes ohne Hoffnung den Preis des gegenwärtigen Lebens. Die schlichten alltäglichen Dinge, die Entdeckung der Schönheit, die Begegnung der Menschen untereinander und die Kämpfe für die Gerechtigkeit bekommen einen unersetzlichen Wert. Das Hinfällige dieser Wirklichkeiten entwertet sie nicht. Ganz im Gegenteil! Sie sind umso liebenswerter, umso bewunderungswürdiger. Darum findet Camus das Wort Newmans: «Die Dinge dieser Welt in dem Augenblick bewundern, da wir auf sie verzichten»[20], einfach «wunderbar». Wir verzichten aber auf sie endgültig in der Todesstunde. Da Camus von den zwischenmenschlichen Beziehungen und der Freundschaft spricht, bemerkt er: «Das sind die wahren Reichtümer, denn sie sind vergänglich.»[21] Und er faßt seine Gedanken in den letzten Schriften so zusammen: «Es gibt eine Sünde gegen das Leben. Nicht so sehr, weil man etwa an diesem Leben verzweifelt. Sondern vor allem, weil man auf ein anderes Leben hofft

und sich auf diese Weise der unerbittlichen Größe dieses Lebens entzieht.»[22]

3.2 Das Christentum enthebt den Menschen der Last seiner Freiheit

Das Haupthindernis, das Camus den Eintritt in das Christentum verwehrt, beschreibt er in *Le Mythe de Sisyphe* folgendermaßen: «Ich verstehe jetzt, warum mich jene Lehren, die mir alles erklären, zu gleicher Zeit schwächen: Sie entlasten mich von meinem eigenen Leben. Und ich muß es doch wohl selber tragen.»[23] Hier bedeutet «von seinem eigenen Leben entlastet sein» die Zusage zu einer Lehre, die dem Menschen vorschreibt, was er zu tun und wie er sich zu verhalten hat, eben weil sie alles erklärt. Eine solche Zusage, ein solches Ja raubt ihm, was er als Kostbarstes besitzt: seine moralische Freiheit und Automomie.

Das aber ist genau das Christsein – immer nach Camus. Der Christ schuldet Gott Gehorsam. Dieser Gehorsam verläuft jedoch über die Unterwerfung unter die Lehre der Kirchen: «Sie halten einem eine Lehre vor, und man muß unterschreiben.»[24] Wenn der Gläubige dieser Lehre kritiklos anhängt, hört er auf zu denken und sein eigenes Leben zu führen. Er verliert seine Freiheit. So einen Verzicht kann Camus nicht annehmen. Er will eines: sein Leben und sein Denken voll übernehmen. «Ein tiefes Denken ist fortwährend im Werden. Es eint sich der Lebenserfahrung und wirkt sich daraus seine Gestalt.»[25] Der Gang zur Wahrheit – Wahrheit im Sinne praktischen wahren Verhaltens im Leben – geschieht in einer ununterbrochenen Konfrontation der schon gewonnenen Überzeugungen mit den ihnen widersprechenden neuen Gegebenheiten. Er vollzieht sich auch auf dem Weg über das Gespräch mit den anderen. Nichts aber hemmt diesen Gang zur Wahrheit mehr als das Autoritätsargument, das jede Debatte und jedes Forschen unterbindet. Nach dem Aufstand in Budapest im Jahre 1956 wendet sich Camus an Studenten und mahnt: «Behaltet im Gedächtnis, was wir soeben erlebt haben, damit ihr der Freiheit, ihren Rechten und auch ihren Pflichten treu bleibt und niemals zulaßt, niemals, hört ihr? daß ein Mensch, und sei er noch so groß, noch so bedeutend, oder eine Partei, mag sie noch so mächtig sein, für euch denkt und euch vorschreibt, wie ihr euch verhalten sollt.»[26] Ein Mensch, der dieses Namens würdig ist, kann nicht zulassen, daß eine Partei oder eine Kirche an seiner Stelle denkt und ihm befiehlt, wie er sein Leben zu führen hat.

Diese Unterwerfung der Gläubigen unter eine amtliche Lehre erzeugt ein Unbehagen, das ganz besonders jene fühlen, die in der Kirche Autorität innehaben. Camus hat dieses Unbehagen im verhalten des Priesters Paneloux, einer Figur in *La Peste,* eindrücklich beschrieben. Am Anfang der Erzählung lebt Paneloux «in der Abstraktion»[27], denn er identifiziert sich mit der offiziellen Lehre der Kirche. Diese Lehre, so wie er sie versteht, verkündet er in seiner ersten Predigt: Die Pest ist eine Strafe! Wir müssen uns ihr fügen, denn sie ist von Gott gewollt! Kurz darauf ist Paneloux bei dem sehr schmerzhaften Sterben eines Kindes zugegen. Er tritt aus der Abstraktion heraus und hält eine ganz andere Predigt. Er versucht nicht mehr, die offizielle Lehre der Kirche darzulegen, sondern sagt, was er wirklich denkt, nämlich: Das Leiden dieses Kindes ist unbegreiflich, es ist ein Skandal für den Geist und das Herz.

Paneloux spricht in zwei verschiedenen Weisen, die jedoch einander ablösen. Was aber heute ganz besonders schwer wiegt, das ist die Tatsache, daß Gläubige, vor allem Priester, sich sozusagen genötigt sehen, gleichzeitig eine doppelte Sprache zu führen. Sie drücken sich öffentlich und privat je verschieden aus, da sie gewisse amtliche Stellungnahmen der Kirche (zum Beispiel auf dem Gebiet der Sexualmoral) in ihrem Gewissen nicht annehmen können. In der Öffentlichkeit können sie sich nicht von der offiziellen Doktrin entfernen; privat jedoch reden sie frei heraus und sagen, was sie denken. Dieses innerhalb der Kirche selbst schmerzlich empfundene Unbehagen fühlen auch die Ungläubigen; sie nehmen Anstoß an der Heuchelei einer solchen Praxis.

Abschließende Bemerkungen

Am Ende dieser Analyse müssen wir feststellen: Das Bild, das sich aus den Schriften Albert Camus' vom Christentum ergibt, ist sehr negativ. Das christliche Leben erscheint hier als ein Wider-Leben und das christliche Verhalten als ein wider-menschliches Verhalten. Gewiß, es besteht ein Abstand zwischen dem Schriftsteller und dem Werk. Aber was gelesen wird, ist ja das Werk, während uns die Entwicklung im persön-

lichen Denken des Autors großenteils entgeht. Diese negative Sicht des Christentums stellt an das christliche Gewissen zahlreiche und schwere Fragen. Wir beschränken uns abschließend auf drei.

Ungläubige wie Camus machen im Leben Erfahrungen, die ihnen mit dem christlichen Glauben unvereinbar scheinen. Sie fühlen zum Beispiel sehr tief und lebendig eine Freude am Glück, ein Staunen über alles Schöne, ein forderndes Verlangen nach Gerechtigkeit, mit einem Wort eine leidenschaftliche Liebe zum Leben, deren tiefer Drang vom Christentum, so wie sie es sehen, anscheinend zurückgewiesen wird. Jean Grenier berichtet folgendes Wort von Camus: «Der hochwürdige Pater X ist gläubig nicht aus Schwäche, sondern aus überquellendem Leben. Für gewöhnlich ist man es aus Schwäche.»[28] Kann man Christ sein aus Überfülle an Leben? Das ist die erste Frage, die sich an das Christentum stellt, ausgehend von der Sicht, die Camus davon hatte.

Die zweite Frage bezieht sich auf die Entwertung des gegenwärtigen Lebens. Sie läßt sich so formulieren: Ist es möglich, in Gemeinschaft mit dem Absoluten zu leben, ohne den Wert des Relativen zu vernichten? Indem uns der christliche Glaube einlädt, bereits hienieden und für alle Ewigkeit in Gemeinschaft mit Gott zu treten, verführt er uns da nicht dazu, diese Welt und gewisse menschliche Wirklichkeiten, die einfach zu ihr gehören, geringzuschätzen? Wenn uns der Glaube anleitet, diese Welt «sub specie aeternitatis» zu betrachten, verleitet er uns dann nicht zu dem anscheinend frommen Bestreben, dieser Welt ihren ganz eigenen Seinsbestand abzusprechen, das in ihr zu verachten, was hinfällig und vergänglich ist, und nur dem Wert beizumessen, was in ihr für die Ewigkeit bleibt?

Die dritte Frage betrifft erneut den Bezug auf das Absolute, diesmal jedoch mit dem Blick auf die kirchliche Unterweisung. In dem Maße, wie diese Lehre als Auslegung des göttlichen Wortes vorgetragen wird, erlangt und verlangt sie absolute Autorität; der Gläubige muß sich ihr unterwerfen. Hat nun aber die Kirche in der Ausübung ihrer Autorität nicht manchmal «den unheilvollen Irrtum begangen, Gott zu geben, was nicht Gottes ist»[29]? Hat sie im besonderen nicht die Neigung, den Gläubigen in Bereichen, die nicht unmittelbar den Glauben betreffen, zu diktieren, was sie denken und wie sie handeln sollen? Entzieht sie ihnen auf diese Weise nicht einen Freiheitsraum, auf den sie ein Recht haben?

Diese Fragen sind nicht neu. Sie brauchen es auch nicht zu sein. Sie sind deswegen doch aktuell. Vielleicht werden sich einige wundern, daß das Problem des Bösen in der Welt nicht angegangen wurde, obwohl es doch bei Camus eine große Rolle spielt. Das hat seinen Grund darin, daß die grundlegende Frage, die Camus an das Christentum stellt, wohl nicht mit dem Problem des Bösen zu tun hat, sondern mit dem des Un-Wertes der Welt: der Bezug auf das Absolute hat nach ihm eine Entwertung des gegenwärtigen Lebens zur Folge. Darum konzentrierten sich unsere Überlegungen auf diesen Punkt[30].

Eine Anregung

Die von Albert Camus aufgeworfenen Fragen können Gläubige und erst recht Theologen nicht gleichgültig lassen. Der Verfasser dieses Beitrags dankt im voraus allen denen, die ihm gern ihre Beobachtungen und Einwände mitteilen möchten. Sie werden dazu beitragen, eine in Vorbereitung befindliche Arbeit mit dem Titel «Christliche Überlegungen zu den von Albert Camus in seinem Werk aufgeworfenen Fragen an das Christentum» *(Réflexions chrétiennes à partir des questions posées au christianisme par l'oeuvre d'Albert Camus)* zu vervollständigen. Die dankbar begrüßten Hinweise und Bemerkungen möge man an folgende Adresse senden: François Chavanes, 92 rue Didouche Mourad, DZ-16006 Alger, Algerien.

[1] Brief an den Libertaire (1952) II 753. Die Schriften von Albert Camus sind zweibändig veröffentlicht in: Bibliothèque de la Pléiade. Bd 1: A. Camus, Théâtre, Récits, Nouvelles; Bd 2: A. Camus, Essais. Die Ziffern I und II verweisen auf diese beiden Bände.

[2] Brief aus dem Jahre 1953, II, 1180.

[3] L'Envers et L'Endroit, II, 24f.

[4] Eté, II, 872.

[5] Dieses Zitat sowie die folgenden sind aus *Noces à Tipasa*, II, 56–60.

[6] Später erkennt Camus die schlimmen Folgen einer zügellosen Sexualität und den hohen Wert der Keuschheit: «Es gibt eine Zeit, da die Sexualität ein Sieg ist – wenn man sie von den moralischen Forderungen löst. Aber sie wird dann rasch zu einer Niederlage – und der einzige Sieg über sie wird in der Keuschheit gewonnen». (Carnets 2, 51).

[7] Interview mit C. A. Viggiani.
[8] Interview mit G. d'Aubarede (1951), II, 1339.
[9] II, 371.
[10] Revue des Lettres modernes: Série A. Camus N° 11, 27.
[11] A. Camus – J. Grenier, Correspondance, 181.
[12] La Mort Heureuse, 105.
[13] A. Camus, Carnets 2, 16.
[14] II, 373f. Camus wird später eine menschliche Schuldhaftigkeit zugeben. In dieser Hinsicht nähert sich sein Standpunkt dem christlichen. Die Idee von der Verdammnis der ungetauft gestorbenen Kinder hat Camus den Schriften des hl. Augustinus entlehnt.
[15] Heinz Zahrnt, A l'Ouest d'Eden (o.O. o.J.) 207.
[16] Noces, II, 63; Le Mythe de Sisyphe, II, 139. 210.
[17] Vent à Djemila, II, 63.
[18] N.R.F. N° 87, 517f.
[19] L'Homme révolté, II, 706.
[20] A. Camus – J. Grenier, Correspondance, 89.
[21] Le Mythe de Sisyphe, II, 167.
[22] Noces, II, 76. Immerhin schreibt Camus in *La Peste:* «Er (Rieux) war sich bewußt, daß in einem Leben ohne Illusion etwas Steriles liegt. Es gibt keinen Frieden ohne Hoffnung» (I, 1459).
[23] Le Mythe de Sisyphe, II, 139.
[24] AaO. 167.
[25] AaO. 190.
[26] Message en faveur de la Hongrie (1956), II, 1782.
[27] Der Mensch lebt nach Camus dann in der Abstraktion, wenn er einer Ideologie oder einer Lehre anhängt, die ihn gegen die Wirklichkeit abschirmt und ihn auf diese Weise hindert, sie zu sehen, wie sie ist. In seinem Vortrag vor den Dominikanern der Rue de Latour-Maubourg erklärt Camus: «Die Welt erwartet von den Christen (...) vor allem, daß sie aus der Abstraktion heraustreten und ihre Augen aufmachen für die blutbefleckte Gestalt der Geschichte unserer Gegenwart» (II, 373).
[28] Albert Camus, Souvenirs, 139.
[29] Le Mythe de Sisyphe, II, 207.
[30] Ich bin Christian Duquoc sehr dankbar für die mündlichen Hinweise, die mir halfen, meine Überlegungen auf einen wesentlichen Punkt zu konzentrieren: auf die Entwertung des christlichen Lebens durch dessen Bezug auf das Absolute; auch die abschließenden Bemerkungen verdanken ihm viel.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

FRANÇOIS CHAVANNES

1922 in Lyon, Frankreich, geboren. Mitglied des Dominikanerordens. Studium der Philosophie und Theologie an der Ordenshochschule der Dominikaner in Le Saulchoir. Dort 1953 Lizentiat in Theologie. 1965 Diplom des «Institut de Recherche et de Formation en vue du Développement» (I.R.F.E.D.) in Paris. Seit Oktober 1953 gehört er dem Dominikanerkonvent von Algier an. Seit 1965 besitzt er die doppelte Staatsangehörigkeit von Frankreich und Algerien. Von August 1965 bis November 1985 arbeitete er als Verwaltungsattaché der Direktion für Studien und Planung des Landwirtschaftsministeriums in Algier. Seit 1986 arbeitet er über die Fragen, die sich mit dem Werk von Albert Camus für das Christentum stellen. Veröffentlichungen: verschiedene Artikel über das Werk von Albert Camus in «Cahiers Religieux d'Afrique du Nord« (Nrr. 9, 10 und 14; 1958, 1959 und 1960). Anschrift: 92, rue Didouche Mourad, DZ-16006 Alger, Algerien.

Masao Abe

Umgestaltung im Verständnis des Buddhismus im Vergleich mit platonischen und christlichen Auffassungen

I.

Im Buddhismus hat die Umgestaltung ihr Zentrum in der Vorstellung vom Tod. Der buddhistische Umgestaltungsbegriff kann nicht richtig erfaßt werden, wenn man von der Vorstellung des Todes absieht. Dies gilt von der Umgestaltung der Gesellschaft wie von der Umgestaltung des einzelnen Menschen.

Was aber ist diese Vorstellung vom Tod? Dōgen, ein japanischer Zenmeister des dreizehnten Jahrhunderts, sagte: «Es ist falsch, zu denken, daß man vom Leben zum Tod übergehe.»[1] In unserem täglichen Leben denken wir für gewöhnlich, daß wir jetzt lebendig seien, aber irgendwann in der Zukunft sterben würden; wir denken, daß wir uns nach und nach vom Leben zum Tod hinbewegten. Dōgen betont, daß dieses gewöhnliche Verständnis des Lebens und Sterbens falsch sei. In unserer üblichen Denkweise sind Leben und Tod voneinander geschieden, und die Beziehung zwischen ihnen wird als ein Prozeß betrachtet, der vom Leben zum Tod führt. Hier müssen wir uns eine Frage stellen: Wenn wir die Beziehung zwischen Leben und Tod so auffassen, welchen Standort nehmen wir dann ein? Stellen wir uns dann ins Leben oder in den Tod oder stellen wir uns irgendwo anders hin? Wenn wir die Beziehung zwischen Leben und Tod als einen Vorgang ansehen, der vom Leben zum Tod führt, so ist unser «existentieller» Standpunkt außerhalb von beidem. Es ist dann so, als ob wir auf einem Damm ständen und den Lebensfluß aus seiner Quelle in die Tiefe fließen sähen. Verhält es sich aber nicht so, daß wir eigentlich mitten in diesem Fluß schwimmen? Indem wir uns außerhalb des Lebens und des Todes stellen, vergegenständlichen wir unser Leben zu etwas «Gegenwärtigem» und unseren Tod zu etwas, das in der «Zukunft» geschehen wird.

Ein vergegenständlichtes oder verbegrifflichtes Leben ist jedoch nicht mehr das eigentliche Leben. Ebenso ist ein vergegenständlichter oder verbegrifflichter Tod nicht der wirkliche Tod. Eine objektivierende Auffassung fragt sich nicht ernstlich nach dem Sinn des Lebens und vergegenwärtigt sich die Todesangst nicht existentiell. Man kann das wirkliche Leben nicht objektiv, nicht von außen her sehen. Es muß subjektiv, von innen her erfaßt werden. Wir leben nämlich unser Leben in jedem Augenblick existentiell, so, als ob wir inmitten eines Flusses wären. Auch so ist man geneigt, das Schwimmen selbst und das Fließen des Flusses zu verdinglichen oder zu verstofflichen, als ob sie eigentlich zwei verschiedene Dinge wären. Diese statische Sicht verfehlt die lebendige Realität. Man erfaßt deren existentielles Leben nur dann wirklich, wenn – um bei unserem Bild zu bleiben – der Schwimmer/die Schwimmerin alles zusammen auf einmal begreift, d. h. gleichzeitig sich selbst, das Schwimmen und den Fluß. Hier sind der erfaßte und der Erfassende dynamisch eins, nicht zwei. An diesem Punkt werden wir voll und ganz inne, daß wir in einem Fluß schwimmen, der, weil er kein Ende hat, nicht zu einem «Ding» gemacht werden kann.

Die endlosen Tiefen des Lebens reichen in den Bereich des Todes hinunter. Andererseits kann der Sog des Todes selbst im Wellengekräusel der Oberfläche verspürt werden. Leben und Tod berühren einander in jedem Moment. Der Tod wird nicht erst am Ende des Lebens erreicht, sondern ist beständig und durchgehend gegenwärtig und am Werk. So, wie wir nur dann vorwärtsschwimmen können, wenn wir das Sinken in die bodenlosen Tiefen des Stroms in jedem Moment überwinden, so können wir unser Leben nur dann leben, wenn wir den Tod in jedem Augenblick überwinden. Unser Leben leben heißt nichts weniger, als uns beständig für das Leben zu entscheiden, indem wir die Möglichkeit des Todes zurückweisen. Man kann aus freiem Willen Suizid begehen.

Im nicht verbegrifflichten, existentiellen Verständnis des Lebens und Todes sind Leben und Tod nicht zwei getrennte Geschehen, sondern dynamisch eins. Als unterschiedliche Prinzipien sind sie einander entgegengesetzt und negieren einander, und doch hängen sie unzertrennlich zusammen – eine existentielle Antinomie in der Tiefe des menschlichen Daseins. Oder, genauer gesagt, unser Dasein selbst ist nichts anderes als

diese existentielle Antinomie des Lebens und des Todes. Folglich verhält es sich nicht so, daß wir uns vom Leben zum Tod bewegen, sondern so, daß wir in jedem Augenblick voll am Leben und voll am Sterben sind. Ohne Sterben gibt es kein Leben, ohne Leben gibt es kein Sterben. Leben und Sterben sind paradoxerweise eins. So wie die beiden Seiten eines Blattes Papier, die voneinander verschieden und doch nicht voneinander zu trennen sind, bilden «Leben» und «Sterben» zwei verschiedene Aspekte ein und derselben Wirklichkeit, die gegensätzlich und doch unzertrennlich sind. Dies gilt während des ganzen Verlaufs des menschlichen Lebens, ganz abgesehen vom Alter. Selbst ein eben geborener Säugling, der gerade aus dem Schoß seiner Mutter kam, beginnt zu sterben, während man noch von einem alten Menschen auf dem Sterbebett sagen kann, daß er am Leben ist – falls man Leben und Tod von innen her, existentiell, und nicht von außen her, objektiv, erfaßt.

Eine stenge Trennung von Leben und Tod ist abstrakt und unrealistisch. Sie ist ein bloß verbegrifflichtes Verständnis des Lebens und des Todes, ein Verständnis, das Leben und Tod vergegenständlicht, indem es sich aus beiden hinaus stellt – an einen imaginären Platz, der bloß gedanklich geschaffen wird. Aus diesem Grund sagt Dōgen: «Es ist falsch, zu denken, daß man vom Leben zum Tod übergehe.» Folglich sollten wir nicht von «Leben *und* Tod», sondern von «Leben-Sterben» sprechen. Man muß die dualistische Auffassung von Leben und Tod überwinden und zu der nichtdualistischen Realität des Lebens-Sterbens erwachen. Wir sind in der Tat in jedem Moment «am Leben – am Sterben». Und doch ist dieser Prozeß des Lebens-Sterbens ohne Beginn und ohne Ende. Wir sind beständig in diesen anfangslosen und endlosen Prozeß des Lebens-Sterbens verwickelt. Der Buddhismus nennt diesen anfangs- und endlosen Prozeß des Lebens-Sterbens *samsara*, wobei er ihn oft einem großen, flutenden Ozean mit seiner Bodenlosigkeit und Endlosigkeit vergleicht.

Buddhisten betrachten diesen anfangs- und endlosen Prozeß des Lebens-Sterbens als «Tod» im wahren Sinn des Wortes. Nicht als Tod im Sinn von Gegensatz zum Leben oder als Tod im relativen Sinn, sondern als Tod im absoluten Sinn. Im Zen wird er «Großer Tod» genannt. Dementsprechend ist für Buddhisten nicht der Tod als ein Ereignis, das dem Leben entgegensteht, problematisch, sondern der endlose Prozeß des Lebens-Sterbens (samsara), und somit bestrebt sich der Buddhismus nicht, den Tod zu überwinden und zum ewigen Leben zu gelangen, sondern vom samsara, d. h. vom anfangs- und endlosen Prozeß des Lebens-Sterbens befreit zu werden und dadurch zum *nirvana*, zur glückseligen Freiheit vom Weiterwandern zu erwachen. Umgestaltung besagt im Buddhismus eine Umwandlung aus einem an das samsara gebundenen Dasein zu einem vom samsara befreiten Dasein, d. h. zu einer Existenz im nirvana. Für diese Umgestaltung im buddhistischen Sinn ist das Innewerden des anfangs- und endlosen Prozesses des Lebens-Sterbens als des wahren Sinns des absoluten Todes entscheidend. Für den Buddhismus bildet eine Umgestaltung, die nur innerhalb des Lebens geschieht, ohne daß der absolute Tod, der Große Tod realisiert wird, keine wahre Umgestaltung. Und so verhält es sich mit der Umgestaltung der Gesellschaft wie mit der Umgestaltung des einzelnen Menschen.

II.

Es ist jedoch nicht etwas für den Buddhismus Eigentümliches, daß die Umgestaltung in Beziehung zur Vorstellung vom Tod verstanden wird. Wenn wir Platons Idee der *kátharsis* nehmen, die auch eine Art Umgestaltung bedeutet, können wir sagen, daß in der Philosophie Platons die Umgestaltung ebenfalls durch die Vorstellung vom Tod erfaßt wird. Für Platon besteht die kátharsis darin, daß sich die Seele von der Beflekkung durch den Leib läutert, um sich für ein besseres Leben zu bereiten. Für ihn ist der Tod nichts anderes als die Läuterung der Seele durch die Befreiung vom zugrundegegangenen körperlichen Leib. Der Tod besteht nicht darin, daß der Leib in ein Grab kommt, sondern in der Befreiung der Seele vom Leib *(sōma)*, der das Grab *(séma)* der Seele ist (Gorgias 493 A). Platon glaubt nicht nur an die Unsterblichkeit der Seele nach dem Tod, sondern fordert auch die Philosophen auf, «das Sterben zu praktizieren», während sie noch in dieser Welt leben. Für Platon besagt Philosophieren, die Seele von der körperlichen Verderbnis zu läutern (kátharsis) und die Welt der Ideen zu betrachten, noch während die Seele im Leib existiert.

Bei Platon beruhen jedoch die Unsterblichkeit der Seele und die Philosophie als die kátharsis der Seele auf einer dualistischen Sicht des Leibes und der Seele. Obwohl die Vergegenwärtigung des

Todes für die Umwandlung im platonischen Sinn wesentlich ist, wird der Tod als Trennung der Seele vom Leib verstanden. Es gibt nicht die Vergegenwärtigung des Großen Todes im buddhistischen Sinn, der im Innewerden des anfang- und endlosen Prozesses des Lebens-Sterbens als des absoluten Todes besteht, worin Leib und Seele, Leben und Tod nichtdualistisch verstanden werden.

In dieser Beziehung steht das Christentum dem Buddhismus viel näher als dem Platonismus. Im Christentum haben Leib und Seele ihren Ursprung in der Erschaffung durch Gott und ist der Leib nicht das Gefängnis der Seele, sondern ein «Tempel des Heiligen Geistes» (1 Kor 6,19). Für das Christentum ist es wesentlich, nicht zwischen Leib und Seele, sondern zwischen Gott und dem Menschen zu unterscheiden. Und in christlicher Sicht muß der Mensch nicht infolge der Vergänglichkeit des Menschenleibes, sondern infolge der Ursünde sterben. Der Tod wird im Christentum nicht als ein natürlicher Tod oder als Trennung der unvergänglichen Seele vom vergänglichen Leib verstanden, sondern als «der Lohn der Sünde» (Röm 6,23). Dank dem Glauben an die Auferstehung Jesu Christi, des Erlösers, können die Christen einem ewigen Leben im Gottesreich ohne Sünde und Tod entgegenblicken. Paulus sagt von der Taufe als einem Sinnbild der Umgestaltung, «daß wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind. Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod; und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir als neue Menschen leben» (Röm 6, 3–4). Paulus sagt auch: «Wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird, der innere wird Tag für Tag erneuert» (2 Kor 4,16). Im Glauben an Jesus als den Christus sterben die Christen zusammen mit Christus Tag für Tag und werden zusammen mit Christus Tag für Tag wieder lebendig. Jeden Tag also, heute, hier und jetzt sterben die Christen als die alten Menschen und auferstehen sie als die neuen Menschen in Christus Jesus. Somit wird die christliche Umgestaltung aus dem äußeren zum inneren, aus dem alten zum neuen Menschen dadurch verwirklicht, daß man zusammen mit Christus stirbt und aufersteht. Außer durch unser tägliches Sterben und Auferstehen in Vereinigung mit dem Tod und der Auferstehung Christi kann es keine Umgestaltung im christlichen Sinn geben. Dies entspricht auffallend dem buddhistischen Verständnis der Umgestaltung.

Wir sollten jedoch nicht einen wesentlichen Unterschied im Verständnis des Todes und der Umgestaltung beim Christentum und beim Buddhismus übersehen. Anders als die Philosophie Platons, die den Leib und die Seele dualistisch betrachtet, faßt das Christentum Leib und Seele als eine Einheit im Leben und im Tod auf. Im Christentum sind der Leib *(sárx* oder *sōma)* und die Seele *(pneũma* oder *psychḗ),* obwohl irgendwie im Widerstreit zueinander liegend, in gleicher Weise von Gott erschaffen und stets in Beziehung zu ihm aufzufassen. Gott und der Mensch als eine Leib-Seele-Einheit sind nicht nur aufgrund der Schöpfung lebendig aufeinander bezogen, sondern auch persönlich als eine Ich-Du-Beziehung durch das Wort. Der Tod ist nichts anderes als «der Lohn der Sünde», als die Folge der Auflehnung gegen das Wort Gottes. Die Umgestaltung vom alten Menschen zum neuen Menschen ist nur möglich kraft des Glaubens an den Tod und die Auferstehung Jesu als des Christus, der einzigen Inkarnation des Wortes Gottes in der Geschichte. Kurz, die Einheit von Leib und Seele, Leben, Tod und Auferstehung, die Umgestaltung vom alten zum neuen Menschen wird in Beziehung zu Gott als dem Herrn verstanden. Im Buddhismus jedoch ist diese menschliche Beziehung zum einen Gott nicht vorhanden – wenigstens in der (geschichtlichen und lehrmäßigen) Grundform des Buddhismus. Statt des einen Gottes als des Schöpfers, Richters und Erlösers entwickelt der Buddhismus das Prinzip des *pratitya-samutpada,* d. h. der Entstehung in Abhängigkeit, und einen damit verbundenen Begriff der Nichtsubstantialität von allem im Universum. Gemäß diesem buddhistischen Prinzip entsteht alles und hört alles auf mit allem anderen; nichts existiert unabhängig. Dies ist der Grund, weshalb Gautama Buddha die uralte, herkömmliche Auffassung von Brahman als dem höchsten Schöpfungsprinzip des Universums nicht annahm. Der Begriff des einen Gottes als des Herrn des Universums findet sich im frühen Buddhismus nicht.

Das buddhistische Prinzip des Entstehens in Abhängigkeit hängt unzertrennlich mit der Ablehnung des Dualismus und des Monismus oder Monotheismus zusammen. Vom buddhistischen Standpunkt aus kann der Dualismus als eine Theorie, die aus zwei irreduziblen Grundprinzipien besteht, nicht wahr sein, weil der Dualismus

zwei Entitäten, Leib und Seele als Grundprinzipien, voraussetzt, indem er sie von außen her vergegenständlicht und verbegrifflicht. Auch kann für den Buddhismus sowohl der Monismus (die Lehre von einer letzten Substanz, einem letzten Prinzip) als auch der Monotheismus (die Lehre oder der Glaube, daß es nur einen Gott gibt) nicht wahr sein, weil im Monismus und Monotheismus eine verhüllte Person da sein muß – eine andere als das eine Prinzip oder der eine Gott –, die von diesem einen Prinzip oder von diesem einen Gott spricht. Das nichtobjektivierbare, nichtbegriffliche Wirklichkeitsverständnis zieht das Prinzip der Entstehung in Abhängigkeit nach sich, das weder dualistisch noch monistisch ist.

Der Buddhismus lehnt die Auffassung ab, daß die Seele ein unabhängiges Dasein habe, und besteht aufgrund des Entstehens in Abhängigkeit auf der Nichtdualität des «Leibes» und der «Seele». Und auf der gleichen Grundlage faßt man, wie schon erwähnt, Leben und Tod untrennbar voneinander als ein Leben-Sterben auf, das ohne Beginn und Ende ist. Mit anderen Worten, der Buddhismus nimmt nicht an, daß die Menschen sterblich im Sinn Platons sind, und auch nicht, daß sie wegen der Ursünde sterben müssen, wie das Christentum glaubt, sondern er sieht die Menschen in ein Dasein des Lebens-Sterbens hineingenommen, das er als «karma» bezeichnet – ein Begriff, der sogleich zu erörtern sein wird.

III.

Im vorhergehenden habe ich die Aufassung erörtert, daß die Umgestaltung sowohl im Christentum als auch im Buddhismus unzertrennlich mit der Vorstellung vom Tod zusammenhängt, daß aber die Vorstellung vom Tod in diesen beiden Religionen sich beträchtlich voneinander unterscheidet. Im Christentum wird der Tod als «der Lohn der Sünde» verstanden, d. h. als Folge der Sünde, die von Adam durch seine Auflehnung gegen das Wort Gottes begangen wurde. Im Buddhismus hingegen stellt man sich den Tod oder das Leben-Sterben als *karma* vor, das aus der fernen Vergangenheit von selbst übermittelt wird. So wie die Umgestaltung im christlichen Sinn nicht richtig verstanden werden kann, wenn man von der Vorstellung der Sünde absieht, läßt sich die Umwandlung im buddhistischen Sinn nicht richtig auffassen, wenn man das karma nicht anerkennt.

Warum wird das Leben-Sterben als karma vorgestellt? Und was ist der religiöse Sinn des karma, dessen Verständnis für die Umgestaltung im buddhistischen Sinn wesentlich ist? Um auf diese Fragen zu antworten, sind folgende vier Punkte zu erhellen.

Erstens denken wir uns, wie früher erwähnt, Leben und Tod für gewöhnlich als zwei verschiedene Entitäten, indem wir sie vergegenständlichen oder verbegrifflichen. Weil wir uns eine dualistische Ansicht über Leben und Tod machen, klammern wir uns an das Leben als an einen wünschenswerten Zustand und fürchten wir uns vor dem Tod als vor einem unerwünschten Zustand. So werden wir durch den Gegensatz und Konflikt zwischen Leben und Tod nicht nur begrifflich, sondern auch emotional und willentlich, d. h. mit unserer ganzen Existenz, zwangsläufig gefesselt. Auf diese Weise werden wir an den endlosen Prozeß eines Leben-Tod-Konflikts gebunden, der im Buddhismus als samsara bezeichnet wird. Dementsprechend besagt samsara nicht, daß das Leben-Sterben eine Transmigration in einem biologischen Sinn sei, sondern sie ist eine Transmigration, die tief im menschlichen Wollen (Durst oder Begierde) und in Unwissenheit wurzelt. Im Samyutta-nikāya, einer der frühesten buddhistischen Schriften, heißt es: «Das ewige *samsara* der Wesen kennt keinen Beginn; es strömt hin und her (im Ozean der Geburten und Tode), da es durch Unwissenheit *(avijjā, avidyā)* bedeckt und in Durst *(tanhā)* gefesselt ist.»[2]

Dies ist der Grund, weshalb die Leben-Sterben-Wanderung im Buddhismus als karma verstanden wird, was Handlung oder Tat bedeutet[3]. Unsere übliche Bindung an das Leben und unsere Angst vor dem Tod wurzeln tief im Bhāva tanhā, dem Durst oder Verlangen, zu sein, zu leben, mehr und mehr zu wachsen – ein unbewußter endloser Impuls im menschlichen Dasein, der von Schopenhauer als «blinder Wille zum Leben» bezeichnet wurde. Er wurzelt auch tief im *avidyā*, der fundamentalen Unkenntnis der Nicht-Dualität des Lebens und Todes und im Nichtwissen um die Anfangs- und Endlosigkeit der Transmigration. Im Buddhimus wird unser Ringen mit dem Leben und dem Tod als karma verstanden, weil es letztlich in unserem blinden Daseinsverlangen und in unserer tiefgreifenden Unkenntnis des Entstehens in Abhängigkeit und der Nicht-Substantialität von allem im Universum wurzelt.

Um im Buddhismus zur Umgestaltung zu gelangen, d. h. zu der Umwandlung aus einem in das samsara verwickelten zu einem im nirvana lebenden Dasein, muß man zweitens klar erfassen: a. die Nichtdualität des Lebens und des Todes; b. die Anfang- und Endlosigkeit unseres Lebens-Sterbens, und c. das totale Leben und Sterben in diesem Moment der absoluten Gegenwart.

a. Um das Wesentliche des Menschenlebens zu erfassen, muß man die dualistische Sicht des Lebens und des Todes ablehnen und sie als eine verbegrifflichte Ansicht ansehen, die der wahren Realität entbehrt. Und man muß zum Bewußtsein erwachen, daß man in jedem Augenblick am Leben-am Sterben ist – eine Einsicht, zu der wir gelangen, wenn wir unser Leben von innen her existentiell erfassen.

b. Man muß auch klar erkennen, daß der Prozeß des Lebens-Sterbens ohne Anfang und ohne Ende ist. Der Prozeß des Lebens-Sterbens erstreckt sich über das gegenwärtige Leben hinaus sowohl in Richtung auf die ferne Vergangenheit als auch in Richtung auf die noch ferne Zukunft. (Dies ist z. B. der Grund, weshalb der Zen die herkömmliche Frage aufwirft: «Welches ist dein ursprüngliches Antlitz, bevor deine Eltern geboren wurden?»[4], sowie die Frage: «Wenn du von Leben und Tod frei bist, weißt du dann, wohin du gehen wirst? Und wenn die vier Elemente (dein physischer, menschlicher Leib) sich zersetzen, wohin gehst du dann?»[5]. Da für ihn Gott als der Schöpfer und Lenker des Universums nicht vorhanden ist, gibt es im Buddhismus weder einen Beginn im Sinn der Schöpfung noch ein Ende im Sinn des Letzten Gerichts. Folglich müssen wir die Anfangs – und Endlosigkeit des samsara einsehen, d. h. die Transmigration des Lebens-Sterbens. Diese Einsicht ist wesentlich, denn sie bietet einen Weg, um das samsara zu überwinden und in das nirvana überzugehen.

c. Das Innewerden der Anfang- und Endlosigkeit des Lebens-Sterbens ist unzertrennlich mit der Erkenntnis verbunden, daß wir in jedem Moment voll und ganz leben-sterben. Dies deshalb, weil – wenn wir die Anfang- und Endlosigkeit des Lebens-Sterbens-Prozesses in diesem Moment klar erfassen – der ganze Lebens-Sterbens-Prozeß in diesen Moment verdichtet ist. Mit anderen Worten, der jeweilige Moment faßt den ganzen Prozeß des Lebens-Sterbens kraft der klaren Erkenntnis der Anfang- und Endlosigkeit des Lebens-Sterbens-Prozesses zusammen. Hier, an diesem Punkt, können wir das samsara überwinden und mitten im samsara das nirvana realisieren.

Drittens hat der buddhistische karma-Begriff einen individuellen und einen universalen Aspekt. Jedes karma ist ein durch das Wollen ausgerichteter Akt. Obwohl das karma von Umständen und äußeren Antrieben beeinflußt wird, ist es im Grunde eine in der eigenen Verantwortung liegende Handlung, die bewußt oder unbewußt durch den Willen oder das Verlangen bestimmt wird. Dementsprechend hat das karma einen moralischen Charakter und bleibt es durch und durch Sache der Verantwortung jedes einzelnen Menschen. Gleichzeitig betrifft jedes karma nicht nur die Kontinuität individueller Wesen, sondern auch die Solidarität des kollektiven menschlichen Daseins. Wegen des sympathetischen, ansteckenden Charakters des karma wird das ganze Universum vom Buddhismus als die kollektive Masse der karmas aller Wesen verstanden.

Dieser doppelte Aspekt des karma, der individuelle und der universale, sind von unserem Leben-Sterben nicht ausgenommen. Vielmehr wird im Buddhismus der anfang- und endlose Prozeß unseres Lebens-Sterbens, d. h. das samsara, als karma verstanden, das tief in unserem blinden Willen und unserer Unkenntnis wurzelt, und somit als karma, für das jeder voll und ganz verantwortlich ist. Doch wird das gleiche samsara gleichzeitig als universales karma verstanden, das im Begehren und in der tiefgreifenden Unkenntnis, die der menschlichen Natur angeboren sind, tief verwurzelt ist. Umgestaltung im buddhistischen Sinn ist nur dann möglich, wenn das samsara, d. h. der anfangs- und endlose Prozeß des Lebens-Sterbens als karma im oben erwähnten doppelten Sinn erkannt und überwunden und das nirvana verwirklicht ist. Um es noch genauer zu sagen: Die individuelle Umwandlung wird aufgrund der Überwindung des individuellen Aspekts des karma erreicht, während die Umgestaltung der Gesellschaft aufgrund der Überwindung des universalen Aspekts des menschlichen karma verwirklicht werden kann – obwohl diese beiden Aspekte unzertrennlich miteinander zusammenhängen.

In Klammer gesagt: Der christliche Sündenbegriff und der buddhistische karma-Begriff haben in bezug auf ihre doppelten Aspekte der Individualität und Universalität eine bemerkenswerte

Verwandtschaft. Wir sahen schon, daß auf der einen Seite der buddhistische karma-Begriff individuelle Verantwortung besagt, und doch weist er andererseits eine Universalität auf, die der ganzen Menschheit gemeinsam ist. Im Christentum gilt das gleiche vom Begriff Sünde. Paulus sagt: «Durch einen einzigen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod, und auf diese Weise gelangte der Tod zu allen Menschen, weil alle sündigten» (Röm 5,12). Die Sünde und als ihre Folge der Tod gingen durch die Sünde Adams auf alle Menschen über. Doch wie Kierkegaard in «Der Begriff der Angst» mit Recht betont, beging jeder von uns in Adam Sünde. Wenn ich richtig sehe, wird im Christentum die individuelle Umgestaltung durch die Überwindung der individuellen Sünde erreicht, während die Umwandlung der Gesellschaft möglich ist auf der Basis der Überwindung der allen Menschen gemeinsamen Sünde – obwohl wir die Unzertrennlichkeit dieser beiden Aspekte ebenfalls klar erkennen sollten.

IV.

Im vorausgehenden habe ich zu klären versucht, auf welchem Weg die Umwandlung gemäß dem Buddhismus stattfindet. Nun möchte ich darangehen, zu erhellen, was in der buddhistischen Umgestaltung geschieht. In dieser Hinsicht wird unsere besondere Aufmerksamkeit der Frage gelten, wie die Umgestaltung des Individuums sich zur Umwandlung der Gesellschaft und zur Änderung der Geschichte verhält.

Wie früher erwähnt, besteht die Umgestaltung im buddhistischen Sinn in nichts anderem als im Übergang von einer im *samsara* lebenden Existenz zu einer im *nirvana* lebenden Existenz. Diese Umgestaltung ist möglich durch die Überwindung des karma als des anfangs- und endlosen Prozesses des Lebens-Sterbens. Ich betonte auch, daß diese Überwindung des karma in jedem Zeitpunkt möglich ist, wenn man sich der Anfangs- und Endlosigkeit des Lebens-Sterbens-Prozesses klar bewußt wird und wenn dadurch der gesamte Prozeß des Lebens-Sterbens in den jeweilig gegenwärtigen Moment konzentriert wird. Somit wird inmitten des samsara das nirvana voll und ganz realisiert.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, folgende vier Punkte zu beachten: Erstens findet die buddhistische Umgestaltung nicht im nirvana getrennt vom samsara statt, sondern dort, wo sich das samsara und das nirvana überschneiden. Ein vom samsara getrenntes nirvana ist nicht das wahre nirvana. Das nirvana wird dann realisiert, wenn die Anfang- und Endlosigkeit des samsara voll und ganz eingesehen wird, d. h. wenn das samsara voll und ganz als samsara realisiert wird. Eine volle Realisierung des samsara ist nichts anderes als eine volle Realisierung des nirvana. Deshalb sagte ich, daß das nirvana inmitten des samsara verwirklicht wird. Dies ist auch der Grund dafür, weshalb die Schriften des Mahayana-Buddhismus betonen, daß das samsara nirvana und daß das nirvana samsara ist. Somit findet die buddhistische Umwandlung nicht irgendwo in der Ferne, in der Vergangenheit oder Zukunft statt, sondern gerade hier in diesem Moment, gerade jetzt in dieser jetzigen unmittelbaren Welt.

Zweitens ist die Aussage, daß das samsara nirvana und das nirvana samsara ist, nicht in dem Sinn zu verstehen, daß sie eine statische, unmittelbare Identität des samsara und des nirvana besagen würde. In gewissem Sinn ist das samsara samsara, das nirvana nirvana. Sie sind wesentlich voneinander verschieden. Das samsara wird vom karma unterjocht, während das nirvana frei vom karma ist. Man muß das Haften am samsara überwinden und zum nirvana gelangen. Wenn man aber im nirvana steht und vom samsara getrennt ist, ist man immer noch selbstisch, denn in der Geborgenheit im nirvana erfreut man sich des eigenen Heils und vergißt dabei die Leiden der Seinsgefährten, die in das samsara verwickelt sind. Um vollständig selbstlos zu sein, sollte man nicht im nirvana stehenbleiben, sondern zum Bereich des samsara zurückkehren, um darin Seinsgefährten vom Leiden zu erlösen. Aus diesem Grund betont der Mahayana-Buddhismus: «Um Weisheit zu erlangen, sollte man nicht im samsara verbleiben; um Mitleid zu üben, sollte man nicht im nirvana verbleiben.»[6] Diese dynamische Bewegung, worin wir weder im samsara noch im nirvana verbleiben, sondern uns freiwillig vom samsara zum nirvana, vom samsara zum nirvana bewegen, ohne an einem der beiden Zustände zu haften, ist nach dem Mahayana-Buddhismus das wahre nirvana. Als ich sagte, daß die Umgestaltung im buddhistischen Sinn am Schnittpunkt des samsara und des nirvana stattfindet, bezog ich mich auf diese Dynamik des wahren nirvana. Im Mahayana-Buddhismus ist die Selbsterweckung im nirvana, so wichtig sie auch sein mag, nicht genügend. Nur wenn das

Erwachen anderer aus dem samsara vollzogen ist, ist das Erwachen seiner selbst ebenfalls vollendet. Hierin erblicken wir die Grundlage für die Umgestaltung der Gesellschaft im Buddhismus.

Drittens sind die vier großen Gelübde, zu denen sich alle Mahayana-Buddhisten bekennen, die folgenden:

«Wie unzählig die fühlenden Wesen auch sind, gelobe ich doch, sie zu retten;

wie unerschöpflich die Leidenschaften auch sind, gelobe ich doch, sie auszutilgen;

wie unermeßlich die Dharmas auch sind, so gelobe ich doch, sie zu meistern;

wie unvergleichlich die Buddha-Wahrheit auch ist, so gelobe ich doch, zu ihr zu gelangen.»

In diesen «Vier großen Gelübden» ist das erste Gelübde – »Wie unzählig die fühlenden Wesen auch sind, gelobe ich doch, sie zu retten» – auf das Wohl anderer ausgerichtet, während die weiteren drei Gelübde – die Gelübde, die Leidenschaften zu tilgen, die Dharmas zu meistern und zur Buddha-Wahrheit zu gelangen – auf das eigene Wohl bezogen sind. Es ist bemerkenswert, daß das Gelübde, sich um das Wohl anderer zu kümmern, vor den Gelübden kommt, die das eigene Wohl betreffen. Dies ist bezeichnend für den Geist des Bodhisattva, das Modell des Mahayana-Buddhisten, der sich bestrebt, andere zu retten, bevor er sich selbst rettet. Man kann wahre Erleuchtung nur dadurch erlangen, daß man anderen zur Erleuchtung verhilft. Statt unmittelbar ein erleuchtetes Wesen zu werden, gelobt ein Bodhisattva, alle anderen Wesen zu retten und in Mitleid zum Wohl der leidenden Wesen tätig zu sein. Für den Bodhisattva sind das Anstreben des eigenen Wohls und das Anstreben des Wohls anderer dynamisch eins. Diese vollkommene Erfüllung des eigenen Wohls und des Wohls anderer wird als *jiri-rita-enman* bezeichnet.

Das Gelübde des Bodhisattva, alle Wesen zu retten und zur Buddhaschaft zu gelangen, ist ein eigenartiger Prozeß, der das eigene Ich und die anderen einbezieht und im Buddhismus die Grundlage zur Umgestaltung der Gesellschaft bildet. Die Mahayana-Schriften sprechen oft vom Aufbau des Buddha-Landes. Doch wenn der Buddhismus auf das vollkommene Anstreben des eigenen Wohls und des Wohls der anderen Wert legt, meint der Ausdruck «andere» eigentlich andere Personen und nicht notwendigerweise die Gesellschaft als ganze. Dem herkömmlichen Buddhismus fehlt ein konkretes Progamm zur Gesellschaftsveränderung. Dies ist zum einen Teil deshalb der Fall, weil es dem Buddhismus mehr um den Grund oder die religiöse Grundlage für die Gesellschaftsumgestaltung geht als um ein praktisches Programm, und zum anderen Teil deswegen, weil im Buddhismus der Grund oder die religiöse Grundlage zur Umgestaltung der Gesellschaft sich nicht auf die menschlichen Wesen beschränkt, sondern alle Wesen – den Menschen und die Naturdinge – einbezieht. Für den Buddhismus ist es eine dringliche Aufgabe, die Bodhisattva-Idee in einen konkreten Plan zur Gesellschaftsveränderung in der heutigen Lage des Menschen in die Tat umzusetzen.

Viertens müssen wir im Zusammenhang mit der Gesellschaftsumgestaltung dem geschichtlichen Wandel, wie er im Buddhismus verstanden wird, die gebührende Aufmerksamkeit widmen.

Der Buddhismus hat eine einzigartige Zeitauffassung. Er hält die Zeit für ganz anfang- und endlos. Da die Zeit anfang- und endlos ist, wird sie nicht, wie im Christentum, als linear oder, wie in der nichtbuddhistischen vedantischen Philosophie, als kreisförmig gedacht. Als weder linear noch kreisförmig, läßt sich die Zeit völlig umkehren, und doch bewegt sich die Zeit von Moment zu Moment, wobei in jedem Moment der ganze Zeitprozeß liegt. Wegen dieser einzigartigen Zeitvorstellung hat der Buddhismus einen relativ schwachen Sinn für Geschichte. Zeit ist nicht direkt Geschichte; Zeit wird zur «Geschichte», wenn der Möglichkeitsfaktor (Weltlichkeit) zu ihr hinzukommt. Die Geschichte erhält dann Sinn, wenn man die Zeit für unumkehrbar hält und jeder Moment eine unwiederholbare Einmaligkeit hat. Da aber im Buddhismus die Zeit als völlig anfang- und endlos und somit als umkehrbar gedacht wird, bringt der Buddhismus nicht klar zum Ausdruck, daß die Zeit in nur einer Richtung verläuft und daß jeder Augenblick einmalig ist – und das ist doch für den Begriff Geschichte etwas Wesentliches.

Der Buddhismus kann indes seine eigene Sicht der Geschichte entwickeln, wenn wir den Mitleidsaspekt, den das nirvana aufweist, ernstnehmen. Wie schon gesagt, gibt es im Mahayana-Buddhismus kein echtes nirvana außerhalb des samsara. So wie man das Haften am samsara überwinden muß, um das nirvana zu erreichen, muß man das Haften am nirvana überwinden, um zum samsara zurückzukehren. «Um Weisheit zu erlangen, sollte man nicht im samsara

verbleiben; um Mitleid zu üben, sollte man nicht im nirvana verbleiben» ist für Mahayana-Buddhisten eine wichtige Maxime. Im Weisheitsaspekt des nirvana, worin das samsara weggetan wird, wird jedes Ding und jeder Mensch von der Transmigration befreit und gelangt dadurch zu seiner Urnatur. In diesem Weisheitsaspekt des nirvana hört auch die Zeit auf, weil der anfang- und endlose Zeitverlauf total in jeden Moment verdichtet ist, der als ewiges Jetzt im Sinn absoluter Gegenwart realisiert wird. Obwohl man jedoch im Licht der Weisheit in seiner Urnatur verwirklicht wird, erwacht nicht alles und jeder notwendigerweise zu dieser Grundrealität. Viele Wesen sind immer noch in Unkenntnis dieser Realität und in den samsara-Prozeß verwickelt.

Folglich sollte, wer das nirvana erreicht hat, nicht im nirvana verbleiben, sondern zum Bereich des samsara zurückkehren, um den dort befindlichen Wesen behilflich zu sein, sich selbst ebenfalls zu ihrer Urnatur zu erwecken. Darin besteht der Mitleidsaspekt des nirvana, der nur dadurch zur Wirklichkeit werden kann, wenn man das Haften an seinem nirvana überwindet. Dieser Aspekt der Aktualisierung des Mitleidsaspektes ist endlos, denn es gibt unzählige, anscheinend endlos viele Menschen, die nicht zu ihrer Urnatur erwachen. Hier ist es notwendig, daß die Geschichte der Zukunft entgegenschreitet, und dieser Prozeß hat eine positive Bedeutung.

Im Licht der im nirvana realisierten Weisheit erwacht jedes Ding und jeder Mensch zu seiner Urnatur und wird die Zeit überwunden. Im Licht des Mitleidens (das im nirvana ebenfalls realisiert wird) wird jedoch die Zeit religiös bedeutsam. Dann wird entscheidend wichtig, daß die Geschichte in nur einer Richtung, auf die Zukunft hin verläuft. Hierin liegt eine buddhistische Sicht der Geschichte vor.

Dies ist jedoch keine eschatologische oder teleologische Sicht der Geschichte im christlichen oder westlichen Sinn. Wenn wir den Begriff «Eschatologie» verwenden wollen, so ist die buddhistische Sicht der Geschichte als völlig realisierte Eschatologie zu denken, denn im Licht der Weisheit wird ausnahmslos jedes Ding und jeder Mensch in seiner Urnatur verwirklicht und dadurch die Zeit überwunden. Wenn wir den Ausdruck «Teleologie» verwenden wollen, so ist die buddhistische Sicht der Geschichte als eine offene Teleologie zu denken, denn im Licht des Mitleids geht der Vorgang, andere zu erwekken, in der Geschichte endlos weiter. Die voll realisierte Eschatologie und die ganz offene Teleologie sind im gegenwärtigen Moment, im Jetzt, dynamisch miteinander vereint. Die Umgestaltung im budhistischen Sinn findet in der Geschichte am Überschneidungspunkt des Weisheits- und des Mitleidsaspekts des nirvana dynamisch statt.

V.

Was die Beziehung zwischen der Umgestaltung des einzelnen Menschen und der Umgestaltung der Gesellschaft und der Geschichte anbelangt, möchte ich nun den Begriff FAS von Shin'ichi Hisamatsu erörtern. Shin'ichi Hisamatsu (1889–1980) war in Japan der bedeutendste Zen-Philosoph des zwanzigsten Jahrhunderts. Er war während des Zweiten Weltkriegs Professor für Buddhismus an der Universität Kyoto. Doch viel mehr als ein Buddhismus-Gelehrter war Hisamatsu eine lebendige Verkörperung des Zen, ein Mann, der in seinem Alltagsleben und seinen verschiedenen Tätigkeiten im Grund seines klaren Zen-Erwachens tief verwurzelt war. Er war ein ausgezeichneter Teemeister, Kalligraph und Dichter und sogar ein Reformer des herkömmlichen Zen in Japan[7]. Sämtliche Aspekte seiner Persönlichkeit und seiner Tätigkeiten stammten aus einer einzigartigen religiösen Erfahrungen, die er als «Erwachen» bezeichnete[8]. Sein FAS-Begriff bildet keine Ausnahme davon. FAS stellt vielmehr Hisamatsus Grundverständnis der menschlichen Existenz dar, worin seine Philosophie, Religion, Kunst und insbesondere seine Idee der Reform des herkömmlichen Zen fest verankert waren. (Hisamatsu bediente sich dieses englischen Akronyms FAS, weil er über keine geeignete japanische Abkürzung verfügte, um seine dreifache Idee zum Ausdruck zu bringen).

Was also ist FAS? «F» steht für «Erwachen zum formlosen Selbst», was sich auf die Tiefendimension des menschlichen Daseins, d. h. auf das wahre Selbst als den Grund des menschlichen Daseins bezieht. «A» steht für «Auf dem Standpunkt der Allmenschheit stehen», was sich auf die Weite des menschlichen Daseins, d. h. auf die Menschheit als auf ein Ganzes bezieht. Und «S» steht für «Die Geschichte suprageschichtlich schaffen», was sich auf die zeitliche Länge des menschlichen Daseins, d. h. auf die erweckte menschliche Geschichte bezieht. Folglich bezeichnen die drei Aspekte des FAS die dreifache

Struktur des menschlichen Daseins, nämlich dessen Tiefe, Weite und Länge, konkreter gesprochen das Selbst, die Welt und die Geschichte. (Man möchte meinen, daß dieser dreifache Begriff dem dreifachen Begriff des Westens – die Seele, die Welt und Gott – entspreche. Im dreifachen Begriff Hisamatsus fehlt jedoch Gott.) Im FAS-Begriff werden diese drei Dimensionen des menschlichen Daseins dynamisch erfaßt, und obwohl sie sich voneinander unterscheiden, sind sie unzertrennlich miteinander verbunden.

Die erste Dimension, «F», was das «Erwachen zum formlosen Selbst» bedeutet, bezeichnet nichts anderes als *satori* im Sinn des Zen. Herkömmlicherweise sagte man, das primäre Anliegen des Zen sei die «Selbstfahndung» *(koji-kyūmei)*, d. h. das Forschen nach dem eigenen wahren Selbst oder Urantlitz und das Erwachen dazu. Hisamatsu nennt dieses wahre Selbst das «formlose Selbst»[9], weil das wahre Selbst, als völlig unobjektivierbar, ohne jede Form ist, die sich objektivieren ließe. Man gewahrt das wahre Selbst als wirklich formlos, indem man über die Form (Sein) und die Formlosigkeit (Nichtsein) hinausgeht. Der herkömmliche Zen legt sehr viel Wert auf die Bedeutung des Forschens und Blikkens in das Selbst, er ermahnt aber auch, nicht in schweigender Erleuchtung zu verharren oder in eine gespenstische nihilistische Höhle zu fallen, indem man sich an die Formlosigkeit des Selbst heftet. Der Zen betont also die Notwendigkeit einer großen Dynamik oder der wunderbaren Tätigkeit, anderen zu helfen.

Hisamatsu kritisiert jedoch diese Formulierung des herkömmlichen Zen, indem er sagt, falls die sogenannte «wunderbare Tätigkeit» einzig den Vorgang bezeichne, andere Menschen dazu zu bringen, zu ihrem wahren Selbst zu erwachen, bleibe diese Betätigung auf das Problem des Selbst beschränkt, ohne daß sie auch nur einen Schritt darüber hinaus weiter vordringen würde. Er sagt: «Falls, wie das beim herkömmlichen Zen der Fall war, die (wunderbare) Tätigkeit nur mit der sogenannten Praxis des Mitleids, worin man anderen zu erwachen hilft, beginnt und endigt, wird diese Tätigkeit nicht auf die Formung der Welt und die Schaffung der Geschichte bezogen, sondern von der Welt und der Geschichte isoliert bleiben und am Ende den Zen zu einem Wald-Buddhismus, zu einem Tempel-Buddhismus und bestenfalls zu einem Zen-Kloster-Buddhismus machen. Letztlich wird das zu einem ‹Zen in einer gespenstischen Höhle›.»[10]

Nach Ansicht Hisamatsus darf sich also das buddhistische Mitleid nicht einfach darauf beschränken, anderen behilflich zu sein, ihr religiöses Problem zu lösen. Das Mitleid des erwachten Selbst muß vielmehr das Engagement für die gesellschaftlich-politische Sphäre der Menschheitsgeschichte ebenfalls einbeziehen.

«Im Zen sollte die vollkommene Mitleidpraxis dazu da sein, den Menschen zu seinem wahren Urselbst zu erwecken, d. h. zum solitär emanzipierten, nicht abhängigen, formlosen Selbst, das die wahre Welt formt und die wahre Geschichte schafft und dabei sich selbst treu bleibt, ohne durch irgend etwas gebunden und gefesselt zu sein.»[11]

Hisamatsu zufolge benötigt die Formung einer wahren Welt die zweite Dimension des menschlichen Daseins, nämlich «A», was «Auf dem Standpunkt der Allmenschheit zu stehen» bedeutet. So lange wir nämlich Rassen-, Völker- und Klassenprobleme nicht aus der Sicht der ganzen Menschheit erfassen, können wir keines von ihnen richtig lösen. Zum «Forschen nach sich selbst» (sekai-kyumei) und zum «Forschen nach der Welt» hinzu muß man die Natur und Struktur der Welt herausfinden. Zudem erfordert die Schaffung der wahren Geschichte die dritte Dimension des menschlichen Daseins, d. h. «S», was soviel besagt wie «Die Geschichte suprageschichtlich erschaffen», denn wahre Geschichte läßt sich nicht von einem bloß geschichtsimmanenten Ansatz – wie dem Klassenkampf im Marxismus oder der Gesellschaftsreform im Humanismus – aus schaffen. Wir können wahre Geschichte nicht schaffen, außer wir nehmen einen übergeschichtlichen religiösen Standpunkt zur Basis, der im Fall Hisamatsus das Erwachen zum formlosen Selbst ist. Das «Forschen nach der Geschichte» (rekishi-kyūmei[12]) ist somit notwendig, um den Widerspruch der Geschichte zu durchbrechen und den wirklichen Sinn der Geschichte zu verstehen und ihren Ursprung und ihr Ziel zu erfassen.

Gegenwärtig haben wir verschiedene Friedensbewegungen, Menschenrechtsbewegungen und verschiedene andere Bewegungen zur Gesellschaftsreform. Falls indes diese Bewegungen einzig von einem politischen und gesellschaftlichen Standpunkt aus vorangetrieben werden, ohne daß sie in unserem tiefen Innewerden des wahren Selbst eine Grundlage haben, bringen solche Ansätze kaum richtige Lösungen hervor. Mögen auch diejenigen, die sich an solchen Be-

wegungen beteiligen, voll guten Willens sein und einen starken Gerechtigkeitssinn besitzen, so sind doch ihre Taten ohne wirkliche Kraft oder, was noch schlimmer ist, schaffen sie weitere Verwirrungen, falls sie nicht zu der Urnatur ihrer selbst und der anderen erwachen. Falls man andererseits einzig den inneren, religiösen Aspekt des Menschen betont, dem eigenen Heil den Vorrang gibt und dabei die Angelegenheiten der Welt außer acht läßt, kann ein Mensch, wie ernst sein religiöses Streben auch sein mag, nicht zu einer tiefen religiösen Lösung gelangen. Sich einzig um das eigene Heil zu kümmern steht im Gegensatz zu den «Vier großen Gelübden» des Bodhisattva, und doch neigt der heutige Buddhismus dazu, sich aus den gesellschaftlichen Realitäten zurückzuziehen, sich auf Tempel zu begrenzen und sich einzig von den inneren Problemen des Selbst in Beschlag nehmen zu lassen.

Darum formulierte Hisamatsu im Verein mit seiner Jüngergruppe das «Gelübde der Menschheit» und proklamierte es 1951, kurz nach dem Korea-Krieg in der Öffentlichkeit. Das «Gelübde der Menschheit» lautet wie folgt:

«Laßt uns in ruhiger Gelassenheit erwachen zu unserem wahren Selbst, ganz mitfühlende Menschen werden, unsere Begabungen entsprechend unseren Berufungen im Leben voll anwenden; die individuelle und gesellschaftliche Agonie und ihren Ursprung wahrnehmen, die rechte Richtung gewahren, in der die Geschichte verlaufen sollte, und ohne Unterschied der Rasse, Nation oder Klasse einander die Hände reichen. Laßt uns in Mitleid geloben, das Verlangen der Menschheit nach der Selbstbefreiung in die Tat umzusetzen und eine Welt aufzubauen, in der jeder Mensch wirklich und voll leben kann.»

Das «Forschen nach dem Selbst» *(koji-kyūmei)* wird zwangsläufig abstrakt und realitätslos werden, wenn man es nur um seiner selbst willen betreibt. Darum sollten wir am «Forschen nach der Welt» *(sekai-kyūmei)* arbeiten, d. h. am Problem, was die wahre Welt ist, was die Wurzel und der Ursprung der Welt ist, in der wir leben. Folglich läßt sich das «Forschen nach der Welt» nicht vom «Forschen nach dem Selbst» trennen. Zu erforschen und zu klären, was die Welt ist, hängt zudem unzertrennlich mit dem «Forschen nach der Geschichte» *(rekishi-kyūmei)* zusammen, d. h. mit dem Studium und der Klärung des Ursprungs und des wahren Sinns der Geschichte. Kurz, die Fragen, was das Selbst ist, was die Welt ist und was die Geschichte ist, sind alle aufeinander bezogen. Das Problem, was das Selbst ist, läßt sich im eigentlichen Sinn nicht lösen, wenn es unabhängig von den Problemen der Natur der Welt und des Sinns der Geschichte erforscht wird. Andererseits kann z. B. der Weltfrieden nicht im wahren Sinn hergestellt noch Geschichte wahrhaft geschaffen werden, ohne daß man klärt, was das Selbst ist. Diese drei Probleme hängen unzertrennlich miteinander zusammen und sind an der Wurzel unseres Daseins miteinander vereint. Hisamatsu betont dies wie folgt:

«Ohne das Selbst-Erwachen des formlosen Selbst wird die Formung der Welt und die Schaffung von Geschichte ihres Grundsubjekts ermangeln. Ohne wahre Formung der Welt und Schaffung von Geschichte endigt das formlose Selbst zwangsläufig in einer unvollkommenen Mitleidspraxis.

Infolgedessen sollten wir uns vom unvollkommenen, engen Charakter der früheren Tätigkeit des sogenannten ‹Selbst-erwacht-andere-Wekkens› befreien, die sich um die Welt und die Geschichte nicht kümmert, sondern sich höchstens dadurch befriedigt, daß man ‹nur eine Münze oder eine halbe Münze heraushämmert›[13]. Wir sollten zum formlosen Selbst (‹F›) erwachen, die Welt auf dem Standpunkt der All-Menschheit (‹A›) formen und, ohne uns von der geschaffenen Geschichte fesseln zu lassen, allezeit suprageschichtlich Geschichte schaffen (‹S›), was besagt, daß einzig die Realisierung von FAS wirklich als das letztgültige Mahayana bezeichnet werden kann.»[14]

Der FAS-Begriff von Hisamatsu ist ein bemerkenswertes Beispiel eines neuen Verständnisses der Umgestaltung im heutigen Buddhismus.

VI.

Im vorhergehenden habe ich die «Umgestaltung im Buddhismus» hauptsächlich auf den grundlegenden Standpunkt des Buddhismus gestützt erörtert, indem ich mich auf den frühen Buddhismus, auf die typische Form des Mahayana-Buddhismus und auf Zen bezog. So wie er sich in China und Japan entwickelte, gibt es jedoch im Mahayana-Buddhismus Sonderformen, die in ihrem Verständnis des Menschseins, des Todes, des karma und der Erlösung sich von den oben erörterten Buddhismusformen beträchtlich unterscheiden. Das wichtigste und auffälligste Beispiel dieser Buddhismustypen ist der Buddhismus des Reinen Landes, zumal der von Shinran

(1173–1263) begründete Jōdoshinshu. Um das Problem der «Umgestaltung im Buddhismus» umfassender zu klären, möchte ich mich nun Jōdoshinshu und dem von ihm vertretenen Umgestaltungsverständnis zuwenden.

Der Buddhismus des Reinen Landes entwikkelte sich aus dem Urbuddhismus Indiens und erreichte schließlich die als Jōdoshinshu bekannte Form. Shinran dachte sich diese reformierte Buddhismussekte aus, da er sich der Degenerationsperiode des Dharma (der buddhistischen Lehre) geschichtlich bewußt wurde und die menschliche Sündhaftigkeit existentiell scharf wahrnahm. Unter den Mahayana-Buddhisten herrscht die Auffassung vor, daß das buddhistische Dharma in drei Perioden allmählich degeneriert sei. Gemäß dieser Auffassung wird die erste Periode, die nach dem Tod des Buddha fünfhundert oder tausend Jahre gedauert habe, die Periode des richtigen Dharma (shō) genannt, in der die Lehre, die Praktiken und die Erleuchtung im Buddhismus allesamt vorhanden waren. Die zweite Periode von fünfhundert oder tausend Jahren ist die Periode des veräußerlichten, bloß imitierenden Dharma (zōbō), in der zwar die Lehre und Praktiken noch vorhanden waren, nicht aber die Erleuchtung. Die dritte und letzte Periode von zehntausend Jahren ist die des späteren, endzeitlichen Dharma (mappō), in der bloß die Lehre bleibt, nicht aber die Praxis und die Erleuchtung. Da man den Anbruch des mappō als immer mehr bevorstehend annahm, wandten sich in Japan viele Buddhisten vom Urbuddhismus (vom richtigen Dharma) dem Buddhismus des Reinen Landes zu, der die Ansicht vertritt, daß die unglücklichen Menschen durch den Glauben an Amida-Buddha gerettet werden, was für die mappō-Periode der passendste Buddhismus sei. Dieses geschichtliche Wissen um die Entartung des buddhistischen Dharma war in Japan besonders ausgeprägt in der Kamakura-Periode (1185–1333), in einer Zeit, in der Shinran und sein Lehrer Hōnen lebten. Dieses geschichtliche Wissen um die Entartungsperiode hängt untrennbar mit dem existentiellen Innewerden der eigenen Hilflosigkeit und Sündhaftigkeit zusammen. Shan-tao (613–681), ein chinesischer Patriarch des Reinen Landes, von dem sowohl Hōnen als auch Shinran in ihrem Verständnis der Lehre vom Reinen Land tief abhingen, glaubte und bekannte aufrichtig: «Da ich eine sündhafte, unerleuchtete Leben-Sterben-Existenz bin, bin ich seit den unendlich fernen kalpa (Äonen) beständig weitergewandert, ohne daß ich auch nur eine Gelegenheit hatte, mich zu befreien»[15].

Für Buddhisten des Reinen Landes ist der anfang- und endlose Prozeß des Lebens-Sterbens nicht nur ein karma an und für sich, sondern ein sündhaftes karma (zaigo), und zwar aus zwei Gründen: Erstens können nur kraft des Urgelöbnisses von Amida, alle Wesen zu retten, die elenden, ohnmächtigen Menschen, die während der Periode des degenerierten Dharma leben, gerettet werden; zweitens ist das anfang- und endlose Dahinwandern die Folge davon, daß man nicht an die rettende Macht des Urgelöbnisses Amidas glaubt, und das ist Sünde. Im Unterschied zum ursprünglichen Buddhismus und einigen Formen des Mahayana-Buddhismus, einschließlich des Zen, worin ein zentraler, persönlicher Buddha fehlt, kreist der Buddhismus des Reinen Landes um Amida Buddha als den Buddha des unendlichen Lichts und unendlichen Lebens, dessen Urgelöbnis, alle fühlenden Wesen zu retten, man für unbedingt hält. Infolgedessen läßt sich die Umgestaltung im Buddhismus des Reinen Landes nicht denken ohne das Urgelöbnis und die Huld Amidas.

Im Buddhismus des Reinen Landes wird die Umgestaltung als ōjō, d. h. «im Reinen Land geboren» bezeichnet. Damit ist gemeint, daß man nach dem Tod in dieser jetzigen verdorbenen Welt ins Reine Land kommt und daselbst wiedergeboren wird. Für Buddhisten des Reinen Landes ist es unmöglich, hier, inmitten des samsara, und jetzt, in dieser jetzigen Welt, das nirvana zu erreichen, wie die meisten Formen des Mahayana-Buddhismus annehmen. Gestützt auf die Schriften der Schule des Reinen Landes, zumal auf das Größere Sukhāvati-vyūha-sūtra, glauben Buddhisten des Reinen Landes, daß vor unendlich langer Zeit der Bodhisattva Dharmākara feststellte, welche Leiden die sündigen Wesen in Zukunft durchzumachen hätten, und daß er in seinem goßen Mitleid gelobte, ein Land des Segens zu gründen, worin alle Wesen Befreiung von ihren Leiden finden könnten. In einer lange Äonen dauernden Anstrengung und Meditation erfüllte der Bodhisattva Dharmākara sein Gelöbnis vollständig und wurde zu einem Buddha namens Amithaba oder Amitayus, der in dem von ihm gegründeten Reinen Land wohnt. Für den Buddhismus des Reinen Landes ist es eine Grundwahrheit, daß ausnahmslos alle Wesen gerettet werden können und nach dem Tod im

Reinen Land wiedergeboren werden, ganz gleich, ob ihre Taten gut oder schlecht waren.

Shinran radikalisierte diese Glaubenslehre der Schule des Reinen Landes und brachte sie zum Abschluß. Der eigenartige Standpunkt Shinrans läßt sich in die folgenden drei Punkte zusammenfassen:

Erstens radikalisierte Shinran die Lehre des Reinen Landes, daß dank dem Gelöbnis Amidas jedermann, ob gut oder böse, gerettet werde, und betonte, daß gerade böse Menschen Anwärter auf die Rettung durch Amida seien.

Während Hōnen, der unmittelbare Lehrer Shinrans, sagte: «Selbst ein böser Mensch ist im Reinen Land geboren, also erst recht ein guter«[16], erklärte Shinan: «Selbst ein guter Mensch ist im Reinen Land geboren, also erst recht ein böser»[17].

Shinran gab für seine Auffassung zwei Gründe an. Erstens: Da ein Mensch, der durch eigene Anstrengung verdienstvolle Taten verrichtet, sich nicht ganz auf die andere Macht verläßt, hat er sich selbst vom Urgelöbnis Amidas ausgeschlossen. Einzig dazu, um den Bösen zu befähigen, die Buddhaschaft zu erreichen, legte Amida sein Gelöbnis ab, aus Mitleid zu denen, die bis in den Kern hinein verdorben sind und keine Hoffnung haben, durch irgendeine eigene Anstrengung sich selbst aus dem Kreislauf der Geburten und Tode zu befreien. Und so ist ein böser Mensch, der sich auf die andere Macht verläßt, vor allem mit dem richtigen Grund zur Wiedergeburt ausgestattet»[18].

Zweitens lehnt die Lehre des Reinen Landes verschiedene Formen der buddhistischen Praxis als zum Heil wertlos ab und hält die gläubige Rezitation des Namens Amida (nembutsu) für den Heilsweg. Shinran trieb indes diese Lehre des Reinen Landes auf die Spitze und verwarf selbst die nembutsu-Rezitation als ein Überbleibsel der menschlichen Praxis (der eigenen Kraft) und betonte, daß das einzelne nembutsu, das in reinem Glauben geschehe, oder der reine Glaube allein, selbst abgesehen vom geäußerten nembutsu, eine notwendige, aber auch hinreichende Vorbedingung zum Heil sei. Während Hōnen der Auffassung war: «Das nembutsu ist die Grundlage der Erlösung» (Nembutsu ihon)», vertrat Shinran die Ansicht: «Der Glaube ist die Grundlage der Erlösung» (Shinjin ihon). Shinran zufolge kann man allein schon durch den reinen Glauben an die absolute andere Macht des Urgelöbnisses von Amida wirklich gerettet werden; das nembutsu ist dazu nicht erfordert, sondern bildet eine Äußerung der Dankbarkeit für die Rettung, die einem durch die bedingungslose Gnade des Amida Buddha zuteil wird.

Drittens betonte Shinran «die unmittelbare Erreichung der Wiedergeburt» (Sokutokuōjō) in dieser jetzigen Welt statt der nach dem Tod im Reinen Land erfolgenden Wiedergeburt. In seiner Schrift «Yuishinshōmoni» sagt Shinran: «Sokutokuōjō besagt, daß jemand deswegen wiedergeboren wird, weil er zum Glauben gelangt. ‹Deswegen wiedergeboren› besagt, daß er im Stand des Nichtzurückschreitens verbleibt. ‹Im Stand des Nichtzurückschreitens verbleiben› besagt, daß es bestimmt ist, daß sich jemand im Rang der Gesellschaft der wahrhaft Gesicherten befindet. Das wird auch als Jōtōshōkaku bezeichnet, als ‹sich in dem Zustand befinden, welcher der richtigen Erleuchtung gleichkommt›»[19].

Wie schon oft betont, erblicken wir folglich eine große Verwandtschaft zwischen Shinrans Jōdoshinshu und dem Christentum, zumal in der Version von Paulus und Luther. Wir müssen jedoch auch auf die subtilen Unterschiede zwischen beidem achtgeben.

Erstens: Beide, das Jōdoshinshu (Shinran) und das Christentum (Paulus und Luther) erblicken den Grund zum Heil im Glauben. Im Christentum ist das jedoch der Glaube an den Tod und die Auferstehung Jesu als der Offenbarung der Erlöserliebe Gottes, also an ein unzweideutig geschichtliches Ereignis, während im Jōdoshinshu das der Glaube an das Urgelöbnis des Amida Buddha ist, alle Wesen zu retten, was eine transgeschichtliche Wirklichkeit ist.

Zweitens: Sowohl Christentum wie Jōdoshinshu kreisen um eine einzige Gottheit, um Jesus Christus, bzw. Amida Buddha, aber Jesus Christus ist die in *kénosis* erfolgte Inkarnation der zweiten Person der Trinität. Seine Wurzel und Quelle ist Gott der Vater, der sich selbst als der «Ich bin der Ich-bin» bezeichnet («ehyeh 'asher 'eyej – 'hayah' als die Wurzel von «eyeh» besagt, zu werden, zu wirken und sich zu ereignen). Amida Buddha hingegen ist eine persönliche Erscheinung des Dharmakāya (des «Leibs der Wahrheit» oder der Buddha-Natur selbst), das form- und farblos ist – eine persönliche Offenbarung des Sunyata (Leere) durch seine sich selbst entleerende Natur.

Drittens: Sowohl Christentum wie Jōdoshinshu, betonen das Heil in dieser jetzigen Welt.

Paulus sagt: «Wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird, der Innere wird Tag für Tag erneuert» (2 Kor 4,16), und Shinran betont das Sokutokuōjō, die unmittelbare Erlangung der Wiedergeburt. Im Christentum ist jedoch die Auferstehung letztlich ein eschatologisches Ereignis, das sich am Ende der Geschichte vollziehen wird; in Jōdoshinshu aber ist die Erlangung der Wiedergeburt nicht ein eschatologisches Ereignis, sondern wird nach dem Tod eines jeden eintreten.

Obwohl diese drei Punkte sich noch weiter erörtern ließen, gilt kurz gesagt dies: Im Vergleich zum Christentum ist Jōdoshinshu weniger auf die Zukunft ausgerichtet und absoluter auf die Gegenwart hin orientiert, weil Amida von transgeschichtlicher Natur ist. Dies bringt auch einen wichtigen Unterschied im Umgestaltungsverständnis dieser beiden Religionen mit sich.

[1] Dōgen: der Faszikel Shōji in Shōbōgezō. Vgl. «Shoji» (Geburt und Tod), übersetzt von Norman Waddell und Masao Abe, in: Eastern Buddhist, Bd. 5, Nr. 1, 79.

[2] Samyutta-nikāya, ii. 178f.

[3] Masao Abe, Kenotic God and Dynamic Sunyata (unveröffentlicht) 57f.

[4] Denshihōyō. Taisho 48. Nr. 2012.

[5] Mumonkan. Fall 47. Taisho 48. Nr. 2005.

[6] Shōdaijōron. Mahāyāna-samgraha. Taisho 31. Nr. 1594.

[7] Masao Abe, Hisamatsu Shin'ichi: 1889–1980: Eastern Buddhist, Bd. XIV. Nr. 1, 26–42.

[8] Masao Abe, Hisamatu's Philosophy of Awakening: Eastern Buddhist, Bd. XIV. Nr. 1, 26–42.

[9] Shin'ichi Hisamatsu, Zen and the Fine Arts («Kodansha International, Tokyo» 1975) 45–52. Vgl. auch ders., Ultimate Crisis and Resurrection, II.: Eastern Buddhist, Bd. VIII, Nr. 2, 62.

[10] Shin'ichi Hisamatsu, Ultimate Crisis and Resurrection, aaO. 64.

[11] Ebd., 64–65.

[12] Sekai-kyumei und rekishi-kyumei sind Ausdrücke von Abe. Vgl. Masao Abe, A History of FAS Zen Society: FAS Newsletter, Autumn 1984, 1–12.

[13] Ein Ausdruck aus dem Zen-Vokabular, der oft die Rolle des Zen-Meisters bezeichnet, der während seines Lebens wenigstens ein paar erleuchtete Jünger hervorbringen sollte.

[14] Shin'ichi Hisamatsu, Ultimate Crisis and Resurrection, aaO. 65.

[15] Vgl. The Shinshu Seiten, veröffentlicht von der Honpa Hongwanji Mission von Hawaii (Kenkyusha, Tokio 1955) 150.

[16] The Tanni Shō, Übs. des Ryūkoku Translation Center (Kyoto 1966) 22.

[17] Ebd.

[18] AaO. 23.

[19] Shinshū Shōgyo Zensho (Kokyo Shoin, Kyoto 1953) vol. II, 625.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

MASAO ABE

Inhaber der Russell-Tolson-Gastprofessur für Buddhismus-Studien an der Pacific School of Religion an der Universität Berkeley in Kalifornien. Nach seiner Graduierung an der Universität Kyoto, Japan, studierte und praktizierte er den Buddhismus, vor allem den Zen-Buddhismus, bei Sin'ichi Hisamatsu. Gleichzeitig Studium der westlichen Philosophie. 1955 51957 dank einem Forschungsstipendium der Rockefeller Foundation Studium der christlichen Theologie am Union Theological Seminary und an der Columbia-Universität. 1952–1980 Professor der Philosophie an der Nara-Universität für Erziehung und Bildung in Japan. Seit 1965 außerdem Gastprofessor für Buddhismus und japanische Philosophie an amerikanischen Universitäten, u. a.: Columbia-Universität, Universität Chicago, Princeton-Universität, Claremont Graduate School, Universität Hawai und Haverford College. Seit dem Tod von Suzuki ist er der führende Vertreter des Zen und des japanischen Buddhismus im Westen. Als Mitglied der Kyoto School of Philosophy ist er auch stark engagiert an vergleichenden Studien des Buddhismus und des westlichen Denkens sowie am buddhistisch-christlichen Dialog. Sein neuestes Buch (erschienen bei Macmillan und bei University of Hawai Press) ist eine Sammlung seiner wichtigsten Aufsätze über Zen und seine Beziehung zum westlichen Denken. Weitere Veröffentlichungen: A Zen Life: D. T. Suzuki Remembered (Weatherhill); The Problem of Evil in Christianity and Buddhism: Buddhist-Christian Dialogue, Hg. Paul O. Ingram (University of Hawai Press); The Problem of Time in Heidegger and Dōgen: Being and Truth. Essays in Honour of John Macquarrie, Hg. Alistair Klee (SCM Press); Shinto and Buddhism. The Two Mayor Religions in Japan: The Scottish Journal of Religious Studies, vol VIII, Nr. 1. Anschrift: The University of Chicago, The Divinity School, Institute for the Advanced Study of Religion, 1025 East 58th Street, Chicago, I11. 60637, USA.

Schalom Ben-Chorin

Ist im Christentum etwas von Gott her geschehen?[1]

Ein Versuch jüdischer Theologie des Christentums

Im Jahre 1889 veröffentlichte der Gründer der Mildmay Judenmission in London, John Wilkinson, sein Buch «Israel My Glory», das nach dem Zweiten Weltkrieg in einer deutschen Fassung in der Schweiz unter dem Titel: «Was hat Gott mit den Juden vor?» wieder erschienen ist und weite Verbreitung fand.

Von einem christlich-fundamentalistischen Standpunkt aus versuchte der Autor, Gottes Plan mit seinem Bundesvolk Israel aus der Heiligen Schrift zu erläutern; ein Vorhaben, das von jüdischer Seite weit mehr Ablehnung als Zustimmung fand, obwohl Wilkinson noch vor Theodor Herzl so eindringlich von der Rückkehr der Juden in ihre historische Heimat Palästina, das Land Israel, sprach.

Jeder Versuch, die Wege Gottes mit seinem Volk Israel von außen her zu interpretieren, wurde und wird von den Juden als anmaßende Einmischung zurückgewiesen.

Und nun stellen Sie mir die Frage: «Ist im Christentum etwas von Gott her geschehen?» und erwarten darauf den Versuch einer jüdischen Theologie des Christentums, also einer jüdischen Antwort auf die Herausforderung des Judentums durch die Existenz der Kirche.

Ich könnte mir denken, daß es viele Christen gibt, die schon diese Fragestellung als anmaßend und abwegig empfinden, denn es ist ja für den Christen klar, daß sich im Christentum, das heißt mit der Person Jesu Christi, die Hinwendung Gottes an die Welt vollendet hat, wie es der Hebräerbrief in seiner einleitenden Formel ausdrückt: «Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen und durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat...»

Damit ist die Grunderkenntnis des Christentums ausgesprochen, daß Jesus Christus das letzte, entscheidende und abschließende Wort Gottes an den Menschen darstellt.

Ist es angesichts solcher Erkenntnis nicht ganz abwegig, zu fragen, ob im Christentum etwas von Gott her geschehen sei? Ich würde es nicht wagen, dem Christen eine solche Frage zu stellen, aber nachdem Christen mir nun diese Frage gestellt haben, darf ich nicht ausweichen und muß versuchen darauf zu antworten.

Ein christlicher Theologe unserer Zeit, Helmut Gollwitzer, hat die in unserer Thematik gegebene Problematik klar erkannt: «Für jüdischen Glauben hat sich durch Jesus nichts Wesentliches in der Welt geändert; für christlichen Glauben ist Jesus die entscheidende Zäsur in der Weltgeschichte, hat in der Welt, *obwohl* sie unverändert weiterzulaufen scheint, sich *alles* geändert. Hier scheint alles für die jüdische Sicht zu sprechen; die christliche ist viel unglaublicher, viel schwerer zu verstehen für uns alle.»[2]

Ich hätte es nicht schärfer, klarer formulieren können als es Gollwitzer tat. In der Tat ist für jüdische Glaubenserkenntnis durch die Erscheinung Jesu nicht jene Veränderung von Gott her geschehen, die messianische Hoffnung des Judentums erwartet.

Die Geburt Jesu wird nach dem Weihnachtsevangelium (Lk 2,14) mit dem Gesang der Engel eingeläutet:

> Ehre sei Gott in der Höhe
> und Friede auf Erden
> den Menschen seiner Gnade.

Wo aber bleibt fast zweitausend Jahre nach der Geburt des Erlösers in Bethlehem dieser Friede Gottes? Unsere Welt ist geschüttelt von Krieg und Haß, von Holocaust und atomarer Vernichtung, von Rassenhaß und Klassenhaß, von Bruderzwist, Neid und Begierde. Da ist keine Erneuerung.

Der Opfergang Jesu nach Golgatha hat, nach christlichem Glauben, die Versöhnung Gottes mit seiner sündigen Menschheit bewirkt, «denn so sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab...» (Joh 3,16).

Aber wie hat sich diese hingebende Liebe Gottes nun konkretisiert? Das Johannesevangelium fährt im folgenden Vers fort: «Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit

er die Welt richte, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird.»

Wo ist nun diese gerettete Welt? Wie sieht sie aus? Hat sie sich grundsätzlich verändert post Christum natum? Der Christ kann diese Frage nur im Akt der Introversion und der eschatologischen Hoffnung beantworten, durch die johanneischen Axiome: «Wer an ihn (Jesus) glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er an den Namen des einzigen Sohnes nicht geglaubt hat.» Der Beweis für diese kühne Behauptung ist in fast zweitausend Jahren Christentum nicht erbracht worden.

Das Judentum erwartet im Sinne der prophetischen Botschaft die sichtbare Wandlung in der Geschichte durch die messianische Hinwendung Gottes zum Menschen:

«Zu Pflugscharen schmieden sie um ihre Schwerter,
ihre Lanzen zu Winzermessern,
nicht hebt mehr Volk wider Volk das Schwert.
Man lernt nicht fürder für den Krieg.
Ein jeder wohnt unter seinem Weinstock, seinem Feigenbaum,
ohne daß einer ihn schreckt.»
(Micha 4,3; Jes 2,4)

Wo ist diese erlöste Völkerwelt, und wo die erlöste Kreatur, von der Jes 11,6 spricht:

«Der Wolf wird bei dem Lamme lagern,
der Panther bei dem Böcklein liegen,
und Kälber, Löwen, Ochsen weiden dann zusammen,
ein kleiner Knabe treibt sie aus.»

Nichts von alledem ist mit der Geburt und dem Sterben des Jesus von Nazareth in Erfüllung gegangen.

Hat sich damit also wirklich gar nichts verändert? Es hat sicher Juden zu allen Zeiten gegeben, die so negativ reagierten, wie es in anderen Zusammenhängen ein Christ selbst, Novalis, formulierte: «Das Christentum ist eine Sinnestäuschung.»

Und doch scheint mir diese Negation heilsgeschichtlicher Elemente im Christentum vom Judentum her unhaltbar zu sein.

In diesem Zusammenhang möchte ich von der Rede des Rabban Gamaliel im Synhedrion ausgehen, die uns in Apg 5,34–39 berichtet wird: «Da erhob sich im Hohen Rat ein Pharisäer namens Gamaliel, ein beim ganzen Volk angesehener Gesetzeslehrer, er ließ die Apostel für kurze Zeit hinausführen. Dann sagte er: Israeliten, überlegt euch gut, was ihr mit diesen Leuten tun wollt. Vor einiger Zeit nämlich trat Theudas auf und behauptete, er sei etwas Besonderes. Ihm schlossen sich etwa vierhundert Männer an. Aber er wurde getötet, und sein ganzer Anhang wurde zerstreut und aufgerieben. Nach ihm trat in den Tagen der Volkszählung Judas, der Galiläer, auf: er brachte viel Volk hinter sich und verleitete es zum Aufruhr. Auch er kam um, und alle seine Anhänger wurden zerstreut. Darum rate ich euch jetzt: Laßt von diesen Männern ab und gebt sie frei, denn wenn dieses Vorhaben oder dieses Werk von Menschen stammt, wird es zerstört werden; stammt es aber von Gott, so könnt ihr sie nicht vernichten; sonst werdet ihr noch als Kämpfer gegen Gott dastehen. Sie stimmten ihm zu...»

Der hier erwähnte Gamaliel führt in der Mischna den Namen Rabban Gamaliel und war der Lehrer des Apostels Paulus. Seine hier wiedergegebene Rede ist historisch sicher nicht ganz haltbar, da jener Theudas erwähnt wird, der damals noch gar nicht aufgetreten war. Flavius Josephus erwähnt ihn in seinen «Jüdischen Altertümern» XX,5,1 als «Propheten», der in den vierziger Jahren unter dem Prokurator Cuspius Fadus aufgetreten sei und seine Anhänger trokkenen Fußes durch den Jordan führen wollte. Er endete durch Hinrichtung durch die Römer. In der Rede des Gamaliel tritt nun dieser Theudas noch vor jenem Judas auf, der um sieben n. Chr. aufgetreten ist. Da Gamaliel bestimmt seine Rede vor dem Jahre 44, dem Ende des Theudas, gehalten hat, können diese Angaben der Apostelgeschichte nicht stimmen.

Das ist aber kein Grund dafür, die Rede und ihren Kerngedanken der Geschichtstheologie zu streichen. Wesentlich ist, daß die Wirkungsgeschichte als Kriterium gesehen wird.

Judentum (und Christentum) sind Geschichtsreligionen, im Gegensatz zu den heidnischen Naturmythen. Gott wird nicht nur als der Schöpfer der Welt, sondern als der Herr der Geschichte bekannt. Und daher muß die Geschichte die Fußspuren Gottes zeigen. Geschichte wird in jüdischer Perspektive immer auch unter heilsgeschichtlichen Aspekten gesehen.

Und nun muß das Judentum zur Kenntnis nehmen, daß jene messianische Bewegung, die mit Jesus von Nazareth begann, im Gegensatz zu den etwa dreißig messianischen Bewegungen von Bar-Kochba bis Sabbatai Zewi, nicht Episode geblieben ist, sondern durch die Zeit dauert.

Jesu Gleichnis vom Senfkorn ist hier anzuführen: «Er sagte: Womit sollen wir das Reich Gottes vergleichen, mit welchem Gleichnis sollen wir es beschreiben? Es gleicht einem Senfkorn. Dieses ist das kleinste von allen Samenkörnern, die man in die Erde sät. Ist es aber gesät, dann geht es auf und wird größer als alle anderen Gewächse und *treibt* große *Zweige,* so daß *in seinem Schatten die Vögel des Himmels nisten können»* (Mk 4,30–32).

Wenn wir auch nicht vom Reich Gottes sprechen können, so doch von der Kirche, die aus dem winzigen Senfkorn der Urgemeinde sich zu dem die Welt umschattenden Baum entwickelt hat. Kann dies ohne das Zutun Gottes geschehen?

Schon frühmittelalterliche Autoritäten des Judentums haben diese Wirkungsgeschichte Jesu betont. In diesem Sinne bemerkt Joseph Klausner in seinem klassischen Werk «Jesus von Nazareth» (Berlin 1930): «Was ist also Jesus für die Juden unserer Tage?» Von einem allgemeinmenschlichen Gesichtspunkte aus ist er gewiß «ein Licht den Völkern». Seine Jünger haben die Lehre Israels, wenn auch in verstümmelter und unvollkommener Form, unter die Heiden aller Erdteile getragen. Diese welthistorische Bedeutung Jesu und seiner Lehre kann kein Jude leugnen. Und in der Tat haben weder Maimonides noch Jehuda Halevi dieses Moment außer acht gelassen.»

Maimonides (1135–1204) bezeichnete Jesus als «Wegbereiter für den König Messias».

Diese umstrittene Formulierung findet sich in dem Kompendium des Maimonides «Mischne Thora, Hilchoth Melakhim, 11,4», nach älteren, unzensurierten Drucken. Klausner führt diese Stelle vollständig in der hebräischen Originalausgabe seines Werkes (Tel-Aviv 1945), S. 519, an.

Bei Jehuda Halevi (1080–1145) zeigen sich ähnliche Gedankengänge in seinem Dialogbuch «Kusari», in welchem ein Jude, ein Christ und ein Muslim dem König der Chazaren die Elemente ihres Glaubens darlegen.

Auch bei dem provençalischen Juden Menachem Meiri (1242–1306) finden wir in seinem Kommentar «Beth Habechira» zu dem Talmudtraktat «Aboda Sara» die Klassifizierung der Christen (und der Muslime) als «Völker, die sich durch die Wege des Glaubens auszeichnen».

Robert Raphael Geis[3] bemerkte in diesem Zusammenhang: «Meiri ist der Meinung, in der Gegenwart sei Abgötterei fast ganz verschwunden. Den Christen wie den Mohammedanern wird die Erkenntnis Gottes und der Glaube an die Existenz, Einheit und Macht Gottes zugesprochen, ‹auch wenn sie manches in unserem Glauben mißverstehen›. (Beth Habechira zu Gittin p. 246). Der Christ kommt damit bei Meiri auf den Ger Toschav, den Beisaßproselyten der talmudischen Zeit heraus (Beth Habechira zu Aboda Sara p. 214), einen Menschen, der teilweise jüdische Lehre und jüdische Lebensweise annimmt. Dieser Gedanke ist immer wieder einmal von rabbinischen Gelehrten in der mittelalterlichen Welt aufgegriffen oder sogar weitergeführt worden.»

Nicht alle rabbinischen Autoritäten des jüdischen Mittelalters, das sich bekanntlich länger hinzieht als das europäische, haben diese Auffassung geteilt.

Es gab auch ganz scharfe Ablehnungen des Christentums. In diesem Zusammenhang ist auf Joseph Albo hinzuweisen, der in den ersten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts in Spanien wirkte und in seinem dogmatischen Hauptwerk «Sepher Ha-Ikkarim» den neutestamentlichen Quellen mangelnde Kenntnis der hebräischen Bibel anlastet, da in den Evangelien und in der Apostelgeschichte alttestamentliche Bibelverse aus ihrem Kontext gerissen und falsch zitiert werden.

In diesem Zusammenhang bemerkt Hans-Georg von Mutius in seiner Studie zur theologischen Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen auf der Iberischen Halbinsel: «Die Polemik, die unser Autor (Joseph Albo) gegen das Neue Testament vorbringt, ist einerseits sicher beachtlich. Andererseits darf man nicht übersehen, daß sie in einen apologetischen Kontext eingebettet ist. Den Apologeten aber interessiert nicht die Wahrheitsfrage im eigentlichen Sinn. Vielmehr setzt er seinen sezierenden Intellekt von vorneherein nur zu dem Zweck ein, das Weltbild des Gegners auseinanderzunehmen. Die Wahrheit der eigenen Überlieferung steht dabei a priori außerhalb jeden Zweifels. Hier ist der Punkt, wo man kritisch einhaken könnte. Wenn bei den Erfüllungszitaten dem Matthäusevangelium vorgeworfen wird, daß es sie aus dem sachlichen und literarischen Kontext gerissen hat, so kann man dasselbe auch über den Talmud und die Midraschliteratur sagen, deren Bibelexegese vergleichsweise genau so willkürlich ist. Hätte Joseph Albo die rabbinische Literatur mit den Maßstäben gemessen, die er bei der Beurtei-

lung des Neuen Testamentes anlegte, so hätte er dort zu analogen Beurteilungen kommen müssen. Diese Perspektive aber blendete er aus und war sich dabei wahrscheinlich nicht einmal der Inkonsequenz bewußt. Wegen der totalen, von Feindseligkeit geprägten Infragestellung des Judentums durch die christliche Umwelt konnten kritische Anfragen an die eigene Tradition in dieser Form gar nicht aufkommen.»[4]

Was hier von Albo gesagt wird, kann für eine ganze Reihe von jüdischen Autoren vor der Aufklärung gesagt werden. Der christliche Triumphalismus drängte den Juden in eine Abwehrstellung, die es ihm schwer oder unmöglich machte, die positiven und gemeinsamen Züge des Christentums von einer jüdischen Perspektive aus zu erkennen. Ständig bedroht von Zwangstaufe, Vertreibung und Vernichtung, war eine objektive Beurteilung des Neuen Testaments und des Christentums für den Juden eine Überforderung.

Die Ecclesia militans, die streitbare Kirche, drängte den Juden in eine Verteidigungsstellung, die die Kirche selbst verschattete. Sie erreichte so genau das Gegenteil von dem, was sie anstrebte. Durch die kirchliche Aggression konnte dem Juden nicht sichtbar werden, daß im Christentum etwas von Gott her geschehen ist, eine *Annäherung* an das Ziel der Geschichte, an das Reich Gottes.

Sicher hat sich, vom Judentum her gesehen, im Christentum nicht konkretisiert, was es postuliert. So lesen wir etwa in einer Fußnote zu Mt 27,51b–53: «Die Erde bebte, und die Felsen spalteten sich, die Gräber öffneten sich, und die Leiber vieler Heiligen, die entschlafen waren, wurden auferweckt» folgende Bemerkung: «Diese Ereignisse sollen darauf hinweisen, daß mit Jesu Tod und Auferstehung die Macht des Todes gebrochen wurde.» (Das Neue Testament. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Zweite revidierte Auflage der Endfassung. Stuttgart 1980.)

Das theologische Axiom, daß durch Jesu Tod und Auferstehung die Macht des Todes gebrochen sei, findet keinerlei Entsprechung in der Empirie. Die Menschen starben vor und nach Tod und Auferstehung Jesu. Die Infrastruktur der Welt hat sich dadurch nicht verändert. Selbst wenn wir die Auferstehung Jesu als vollzogenes Heilsgeschehen akzeptieren, würde sich daraus noch keine Überwindung des Todes für den Menschen ergeben, denn die Zwei-Naturen-Lehre legt nahe, daß das Göttliche in Jesus *seine* Überwindung des Todes zeitigte, während wir Sterblichen, nur mit einer Natur befähigten, dadurch noch nicht mit hineingenommen sind in die proklamierte Überwindung des Todes.

Die großen Verheißungen einer bereits angebrochenen Erlösung hat jüdischer Realismus als Illusion zurückgewiesen.

Und dennoch ist etwas im Christentum von Gott her geschehen, was jüdischer Realismus nicht übersehen kann. In allen Generationen der Christenheit hat es Menschen gegeben, in deren Antlitz das Siegel Christi gedrückt war, wie in flüssiges Wachs. In all ihrer Verschiedenheit waren diese Christen von dem Siegel Christi geprägt, von Franziskus von Assisi über Tolstoi und Kierkegaard bis zu Albert Schweitzer und Dietrich Bonhoeffer und Mutter Theresa in unserer Zeit.

So verschieden diese Gestalten sind, so haben sie doch alle erfahren, was Paulus in die Worte kleidet: «Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Darum: wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn.» (Röm 14,8)

Von keiner anderen historischen Gestalt kann das gesagt werden. Die Person Jesu, von der wir relativ wenig wissen, hat in einmaliger Weise das Menschenbild umgeformt, freilich nicht das Bild der Massen, aber das vieler Einzelner, die nicht im Abseits wirkten, sondern aus ihrer Begegnung mit Jesus prägende Kräfte bezogen.

Jüdisch gesehen, kann man so sagen, daß mit Jesus von Nazareth zwar nicht das Reich Gottes angebrochen ist, aber eine gewaltige «Wolke der Zeugen» erstand, die, in der Nachfolge Jesu, sich auf den Weg zum Reiche Gottes machten. Der Frankfurter Neutestamentler Hans-Werner Bartsch formulierte den Sachverhalt so: «In Jesus von Nazareth sehe ich die ausgestreckten Arme Jahwes zur Völkerwelt hin.»

Dieser Formulierung kann ich mich als Jude anschließen. Bartsch hätte wohl kaum sagen können, was er gesagt hat, wenn das Tor zu solcher Erkenntnis nicht bereits durch Franz Rosenzweig vor nunmehr fast sieben Jahrzehnten aufgestoßen worden wäre. In einem Brief an Rudolf Ehrenberg vom 1. November 1913 schreibt Rosenzweig: «Es *kommt* niemand zum Vater – anders aber wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm *ist*. Und dies ist nun der Fall des Volkes Israel (nicht des einzelnen Juden). Das Volk Israel,

erwählt von seinem Vater, blickt starr über Welt und Geschichte hinüber auf jenen letzten fernsten Punkt, wo dieser sein Vater, dieser selbe, der Eine und Einzige – ‹Alles in Allem?› – sein wird.»[5]

Dieser oft zitierte Satz Rosenzweigs ist sicher exegetisch nicht haltbar. Denn der johanneische Christus sagt dies ja in einem Streitgespräch zu Juden, und Paulus betont ausdrücklich, daß das Evangelium *zunächst* den Juden, aber *auch* den Griechen verkündigt werden soll.

Aus *christlicher Perspektive* ist Rosenzweigs Unterscheidung von Kommen und Sein nicht haltbar, aber aus der *jüdischen Existenz* wird solche Sicht legitim.

Aber auch wenn wir statuieren, daß für die Völker Jesus den Weg zum Vater gewiesen hat, ja daß er für die Völker dieser Weg *ist*, so ist damit noch nicht ein letztes Wort über Jesu Bedeutung für das Judentum selbst gesagt.

Moderne jüdische Theologen, vor allem der liberal-reformierten Richtung, haben nachdrücklich darauf hingewiesen, daß Jesus, das Neue Testament und damit das Christentum, auch zur inneren Klärung des Judentums beitragen können. In diesem Sinne hat Rabbiner Leo Baeck das Evangelium eine «Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte» genannt, hat Rabbi Maurice Eisendrath als Präsident der Union of American Hebrew Congregations vor einer Konferenz dieser Organisation der amerikanisch-jüdischen Reformgemeinden in den sechziger Jahren betont, daß wir als Juden von der ethischen Haltung Jesu lernen können, und schon ein Menschenalter vorher hat ein Führer des liberalen Judentums in England, Claude Montefiore, die Ethik Jesu über die der Rabbinen gestellt, was den leidenschaftlichen Widerspruch des hebräischen Kulturphilosophen Achad Haam auslöste.

Rückblickend können wir feststellen, daß religiöse Impulse von der Gestalt und Verkündigung Jesu heute auf das Judentum ausstrahlen. Im Sinne Ihrer Fragestellung möchte ich daher sagen, daß in Jesus von Nazareth von Gott her sicher mehr geschehen ist als im Wirken der Kirche, als im Christentum.

Das läßt sich an der Dialektik des Christentums veranschaulichen. Das Christentum siegte, indem es unterlag (am Kreuz) und unterlag, indem es siegte (seit Konstantin).

Stellen wir die beiden Symbole des Sieges in der Niederlage und der Niederlage im Sieg einander gegenüber, das Kreuz und das sogenannte Monogramm Christi. Das Kreuz zeigt das grauenvolle Scheitern eines Juden, der sich mit dem göttlichen Vater ganz eins wußte und am Marterpfahl in die Psalmworte ausbrauch: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» In der Gewißheit seiner Jünger aber war das nicht das letzte Wort, und so wird das Todeskreuz vom Lichte des Ostermorgens für die Gläubigen überstrahlt. Die Niederlage wird zum Sieg.

Das Monogramm Christi aber, das nach der Legende dem römischen Kaiser Konstantin (274–337) vor seiner Entscheidungsschlacht gegen seinen Rivalen Maxentius im Traume erschien (324) und ihm den Sieg verkündigte, hoc signo vinces (in diesem Zeichen wirst du siegen), und von ihm zum Labarum, zum Feldzeichen seiner Legionen gemacht wurde, drückt eigentlich die Niederlage des Christentums aus. Es wurde zur Staatsreligion, die nicht zuletzt das Judentum unterdrückte. Vergessen war die Seligpreisung, die den Verfolgten gilt. Die Christen wurden die blutigsten Verfolger der Juden. In dieser Entwicklung kann man den Sieg der dämonischen Mächte über das Göttliche erkennen, den der Schweizer Historiker Jakob Burckhardt in die Worte zusammenfaßte: «Die Macht macht böse.» In dem mächtig gewordenen Christentum können wir nicht mehr das Walten Gottes erkennen, viel stärker das des Widersachers.

Heute aber hebt sich der dichte Nebel von der Landschaft, an deren Horizont sich die Konturen des Reiches Gottes abzeichnen. Die Kirche ist nicht mehr mächtig – und daher kann sie wieder Gefäß des Heiligen Geistes werden.

In der Machtlosigkeit begegnen sich Judentum und Christentum, vielleicht zum erstenmal in der Geschichte.

Zu Beginn des Christentums waren die Anhänger Jesu dem Haß der Juden ausgesetzt. Im Laufe der Jahrhunderte vergalten die Christen tausendfach, ganz im Gegensatz zur Lehre ihres Meisters, den Juden die Unbilden der Frühzeit. Es mußten fast zwei Jahrtausende vergehen, ehe sich Juden und Christen nicht mehr als Verfolger und Verfolgte, sondern als Brüder begegnen können, Bedrohte in einer Zeit des Materialismus, im Osten und im Westen, der den Glauben in Frage stellt und damit die Gläubigen, Juden und Christen, in eine Notgemeinschaft zusammenführt. Kann das im Glauben anders gedeutet werden als ein von Gott gewirktes Geschehen?

Dieses von Gott gewirkte Geschehen möchte

ich als die *Wiedervereinigung des gespaltenen Gottesvolkes* bezeichnen.

Das Gottesvolk ist a priori als ethnische Pluralität gedacht, wie dies aus der Berufung Abrahams hervorgeht: «Ich werde dich zu einem großen Volke machen, dich segnen und deinen Namen groß machen. Ein Segen sollst du sein. Ich will segnen, die dich segnen; Wer dir flucht, den ich verfluche. Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen» (Gen 12,2–4).

Sieht man sich diesen Berufungssegen näher an, so wird einem klar, daß in diesem großen Volk «alle Geschlechter der Erde» zu einer Segensgemeinschaft zusammengefaßt sind.

Was sich heute anbahnt, wenn wir den Zeichen der Zeit folgen, ist die Ökumene der Kinder Abrahams, die Juden, Christen und Muslime umschließt. Die Juden und Araber (die Träger des Islams) sind die leiblichen Nachkommen Abrahams, und die Christen gesellen sich als die geistlichen Kinder des Vaters des Glaubens, im Sinne des Paulus, hinzu.

Die Wiedervereinigung des gespaltenen Gottesvolkes ist die große Herausforderung der Zukunft. Durch fast zwei Jahrtausende hindurch wurde eine falsche, verhängnisvolle Alternative gesehen: entweder die Juden oder die Kirche sind das Volk Gottes. Die Kirche deklarierte sich als das Neue Israel und sprach dem alten Israel, dem Judentum, jede heilsgeschichtliche Relevanz ab. Die Kirche sah sich als den Erben Israels an, während der Apostel Paulus die Heidenchristen nur als Miterben der Verheißung gelten läßt.

Die Juden sahen in ihrer überwiegenden Mehrheit in den Christen nur die «Gojim», die Heidenvölker, die das alte Israel umgaben, und noch in talmudischer Zeit als Götzendiener oder Gestirnanbeter in toto abqualifiziert wurden.

Die Kirche sah nicht den ungekündigten Bund des alten Israel; und das Judentum sah nicht, daß sich der Gott Israels in der Christenheit offenbart hat.

Die Kirche bekannte zwar feierlich von Jesus: «Denn er ist unser Friede. Er vereinigt die beiden Teile (Juden und Heiden) und riß durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft nieder... Er stiftete Frieden und versöhnte die beiden durch das Kreuz mit Gott in einem einzigen Leib. Er hat in seiner Person die Feindschaft getötet. Er kam und verkündete den Frieden: euch, den Fernen und uns den Nahen. Durch ihn haben wir beide in dem einen Geist Zugang zum Vater. Ihr seid also jetzt nicht mehr Fremde ohne Bürgerrecht, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes» (Eph 2,14–19).

Die Kirchengeschichte aber war ein Hohn auf diese Friedensproklamation des Apostels. Der Christus der Kirche hat nicht die Feindschaft weggenommen, sondern sie vertieft, aus dem Kreuz der Versöhnung wurde das Kreuz der Verfolgung. Die Kirche muß also ihre eigenen heiligen Texte neu lesen.

Aber auch dem Judentum wird ein neues Verständnis seiner prophetischen Überlieferung abgefordert. So liest die Synagoge als Prophetenperikope zum vorletzten Abschnitt der Genesis das Kapitel 37 beim Propheten Hesekiel, in dem es heißt: «Das Wort des Herrn erging an mich: Du, Menschensohn, nimm dir ein Holz, und schreib darauf: Juda und die mit ihm verbündeten Israeliten. Dann nimm dir ein anderes Holz, und schreib darauf: Joseph (Holz Ephraims) und das ganze mit ihm verbündete Haus Israel. Dann füge beide zu einem einzigen Holz zusammen, so daß sie eins werden in deiner Hand» (Hes 37,15–17).

Diese Symbolhandlung des Propheten soll die Wiedervereinigung Israels und Judas darstellen. Sollte es nicht statthaft sein, diesen Vorgang der Wiedervereinigung des gespaltenen Gottesvolkes auf unsere neue Situation zu übertragen, in der die beiden zu vereinigenden Teile des Gottesvolkes in Judentum und Christentum auf den Plan treten?

Kann es zwei erwählte Völker geben? Diese Frage hat, wie wir betonten, die Kirche in eine Jahrhunderte lange Fehlhaltung hineingetrieben. Dieselbe Frage bedrängte nach dem Zeugnis von Rauschnig auch Adolf Hitler. Er hielt die Deutschen für das auserwählte Volk und mußte deshalb die Vernichtung der Juden intendieren. Welch grauenvoller Irrtum, der Millionen Opfer kostete!

Kann es zwei erwählte Völker geben? Nein: es gibt nur *ein* Gottesvolk, aber es besteht aus mehreren Teilen. Das war im alten Israel der Fall, in der Amphiktionie der zwölf Stämme, und das bildet die Grundstruktur des größeren Israel, das aus den Bekennern des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs besteht.

Der Prophet und der Apostel sprechen beide vom Holz der Wiedervereinten. Holz und Baum werden im Hebräischen durch dasselbe Wort «Ejz» bezeichnet, und in diesem Sinne wird die

Thora, das Wort Gottes, als der «Baum des Lebens» sichtbar gemacht: «Sie ist ein Baum des Lebens allen, die sie ergreifen, und glücklich sind, die sie festhalten» (Prov 3,18).

Wenn wir aus der Verholzung der Geschichte zum Lebensbaum der Heilsgeschichte gelangen, wird es uns klar, daß im Christentum von Gott her etwas geschehen ist und im Judentum von Gott her auch weiterhin etwas geschieht.

[1] Referat auf dem Evangelisch-Katholischen Pfarrertag im Bereich des Bistums Aachen und Gastvorlesung an der Universität München, 21.6.1982.

[2] H. Gollwitzer/P. Lapide: Ein Flüchtlingskind. Auslegung zu Luk 2 (Kaiser-Traktate Nr. 63, München 1981) 44.

[3] R. Geis, Zum Problem gemeinsamer christlich-jüdischer Gottesdienste, in: Einladung ins Lehrhaus. Arnoldshainer Texte 1981.

[4] Hans-Georg von Mutius, Die Beurteilung Jesu und des Neuen Testaments beim spanisch-jüdischen Religionsphilosophen Josef Albo: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 27 (1980/3).

[5] Franz Rosenzweig, Briefe (Berlin 1935) 73.

SCHALOM BEN-CHORIN

1913 in München geboren, dort Studium der Germanistik und vergleichender Religionswissenschaft. Im Jahre 1935 Übersiedlung nach Jerusalem, wo er als Schriftsteller, Journalist und Dozent tätig ist. Vorkämpfer für progressives Judentum in Israel und für den christlich-jüdischen Dialog. Hauptwerke: Bruder Jesus (München 1967); Paulus (München 1970); Mutter Mirjam (München 1971); Zwiesprache mit Martin Buber (München 1966); Germania Hebraica (Gerlingen 1982); Jüdischer Glaube (Tübingen 1979); Betendes Judentum (Tübingen 1980); Theologia Judaica (Tübingen1982); Ich lebe in Jerusalem (Gerlingen 1979); Jugend an der Isar (Gerlingen 1980); Das weiße Licht (Hamburg 1979). Anschrift: P. O. Box 6644, Jerusalem 91066, Israel.

Christliche Identität und Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft

Alphonse Ngindu Mushete

Die Gestalt Jesu in der afrikanischen Theologie

Die Theologie ist Fragen und als solche universal. Wenn das Fragen zur Frage wird, schreibt sich die Theologie notwendigerweise in einen Kontext ein. Sie vermählt sich dann mit einer Weltanschauung, die sich daraus ergibt, daß sich eine Gruppe auf ihr Milieu ausrichtet, einer Weltanschauung, die in gemeinsamen Gewohnheiten zu reagieren und zu agieren, zu denken und zu sprechen, zu fühlen und zu sein besteht. Es ist das, was man gewöhnlich «Anthropologie» nennt.

Im folgenden möchte ich aufzeigen, daß in Afrika eine Christologie entsteht und sich entwickelt, die sich mit der afrikanischen Geschichte und Kultur vermählt. Diese Darstellung umfaßt vier Abschnitte:

1. Vitalität der afrikanischen Kulturen und Religionen,
2. Beständigkeit der Situation von Beherrschung,
3. Anthropologische Grundlagen der afrikanischen Christologie,
4. Die christologische Sprache.

I. Vitalität der afrikanischen Kulturen und Religionen

Trotz den Erfahrungen der Kolonialisierung und ihrem System von Entpersönlichung, Erstickung und Vernichtung des Kulturellen haben die afrikanischen Kulturen einen großen Teil ihrer Vitalität bewahren können. Diese Vitalität kommt namentlich in der Erneuerung der afrikanischen Sprachen, in der bildenden Kunst, im Tanz, in der Musik und Literatur zum Ausdruck, und zwar sowohl in Afrika selber als auch in den afrikanischen Gemeinschaften in der Diaspora[1]. Das Weltfestival der Negriden Künste von Dakar (1966) und Lagos (1977) bleibt der schönste Ausdruck für das Fortbestehen der afrikanischen Kulturen. Ihre Vitalität kommt mit Erfolg auch zum Ausdruck in neuen Formen und Techniken wie Film und Fernsehen. Sie bereichert den Beitrag Afrikas im Bereich der Humanwissenschaften (Anthropologie, Philosophie, Soziologie, Geschichte usw.) wie im Bereich der spirituellen Erfahrung der Menschheit[2]. Diese kulturelle Vitalität ist zudem die größte Stütze der afrikanischen Völker in ihrem Kampf für die vollständige Befreiung und für den Aufbau einer Gesellschaft, die auf der Höhe der Probleme unserer Zeit ist. Die Schlußerklärung des Kolloquiums von Accra weist in einem Text voll Optimismus und Hoffnung darauf hin: «Das rasche Wachstum des Volkes Gottes in Afrika, die Originalität der afrikanischen Erfahrung des christlichen Lebens im Gottesdienst, in der typisch afrikanischen Liturgie, in der Bibellesung und im gemeinschaftlichen Leben sind für uns Gründe zu Hoffnung und Vertrauen.»[3]

II. Fortdauer der Situation von Beherrschung

Die objektive Analyse der Situation der afrikanischen Völker, in Afrika wie in der Diaspora, zeigt indes, daß auf ihnen weiterhin eine Situation von Beherschung lastet, die ihren Ursprung in der Sklaverei und Kolonisation hat. Diese Situation nimmt heute verschiedene Formen an: Rassismus, wie er Südafrika kennzeichnet; Neokolonialismus, ein wenig überall; Unterentwicklung, verstärkt und zum Teil hervorgerufen durch die wirtschaftliche Ausbeutung durch die Großmächte; kultureller Imperialismus, hinter tausend harmlosen Namen versteckt[4].

Diese Situation dauert auch innerhalb der Kirchen fort: das aus dem Abendland eingeführte Modell wird immer noch aufgedrängt und angenommen, und die örtlichen Kirchen werden in einem Zustand von *Minderjährigen* gehalten,

und zwar sowohl geistlich wie institutionell und materiell. Die Tatsache ist gut bekannt[5].

Diese Situation bestätigt sich besonders, wenn es um die theologische Reflexion geht. Die von den Missionsschulen erarbeiteten Lehren haben sich dem Leben der afrikanischen Kirchen unter den Namen einer Theologie der «Heidenbekehrung», einer Verzahnung oder der Anpassung und Einpflanzung der Kirche aufgedrängt[6].

III. Anthropologische Grundlagen der afrikanischen Christologie

Das theologische Problem, das man festgestellt hat, ist im wesentlichen jenes des biblischen Glaubens, der in einer Sprache und in Kategorien ausgedrückt wird, die einer Weltanschauung und einem Menschenbild angehören, die einer gegebenen kulturellen Tradition eigen sind. Man muß hier zwei wichtige und im übrigen eng miteinaner verbundene Aspekte unterstreichen:

– Die biblische Botschaft richtet sich an den konkreten und historischen Menschen, der in Raum und Zeit gestellt ist und sein Schicksal auf dynamische Weise verwirklicht.

– Die Anthropologie und die Kosmologie, so wie wir hier davon sprechen, bestimmen die Weise, wie der Mensch sich innerhalb einer gegebenen kulturellen Gemeinschaft versteht und in bezug auf die anderen Menschen und die Welt bestimmt. Dieses Menschenbild und Weltverständnis sind ebenfalls dynamisch.

Das Menschenbild und das Weltverständnis, die aufgrund des Studiums der ästhetischen und religiösen Traditionen der afrikanischen Völker zum Vorschein kommen, können in einigen wesentlichen Punkten zusammengefaßt werden, die auch auf dem Kolloquium von Accra gut wahrgenommen und herausgearbeitet wurden.

1. Der Afrikaner bleibt in jeder Hinsicht tief realistisch. Er hat einen angeborenen unterbittlichen Sinn für das Reale.

2. Mit dem Sinn für das Reale hat der Afrikaner einen Sinn für die Natur. Er hat deshalb gleichsam instinktiv einen Sinn für das göttliche Geheimnis und die göttliche Transzendenz. Und in der Folge hat er einen Sinn für das Heilige[7].

3. Das Schicksal des Menschen bildet die Grundlage, die Daseinsberechtigung und den Inhalt der kulturellen Äußerungen der afrikanischen Völker.

4. Dieses Schicksal ist zunächst bestimmt als dramatischer Konflikt zwischen dem Leben und dem Tod.

5. Dieser Konflikt hat einen Sinn: den Sieg des Lebens über den Tod.

6. Wenn das menschliche Wesen durch den Kampf zwischen dem Leben und dem Tod zerrissen ist, so ist das Universum, weil es nach dem Bild des Menschen vorgestellt wird, durch den gleichen Konflikt zerrissen; es ist also in zwei Lager geteilt: die Verbündeten des Lebens und die Verbündeten des Todes.

7. So wendet der Mensch, wenn er den Sieg über den Tod davonträgt, nicht nur sein eigenes Schicksal zum Guten, sondern auch jenes der Welt. Er ist, wörtlich genommen, der Mikrokosmos im Herzen des Makrokosmos und stellt die Einheit des Ganzen her.

8. Der afrikanische Mensch erscheint überdies als ein kollegiales Wesen, als ein Bündel von zwischenpersönlichen und kosmischen Beziehungen. Er ist zugleich:

– Monade: Individuum und nicht Person,

– Dyade: Mann und Frau, so macht er sich zur Person,

– Triade: Vater, Mutter, Kind, so wird er Familie, Gemeinschaft, Gesellschaft.

9. Als Person ist der Mensch also gleichzeitig mit der Menschheit fest verbunden und mit der Welt fest verbunden[8].

IV. Die christologische Sprache

Die Implikationen dieser anthropologischen und kosmologischen Gegebenheiten für die Christologie sind unübersehbar. Wir beschränken uns hier auf einige Stichproben[9].

Für uns Afrikaner ist die Inkarnation Christi nicht nur das Geheimnis des Fleisch gewordenen Wortes Gottes, sondern auch das Geheimnis des Mensch gewordenen Sohnes Gottes. Man dürfte also nicht nur von der Inkarnation sprechen, sondern müßte von der Humanisation (Vermenschlichung) oder noch besser von der Humanifikation (Menschwerdung) sprechen. Nun heißt aber menschliche Person werden, wie wir gesehen haben, ein Bündel von zwischenpersönlichen Beziehungen werden, das sein Subjekt fest mit der menschlichen Gemeinschaft und mit dem ganzen Kósmos verbindet. Christus ist der Häuptling, der Ahne der Menschheit – im Sinne der afrikanischen Anthropologie natürlich[10]. Im Volk der Luba, dem ich angehöre, wird Christus

mit den Charakterzügen eines großen Häuptlings vorgestellt und in der Liturgie dargestellt. Man nennt in *Ntita* (Häuptling der Häuptlinge), *Luaba* (bestimmt zum Regieren), *Cimankinda* oder *Cilobo* (Held, das heißt jener, der an die Front geht und der die Kampflinien führt, ohne vor dem Feind zu fliehen).

Das kommt sehr schön zum Ausdruck im folgenden Gebet aus dem Messbuch, das im Bistum Mbujimayi verwendet wird: «Herr und Gott... Hilf, auf den Weg Deines Wortes zu hören, nach dem Beispiel von Oint, Luaba und unserem Häuptling, der Satan und jedes Übel besiegt hat, der das Leben und die Macht hat, in alle Ewigkeit. Amen.»[11] oder auch : «Cimankinda, voll Leben und Ehre, Du hast Dich selber ausgeliefert, um unsere Sünden zu tilgen, gib uns, das Gute zu tun, so daß wir bei Deinem Kommen mit Dir sein werden... Jesus der Oint, Cilobo, der vor dem Feind niemals flieht, nimm die Gabe unseres Glaubens an und laß sie bis zum Vater kommen, Du, der Du das Leben und die Macht hast... Amen.»[12]

Als Erstgeborener von den Toten erscheint Christus als der Älteste schlechthin, der Ahne der Menschheit, einziger Mittler zwischen Gott und den Menschen. Er ist der Weg, die Eingangstüre zum Vater (Joh 10,9). In ihm kommen die Worte und die Taten der Vermittlung unserer Vorfahren zu ihrer Erfüllung und Vollendung. Als Ahne der Christen ist Christus der Ahne der Bantu-Ahnen. Pfarrer Nkongolo hat es gut festgehalten und unterstrichen: «Der Stamm lebt nicht nur auf der Erde. Er ist in zwei Teile geteilt: die Toten und die Lebenden. Alles, was den Lebenden geschieht, wird immer auch von den Toten erlebt, und alles wird zum Wohl des Stammes gemeinsam geregelt: durch die Lebenden mit den Geistern der Ahnen. Die Geister, das sind diese Toten: sie haben ihre Dörfer, sie leben. Auf eine andere Weise als wir, zweifelsohne. Unter der Erde, im Dorf der Ahnen ist alles anders als hier... Als Christen fühlen wir uns dem sehr nahe, und wir haben keine Lust, es in Abrede zu stellen. Hat nicht *der Ahne der Christen* selber gesagt: ‹Ich lasse euch nicht als Waisen zurück, ich komme zu euch...›? Unsere kleine Geisterhütte muß in unserer Kirche sein... Man müßte auf dem Altar, wo die Messe gefeiert wird, einen großen Geisterbaum zeichnen. Wenn wir dann die Kirche betreten würden, würden wir an unsere Toten denken und ihren Geist ehren... Die Kirche ist das Haus der Geister, weil sie das Haus des Häuptlings der Geister ist, Jesu Christi.»[13]

So verstanden ist Christus wirklich das Amen des Universums, der *testis verus et fidelis* (der wahrhafte und zuverlässige Zeuge). Man kann es nicht genug sagen, Christus ist nicht in diese Welt gekommen, um uns Abhandlungen vorzutragen oder ein Buch zu diktieren, von dem man ein Stenogramm hätte aufnehmen können. Er ist gekommen, um die Menschen leben und sterben zu lehren *(Mudi kufua ne kuya moyo).* Er ist zu uns gekommen, um ein Leben zu begründen. Und im Gegensatz zu dem, was bestimmte positivistische Soziologen immer wieder daraus zu machen versuchten, hat er eine Gemeinschaft gegründet, indem er ein Leben begründet hat: denn das eine kann nur das Ergebnis des anderen sein. Seine Wahrheit war von Anfang an, wie sie es noch heute ist, die Nahrung dieses Lebens und das einigende Band dieser Gemeinschaft[14].

Auf dieser fruchtbaren Idee läßt sich, wir werden noch darauf zurückkommen, eine ganze Theologie des Übernatürlichen und der Gnade aufbauen. Indem sie die übernatürliche Welt ausdrückt, das heißt das innerste Leben, die Offenbarung, ganz wie das Dogma, das es ausdrückt, tut sie nur kund, was wir sind und was wir sein müssen.

Christus offenbart uns, wer wir selbst sind. Sein Leben erhellt unser Leben auf eine entscheidende Weise. Das bedeutet nicht, daß wir den objektiven Charakter der historischen Offenbarung Gottes verwerfen. Die Offenbarung Christi ist nicht subsidiär oder akzidentell. Aber wir denken, daß diese Offenbarung wesentlich begleitet ist von einer Aktion, das heißt vom Gnadenwirken, das in uns das Übernatürliche ins Leben ruft. Darauf muß man allen Nachdruck legen. Christus ist der Begründer der ganzen menschlichen Ordnung. Als Gott-Mensch und Mensch-Gott, durch den Gott sich mit uns solidarisch machte, damit wir – in ihm gegenseitig solidarisch – gemeinsam mit ihm solidarisch seien, ist Christus der *Cipanda wa nshindamenu:* die Angel, auf der die ganze personalistische Metaphysik aufruht und um die sie sich dreht und deren Gehalt die evangelische Botschaft in besonderer Weise charakterisiert.

Das Kolloquium von Accra drückt es in einem besonders strengen Text so aus: «Das Schicksal der menschlichen Person und der Lebensrahmen sind die grundlegenden Gegebenheiten im Leben des afrikanischen Volkes... Das menschliche

Schicksal ist der dramatische Konflikt zwischen dem Leben und dem Tod, ein Konflikt, der seinen Sinn im Sieg des Lebens über den Tod findet. Es gibt Einheit und Kontinuität zwischen dem Schicksal der Person und jenem des Kosmos. Der Sieg des Lebens in der menschlichen Person ist auch der Sieg des Lebens im Kosmos. Die afrikanische Anthropologie und Kosmologie sind optimistisch. Das Heil der menschlichen Person in der afrikanischen Theologie ist das Heil des Universums, und im Geheimnis der Inkarnation Christi ist die Gesamtheit des Menschlichen und die Ganzheit des Kosmos aufgehoben.»[15]

Das also ist Christus für uns. Er bringt dem Menschen nicht durch eine äußere Offenbarung eine Wahrheit, die ihm fremd oder hinzugefügt wäre: Er offenbart den Menschen ihm selbst, indem er ihm Gott offenbart. Das ist die Wahrheit des Menschen, die er den Menschen sehen lehrt. Er auferlegt sie ihm nicht wie einen Zwang durch eine äußere und höhere Autorität (denn so wäre sie für ihn nicht eine Wahrheit gewesen, die rettet). Er offenbart sie ihm, um in ihm die Verpflichtung anzusprechen, sie zu denken und sie zu leben. Wir finden hier eine der schönsten Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils wieder: «Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. Denn Adam, der erste Mensch, war das Vorausbild des zukünftigen (Röm 5,14), nämlich Christi des Herrn. Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung.» Und weiter: «Der ‹das Bild des unsichtbaren Gottes› (Kol 1,15) ist, er ist zugleich der vollkommene Mensch, der den Söhnen Adams die Gottebenbildlichkeit wiedergab, die von der ersten Sünde her verunstaltet war. Da in ihm die menschliche Natur angenommen wurde, ohne dabei verschlungen zu werden, ist sie dadurch auch schon in uns zu einer erhabenen Würde erhöht worden. Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt. Mit Menschenhänden hat er gearbeitet, mit menschlichem Geist gedacht, mit einem menschlichen Willen hat er gehandelt, mit einem menschlichen Herzen geliebt. Geboren aus Maria, der Jungfrau, ist er in Wahrheit einer aus uns geworden, in allem uns gleich außer der Sünde.»[16]

In dieser Perspektive muß, was man versteht, eine bestimmte christliche Theologie des Übernatürlichen überdacht werden. Vorauszusetzen ist in jedem Fall, daß der geläufige Gegensatz zwischen profan und heilig, Natur und Übernatur mindestens oberflächlich ist und jedenfalls historisch und theologisch schlecht begründet. In seinem tiefsten Sinn ist das christliche Übernatürliche nicht etwas, das sich von außen unserer «Natur» beigesellte, neben sie oder über sie stellte. Es ist im Gegenteil eine Beziehung in der Tiefe mit Gott und mit den anderen Menschen[17]. Die Theologie des Übernatürlichen muß, soll sie nicht falsch ansetzen und ausgehen, vom Dogma der Inkarnation ausgehen und zu ihm hinführen.

«Jesus ist also über allen Geistern. Er ist unser Geist (Ahne), weil wir ein zweites Mal geboren wurden durch die Taufe. Wir sind Menschen, aber wir gehören durch die Taufe auch dem Geschlecht Gottes an. Wir haben also auf zwei Wegen Ahnen. Der große Geist (Ahne) bleibt immer Christus, das gestorbene und auferstandene Kind Gottes. Er ist der erste unter den Toten. Nach Christus können wir andere Gründergeister mitzählen. Die Heilige Jungfrau Maria zuerst... Es gibt auch die Heiligen... Und vergessen wir schließlich nicht unsere Toten.»[18]

Schluß

Wir können diese kursorischen Bemerkungen zur Gestalt Christi in der afrikanischen Theologie nicht besser beschließen als mit den folgenden Zeilen, mit denen Bischof A. T. Sanon seinen schönen Aufsatz über *Jesus, den Initiationsmeister,* abschließt: «Das Gesicht Christi trägt als Namen: Ahnenmaske, mit einem Blick, der auf das unsichtbare Göttliche blicken läßt, auf das einzigartige Gesicht des Häuptling-Dieners, des unzerbrechlichen Sohnes, der uns mit der Gabe des Vaters verbindet. Begründer der Anfänge der Welt, Meister des Wortes, der die Menschen *initiiert,* Inhaber der Geheimnisse des Reiches Gottes, der den Namen der von Gott bekannten Namen trägt.» Und mit dem Kommentar: «Afrikanisches Gesicht Christ? Ja, unter der Bedingung, daß wir anerkennen, erst an der Schwelle einer großen Hoffnung zu sein. Eine Christologie, die den Beitrag der afrikanischen Traditionen wie eine Ehrenbezeugung an Christus berücksichtigt, ist im Entstehen. Sie entsteht aus

dem tief christlichen Leben der Gemeinschaften heraus – und aus der fruchtbaren Reflexion der Theologen, die es verstanden haben, das Wort des Lebens zu betrachten und sein Gesicht in die reiche Vielfalt der afrikanischen Symbolik zu übersetzen.»[10]

[1] Für die Vitalität der afrikanischen Kulturen verweisen wir auf die Arbeiten des Centre d'Études des Religions Africaines (CERA) in Zaïre.

[2] Dazu als erhellendes Werk: L'Afrique et ses formes de vie spirituelle. Actes du colloque international de Kinshasa.

[3] Siehe das Werk: Adaptation ou libération? La théologie africaine s'interroge. Le colloque d'Accra (Paris 1979). Im folgenden zitieren wir dieses Werk abgekürzt als «Le colloque d'Accra».

[4] Vgl. Le colloque d'Accra, 225–227 (Abschlußcommuniqué).

[5] Vgl. Die Erklärung des Symposions der Bischofskonferenzen Afrikas und Madagaskars (SCEAM): Eglise et Promotion humaine en Afrique (Éditions du Secrétariat du SCEAM, Kinshasa 1985).

[6] Siehe unseren Beitrag: L'histoire de la théologie africaine: Le colloque d'Accra, 30–38.

[7] Vgl. Les médiations africaines du sacré. Célébrations créatrices et langage religieux. Troisième colloque international de Kinshasa (Publication du Centre d'Études des Religions Africaines, Kinshasa 1987).

[8] E. Mveng, L'Art d'Afrique noire. Liturgie cosmique et langage religieux: Le colloque d'Accra, 167–173.

[9] Man lese einige Seiten unter den entsprechenden Titeln in dem Werk, das herausgegeben wurde von F. Kabasele, J. Dore und R. Luneau: Chemins de la christologie africaine (Desclée, Paris 1986).

[10] Zu lesen wäre unter anderem F. Kabasele, Le Christ comme Chef: Chemins de la christologie africaine, 109–125; ders., Le Christ comme ancêtre et aîné: a a O. 128–141; A. T. Sanon, Jésus, Maître d'initiation: a a O. 144–166.

[11] Vgl. Messbuch des Bistums Mbujimayi, herausgegeben unter dem bezeichnenden Titel: Didia Mfumu (Mahl des Herrn), Lesejahr C (Édition St-Paul, Kinshasa 1980) 87; vgl. Tagesgebet.

[12] A a O. 293 und 160; vgl. Gabengebete.

[13] Nkongolo Wa Mbiye, Le culte des esprits (Éditions du Centre d'Etudes Pastorales, Kinshasa 1974) 7, 20, 21.

[14] Dies entspricht völlig dem Besten der afrikanischen Anthropologie: der Bedeutung des Gemeinschaftssinnes. Vgl. B. Bujo, Nos ancêtres, ces saints inconnus: Bulletin de théologie africaine (Kinshasa) Vol. I, n° 2 (1979) 165–178.

[15] Le colloque d'Accra, 230.

[16] Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute «Gaudium et spes», 22. Diese Lehre wird von Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika «Redemptor hominis» wieder aufgenommen und breit entfaltet.

[17] Vgl. Le colloque d'Accra, 226. Halten wir diesen Text fest: «Gott erwartet von der ganzen Schöpfung, daß die Menschen seinem Willen nach einer umfassenden menschlichen Gemeinschaft unterworfen seien und daß dadurch das Gebot Christi erfüllt werde, unseren Nächsten zu lieben wie uns selbst.»

[18] Nkongolo Mbiye, Le culte des esprits, a a O. 18–20.

[19] A. T. Sanon, Jésus, Maître d'initiation; vgl. F. Kabasele u. a., Chemins de la christologie africaine, 166.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

ALPHONSE NGINDU MUSHETE

1937 in Tshilundu (Ost-Kasai) geboren. Studium zunächst am Kleinen Seminar von Kabwe, dann am Großen Seminar von Mayidi (1960–1965), an den Universitäten Lovanium (Zaïre), Löwen (Belgien) und Paris-Sorbonne (Frankreich). 1972 Diplom in Sozialwissenschaften. 1973 Promotion zum Doktor der Theologie mit einer Dissertation über das Problem der religiösen Erkenntnis bei L. Laberthonnière. Derzeit Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät von Kinshasa. Gründungsmitgleid der «Assosiation Oecuménique des Théologiens du Tiers-Monde» (EATWOT). Seit 1979 Herausgeber des «Bulletin de Théologie Africaine», des offiziellen Organs der «Association Oecuménique des Théologiens Africains». Veröffentlichungen u. a.: Le problème de la connaissance religieuse d'après L. Laberthonnière (1978); Unité et pluralité de la théologie: Revue du Clergé Africain (1966); Foi chrétienne et raison historique chez L. Laberthonnière: Revue d'histoire ecclésiastique (1974); Authenticité et Christianisme en Afrique: Le Monde Moderne (1976); Die Wirklichkeit Afrikas in der afrikanischen Theologie (1986); Les thèmes majeurs de la théologie africaine: Bulletin de Théologie Africaine (1985); Médiations africaines du sacré: Bulletin de Théologie Africaine (1986). Anschrift: B. P. 802, Kinshasa/Limete, Zaïre.

Peter Eicher

Der brennende Dornbusch: Die Heilige Schrift

Zur reformatorischen Identität

Das Bild der Schrift

«Die heilige Schrift braucht die Wörter genauer und besser als die neugierigen Scholastiker in ihren Studien. Wer deshalb auf ihre Einbildungen nicht verzichtet und nicht gleichsam wie Mose seine Schuhe auszieht, der wird sich dem flammenden Busch nicht nähern können, denn ‹der Boden ist heilig›.» Mit diesem Bild von der Bibel als dem brennenden Dornbusch hat Martin Luther gleich zu Beginn seiner ersten Veröffentlichung, der Auslegung der Psalmen[1], den Menschen in das Feuer von Gottes eigenem Wort gestellt.

Wie dem gescheiterten und schuldig gewordenen Mose der Bote Jahwes erschien, so erscheint dem vor Gott gescheiterten und an den Nächsten schuldig gewordenen Glaubenden die biblische Botschaft. Und wie Gott selbst aus dem flammenden Busch Mose bei seinem Namen rief, so ruft die Schrift einen jeden, dem sie verkündet wird, bei seinem eigenen Namen. Am Ort dieser «großen Sicht» (Ex 3,3) hat der Gott der Väter seinen Namen enthüllt und Mose zur Befreiung seines Volkes vor den Pharao gesandt – so wie im Zeugnis der Schrift Gottes menschliches Wort sich ein Volk erwählt, um es zur befreienden Ansage seines barmherzigen Handelns in die Welt zu senden. Nur ist eben das Bild vom brennenden Dornbusch der Bibel nicht äußerlich, es ist kein von außen an sie herangetragener Vergleich, vielmehr kommt das Bild aus ihrem Innersten. Denn die an sich toten Buchstaben der Schrift werden von der in ihnen bezeugten Stimme Gottes in Anspruch genommen, um «zu suchen und zu retten, was verloren ist» (Lk 19,10): Es ist Gottes eigenes Wort, wie es in der Geschichte Jesu Christi sich menschlich vernehmen läßt, das die ganze Schrift durchglüht. In der Begegnung mit diesem Wort wird der Mensch aus seinem Elend herausgerufen: «Brannte nicht unser Herz, als er auf dem Weg mit uns redete und uns die Schriften aufschloß?» (Lk 24,32).

Die Infragestellung der Identität durch die Schrift

Es ist kein Zufall, daß Martin Luther das von ihm nur angedeutete Bild gerade im Zusammenhang der Frage gebrauchte, die später zur reformatorischen Erneuerung und damit auch zur ständigen Entzweiung der Kirche mit sich selbst geführt hat. Denn die Theologen, die mit ihren «Einbildungen» den heiligen Boden zertreten, sind für Martin Luther die Lehrer der Selbstgerechtigkeit vor Gott. Sie legen einen anderen Grund als das Evangelium von Jesus Christus, das er gerade auch in den Psalmen besungen fand. Die «Scholastiker» sprechen seines Erachtens dem biblisch angerufenen Menschen die Fähigkeit und die Pflicht zu, durch ihre eigenen Entscheidungen und durch ihr gutes Handeln Gott und den Mitmenschen gerecht werden zu können. So würde – modern gesprochen – die Weisung der Schrift dem Menschen nur helfen, durch sein persönlich und gesellschaftlich sinnvolles Handeln selber zu sich zu finden. Die Schrift wäre der Geburtshelfer seiner Identität und das Instrument einer kirchlichen Verkündigung, die den Glaubenden zu dieser Identität verhelfen könnte. Doch diese Zuversicht wird nach Martin Luther vom Inhalt der Schrift gänzlich in Frage gestellt und zerbrochen. Denn der Herr, dessen Stimme in der ganzen Schrift zu Wort kommt, widerspricht als Gekreuzigter und als Auferweckter seinem schuldverhafteten und sterblichen Geschöpf auf eine abgründig gute Weise. Er löst ihn aus seinem verzweifelten Versuch, sich selber verwirklichen zu müssen.

Nun kommt es für unseren Zusammenhang nicht auf die *historische* Frage an, ob Martin Luther mit dieser Kritik an der ihm vor allem bekannten Erfurter Scholastik die Gnadenlehre des hohen Mittelalters verkannt habe[2]. Vielmehr ist hier die *sachliche* Frage nach dem Zusammenhang der reformatorisch neu vernommenen Stimme der Schrift mit der Suche des Menschen nach seiner Identität vor Gott und den Menschen gestellt. Denn von Anfang an verband sich reformatorisch die Wahrnehmung des biblisch bezeugten Wortes Gottes mit der Infragestellung

jeder Selbstbehauptung des Menschen und der Kirche vor Gott. Weil der *Inhalt* der Schrift die von ihr Angerufenen zum gekreuzigten Herrn führt, wird sie *als Schrift* auch zum Richter der kirchlich sichtbaren Institution, die das Kreuz flieht, indem sie den Glaubenden durch ihre eigene sakrale Macht Identität mit sich selbst verheißt.

Aber noch die Katholiken der Gegenwart können nicht anders, als sich zu fragen, wie denn Christen ohne die institutionell verbürgte Wahrheit der Schrift zur Wahrheit der *Gemeinde* und damit zur sozialen Identität ihres Glaubens finden. Und sie können nicht anders als sich zu fragen, wie evangelische Christen ohne den Schutz der öffentlich sichtbaren Institutionen zur repräsentativen Präsenz in der nachchristlichen *Gesellschaft* kommen wollen. Damit allerdings verraten sie nur, was die Not ihrer eigenen Identitätssuche ausmacht.

Und deshalb ist hier tiefer zu fragen, was denn die ursprünglich reformatorische Wahrnehmung der Schrift für die Suche des modernen Menschen nach seiner Identität überhaupt bedeutet. Denn in der komplexen Unübersichtlichkeit der sie beanspruchenden Institutionen und Rollen fragen die Bürger der Industrienationen heute neu nach den Quellen für die *Ganzheit* ihrer bedrohten Subjektivität. In dem sich beschleunigenden Wandel der sozialen Institutionen und im Zerbrechen ihrer tragenden Überlieferungen fühlen sie die *Kontinuität* ihrer Geschichte und ihres personalen Seins bedroht. Erst recht müssen die Unterdrückten, die sich von den Industrienationen in die Verelendung getrieben sehen, nach der *Macht* suchen, mit der sie sich im notwendigen Kampf um Befreiung identifizieren können. Weil die Reformatoren in einer vormodernen Situation die Not des Menschen nicht in seinem Scheitern an sich selbst, sondern in der Macht seiner Selbstsicherheit gesehen haben, deshalb wirkt ihr prophetischer Hinweis auf die Schrift *allein* und auf Gottes Erbarmen *allein* nicht modern oder vormodern, sondern jeder Zeit gegenüber unzeitgemäß: *allein* im unsichtbaren Glauben verliert der Mensch sein ersichtlich falsches Leben, indem ihm das wahre Leben zugesagt ist. Deshalb will ich im Ausgang von der reformatorischen Wahrnehmung der Schrift diese selbst als den Ort jener lebendigen Stimme zu verstehen suchen, die den Einzelnen und die Kirche heute aus ihrer Verzweiflung an sich selbst zur Identität ihrer Selbstlosigkeit ruft: zum Leben, das aus der Gemeinschaft mit Gottes Erbarmen, Treue und Gerechtigkeit erwächst.

Der katholische Luther entdeckt die Bibel

Luther war mindestens bis zu seinem 36. Lebensjahr ein in jeder Hinsicht gut gelungener Katholik. Ordentlich getauft, in der Schule der «Brüder vom gemeinsamen Leben» und in einer Pfarrschule erzogen, geht er – auch unter dem Eindruck katholischer Volksfrömmigkeit – nach seinem Grundstudium ins Kloster, wo er Priester und Lehrer der Theologie wird. Er leidet eigentlich nur an einer unheilbaren Krankheit: am Verlangen, mit der katholischen Frömmigkeit und mit der Kirche als sakramentaler Institution identisch zu werden – und zwar bis zum Versuch von 1512, über den mystischen Einigungsweg zur «völligen Identität und Übereinstimmung mit Gott» zu gelangen[3]. Seine Sucht, permanent zu beichten und zu fasten, kann als Anpassungszwang an die institutionell verfügten Normen, kann aber auch als ethisch starke Leistung gewürdigt werden. Sie entsprach der kirchlichen Lehre von dem Verdienst (meritum), das der von der Gnade ergriffene Mensch für sich und andere vor Gott zu erwerben hat, um seiner Liebe gerecht zu werden. Sozial und psychologisch gesehen zeigt das Bild dieses reifen Katholiken neurotische Züge nur für jene, welche die Eigenlogik des kirchlichen Lebens an den Kategorien moderner Sozialisationsprozesse messen[4]. Wird Luthers Verhalten nicht psychologisiert, sondern nach den Anforderungen katholischer Identität zu Beginn des 16. Jh. beurteilt, so müßte man von einer durchaus gelungenen kirchlichen Sozialisation sprechen. Denn die permanente Anfechtung, als Sünder vor Gott gescheitert zu sein, gehörte zum Wesen dieser katholischen Frömmigkeit.

Der unscheinbare Riss im Beton von Luthers katholischer Identität zeigt sich erst im Rückblick an seinen reformatorischen Auswirkungen. Er liegt m. E. in seiner geradezu seismographischen Sensibilität für die Bibel oder von der Sache her formuliert: im Ereignis seines Angesprochenwerdens durch den im biblischen Zeugnis zu Worte kommenden Gott. Wie vermittelt und bedingt seine Auslegung im Kontext damaliger Theologiegeschichte auch sein mag: für Martin Luther ist es Gottes eigenes Wort, das ihn nach dem Zeugnis der Schrift gefangennimmt und in dieser Gefangennahme befreit. Es wird immer

unentscheidbar bleiben, ob es der *Kontext* von Luthers kirchlicher und theologischer Situation (der Spätnominalismus, die devotio moderna, die humanistischen Impulse) oder ob es der *Text* der Bibel selber war (bes. durch die Paulusbriefe und den Psalter), der ihn im Zusammenhang seines Lebens die Wahrheit der Schrift neu sehen lehrte. Denn jede neue Erfahrung geht erst aus dem Zusammenwirken eines Interpretierenden mit der interpretierten Wirklichkeit hervor. Sowenig wir über die Anfänge von Luthers Bibellesen wissen, sosehr stechen drei Züge an seiner Begegnung mit der Schrift heraus:

Zuerst fällt auf, daß es nicht die Verkündigung des Evangeliums und nach seiner Aussage auch nicht das Chorgebet war, das ihm die Schrift erschloß. Das gemeinsame Beten führte ihn vielmehr gerade in die Angst der Veräußerlichung und damit in die Anfechtung, aus der heraus er einzelne Bibelverse in ständiger Meditation zu erschließen suchte. Seine Auslegung verdankt sich wesentlich diesem «Wiederkäuen» (Ps 1,2), diesem «in der biblia würgen»[5], diesem inneren Leben in der Schrift selbst, also der ständigen *meditatio, tentatio* und *oratio* im Umgang mit dem *gelesenen* Text.

Zweitens aber schmeckte Luther von allem Anfang an keine Theologie, die nicht mit biblischen Kategorien und biblischen Stoffen argumentiert. Wie das scholastische Studium so waren ihm deshalb auch die ersten Lehrverpflichtungen in Philosophie (1508–1509) und in der «ranzigen» Scholastik (1509–1510) eine Last und keine Lust. Zu der ihm eigenen Sache fand er erst, als er 1512 von Staupitz in die biblische Professur gestoßen wurde. Jetzt trat er in den Dienst der Sache, die ihn selber überwältigte. Wenn es ein Ereignis gibt, das die Reformation längst vor ihrem historischen Vollzug begründete und bis heute nicht aufhört, die Identität der katholischen Kirche zu erschüttern, so ist es dieses: das Ereignis, vom biblisch bezeugten Wort Gottes vollständig in Anspruch genommen zu sein – und zwar gerade in der *theologischen* Verantwortung der kirchlichen Lehre selbst. Luther wurde zum «Sklaven Christi Jesu..., ausgesondert für Gottes Evangelium» (Röm 1,1). Aber er wurde dies nicht wie Paulus als «berufener Apostel», sondern als berufener Doktor der Theologie. Nichts ist bezeichnender für seine theologische Lehrart als das Vorwort zu seiner ersten Psalmenvorlesung. Es gibt schlicht Jesus Christus selbst das Wort: «Vorwort Jesu Christi... zum Psalterium Davids. Ich bin die Tür, wer durch mich eingeht, wird gerettet werden... und Weide finden. (Joh 10,9).»[6] Weil Luther theologisch alles auf das vernehmende Auslegen von Gottes sprechendem Wort in der Schrift ankommt, deshalb reformiert er erst einmal – und dies im Gegensatz zur keineswegs geplanten «eigentlichen» Reformation – gezielt die Wittenberger Fakultät: Sie wird in eine Akademie zur Bibelauslegung verwandelt. Diese von ihm geprägte Fakultät wurde zum Prägestock für die Institutionen, welche die Reformation verwirklicht haben: für *Zwinglis* «Prophezei» in Zürich, *Bullingers* Schriftgemeinde im Kloster zu Kappel, *Bucers* exegetische Vorlesungen, die der Gründung der Straßburger Universität vorausgingen und dann auch für *Calvins* Lektorat in Genf, aus welchem 1559 die Genfer Akademie hervorging. Luther hat 33 Jahre nur exegetische Vorlesungen gehalten und davon 25 Jahre über das Alte Testament: «Über solchem Lehren ist mir das Papsttum hinweggefallen.»[7]

Drittens aber lebt Luthers – wie auch Calvins – Schriftverständnis von der klaren Erkenntnis seines eigenen Unverständnisses gegenüber Gottes an sich klarem Wort. Je mehr die sachliche Wahrheit des Textes sich dem Verstehen erschließt, desto mehr läuft sie diesem Verständnis voraus: Der Fortschritt in der Auslegung besteht in der Erkenntnis der Verblendung gegenüber dem in diesem Text sich klar offenbarenden Worte Gottes. Gerade dies hält er den Schwärmern und den Katholiken entgegen: daß sie die Schrift zu kennen glauben. «Nichts ist schädlicher, denn wenn man sich vermißt und läßt sich träumen, man glaube und verstehe das Evangelium wohl.»[8] Die Schwärmer kämpfen aus der politischen Notwendigkeit und nach Luthers hartem Urteil aus der eigenen Gewißheit statt aus dem Vertrauen zu Gottes Wort; die Katholiken aber bauen mit dem Reichtum ihrer Lehre eine Mauer gegen die Stimme des lebendigen Gottes. Luther hat sich noch am Tag vor seinem Tod vor dem Wort der Schrift gebeugt, das die Gemeinde erbaut: «Niemand denke, er habe die heilige Schrift schon genug geschmeckt, er hätte denn hundert Jahre mit den Propheten Gemeinden geleitet... Wir sind Bettler. Das ist wahr.»

Daß der Heiligen Schrift in der Kirche oberste Autorität zukomme, hatte in der katholischen Tradition niemand bestritten. Aber nach der Tradition wird durch sie das *Lehramt* ermächtigt, die Wahrheit der Schrift als *norma normata*

definitorisch zur Geltung zu bringen. Für Luther aber war die Schrift nicht nur die Quelle, sondern das klare Wasser der Wahrheit selbst. Sie wird zum Buch, in dem Gott die Glaubenden selber anspricht und ihrer Wahrheit – vermittelt durch das *Predigtamt* – Geltung verschafft. Daran zerbricht die Geschlossenheit katholischer Identität: Sie kommt ins Gericht der Verkündierung von Gottes eigenem Wort.

Der Hauptartikel

Wenn die Sonne aufgeht, dann kann man das Licht löschen. Wenn dem Menschen aufgeht, wie Gott ihm in der Geschichte Jesu Christi gerecht wird, dann kann er die Ungerechtigkeit gerade auch seiner besten Bemühungen erkennen und sich leiten lassen von dieser «Sonne der Gerechtigkeit». Denn, so formulierte Luther schon in seiner ersten Römerbriefvorlesung von 1515/16: «Gott will uns heilen: nicht durch die Gerechtigkeit, die uns von Haus aus eigen ist, sondern durch die Gerechtigkeit und Weisheit, die von außen zu uns kommt... Deshalb ist es für uns notwendig, daß wir durch diese wirklich von außen kommende und uns ganz fremde Gerechtigkeit unterrichtet werden. Und so müßten wir erst einmal die uns von Haus aus eigene Gerechtigkeit herauswerfen.»[9]

Man kann in diesem fröhlichen Wechsel (mit H. J. Iwand) schon die grundlegende reformatorische Erkenntnis ausgesprochen finden[10], wenn man sie nur nicht trennt von dem, was sie ermöglicht. Denn der reformatorische Hauptartikel, auf dem alles steht, «das wir wider den Papst, Teufel und Welt lehren und leben»[11], ist von Luther nicht als «Rechtfertigungslehre» entwickelt worden. Der Artikel von des Menschen Rechtfertigung durch Glauben allein will eben nichts anderes sagen als das *Bekenntnis* der Gemeinde, nach welchem sich die Glaubenden von Gottes Erbarmen in der Selbsthingabe seines Sohnes bis zum Kreuz vollständig angenommen und versöhnt wissen. Dieses Bekenntnis schließt nicht nur aus, daß der Mensch sich durch sein eigenes Handeln vor Gott und den Menschen rechtfertigen kann, sondern eben auch, daß er unabhängig vom Evangelium um diese seine Not und um seine Rettung aus ihr überhaupt wissen kann. Im Evangelium wird ihm verbindlich zugesagt, was ihm kein Mensch versprechen kann: sein Angenommensein als verlorener Mensch.

Der Hauptartikel, von dem «man nichts weichen oder nachgeben kann, es falle Himmel und Erden», besteht schlicht in einigen Bibelzitaten (Röm 1,17; 3,21–28; 4,25; Jo 1,29; Jes 53,6). Das könnte katholische Leser dazu verleiten, die reformatorische Wahrnehmung der Schrift mit dem modernen Biblizismus zu verwechseln, der sich mit Hilfe von Bibeltexten eine Weltanschauung zurechtlegt, die sich gegen alle wissenschaftlichen Erkenntnisse immunisiert. Ein solcher Gebrauch der Schrift ist für Luther völlig ausgeschlossen. Denn für Luther sind die biblischen Sätze – anders als für Thomas von Aquin – keine durch Gottes Wissen verbürgten Axiome des Glaubens, aus denen sich ein menschliches Glaubenswissen ableiten läßt, sondern Gottes aktuelle Sprachhandlungen: Sie tun, was sie sagen, und sagen, was sie bewirken. Sie bedeuten nicht eine von ihnen unabhängige Wirklichkeit, sondern schaffen die vorhandene Wirklichkeit neu. Weil Martin Luther die Bibel als «Gottes Zeugnis von ihm selbst»[12] versteht, kann er ganz problemlos die Schrift mit Gottes Wort gleichsetzen. Und deshalb muß man in ihr auch jeden «Tüttel und Buchstaben größer achten denn die ganze Welt und davor zittern und uns fürchten wie vor Gott selbst». Wer deshalb, wie die Schrift fordert, «immer sagt: lehre mich, lehre mich, lehre mich!»[13], der wird, wie Luther drastisch formuliert, getötet und von den Toten auferweckt, d. h. in seinem Selbstverständnis aufgehoben und in die rettende Beziehung zu dem ihn ansprechenden Gott des Lebens gebracht. Als Hörer des Wortes hängt der Mensch ganz von der Beziehung ab, die ihm Gott durch sein biblisch bezeugtes Wort gewährt oder verweigert. Zu seiner Rettung *sola gratia* (durch Gottes barmherzige Selbsthingabe am Kreuz) kommt der Glaubende *sola scriptura* (durch die Zusage des Evangeliums). Dies und nichts anderes meint das reformatorische *sola fide* (das Leben aus Gottes Wort).

Die Schrift: Gottes Torheit

Sowohl für die katholische Tradition des 16. Jahrhunderts als auch für das historisch-kritische Bibelverständnis heute tun sich zwei elementare Schwierigkeiten auf, wenn die Bibel als Ausdruck von Gottes sprechendem Handeln wahrgenommen werden soll. Denn einerseits erscheint dann der Text in seinem historischen Sinn theologisch vergewaltigt zu sein, andererseits

stellt sich die Frage, wie denn ein Text als Ausdruck von *Gottes* eigener Stimme durch unsere menschliche Auffassungsart verbindlich soll wahrgenommen werden können, zumal die Sünde den Menschen für Gottes Wahrheit blind macht. Für Martin Luther war diese Grundfrage weniger ein theoretisch aufzuarbeitendes Problem als vielmehr das Geheimnis der Bibel, das sich nur im Vollzug ihrer Auslegung erschließt. Dieses Geheimnis, das dem Menschen das Scheitern seines Selbstverständnisses offenbart und ihn zur Identität des Glaubens führt, hat er als Bibelausleger zunehmend klar benannt:

In seinem *ersten* Zugang hat sich Luther – seit seiner ersten Psalmenvorlesung – von der traditionellen Zweiteilung in das historische und in das allegorische (d. h. das kirchliche, moralische und eschatologische) Verständnis gelöst[14]. Er faßt den Gegensatz tiefer, weil er die Gegenüberstellung von 2 Kor 3,6 («Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig») in ihrer aktiven *Zusammengehörigkeit* zu verstehen beginnt. Nur Gottes Geist entscheidet darüber, ob der menschlich begriffene Text zur tödlichen Verweigerung seiner Intention oder aber zur befreienden Anerkennung seines Sinnes führt. Nach Luthers früher Demutstheologie wird die Schrift von Gott selbst in Anspruch genommen, um den Menschen der Sünde zu überführen und ihn dadurch zur Annahme seiner Nichtigkeit vor Gott zu bewegen: so kommt er zum Leben aus Gottes Gerechtigkeit. Obwohl von seiten des Menschen alles daran liegt, den Text in seinem wörtlichen Sinn mit allen Mitteln der Philologie freizulegen, kann es zu seiner Anerkennung als Gottes Wort erst kommen, wenn Gott dem Menschen den *Geist* seines durch die Schrift bezeugten Wortes ins Herz gibt. Denn der Geist, der das um sich selbst besorgte Sein des Menschen tötet, um sein Selbst aus Gottes Wort lebendig zu machen, kann nur der Geist sein, durch den Gott sein Wort gesprochen hat. Deshalb kämpft Luther auch gegen die charismatische Unabhängigkeit der Schwärmer gegenüber dem Text und gegen den vom katholischen Lehramt in Anspruch genommenen Geist, der die Wahrheit von Gottes Wort kirchlich zu beglaubigen oder gar zu beurteilen erlauben würde. Damit würde die Freiheit eines Christenmenschen in die babylonische Gefangenschaft der Kirche geführt. Der Gehorsam gegen Gottes Wort dagegen definiert das Sein der Kirche als selbstloses und darum wahrhaft freies Sein.

Später hat Martin Luther das Geheimnis der Schrift – seit 1519 unter den Stichworten «Gesetz» und «Evangelium» – ganz von ihrem Inhalt her bestimmt. Das einzige Ereignis, auf welches nach dem Neuen Testament alle biblischen Zeugnisse zulaufen, erkennt er nun (exklusiv) in Gottes Selbstoffenbarung am Kreuz und in der Auferweckung des Gekreuzigten: darin liegt das ganze Evangelium beschlossen. «Evangelium» wird damit zu einer *Inhaltsbestimmung,* von der her sich nicht nur der Sinn des Neuen, sondern auch des Alten Testaments erschließt. Der Gegenbegriff zum «Evangelium» ist also nicht das «Alte Testament», sondern das «Gesetz», dessen ganzen Fluch Jesus Christus am Kreuz auf sich genommen hat (Gal 3,6). Das Alte *und* das Neue Testament wirkt aber als tödliches Gesetz, wo es unabhängig vom Evangelium, d. h. unabhängig von dem Handeln Gottes wahrgenommen wird, wie es in der Geschichte Jesu Christi offenbar geworden ist. Vom Evangelium isoliert, belastet die Bibel wie kein anderer Text den Menschen durch ihre Forderungen: Sie spricht alle schuldig und raubt allen die Hoffnung auf ein gelingendes Leben. Im Licht des Evangeliums aber wirkt das Alte Testament verheißungsvoll und das Neue Testament erlösend. Denn indem das Neue Testament als Evangelium den durch das Gesetz zum Sünder gewordenen Menschen vor Gott und den Menschen gerecht *spricht,* macht es ihn auch gerecht. Es gibt ihm den Geist Christi und damit «ein lustig und frei Herz, wie das Gesetz fordert». Das Evangelium gibt dem Menschen zu tun, was er nach dem Gesetz tun soll.

Damit ist nun erreicht, was eigentlich «Schrift» heißt. Sie ist der Text, der die Gestalt des Kreuzes, die Gestalt von «Gottes Torheit» (1 Kor 1,25) hat. In ihr offenbart Gott seine Verborgenheit, und in ihr verbirgt er seine Offenbarung. Wie der Gekreuzigte als Gottes Antlitz durch den Geist erkannt wird, «der sich unserer Schwachheit annimmt» (Röm 8,26), so bezeugt der Text der Schrift Gottes Stimme durch den Geist seines Wortes: «Da wir denselben Geist des Glaubens besitzen, wie ihn das Wort der Schrift bezeugt, ...glauben auch wir» (2 Kor 4,13).

Sosehr die reformatorische Trennung von der römischen Kirche in ihren Voraussetzungen, in ihrem Vollzug und in ihrer Konsequenz auch *historisch* bedingt gewesen sein mag, sowenig kann sie doch aus diesen Bedingungen wirklich verstanden werden. Der theologisch begründete

Bruch mit der sozialen Identität der römischen Hierarchie, die praktische Revision von Ritus, Sakramentenpraxis und Frömmigkeit und nicht zuletzt auch das neugewonnene Verhältnis der evangelischen Christen zur «Welt» kann nicht nur historisch erklärt werden: Der protestantische «Ungehorsam» gegen das päpstliche Lehramt ist im neu gewonnenen Gehorsam zu Gottes eigenem Wort begründet. Wenn es so etwas gibt, wie eine «reformatorische Identität», so liegt sie in der unbedingten Anerkennung von Gottes Wort, das durch die Schrift die Gemeinden erschafft und darin die einzelnen richtend und erlösend anspricht. Durch die Anerkennung der in der Kreuzigung Jesu Christi offenbar gewordenen «Torheit Gottes», welche «die Weisheit der Welt der Torheit überführt» (1 Kor 1,20), zerbrach den evangelischen Christen nicht nur ihre Identität mit der Macht und der Weisheit der römisch-katholischen Kirche, sondern tiefer gesehen auch ihre Identität als Menschen, die sich selbst rechtfertigen können.

«Wie geschrieben steht»

Für Israel war und ist es entscheidend, daß – symbolisch gesprochen – Gott selbst die beiden Tafeln des Gesetzes beschrieb (vgl. Ex 24,12; 31,18 u. ö.). Der Stein gewordene Text symbolisiert die Treue Gottes, der sich durch das Geschriebene auf der ersten Tafel seinem Volk befreiend zuwendet – «Ich bin Jahwe Dein Gott, der Dich aus dem Ägypterland, dem Sklavenhaus herausgeführt hat» (Ex 20,2; Dt 5,6) –, dann aber den Befreiten auf der zweiten Tafel auch das Gesetz der Freiheit ins Herz brennt. Durch diesen *verheißungsvollen* und *richtenden* Anspruch macht Gott durch einen Text mit seinem Volk Geschichte. Und deshalb ist es der Sinn der Geschichte Israels, zu erzählen, «was geschrieben steht». Das Geschriebene ermöglicht das Angesprochenwerden durch das Ereignis, das Israels Gegenwart verheißungsvoll begründet: «In jeder Generation ist ein Mensch verpflichtet, sich selbst so anzusehen, als sei *er* aus Ägypten ausgezogen.»[15] Wenn schon die vorexilisch aufgeschriebenen *Texte* der Propheten als «dritte Instanz» kritsch neben die Institution der königlichen Macht und den Opferkult der Priester traten, dann hat erst recht die deuteronomistische Reformation das Judentum allein auf das Wort gestellt. Was Jahwe Mose am Horeb verkündet, begründet nunmehr die identitätsbildende Kontinuität des Volkes Gottes: «Versammle mir das Volk, ich will ihnen meine Worte verkünden, damit sie mich fürchten lernen all die Tage, die sie auf dem Erdboden leben, und solches ihren Kindern lehren» (Dtn 4,10, vgl. 5,1; 6,7,20; Ex 13,8 u. ö.). Das Eingedenken, die Tradierung und das je neue Erzählen dessen, was der Gott Israels tut, indem er sein Volk anspricht, erzwingt – nachexilisch – die Herausbildung der entsprechenden sozialen Institution: der Synagoge. Ihr Heiligtum ist die Thorarolle, das «Buch der Weisung»[16]. Sie wird das Urbild der Gemeinde, die aus der Verkündigung der «Heiligen Schrift» lebt.

«Irrt ihr nicht deshalb», fragt Jesus als ein Jude, dem es gerade um *diese* Identität seines Volkes geht, in der entscheidenden Frage der Auferstehung die Sadduzäer, «weil ihr weder die Schriften kennt noch Gottes Kraft?...Habt ihr nicht im Buche Mose, in der Geschichte vom Dornbusch gelesen, wie Gott zu ihm sprach: ‹Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs›? Er ist kein Gott von Toten sondern von Lebenden» (Mk 12,24–27). Durch das «Kennen» der Schriften und Gottes Kraft (d. h. seines Geistes) zeigt sich Gott als der Lebendige, der die Toten auferweckt. Nachdem Jesus den ihm nachfolgenden Frauen und den von ihm gerufenen Männern in dieser Kraft selber die Schriften aufgeschlossen hatte (Mt 7,29 und Jo 3,34!), konnte die Gemeinde auch seinen Tod und seine Auferweckung «nach der Schrift» verstehen und verkündigen. Denn er hat wahrhaft beide Tafeln des Gesetzes erfüllt: nach der *Verheißung* (Apg 13,32) ist er «am dritten Tage auferweckt worden nach der Schrift» – nach dem richtenden *Gesetz* aber ist er «für unsere Sünden gestorben nach der Schrift» (1 Kor 15,3).

Martin Luther hat zu recht darauf aufmerksam gemacht, daß für die christliche Gemeinde «die Schrift» (historisch und prinzipiell) das Alte Testament bedeutet. Diese Schrift erreicht ihr Ziel in der Erschließung der Geschichte Jesu Christi, welche lauter Zusage, lebendige Stimme Gottes und deshalb nurmehr «gut Geschrei»[17] ist. Denn Christus hat das Alte Testament als *Gesetz* erfüllt (indem er ihm gerecht wurde) und zugleich beendet (indem er sich am Kreuz von ihm verfluchen ließ). Durch seinen Tod und seine Auferweckung hat er die Verheißungen des alten Bundes erst recht in Kraft gesetzt: Seine Geschichte *ist* die Zusage Gottes selbst, Gottes lebendiges

Wort, das die durch das Gesetz Gerichteten barmherzig aufrichtet und zum Leben bringt. Daß dieses Wort als «Neues Testament» wiederum aufgeschriebern wurde, das hielt Luther für einen «großen Verlust und einen Mangel an Geist»[18], weil das Evangelium, das die Gemeinden des neuen Bundes erschafft, «nicht mit Tinte geschrieben ist, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf Tafeln von Herzen aus Fleisch» (2 Kor 3,3; vgl. Ez 11,19; Jer 31,32f.). Das Evangelium kann und muß deshalb *verkündet* werden.

Die christliche Gemeinde *findet* zu ihrer Identität durch das Eingedenken dessen, was die Schrift des Alten Testamentes verheißungsvoll und richtend erschließt. Aber sie *wird* Gottes Volk erst durch die Erfüllung dieser Schrift: durch den auferweckten Gekreuzigten, der ihr seinen Geist ins Herz gibt. Deshalb ist die christliche Kirche keine «Buchreligion», wohl aber das von Gottes Stimme, d. h. von Jesus Christus, gerufene Volk, das diese Erfüllung der Schrift aller Welt zu verkündigen hat. Dies ist der gute Widerspruch, den die christliche Gemeinde der modernen «Industrialisierung des historischen Denkens» (A. Toynbee) und damit dem Verlust von Kontinuität entgegenzusetzen hat.

Die Identität der Selbstlosigkeit

Die starken Institutionen der Moderne – die Nation, die Industrie und die Medien – nehmen jeden Menschen, der in diese Welt kommt, so sehr in Anspruch, daß er darin um sein Selbst nur fürchten kann. Die Suche nach «Ichstärke» und «Selbstbejahung», nach «Rollendistanz» und «Ganzheit» gründet in der Notwendigkeit des Subjekts, sich seiner Freiheit in der realen Unfreiheit seiner Geschichte zu vergewissern[19]. Aber das Dilemma der Freiheit läßt dem Subjekt keine Wahl: Es kann sich nur selbst verwirklichen, indem es die vorgegebenen Rollen «spielt» *oder* sich ihnen kraft seiner Einsamkeit widersetzt. Im ersten Fall verzweifelt es an sich selbst, indem es das verfügte Ganze als «sein» Leben bejaht (heiße dieses Ganze nun «die Tiefe des Selbst» oder der Opfer fordernde «Fortschritt» der Wirtschaft, Technik und Wissenschaft oder schlicht auch nur der «Fortschritt der Freiheit»). Im zweiten Fall wird ihm dieses Ganze zum Absurden, das es noch in seiner Verweigerung bejaht (noch der Selbst-Mord bejaht das Leben, um dessentwillen es weggeworfen wird).

Die Schrift ruft ihre Hörer weder auf den Weg des einsamen Selbst noch in kirchliche «Rollen», die neben allen andern auch noch gespielt werden müßten. Sie deckt – als *Gesetz* – vielmehr gerade die Verzweiflung auf, die darin liegt, daß wir selbst unser Leben verwirklichen sollen, ohne es wirklich zu können. Das Urteil von Gottes Gerechtigkeit spricht uns schuldig, indem es die faktische Ungerechtigkeit unserer Liebe, unserer Hoffnungen und unseres glaubenden Handelns offenbar macht. Und so zerbricht die Schrift den Schein unserer gesellschaftlichen und subjektiven Identität und die Illusion vom «gelingenden Leben». Das Gesetz «tötet» unser vermeintliches Selbst, es «macht» uns zu Sündern.

Als Evangelium verkündet die *ganze* Schrift nur ein einziges Ereignis: Gottes Liebe, die den ungerechten Menschen als solchen annimmt. Durch seine Menschwerdung wird Gott solidarisch mit dem Menschen, der sich vergeblich selbst verwirklicht. Durch seine Selbsthingabe am Kreuz beweist er die Vorbehaltlosigkeit seiner Liebe noch gegen jene, die ihn selbstsicher verurteilen. Das Evangelium ist das Ereignis der Anerkennung der Sünder und das Gericht über die Sünde. Es macht dadurch den Menschen von seinem faktisch verblendeten Selbst los und setzt ihn in die Beziehung zu Gott. Denn das Evangelium nimmt den Menschen, der sich selbst nicht gerecht werden kann, in Gottes eigene Menschlichkeit auf. Dadurch macht es die von ihm Gerufenen selbstlos. In dieser Selbstlosigkeit kann der Mensch seinem Mitmenschen gerecht werden: er findet seine Identität in der ihm zugemuteten Selbstlosigkeit. Weil er sich als Schuldiger vor Gott und den Mitmenschen anerkannt weiß, wird er fähig, sich *selbst* anzunehmen und im Antlitz der andern die von ihm verletzte Gerechtigkeit zu erkennen: er wird fähig zur Gemeinde. Das – reformatorisch freigelegte – Evangelium deckt nicht nur die Schuld der Kirchen auf, die einander nicht gerecht werden. Es ruft sie vielmehr gemeinsam in den Kampf gegen die Sünde, an deren Gewalt die Unterdrückten tödlich leiden und in deren Macht die Unterdrücker nicht zu ihren Schwestern und Brüdern finden.

[1] M. Luther, Dictata super psalterium: M. Luther, Studienausgabe, Hg. H. U. Delius, Bd. 1 (Berlin [Ost] 1979) 40; WA 3,25.

[2] Zu Luthers Verhältnis zur Scholastik vgl. bes. O. H. Pesch, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin, Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs (Mainz [2]1985) Lit.); ders., Hinführung zu Luther (Mainz 1982).

[3] Vgl. die überzeugende Biographie von M. Brecht, Martin Luther, Sein Weg zur Reformation 1483–1521, 101.

[4] So E. H. Erikson, Der junge Mann Luther, Eine psychoanalytische und historische Studie (Frankfurt a. M. 1975), bes. 187–245.

[5] TR 1; 320 Nr. 674; TR 4; 432,20 Nr. 4691; zum folgenden vgl. WA 50,695.

[6] Dictata, aaO. 33; WA 3,12.

[7] WA 30 III,386; vgl. D. Schellong, Calvins Auslegung der synoptischen Evangelien (München 1969) 9–13; O. H. Pesch, Hinführung, aaO. 48–70.

[8] TR 1; 414,15 Nr. 849 und 6; 114,29 Nr. 6680; das folg. Zit.: TR 5; 317,16 Nr. 5677.

[9] M. Luther, Vorlesung über den Römerbrief: Studienausgabe, aaO. 100; WA 56,158.

[10] Vgl. H. J. Iwand, Luthers Theologie, Nachgelassene Werke, Bd 15 (München 1974) 45. Zur unabschließbaren Diskussion um die reformatorische Bruchstelle vgl. B. Lohse (Hg.), Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther (Darmstadt 1968).

[11] Hierzu und zum folg. vgl. die Schmalkaldischen Artikel (1537): Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (Göttingen 1982) 405–468, 416f.; vgl. auch O. H. Pesch, Hinführung, aaO. 264–271.

[12] WA 50, 282; das folg. Zit.: WA 26,450. Zum Ganzen vgl. P. Schempp, Theologische Entwürfe (München 1973) 10–74.

[13] TR 4; 616,36 Nr. 5017.

[14] Vgl. G. Ebeling, Lutherstudien, Bd. 1 (Tübingen 1971) 1–68.

[15] Mischna, Pes. X,5 mit Verweis auf Ex 13,8. Vgl. auch Röm 4,23f.; 1 Kor 9,10 u. ö.. Vgl. J. Ebach, Verstehen, Lernen und Erinnerung in der hebräischen Bibel: Der evangelische Erzieher 38 (1986) 106–115. Zum folg. vgl. A. Lemaire, Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israel (Freiburg i. Ue. / Göttingen 1981).

[16] Vgl. R. Riesner, Jesus als Lehrer, Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung (Tübingen [2]1984) 123–153; zum Folg. aaO. 246–502.

[17] WA 6,2.

[18] WA 10 I 1,627.

[19] Zu dieser Dialektik, die den deutschen Idealismus von innen her aufbricht, vgl. Th. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, Eine Skizze zur Theologie (München 1985); idealistischer und psychologischer faßt J. Werbick, Glaube im Kontext, Prolegomena zu einer elementaren Theologie (Zürich / Einsiedeln / Köln 1983) diese Dialektik.

PETER EICHER

1943 in Winterthur (Schweiz) geboren. Studien in Philosophie, Literaturwissenschaft, Geschichte und Theologie in Freiburg i. Ue. und Tübingen; 1969 Promotion zum Dr. phil., 1976 Promotion zum Dr. theol.; seit 1977 Professor für systematische Theologie (kath.) an der Universität Paderborn. Verheiratet; 5 Kinder. Wichtigste Publikationen: Die anthropologische Wende (Freiburg i. Ue. 1970); Solidarischer Glaube (Düsseldorf 1975); Offenbarung – Prinzip neuzeitlicher Theologie (München 1977); Im Verborgenen offenbar (Essen 1978); (als Hg.:) Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung (München 1979); Der Herr gibt's den Seinen im Schlaf (München 1980); Theologie. Eine Einführung in das Studium (München 1980) – La théologie comme science pratique (Paris 1982); (als Hg.:) Das Evangelium des Friedens (München 1982); Bürgerliche Religion, Eine theologische Kritik (München 1983); (als Hg.:) Theologie der Befreiung im Gespräch (München 1985); (als Hg.:) Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, 4 Bde. (München 1984–1985); (als Hg.:) Karl Barth, Der reiche Jüngling (München 1986); (mit M. Weinrich:) Der gute Widerspruch, Zum unbegriffenen Zeugnis von Karl Barth (Düsseldorf / Neukirchen-Vluyn 1986). Anschrift: Friedrich-Ebert-Straße 28, D-4790 Paderborn.

Isabelle Chareire

Die Rolle Christi und des Heiligen Geistes in der Identitätsfindung

Andere Beiträge in dieser selben Nummer haben zur Aufgabe, uns das Christentum von außen her vor Augen zu führen, es in seinem Unterschied zu anderen Weltanschauungen zu bestimmen. Zunächst in seinem Unterschied zum Unglauben: Das Christentum erkennt dem Menschen eine transzendente Dimension zu. Unterschied sodann zu der im 18. Jahrhundert so geschätzten natürlichen Religion: Das Christentum ist eine Offenbarungsreligion, Bezug zu einem Gott, der spricht, einem in der Geschichte Ereignis gewordenen Gott. Unterschied schließlich zu den großen Monotheismen: das Christentum bekennt einen einzigen und dreifaltigen Gott: Gott ist Vater, Sohn und Heiliger Geist. Und hier müssen wir sozusagen den Fingerabdruck des Christentums zu erkennen suchen, hier vor allem, um im Innersten der ihm eigenen Dynamik seine Identität aufzufinden.

Identifizieren heißt, ein Objekt, sei es Person oder Sache, durch den Bezug auf ein partikulares äußeres oder inneres Determinierendes von allem anderen unterscheiden. Die Identität (von *idem,* dasselbe) weist sich aus im Bezug auf eine Andersheit und zugleich in einer dem Objekt inneren Dynamik. Ohne das erstere ist das Objekt unbestimmt und in sich selbst verschlossen; ohne das zweite besitzt es keine wirkliche Konsistenz, es löst sich in seine zahllosen Determiniertheiten hinein auf, hat von innen her keine Spannkraft, keinen Elan mehr. Die Identität des Seins kommt in dieser Dialektik zwischen dem Ich und der Welt zum Tragen.

Der Begriff Identifikation ist doppeldeutig. Das Zeitwort identifizieren hat, transitiv genommen, erkenntnishaften Sinn: jemand identifizieren heißt ihn erkennen. Die Psychologen verwenden das Verb allerdings mit einem Reflexivpronomen: sich mit jemand oder mit etwas identifizieren. In dieser Bedeutung benützen wir das Wort hier. Wir wollen sehen, wie die Beziehung des Subjekts zum Modell im Identifikationsprozeß, so wie ihn die Psychoanalyse beschreibt, eigentlich zustande kommt und sich auswirkt.

I. Identifikationsprozeß und christliche Identität

1. Die Phasen der Identitätsfindung

J. Lacan definiert die Identifikation als «die im Subjekt durch die Übernahme eines Bildes gewirkte Verwandlung»[1]. Die Persönlichkeit jedes Menschen gestaltet und entwickelt sich im Hin und Her zwischen dem Ich und der Welt durch den Bezug zu den Modellen, von denen sie sich bestimmte Aspekte aneignet, die sie dann wieder verwirft, um andere zu assimilieren. Die ersten Modelle des Kindes sind im allgemeinen die Eltern; es kommen andere hinzu. Für den Glaubenden ist das bestimmende Bezugsobjekt der Gründer seiner Religion.

Die Psychologen unterscheiden beim Kind üblicherweise vier Phasen im Identifikationsvorgang[2]. Das noch nicht dreijährige Kind, das seine Trennung von der Mutter entdeckt, sucht sich vor der Welt durch das Dazwischentreten der Mutter oder des Vaters zu schützen. In der Angst vor dieser neuen Selbständigkeit projiziert das Kind ein idealisiertes Bild auf diesen Erwachsenen. Er ist ein ideales Modell, in welchem das Subjekt das idealisierte Bild seiner selbst sucht im Willen, dem zu entsprechen, was der andere von ihm erwartet, denn es fürchtet, ihn zu verlieren. Der andere wird also nicht in seiner Andersheit erkannt, sondern wird durch die narzißtischen Projektionen, in denen das Kind sich selber sucht, verformt. Diese Identifikation wird imaginär genannt, weil sie inmitten einer dualistischen Beziehung auf die Suche geht, im anderen ein unmöglich zu verwirklichendes Idealich zu entdecken.

In der folgenden Phase – es ist auch die des Ödipuskomplexes – sieht sich das Kind dem Verbot gegenüber, das der Vater seinem Wunsch nach exklusiver Beziehung zur Mutter entgegensetzt. Der Bezug zum anderen wird (um ein berühmtes Wortspiel Lacans zu benützen) durch das Inter-dikt vermittelt, das in der Sprache zum Ausdruck kommt. Der Vater wird in seinem Widerspruch zum kindlichen Wunsch als allmächtig erfahren, als selber ohne Wunsch, da ihm, wie das Kind meint, alles erfüllt ist. Solange

das Kind in dieser idealen Vorstellung des Vaters, der ihm seinen Wunsch verbietet, verharrt, kann es das narzißtische Bild, das es von sich selber hat, nicht überwinden. Es muß erst entdecken, daß sein Vater begrenzt und sterblich ist, um selber zum Wunsch Zugang zu haben und sich damit als endliches Subjekt anzunehmen[3]. Das ist die strukturierende oder symbolische Phase, denn sie ist die Phase der Vermittlung.

Die imaginäre Identifikation (notwendige narzißtische Bestätigung, denn sie gestattet dem Subjekt, sich in seiner Einheit zu bejahen) ist unvermittelt: Entdeckung des eigenen Bildes im Spiegel[4]. Hingegen entdeckt sich das Kind in der symbolischen Identifikation in der «Zeit des Todes und der Geschichte»[5]: die Sprache bezeichnet ihm deutend die radikale Andersheit der Welt und die endgültige Unangepaßtheit jeden Objektes an sein Verlangen. Die Psychoanalytiker symbolisieren dieses nie vollständig beruhigte Verlangen im Phallus, diesem in die ödipale Dreiecksbeziehung eingeführten vierten Begriff, um das Unerreichbare zu bezeichnen, «dem kein Objekt gleichkommt, sondern mit dem sich jedes Objekt verunvollständigt»[6]. Während also die narzißtische Stufe dazu neigt, das Subjekt im Streben nach einem unerreichbaren idealisierten Bild seiner selbst in sich zu verschließen – Narziß in seinem Spiegel –, lehrt die Symbolstufe, diese harte Prüfung der Wirklichkeit, der Einsamkeit des Ichs und seiner definitiven Unerfülltheit, das Kind, seinen Wunsch der Welt gegenüber zu bestehen.

2. *Das Christentum als existentielles Ereignis*

Die Offenbarung ist eher «Ankunft einer Wahrheit» als eines Wissens[7]. Somit ist das Christentum existentielles Ereignis, bei dem der Vorgang der Identifikation mit der angebotenen Bezugsgestalt untersucht werden muß. Diese ist hier Jesus Christus; er bietet das Heil an und das Leben, da er zu seiner Nachfolge einlädt (vgl. Lk 6,47; 14,25–33). Was heißt das aber, Jesus nachfolgen? Bedeutet das, wie H. Linard de Guertechin fragt, ihn nachahmen?[8]

Christsein ist zuerst dies: Vertrauen in eine geschichtliche Persönlichkeit, der man eine übergeschichtliche Dimension zuerkennt, Identifizierung Jesu von Nazareth mit dem durch die Propheten verkündeten und vom jüdischen Volk erwarteten Messias. Diese Erkenntnis und Anerkenntnis vollzieht sich in der Erfahrung des Auferstandenen und durch sie: von der Tradition durch die christliche Gemeinschaft übertragenes Ereignis und zugleich personales Geschehen im Glaubenden. Es besteht wohl ein Inhalt (das *creditum*) des Glaubensaktes, das Credo; ebenso wichtig ist aber auch der Glaubensakt selbst, das aktive Vertrauen, das mich auf das geglaubte «Objekt» hin bewegt. Und die Art und Weise, wie ich diesen Glaubensakt setze, ist für den christlichen Glauben ebenso kennzeichnend wie sein Inhalt, der eine solche Weise der personalen Aneignung erfordert. Diese neue Weise, den Bezug zu Gott zu leben, gehört wesentlich zur Offenbarung eines dreifaltigen Gottes: Sie wurde uns durch Jesus geoffenbart und wird uns durch den Heiligen Geist fortwährend ins Herz gegeben. Gott, der uns als innertrinitarische Beziehung geoffenbart ist, bietet uns in eben dieser seiner Seinsweise ein Modell zur Strukturierung unserer Persönlichkeit als Glaubende. Wir müssen also zu verstehen versuchen, wie diese Beziehung zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist vor sich geht. Und dann ist zu untersuchen, was sich daraus für uns ergibt.

II. Christi Stellung im christlichen Glauben

1. Jesus von Nazareth

Der christliche Glaube wurzelt in einem Ereignis, das in und außerhalb der Geschichte geschieht. In Jesus von Nazareth wird Gott Fleisch von unserem Fleisch (vgl. Joh 1,1–18; Mt 1 und 2; Lk 1 und 2). Und durch diese Fleisch-Werdung, diese Erscheinung Gottes in dem Menschen Jesus, wird uns seine Herrlichkeit kund.

Jesus lebt mitten im jüdischen Volk in einer Atmosphäre der Messiaserwartung[9]. Durch sein Tun und Wort verkündet Jesus von Nazareth das Reich Gottes, in dem alle leiblich und seelisch Hungernden gesättigt werden sollen. Er bestärkt aber nicht die strenge Frömmigkeit der gläubigen Juden, er stellt sie vielmehr in Frage; er versteht sich nicht als politischer Retter (vgl. Mt 22,17–22) und maßt sich also nicht an, das Volk von JHWH als irdischen Herrschaftsbereich wiederherzustellen. Er geht zwar niemand aus dem Weg, wendet sich aber mit Vorliebe an die Randexistenzen der Gesellschaft. Er verkehrt mit Prostituierten, spricht mit ihnen (vgl. Lk 7,36–50); er setzt sich mit Zöllnern und Sündern zu Tisch (vgl. Mt 9,10f) und wirbt um Verge-

bung für die vom Gesetz oder den «kirchentreuen» Leuten Ausgeschlossenen (Zachäus: Lk 19,1–10; die Samariterin: Joh 4,7–26; die Ehebrecherin: Joh 8,3–11), zeigt sich aber auch bereit, sich in der Nacht mit dem Pharisäer Nikodemus zu unterhalten (vgl. Joh 3,1–21).

Nach dem galiläischen Frühling aber nun der Mißerfolg seiner Predigttätigkeit (vgl. Mk 7 und Parr., vgl. Mk 7,17: «Er verließ die Menge»). Trotz dieser Ablehnung bleibt der Prophet dem Wort, das er verkündet, und der Weise, wie er es verkündet, treu (vgl. Lk 4,1–13 und Parr.). Diese anspruchsvolle Treue führt ihn ans Kreuz. Angesichts dieses scheinbaren Mißerfolgs erhebt sich eine doppelte Frage: Welche Beziehung besteht zwischen Jesus von Nazareth und der Erfahrung des Auferstandenen, die ja die innerste Mitte jeder christlichen Existenz bedeutet? Welche Verbindung ist also zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens festzuhalten? Und dann: Welches ist der Sinn dieser Auferstehung, die auf die Geschichte anscheinend ohne Wirkung blieb, so daß manche Exegeten von *verspäteter* Parusie sprechen konnten?

2. *Differenzierte Einheit*

Mehrere Untersuchungen haben sich in den letzten fünfzig Jahren mit dieser schwierigen Verbindung zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens befaßt. C. Duquoc hat in *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu*[10] vorgeschlagen, den Gegensatz zwischen der durch R. Bultmann eingeführten Interpretation einerseits und ihren Gegnern andererseits zu überwinden, wobei Duquoc auf J. Pohier, *Quand je dis Dieu*[11], zurückgreift.

Auf die jüngsten geschichtlichen Entdeckungen hin hatte Bultmann beschlossen, den Jesus der Geschichte zu relativieren und zu erklären, wir kennten diesen nur im verklärenden Licht des Christus des Kerygmas, und letzten Endes sei nur dieser für unseren Glauben wichtig. So wurde Jesus von Nazareth in der Dichte seiner partikularen und begrenzten Existenz vom Glanz der Auferstehung überstrahlt und ausgeblendet. Er existierte nur mehr im Schatten Christi. Diese Verbindung zwischen den beiden Aspekten der Persönlichkeit Jesu wird kerygmatische Einheit genannt, denn sie sind geeint unter der Vorherrschaft des im Kerygma verkündeten Auferstandenen.

J. Pohier lehnt diese Verdunkelung der zeitgebundenen Dimension Jesu ab. Seiner Meinung nach verdunkeln aber auch Erlösung und Auferstehung, so wie sie im allgemeinen ausgelegt werden, die Wirklichkeit. Dahinter stehe die Absicht, unser eigentliches Menschsein zu verleugnen. Werde die Erlösung so verstanden, würde sie uns aus diesem unserem Menschsein herausheben und in das Gottsein aufheben wollen. Wir befänden uns hier also vor der alten Sünde Adams und Evas: sein wollen wie Gott. Und übrigens, es verberge sich, so Pohier, hinter dem Glauben an die Auferstehung die Verweigerung des Todes, das imaginäre Verlangen, durch die Flucht in eine unbegrenzte Verwirklichung dieses Verlangens der Negativität entrinnen zu können. Es muß also alles Gewicht auf das Kontingente und Aktuelle der Predigt Jesu gelegt werden, erklärt J. Pohier.

C. Duquoc hat einen anderen Vorschlag. Man kann die Einheit Jesu von Nazareth mit dem auferstandenen Christus in Form einer Differenzierung denken: «Das Kerygma lebt aus dem Bericht, und der Bericht öffnet sich durch das Kerygma dem Universalen»[12]. Werden beide getrennt, hat man entweder eine Gnosis oder eine Wunschillusion oder aber eine Anekdote ohne theologische Tragweite vor sich. Duquoc schlägt daher vor, der Frage in drei Richtungen nachzugehen. Erstens, im Leben des Nazareners die vorwegnehmenden Anzeichen der Auferstehung erkennen; zweitens, am Widerstand des Wirklichen in seiner Negativität, also an Kontingenz und Tod festhalten; drittens, «den Osterglauben von der Wunschillusion trennen».

Jesu Leben läßt uns entdecken, daß es in den Augen Gottes vor allem darauf ankommt, von Unterdrückung, Ausschluß oder anderen Angriffen auf die Integrität ihrer Person bedrohten Menschen das Glück ihrer Existenz zu sichern. Bei dieser Aufgabe offenbart Jesus ein volles Vertrauen in den Vater, ein Vertrauen, das ihn allen Risiken dieses Unternehmens gegenüber frei macht. In dieser Freiheit des Wortes und der Tat, die den Nazarener bis zur Hingabe seines Lebens bewegt, sieht C. Duquoc das Vor-Zeichen des Osterereignisses mitten im Erdenleben Jesu.

Freilich kann die Hingabe des Lebens eine Art und Weise sein, den Tod einfachhin zu negieren. Ist die Furchtlosigkeit vor dem Tod nicht oft bloß ein Vertuschen seiner Realität? Um aus dieser Aporie herauszukommen, betont C. Du-

quoc, daß Jesus im Vertrauen auf die Verheißung JHWH's handelt und daß hier auch nicht der natürliche, sondern der gewaltsame Tod angefochten wird, die ungerechtfertigte Unterdrükkung. Das Widersprüchliche dieser doppelten Erfahrung der Gläubigen, der Hoffnung nämlich auf die Verheißung und der Erkenntnis, daß sich die Gewalt immer wieder durchsetzt, findet ihren Höhepunkt im Schrei Jesu am Kreuz: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» (Mk 15,34). Der Appell an den Vater mitten aus der Verzweiflung heraus bezeugt diese Spannung zwischen der Kraft der Hoffnung und der Grausamkeit des Wirklichen. Jesus läßt sich angesichts seiner Gegner nicht in den Teufelskreis der Gewalt einschließen[13]; er beantwortet die Gewalt nicht wieder mit Gewalt, wie das die rohe Stärke tun würde, und auch nicht mit einer Strafe wie das Recht, denn die Gewalt trägt ihre zerstörerische Macht in sich selbst und wird selbst deren erstes Opfer. So gesehen bedeutet Ostern nicht die Abschaffung der menschlichen Begrenztheit, sondern es verkündet, daß «der Mord keine Zukunft hat, und der Tod ist besiegt, *weil* der Mord keine Zukunft hat»[14]. «Wer sein Leben retten will, wird es verlieren» (Mt 16,25). Das andere wird nur gegeben, wenn man es losläßt.

Die Eigenart der differenzierten Einheit liegt auch darin, daß sie das Geschichtliche vom Kontingenten unterscheidet. Die Geschichte der menschlichen Gemeinschaft ist deshalb eine menschliche Geschichte und keine Naturgeschichte, weil die Menschen ihr Verhältnis zum Kontingenten auf geschichtliche Weise verstehen und verwalten. Das auch selbst kontingente geschichtliche Handeln stellt sich die Aufgabe, durch die Schaffung von Institutionen und die Entwicklung der Kultur gegen diese menschliche Hinfälligkeit anzukämpfen. Darum verlegt die differenzierte Einheit den Osterglauben nicht in die menschliche Hinfälligkeit Jesu; das würde bedeuten, das Dasein des Nazareners in seiner Negativität abzuschaffen. Nein, sie verlegt den Auferstehungsglauben in die geschichtliche Dimension der Taten und Worte Jesu. Der Osterglaube ist also keine Antwort auf das zugleich imaginäre und natürliche Begehren, die Grenzen aufzuheben, sondern erweist sich als eine Möglichkeit, die natürlichen Beziehungen der Menschen untereinander in geschichtliche Beziehungen (im oben erwähnten positiven Sinn des Wortes) zu verwandeln.

3. Der Messianismus Jesu

Die differenzierte Einheit hält am Paradox Jesu fest: er ist wahrer Mensch und wahrer Gott. Sie trägt wirklich jeden der beiden Pole. Sie verleiht ihnen ihre Dichte, ohne den einen dem anderen unterzuordnen. So läßt sich das Doppeldeutige des christlichen Messianismus einsehen. Ob man ihn nun vor oder nach der Auferstehung in Betracht zieht, er bleibt in der jüdischen Perspektive, als deren Erben sich Jesus versteht, anscheinend unbefriedigend. Der Messianismus Jesu verwirklicht sich «im befreienden Gehorsam und nicht in der bejahten Allmacht Gottes»[15]. Jesus stirbt aufgrund des verkündeten *Wortes*. Das «Schon-da» des Reiches, das er predigt, wird durch seine Gegner zum Scheitern verurteilt. Gott aber bestätigt durch die Auferweckung Jesu dessen Wirken und wiederholt seine Verheißung[16]. Doch verwirklicht sich diese in der Geschichte nicht in aller Offenheit. Die Gewalt bleibt am Werk. Man konnte daher von Verspätung der Parusie reden, gewissermaßen von einem Versagen der Heilsgeschichte. Wir müssen also vermutlich wohl sehen, wie das Auferstehungsereignis seine Fortsetzung in der Himmelfahrt und im Pfingstgeschehen gefunden hat, um diesen Aufschub der Gnade zu begreifen.

III. Der Geist der Verschiedenheit

Die Ankunft des Heiligen Geistes wurde oft als Ausgießung der Allmacht Gottes verstanden. R. Sublon macht dagegen unter Beachtung der Pneumatologie im Licht der Psychoanalyse[17] den Vorschlag, den Heiligen Geist als Gestalter von Unterschied und also als Schöpfer von Identität zu bezeichnen. Sublon, Theologe und Psychoanalytiker, beginnt mit dem nachdrücklichen Hinweis auf die Tatsache, daß im jüdischen Volk die Erfahrung des Exodus zur Erfahrung des Verzichts auf die göttliche Unmittelbarkeit wird. Man schaut Gott nicht von Angesicht zu Angesicht, ohne zu sterben. Man begegnet ihm im Fast-Unmer lichen. Das war die Erfahrung eines Mose und eines Elija (vgl. Ex 33,18–23; 1 Kön 19,11–13). Dieser ständig erneuerte Übergang vom Götzendienst, das heißt von der Selbstbeschauung in einem projizierten Ideal zur wahren Frömmigkeit, führt für den Glaubenden zur Erkenntnis eines Unterschiedes zwischen ihm und seinem Schöpfer. Diese Verschiedenheit

ermöglicht es ihm, sich in Bezug zu einem Gott zu verstehen und also zu bestehen, dessen Anwesenheit sich in der Weise einer Abwesenheit kundtut. Diese Erfahrung führt zu dem in Jesus Christus verborgenen Gott und zur Ankunft des Heiligen Geistes.

1. Die ödipale Ausweglosigkeit der Heiligen Familie

Hält man sich einzig und allein an die Gestalt der Heiligen Familie, dann gerät man – immer nach R. Sublon – unweigerlich in eine Sackgasse des Ödipuskonflikts: Jesus wird ja nicht aus dem Verlangen einer Mutter und eines Vaters geboren; beide sind ja nur durch ein rechtliches Band verknüpft. Jesus ist Gabe des Himmels «auf einen vorausgehenden Verzicht zweier Partner auf das gegenseitige Verlangen hin»[18]. Hinter dieser ödipalen Triade, wo kein Wunschbegehren waltet und wo sich demnach keine Person von der anderen unterscheiden kann, hebt sich der Schatten eines idealen und kastrierenden Vaters ab. Jesus, in diese geschlossene Welt gebunden, würde sich also mit diesem Bild des allmächtigen Vaters fusionell identifizieren. Sein Tod wäre demnach der Mord oder die Kastration des Vaters, und seine Auferstehung die Wiederherstellung des Bildes des idealen Vaters, ein Bild, in welchem sich der Gläubige narzißtisch beschauen könnte.

Dagegen kann das trinitarische Verständnis, jedenfalls nach dem lateinischen Schema[19], als die Überwindung dieser narzißtischen Ausweglosigkeit verstanden werden.

2. Vom Zeichen zum Bezeichnenden

Die Auflösung des Ödipuskonflikts geschieht durch das Mögliche. Es öffnet zwischen dem, was nicht ist, und dem, was unbedingt ist, einen Freiheitsraum in dem «Es kann sein». Die Sprache ist die Kunde dieses Möglichen.

Die Sprache ist nicht angeboren. Sprechen lernen heißt lernen, aus einem schon immer vorhandenen Schatz schöpfen. Und dieser Schatz bringt daher nie ganz meine Eigenheit zum Ausdruck. Es gibt ein Unsagbares im Verlangen, in der Einzigartigkeit des Ich, das diesem Verlangen Ausdruck verleiht. Ein Unsagbares, das nicht in das metaphysische Unaussprechbare gehört, sondern in die Struktur der Sprache selbst. Es besteht zwischen meinem Verlangen, so wie ich es erfahre, und meinem Verlangen, so wie ich es sage, eine Ungleichheit, eine Verschiebung: unumgehbare Entfremdung des Subjekts in die Sprache hinein. Unumgehbar deshalb, weil allein die Sprache gestattet, sich seiner selbst bewußt zu werden, und weil ich in der Sprache als der andere vorkomme, verschieden von dem, als den ich mich dunkel fühle, bevor ich mich aussage.

Das Wort ist nicht das Ding. Diese Unmöglichkeit, das Bezeichnende vollständig mit dem Bezeichneten zu identifizieren, zwingt zum Verzicht auf die unmittelbare und volle Befriedigung des Wunsches. Das Subjekt eröffnet sein Begehren durch das an den anderen gerichtete Wort – er ist es ja, der das Wort und das Selbstbewußtsein weckt – und durch alles ihm vorausgehende Bezeichnende. So unterscheidet sich das Subjekt von der übrigen Welt, markiert seine Verschiedenheit und läßt «die Objekte, die es nennt, in die Symbolwelt eintreten»[20]. Das Bezeichnende wird damit zum bildlichen Ausdruck des Subjekts; das Bezeichnende macht es dem anderen gegenüber deutlich. Aber dieses Bezeichnende vertritt nie völlig das Subjekt und sein Verlangen. Denn dessen Sinn greift immer weiter vor, von Bezeichnendem zu Bezeichnendem. Wesentliche Funktion des Bezeichnenden ist ja nur, das Bezeichnete von anderen Bezeichneten zu unterscheiden, eher dessen Unterschiedenheit zu zeigen, als abstrakt dessen Inhalt zu sagen.

Das Zeichen dagegen ist jenes Bemühen oder jene Illusion, den Inhalt des Ausgedrückten vorzubringen. Lacan definiert das Zeichen als das, was etwas darstellt für jemand, der es empfängt. Aber die Identität des einen wie des anderen bleibt ungenau. Sie sind nicht bestimmt, nicht unterschieden. Wenn man daher sagt, Gott offenbare sich durch Zeichen, läuft man Gefahr, zwischen Gott und dem Menschen die Grenzen zu verwischen. Denn wer macht das Zeichen aus, wenn nicht der, welcher es empfängt? Und findet er die Zeichen nicht dort auf, wo er sie gerne sehen möchte?

3. Die Auferstehung als metaphorisch Bezeichnendes

Wenn man aber andererseits die Beziehungen des Schöpfers zu seiner Schöpfung im Licht der Vaterschaft und der Sohnschaft betrachtet und sagt, Jesus sei das Zeichen des Vaters, dann kann

das zu einer Verwechslung des einen mit dem anderen führen. Zwar finden sich in den Evangelien (im wesentlichen bei Johannes) Ausdrücke wie «Ich und der Vater sind eins» (Joh 10,30); es ist aber auch die Rede von einer Distanz zwischen Jesus und seinem Vater, natürlich bei seinem Leiden, aber auch hinsichtlich der Kenntnis des *Tages* (vgl. Mt 24,36). Ist es von daher also nicht notwendig, die Offenbarung symbolisch zu bedenken (im Lacanschen Sinn des Wortes Symbol, das heißt als den Abstand zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung aussagendes Bezeichnendes) und dann dafür den Heiligen Geist in die Lektüre der Auferstehung einzuführen?

R. Sublon weist darauf hin (er stützt sich dabei auf die Exegese J. Delormes[21]), daß sich durch die Osterbotschaft eine ganze Reihe von Gegensatzbegriffen zieht: Tod/Leben, Erniedrigung/Erhöhung, Schande/Herrlichkeit usw. Diese Gegensatzpaare dürfen nicht aufgelöst werden, weder durch eine Verschmelzung der Gegensätze noch durch eine Entleerung des einen durch den anderen Gegensatz. Sonst würde man behaupten wollen, die Zeit der Unsicherheit, der Ambivalenz des Daseins sei vorbei und – so dachten ja die Gnostiker und Millenaristen – die Klarheit des Eschaton sei angebrochen. Weil aber nun die Auferstehung diesen vollendeten Lichtraum (noch) nicht aufgetan hat, darum kann der Heilige Geist nicht als Ausfluß der Allmacht Gottes aufgefaßt werden. Ein solcher Ausfluß widerspräche übrigens dem Schöpfungsvorgang, da Gott erschafft, indem er trennt, und nicht, indem er die Äonen aus sich herausfließen läßt[22].

Die Auferstehung ist also nicht zu verstehen als Rückkehr zum Vater und Rückgewinnung der göttlichen Privilegien durch den Sohn, jener Vorrechte, die dann durch die Vermittlung des Heiligen Geistes der Glaubensgemeinschaft zuteil würden. Sie ist vielmehr zu verstehen als metaphorisch Bezeichnendes, mit anderen Worten als offener Raum für Sinn, als Zwischen-Raum, in welchem sich das durch das Bezeichnende repräsentierte Subjekt durch seine Verschiedenheit auszeichnet. Die Existenz dieser Verschiedenheit, dieses Abstandes allein erlaubt ein Mögliches. Während also das Zeichen einstimmig zu sein scheint, kommt das Bezeichnende hinzu als Zeichen der Verschiedenheit zwischen dem, was es bezeichnen will, und dem, was es wirklich bezeichnet, offen also für die möglichen Deutungen: Das Zeichen, Jesus, entschwindet zugunsten eines Bezeichnenden: des leeren Grabes.

4. Der Geist als Schöpfer von Verschiedenheit und Gleichheit

Der Weg vom Zeichen zum Bezeichnenden ist der Weg vom Nazarener zum Auferstandenen. Der auferstandene Herr sendet den Geist. Die Sprache der Auferstehung ist Wort über das leere Grab und Hauch des Geistes in einem. Durch Jesus ist uns Gott als Vater geoffenbart. Ostern und Pfingsten bringen uns diese Sohnschaft nahe und machen uns ihrer teilhaft. Wir sind dadurch in eine erkannte und genannte Verschiedenheit von unserem Schöpfer gestellt.

Im Schoß des innertrinitarischen Lebens bedeutet der Geist den Abstand zwischen dem Vater und dem Sohn. Das kommt auch in der Heilsökonomie zum Vorschein. Das *filioque* unterstreicht in der lateinischen Übersetzung des Symbolum Constantinopolitanum[23] den doppelten Hervorgang des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohn: Frucht der gegenseitigen Beziehung einer zugleich zweifachen und einfachen Wirklichkeit. Vater und Sohn sind ein einziges Prinzip[24]. Und dennoch *ist* jeder durch seine Verschiedenheit vom anderen. Gott ist in sich selbst verschieden. Er hat also mit narzißtischer Selbstbeschauung nichts zu tun. Uns ist dieser innertrinitarische Abstand durch die Pfingstgabe des Heiligen Geistes geoffenbart: Die Noch-nicht-Erfüllung der Verheißung des Ostertages bedeutet den zwischen Jesus und Gott bestehenden Abstand. Gleichzeitig – und das betont C. Duquoc mit Nachdruck – bestätigt dieses Kommen des Heiligen Geistes, der das Verheißene eröffnet, jedoch noch nicht vollendet, «die von Jesus gewählte Form des Messianismus»[25]. Auch hier wieder offenbart sich JHWH nicht im Sturm, nicht im Erdbeben, nicht im Feuer. Nein, «nach dem Feuer kam ein sanftes, leises Säuseln. Als Elija es hörte, hüllte er sein Gesicht in den Mantel» (1 Kön 19,12f).

Schlußgedanken

Wir haben nach der Analyse dieser verschiedenen Ansichten folgende Bestandteile einer eigenen Meinung herauskristallisiert: Differenzierte Einheit zwischen Jesus und Christus; Auferste-

hung als metaphorisch bedeutendes Geschehen, Heiliger Geist als Abstand zwischen Jesus und seinem Vater. Was läßt sich daraus für die christliche Identitätsfindung gewinnen?

Die differenzierte Einheit zwischen dem Nazarener und dem Auferstandenen will uns zu einem bestimmten Verhältnis zu Jesus Christus verhelfen. Glauben entspringt dort, wo das Zeichen entschwindet. Nach dem Verschwinden des Leichnams Christi[26] wird der Bezug der Christen zu Christus nicht mehr durch die sichtbare Welt getragen; er verwirklicht sich vielmehr durch die Vermittlung des Heiligen Geistes. Mitten in dieser Vermittlung erfahren wir die Auferstehung des Herrn. Das leere Grab kennzeichnet zugleich die irreduzible Kontingenz Jesu, «das Schweißtuch, das auf dem Kopf Jesu gelegen hatte» (Joh 20,7), und die Aufnahme seines irdischen Lebens zum Vater – das Grab war leer. Jesus nachfolgen bedeutet zuerst, die Kontingenz seines eigentümlichen Daseins anerkennen, und in diesem sichtbar feststellbaren Dasein eines Menschen die auf nichts mehr rückführbare Existenz seiner Andersheit zu bejahen. Das Entschwinden des Zeichens in seiner sichtbaren Andersheit führt aber deswegen nicht zur imaginären Identifikation. Denn in Wirklichkeit wird die Identifikation mit Christus durch seine im Heiligen Geist bedeutete Abwesenheit vermittelt. Diese Abwesenheit ist der Ort, an dem und aus dem die christliche Identität entspringt. So wie der Heilige Geist den Sohn dem Vater gegenstellt, so bringt er uns auch in das rechte Verhältnis zum Schöpfer und dessen christischer Erscheinung. Zu jemand in Beziehung stehen bedeutet, sich im Verhältnis verstehen, im Bund, im Abstand also, aus dem das Anderssein erwächst.

Jesus nachfolgen heißt also nicht, ihn nachahmen, so wie man ein Modell, einen Prototyp nachahmt. Das wäre ein blindes Verschmelzen mit dem anderen. Jesus nachfolgen heißt zuerst, sich selbst übernehmen, sich selbst in seiner unverwechselbaren Eigenheit und seiner mit allen gemeinsamen Hinfälligkeit, um sich in Bereitschaft für den Heiligen Geist, der in uns ruft: «Abba!», zu jener Freiheit des Tuns und des Wortes zu öffnen, aus der heraus der Nazarener auf seine Weise und zu seiner Zeit die Unterdrückung der Menschen anklagen und die Ankunft des Reiches Gottes verkünden konnte. So führt der Heilige Geist die Glaubensgemeinschaft durch eine schöpferische Lektüre des Wortes Gottes und eine Neuaneignung dieses Wortes im Geist der Bergpredigt zu einer Identifikation symbolischer Art mit Christus.

Die Menschwerdung offenbart uns von neuem die Schönheit der Schöpfung und dies gerade in ihrer Endlichkeit; die Erlösung befreit uns dazu noch von der Last der Sünde. Wir sind durch den Heiligen Geist in die Unterschiedenheit von Gott gestellt. Jetzt müssen wir noch von dem Schuldgefühl, das uns völlig zu versteinern droht, weil es ein Idealbild von uns selbst aufprojiziert, an dem wir unausgesetzt leiden, da wir es nicht erreichen können, hinfinden zur Bescheidenheit und zur Demut, in denen wir uns als Kreaturen annehmen, Geschöpfe der Gnade und der Freiheit.

Immer wieder sich lösen von der Heimat, von der imaginären Süße einer Welt ohne Andersheit und ohne Kampf, und werden, wie der Dichter singt[27]:

Die du nimmst, Jesus, die du neu erschaffst,
Damit sie Kind werden,
Wie die Kinder, die sie gebären:
Fern vom alten Traum,
Da mir träumte vom Garten des Friedens
Mit allen seinen
In Ewigkeit
Glücklichen Gewächsen.
Du endest den Traum, Jesus,
Du endest damit mich und öffnest mich,
Du säst mich,
Du sammelst mich zur Frucht:
Ich habe dich an deinem Schrei erkannt!
Du bist es, der mir die Kraft gibt,
Mich zu ertragen,
So wie ich bin.

[1] J. Lacan, Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je: Ecrits 1, 1970, 90.

[2] Wir übergehen die Phasen der primären und unabhängigen Identifikation; sie sind für unsere Überlegungen weniger bedeutsam.

[3] Vgl. R. Sublon, L'Esprit Saint dans la perspective psychanalytique: L'Esprit Saint (Brüssel 1978) 97–130.

[4] Vgl. J. Lacan, aaO.

[5] C. B. Clément, Imaginaire, symbolique et réel: Encyclopédie Larousse (1974) 6120–6122.

[6] M. Safouan, zitiert in R. Sublon, aaO.

[7] R. Sublon, aaO.

[8] H. Linard de Guertechin, Suivre Jésus est-ce l'imiter? Approche psychologique de l'identification au Christ: Rev. Théol. de Louvain, 15, 1984, 5–27.

[9] Vgl. Ch. Perrot, Jésus et l'histoire (Paris 1979).

[10] Genf 1984.

[11] Paris 1978, deutsch: Wenn ich Gott sage (Olten 1980).

[12] AaO. 81.

[13] Vgl. die Untersuchungen von R. Girard, vor allem in: Des choses cachées depuis la fondation du monde (Paris 1978) 233: «Die Gewalt duldet es nicht, daß sich in ihrem Reich jemand befindet, der ihr nichts schuldet, ihr keine Huldigung erweist und die einzige Bedrohung ihrer Herrschaft bleibt. Denn die Gewalt sieht nicht ein (...), daß sie in ihrem Unterfangen, sich Jesu mit den üblichen Mitteln zu entledigen, in die Falle gerät, die nur eine solche Unschuld ihr stellen konnte. Letzten Endes ist das ja eigentlich gar keine Falle. Nichts ist hier verborgen. Die Gewalt bringt jetzt ihr eigenes Gespiel ans Licht. Von nun an ist sie in ihrer wesentlichen Wirksamkeit getroffen: je mehr sie fortan ihre heimliche Lächerlichkeit mit aller Kraft verbergen möchte, desto sichtbarer bringt sie sie an den Tag.»

[14] C. Duquoc, aaO. 87.

[15] B. Lauret, Christologie dogmatique: Initiation à la pratique de la théologie II (Paris 1982) 286.

[16] Vgl. Apg 1,7f.

[17] Ebd.

[18] AaO. 112.

[19] Nach dem lateinischen Credo geht der Heilige Geist aus dem Vater *und* dem Sohn hervor; in der griechischen Tradition geht der Heilige Geist vom Vater *durch* den Sohn hervor. Diese Formel ist weniger genau. Sie läßt aber den Weg zum *filioque* offen.

[20] R. Sublon, aaO. 117.

[21] J. Delorme, La Résurrection de Jésus dans le langage du Nouveau Testament. Le Langage de la foi dans l'Ecriture et dans le monde actuel (Paris 1972).

[22] Nach gnostischem Verständnis sind die Äonen ewige Mächte, Emanationen des höchsten Wesens, das durch sie in die Welt hineinwirkt.

[23] La Foi Catholique (Paris 1984) 8f.

[24] Vgl. Aurelius Augustinus, De Trinitate V, 14,15: «Wie der Vater und der Sohn ein Gott sind und hinsichtlich der Schöpfung ein einziger Schöpfer und Herr und dies auf *relative* Weise, so sind sie in Beziehung zum Heiligen Geist nur ein einziges Prinzip und dies ebenfalls auf *relative* Weise» (Hervorhebung durch uns).

[25] C. Duquoc, aaO. 253.

[26] Vgl. zu diesem Thema, was Hegel in seinen Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte über die Eroberung des Heiligen Grabes durch die Kreuzfahrer schreibt.

[27] Patrice de la Tour du Pin, Concert Eucharistique (Paris 1971) 63.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

ISABELLE CHAREIRE

1957 in Annonay, Frankreich, geboren. Studium der Philosophie an der Staatlichen Universität Lyon, wo sie auch eine Magisterarbeit über Hegel verteidigt hat. Nach der Erlangung des Magistergrades in Theologie setzt sie derzeit ihre Studien im Rahmen des «Dritten Zyklus» an den Katholischen Fakultäten von Lyon fort und arbeitet an einer Dissertation in Fundamentalmoral. Anschrift: 164, rue Paul-Bert, F-69003 Lyon, Frankreich.

WICHTIGE MITTEILUNG FÜR CONCILIUM-ABONNENTEN!

Die Edition «Stichting Concilium» hält zu günstigen Preisen ältere Hefte der Zeitschrift CONCILIUM (ab Jhg. 1/1965) in deutscher und in fremdsprachigen Ausgaben für Sie bereit.

Bestelladresse: Edition Stichting Concilium, Secrétariat Général, Prins Bernhardstraat 2, NL-6521 AB Nijmegen.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

Pierre de Locht

Rolle und Grenze der persönlichen und gemeinschaftlichen ethischen Praxis in der Begründung der christlichen Identität

Die Christen haben lange geglaubt – und tun es teilweise immer noch –, daß sie das Monopol moralischer Werte besitzen, oder auf jeden Fall aber eine offensichtliche Überlegenheit in der Wahrnehmung und Praxis dieser Werte. Herausblickend aus einer geschlossenen christlichen Welt beginnen wir heute gleichzeitig eine echte moralische Strenge bei vielen Nichtchristen und Agnostikern wie auch zahlreiche Mängel in der Lebensweise von Christen zu entdecken, so auch Mängel in der Fähigkeit unserer Kirche, den moralischen Fortschritt der Menschheit zu würdigen und zu unterstützen. Das, was für das Christentum typisch war und – so glaubten wir – unsere Identität ausmachte: läge das nicht genau hierin?

Jedoch beinhaltet die Botschaft Jesu nicht nur einen Komplex von Glaubensüberzeugungen; sie impliziert eine neue Seinsweise. Die Evangelien unterstreichen die enge Verbindung zwischen der Liebe zu Gott und dem Dienst an unseren Brüdern. «Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt» (Joh 13,35). «So soll euer Licht vor den Menschen leuchten, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen» (Mt 5,16). In der Lebensweise also und nicht nur in den Ansichten und Glaubensüberzeugungen befindet sich und äußert sich die christliche Identität. Was wäre das auch für ein Glaube, der nicht in einer Lebensweise Gestalt annähme!

Wo aber soll man dann diese dem Christentum charakteristische ethische Identität ansiedeln?

I. Konsequenzen einer christlichen Identität, die an vorschriftsmäßig kodifizierte Verhaltensweisen gebunden ist

1. In dem Maße, wie bestimmte präzise ethische Optionen der spezifische Raum unserer Identität sind, wird es schwierig, ja sogar unmöglich sein, *bei anderen ein wenig ähnliche moralische Werte anzuerkennen.* Außer auf die Weise, daß wir uns diese nichtchristlichen moralischen Beispiele wiederaneignen, indem wir sie als «anonyme Christen» (Christen, die sich dessen nicht bewußt sind) betrachten – wie kann man sonst ihre Lebensweise wirklich berücksichtigen, ohne das in Frage zu stellen, was wir als eigene Merkmale beanspruchen?

Solange man in einer abgeschirmten, einmütigen Welt blieb, war es möglich, die Lebensweise von Agnostikern zu ignorieren. Diese Blindheit wird heute, in dieser permanenten Bewegung, die das moderne Leben mit sich bringt, glücklicherweise immer schlechter durchführbar. Manche aber bemühen sich immer noch, jenen Block von «Kirchentreuen» (Rechtgläubigen) wiederherzustellen, indem sie die kontroversen Standpunkte ignorieren oder karikieren, und nur mit dem Ziel, das Zusammentreffen mit dem «Anderen» zu vermeiden.

2. Wenn bestimmte präzise und festgelegte Verhaltensweisen unsere Identität konstituieren, werden sie tabu. Nichts ist übertragbar, nichts kann neuüberprüft werden im Hinblick auf die Funktion neuer Elemente, z. B. bezüglich der Empfängnisverhütung, Abtreibung, Scheidung, Euthanasie, Geschenk des Lebens..., wenn die Definition, die ihnen die Kirche einmal gegeben hat, als dem inneren Wesen nach mit der christlichen Auffassung von der Existenz verbundene betrachtet wird. Daher die Tendenz, bestimmte ethische Entscheidungen immer mehr unnachgiebig zu formulieren und absolut zu setzen, indem als Grund die Verwirrung vorgeschützt wird, die bei manchen Christen eine Entwick-

lung ausgelöst hatte in Bereichen, in denen sich die offizielle Kirche auf kategorische Weise geäußert hatte. Die neue Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über das Thema «Der Respekt vor dem werdenden Leben und die Würde der Zeugung» ist ein typisches Beispiel für diesen Willen, bestimmte ethische Stellungnahmen mit dem über alle Zweifel erhabenen Erbe der christlichen Identität zu verbinden. Und das, nicht ohne Veränderungen in das angeblich unberührbare Vorgegebene einzuführen. So gehen die offiziellen Äußerungen unmerklich vom Begriff «menschliches Wesen» zu dem der «Person» über und schärfen immer mehr die Vorstellung ein, daß die menschliche Person vom Augenblick der Empfängnis an existiert, während ein Teil der Tradition, der ausreichend fundiert ist, die nichtsofortige Beseelung des Menschen heraushebt.

3. Um diese christliche Identität nicht nur auf der Ebene einiger grundlegender Prinzipien, sondern in den streng festgelegten Verhaltensweisen zu bewahren, sieht sich die Ethik veranlaßt, immer weniger den Sinn, die Intention, die Umstände und die persönliche Erfahrung...zu berücksichtigen, welche doch eine entscheidende Dimension jeder menschlichen Handlung bilden. Sie zieht sich auf eine «objektive», sozusagen ideale Ebene zurück, die als absoluter und vollständiger Bezugspunkt für jede konkrete Handlung dienen muß.

Indem so das subjektive Gewicht, das anpassungsfähiger, abwechslungsreicher ist, aber von einem *ausschließlich «objektiven» Ansatz* nicht ganz mit eingeschlossen werden kann, entfernt wird, kommt man zu einer ziemlich materialistischen moralischen Bewertung, was verschiedenen ethischen Stellungnahmen der offiziellen Kirche nicht ohne Grund vorgeworfen worden ist.

4. Wenn sich die christliche Identität auf bestimmte präzise, auf zeitlose Weise definierte Handlungen fixiert, dann hört die Moral auf, ein dauerhaftes, dynamisches Vorgehen zu sein, das sowohl dem Einzelnen wie auch der Gemeinschaft zukommt: diese Dynamik, die das Erlebte bewegt, die sich erhellt aus der Botschaft des Evangeliums und der großen menschlichen und christlichen Tradition. Die Moral wird zu einem *Machtakt,* einem Vorrecht der Autorität.

Da gibt es keine Berücksichtigung des Überschreitens oder Bestreitens (bestreiten bedeutet hier: vor der Gemeinschaft für neue oder ungenügend bekannte Werte zeugen), obwohl das eine wie das andere unentbehrlich für den Fortschritt einer Gesellschaft ist.

5. Um diese christliche Identität zu gewährleisten und zu schützen, wird es notwendig sein, sie in Form von entschieden bejahten ethischen Urteilen, «sei es gelegen oder ungelegen», zu verkündigen. *Mehr als die gelebte Wirklichkeit ist es ihre Verkündigung,* die für das christliche Volk stärkend sein soll: Aussagen, die mit steigender Tendenz einstimmig sein wollen, nicht ohne das Risiko, sich dabei in einer völligen Illusion zu befinden.

Weil die Kirche die Ehe für unauflösbar erklärt, sind zahlreiche Christen davon überzeugt, sie seien treuer als Nichtchristen, was noch lange nicht bewiesen ist. Man beruhigt sich, indem man gewaltsam Prinzipien aufstellt, gleichgültig, wie ihre Umsetzung in die Realität aussieht. Maurice Blondel machte vor kurzem auf die Neigung aufmerksam, die anderen gemäß ihren Leistungen zu beurteilen, während man sich selbst nach seinen Intentionen einschätzt.

Die Relevanz dieser Prinzipien wird nie wieder in Frage gestellt werden, weil ja das, was sie rechtfertigt, nicht ihre durchschlagende Wirkung auf die Lebensweise ist, sondern die Tatsache, daß sie für unsere Identität wichtig sind.

6. Eine solche moralische Reglementierung folgt aus dem *Bild eines Gottes, der eifersüchtig seine Souveränität behauptet,* indem er der «Natur» seinen genauen Willen einschreibt und kaum Spielraum für die menschliche Verantwortung läßt. Und dies ganz besonders bezüglich Anfang und Ende unserer Existenz. Der menschliche Weg ist seit ewigen Zeiten im geheimnisvollen Plan Gottes vorgezeichnet; der Gehorsam gegenüber einem Lehramt als dem einzigen Interpreten des Willens Gottes ist die moralische Tugend par excellence.

Dies sind einige der Hindernisse und größeren Nachteile, wenn man die christliche Identität vor allem in den präzisen und detaillierten moralischen Verhaltensweisen ansiedelt.

Und dennoch müssen die Christen zu sich selbst kommen können, müssen sich im täglichen Leben wiederfinden können. Der Zusammenhalt einer Kirche erfordert wie bei jeder Gemeinschaft konkrete Zeichen der Zustimmung, der Weggefährtenschaft, der Mitwirkung an gleichen Zielen oder des Engagements in den gleichen Entscheidungen. Solche Identität ist erforderlich für das innere Leben einer Kirche, aber gleicher-

maßen unentbehrlich, um sich in jedem Dialog, jeder Konfrontation oder Aktion in Solidarität mit allen befinden zu können. Man muß sich mit all seinen Unterschiedlichkeiten und eigenen Charakteristika anerkennen können, wenn man wirklich auf allen Ebenen, wo sich Menschen oder Gruppen unterschiedlicher Gesinnung begegnen, arbeiten will.

II. Anhaltspunkte, um die christliche Ethik anders zu fundieren

1. Nicht jede Lebensweise ist mit der Botschaft des Evangeliums vereinbar. Wie soll man Jesus nachfolgen, ohne Sorge um die Ärmsten zu haben, ohne sich zu bemühen, mehr Gerechtigkeit in alle menschlichen Verhältnisse zu bringen, ohne Aufmerksamkeit für den und Respekt vor dem anderen: der Fremde, der Verstoßene als der Nächste? Bestimmte Lebensstile stehen also in Zusammenhang mit dem christlichen Glauben, während andere unvereinbar mit dem Evangelium sind.

Aber diese moralischen Entscheidungen, die dem Christentum wesensgemäß sind, sind es ebenso für andere, die unser Weltverständnis nicht teilen. Wenn man in einer christlichen Umgebung lebt, hat man lange Zeit glauben können, daß diese Werte unserem Glauben zu eigen seien. Selbst wenn ich über meine christliche Erziehung den Respekt vor dem anderen, den Gerechtigkeitssinn oder die Nächstenliebe gefunden habe, bin ich heute dazu veranlaßt, ähnliches Streben bei den Nichtchristen anzuerkennen. Daher ist also das, was uns *wesensgemäß* ist, nicht *notwendigerweise spezifisch*. Und wir haben nicht das Recht, in unserer Eigenschaft als Christen ein Monopol auf Lebensentscheidungen zu erheben, die zum gemeinsamen Erbe der Menschheit gehören.

Wenn es im Verhalten und in der Lehre Jesu auch völlig neue Perspektiven gibt, so ist nicht alles spezifisch für seine Botschaft. Da er in die Geschichte eintritt, übernimmt Jesus Lebensweisen, kulturelle Fakten und Werte – und nimmt sie radikal auf sich –, die von anderen gelebt und auch vermittelt wurden. So schließt er sich diesem essentiell Menschlichen an, das niemandes exklusives Eigentum ist, sondern diese gemeinsamen Schätze ausmacht, die sich so viele Menschen und Kulturen zu entfalten bemühen. Wollte man sich ihrer bemächtigen, so hieße das, die anderen ihrer Werte, Ziele und Verbundenheit zu berauben, die ihnen doch genauso gehören wie uns.

Die Christen, daran gewöhnt, humanitäre Werte und Institutionen ein wenig für sich zu beanspruchen, haben viel damit zu tun, sie dem Gesamt der Menschheit wieder auszuhändigen. Selbst wenn sie in mehr als einem Fall die Wegbereiter gewesen sind, wenn sie die Pionierarbeit geleistet haben, ist es entscheidend, daß sie ihre Zugehörigkeit zu einer Kirche nicht aus der großen Menschheitsfamilie treibt, deren Suche und Weg sie teilen.

2. Wenn wir, – indem wir auf das Bedürfnis verzichten, uns besser als die anderen einzuschätzen, indem wir die Gewohnheit aufgeben, zu behaupten, wir seien besser als alle, ja die einzigen «Experten» in Humanitätsfragen – aufhören würden, der Welt vorzuschreiben (mehr mittels unserer Proklamationen als durch unsere Lebensweise), was sie zu tun hat – wie weit wären wir dann? Unterwegs mit allen, gemeinsam tastend suchend, wie man diese Welt, für die wir verantwortlich sind, menschlicher machen kann. In dem wir so handelten, gäben wir der ersten Offenbarung Gottes in der Schöpfung, die das Kommen Jesu weder verschleiert noch überflüssig gemacht hat, ihren ganzen Wert wieder.

Jesus selbst schreibt sich in das Herz dieser brachliegenden Welt ein, offen für alle Menschen guten Willens, damit sie daraus alle Möglichkeiten entwickeln. Hätten ihn seine Nähe zum Vater und sein messianisches Bewußtsein nicht sofort jenseits jeder Verfolgung und Wegbereitung menschlicher Bedürfnisse gebracht? Eine wichtige Seite der Lehre, die er uns hinterlassen hat, ist nicht an die religiöse Dimension des Daseins gebunden; sie stammt aus diesem fundamental Menschlichen, das gemeinsames Erbe ist, selbst wenn die Erfahrung des Bundes mit dem Gott Jesu Christi ihm eine neue Inspiration und eine neue Weite gibt. Auch dürfen wir uns als Christen nicht davon befreit fühlen, mit allen gemeinsam zu arbeiten – in einer gleichen Anstrengung der Analyse, des Scharfblicks, des Dialogs und der Solidarität –, um die menschliche Weggefährtenschaft im Zentrum einer in Einklang gebrachten Welt zu schaffen, als Aufruf eingeschrieben in das Innerste jedes Menschen.

Ist unsere *conditio humana*, die sich durch eine Freiheit auszeichnet, die sich bemüht, die sich läutert, die schrittweise, durch glückliche und unglückliche Stunden hindurch ihre Etappen der

Humanisierung festlegt, durch das Kommen Jesu völlig verwandelt worden? Gibt es nicht von da an viele andere Wege der Menschenliebe als den, seiner Botschaft zuzustimmen, und, außerdem noch, der Kirche beizutreten, die seine Jünger hervorgebracht haben? Ist das Streben nach Humanisierung ohne einen Bezug auf ein Jenseits des Menschlichen wertlos für den Christen, der sich ganz anders im Leben einrichtet, und der infolgedessen nichts von der agnostischen oder atheistischen Art, die *conditio humana* auf sich zu nehmen, annehmen könnte?

3. Wenn die Garantie Gottes nicht den absoluten Charakter unserer moralischen Entscheidungen besiegelt – was können dann *das glaubwürdige Fundament und die Sicherheit unseres Handelns* sein?

Heute wird keine moralische Instanz mehr allgemein anerkannt als maßgeblicher Ausdruck der ethischen Ansprüche, die dem Menschen und den menschlichen Gesellschaften innewohnen. In einer Welt, in der sich unterschiedliche Wahrnehmungen von «der Wahrheit», «dem Guten» gegenüberstehen, kann die christliche Gemeinschaft die anderen Ethiken nicht ignorieren und glauben, die moralische Wahrheit allein zu besitzen. Die Überzeugung vom Wert der eigenen Wahl muß auf gleicher Stufe stehen mit der Wahrnehmung der ergänzenden Elemente bei anderen – Quellen gegenseitiger Bereicherung. Von da her kann die Menschheit künftig *in der Konfrontation, im unermüdlichen Dialog* zwischen den diversen Ansätzen ethischer Werte, und den daraus erwachsenden Ansprüchen, Übereinstimmungen entdecken und ihre moralischen Werte weitgreifender fundieren. Das ist eine Konfrontation, die einerseits erlauben wird, die Grenzen und eventuell sogar Brüche der eigenen Sichtweisen zu erkennen, und die andererseits die Bestätigung für die Wohlbegründetheit allgemein anerkannter Werte erbringen wird, wenn verschiedene Problematiken auftauchen.

Eine solche ständige Konfrontation wird nicht echt und wirksam sein, wenn sie nicht in Frieden und Demut, in Vertrauen und gegenseitiger Achtung geführt wird. Man muß genügend Sicherheit in seinem eigenen Standpunkt haben, um fähig zu sein, ihn zur Diskussion zu stellen und ihn durch den Beitrag verschiedener Ansätze zu bereichern. Das impliziert einen Dialog unter Gleichen, wo jeder – befreit von der Überzeugung, allein im Besitz der Wahrheit zu sein – andere Zugänge empfangen kann und selbst mit seiner Wertordnung, die oft auf eine lange Tradition gegründet ist, angehört wird.

Es ist die Frucht dieser permanenten Konfrontation, dieser gemeinsamen Suche nach mehr Wahrheit, und nicht mehr die konkurrenzlose Autorität des einen oder anderen, die den ethischen Werten künftig Sicherheit und Dynamik verleihen wird.

III. Ein spezifisch christlicher Beitrag

Verflüchtigt sich da nicht – aus einer solchen Perspektive betrachtet – die christliche Identität in dem Maße, daß nichts mehr im Handeln der Jünger Jesu spezifisch wäre? Tatsächlich engagieren sich einige Christen, die sich vor die Schwierigkeit gestellt sehen, die im Namen des Evangeliums erforderlichen Verhaltensweisen klar auszudrücken, und angesichts der Infragestellung einer Moral, die ihnen spezifisch sei, sehr loyal in den menschlichen Auseinandersetzungen – ohne sich noch irgendwie auf ihren Glauben zu beziehen. Im Gegensatz dazu haben andere die Tendenz, sich im ein wenig entkörperlichten «Spirituellen» zu vergraben, und kein Interesse mehr an engagierten Lebenseinstellungen zu haben, um zu vermeiden, sich in Verantwortungen, die notwendigerweise Konfliktquellen sind, zu verwickeln. Die Zweischneidigkeit, die jedem Engagement innewohnt – wäre sie denn eine Einladung, sich aus dem menschlichen Ringen zurückzuziehen, oder zu glauben, daß man, um sich in loyaler Solidarität mit allen Menschen guter Gesinnung einbringen zu können, von seinen religiösen Überzeugungen absehen muß? Doch zeigt gerade die Offenbarungsbotschaft, die im Handeln und der Lehre Christi gipfelt, die völlige Verbundenheit des Dienstes für Gott und des Dienstes für unsere Brüder.

Zeugen der Transzendenz

«Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben» (Joh 13,34). Indem er sich so an seine Jünger wendet, verlangt Jesus da eine Nächstenliebe von ihnen, die sich von der unterscheidet, zu der alle Menschen aufgerufen sind? Müssen die Christen etwas anderes leisten als das, was für jeden Aufmerksamkeit gegenüber dem Anderen, Achtung, Wahrheit, Gerechtigkeit in den menschlichen Beziehungen bedeutet? Mit anderen Worten: Gibt es einen spezifisch christlichen Moralkodex, moralische Anforderungen, die den Christen vorbehalten sind, die

nicht gleichermaßen von jedem, der auf das Menschliche bedacht ist, gefordert werden? Das «wie ich euch geliebt habe» bezeichnet vielleicht etwas anderes als ein anderes oder besseres Verhalten.

Läge die besondere Beschaffenheit des Christen nicht vor allem in der Fähigkeit, sich ganz und gar in die menschliche Wirklichkeit einzubringen, sich mit allen und wie alle in den Bemühungen für eine konstante Verbesserung der Mitmenschlichkeit zu engagieren – das alles, weil man darin einen Bezug zu einem das Menschliche Transzendierenden wiedererkennt?

Das Proprium des Christen ist nicht, etwas anderes zu tun, sondern dieses Menschliche als Träger der Wirklichkeit Gottes zu leben, als Ort der Gegenwart Gottes in Jesus Christus, als vom Hauch des Geistes Belebtes. Es ist seine Pflicht, daß er, *indem er eine Bundesbeziehung lebt,* nichts von der *conditio humana* mit all ihren Forderungen nach Autonomie, freier Forschung, verantwortlicher Freiheit, die essentiell für eine Ethik sind, entfernt. Warum sollte Gott irgendetwas der menschlichen Verantwortung wegnehmen? Warum sollte Gott ganz fertige Antworten auf ethische Fragen vorlegen, die die Menschen ausarbeiten müssen, indem sie aus ihren Quellen schöpfen, indem sie einander beistehen, indem sie eine Lehre aus den glücklichen und unglücklichen Erfahrungen ziehen? Indem Gott sein Angesicht leuchten läßt über denen, die ihn suchen, verändert Gott die Ansprüche, die Verantwortung und die Größe der *conditio humana,* die dazu geschaffen ist, daß der Mensch sich *selbst* entwerfe.

Jesus von Nazaret, Träger der jüdischen Tradition, hat uns mit einer besonderen Schärfe und auf neue Weise den lebendigen Gott offenbart, der in der menschlichen Geschichte gegenwärtig ist, der die grenzenlose Liebe ist, welche das menschliche Schicksal an sich zieht, es vom Fatalismus befreit und seine wesentliche Hoffnung stützt. Diese Dimension des Bundes ist nur akzeptabel, wenn sie in keiner Weise die totale Selbstannahme des Menschen, sein Streben und seinen Weg beschneidet. Ein Gott, der uns unserer vollen Verantwortung beraubt, ist heute in den Augen vieler nicht mehr glaubwürdig. Aus diesem Blickwinkel kann der moderne, agnostische oder sogar christliche Mensch mit vollem Recht nicht tolerieren, daß seinem Forschen ein Veto auferlegt wird, z. B. bezüglich der Anfänge des Lebens, «weil es Gott gehört». Die erforderlichen Ansprüche in solchen Ermittlungen achten die menschlichen Werte, die Imperative der Vorsicht, des Scharfblicks, der Gerechtigkeit – aber nicht eine Souveränität Gottes über die menschliche Existenz, die unsere verantwortungsvolle Freiheit begrenzen würde.

Wenn der Christ von der modernen Welt abgelehnt wird – geschieht das dann wegen seines Glaubens an Gott oder wegen seiner Hoffnung auf ein zukünftiges Leben? Geschieht es nicht vielmehr deswegen, weil er im Namen seines religiösen Glaubens allen sein Verständnis vom menschlichen Weg aufzwingen will, weil er sich nicht mit der gemeinsamen Suche solidarisch erklären will, weil er die Unterwerfung unter eine etablierte Ordnung predigt, oder, im Gegensatz dazu, weil er zu fanatischen Kriegen aufhetzt? Ist es denn nicht möglich, völlig in der menschlichen Situation eingebettet zu sein und darin eine transzendente Dimension zu erkennen, die die menschliche Natur in nichts ihrer Autonomie beraubt?

Pilgervolk

Ein zweites Charakteristikum des Christen liegt – oder sollte liegen – in seiner Fähigkeit, die menschliche Erkenntnis immer wieder aufs neue in Frage zu stellen und sie weiterzubringen, angespornt durch Leben und Lehre Jesu: diese Gründerbotschaft, die uns unter dem Einfluß des Geistes Gottes beständig auf neue und verwirrende Weise ermahnt. Was Christus verkündet über das Nicht-Verurteilen anderer, über die Aufnahme der An-den-Rand-Gedrängten, über den Reichtum, über die Relativität der Gesetze der Synagoge, über die Stätte, die den Mangel Leidenden bereitet ist..., stellt einen Appell dar, niemals das Wissen, die etablierte Ordnung und die menschlichen Hierarchien zu verabsolutieren. Gegenüber der Logik Gottes (z. B. die Arbeiter der elften Stunde, oder die Seligpreisungen, die nach Aussage von J. Fr. Six vor allem die Enthüllung der Seinsweise Gottes sind) sind unsere unentbehrlichen menschlichen Erkenntnisse unaufhörlich in Frage gestellt – wir sind zu einer ständigen «metánoia» aufgerufen, damit wir nicht bei fixierten Gewißheiten stehenbleiben, sondern den Weg weitergehen. Diese konstante Infragestellung – weit davon entfernt, unsere Bemühungen und Erkenntnisse nichtig zu machen – bewirkt eine Offenheit, regt zu den möglichen Umstellungen an.

Eine solche permanente Infragestellung hat nur auf einem Grund der Hoffnung, der den menschlichen Weg stützt, ihren richtigen Platz: Wir sind für die Fülle geschaffen. Das irdische Paradies ist nicht von Anfang an vorhanden, aber es ist von jeher im tiefsten Grund des menschlichen Bewußtseins gegenwärtig als eine Zu-kunft (ein Auf-uns-Zukommendes), als eine zu entwerfende Möglichkeit, die die Geschichte des einzelnen und die der Menschheit an sich zieht. Seitdem muß alles weitergeführt werden. Und zwar nicht nur unsere «weltlichen» Leistungen, sondern ebenso unsere religiöse Praxis, unsere institutionellen Organisationen, unsere doktrinären Definitionen...Der Christ ist ein Pilger.

Ganz in alle menschlichen Engagements einbezogen zu sein, ohne jemals irgendeinen Einfluß, so gültig er auch sein mag, zu verabsolutieren, müßte eine entscheidende Wirkung auf die Art und Weise des Verständnisses von «christlicher» Ethik – oder exakter: vom Beitrag der Christen zur menschlichen Ethik – haben.

Es ist normal und gut, daß die Christen und die christliche Gemeinschaft zum moralischen Fortschritt der Welt sowohl durch ihre Lebensweise als auch durch die Angabe von Werten, die ihnen wesentlich erscheinen, beitragen. Indem sie anerkennen, daß andere sich gleichermaßen mit diesen Werten identifizieren, finden die Christen in diesen Lebensweisen wichtige Übereinstimmungen mit ihrem religiösen Glauben. Dennoch können die von der christlichen Gemeinschaft ausgearbeiteten Normen – so nützlich sie auch als Anhaltspunkte für unseren Weg, als Beitrag zur menschlichen Gemeinschaft und als Umsetzung unserer Zustimmung zu dem Gott Jesu Christi in die Wirklichkeit sind – einen nur relativen, unbeweisbaren Charakter haben: Sie drücken Seinsweisen aus, die vom christlichen Bewußtsein inspiriert sind. Aber man sieht schlecht, wie sie sich in ihren präzisen Konkretisierungen den menschlichen Bedingungen von Zeit und Kultur entziehen und durch eine unmittelbare Verbindung mit dem Evangelium einen absoluten Charakter erlangen. Wenn moralische Normen, die – selbst wenn sie vom Evangelium aufgestellt werden – eine menschliche Ausarbeitung bleiben – zur letzten Instanz erhoben würden: Welchen Platz ließen sie da noch dem Wehen des Geistes Gottes?

Die Fragen bezüglich der Doppelnatur Jesu Christi durchziehen die ganze christliche Geschichte ohne jemals eine völlig zufriedenstellende Antwort zu finden. Es ist uns nicht möglich, zu verstehen, wie Jesus von Nazareth zu gleicher Zeit an allem außer an der Sünde hat teilhaben können: an der menschlichen und göttlichen Natur. Aber auch wenn wir diesen Ausgleich nicht begreifen, können wir nicht eine der beiden Dimensionen Christi aufgeben. Es ist essentiell für unseren Glauben, zu glauben, daß alles, was Jesus an Zugehörigkeit zum Göttlichen in sich trug, ihn in keiner Weise von seiner *conditio humana* trennte.

In dem Maße, wie er es kann, und jeweils auf seinem Platz ist der Christ mit einer Frage gleicher Ordnung konfrontiert: im Menschlichen die Gegenwart einer Transzendenz wahrnehmen, die in keiner Weise die *conditio humana* mindert. Hier jedoch steht es uns zu – obwohl wir nicht begreifen können, wie diese zwei Komponenten der menschlichen Wirklichkeit im Gleichgewicht gehalten werden können –, diese immer schöpferische Gegenwart des Ewigen zu erkennen, aber immer mit dem Anspruch, keinesfalls die Werte der verantwortlichen Freiheit, der Kreativität, der Autonomie und der Solidarität mit allem Menschlichen zu verlieren, die unsere Größe und Besonderheit ausmachen.

So lauten für den Christen der Einsatz und die fundamentale Forderung der Ethik.

Aus dem Französischen übersetzt von Astrid Dehé

PIERRE DE LOCHT

1916 in Belgien geboren. 1940 zum Priester ordiniert. Promotion zum Doktor der Theologie an der Universität Löwen. Seit 1946 in der Familienseelsorge tätig (Ehevorbereitung, Arbeit mit Familiengruppen, Eheberatungszentren). 1957–1958 Professor für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät Lovanium, Zaïre. Gründer des «Centre d'éducation à la famille et à l'amour» (C. E. F. A.). Seit 1957 Lehrbeauftragter («maître de conférences») an der Universität Löwen, und zwar am Institut für Familienwissenschaften und Sexologie (heute emeritiert). Veröffentlichungen (außer Zeitschriftenartikel über Moraltheologie und Sexualethik): A la mesure de son Amour (Editions Universitaires, Paris 1961); Harmonie des vocations (Casterman, Tournai 1965); La morale conjugale en recherche (Casterman, Tournai 1968); Et pourtant je crois (Casterman, Tournai 1970); Les risques de la fidélité (Cerf/Desclée, Paris 1972); Les couples et l'Eglise: chronique d'un témoin (Editions du Centurion, Paris 1979); J'espère être croyant: itinéraire d'un croyant (Editions du Centurion, Paris 1981); Pour une approche plus sereine...à propos de l'avortement (Novissima, Brüssel 1982); L'avortement: les enjeux d'un débat passionné (Vie ouvrière, Brüssel 1985). Anschrift: rue de la Prévoyance, 58, B-1000 Brussel, Belgien.

Christian Duquoc

Kirchenzugehörigkeit und christliche Identität

Ein Gemälde von Magritte beeindruckt mich: Hinter einem hermetisch geschlossenen Fenster weitet sich der freie Raum einer Landschaft. Der Bruch der Scheibe macht den Weg frei. In Rom geht eine Synode über die Laien zu Ende (Oktober 1987). Es war eine hermetisch geschlossene Synode. Die Journalisten blieben stumm. Ein Kardinal schrieb, es sei eine «unaussprechliche Erfahrung» gewesen. Vom Künstler Magritte zum Soziologen Gauchet, «Le Désenchantement du monde» (Paris 1986): Das Buch hat in Frankreich Staub aufgewirbelt. Der Verfasser kehrt die klassische Theorie von der Säkularisierung um. Er gesteht dem Christentum die Vaterschaft der westlichen Welt zu. Nach seiner Meinung hat das Christentum die technische Wissenschaft oder wissenschaftliche Technik begünstigt, die Demokratie inspiriert, die nicht mehr endende Debatte um die grundlegenden Aufgaben und wesentlichen Zielsetzungen ins Leben gerufen und die Unruhe verstärkt, die zur Erneuerung der Mentalitäten und Institutionen treibt. Es ist Sache der christlichen Denkweise, aufgrund ihres Bekenntnisses zu einem Schöpfer und also absolut transzendenten Gott Welt und Gott radikal voneinander zu trennen und dadurch die Menschen vor ihre Verantwortung zu stellen. Paradoxerweise hat der Glaube an die Menschwerdung des Wortes den durch das Judentum bereits eingeleiteten Vorgang verstärkt: Gott trägt in seinem Stellvertreter den erträumten Messianismus nicht mehr; er hält sich an den Ort der Ohnmacht: das Kreuz.

So öffnet der Rückzug Gottes den Menschen einen Raum zu schöpferischem Tun. Im Gegensatz zu den traditionellen Religionen, die Gesetze, Riten und Gebräuche im unveränderlichen Ursprung verankern, setzt das Christentum jede Verbindung mit dem Ursprung außer Kraft. Es lehnt jedes kosmisch-göttliche System ab, das dem Ethischen und dem Politischen Sinn zu verleihen strebt. So sehr also die traditionellen Religionen kraft ihrer unwandelbaren Stete seelische Sicherheit verleihen, so sehr gebiert das Christentum durch seinen Bruch mit dem Ursprung und sein Sich-Ausstrecken nach einer unbestimmten Zukunft Angst. Sie wird in dem Maße schärfer empfunden, wie das Christentum als Metapher unserer Modernität sich gesellschaftlich verwirklicht und sich somit als äußere Erscheinung, als Kirche also, selbst auslöscht. Ihre Substanz ist fortan unsere Welt. Gewiß, der innere Glaube kann als letzter Sinn der Ethik und der immer vorläufigen welthaften Kommunikation bleiben; die Moderne meint nicht das Verschwinden des Glaubens, sie individualisiert ihn und macht die empirisch erfahrbare Kirche zu einem archaischen Relikt, das immer noch den Anspruch erhebt, die Quelle für die menschliche Gemeinschaft zu sein. Die Zugehörigkeit zur Kirche hört auf, wirklich noch etwas zu bedeuten hier in dieser unserer welthaften Welt, die das Wesen des Christentums verwirklicht, während es in der Kirche nur noch als Folklore lebt. Die «christliche» Identität hat ihr Fundament entweder in der Moderne oder in der Folklore. Jedenfalls verdient sie ihre Bezeichnung «christlich» nur, wenn sie mit der Institution bricht.

Diese hier schematisch dargestellte These des Soziologen wirkt aufreizend. Sie öffnet das Tor zu dem im Titel dieses Beitrags angedeuteten Dilemma. Um es aufzuhellen und womöglich zu überwinden, gehe ich in drei Schritten voran: ich entfalte zuerst das Problem, versuche dann ein Urteil darüber und wende mich schließlich einer Hoffnung zu.

I. Das Problem

Die These von M. Gauchet kann einen katholischen Gläubigen beunruhigen. Nicht seine Analyse der Moderne macht wanken; sie ist für das Christentum eher schmeichelhaft. Die Strafe für den Erfolg ist es, die verwirrt: Das Christentum stirbt an seinem Gelingen. Es verliert gerade in dem Augenblick seine gesellschaftliche Funktion und Sichtbarkeit, da es die Gesellschaft wirksam inpiriert. Es tritt als Kirche in den Schatten. Der einzelne Mensch kann das Absolute suchen, bedarf dazu aber keiner Kirchenzugehörigkeit. Die Kirche hört auf, ein Ort der Identitätsfindung zu sein. Der Grund dafür? Ihr jahrhundertelanger Widerstand gegen die entstehende Moderne. Die Kirche stellt sich der christlichen Dynamik in den Weg. Das ist eine Dynamik zu

christlichem Dasein mit ihrer Quelle in der von der Kirche doch ständig verkündeten Heiligen Schrift. Die Kirche aber drängt in die Schizophrenie. Denn einerseits weckt sie die schöpferische Verantwortug in der Welt, zwingt aber andererseits durch die Verweigerung einer demokratischen Debatte über das, was alle Getauften angeht, zu veralteten ethischen und disziplinären Verhaltensweisen.

Die vergangene Synode liefert für diese Schizophrenie ein Beispiel. Auf der einen Seite nämlich stimmt sie bedingungslos dem in der bürgerlichen Gesellschaft geführten Kampf um die Gleichheit der Rechte von Mann und Frau zu: Nichts berechtigt, den Frauen den Zugang zum Wissen, zur politischen Macht, zur Stimmgleichheit in der demokratischen Debatte und zum gleichen Lohn zu verwehren. Jedermann vermag in diesem Kampf um die Gleichheit eine Auswirkung christlicher Gesinnung zu erkennen. Durch Christus und in ihm bestehen keine alles bestimmenden Unterschiede mehr. Auf der anderen Seite aber lehnt die katholische Kirche für ihre sichtbare Organisation diese Gleichheit ab. Aus der Befürchtung, auf eine Anfrage hinsichtlich der Stellung der Frau in der kirchlichen Institution eine Antwort geben zu müssen, hielt es die Synode sogar für notwendig, einen harmlosen Text auszuschalten, nämlich die Bitte, Mädchen als Meßdienerinnen zuzulassen – eine übrigens schon seit mehr als zehn Jahren weitverbreitete Praxis. So treiben die verantwortlichen Männer der Institution die Schizophrenie auf die Spitze: Sie fordern für die zivile Gesellschaft Rechte und Praktiken, die sie in der Kirche verweigern unter dem fadenscheinigen Vorwand, die jahrhundertealte Kirchenzucht sei unantastbar, sie gründe im «göttlichen Recht».

Mit welcher Instanz soll sich der Gläubige identifizieren? Mit der Sicht der bürgerlichen Gesellschaft, die nach der Meinung der Kirche die Gleichheit unter dem Geisthauch des Evangeliums preist? Oder mit der institutionellen Struktur der katholischen Kirche, die ihre antidemokratische Organisation mit Berufung auf das «göttliche Recht» begründet? Wo liegt die wahre Quelle für die Identitätsfindung? In der für die schöpferische Verantwortung und die demokratische Debatte offenen Dynamik gemäß der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» (II. Vatikanum), oder in der Unbeweglichkeit der kirchlichen Organisation, für die sich die vatikanische Bürokratie unablässig einsetzt? Ist dieses Dilemma nur künstlich? Das wäre erst zu beweisen. Ist es wirklich? Dann muß der katholische Gläubige an seiner Überwindung arbeiten.

II. Beurteilung

Es gibt ein einfaches und oft angewandtes Mittel, um dem genannten Dilemma zu entgehen: Man appelliert von der Zugehörigkeit zur empirischen Kirche an die Zugehörigkeit zur Kirche als Sakrament und Leib Christ. Natürlich kann man der Meinung sein, die Zugehörigkeit zur Kirche als dem Ort christlicher Identifikation habe mit dem nichts gemein, was sich die Leute in den zentralen Stellen der kirchlichen Bürokratie in ihrem Heimweh nach der guten alten Zeit vorstellen. Das folkloristische oder altertümliche Verhalten der dort Verantwortlichen ist ja nur eine geringe Glaubensprüfung. Hinzuzufügen wäre auch, daß der Abstand zwischen der idealen Sicht und der konkreten Verwirklichung und Verwaltung eine allen Gesellschaftsformen gemeinsame Gegebenheit darstellt; die politischen Parteien, die Gewerkschaften und die Vereine kennen ähnliche Widersprüche. Die Kirche ist anderswo als in den Engstirnigkeiten ihrer Verwalter. Man muß sie mit Humor ihre theokratischen Spielereien treiben lassen. Sie sind gutgläubig davon überzeugt, Gott zu eigen zu haben. In Wirklichkeit sind ihre Hände leer. Gott weht mit seinem Geist, wo er will. Er ist nicht in ihrem Kalkül eingefangen.

Ich schätze diese Antwort. Sie zeugt von einer gelassenen inneren Freiheit dem Unwichtigen gegenüber. Sie setzt sich aber zu billig über das tiefe Leid zahlloser Katholiken hinweg. Denn diesen widersteht es, den Wert der institutionellen Sichtbarkeit der Kirche zu verschleudern oder zu unterschätzen; sie nehmen aber auch nicht teil an dem Archaismus und sind der Auffassung, daß gewisse disziplinäre Formen gegen das Evangelium zeugen. Mit einem Wort, sie denken, daß eine solche Antwort M. Gauchet und seiner These, das Christentum sei fortan anderswo als in der Kirche, in die Hände spielt. Sie sind also nicht mit dem einverstanden, was manche verantwortliche Kirchenmänner zu verbergen suchen: Der Unterschied zwischen Kirche und Welt, den diese predigen, ist gar nicht jener, der für die Wahrheit des Gottesreiches Zeugnis gibt.

Mir scheint, die jüngsten kirchlichen Vorgänge bestätigen noch die Stichhaltigkeit dieser Wei-

gerung, das Dilemma durch einen Rückzug auf die Innerlichkeit oder das Unsichtbare zu überwinden. Gewisse Persönlichkeiten unter unseren Kirchenfürsten scheinen keinen anderen Ehrgeiz zu besitzen, als das Zweite Vatikanische Konzil zu banalisieren. Sie beschäftigen sich mit dem Nebensächlichen, etwa mit der Kirchenzucht, mit ehemals höchst sinnvollen, heute jedoch leeren und mühsam aufgedrängten symbolischen Formen, mit einst mutigen, nunmehr freilich ausgepumpten Theologien; sie geben sich größte Mühe, dem Abgestorbenen den Schein neuen Lebens einzuhauchen; sie befleißen sich, das Schöpferische auszusiedeln. Sicher wird diese Strategie mit großem Eifer für die Ehre Gottes betrieben. Aber diese Geister zittern doch fortwährend vor wirklich Neuem. Sie haben Angst, und die Angst verurteilt sie zur Kleinlichkeit.

Wenn wir uns unter dem Vorwand, das wahre Wesen der Kirche sei nicht von dieser Welt, damit zufrieden geben, daß die Kirche von solchen Leuten geleitet wird, die sich von Angst und Furcht beherrschen lassen, dann bestätigen wir die These Gauchets: Die christliche Identitätsfindung ist von nun an von der Zugehörigkeit zur Kirche befreit. Denn die Kirche hat die wahre christliche Logik verraten. Nur bedrückte Gemüter, unfähig, ohne festgelegte Richtlinien zu leben, geben sich mit der Identifikation zufrieden, die ihnen die Verwalter unserer Kongregationen anbieten; freie Geister halten sich an das Evangelium. Die Schizophrenie befällt nicht mehr das Individuum; dieses selbst wählt sich sein Lager. Sie befällt jetzt die Kirche. Meiner Meinung nach kann man sich schwerlich mit dieser Aufteilung bescheiden. Einige Bemerkungen zur These M. Gauchets und der gegenwärtigen Entwicklung der katholischen Kirche führen auf einen anderen Weg.

* * *

Die Idee vom Schwinden der Kirche als gestaltender Kraft zur Einheit der Menschen untereinander und als Ort möglicher Identitätsfindung, wie es M. Gauchet beschreibt, ist zweifellos aus mehr als einem Grund anfechtbar. Die These dieses Soziologen hängt von seiner Definition der Religion ab: Religion ist der Imperialismus des «Außen». Folglich muß die Kirche, die aus ihrer eigenen Logik heraus dazu bestimmt ist, diese von außen hereinbrechende Beherrschung auszuschalten, notgedrungen an ihrem eigenen Verschwinden arbeiten, will sie dem Evangelium, das sie predigt, treu bleiben; sie muß sich bemühen, die an sie gehefteten Gläubigen von sich abzulösen.

Wäre die traditionalistische Sicht die vorherrschende, hätte die These Gauchets durchaus recht. Gewiß war der katholische Traditionalismus sogleich nach der Französischen Revolution eine gewaltige Kraft in der Kirche, und zahlreiche Katholiken waren davon überzeugt, daß es zwischen dem neuen Weltleben und dem althergebrachten Glauben keine Verträglichkeit geben könne. Dieser Gesichtspunkt erwies sich letzten Endes als eine Gefahr für das kirchliche Zeugnis, obwohl ihn viele führende Männer der Kirche begünstigt, wenn nicht gar aktiv unterstützt hatten. Was sich seit mehreren Jahrzehnten zunehmend anmeldete, brach dann mit Johannes XXIII. bei der Eröffnung des Zweiten Vatikanums voll durch. Es ging diesem Papst darum, die Kirche in der modernen Welt stimmig zu machen, da sonst die von ihr auszubreitende Botschaft nicht mehr vernehmbar wäre. Das Zweite Vatikanum hatte eine große Hoffnung geweckt, sogar in Kreisen, die den religiösen Fragen relativ gleichgültig gegenüberstanden. Es war für viele Katholiken eine Befreiung: Dieses Konzil bewahrte sie vor der Schizophrenie, zu der sie der Traditionalismus zu verdammen drohte.

Die durch die Kirche vermittelte Identifikation widersetzte sich nicht mehr jener, die durch das Leben in der Welt von heute gefordert war. Die antimodernistische Verkrampfung der katholischen Kirche hatte zu einer Sektenmentalität und vielleicht sogar zum Fanatismus geführt; sie hätte die Kirche beinahe zu einer Randerscheinung werden lassen. Die durch das II. Vatikanum vollzogene Wende befreit das Ja zum Evangelium und zur Kirche von jedem sektiererischen Beigeschmack. Das Konzil betont durch die Lehre von den Zeichen der Zeit eine gewisse Verflechtung zwischen der Aufgabe der Kirche und der modernen Weltanschauung. Es ist mit und nach dem Zweiten Vatikanum nicht mehr notwendig, sich als antimodernistisch zu erklären, um echt Christ zu sein. Johannes XXIII. hat sich energisch gegen die Unglückspropheten erhoben. Die Kirche braucht nicht bescheiden zurückzutreten, damit das Christentum sein Ziel erreiche. Im Gegenteil! Christentum und Kirche gehen den gleichen Weg. Darum verläuft die Identität nicht notgedrungen über einen Bruch

mit der Welt. Die Zugehörigkeit zur Kirche zwingt nicht mehr zur Abkehr von der Welt. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil öffnen sich neue Wege.

* * *

Gibt man sich aber nicht einem unbegründeten Optimismus hin, wenn man im II. Vatikanum eine Wende in der antimodernistischen Strategie der katholischen Kirche sieht? Ist es nicht eine allzu künstliche Antwort auf die These M. Gauchets vom Schwinden der Kirche aufgrund ihres archaischen und folkloristischen Charakters, in diesem Konzil einen radikalen Wandel der kirchlichen Praxis zu erkennen? Bestätigt die nachkonziliare Zeit die vor mehr als zwanzig Jahren geweckten Hoffnungen? War das Konzil mehr als nur ein frommer Wunsch? Hat die Kirche seither den Willen unterstützt, dem Sektendasein zu entgehen?

Es zeigen sich neuerdings wieder Haltungen, die die Kirche erneut in die Folklore hineindrängen könnten: die Anziehungskraft, die der Traditionalismus auf ehemals freiere Geister ausübt; die Ängstlichkeit gewisser Vertreter der römischen Kongregationen, ihr Grauen vor jeder Veränderung, ihre Allergie gegenüber jedem schöpferischen Unternehmen im intellektuellen, pastoralen und liturgischen Bereich, ihr Kampf gegen jedes bischöfliche Verlangen nach mehr Autonomie, ihr ganz offensichtlicher Wille, alles zu unterdrücken, was nicht in ihre Vorstellung von Rechtgläubigkeit paßt, ihre frostige, jedem Dialog und jeder Mitteilsamkeit abholde Machtausübung und schließlich ihre Liebe zur Unbeweglichkeit, die sie so oft mit Treue verwechseln. Wenn dieses Verhalten zum Durchbruch kommt, dann war das Zweite Vatikanische Konzil nur ein schönes Zwischenspiel, ein momentaner Frühling ohne weitere Folgen wie in gewissen Ländern des Ostblocks. Die Trägheit und Eifersucht römischer Bürokratie sind dann unter dem Etikett des «göttlichen Rechtes» mit der sich ankündigenden Dynamik fertig geworden. Sollte M. Gauchet letzten Endes doch recht behalten? Hat das Christentum aufgehört, für den Menschen und seine Welt wirklich zuständig zu sein? Wenn einige verantwortliche Kirchenmänner diesen Eindruck hinterlassen wollen, dann brauchen sie nur so weiterzufahren wie bisher. Und wir geraten in das Dilemma: entweder wahrhaft Christ sein trotz der Kirche oder mit der Kirche zur Sekte werden. Ich lehne dieses Dilemma ab. Ich sehe andere Möglichkeiten am Horizont.

III. Eine Hoffnung

Trotz der etwas griesgrämigen Atmosphäre auf der letzten römischen Synode hat diese Versammlung, soweit man weiß, doch zu einer Gesundung der Verhältnisse beigetragen. Sie hat nämlich deutlich an die beherrschende Aussage der dogmatischen Konstitution «Lumen gentium» erinnert, daß die Kirche das Volk Gottes ist. Niemand mehr kann diesen Begriff anzweifeln.

Der Nachdruck auf dieser Aussage scheint mir in eine Richtung zu führen, wo die Kirche nicht mehr als Sekte oder Folklore gilt, sondern eben als Kirche im wahren Sinn des Wortes, eine Kirche zu wahrem Christsein ohne die Gefahr einer Schizophrenie ihrer Glieder. Vier Eigentümlichkeiten geben mir das Recht zu sagen, die Kirche sei ein Ort positiver Identitätsfindung: Sie ist ein Weg unter anderen, sie nimmt teil an der demokratischen Debatte, sie hat einen Willen zur Gemeinschaft und sie zeugt von einer Hoffnung.

Um jedem Mißverständnis zuvorzukommen, möchte ich vor Betrachtung dieser vier Orientierungen den Sinn des meiner Studie zugrundeliegenden Ausdrucks «Kirche als Gemeinschaft» genauer erklären. Dieser Ausdruck ist nicht als Gegensatz zu «Kirche als Institution» gemeint. Er ist vielmehr eine Art und Weise, mit der Definition der Kirche als Volk Gottes ins reine zu kommen. Die Kirche als Institution läßt sich nicht trennen von einer unsichtbaren Kirche; beide sind vielmehr miteinander verknüpft. Die unsichtbare Kirche ist in der Institution, die durch Wort, Sakrament und Leitung ihre Struktur empfängt, als Offenheit gegenwärtig. Dagegen widersteht in meiner Darlegung die Kirche als Gemeinschaft dem beherrschenden bürokratischen Einfluß auf die Institution und setzt sich davon ab. Kirchliche Behörden, die den Zweck haben, die Arbeit der Bischöfe und ihrer Versammlungen zu erleichtern und zu unterstützen, entwickeln ihre eigene Logik dermaßen rücksichtslos, daß sie die bischöfliche Autorität untergräbt. Vieles beweist den Willen, dem Verlangen der Ortsbischöfe und ihrer Versamlungen nach repektvoller Autonomie den Boden zu entziehen: die derzeitige Art und Weise der Bischofsernennung; Überwachung von Lehre und

Kirchenzucht durch die zentralen vatikanischen Stellen; Entzug der Beschlußmöglichkeit der Bischöfe auf den Synoden und Allgegenwart des Papstes in den Massenmedien – ein Wille, der durch den ideologischen Druck einer blinden Ergebenheit in den Heiligen Stuhl noch unterstützt wird. Das Schematische oder Polemische mancher Aussagen der folgenden Darlegung hat seinen Grund in der Situation, die sich in dem Dilemma offenbart: Wem steht die Verantwortung für die kirchliche Leitung zu, den Bischöfen in Einheit mit dem Bischof von Rom oder zentralistischen und zentralisierenden Verwaltungsstellen? Die Konstitution «Lumen gentium» hat dieses Dilemma im Grunde schon gelöst. Die genannten vier Orientierungen bezwecken lediglich ein besseres Verständnis dieser Tatsache.

1. Ein Weg unter anderen

Das Zweite Vatikanische Konzil weist die Versuchung zurück, die christliche Identifikation auf eine Sektenmentalität zu gründen. Man wird und ist nicht Christ durch Ausschluß oder Ausschaltung des Mitmenschen. Aus diesem Grund leitet das Konzil eine Reflexion über den Ökumenismus, das Judentum und andere Religionen in Form von Dialog in die Wege. Die von Papst Johannes Paul II. inspirierte Begegnung in Assisi im Oktober 1986 bestätigt praktisch diese Orientierung. Die Israel und der Kirche zuteilgewordenen Verheißungen sind derart groß, daß jene, die solchen Gruppen zugehören, aufgrund der eben damit gegebenen Erwählung Gefahr laufen, die «Draußenstehenden» zu unterschätzen oder sogar zu verachten. Das Zweite Vatikanum hat mit aller Kraft die Unterscheidung von erfahrbarer Kirche und Reich Gottes betont, um diese «Verdammung» der ‹Draußenstehenden›», derer also, die nicht zur sichtbaren Kirche gehören, mit der Wurzel auszureißen. Der hl. Augustinus hatte zu seiner Zeit dieser Überzeugung kraftvoll Ausdruck verliehen: «Viele sind draußen,» so predigt er, «die in Wirklichkeit drinnen sind, und viele sind drinnen, die in Wirklichkeit draußen sind.» Die Grenzen sind nicht administrativer Art. Gott hat seine Gnade und seine Güte nicht in den Bereich der sichtbaren Kirche eingegrenzt. Das bedeutet zumindest, daß man nicht in die Kirche eintritt wie in eine Partei oder einen Verein. Man bildet nie eine Einheit mit dem Reich Gottes, von dem die Kirche Zeugnis ablegt.

Auf ihrem geschichtlichen Weg ist die Kirche trotz den Sakramenten und dem Wort der Schrift mit der Ambivalenz beladen, die an jeder sozialen Körperschaft und an jedem einzelnen Menschen haftet. Die christliche Identifikation ist ein Bekehrungsvorgang, Bekehrung nicht zur Kirche, sondern zum Gottesreich. Die Kirche hat sich selber ständig zu dem zu bekehren, das zu bezeugen sie gesandt ist. Die Bekehrung ist keine Angleichung an ein vorauserstelltes Modell; das Evangelium liefert keines. Die Bekehrung ist ein Wagnis in Antwort auf die gegenwärtigen Herausforderungen. Die Bekehrung schließt Irrtümer, Ungeschicklichkeiten und Fehler nicht aus, vermeidet es aber, sich darin einsperren zu lassen. Grundbedingung für eine christliche Identität nicht patriotischer und inflationistischer oder fanatischer Art ist der nie abgeschlossene Weg der Bekehrung. Es ist ein Weg der Bescheidenheit. Er läßt die anderen Wege sie selber sein. Gottes und Christi Herzen sind weit genug, damit der Heilige Geist den Christen von jeder anmaßenden Superiorität und Verachtung befreien kann.

In Wirklichkeit läßt sich das alles ja mit Händen greifen, sogar in der klassischsten Theologie. Aber die Logik einer Gruppe, auch einer kirchlichen, ist eine imperialisitische Logik. Die Beweisführung ist denkbar einfach: Wenn die Kirche die Hüterin der Wahrheit ist, dann sind die anderen im Irrtum, und man muß sie daraus befreien. Gewaltanwendung steht hinter der Tür; sie hat die Schwelle oft überschritten. Besser ist es daher, aus der abstrakten Problematik von Wahrheit und allumfassender Gültigkeit herauszutreten: die Kirche ist Zeuge des Weges Christi, und dieser Weg schließt andere Wege nicht aus. Gott hat der Kirche nicht das Gericht übertragen; er bestimmt sie in Christus zur Machtlosigkeit, er verweigert ihr die Gesamtheit des Wissens. Die von der Kirche geforderte Bekehrung läuft daraus hinaus, die natürliche Logik der Gruppe, sich nämlich als die einzige zu glauben, strikt abzulehnen, mit einem Wort: ohne Hintergedanken und ohne Überheblichkeit an dem demokratischen Ringen mit den Herausforderungen des Lebens und des Überlebens teilzunehmen.

2. Eintritt in die demokratische Debatte

Wegsein unter anderen Wegen – das ist die Bedingung zur kirchlichen und persönlichen Be-

kehrung. Von hier aus überwindet der Christ in seiner Identitätsfindung die doppelte Gefahr des Sektierertums und des Imperialismus. Die genannte Bedingung öffnet das Tor zu einem anderen Kirchesein. Hier steht die Kirche mitten in der Debatte, die aufgrund des Rückgangs der Fanatismen in der Welt angehoben hat. Nicht nur die Kirche befaßt sich mit den ethischen oder politischen, philosophischen oder religösen Herausforderungen des Menschen unserer Zeit. Die einzige Bedingung für eine christliche Identitätsfindung, die nicht rein imaginär bleibt, ist diese: mutig und kühn sich in die demokratische Debatte einlassen, ohne die Anmaßung letztgültiger und letztentscheidender Instanz, was unweigerlich in Verhärtung und Machtstreben endet.

Der «kleine Mann» findet seine persönliche Identität, das heißt seine Fähigkeit, mit den Mitmenschen zu sein, ohne sich selbst aufzulösen, allein durch sein Selbstbewußtsein mittels des Wortes des anderen, durch die Gegenwart eines dritten, der in sprachlicher Objektivität die Gesellschaft oder die Kultur vertritt. Der «einfache Christ» erlangt sein Christsein, also seine Identität, nicht aus der Taufe allein; die Taufe ist lediglich eine bestimmende Möglichkeit; ohne das Wort eines anderen und die Gegenwart eines dritten (hier der Kirche) wird die Taufe, dieses Grundsakrament, nicht voll ausreifen können. Die Gruppe ist also sehr wohl ein Ort der Identitätsfindung; sie ist es, indem sie die Gemeinschaft und den gemeinschaftlichen Austausch ermöglicht. Was verschließt, identifiziert falsch. Wie könnte die erfahrbare Kirche, wenn sie jede Debatte verweigert, wenn sie nur als «Lehramt» erscheint, ein Ort sein, wo der Mensch sein Christsein erkennt und verwirklicht, ohne deswegen zum Sektierer zu werden? Die Kirche bildet den Gläubigen nur dann zum Zeugen des Reiches Gottes, wenn sie sich selbst in die demokratische Debatte über die Fragen einläßt, die alle Männer und Frauen interessieren, und dies ohne die Anmaßung, die Debatte souverän abschließen zu wollen.

Ich wundere mich daher einigermaßen, in dem von der Glaubenskongregation veröffentlichten Dokument «Die Weitergabe des Lebens» als Schlußfolgerung zu lesen, die Aufgabe des Theologen und also jedes Glaubenszeugen bestehe im Ganzen genommen darin, die Beschlüsse des Lehramtes, in diesem Fall der römischen Kongregationen, zu erklären. Diese Definition ist der Aufgabe jedes Intellektuellen in einem totalitären Land analog. Er hat hier die Beschlüsse der Partei zu erklären und besitzt nicht den kleinsten Freiheitsraum zu persönlichem und eventuell kritischem Einsatz. Läßt er sich in seine demokratische Debatte ein, verrät er bereits eine Sendung. Die Partei weiß, und der Intellektuelle teilt dieses Wissen mit. Der Intellektuelle ist das willige Werkzeug der verantwortlichen Behörden, denn deren Entscheidungen sind immer vernünftig, und zwar aufgrund der geschichtlichen Stellung dieser Leute, ihres gesellschaftlichen Standes und der göttlichen Beglaubigung. Sie sind von der Notwendigkeit einer Debatte befreit, sie brauchen nicht zuzuhören.

Aus dieser im Eifer für das Gute verankerten Überzeugung keimt in der Kirche Gewalt. Die politische Machtlosigkeit der Kirche der Gegenwart macht die Gewaltanwendung unmöglich. Zu anderer Zeit und an anderen Orten aber führte die Verbindung von Eifer und Gewalt zu Verbrechen. Die Inquisition war kein bedauerlicher Zwischenfall. Sie paßte in die Logik eines Verhaltens, das jede Debatte ablehnt. Sie war die Folge der Überzeugung, am Wissen Gottes direkt teilzuhaben. Gott aber war in seinem Sohn Jesus am Ort der Gewaltlosigkeit, am Kreuz. Er öffnet so notwendig den Weg in den Dialog, denn es gibt für die Menschen, und seien es kirchenamtlich Beauftragte, keine gesunde, unpathologische Identität, deren Verwirklichung nicht auf dem Weg über das Wort des anderen und die Instanz eines dritten verliefe. Niemand, auch die Kirche nicht, kann den von Macht und Wissen leeren Platz ausfüllen, den die demokratische Debatte voraussetzt und auch erfordert. Freilich muß dann auch die innere Struktur der Kirche zu dieser bescheidenen Stellung anregen. Ich meine, das Gemeinschaftsein des Gottesvolkes scheint dieses bescheidene Verhalten zu fordern.

3. Ein Wille zur Gemeinschaft

Die Kirche könnte kein Weg unter anderen sein, kein Partner in der Debatte auf gleicher Ebene, würde sie nicht in ihrer internen Praxis das für die zivile und politische Welt geforderte Zuhören und aufrichtige Verhalten dem anderen gegenüber selbst bezeugen.

Die Kirche ist nicht das Reich Gottes. Sie verkündet dieses Reich. Sie verkündet es aber nicht nur symbolisch durch ihr Wort und ihre Sakramente. Sie nimmt es wirklich, wenn auch

oft überaus bescheiden, in den Gemeinschaftsbanden vorweg, die sich unter den Gläubigen flechten. Sie zeugt für das anstehende Gottesreich in erster Linie als Gemeinschaft. Die christliche Identitätsfindung kommt nach dem Vorbild einer totalitären Partei zustande, und die kirchliche Körperschaft gliedert den Menschen einem vorgefertigten Modell an oder schließt davon aus, wenn das Gemeinschaftsein der Kirche nicht mehr erkennbar ist, wenn die christliche Identifikation, auf die sie hinarbeitet, nicht über die Mühe des Zuhörens verläuft, auf welcher Stufe der kirchlichen Hierarchie man sich auch befinden mag, wenn die festliche Freude auf einem alle Anders-, Irr- oder Ungläubigen ausschließenden Unter-sich-Sein gründet und wenn die verschieden oder sogar abwegig lebenden Mitmenschen nicht nur nicht aufgenommen, sondern verbannt und verachtet werden.

Das Bürokratisierungsphänomen, das alle Gesellschaftsformen zu überschwemmen strebt, haßt die Verschiedenheit, denn sie ist unverwaltbar. Das Einstimmige ist sein Gott. Das Einstimmige, Einheitliche aber trägt keine Gemeinschaft, kein Volk, sondern schafft eine Herde. Es erzeugt untergeordnete Streitigkeiten, denn das Beiläufige wird hier zum Wesentlichen. Der Bürokrat verwaltet das Wesentliche nur in der Sicht des Nebensächlichen. Dieses bürokratische System gedeiht in der katholischen Kirche weiter – trotz dem II. Vatikanum. Es organisiert die Verbindungen der Ortskirchen untereinander und innerhalb der Ortskirchen selber in der Perspektive des Unbedeutenden als letztlich Bestimmendem. Nichts wirkt auf die Gemeinschaft und also auf die Communio zerstörender als diese Verwechslung von Nebensache und Wesentlichem. Sie verunstaltet das Antlitz der Kirche zu einer kleinlichen und langweiligen Erscheinung. Nur dort, wo Diskussion und Freiheit herrschen, nur dort ist Gemeinschaft. Sie ist in diesem Sinn ein Bekehrungsvorgang. Denn die Fülle des Zusammenseins wird aus dem leidvollen Absterben der einsam herrschenden Macht geboren.

Die Kirche bleibt gegenwärtig ein lebendiges Geflecht dank jenen Gemeinschaften, die in der Freiheit entstehen und mutig wirken. Dieses Phänomen kommt in den Massenmedien weniger zu Tage, da sie praktisch nur von den Verwaltungsleuten reden. Das führt zu einer «dualen» Kirche: Auf der einen Seite lebendige, sich zum Evangelium bekehrende Gemeinschaften, auf der anderen eine kalte, kleinliche Bürokratie, die sich in das Schon-gesagt und Schon-gemacht verschließt. Und mitten in diesem Widerspruch wirkt der Heilige Geist. Der Gläubige kann sich sein Identitätsmodell wählen: fröstelnder, gefahrloser Gehorsam gegenüber Verhaltensmodellen, die durch die Verwaltung aufgestellt werden – oder kühne und nie vollendete Bekehrung zum Reich Gottes mitten in der Gemeinschaft. Nur dieses zweite Modell ist aufgrund seiner bescheidenen Stellung und seines Verzichts auf Macht Hoffnungsträger. In ihm verwirklicht die Institution ihren wahren Sinn.

4. Ein Hoffnungszeugnis

Die Zugehörigkeit zur Kirche ist ein Ort christlicher Identitätsfindung. Sie ist es aber nicht unbedingt. Die Kirchenzugehörigkeit ist kein garantierter Ausweis für christliche Identität. Es gibt kein «jus soli» (ein Recht, das in vielen Ländern die Staatsbürgerschaft begründet). Die Identitätsfindung ist ein Vorgang. Er hat nicht nur mit der stets möglichen Schwäche des Gläubigen zu tun, sondern auch mit der Geschichtlichkeit der Kirche.

Diese Kirche leidet unter einem nie erlöschenden Widerspruch zwischen ihrer evangelischen Perspektive und ihrer empirischen Schwere. Sie kann diesen Widerspruch nicht überwinden. Er gehört zum geschichtlichen Wesen der Kirche. Die Forderung nach bescheidenem Verhalten in der Welt ist nicht bloß ein äußerlicher moralischer Imperativ. Sie offenbart vielmehr, wie wirklich diese ihre geschichtliche Verfaßtheit ist. Und eben aufgrund dieser ihrer Geschichtlichkeit ist die Kirche ein Weg unter anderen Wegen, ist sie verpflichtet, ebenbürtiger Partner in der demokratischen Debatte zu sein, bleibt sie Gemeinschaft, die Unterschiede und Abweichungen in sich aufnimmt. Wollte sie dem entrinnen, würde sie der Einbildung opfern und die Gläubigen in eine pathologische Identität hineinzwingen. Diese an ihr eigentliches Sein gebundene Bescheidenheit ist ein klares Zeugnis dafür, daß sie das rechte Ziel im Auge hat, nämlich die Botschaft des Evangeliums; sie bezeugt auch die Größe ihrer Hoffnung.

Es ist zweifellos eine der schmerzlichsten Erfahrungen des Gläubigen, wenn er feststellen muß, daß die Kirche weder für die Irrgläubigen noch für die Ungläubigen und zuweilen nicht

einmal für die aktiven Katholiken ein Ort der Hoffnung ist, wenn sie als Hemmschuh empfunden wird, auch von jenen, die sich als zu ihr gehörig bekennen. Der Gläubige sieht sich alsdann in einen Widerspruch verwickelt: Er wettet gegen den Skeptizismus und die Todesmächte, daß sie im Unrecht sind, und gehört aufgrund dieser Glaubensgewißheit zur Kirche, denn diese verkündet ja, daß Gott in Christus für alle die Mächte des Todes überwunden hat.

Und doch stellt der Gläubige fest: Das Verwaltungssystem der Kirche zeigt sich nicht als Kraft des Lebens und der Freiheit, sondern als unterdrückende Macht, von der für die Zukunft nichts zu erwarten ist. Der Gläubige wird sich gewahr, daß man die Sache der Kirche zunehmend nicht mehr als die Sache Gottes erkennt. Er ist in diesen Widerspruch zwischen dem verkündeten Wort und der ausgesprochenen Hoffnung einerseits und der erkannten Auswirkung des Systems andererseits eingefangen. Er erlebt das als Glaubensprüfung, falls er nur einigermaßen hellsichtig ist. Aber er fragt sich doch: Ist alles das, was für den außenstehenden Betrachter und manchmal auch für das Kirchenmitglied selbst als Erscheinungsbild der Kirche gilt, also die blockierte und gleichgeschaltete Liturgie, der an den Rand gedrängte Erfindergeist, das Formelhafte der Gemeinde, die Anonymität, die immer wieder laut hinausgerufenen, aber nie konkret verwirklichten großen Grundsätze, die herrschende Kleinlichkeit, das dominierende brave Kirchendenken, der mittelmäßige Moralismus – ist das alles notwendig mit der wesentlichen Geschichtlichkeit der Kirche verbunden? Nach der Enttäuschung auf der letzten Synode gestand mir einer meiner Ordensmitbrüder: «Der Glaube muß wirklich ein zähes Leben haben, wenn man trotz alledem im System verbleibt.»

Daß diese ganze Mittelmäßigkeit zum geschichtlichen Dasein der Kirche als Institution notwendig gehört, das verneint der Gläubige. Er glaubt, daß sich mitten aus der dichten Schwere dieser Banalität heraus doch die evangelische Hoffnung ankündigt; an verschiedenen Orten läßt sich das nicht mehr übersehen. Er weiß, die Bürokratie gehört nicht zum Wesen der Kirche. Er weiß, das Zweite Vatikanische Konzil hat den Tod des Systems gemeldet. Sicher zu naiv. Er weiß auch, daß sich der Heilige Geist nicht endlos in die Verwaltung des Nebensächlichen einschließen läßt, denn er arbeitet nicht an einer ängstlichen, jeden Schock scheuenden Hoffnung. Nein, er öffnet wirklich neuen Raum.

Schlußgedanken

Ich denke von neuem an das Bild von Magritte, an die zerbrochene Scheibe. Das bürokratische System schließt den Raum ab. Es verschließt in ein Gesetz, das sich mit dem Schweregesetz vergleichen läßt. R. Magritte stellt dieses unerbittliche Gesetz in einem Soldaten dar, dessen Arm fest in eine Mauer aus Ziegelsteinen eingeklemmt ist. Die Hoffnung aber liegt darin: Der Heilige Geist überwindet das unerbittliche Schicksal, er vernichtet die Mächte des Todes. Die Kirche ist kein eindeutiger, lichter Ort für die Identifikation, sie ist ein doppeldeutiger Bereich; die Todesmächte sind hier unter der berückenden Gestalt des Eifers und des Systems am Werk, der Geist Gottes jedoch in der Bescheidenheit und Machtlosigkeit. Das Kreuz scheidet zwischen dem Reich und dem, was sich unter dem Vorwand von Festigkeit und Dauer im Vergänglichen verliert. Es ist dem Gläubigen aufgetragen, unter der erhellenden Klarheit des Heiligen Geistes und in Treue zum Gotteswort zu entscheiden, welchen Identitätstyp seine Zugehörigkeitsweise zur Kirche ausgestaltet.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

CHRISTIAN DUQUOC

1929 in Nantes, Frankreich, geboren. 1953 Ordination zum Priester. Studien an der Dominikanerhochschule in Lesse, Frankreich, an der Universität Freiburg i. Ue., an den Fakultäten von Le Saulchoir, Frankreich, und an der Ecole Biblique in Jerusalem. Dort erwarb er das Diplom in Bibelwissenschaften und dann das Doktorat in Theologie. Derzeit Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät Lyon. Mitglied des Direktionskomitees der Zeitschrift «Lumière et Vie». Veröffentlichungen u. a.: Christologie, Bd. I und II (Paris 1972); Jésus, homme libre (Paris 1973); Dieu différent (Paris 1977); Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu (Genf 1984); Des Eglises provisoires (Paris 1985); Libération et Progressisme (Paris 1987). Anschrift: 2, place Gailleton, F-69002 Lyon, Frankreich.

Abschließende Fragen

Christian Duquoc

Zur Rolle der religiösen Institutionen bei der christlichen Identitätsfindung

«Ein Mann erhebt sich niemals höher, als wenn er nicht weiß, wohin sein Weg ihn noch führen kann», schreibt Nietzsche im Dritten Stück seiner «Unzeitgemäßen Betrachtungen»[1]. Die Zielsetzung dieses CONCILIUM-Heftes besteht offensichtlich darin, daß es diese Behauptung bestreiten will: Es wurde nämlich geplant, um die tödliche Unentschlossenheit bei der Bestimmung der christlichen Identität auszutreiben. Diese Unentschlossenheit könnte daher kommen, daß man erschüttert darüber ist, daß die hohen Ansprüche der gläubigen Überzeugung sich in der Welt als unbrauchbar und in der Geschichte als unwirksam erweisen. Auch erheben heute viele Glaubende den Anspruch, einen Weg suchen zu dürfen, von dem sie wissen, wohin er führt, einen Weg, auf dem sie sich in die Reihen der kämpfenden Parteigänger einer gemeinsamen Sache einreihen und auf dem sie in ihrem Empfinden der gemeinsamen Anteilhabe an einer ursprünglichen und anerkannten Identität gestützt werden.

Hier zum Abschluß dieses Heftes beschleicht mich beim Nachdenken über den Satz von Nietzsche ein Zweifel: Erachten die religiösen Institutionen es vielleicht als ihre Pflicht, die tastende Suche nach einer Identität durch eine verordnete Identität zu ersetzen? Sie wissen, wer ich bin, woher ich komme und was meine Bestimmung ist. Sie sind der Spiegel, in dem mir zu Bewußtsein kommt, daß ich «eins» bin. Ohne diesen Spiegel würde ich einen Weg beschreiten, von dem ich nicht weiß, wohin er führt. Die religiösen Institutionen sagen: Sieh, wer du bist, nämlich Mitglied einer Gruppe, deren Zielsetzung deutlich sichtbar ist und deren Wort dir deine Identität verleiht. Wenn du «du-selbst-sein» willst abseits von dem sicheren Boden, den dir das von der Gruppe verliehene Recht zuweist, wirst du in die Irre gehen.

So wird uns Ruhe verschafft: Der schmerzliche Weg des Prozesses der Identifikation, der Selbstwerdung, scheint damit abgekürzt. Der religiösen Institution gelingt offenbar das Glücksspiel, die subjektive Überzeugung von meiner Identität mit dem gesicherten Besitz der objektiven Wahrheit in Einklang zu bringen. Es genügt demnach, wenn ich die nie zu einem Ende zu bringende Suche nach meiner Identität aufgebe und sie jenem «anderen» in die Hände gebe. Schließlich bin ich dann mit einem Namen bezeichnet, bin eingereiht, meine Aufgabe ist fest umschrieben, meine Hoffnung erfüllt sich, alles ist in bester Ordnung. Die Unentschiedenheit kommt vom bösen Geist. Die Prediger, die kirchlichen Autoritäten, die Gurus, der Papst selbst wissen den Weg. Sie alle mühen sich aufopfernd, den bösen Geist zu beschwören, sie lassen es sich angelegen sein, die Fiktion ihres Wissens aufrechtzuerhalten. Sie handeln so nach bestem Gewissen, sie wollen die Menschen der Unentschiedenheit und dem Zweifel an ihrer Identität entreißen. Das ist das Ziel, das sie der Institution bzw. den Institutionen, welche sie leiten, gesetzt haben.

So ist z. B. für gewisse kirchliche Autoritäten nichts klarer als die Berufung und die Identität des katholischen Theologen: nämlich den notwendigen und mit Hilfe der Vernunft einsehbaren Charakter dessen darzulegen, was der verantwortliche kirchliche Amtsträger in seiner Sorge um die Identität des christlichen Volkes sagt. Der Zweifel des Theologen an dem offen daliegenden Weg, dessen Endziel die Autorität kennt, kommt vom bösen Geist: Er ist es, der die Unentschiedenheit erzeugt. Indem man sich fest an die Autorität anschließt, findet man zu seiner Identität, und sei es auch um den Preis einer Fiktion. Aber ist dies wirklich die wahre Bestimmung jeder kirchlichen Institution, und muß sie wirklich umso mehr das Spiel des Wissens um die Identität spielen, je mehr ihr «die anderen», die

nicht ihrer Jurisdiktion unterstehen, sagen, daß sie sich in einem Zustand der Desintegration und Unordnung befinde, und daß vielleicht auch sie selbst sich in einem solchen Zustand befinden?

«Der Wind weht wo er will; du hörst sein Brausen, weißt aber nicht, woher er kommt und wohin er geht. So ist es mit jedem, der aus dem Geist geboren ist», sagt Jesus zu Nikodemus (Joh 3,8). Dieses Wort ist dazu angetan, die Identitäts-Lieferanten zu entmutigen. Nichts ist köstlicher für den, der andere auf den Weg zur Gewißheit über ihre Identität führt, als dem Heiligen Geist seine Zielrichtung zu weisen. Ein scheinbar einfaches Mittel ermöglicht es, der Verlegenheit zu entkommen, in welche das Wort Jesu die etablierte Autorität versetzt: nämlich das Verhalten Jesu als ein Verhalten zu definieren, das es nachzuahmen gelte, wobei man sich mit Jesus identifiziere mittels des Gehorsams gegen eine Autorität oder einen Guru, welche Jesu Gebot transparent machten. Jesus nachfolgen ist demnach soviel wie dem Geist Gottes folgen. Sich mit Jesus identifizieren bedeutet eine christliche Identität zu besitzen.

All dies wäre klar, wenn nicht gerade Jesus selbst angezeigt hätte, daß sein besonderes Verhalten eben nicht absolut identisch sei mit der umfassenden Bewegung des Geistes Gottes. Dieser hat nicht die Aufgabe empfangen, dafür zu sorgen, daß unaufhörlich wiederholt werde, was einmal geschehen ist, sondern er hat die Aufgabe, von diesem Wiederholungszwang zu befreien, damit jeder zu seiner eigenen Identität finde. Jesus hätte nicht von uns gefordert, uns von unserem Vater, unserer Mutter, unseren Brüdern und Schwestern und unserer Frau loszureißen und zu befreien, wenn er sich selbst an deren Stelle setzen wollte und so die Bande unserer Abhängigkeit noch verstärkte. Jesus nachahmen, das bedeutet – wenn es im Geist geschieht – zu einer ähnlichen Freiheit, zu einer vergleichbaren Liebe finden, zu der aber kein für jeden gleicher und verallgemeinerungsfähiger Weg führt, weil jeder Mensch einzigartig ist.

Die Institutionen fürchten diese evangeliumsgemäße Ursprünglichkeit. Die Vertreter der Restauration aller Schattierungen glauben zum Wohl des Volkes zu arbeiten, wenn sie die Kirche als den in unmißverständlicher Transparenz strahlenden Ort der christlichen Identität darstellen: Sie vertreten die Meinung, der Gehorsam gegen ihre Entscheidungen sei das einzige Mittel, um der Unentschiedenheit des zerstreuten und untätigen Ich zu entfliehen, um erst so zu einem tätigen und geeinten Ich zu werden. Wenn das tätig-geeinte Ich das Ergebnis einer «Trauerarbeit» ist, dann machen die Institutionswächter es sich zu ihrer Berufung, diesen Prozeß unterstützend zu leiten, da sie ja sein Ziel kennen. Man kann ihre Sorge verstehen, aber eben dieser ihr Eifer bringt die Kirche in Verdacht: Arbeitet sie daran, die Bewegung des Geistes Gottes freizusetzen, deren Unverrechenbarkeit und Spontaneität Jesus rühmt? Führt die Sorge um eine gute Identifikation nicht dazu, ein militärisches Ideal zum Modell für die Kirche zu machen? Das Bestreben, die Krankheit der Unentschiedenheit zu heilen, muß dann mit dem teuren Preis der Mittelmäßigkeit des Ergebnisses bezahlt werden. Die derzeitige Situation von «Wegen, die nirgendwohin führen», bietet den Christen die Chance, sich offenkundig als diejenigen zu erweisen, die sie doch zu sein berufen sind: freie Geister und nicht militante Vertreter einer Sache.

Ich kann ermessen, welche Furcht das tatsächliche Sichtbarwerden dessen, wofür sie doch kraft ihres Amtes arbeiten sollten, bei denen erzeugt, die den Auftrag haben, über die Geburt der christlichen Freiheit zu wachen: Ihre väterliche oder mütterliche Sorge treibt sie dazu, den Vollzug dieses Geschehens, die Emanzipation von ihrer Leitungsmacht, zu fürchten. Nichts verleiht ein für allemal Identität, sie ist eine unvollendete Aufgabe: Der Geist Gottes treibt dazu, die Herausforderung, die sie darstellt, anzunehmen, die Institution dagegen ist bestrebt, diese Herausforderung zu bannen.

[1] Friedrich Nietzsche, Werke, hg. von K. Schlechta, Bd. I (Carl Hanser Verlag, München 1966, [7]1973) 289.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

CONCILIUM aktuell

Sean Freyne

Terrorismus

Überlegungen aus irischer Sicht

Terrorakt auf Terrorakt; ein gewaltsamer Tod folgt auf den anderen; ein Leichenbegängnis mit tödlichen Schüssen nach dem anderen: ein sich selbst verewigender Kreislauf der Vernichtung von Menschenleben. Dies ist der scheinbar endlose Ablauf des Dramas, das Tag für Tag in den Straßen Nordirlands von neuem aufgeführt wird. Unsere Zeitungen können für gewöhnlich einige Zoll Raum aussparen für die Berichterstattung über Grausamkeiten, die anderswo geschehen, in Beirut, Südafrika, Nikaragua, Sri Lanka, für Berichte über Geschehnisse, die so verschieden und doch wieder so ähnlich sind wie die bei uns. Verschiedene Drehbücher, andere Schauspieler, und doch immer derselbe traurige und sinnlose Ausgang.

Es geschieht so leicht, daß man in all dies hineinverwickelt wird, daß man zwischen dieser und jener Seite hin- und hergerissen wird. Geschichten von Grausamkeiten bei paramilitärischen Aktionen und rücksichtsloser staatlicher Gewalt wetteifern miteinander und werden zum Gegenstand von Anklagen, die vorgebracht werden von Leuten auf beiden Seiten, die wenig Interesse an Objektivität haben. Und dann gibt es da die Verurteilungen, die rituellen Verurteilungen jeder Mordtat durch Kirchenmänner und Politiker, die offensichtlich auch nicht fähig sind, das Szenarium zu verändern, und die dennoch verpflichtet sind, «empört» zu sein und neue Ausdrücke der Mißbilligung zu suchen, welche den richtigen Ton anschlagen für Ohren, die schon abgestumpft sind durch längst abgedroschene Wiederholungen.

Der Theologe kann kein gleichgültig-distanzierter Beobachter solcher Ereignisse bleiben. Widerstreitende Gefühle wallen in ihm auf: Wut, Haß, Ekel, Ohnmacht, Mitleid, zögernde Liebe, Vergebungsbereitschaft ... Dennoch ist inmitten so vielen menschlichen Elends eine gewisse Haltung der Distanz gefordert, wenn man helfend dazu Stellung nehmen will; nicht die Distanz der Gleichgültigkeit, sondern die Distanz, die es ermöglicht, daß einige Strahlen einer aus dem Evangelium kommenden Hoffnung sich Bahn brechen, wenn man den Menschen den Gedanken nahebringt, daß und wie es möglich sei, den allgemeinen Haß zwischen zwei Gemeinschaften in eine Praxis menschlichen Miteinanders und einer von kulturellem und religiösem Pluralismus bestimmten Toleranz zu verwandeln.

Wenn das gesprochene oder geschriebene Wort neue Energien in eine Situation hinein entfalten soll, die bestimmt ist von tödlichen Platitüden, dann ist äußerste Genauigkeit im Denken und in der Sprache gefordert. Unglücklicherweise stehen die Begriffe «Terrorismus» und «Terrorist» heute auf der Liste der Platitüden ganz obenauf. Weit entfernt davon, den Zweck zu erfüllen, den diejenigen ihnen zugedacht haben, die diese Begriffe verwenden, um jene zu verunglimpfen, die sich an Gewaltakten gegen den Staat beteiligen, sind sie in anderen Kreisen zu ehrenden Bezeichnungen geworden. Solch relativ gemäßigte Begriffe wie «Patriot» und «Patriotismus» oder selbst das traditionellerweise glanzvollere Wort «Freiheitskämpfer» haben eine einseitige Bedeutungsveränderung erfahren. Diese Tendenz, der unsere Sprachmuster unterliegen, sollte uns vieles über die Richtung sagen können, in die wir steuern.

Die Terminologie im Begriffsfeld Terrorismus kann uns ein wenig helfen bei der Analyse der Motive, die zu Gewaltakten gegen den Staat und seine Verteidiger führen, oder auch bei der Entlarvung der Voraussetzungen derer, die mit den Urhebern solcher Gewalttaten im Namen von Gesetz und Ordnung wiederum mit Gewalt fertigzuwerden suchen. Der wirkliche Terrorist, so lautet die Argumentation in der Rhetorik der Gegenseite, ist ja der Staat mit seinen Geheimagenten und seinem voreingenommenen Justizapparat und seinen eigenen Formen von Gewalttätigkeit.

Kommentatoren, die die politische Lage analysieren, neigen – mit wenigen Ausnahmen – dazu, die historischen Wurzeln der heutigen Probleme zu ignorieren. Die heute Regierenden nehmen an, daß in dem Augenblick, wenn einmal die Gesetze und andere Formen sozialer Ungerechtigkeit, an denen man sich heute noch stößt,

geändert wären, von denen, die so lange Entfremdung und Unterdrückung gelitten haben, alles Bisherige vergeben und vergessen sein sollte. Die kollektive Erinnerung des Volkes aber funktioniert nicht auf eine solche Weise. Die Unterdrückung in vergangenen Zeiten geht in die fortlebende Kultur ein, und zwar durch Volks- und Protestlieder, durch erzählte Geschichten und Formen ritueller Vergegenwärtigung, und so bleiben sie tief eingebettet in dieses kulturelle Bewußtsein. In einem solchen Klima wird die Wahrnehmung jeder Handlung der politischen Autoritäten gefiltert durch eine negative Hermeneutik des Verdachts. Aktive Beachtung alles dessen muß gewiß der erste Schritt derer sein, welche versuchen, den sogenannten Terroristen ihre Legitimation als Verteidiger der Rechte der Minderheit zu entziehen. Die Vergangenheit sollte weder verteidigt noch ignoriert werden, weil sie nicht verteidigt werden kann. Sich dessen von neuem bewußt zu werden, wäre in seinem Symbolgehalt für Recht und Ordnung produktiver als alle wiederholte Betonung der Entschlossenheit des Staates, den Terrorismus hinwegzufegen. Diese Schlacht ist ohnehin verloren. Die Frage ist nun nur noch, wer es am besten versteht, das Symbolsystem zugunsten seiner Zukunftsvision wirksam werden zu lassen.

Diejenigen, die den Staat und seinen Apparat durch Gewalttaten zu destabilisieren oder zu zerstören suchen, haben ein viel besseres Empfinden für die Macht symbolischen Handelns. Die Beerdigung des Helden oder der Heldin, die «in Aktion» gefallen sind, ist traditionellerweise immer schon benützt worden, um «die Botschaft» in besonders herausfordernder Weise zu verkünden. Die Sicherheitskräfte sind noch nie fähig gewesen, mit solchen Ereignissen fertig zu werden, und sie sind immer wieder in die Falle getappt, sich in der Rolle von Störern einer heiligen Handlung wiederzufinden oder in diese Rolle hineingedrängt zu werden. In der Woche, da ich diese Worte schreibe, haben schon fünf Menschen im Verlauf einer Beerdigung den Tod gefunden. Das Wort «Laßt die Toten ihre Toten begraben» hat in einem solchen Zusammenhang einen drohenden Klang. Es kommt wie von ferne zu uns als der Ruf des einen, der dieses schockierende Wort gesprochen hat und dessen Sorge allein um das Leben kreist.

Die «Bewegung», wie sie euphemistisch von ihren Anhängern genannt wird, begeht Verrat an anderen Aspekten des religiösen Phänomens. Ihre Führer erheben den Anspruch, die einzigen Hüter und einzig echten Deuter der nationalen Mythen und Symbole zu sein. Ein straffer Kodex gruppeninterner Disziplin wird von ihnen hochgehalten. Das führt im Endergebnis zu solchen Praktiken wie der Bestrafung von Zuwiderhandelnden durch Schüsse in die Knie oder Ermordung, wenn ihr Vergehen als genügend schwerwiegend gewertet wird. Eine asketische, ja puritanische Selbstdarstellung wird gepflegt als ein Teil des Legitimationsprozesses. Zugunsten der sozialen Gerechtigkeit für die Unterdrückten auf örtlicher Ebene tritt man entschieden ein – aber um den Preis, daß diese dann den bewaffneten Kampf des Widerstands unterstützen.

Zur Unlösbarkeit der derzeitigen Probleme trägt beträchtlich bei, daß sich beide Seiten zur Untermauerung ihrer Ansprüche auf verschiedene Elemente der jüdisch-christlichen Geschichte berufen können. «Die Bewegung» findet im Osterfest eine ganze Reihe von hochgradig geeigneten Bildsymbolen, besonders in der Kraft des blutigen Opfers und vor allem in der Auferstehung selbst, während die protestantischen Extremisten in den biblischen Bildern des Exodus und des Landes der Verheißung eine ergiebige Quelle für ihre eigenen begründenden und legitimierenden Mythen finden.

Wo kann in diesem ganzen Zusammenhang das Evangelium des Jesus von Nazaret damit beginnen, eine kritische Funktion auszuüben, indem es einen Weg in die Zukunft weist? Die immer aufs neue wiederholte Verurteilung jedes Terroraktes durch Kirchenführer ist kaum angemessen, wenn diese sich gleichzeitig weigern, mit mutigen und entschiedenen Schritten aus den Gettos des Kulturkatholizismus und des Kulturprotestantismus auszuziehen. Die Situation ist zu bedrängend, als daß man darauf warten könnte, daß «offizielle» Ökumeniker eine neue Tagesordnung aufstellen, während sektiererische Mythenproduzenten die christliche Geschichte im Namen der Gewalt in Geiselhaft nehmen. Gefordert ist jetzt ein radikales Experiment in christlichem Leben, da es hier ganz buchstäblich um eine Sache auf Leben und Tod geht. Kleine Gemeinschaften, in denen die Seligpreisungen der Friedensstifter und derer, die hungern und dürsten nach Gerechtigkeit, auf interkonfessioneller Basis gelebt werden, brauchen die aktive Unterstützung und Ermutigung durch die Kirchen, wenn die noch leere Mitte zwischen den beiden entgegengesetzten Extremen von Gewalt und Gegen-

gewalt mit wirklichen Zeichen des Reiches des Friedens und der Gerechtigkeit bevölkert werden soll. Dies ist eine Herausforderung, welcher die irischen Kirchen sich offensichtlich nur allzu widerstrebend stellen, mag es sich dabei nun um ihr Erziehungs- und Bildungswesen, um den Gottesdienst oder um das gemeinsame Lebenszeugnis handeln. Aus christlicher Sicht scheint die Annahme dieser Herausforderung jedoch die beste Antwort auf unsere Probleme zu sein.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

(«CONCILIUM aktuell» erscheint unter der Verantwortung des jeweiligen Verfassers. – Dieser Beitrag zum Thema «Terrorismus» wurde hier aus aktuellem Anlaß eingeschoben. Der bereits angekündigte II. Teil des Beitrags über «Zukunft mit AIDS» wird im Oktober-Heft erscheinen.)

Vorwort

James Provost / Knut Walf

Macht in der Kirche

Spricht man von «Macht» in Zusammenhang mit «Kirche», weckt dies viele gedankliche Assoziationen und natürlich auch Emotionen. Daß aber «Kirche» mit «Macht» zu tun hat, werden auch diejenigen nicht leugnen, die eine solche Verbindung prinzipiell ablehnen oder den Tatbestand unter Hinweis auf die Besonderheit der Kirche (im Vergleich mit anderen sozialen Gruppen) allein theologisch zu legitimieren versuchen. Kirche ist ein Sozialsystem wie etwa Familien, Vereine, Parteien oder Staaten, die «in der Regel eine gehäufte Macht» (Wigand Siebel) besitzen. Da Recht, mithin auch das Recht der Kirche, ein Faktor beim Entstehen und Bewahren von Macht darstellt, ist es plausibel, wenn Kirchenrechtler und Vertreter verwandter Disziplinen als Betroffene, aber auch Verantwortliche immer wieder das Phänomen der Macht in der Kirche reflektieren.

Obwohl in dieser Ausgabe von CONCILIUM kaum konkrete Fälle von Machtausübung in der Kirche genannt werden, besitzt jegliche Reflexion dieses Themas konkrete Dimensionen. Sobald man sich der Grundlage des Gegenstandes, also der Legitimation von Macht, nähert, begegnet man sehr konkreten Schwierigkeiten. Gibt es eine zu allen Zeiten gültige Legitimation von Macht (in der Kirche) oder unterliegen Macht (und Autorität) in der Kirche auch Veränderungen, die der jeweilige historisch-kulturelle Kontext bedingt? Und wie kann man sich eine Beantwortung dieser Frage angesichts differierender, aber gleichzeitiger Kontexte vorstellen?

In der Tradition der Lateinischen Kirche sprach man offiziell, gleichwohl nie unangefochten von eigenen Bedenken und Kritik, die aus der Kirche kam, bis in unsere Zeit hinein von der *«sacra potestas»*, der heiligen Macht oder Vollmacht der kirchlichen Leiter («geistliche Hirten»), die in der Nachfolge der Apostel stehen. Auch das erste Gesetzbuch der Lateinischen Kirche, der Codex Iuris Canonici von 1917, verwendete in beinahe inflationärer Weise das Wort «potestas». Die Mehrheit der Väter des II. Vatikanischen Konzils wollte die Verwendung dieses Begriffs nicht nur eindämmen, sondern selbst durch einen ersetzen, der ihnen besser geeignet schien, die besondere Eigenart kirchlicher Voll-Macht auszudrücken. Man entschied sich – mit Rückgriff auf den Terminus einer reformatorischen Ekklesiologie – für das Wort *«munus»*, das man in moderne Sprachen nur in analoger Weise übersetzen kann: Aufgabe, Dienst, aber auch Amt. «Munus» ist also ein polysemantischer, analoger Begriff – wie «Macht» selbst (darauf weist Josef Blank hin). Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, wenn sich bei der Konzipierung des neuen Codex Iuris Canonici von 1983, der die Lehren des II. Vatikanischen Konzils in die Ordnung der Kirche transponieren sollte, Schwierigkeiten bei der Verwendung des Begriffs «munus» ergaben. Daß sich die Verfasser des neuen Codex – allzu bequem – dann häufig des traditionellen Begriffs «potestas» bedienten, mag verständlich sein, ist jedoch aus theologischen Gründen unbegreiflich. Auch hätte ihnen der Reichtum der traditionellen Rechtssprache manchen Begriff zur Verfügung stellen können, der in nicht wenigen Fällen besser geeignet und auch zutreffender gewesen wäre als «potestas»: zum Beispiel «facultas» oder gar «auctoritas». Und wo man im neuen Codex gelegentlich von «munus» spricht, hätte man besser den Begriff «officium» verwendet (Rik Torfs).

Terminologische Undeutlichkeiten sind jedoch nur Anzeichen dafür, daß manches auch inhaltlich im Argen liegt. Macht und deren Legitimierung werden unseres Erachtens in der Kirche viel zu selten problematisiert. Aus gegebenem Anlaß diskutiert man allenfalls die Ausübung von Macht (Patrick Granfield), besonders wenn sie angesichts konkreter Fälle nicht unumstritten ist (man denke an kirchliche Lehrzucht-

verfahren, etwa gegen Boff, Curran, Küng, Pfürtner[1], Pohier oder Schillebeeckx).

Viele und zudem tiefreichende Unzulänglichkeiten bei der Machtausübung kirchlicher Autoritäten sind Folgen der «heiligen Bürokratie», als welche sich unsere Kirche heute in nicht wenigen Teilkirchen, seit längerem allerdings bereits im Institut der Römischen Kurie darstellt. Obwohl Max Weber schon Beginn der zwanziger Jahre den Zusammenhang von Zentralisierung von Macht und deren Bürokratisierung in bislang unübertroffener und zutreffender Weise beschrieben hat (Karl Gabriel), sind seine ja auch kritisch gemeinten Hinweise für die weitere Ausübung kirchlicher Machtstrukturen nahezu folgenlos geblieben. Die Zentralisierung und damit die Bürokratisierung haben sich auf allen kirchlichen Ebenen fort- und durchgesetzt, aus welchen Gründen auch immer. Dies gilt zwar vornehmlich für die Leitung der Gesamtkirche und die Strukturen jener Teilkirchen, die auf Grund ihrer Mitgliederzahl und Finanzen besonders stark sind. Dies hat aber auch Folgen für die «schwächeren» und damit abhängigen Teilkirchen (insbesondere in der sogenannten Dritten Welt), die es aus Gründen finanzieller Unterstützung mit diesen Bürokratien und deren Macht zu tun bekommen.

Daß aber «Macht in der Kirche» oder «Macht der Kirche» nicht immer negativ besetzt sein muß, zeigen uns Beispiele aus der «Dritten Welt». Besonders in Lateinamerika haben die Christen die «Macht» ihrer Bischöfe im Kampf gegen Unterdrückung und struktureller, also politisch verursachter Armut wiederentdeckt (Joseph Comblin). Gerade aber dieser komplexe soziale Kontext verdeutlicht, daß es hier nicht um Macht im gebräuchlichen Sinne des Wortes geht, sondern es vielmehr die «Autorität» der Bischöfe und ihres Amtes ist, die ihnen Macht über die Mächtigen verleiht und sie oft zugleich zur letzten Zuflucht der Ohnmächtigen macht.

Diese «Macht» ist nicht eigene, sie ist vielmehr stellvertretende Macht, gegeben vom Herrn der Kirche. Wir sind uns bewußt, daß diese Aussage ambivalent ist. Das hat die Geschichte zur Genüge bewiesen. Richtig verstanden, bewahrt diese Auffassung von Macht in der Kirche vor Machtmißbrauch und Überheblichkeit. Und so verstanden, ist Macht (potestas) Dienst (munus). Aber «...en catholicisme, le pouvoir s'avance toujours sous le masque du sacré, c'est-à-dire peu ou prou de l'interdit» (J. Chaigne, zitiert von Eric Fuchs)[2]. Die religiöse Begründung der «Macht in der Kirche» stellt wohl ihre größte Gefahr dar. Sie enthebt sie jeder (weiteren) Legitimierung, macht sie unanfechtbar und hebt sie über den Gang der Zeiten. So wird eine kritische Hinterfragung sehr konkreter und oft schmerzlich empfundener Machtausübung mit einem Interdikt, also mit einem Verbot belegt, das mit Strafandrohung verbunden ist. Die Fragenden, jene, die ihrem Gewissen folgen, erfahren diese Macht in der Kirche bis zum heutigen Tage. Etwa jene, die Fragen an die überkommene Lehre der Kirche stellen. Oder die Frauen, die sich mit der ihnen unter Hinweis auf Traditionen zugewiesenen Rolle nicht zufrieden geben. In manchen Teilen der Kirche leider auch immer noch die Armen, Besitzlosen oder politisch Entrechteten. Die «Macht der Kirche» war und ist oft sehr fern für jene, die sie am meisten bedürfen. Wir erinnern hier an das Schweigen der Kirche in Nazi-Deutschland, als Millionen jüdischer Mitbürger in den Tod getrieben wurden. Wir erinnern auch an die Schwäche einer mächtigen Kirche in Argentinien zu Zeiten der Junta-Herrschaft.

Eine theologische und ja auch kirchenrechtliche Reflexion des Themas «Macht in der Kirche» reicht zweifelsohne in politische Bereiche. Wir wissen, daß auf solche Erwägungen und Erörterungen die Mächtigen in der Kirche sehr viel rascher reagieren als auf die Antastung zentraler theologischer Lehrinhalte. Dies muß hellhörig machen und verdeutlicht zugleich die Bedeutung dieses Themas und seiner Erörterung. Es kann in diesem Heft natürlich nicht in allen seinen Aspekten umfassend beschrieben und reflektiert werden. Doch wollen die Autoren dieses Heftes Denkanstöße zu weiteren Überlegungen geben. Dafür danken wir ihnen.

[1] Vgl. etwa Ludwig Kaufmann, Ein ungelöster Kirchenkonflikt: Der Fall Pfürtner (Freiburg i. Ue.).

[2] «...im Katholizismus behauptet sich die Macht immer unter der Maske des Heiligen, das heißt mehr oder weniger des Verbotenen».

Macht in der Kirche oder kirchliche Vollmacht?

Josef Blank

Zum Begriff der «Macht» in der Kirche

Neutestamentliche Perspektiven

I. Allgemeine Vorbemerkungen zum Begriff der «Macht»

Der Begriff der «Macht»[1] gehört zu den polysemantischen, analogen Begriffen, die man nicht abstrakt definieren kann; man muß sie stets in ihrem konkreten Beziehungsgefüge sehen, in ihrem theologischen, juristischen, politischen oder gesellschaftlichen Kontext. Nach klassischer Tradition ist zwischen «potestas» und «auctoritas», zwischen «Macht» als Amtsbefugnis und Amtsgewalt, vor allem im staatlichen Bereich, und «Macht» als gewaltloser, vorwiegend geistiger und vernunftbegründeter Autorität oder Aura zu unterscheiden[2], wie in dem berühmten Brief des Papstes Gelasius I. an Kaiser Anastasius vom Jahre 494: «Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas» («Zwei sind es nämlich, erhabener Kaiser, durch die an oberster Stelle diese Welt regiert wird: die geheiligte Autorität der Bischöfe und die kaiserliche Gewalt»)[3].

«Macht» ist auch ein Grundwort der Religion, vor allem als «numinose Macht»: «Die Macht hat eine eigene Qualität, welche den Menschen als gefährlich imponiert; das Gefährliche ist aber nicht heilig, sondern das Heilige gefährlich... In der Seele des Menschen weckt die Macht eine Scheu, welche sich als Furcht und Angezogenwerden kundtut.»[4] Man darf annehmen, daß alle Macht, auch im säkularisierten Staat, in der Tiefe sich mit Religion und deren Problemen berührt, was hier nur angedeutet werden kann. Für den Gottesglauben ist das Prädikat «allmächtig», omnipotens, für Gott selbstverständlich. Gott «hat» keine Macht, die ihm wieder genommen werden könnte, sondern er ist die Allmacht, er ist «potens per seipsum». Auch fallen in der Gottes-Idee die Fülle der Macht mit der Fülle des Guten und des Sinnvollen zusammen, so daß «Ungerechtigkeit» im Grunde ausgeschlossen ist.

Doch an dieser Stelle entsteht ein typisches Problem, das durch den Christusglauben noch verschärft wurde: Gottes Allmacht als Einheit von Macht und Sinn wird in Welt und Geschichte nicht als solche erfahren und wahrgenommen, sondern als Ohnmacht und Abwesenheit Gottes; unmittelbar herrschen Ungerechtigkeit, Sinnlosigkeit, das Böse. Welt, Gesellschaft, militärische Gewalt usw. erscheinen uns als viel mächtiger als Gott und Jesus Christus. Dazu sagt bereits der Hebräerbrief: «Denn nicht Engeln unterwarf (Gott) die kommende Welt, von der wir reden (sondern dem Sohn)... Indem er ihm alles unterwarf, ließ er keinen Bereich ausgenommen. Jetzt aber sehen wir noch nicht, daß ihm alles unterworfen wurde» (Hebr 2,5.8). Gottes Macht erscheint als Ohnmacht; in Ohnmacht und Schwäche kann Gottes Macht am stärksten sein (vgl. 2 Kor 12,9). Hier kommt das Dialektische und Paradoxe in den Begriff der «Macht» herein, die theologia crucis. In der Tat ist «Macht», auch «Vollmacht», «Amtsvollmacht» usw. in der Theologie nie «eindeutig», als bloße Legitimationsformel, zu nehmen, als ein «oberstes Prinzip», von welchem in direkter Linie «auctoritas» oder «potestas» abgeleitet werden könnten. Vielmehr handelt es sich um einen «dialektischen Begriff»: Kein Amt und keine Amtsgewalt, keine Dienstleistung in der Gemeinde stehen außerhalb des Kreuzes Christi. Eine bestimmte Form von «Ohnmacht», zum Beispiel, daß kirchliche Weisungen zwar «Autorität» beanspruchen können, daß sie aber, anders als im Staat, grundsätzlich nicht erzwingbar sind (außer durch finanziellen Druck oder durch ausdrücklichen Vollmachts-Entzug, also nur innerhalb der Ämter-Hierarchie) gehört zum eigentümlichen Charakter kirchlicher Macht.

II. Die durchgängige christologisch-soteriologische Begründung von «Macht»

Alle Macht und Autorität in der «Ecclesia Dei et Jesu Christi» ist grundlegend die Macht und Autorität Christi und von diesem «christologischen Prinzip der Macht» her zu verstehen und abzuleiten. Hier gilt zunächst und exklusiv das Wort des Auferstandenen: «Mir ist alle Gewalt *(exousía, potestas)* gegeben im Himmel und auf Erden. Geht also hin und macht zu Jüngern alle Völker, indem ihr sie tauft auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, und sie lehrt alles zu halten, was ich euch geboten habe; und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung (dieses) Äons» (Mt 28,18–20).

Auch wenn es sich bei diesem Wort des auferstandenen Christus nicht um ein authentisches Jesuswort handelt, sondern um eine «Bildung des Evangelisten und seiner Gemeinde»[5], so wird dabei doch deutlich, wie der Evangelist Matthäus die geistliche Vollmacht in der christlichen Kirche sieht und beurteilt, nämlich als «Vollmacht Jesu Christi». Daß er diese exklusiv versteht, auch in einzigartiger Weise meint, ergibt sich etwa aus der Aussagereihe Mt 23,8–12: «Einer allein ist euer Lehrer; ihr alle aber seid Brüder». Dem «erhöhten Christus» ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden; er hat unmittelbaren Anteil an der Gewalt und Herrschaft Gottes. Aus diesen Darlegungen ergeben sich «als Schwerpunkte das Herrentum Jesu Christi und die Wirklichkeit der Kirche. Beide Wirklichkeiten sind eng aufeinander bezogen und erläutern sich vielfach gegenseitig, wie das im Bekenntnis der Kirche zur Vollmacht des Kyrios und zu seiner Gegenwärtigkeit einerseits, in der Fassung des Jüngerbegriffs und des Missionsbefehls andererseits zum Ausdruck kommt»[6].

Das ist keine matthäische Sondertheologie, sondern dies sagt in ganz ähnlicher Weise auch der Christus-Hymnus im Philipperbrief (Phil 2,6–11)[7]: Gott hat in der Auferstehung bzw. im engsten Zusammenhang mit ihr Jesus über alle Maßen erhöht und ihm den «Namen über alle Namen» verliehen, gemeint ist die Bezeichnung «Kyrios/Herr», so daß der ganze Kosmos bekennen muß: «Kýrios Jesoûs Christós zur Verherrlichung Gottes des Vaters». Wir brauchen uns mit der religionsgeschichtlichen Problematik dieses Textes hier nicht näher zu beschäftigen; nur, daß es sich nicht um «hellenistische» Herkunft handeln kann, auch nicht um Rezeption aus den Mysterienkulten, sei nebenbei festgestellt. Es geht vielmehr um das Thema der «Erhöhung Christi zur Rechten Gottes» im Sinne von Psalm 110 (109 G)[8], um die Inthronisation Jesu Christi zum himmlischen Pantokrator (vgl. Offb 1,12–20; Kap. 4–5). Das Entscheidende dabei ist, daß der «erhöhte Christus» als der absolute Vollmachtsträger und Herr über die Kirche *und* über Welt und Geschichte immer gesehen wird in seiner bleibenden Identität mit dem Gekreuzigten von Nazaret.

Kirche und christlicher Glaube erkennen diese göttliche und umfassende Herrschaft des erhöhten Christus an. Dies drückt sich auch in der knappsten Bekenntnisformel aus: «Kýrios Jesoûs / Herr ist Jesus»; «Darum tue ich euch kund: Keiner, der erfüllt vom Geist Gottes redet, wird sagen: Verflucht sei Jesus; und niemand kann sagen: Kýrios Jesoûs, außer im Heiligen Geiste» (1 Kor 12,3). Oder: «Wenn du bekennst mit deinem Munde: Kýrios Jesoûs, und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, dann wirst du gerettet werden; denn mit dem Herzen glaubt man und gewinnt die Gerechtigkeit, und mit dem Munde bekennt man und gewinnt das Heil» (Röm 10,9–10). Das Bekenntnis zum Kyrios Jesus Christus und seiner Herrschaft ist nach Paulus das «specificum Christianum», das kirchenbegründenden Charakter hat und die Kirche sowohl vom Judentum als auch von sämtlichen heidnischen Religionen, auch von den Mysterienkulten präzise unterscheidet. Es ist auch das persönliche Bekenntnis aller Christen, ganz gleich auf welcher Ebene sie stehen und welche Ämter bzw. Charismen sie haben; hier gibt es zwischen den einfachen Christen und den Amtsträgern nicht den geringsten Unterschied. Umgekehrt kann es auch für Christen keine Emanzipation von diesem Herrschafts- und Machtbereich geben; sie können das im Grunde gar nicht wollen; denn eben diese Macht und Herrschaft Jesu Christi über die Glaubenden garantiert diesen ja überhaupt erst «Gerechtigkeit und Heil», ewiges Leben und Auferstehung.

Eine «herrschaftsfreie Kirche» kann es daher konkret nicht geben[9]; weil der Mensch außerhalb der Kirche, zumindest in paulinischer Sicht, den Götzen, Dämonen und allen Unheilsmächten halt- und kriterienlos ausgeliefert wäre. Da der Mensch ein fundamental konditioniertes Wesen ist, ist zwar eine gewisse, relative «Herrschaftsfreiheit» möglich, aber gerade keine vollständige

und absolute. Entweder steht der Mensch unter der Herrschaft Gottes und Christi, zu seinem Heil, oder er steht unter der Herrschaft der Götter und fremden Mächte; das Thema ist keineswegs überholt. Eine Emanzipation von der Herrschaft Christi ist deshalb nur eine scheinbare Freiheit, während allein die Unterwerfung unter die Herrschaft Christi im Gehorsam des Glaubens die wahre Befreiung und Freiheit des Menschen verbürgt.

Ein weiterer wichtiger Gesichtspunkt der «Herrschaft Jesu Christi» ist ihr «Gegenwartscharakter»[10]. Die Kirche, die als ganze unter der Herrschaft Christi steht – und eben dieses, daß sie der Raum oder Bereich ist, in dem diese Herrschaft etwas gilt, in welchem sie fraglose Geltung besitzt und sich nicht mehr eigens noch zu «legitimieren» braucht, gehört zum «Wesen der Kirche» – hat es nicht nur und nicht primär mit dem bloß «historischen Jesus» zu tun, sondern mit dem gegenwärtigen Herrn Jesus Christus. Rein profane und glaubenslose Betrachtungsweise sieht das freilich anders[11]; für diese geht es um reine Historie, um bloße Vergangenheit. Dem Neuen Testament jedoch geht es um die je neue Gegenwart Jesu im Leben seiner Gemeinde; dies ist ein völlig anderer Gesichtspunkt. Deshalb gilt ja die Verheißung: «Denn siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung dieses Äons» (Mt 28,20b). Hier geht es um den gegenwärtigen Beistand des Kyrios.

Mt 28,20 ist gleichsam die «Verchristlichung» der alttestamentlich-jüdischen Zusagen der hilfreichen Gegenwart JHWHs bei seinem Volk. «Immer geht es um einen tätigen Beistand, um JHWHs Gegenwart in den Ereignissen der Geschichte, nicht um eine statisch-kultische, lokal gebundene Gegenwart.»[12] Allerdings wird man die «kultische Gegenwart» JHWHs, vor allem im Tempel, für die nachexilische Zeit doch stärker berücksichtigen müssen; mit der Zerstörung des 2. Tempels im Jahre 70 n. Chr. stellte sich auch für die jüdische Gemeinde die Frage nach der Gegenwart Gottes bzw. seiner «Schekina» neu. Für das «Judentum» ist diese «Gegenwart Gottes» vorwiegend mit der Tora und dem Tora-Studium verknüpft: Wenn zwei, oder nach anderer Version zehn, beieinander sind und sich mit der Tora beschäftigen, dann weilt die Schekina unter ihnen[13]. Für die Christen dagegen ist Jesus Christus der «Ort der Gottesgegenwart», wie dies im Johannesevangelium ganz intensiv betont wird[14].

Dies alles bedeutet: In ihrem ganzen Sein und Handeln bleibt die Kirche auf Jesus Christus, den irdischen Jesus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, zurückverwiesen. Sie hat in diesem Sinne keine «selbständige Existenz; sie muß sich immer neu an Jesus Christus orientieren, so wie er vor allem im Neuen Testament zu uns spricht. Gottes und Christi Macht können und dürfen nicht nach «profanen» (soziologischen oder juristischen) Machtvorstellungen (als «Projektionen» sozialer oder ökonomischer Vorstellungen und Verhältnisse) verstanden werden. Denn sowohl die Macht JHWHs als auch die Macht Jesu Christi haben eine fundamental *soteriologische Struktur;* hier hat die «Macht» ein positives Ziel, einen schöpferischen Inhalt: nämlich die Erlösung und Befreiung des Menschen, sein Leben. JHWH schafft seinem Volk Heil; Jesus hat die «Macht» eben nicht «wie ein Beutestück» festgehalten und dadurch die wahre Erlösung des Menschen bewirkt. Auch die Gebote (z. B. der Dekalog; ebenso die «Bergpredigt») müssen unter diesem soteriologischen Aspekt gesehen werden, nämlich als die Ermöglichung von wahrer Freiheit, von Leben und Heil.

Auch ein «Kirchenrecht», das dem Neuen Testament entsprechen soll, kann nicht nur nach «Legitimation» fragen, sondern muß die «soteriologische Intention» (neben der sozialen) der Vorschriften und Canones ernst nehmen. Daß dies im neuen CIC schon ausreichend geschehen wäre, kann man nicht gerade behaupten. Dabei muß man zwischen der Rechtfertigungskraft des Glaubens, die den Menschen jetzt schon wirklich (ontologisch) zu seinem wahren Sein bringt, und den relativen, vorläufigen und wechselnden Ordnungs-, Heils- und Humanitätsvorstellungen, die immer unvollkommen und mehr oder weniger verbesserungsfähig bleiben, unterscheiden; die Differenz zwischen dem theologisch verstandenen «Heil» und dem irdisch verstandenen «Wohl» kann man nicht wegdisputieren; sie bleibt unaufhebbar. Es ist nicht gut, diese Grenzen zu verwischen.

III. Kurze «Rückblende» auf den «irdischen Jesus»[15]

Die synoptischen Evangelien sprechen wiederholt von der *exousía* Jesu. Dabei begegnet der Begriff *exousía* in den folgenden Bedeutungen: 1. als Freiheit und Recht zu handeln, zu bestimmen und zu verfügen, wie man will; 2. als

Fähigkeit, zu handeln; als Vermögen, Macht und Gewalt dazu; so schließen die Hörer aus Jesu Lehre, daß er *exousía* haben müsse (vgl. Mk 1,22 parr.); 3. Autorität, Machtvollkommenheit, Vollmacht, Befugnis[16]. Mk 1,22 beschreibt die Reaktion der Volksmenge auf das erste Auftreten Jesu in der Synagoge zu Kafarnaum: «Und sie waren außer sich ob seiner Lehre; denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht, exousía, hat und nicht wie die Schriftgelehrten» (vgl. Mt 7,23). Lk 4,32 sagt: «...denn in Vollmacht war sein Wort.» Diese redaktionelle Bemerkung stellt das Lehren Jesu in einen Gegensatz zu dem der Schriftgelehrten. Worin der sachliche Unterschied genau besteht, erfahren wir nicht; nur daß Jesu Lehren «in Vollmacht» geschieht und daß wohl dem Lehren der Schriftgelehrten eben solche Vollmacht fehlt. Man wird nicht fehlgehen, wenn man bei Markus nicht nur an das Fehlen jeder schulmäßigen Ausbildung und Gelehrsamkeit denkt[17], ebenso nicht nur an das Lehren Jesu allein, sondern auch die Wunder mit dazunimmt, wie die direkt anschließende Dämonenaustreibung (Mk 1,23–28) zeigt. Im Anschluß an sie wiederholt das Volk: «Eine neue Lehre mit Vollmacht» (Mk 1,27 parr.)! Dann bezeichnet der Begriff «Vollmacht» Jesu überragende Handlungsfähigkeit, die sich in seinem ganzen Lehren und Wirken bekundet und eben deshalb etwas ganz anderes als das Lehren der Schriftgelehrten darstellt. In der Erzählung von der «Heilung des Gelähmten» (Mk 2,1–12 parr.) heißt es Mk 2,10 (Mt 9,6; Lk 5,24: die Formulierung ist von den beiden Seitenreferenten unverkürzt übernommen): «...damit ihr aber seht, daß Vollmacht/*exousía* hat der Menschensohn, zu vergeben Sünden auf Erden...» Hier geht es primär nicht um die von der christlichen Gemeinde praktizierte Sündenvergebung – in neutestamentlicher Zeit gab es noch kein eigenes Buß-Institut, vielmehr war die Sündenvergebung prinzipiell mit der Taufe verbunden – sondern um die christologisch-soteriologische Heils-Vollmacht des «Menschensohnes» Jesus. Jesus erscheint da als der Hoheitsträger Gottes, der als «Menschensohn» auf Erden die Vollmacht hat, die nach jüdischer Auffassung Gott «im Himmel» allein vorbehaltene Sündenvergebung zu vollziehen[18].

Bei alledem geht es um die numinose, geheimnisvolle Mächtigkeit des gesamten Wirkens Jesu, die man aus seinen Worten und Taten herausspürt und die man in keine der zuhandenen Kategorien einordnen kann. Jesus bleibt erhaben, geheimnisvoll, unverfügbar; es gibt keine Basis, auf der man sich mit ihm arrangieren könnte. Diesem Tatbestand entspricht es genau, daß Jesus eine «Zeichenforderung» ebenso ablehnt (vgl. Mk 8,11–13 parr.) wie eine «Legitimation» seiner Vollmacht zur Tempelreinigung (Mk 11,27–33 parr.)[19]. Diese Perikope ist besonders aufschlußreich. Die «Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten» befragen Jesus nach seiner Vollmacht. Darauf stellt Jesus die Gegenfrage: «War die Johannestaufe vom Himmel, also von Gott, oder von Menschen?» Darauf antworten die Fragesteller: «Wir wissen es nicht». Darauf Jesus: «Dann sage auch ich nicht, in welcher Vollmacht ich dieses tue». Hier bestätigt sich noch einmal: Jesu Vollmacht ist nicht mit dem Begriff der «Legitimation» oder eines «Legitimationskriteriums» zu erfassen; es gibt dafür keinerlei Handhabe. Sie kehrt sich vielmehr gegen die Fragesteller, die letztlich selbst entscheiden müssen, was sie von Jesus und seiner Botschaft halten, ob sie diese akzeptieren oder nicht. Jesus stellt die Menschen vor die Entscheidungsfrage des Glaubens. Darüber hinaus gilt: Jesu Vollmacht äußert sich in seinem Verhalten und Wirken, und zwar so, daß der Mensch dessen Heilswirkung an sich selber erfahren kann (vgl. «Täuferanfrage» Q, Mt 11,2–6 par. Lk 7,18–23).

IV. Diakonía anstelle von Archē[20]

Der ausschlaggebende Punkt im neutestamentlichen Verständnis der Begriffe «Macht, Herrschaft» usw. besteht darin, daß alle Machtausübung in der Kirche Christi grundsätzlich als ein «Dienen», als *«diakonía»* verstanden wird, nicht als *«archē»*. Der Begriff «Hierarchie» begegnet im Neuen Testament überhaupt nicht, auch «die Sache» kommt darin nicht vor. Es ist höchst aufschlußreich, daß die Wortgruppe *diakonía, diakonein»* in der Septuaginta nur am Rande auftritt (z. B. Est 1,10; 2,2; 6,1.35; Spr 10,4; 1 Makk 11,58; 4 Makk 9,17), während das hebräische *abd* und seine Derivate durchweg mit *«douleúein, doũlos»* wiedergegeben werden. Dieses wiederum wird im Neuen Testament niemals zur Bezeichnung für die binnenkirchlichen Amts- und Dienstverhältnisse verwendet, sondern nur für das Verhältnis der Glaubenden oder auch des Apostels zu Gott beziehungsweise zum «Herrn Jesus Christus». So bezeichnet sich Paulus als «Sklave/Knecht Christi Jesu, berufener Apostel»

(Röm 1,1). Der Apostel steht in einem prinzipiellen Dienstverhältnis, wie ein Sklave gegenüber seinem Herrn. Der semantische Befund hat zweifellos etwas zu bedeuten, nämlich daß anstelle des Verhältnisses von Über- und Unterordnung ein anderes Verhältnis getreten ist, eben das Verhältnis einer bereitwilligen Dienstbarkeit gegenüber den Schwestern und Brüdern auf freiwilliger Basis (im letzten Grunde), ohne daraus irgendwelche Ambitionen und Statusansprüche abzuleiten.

Zweifellos hat dieses neue Verständnis der «diakonía» einen Anhalt am irdischen Jesus, dokumentiert in dem Jesus-Wort vom «Dienen» (Mk 10,42–45; Mt 20,25–28; vgl. Lk 22,25–27; Joh 13,1–17): «Ihr wißt, daß die, die als Herrscher der Völker gelten, Herrschaftsgebaren gegen sie üben, und daß ihre Großen sie gewalttätig behandeln. Unter euch aber ist es nicht so; sondern wer unter euch groß sein will, der sei euer Diener, und wer unter euch Erster sein will, der sei der Knecht aller. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und sein Leben gebe als Lösepreis für die Vielen». Solches «Dienen» ist nicht nur als eine moralische, innere Einstellung gemeint, sondern bedeutet weit mehr, wie die verschiedenen christologisch-soteriologischen Zusätze und Entfaltungen zeigen. Dabei geht es um ein Grundverständnis der Person Jesu selbst; seine ganze Existenz, eingeschlossen sein Tod am Kreuz, erscheinen der christlichen Gemeinde als ein «Dienen». Jesus hat das Wort vom «Dienen» nicht nur seinen Jüngern gepredigt, sondern er hat damit auch für sich selber Ernst gemacht, bis zu seinem Tod am Kreuz. Nimmt man noch die johanneische Interpretation des Logions hinzu, die Perikope von der «Fußwaschung» (Joh 13,1–17), dann ergibt sich eine eindrucksvolle Synthese, die das ganze Sein und Verhalten Jesu als ein «Dienen» bestimmt, als ein «Sein für die andern», als den Ausdruck höchster, vollkommener Liebe (Joh 13,1), als heilswirksame Selbsthingabe und darin als ontologische Grundlage für das Sein der Kirche und des christlichen Lebens.

Derjenige, der die *«diakonía»* zum Zentralbegriff des «apostolischen Dienstes» gemacht hat, ist der Apostel Paulus. So fragt er die zerstrittenen Korinther: «Was ist denn Apollos? Was ist denn Paulus?», um darauf sogleich die Antwort zu geben: «Diener sind sie, durch die ihr zum Glauben gekommen seid» (1 Kor 3,5). Der «Dienst» des Paulus besteht in seiner besonderen Berufung als «Apostel der Heidenvölker», der den Weltvölkern das Evangelium zu bringen hat. Diesen Dienst am Evangelium bezeichnet Paulus auch als «Dienst des Geistes», oder auch als «Dienst der Gerechtigkeit bzw. der Rechtfertigung» im Gegensatz zum «Dienst des Todes und der Verurteilung», wie er nach Paulus in der jüdischen Gesetzesfrömmigkeit geschah (vgl. 2 Kor 3,7–11). Er ist auch ein Dienst der Befreiung, der zur Freiheit führen soll. Endlich ist der apostolische Dienst ein «Dienst der Versöhnung» (2 Kor 5,17–20), und zwar nicht nur innerhalb der christlichen Gemeinde, vielmehr proklamiert das Evangelium die durch Gott selbst vollbrachte Versöhnung der Welt: «Dies alles kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt hat und uns den Dienst der Versöhnung gegeben hat, wie denn Gott in Christus die Welt mit sich versöhnte... (2 Kor 5,18–19). Das Evangelium, die Christen und die christliche Gemeinde und das kirchliche Amt sollen nach diesem paulinischen Konzept in der Welt und für die Welt die entscheidende «Macht der Versöhnung» gegenüber allen Gott und die Welt entzweienden Mächten repräsentieren.

1 Thess 2,1–16 stellt der Apostel sein eigenes Verhalten als exemplarische *diakonía* hin, woran man gleichsam ablesen kann, wie das «apostolische Dienen» in der Gemeindepraxis aussieht (vgl. dazu auch 1 Kor 9,1–23). Das Ziel des «apostolischen Dienstes» aber ist «die mündige Gemeinde»[21] oder auch der «Aufbau der Gemeinde» (vgl. 1 Kor 14). Das paulinische Ideal der christlichen Gemeinde besteht nicht darin, die Glaubenden vom kirchlichen Amt abhängig zu machen, sondern ihnen zu ihrer eigenen Mündigkeit und Selbständigkeit als selbstverantwortliche Christen zu verhelfen (vgl. 1 Kor 3,1–4)! Auch die Rede vom «Leib Christi» (vgl. 1 Kor 12,1–3.4–11.12–31; Röm 12,4ff) steht, in Verbindung mit den Aussagen über die Geistesgaben, im Dienst der Mündigkeit, Freiheit und weitestgehenden Selbstverantwortung der christlichen Gemeinden. Es geht dem Apostel darum, das Verhältnis von Einheit und Vielheit, von Verschiedenheit und Zusammenspiel oder Füreinandersein in der Gemeinde mit dem Bild vom «Leib Christi» deutlich zu machen. Alle Glieder des Leibes sind an ihrer Stelle notwendig; kein Glied darf sich und seine Funktion auf Kosten anderer Glieder und ihrer Aufgaben verabsolutieren, so als wäre es der ganze Leib; da

gibt es keinerlei Uniformismus und Monopolanspruch. Außerdem führt Paulus noch ein allgemeines Kriterium ein: «Jedem wird die Offenbarung des Geistes zuteil zum allgemeinen Nutzen, *pròs tò sympheron*» (1 Kor 12,7). Die große Leistung des Paulus, die uns auch heute noch angeht, besteht darin, daß er die Besonderheit der Geistesgaben in jeder Hinsicht anerkennt – Paulus ist keineswegs ein Gegner der Charismen! – und für notwendig hält, daß er ihnen aber zugleich die egoistischen, interessegesteuerten Giftzähne zieht, indem er sie auf das «bonum commune» der konkreten Gemeinde verpflichtend ausrichtet. Man könnte überhaupt am Beispiel des 1. Korintherbriefes umfassend aufzeigen, wie der Umgang mit der christlichen Gemeinde, wenn man ihn ernsthaft vom Grundgedanken der *diakonía* her versteht, auszusehen hätte.

Zusammenfassend läßt sich vielleicht sagen: «Dienst», auch «Vollmacht», in ihrem jesuanisch-christologisch-soteriologischen Bezug verstanden, ebenso in Verbindung mit ihrem theologischen Hintergrund (Gott als Vater; als die Liebe schlechthin), ebenso im paulinischen Gesamtverständnis, ist «Vollmacht der Liebe». Damit ist nicht etwas rein Sentimentales inmitten einer ansonsten ziemlich brutalen Welt gemeint, sondern etwas sehr Genaues, Einfaches, Praktisches und recht Konkretes. Liebe als *agápe/caritas* ist das Vermögen oder die Kraft, anderem und anderen zum eigenen Sein und Sein-Können zu verhelfen. Rechte Autorität macht sich überflüssig. Dies ist etwas Großes, keineswegs Selbstverständliches. Aber darauf käme es gerade an.

[1] Vgl. R. Guardini, Die Macht (Würzburg 1951).

[2] Zum ganzen Problem Vgl. Th. Eschenburg, Über Autorität, edition suhrkamp 129 (Frankfurt a. M. 1965).

[3] Zitiert nach Hugo Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum (München 1961) 256f.

[4] Vgl. G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion (Tübingen ^{2}1956), der überhaupt vom Macht-Begriff ausgeht, §§1–4; die Zitate siehe 33.

[5] Vgl. die Interpretation von W. Trilling, Das wahre Israel (München 1964), «Der Inhalt des Manifestes 28,18–20», 21–51; etwas anders jetzt A. Sand, Das Evangelium nach Matthäus, RNT 1 (Regensburg 1986) 594–604; «Ein Zentralbegriff der Perikope ist der von der *«exousía»* (Macht, Vollmacht), die von Gott dem Auferweckten verliehen ist», 599.

[6] Trilling, Das wahre Israel, 50.

[7] Noch immer grundlegend E. Lohmeyer, Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2,5–11 (1927/28, Neudruck Darmstadt 1961). – Da es hier nicht möglich ist, auch nicht nötig, die umfangreiche Literatur zu diesem Text anzuführen, verweise ich auf die gute Auslegung und Diskussion bei J. Gnilka, Der Philipperbrief HTK X/3 (Freiburg/Basel/Wien ^{2}1976), 111–131 (Auslegung); dazu Exkurs 3: Das vorpaulinische Christuslied, 131–147.

[8] Zur Problematik von Herkunft und Bedeutung des Kyrios-Titels im Hinblick auf Jesus: W. Bousset, Kyrios Christos (1. Aufl. 1913, Göttingen ^{5}1965); O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments (Tübingen 1957), III. Teil: Die auf das gegenwärtige Werk Jesu bezüglichen christologischen Titel, 1. Kapitel: Jesus der Herr, 199–244; F. Hahn, Christologische Hoheitstitel (Göttingen 1963), § 2. Kyrios, 67–132; W. Kramer, Christos-Kyrios-Gottessohn: AThANT 44 (Zürich 1963); G. Quell/W. Foerster, Art. Kýrios: ThWNT III, 1038–1098; C. U. Dodd, According to the Scriptures (Digswell Place repr. 1961).

[9] Gegen G. Hasenhüttl, Herrschaftsfreie Kirche (Düsseldorf 1974), der die christologisch-soteriologische Grundstruktur der «Herrschaft Jesu Christi» völlig außer acht läßt.

[10] Vgl. dazu W. Trilling, Das wahre Israel, 40ff.

[11] Siehe K.-H. Ohlig, Fundamentalchristologie (München 1986).

[12] Trilling, Das wahre Israel, 41. Vgl. auch J. Blank, Jesus – die Gegenwart Gottes in der Geschichte: ders. Christliche Orientierungen (Düsseldorf 1981), 129–139.

[13] Vgl. Billerbeck, I, 794 zu Mt 18,20; dort zahlreiche Belege.

[14] Vgl. J. Blank, Krisis (Freiburg i. Br. 1974), Drittes Kapitel, Joh 5,19–30: die christologisch-eschatologische Vergegenwärtigungstheologie des Johannes, 109–182.

[15] Zum Ganzen vgl. J. Blank, Die Vollmacht der Liebe: ders. Das Evangelium als Garantie der Freiheit, 57–78.

[16] Vgl. W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch (Berlin ^{5}1963) Sp. 550f.; W. Foerster, Art. exousía: ThWNT II, 559–571.

[17] Zum jüdischen Schulbetrieb, wie er wohl auch zur Zeit Jesu schon geherrscht haben dürfte, vgl. E. Schürer, Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II (Neudruck Hildesheim 1964) 333ff. /25 (= The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ vol II [Edinburgh 1979] 25, 314–380); G. Stemberger, Das klassische Judentum (München 1979) II. E. Das Schulwesen, 109–125; J. Blank, Lernprozesse im Jüngerkreis, ThQ 158 (1978) 163–177.

[18] Vgl. dazu J. Blank, Weißt du, was Versöhnung heißt? Der Kreuztod Jesu als Sühne und Versöhnung: J. Blank/J. Werbick, Sühne und Versöhnung/Theologie zur Zeit 1 (Düsseldorf 1986) 21–91, 59f.

[19] Vgl. dazu J. Gnilka, Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20), EKK II/2 (Zürich, Neukirchen–Vluyn 1979) 136–141; R. Pesch, Das Markusevangelium II. Teil, HTK II/2 (Freiburg/Basel/Wien 1977) 208–213; «Die Perikope macht die theologische und humane Dimension ernsthafter Frage nach der Autorität des Anspruches Jesu klar», 212.

[20] Vgl. dazu meinen umfassenden Aufsatz «Mitarbeiter an eurer Freude. Vom Stil des kirchlichen Amtes»: «Gemeinde ohne Priester – Kirche ohne Zukunft?» (Verlag J. Knecht, Frankfurt a. M. 1983) 9–56 (nachgedruckt auch in J. Blank, Vom Urchristentum zur Kirche [München 1982] 174–218). Dazu W. Beyer, Art. diakonéo, etc.: ThWNT II, 81–93.

[21] Vgl. K. Maly, Mündige Gemeinde (Stuttgart 1967).

JOSEF BLANK

1926 in Ludwigshafen am Rhein geboren. 1951 zum Priester geweiht. Studium an den Universitäten Tübingen, München und Würzburg. Seit 1969 Professor für neutestamentliche Exegese und Bibeltheologie an der Universität des Saarlandes zu Saarbrücken. Veröffentlichungen u. a.: Krisis (1964); Paulus und Jesus (1968); Schriftauslegung in Theorie und Praxis (1969); Das Evangelium als Garantie der Freiheit (1970); Weiß Jesus mehr vom Menschen? (1971); Der Mensch am Ende der Moral (1971); Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz (1972); Verändert Interpretation den Glauben? (1972); Das Evangelium nach Johannes, Geistl. Schriftlesung 4/2 und 3 (1977). Das Evangelium nach Johannes, Geistl. Schriftlesung 1A und 1B (1981); Christliche Orientierungen (1981). Anschrift: Butterberg 14, D–6683 Spiesen.

John E. Lynch

Die Ausübung von Macht in der Kirche

Eine kritisch-historische Übersicht

Wollen wir uns mit der Ausübung von Macht in der Kirche auseinandersetzen, dann sollten wir uns der Rolle zweier anderer, dem Begriff «Macht» nahestehender Begriffe, nämlich «Einfluß» und «Autorität» bewußt sein. «Die Hypothese hat sich inzwischen wohl ziemlich bestätigt, daß die Wahrnehmung von den Begriffen, die dabei eine Rolle spielen, wenigstens geprägt, wenn nicht ganz bestimmt wird.»[1] Dabei decken diese drei Begriffe, auch wenn sie oft untereinander ausgetauscht werden, sich nicht wirklich, und daran ändert auch die Tatsache nichts, daß kaum Übereinstimmung darüber besteht, worin sie sich voneinander unterscheiden. Es ist aber nicht zu verkennen, daß Unterschiedliches anklingt, wenn von jemandem behauptet wird, er sei mächtig oder er sei einflußreich oder er habe Autorität. Für diese Übersicht hier reicht es, wenn wir *Autorität* als das Recht, Befehle zu geben, *Macht* als die Fähigkeit, das zu erreichen bzw. zu kontrollieren, was man zu erreichen bzw. zu kontrollieren beabsichtigt, und *Einfluß* als eine Form indirekter, moralischer Kontrolle umschreiben. Mit dieser Umschreibung habe ich auch einen Rahmen skizziert, von dem aus ich auf fünf Perioden der Kirchengeschichte näher eingehen will.

Die Urkirche

Gegen Ende des ersten Jahrhunderts wurden einige christliche Gruppen noch immer – nach dem Vorbild der jüdischen Synagogen – von einem Kollegium geleitet, während in anderen eine einzige Person eine Art von Oberaufsicht über die gesamte Gruppe ausübte. Die verschiedenen Charismen, die Paulus uns beschrieben hat, wurden nach und nach institutionalisiert. So läßt sich zum Beispiel aus Texten der Didache (10,7; 15,1–2) schließen, daß die liturgischen Aufgaben, die ursprünglich den Propheten und Lehrern formell vorbehalten waren, allmählich von «Aufsehern» *(episkopoi)* und Diakonen übernommen wurden. In den Briefen des Ignatius von Antiochien haben wir es dann schon mit der letzten Stufe dieser Entwicklung zu tun: Wir begegnen dort der Gestalt des einzelnen Aufsehers oder Bischofs, der der Liturgie vorsteht und dem die Aufgabe der Lehre zusteht. Neben ihm gab es einen Ältestenrat, der zusammen mit ihm die Gemeinde leitete, sowie die Diakone, die mit praktischen Aufgaben betreut waren. Zusammen bilden diese drei Ämter eine Einheit: Ohne sie kann man nicht von einer «Kirche» reden (Ign Trall. 3,1). Wiederholt wird die Gemeinde ge-

mahnt, «nichts ohne den Bischof zu tun» (Ign Phil 7,2) und «den Ältesten untertänig zu sein» (Ign Trall. 2,2).

Ein sehr guter Grund, weshalb eine Gemeinde ihren Vorstehern Ehrfurcht entgegenzubringen hatte, war schon die Tatsache, daß sie sich diese selbst gewählt hatte. So berichtet die Apostelgeschichte, daß die gesamte Versammlung sich an der Wahl des Matthias beteiligte (1,15–26). Das geschah auch wieder, als nach dem Aufbegehren der Hellenisten die sogenannten Sieben gewählt wurden (6,1–6). Diese Wahl der Amtsträger durch das Volk war dann in der Urkirche der Normalfall. Mit der Zeit aber sollten die Bischöfe der benachbarten Gemeinden den Ausschlag geben, aber auch dann war der Wunsch des Volkes zu respektieren. So betonte Papst Coelestin I. im Jahr 425 in einem Brief an die Bischöfe Galliens, daß einer Gemeinde kein Bischof aufgezwungen werden dürfe, den sie nicht wolle (Epistula 4,5). Und Papst Leo der Große wiederholte wenige Jahre später das Prinzip: Der Bischof, der über alle gestellt wird, sollte auch von allen gewählt werden (Epistula 10).

Diese Bischöfe regierten nicht autokratisch, sondern sie leiteten ihre Kirche auf kollegiale Weise zusammen mit ihrem Presbyterium. So betont das Weihegebet für die Ordination eines Priesters, das wir in der *Apostolischen Tradition* vorfinden, diesen kollegialen Charakter des Presbyteriums und seine spezielle Beratungsaufgabe. Der Bischof betet dort darum, daß der zu Ordinierende teilhaben möge am Presbyterium und an der Leitung des Volkes (Nr. 8,2). Im Anfang seines Episkopats, im Jahr 249, schreibt Cyprian an seine Presbyter und Diakone: «Ich habe beschlossen, nichts allein zu tun ohne Euren Rat und die Zustimmung des Volkes» (Epistula 14,4).

Obwohl die Bischöfe und seine Presbyter eine wirkliche Autorität genossen, waren sie doch der jeweiligen Ortskirche gegenüber, die in jener Zeit noch weitgehend autonom für sich selbst leben und entscheiden konnte, zur Rechenschaft verpflichtet. Was die Kirche tat, wurde in den Ortskirchen, «zu Hause», entschieden. Nahm ein Bischof an einer Synode teil, tat er das als Vertreter seiner Ortskirche und ihrer Angehörigen. Auch konnte ein Bischof seiner Ortskirche seine Entscheidungen nicht aufzwingen, sondern diese mußten erst von dieser Ortskirche ratifiziert werden. Allerdings sollten sich die mit der Verwaltung größerer Organisationen und mit der Konkurrenz und Rivalität zwischen Kirche und Staat verbundenen Probleme erst später stellen.

Die nachkonstantinische Zeit

Die Bekehrung des Kaisers Konstantin brachte eingehende Veränderungen im Leben der Kirche mit sich. Zuvor war der Kaiser ein sehr wichtiges Element einer absolutistischen Tradition gewesen. Lange Zeit war es der Staat, der sich um die Religion kümmerte. Diese wurde also als eine öffentliche Aufgabe zur Sicherung der Gunst der Götter für die Allgemeinheit betrachtet. *Pontifex maximus* dieser Religion war der Kaiser. Auch als Christ hat Konstantin dieses Verständnis seiner Rolle als Kaiser in bezug auf die Religion verständlicherweise nicht aufgegeben. Er betrachtete sich als den «Bischof für die äußeren Angelegenheiten» der Kirche. Vor allem im Osten dachte niemand daran, diesen Anspruch in Frage zu stellen. Allerdings stand für die Kirche dieses neue Klima des kaiserlichen Wohlwollens in einem solchen Kontrast zu der Zeit der Verfolgungen zuvor, daß sie diese Veränderung nur als das Ergebnis des Wirkens von Gottes Vorsehung betrachten konnte. Übrigens kann man bei diesem neuen Verhältnis nicht von einer Einmischung von außen in die Angelegenheiten der Kirche reden, denn der Kaiser war eben das prominenteste *Mitglied* der Kirche.

Die Verantwortlichen der Kirche waren nur allzu bereit, die kaiserlichen Gunsterweisungen anzunehmen. Sie suchten sogar seine Unterstützung bei der Durchsetzung rein religiöser Entscheidungen. Wenige Monate nach dem Toleranzedikt riefen sie Konstantin in der Auseinandersetzung mit den Donatisten zu Hilfe, und es ist durchaus möglich, daß er es war, der das Konzil von Arles im Jahr 314 einberief. So wurde gerade in dieser Zeit ein Modell für die Beziehung zwischen Kirche und Staat geschaffen, auf das man sich später immer berufen konnte. So wurden die sieben ökumenischen Konzilien des Altertums, die einzigen, die sowohl von der östlichen als von der westlichen Christenheit anerkannt werden, vom Kaiser einberufen.

Bis zum Fall des oströmischen Reiches im Jahre 1453 übte der Kaiser über die Ostkirche eine enorme Macht aus. Er hatte die Aufgabe und die Pflicht, für die Orthodoxie einzutreten, zwar nicht in dem Sinne, daß er den Glauben definier-

te, aber doch so, daß er für die Verwirklichung der Konzilsbeschlüsse zuständig war. «Er entschied nach eigenem Gutdünken in Disziplin- und Verwaltungsangelegenheiten, die das Leben der Kirche betrafen, und gelegentlich entschied er hier sogar gegen den Willen des Patriarchen und der Erzbischöfe.»[2] Man nannte ihn das «lebende» bzw. «beseelte Gesetz» (*émpsychos nómos,* Novelle 105). Im zwölften Jahrhundert suggerierte der Kirchenrechtler Balsamon sogar, daß der Kaiser über dem Kirchengesetz stehe.

Um dem Staat gleichberechtigter entgegentreten zu können, mußte die Kirche über die Ortsebene hinaus eine organisatorische Struktur entwickeln. Die Kirchenprovinz oder das Eparchat und die Stellung des Patriarchen schränkten bald die vorherige Autonomie der einzelnen Diözesen ein. Über die von der Kirche zu verfolgende Politik wurde nun nicht mehr vom Bischof zusammen mit seinem Presbyterium und dem Kirchenvolk in den einzelnen Ortskirchen entschieden, sondern die Bischöfe hatten oft einen weiten Weg zu machen, um zusammen mit den anderen Bischöfen auf einem Konzil die Richtlinien festzulegen. Diese Entscheidungen konnten dann in den einzelnen Ortskirchen ohne Rücksicht auf die dortigen, bis dahin geltenden Gepflogenheiten durchgesetzt werden. Statt in seiner eigenen Gemeinde die Instanz der Autorität dieser Gemeinde zu sein, fing der Bischof an, dieser Gemeinde gegenüber eine weit entfernte, unpersönliche, synodale Autorität zu vertreten. Das vorher enge Band zwischen dem Bischof und seinem Volk lockerte sich. Das Volk verlor, im Osten schneller als im Westen, das Mitspracherecht bei seiner Wahl. Der Leiter einer Kirche, der vorher als jemand betrachtet wurde, der mit dieser Kirche verheiratet war, konnte nun, ohne Rücksicht auf den eigenen Wunsch seiner Kirche an andere Orte versetzt werden.

Die Notwendigkeit für die Kirche, dem Staat gegenüber zu bestehen und mit einiger Gleichwertigkeit mit ihm verhandeln zu können, beschleunigte die Heranbildung einer die gesamte Macht der Kirche in sich konzentrierenden Instanz: des Papsttums. Schon im zweiten Jahrhundert beanspruchte der Bischof von Rom einen Primat über die anderen Bischöfe. Das geschah konkret, als Papst Viktor im Jahre 190 bei dem Osterfeststreit den Diözesen Asiens die Exkommunikation androhte. Allerdings hatten die Päpste im allgemeinen in der vornizänischen Kirche wenige Möglichkeiten, auch konkret irgendeine universale Funktion wahrzunehmen. In den zwei Jahrhunderten nach Nizäa sollte sich aber die Lage der Dinge grundlegend ändern. Der Druck der politischen Ereignisse und die großen Auseinandersetzungen über die kirchliche Lehre führten dazu, daß die Päpste ihren Anspruch auf einen Primat in der Kirche betonten und konkretisierten. So fing Papst Damasus (366–384) zum Beispiel an, von Rom als vom «apostolischen Stuhl» zu reden. Statt – wie es bis dahin üblich gewesen war – «Brüder» nannte er zudem die anderen Bischöfe seine «Söhne». Leo der Große (440–464) steuerte die juristische Kontrolle über alle Kirchen an. Er befahl, entschied, mahnte, setzte ab, korrigierte, definierte: eine Sprache, wie sie von jemandem verwendet wird, der den Anspruch erhebt, daß ihm die *gubernacula ecclesiae universalis*[3] anvertraut seien.

Die karolingische Zeit

Zur gleichen Zeit, als Leo der Große so stark die Rechte und die Macht des Papsttums betonte, brach im Westen die kaiserliche Herrschaft unter dem Angriff der Germanenstämme zusammen. Mit der langsamen Zersetzung des städtischen Lebens verfiel auch jene Organisationsweise der Kirche, die sich eng an die munizipale Struktur des Reiches anlehnte. Glücklicherweise entstand eine neue Laienbewegung, die dem Überleben in einer veränderten Umwelt förderlich war. Vom fünften bis zum elften Jahrhundert stellte sich das Mönchtum als die größte und wichtigste damalige Kraft der Christenheit dar. Diese Bewegung war anfangs isoliert von der institutionellen Kirche und gelegentlich sogar im Gegensatz zu ihr entstanden, wurde aber 451 in Chalkedon offiziell anerkannt. In einigen ländlichen Gegenden wie zum Beispiel Irland organisierte sich das gesamte kirchliche Leben rund um die Klöster, deren Äbte, die gewöhnlich keine Bischöfe waren, dennoch die kirchliche Jurisdiktion über das umliegende Land ausübten. Dadurch wurde der doch wesentliche Zusammenhang zwischen dem Bischofsamt und der Führung der Kirche in den Hintergrund gedrängt. Die Mönche gewannen aufgrund ihres asketischen und kontemplativen Lebensstils großen Einfluß. Ihnen wurde eine große geistliche Macht zugeschrieben, so daß man sich von ihnen Leitung und Orientierung erhoffte. So fingen sie an, eine Rolle zu spielen, die der der Charismatiker im Urchristentum

nahekommt. Zum Beispiel ging die Erneuerung der kirchlichen Bußdisziplin voll auf das Wirken keltischer Mönche zurück.

Das Zusammenbrechen der kaiserlichen Herrschaft lieferte die italienische Halbinsel den Einfällen der Lombarden aus. In ihrer Verzweiflung wandten sich die Päpste in ihrer Suche nach Schutz und Sicherheit dem größten Machtfaktor im Westen, dem sich entfaltenden Frankreich zu. Karl der Große, der König der Franken, wurde am Weihnachtstag des Jahres 800 vom Papst zum römischen Kaiser gekrönt. Und nicht weniger als die Kaiser der Vergangenheit suchte auch er die Kontrolle über die Kirche zu erringen. Er schrieb Papst Leo III., es sei die Pflicht des Papstes zu beten, und seine Pflicht, die äußeren Angelegenheiten der Kirche zu regeln. So erließ er in seinen Kapitularien über fast jeden Aspekt des kirchlichen Lebens Bestimmungen.

Um sein Riesenreich, das den größten Teil Westeuropas umfaßte, stärker zu einigen, führte Karl der Große eine Christianisierungsoffensive durch, wobei für ihn das Christentum mit der in Rom praktizierten Religion identisch war. Er ließ sich vom Papst Abschriften der römischen liturgischen Texte, des römischen Kirchenrechtes und der Ordensregel der Benediktiner besorgen und suchte diese Texte überall als maßgeblich für die Praxis durchzusetzen. Von dieser Zeit an kann man im Westen faktisch nicht mehr zwischen *christianitas* und *romanitas* unterscheiden. Ein unglückliches Ergebnis dieser Tatsache war, daß fortan eine wirkliche, maßgebliche Anteilnahme der Laien am kirchlichen Leben schon dadurch vereitelt wurde, daß die Nichtkleriker das Lateinische nicht mehr beherrschten.

Im karolingischen Europa waren das Geistliche und das Weltliche so eng miteinander verwoben, daß die Bischöfe eher staatliche als kirchliche Beamte waren. Weil spätestens zum Anfang dieser Zeit die Klasse der Gebildeten sich weitgehend mit der der Kleriker deckte, wurden diese zu den verschiedenen Regierungs- und Verwaltungsfunktionen herangezogen, was auf Kosten ihres pastoralen Engagements ging. Eine weitere Vermischung geistlicher und weltlicher Interessen war das System der unter der Kontrolle des jeweiligen Landesherren stehenden *Eigenkirchen*. Nach dem Gesetz der Germanen hatte der, der auf seinem Land eine Kirche baute, auch die volle Kontrolle über diese Kirche und konnte die Kleriker für diese Kirche nach eigenem Gutdünken ein- oder absetzen. Wer einen Rechtstitel auf ein Gebiet bekam, wurde damit auch automatisch Eigentümer der sich in diesem Gebiet befindenden kirchlichen Gebäude. Daneben gab es auch Kirchen, die den Klöstern gehörten. So gab es gegen die Zeit des neunten Jahrhunderts weit mehr Kirchen, die einem Herrn oder irgendeiner Abtei gehörten, als solche, die wirklich dem Bischof unterstanden. Dies hatte natürlich verheerende Folgen, was die Macht des Diözesanbischofs anging.

Die weltlichen Herren gewannen auch in der Zeit nachher immer mehr Macht über die Kirche. Ein Jahrhundert nach Karl dem Großen wurden die mit dem Konzept der «Eigenkirche» verbundenen Rechtsvorstellungen weit über die Kirchen und Kirchengemeinden auf dem Land hinaus auf den Besitz von ganzen Bistümern und Abteien ausgedehnt. Nach der neuen legalen Theorie waren die Könige und andere große Herren voll für diese Bistümer und Abteien zuständig. Bistümer und Abteien wurden in einem feierlichen Akt, der später die Bezeichnung «Investitur» bekam, als Lehen vergeben. Auch das Papsttum selbst geriet für anderthalb Jahrhunderte (896–1048) unter die Kontrolle einer beute- und raubsüchtigen Aristokratie. Der Adel schien vollkommene Macht über die Kirche zu besitzen.

Die gregorianische Reform

Inzwischen aber zeichneten sich in den burgundischen (Cluny), lothringischen und norditalienischen Klöstern verschiedene Reformversuche ab. Schließlich griff der deutsche Kaiser Heinrich III. ein, um die Päpste zu befreien, und es brach für die Kirche eine neue Zeit an. Nach der hervorragenden Gestalt dieser Zeit, Gregor VII. (1073–1085), spricht man hier von der gregorianischen Reform. Gregor VII. entwickelte ein ganzes Programm, um die Kirche von der Laienbevormundung zu befreien. Das wiedererstarkte Papsttum genoß ein solches Prestige, daß der Papst es sich leisten konnte, den Kaiser, Heinrich IV., zu exkommunizieren und ihm sogar mit der Absetzung zu drohen. Auch wenn die Kaiser später mit mehr oder weniger Erfolg versucht haben, die kirchlichen Angelegenheiten zu beeinflussen, wurde hier vom Papsttum ein prinzipieller Sieg errungen. Ein wichtiges Ergebnis dieser gregorianischen Reform war, daß fortan jeder Einflußnahme der Laien in der Kirche mit Mißtrauen begegnet und widerstanden werden

sollte. Allerdings hatte dies nicht zur Folge, daß nun wieder der Klerus und das Volk einer Diözese bei der Wahl eines neuen Bischofs mitentscheiden durften, sondern diese Wahl stand jetzt dem Domkapitel der Kathedrale zu.

Was die Frage der Verteilung der Macht in der Kirche angeht, ist die gregorianische Reform vor allem deswegen wichtig, weil sie den Anfang einer bis zum Zweiten Vatikanum nicht unterbrochenen und immer weiterschreitenden Politik der römischen Zentralisierung bedeutete. Das Dokument *Dictatus Papae* von Gregor VII. führt siebenundzwanzig Vorrechte des Papstes auf. Danach sind alle wichtigen Angelegenheiten der Ortskirchen dem Heiligen Stuhl zur Entscheidung vorzulegen. Nur der Papst kann Bischöfe versetzen, absetzen oder wiedereinsetzen, Gesetze für die gesamte Kirche erlassen, Diözesen aufteilen oder zusammenlegen, neue Abteien errichten.

Nach und nach beanspruchten und bekamen so die Päpste im zwölften Jahrhundert das Recht, die Wahl der Metropoliten, also die Wahl der Erzbischöfe, die eine Kirchenprovinz leiten sollten, zu bestätigen oder abzulehnen. Ein sehr wichtiger Schritt auf dem Weg zur Vervollständigung der päpstlichen Kontrolle war, daß der Papst das Recht bekam, bei einer umstrittenen Bischofswahl das letzte Wort zu sprechen. Dies führte dann bald dazu, daß der Papst auch die Wahl der Suffraganbischöfe, also der einem Metropoliten als Bischöfe einer Einzeldiözese unterstehenden Bischöfe, zu bestätigen hatte. Die traditionelle Formel, «Bischof von Gottes Gnaden» wurde erweitert zu «Bischof von Gottes und des Heiligen Stuhles Gnaden». Im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts trat dann die einfache, unmittelbare Ernennung der Bischöfe durch den Papst immer mehr an die Stelle einer päpstlichen Bestätigung ihrer Wahl.

Wurde der Papst auf diese Art und Weise faktisch zum absoluten Monarchen in der Kirche des Westens, so wurden auch die Bischöfe immer mehr zu Autokraten in ihrer Diözese. Die Renaissance des römischen Rechtes im zwölften Jahrhundert stärkte auch absolutistische Ideale und Vorstellungen in der Kirche. Die normalen Kleriker galten nicht mehr als die Mitarbeiterschaft der Päpste und Bischöfe, sondern als ihre Untergebenen. Unternahm ein Bischof eine Visitationsreise, dann tat er dies weniger als Hirte denn als Richter. Die bischöflichen Gerichte wurden zum Ort, an dem Streitende eine Entscheidung suchten, sowie zu einem Tribunal zur Bestrafung geistlicher Vergehen. Und ging es bei den Kanonisten über den niederen Klerus, dann war die Rede von Hirten, die ihre Pfarre «regierten», statt von solchen, die den ihnen Anvertrauten «dienten» bzw. für sie Sorge trugen. Die Kirche hatte sich von ihrer Spitze her bis ganz nach unten zu einem extrem autoritären Staat entwickelt[4].

Wie das monastische Leben zuvor fing auch das neu entstehende Universitätswesen um das Jahr 1200 herum an, das kirchliche Leben tiefgehend zu prägen, auch wenn ihm keine offizielle Kompetenz im Sinne einer Beteiligung an der Leitung der Kirche bzw. im Sinne einer Jurisdiktion zukam. Die Universitäten und ihre Angehörigen bildeten fast einen eigenen Stand in der Gesellschaft. So schrieb Alexander von Roes etwa im Jahr 1281: «Durch diese drei, nämlich die Priesterschaft (sacerdotium), das Reich (imperium) und das Universitätswesen *(studium)* wird die heilige katholische Kirche wie von drei Kräften getragen, gefördert und beherrscht...»[5] Wenn auch diese Universitäten theoretisch vom Papst ins Leben gerufen wurden, folgten sie doch nicht immer seinen Richtlinien. So prosperierte zum Beispiel der Aristotelismus trotz päpstlicher und bischöflicher Verbote an den verschiedenen Zentren für höhere Studien in ganz Europa. Auch waren die Universitäten auf dem Konzil von Konstanz (1414–1418) vertreten. Es ist wahrscheinlich, daß dort Doktoren des Kirchenrechtes und der Theologie genauso wie die kirchlichen Prälaten Sitz und Stimme hatten und daß dies übrigens zuvor auf den Konzilien von Pisa (1409) und Rom (1412–1413) auch schon der Fall gewesen ist.

Das Konzil von Konstanz, das als das sechzehnte ökumenische Konzil betrachtet wird, unterscheidet sich zweifelsohne von den anderen genannten Konzilien dadurch, daß es das Ende des großen westlichen Schismas bedeutete. Dieses Konzil erließ zwei umstrittene Dekrete: Im ersten, *Haec Sancta,* wurde erklärt, daß das Konzil seine Autorität unmittelbar von Gott ableite und daher auch der Papst seine Entscheidungen zu befolgen habe. Das zweite Dekret, *Frequens,* verpflichtete den Papst, in bestimmten Intervallen Konzile einzuberufen. Dabei ist *Haec sancta* nicht als ein Lehrdokument, sondern eher im Sinne einer juristischen Verfügung zu interpretieren. Das Dokument definiert nicht, wie extreme Konziliaristen behaupten, die Be-

ziehung zwischen der Macht des Papstes und der eines Konzils, sondern bestimmt vielmehr, welches Verfahren in Notsituationen zu befolgen ist.

Das Tridentinische Konzil und die Zeit danach

Der Erfolg des Konstanzer Konzils bei der Beendigung des großen westlichen Schismas weckte im sechzehnten Jahrhundert bei manchen den Glauben, daß das neue, von der Reformation hervorgerufene Schisma wieder durch ein allgemeines Konzil beendet werden könnte. So forderte Luther recht bald am Papst vorbei ein solches Forum. Als er aber bei der Leipziger Disputation von 1519 die These vertrat, daß auch ein Konzil irren könne, wie es das Konzil von Konstanz bei seiner Verurteilung von Jan Hus getan habe, bedeutete dies mehr noch als die fünfundneunzig Thesen zwei Jahre zuvor oder als die Exkommunikation Luthers zwei Jahre nachher den Anfang der Reformation[6]. Denn gerade jene These von der möglichen Fehlbarkeit eines Konzils machte sowohl Luther als seinen Gegnern klar, wie groß die Entfremdung zwischen ihm und der römischen Kirche inzwischen war. Als das Papsttum indessen in seiner Reaktion auf Luther seine Angst vor dem Konziliarismus und seinen möglichen Auswirkungen überwand und das Konzil von Trient (1545–1563) einberief, war die Zeit für eine mögliche Bewältigung der Krise schon verpaßt. Kein Protestant nahm noch an irgendeiner der Sitzungen des Konzils teil.

Die Reformation hatte sich auf einen Weg der immer weitergehenden Kirchenspaltung begeben, auf dem keine Rückkehr mehr möglich war. Denn nachdem die Reformatoren die Bibel als letzte Autorität etabliert hatten, hatten sie kein überzeugendes Argument mehr gegen andere, die aus ihrer Lektüre dieser Bibel andere Schlußfolgerungen ableiteten. Faktisch war es so, daß in den verschiedenen Ländern die jeweils dort etablierten Kirchen mit Hilfe des Staats das letzte Wort bekamen.

Eine Folge dieses Prozesses, der dazu führte, daß die römische Kirche aufhörte, die eine, einzige, übernationale Kirche des Westens zu sein, war, daß die jeweiligen Fürsten ungeheure Macht über ihre jeweiligen Kirchen gewannen. So galten zum Beispiel die Trienter Reformdekrete niemals für das deutsche Reich als Ganzes, und auch in Frankreich wurden sie nie offiziell verkündet. Noch im Jahr 1903, als schließlich Pius X. zum Papst gewählt wurde, meinte Österreich, bei einer Papstwahl ein Veto gegen einen bestimmten Kandidaten aussprechen zu können. Auch Spanien und Frankreich haben ein solches *ius exclusivae* beansprucht. Erst im Jahr 1976 hat Spanien auf das Privileg verzichtet, den Kandidaten für einen freigewordenen Bischofssitz vorzuschlagen.

Andererseits zwang die Reformation die Katholiken auch, näher zusammenzurücken und mit einer Stimme zu sprechen, und dies wiederum stärkte die Macht des Papstes. Obwohl es dem Konzil von Trient nicht gelungen war, auf die damals heiß umstrittene theologische Frage eine Antwort zu finden, ob ein Bischof seine bischöfliche Macht bzw. Jurisdiktion unmittelbar von Gott oder nur über den Papst bekomme, überließ es diesem die Verantwortung für viele wichtige praktische Angelegenheiten: für eine Revision der Texte der Bibel, des Missale und des Breviers, für ein Glaubensbekenntnis, einen Katechismus, einen Index der verbotenen Bücher. Diese dem Papst übergebene Verantwortung führte zu einer völligen Reorganisation und Erweiterung der römischen Kurie. Es wurde die Heilige Kongregation des Konzils gegründet, die die Aufgabe bekam, die Tridentiner Dekrete authentisch zu interpretieren. Ohne Zustimmung dieser Kongregation durften fortan keine Kommentare und Anmerkungen zu diesen Dekreten veröffentlicht werden. Allerdings schloß dies alles nicht aus, daß die Macht der Bischöfe in ihren jeweiligen Diözesen gestärkt wurde. Die mittelalterliche Exemptionspraxis bedeutete, daß viele Mönchs- und andere Orden und Domkapitel der bischöflichen Autorität entzogen waren, und dies hatte in nicht wenigen Fällen zu einem Zustand religiöser Anarchie geführt. Das Konzil räumte nun den Bischöfen ein Recht zur Beaufsichtigung dieser exempten Gruppen und Einrichtungen ein, das ihnen nicht kraft ihrer eigenen bischöflichen Jurisdiktion, sondern kraft einer Dauerdelegation durch den apostolischen Stuhl zustand. So gab das Konzil den Diözesanbischöfen einen großen Teil der Macht wieder, die ihnen durch jene geschichtliche Entwicklung genommen worden war, in der sogenannte Erzdiakone die richterliche Zuständigkeit für Eheangelegenheiten und Vergehen bekommen hatten.

In den Jahrhunderten nach dem Konzil von Trient beschleunigte sich der Prozeß der Zentralisierung in der römischen Kirche. Die Reorgani-

sation der römischen Kurie im Jahre 1587 schrieb das System der Leitung der Kirche durch verschiedene römische Kongregationen fest. «Dies bedeutete, daß die Zentralisierung bürokratischer Natur wurde. Die Kardinäle der römischen Kurie wurden zu einer Oligarchie, die zusammen mit dem Papst auf kollegiale Weise *(collegium cardinalium)* die Kirche leitete.»[7] Die päpstlichen Nuntiaturen in den verschiedenen Ländern wurden personell und materiell besser ausgestattet. Sie überwachten nun die Tätigkeit der Bischöfe, sorgten dafür, daß die Richtlinien der Kurie befolgt wurden und suchten Neuerungen zu verhindern. Die Betonung der Autorität des Papstes fand ihren Höhepunkt in der Erklärung des Ersten Vatikanums (1870), daß die Definitionen des Papstes «ex sese, non autem ex consensu ecclesiae» unwiderruflich seien[8]. Der Codex Iuris Canonici von 1917 war die Verkörperung und Konkretisierung des Konzils auf der Ebene der kirchlichen Gesetzgebung. Nach diesem Kodex hat die Kirche grundsätzlich eine monarchische Struktur. Dem Papst kommt die volle und höchste Jurisdiktionsgewalt über die gesamte Kirche zu. Die Jurisdiktion der Bischöfe dagegen beschränkt sich auf ihre Diözese. Und geht die Zuständigkeit von Patriarchen, Metropoliten, regionalen und provinzialen Synoden darüber hinaus, dann geschieht dies eher aufgrund einer Delegation, durch die sie an der Autorität des Papstes teilhaben, als auf der Grundlage der eigenen bischöflichen Zuständigkeit.

Das Zweite Vatikanum bedeutete eine Wende in dieser seit der gregorianischen Reform verfolgten Zentralisierungspolitik. Die Kirche wurde nicht mehr als eine monarchische Struktur, sondern als eine hierarchische, vom Papst geleitete Gemeinschaft, als *communio,* gesehen. Auch in solchen Kontexten, in denen von der Unfehlbarkeit des Papstes die Rede ist, wird dieser noch immer als das Haupt des Kollegiums der Bischöfe bezeichnet (*Lumen gentium* 25). Alle Jurisdiktion in der Kirche ist ihrem Wesen nach eine bischöfliche Jurisdiktion, und sie hat dieselbe Quelle wie die Weihegewalt, nämlich die Bischofsweihe (21).

Der Codex Iuris Canonici von 1983 ist die kirchenrechtliche Konkretisierung der Lehren des Konzils. Dem vom Papst geleiteten Kollegium der Bischöfe kommt die höchste und volle Gewalt über die gesamte Kirche zu (c.336). Alle Bischöfe eines bestimmten Landes oder Gebietes bilden eine Bischofskonferenz (c.447). Das Subsidiaritätsprinzip wird dadurch anerkannt, daß diese Bischofskonferenzen eine zwar beschränkte, aber wirkliche Autorität besitzen (c.455 §1). Ein Diözesanbischof verfügt über die gesamte, eigene, ordentliche und unmittelbare Gewalt, die er für die Erfüllung seiner Aufgabe als Hirte braucht (c.381). Außer in einigen reservierten Fällen kann er von den allgemeinen Gesetzen dispensieren (c.87 §1). Der Bischof soll von seiner Autorität Gebrauch machen in einem Geist, der Mitverantwortung zuläßt, und er soll sich vom Priesterrat (c.495), vom Diözesanpastoralrat (c.511) und vom Finanzrat (c.493) beraten lassen. Der Klerus und die Laien können bei der Wahl eines Bischofs um ihre Meinung gebeten werden (c.377 §3). Wenn die notwendigen Priester fehlen, darf man Laien an der Seelsorge in einer Pfarre beteiligen (c.517 §1). Die Laien dürfen bei der Ausübung der Zuständigkeit für die Leitung der Kirche und der Jurisdiktionsgewalt mitarbeiten *(cooperari possunt).*

Schlußfolgerungen

Ohne Autorität und Macht kann keine menschliche Gesellschaft funktionieren und sich entfalten. Daher hat «Christus der Herr in seiner Kirche verschiedene Dienstämter eingesetzt». Er wollte, daß die Nachfolger der Apostel, die Bischöfe, «mit dem Nachfolger Petri, dem Stellvertreter Christi und sichtbaren Haupt der ganzen Kirche, zusammen das Haus des lebendigen Gottes leiten» (Lumen gentium 18). Im Lauf der Jahrhunderte hat es eine Vielzahl von Strukturen der Kirchenleitung gegeben. So sind hier nacheinander (und nebeneinander) Züge des feudalen Staates, der absoluten Monarchie, der Heeresdisziplin, der Unternehmensleitung erkennbar. Dagegen ist die Verwaltungsstruktur der Kirche nicht eigentlich unmittelbarer Träger oder Struktur der Autorität in der Kirche, sondern eher ihr Instrument.

Dementsprechend darf die Autorität in der Kirche ihre Verfügungen nicht dem Willen Gottes gleichsetzen, sonst verbaut sie sich die Möglichkeit zur Selbstkritik. Beim Zweiten Vatikanischen Konzil wurde im Dekret über den Ökumenismus (3) und zudem vom Papst selbst anerkannt, daß auch die katholische Kirche einen Teil der Verantwortung für die Kirchenspaltungen trägt. Die kirchlichen Behörden müssen Fehler eingestehen können und müssen sich auch an den

heutigen Kriterien für Gerechtigkeit messen lassen. So kann mann zum Beispiel bezweifeln, ob das heutige Kirchenrecht Angeklagten dieselbe Chancen für einen fairen Prozeß einräumt, wie sie heute in der profanen Gesellschaft selbstverständlich sind.

So wie früher auch solche Institutionen wie die Klöster oder die Universitäten, denen außer dem eigenen Bereich keine offizielle kirchliche Autorität oder Gewalt zukam, dennoch einen Einfluß auf die Leitung der Kirche ausübten, so geht heute von der öffentlichen Meinung auch in nichtdemokratischen Gesellschaften und Institutionen ein großer Einfluß aus, von dem die jeweils dort verfolgte Politik mitgeprägt wird. Darum sollten auch in der Kirche neue Strategien entwickelt werden, damit die Laien in kirchlichen Angelegenheiten entscheidend mitreden können. Trotz allen Bemühungen des Zweiten Vatikanums erscheint die Kirche noch immer wie eine Pyramide, in der alle Macht von oben nach unten geht. Eine Autorität, die erklärt, daß sie dienen will, muß sich denen gegenüber, denen sie dienen will, offen zeigen.

[1] D. V. J. Bell, Power, Influence and Authority. An Essay in Political Linguistics (Oxford University Press, New York 1975) 5.

[2] J. M. Hussey, The Orthodox Church in the Byzantine Empire (Clarendon Press, Oxford 1986) 302.

[3] W. Ullmann, Leo I. and the Theme of Papal Primacy: Journal of Theological Studies 11 (1960) 25. In der Sprache des fünften Jahrhunderts bedeutet «gubernaculum» noch «Ruder» (des Schiffes, das die Kirche ist) und noch nicht «Leitung» – doch eine recht unterschiedliche Akzentuierung.

[4] T. M. Parker, Feudal Episcopacy: K. E. Kirk (Hg.), The Apostolic Ministry (Hodder & Stoughton 1962) 381.

[5] H. Rashdall, The Universities of Europe in the Middle Ages I (Oxford University Press, London 1936) 23. Siehe auch G. Leff, Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries (John Willey & Sons 1968) 3.

[6] J. Pelikan, Obedient Rebels. Catholic Substance and Protestant Principle in Luther's Reformation (Harper & Row 1964) 54.

[7] R. E. McNally, The Tridentine Church. A Study in Ecclesiology: J. Biechler (Hg.), Law for Liberty. The Role of Law in the Church Today (Helicon, Baltimore 1967) 75.

[8] Sessio IV (vom 18. Juli 1970), Caput IV: COD 792.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

JOHN E. LYNCH

1924 in New York geboren. Mitglied der Gemeinschaft der Paulisten. 1951 zum Priester ordiniert. 1959 Lizentiat in Mediaevistik am Pontificial Institute for Mediaeval Studies in Toronto. 1965 Promotion zum Doktor der Philosophie an der Universität Toronto. Seit 1966 Professor für die Geschichte des Kanonischen Rechtes und Mittelalterliche Geschichte an der Katholischen Universität von Amerika in Washington. 1974–1983 Vorsitzender der Abteilung für Kanonisches Recht; 1983–1986 Vorsitzender der Abteilung für Geschichtswissenschaften. Vizepräsident der Canon Law Society of America und Mitglied des Exekutivrates der American Catholic Historical Association. Das Franziskanische Institut hat seine Studie «The Theory of Knowledge of Vital du Four» veröffentlicht. Weitere Veröffentlichungen: Artikel in The Jurist, The Journal of Ecumenical Studies, Chicago Studies, The Encyclopedia of Religion und in The New Catholic Encyclopedia, für die er verantwortlicher Herausgeber für den Bereich Kanonisches und Ziviles Recht war (Vol. 17 supplement). Anschrift: Catholic University of America, Dept. of Canon Law, Washington, D. C. 20064, USA.

Eric Fuchs

Sexualität und Macht in der Kirche

In der Alten Kirche «wird die Sexualität zu einem höchst symbolträchtigen Kennzeichen, und zwar weil ihr Verschwinden beim engagierten Individuum für möglich gehalten wird und weil dieses Verschwinden auf eine bezeichnendere Weise als irgendeine andere menschliche Veränderung als Beweis für die Qualitäten gehalten wird, die zur Leitung einer religiösen Gemeinschaft notwendig sind»[1]. Die Feststellung des Historikers ist klar: Die Macht in der Kirche gehört seit der allerfrühesten Zeit jenen, die den Schlingen zu entgehen wußten, die die Sexualität dem Menschen legt, indem sie die Sexualität selbst überwanden. Auf diese Verbindung zwischen Sexualität und Macht weisen zahlreiche Gründe hin, die man meines Erachtens in zwei Grundmodellen zusammenbringen kann.

Erstes Modell: Die Macht gehört dem, der in dieser Sache das Beispiel einer strengen *Disziplin* geben kann. Zölibat und Keuschheit wurden den Klerikern auferlegt, damit sie ihrerseits fähig würden, die sexuelle Praxis der Laien zu lenken und sittlich zu heben. Dieses eher westliche als östliche Modell ist in der Alten Kirche sehr früh in Erscheinung getreten. Es ist eine asketische Strömung, die darauf gerichtet war, die Sexualität dadurch sittlich zu heben, daß sie sie in den engen Rahmen einer restriktiven Disziplin preßte[2]. Diese Moral, eine radikalisierte Wiederaufnahme des Denkens der heidnischen Philosophen, hatte es darauf abgesehen, die Gesamtheit der christlichen Existenz den Erfordernissen des gemeinschaftlichen Zeugnisses zu unterwerfen; man mußte unbedingt der Gefahr von Verleumdungen des christlichen Ideals brüderlicher Gemeinschaft entgehen, das den Anspruch erhebt, die sozialen, politischen oder sexuellen Determiniertheiten zu überwinden. Zu diesem Zweck muß man die Handlungen der Gläubigen kontrollieren, umso mehr als sie zumal in diesem Bereich immer noch von der Sünde der Begierlichkeit befleckt sind. Von Tertullian bis Augustinus entwickelt sich diese Überlegung zur Disziplin, wo das Mißtrauen gegenüber der Sexualität gleichzeitig mit der Macht der Zölibatäre im Klerus zunimmt. Denn diese haben das Problem durch den Verzicht auf die Ehe radikal gelöst, indem sie den einzigen Weg der Keuschheit gewählt haben: «Denn in unserer Zeit ist es in jeder Hinsicht besser und heiligmäßiger, nach keiner leiblichen Nachkommenschaft zu trachten, sich für ewig von jedem ehelichen Band freizuhalten und sich geistlicherweise dem einzigen Gatten, Christus zu unterwerfen.»[3] Diese haben von nun an das Recht, ihre Brüder, die Laien, die schwächer sind, weil sie der mit der Ehe unausweichlich verbundenen Begierlichkeit zugestimmt haben, anzuleiten und ihnen die mit der Sexualität verbundenen schweren moralischen Bedenken bewußt zu machen.

Das zweite Modell zielt darauf ab, die Beziehung zur Sexualität zu *verinnerlichen* bis zu ihrer völligen Beherrschung, ihrem Verschwindenlassen, bis in ihre feinsten Anzeichen, in der Vorstellung – das heißt im Unbewußten – des Gläubigen. Es ist dies der ausgesprochen monastische Weg, der Weg der Rückgewinnung des ursprünglichen Menschen, des Adams im Paradies, der ohne Sexualität und ohne Begierde in der Unmittelbarkeit Gottes lebte. Von Gregor von Nyssa bis Johannes Cassianus und Evagrius Ponticus erscheint eine ganze Menge von Geistlichen, die sich um die Leidenschaftslosigkeit bemüht, denn «das Reich Gottes ist die Leidenschaftslosigkeit der Seele, begleitet vom wahren Wissen um die Seienden»[4].

Hier ist die Sexualität weniger reglementiert als vielmehr verneint, reduziert auf ein einfaches Symptom, das andere viel schädlichere Leidenschaften verrät, verneint wie eine Anomalie, die der geistliche Mensch beherrschen kann, wenn er sie zur Bedeutungslosigkeit vermindert. Wie Johannes Cassianus sagt: «...aus dem Fleisch heraustreten heißt nämlich, im Körper bleiben, wie die Natur überschreiten heißt, in der Zerbrechlichkeit des Fleisches leben, ohne dessen Stacheln zu spüren.»[5] «Die Natur überschreiten» *(ultra naturam esse)*, um das «protologische» Bild des Menschen in seinem ersten, von der Sünde nicht verdorbenen Stand wiederzugewinnen[6]. Wer zu dieser vollständigen Beherrschung kommt, wird als ein geistlicher Meister anerkannt. Aber die Radikalität dieser Bemühung selbst bestimmt sie

dazu, die Sache von nur einigen wenigen besonders bewundernswerten Gestalten zu sein, die umso bewundernswerter sind, als sie selten sind. Ihre Autorität auf der geistlichen Ebene ist groß, aber ihre Macht bleibt auf den moralischen Bereich beschränkt. Im Osten werden sehr schnell zwei Moralen möglich: entweder verläßt man die Welt und geht in die Wüste oder man heiratet und führt ein eheliches Leben ohne zuviele Probleme in bezug auf die Sexualität. Das monastische Ideal sichert jenen, die dessen fähig sind, ein hohes Ansehen zu, und es schließt jene nicht aus, denen Gott zugesteht, ihre Sexualität im Rahmen der Ehe zu leben.

Während dieses zweite Modell im Osten die Oberhand gewinnt, drängt sich im Westen das Modell der Disziplin auf. Darin wird die Verbindung von Sünde und *Praxis* der Sexualität unterstrichen, schon von Augustinus. Und die Kleriker beginnen sich durch ihre Fähigkeit, den Grad der Bosheit der sexuellen Akte unterscheiden zu können, auszuzeichnen. Dieser während des Mittelalters erfolgten Durchsetzung einer juridischen und disziplinarischen Moral entspricht der lange Kampf in der Kirche des Westens, der darauf zielt, dem Klerus den Zölibat als Pflicht aufzuerlegen. In einem Bruch mit der alten im Osten durchgehaltenen und vom sogenannten Quinisextum, dem Konzil von 692, wieder bestätigten Tradition, die verheiratete Priester erlaubte, und trotz den zahlreichen Widerständen und den schweren moralischen Mißständen dieser Praxis hat die katholische Kirche die Praxis der Macht in der Kirche eng mit einer Leugnung der Sexualität verbunden. Um ihre ganze Kraft zu erreichen, muß diese Verbindung eine symbolische Maske erhalten[7]. Am Anfang ging es für den Kleriker gewiß darum, Träger der Norm zu sein; aber eine solche Position ist schwach, denn sie macht die Macht der Autorität von jenem abhängig, der sich der Norm, die er vertritt, als erster unterwerfen muß. Man muß die Macht diesseits dieser moralischen Beispielhaftigkeit absichern, auf unbestreitbare, und das heißt heilige Grundlagen stellen. Deshalb erscheint die Verbindung zwischen *Zölibat und Reinheit.* Als zuerst rituelle und erst dann moralische Reinheit, die dem Priester eine ontologische Erhabenheit zusichert, ist sie auf eine archaische Sicht der Sexualität als Schandfleck gegründet, der mit der Feier der Eucharistie nicht vereinbar ist. «Am Ausgangspunkt der kanonischen Entwicklung, aus der im Westen das Zölibatsgesetz hervorgeht, steht das Gesetz der ‹eucharistischen Enthaltsamkeit›, das in der dem Kommunionempfang vorangehenden Nacht alle sexuellen Beziehungen untersagt.»[8] Diese Argumentation, die den Zölibat mit dem Dienst am Altar verbindet, findet sich noch in einer Enzyklika Pius' XII. (*Sacra virginitas,* 1954)[9]. Sie hat sich durch die ganze Geschichte der katholischen Kirche seit dem Konzil von Elvira (306) durchgehalten, nämlich ihre Kraft, die symbolischer Art ist. Dem Schrecken erregenden Heiligen der Sexualität entspricht nun das beruhigende Heilige der asexuellen Brüderlichkeit der Eucharistie, die von Priestern gefeiert wird, die ihrerseits von jeder sexuellen Befleckung frei sind.

Ohne ausführlich zu behandeln, was eine solche Reduktion der Sexualität auf die Unreinheit für die Anthropologie bedeutet[10], muß man einfach feststellen, daß sich so ein strenges Kontrollsystem der Sitten einrichtet, das sich sowohl auf den heiligen Charakter der Verteidiger des Gesetzes abstützt als auch auf die Wohltaten der disziplinarischen Regeln, die sie vertreten, um die Gläubigen vor der Bedrohung durch das schlechte Heilige der Sexualität zu bewahren.

Indem die kirchliche Institution die Angst vor der Sexualität verstärkte, verstärkte sie ihre eigene Macht, weil sie allein imstande war, durch ihren Klerus die unheilvollen Auswirkungen dieses ontologischen Ungenügens zu korrigieren. Sie korrigiert durch die Bußpraxis, diesen kirchlichen Dienst der Versöhnung, der nach P. Legendre «den Austausch der Sünde gegen die Strafe»[11] übernimmt, und durch eine peinlich genaue Darlegung des Rechts. Es erscheint eine neue Gestalt, die nicht mehr jene des geistlichen Meisters oder des moralischen Vorbilds ist, sondern jene geheiligte des kastrierten Vaters: Der Priester ist nach dem Bild des Papstes, dessen Macht er repräsentiert, der Inhaber des Gesetzes, weil er der sexuellen Fähigkeit beraubt ist. Eine bedrohliche Gestalt, weil sie zu sagen fähig ist, was erlaubt ist und was nicht, und zugleich eine beruhigende Gestalt, weil sie in sich selbst die Lösung des Dilemmas verwirklicht (ohne Sexualität ein Vater, ein Papst sein).

In einem solchen System ist die Absonderung des Klerus, die auf dem Hauptverbot gründet, das die Enthaltsamkeitsregel schafft, die Bedingung und das Kennzeichen seiner Macht. Diese Macht wird über eine Laienschaft ausgeübt, die als minderjährig betrachtet wird. Trotz allen Bemühungen der Theologen im Mittelalter[12], die

Ehe wieder aufzuwerten, und trotz dem Widerstand zahlreicher Strömungen innerhalb der katholischen Kirche gegen die Zölibatsverpflichtung[13] hat das Konzil von Trient dennoch die Höherwertigkeit der Jungfräulichkeit gegenüber der Ehe feierlich bestätigt: «Wer sagt, der Ehestand sei dem jungfräulichen Stand oder der Ehelosigkeit vorzuziehen, und es sei nicht besser und seliger, in Jungfräulichkeit und Ehelosigkeit zu bleiben, als eine Ehe einzugehen, der sei ausgeschlossen» (Can. 10). So hält es die Zweiteilung aufrecht: Kleriker – höher, weil enthaltsam, und Laien – niedriger, weil der Unreinheit «des Gesetzes der Sünde, das in den Geschlechtsteilen daherkommt» (wie ein mittelalterlicher Text sagt)[14] unterworfen; und diese Zweiteilung sichert das Funktionieren der Regeln der Macht ab. Die hierarchische Ekklesiologie, die sich in der römisch-katholischen Kirche aufgedrängt hat, beruht auf dieser antithetischen Beziehung zwischen dem religiösen Heiligen und dem (schlechten) sexuellen Heiligen.

Die Reformation hat dieses System abgelehnt. Zunächst spricht sie sich gegen den Zölibat der Priester, den heiligen Charakter des Priestertums und die weltliche Macht der Kirche aus. Indem sie die Unmoralität des priesterlichen Zölibats, wie er im 16. Jahrhundert gelebt wurde, in Frage stellten, haben die Reformatoren in Wirklichkeit die Machtstruktur in der Kirche des Westens selber angegriffen. Indem sie die Lehrmacht der Kirche, die die einzig annehmbare Autorität der Heiligen Schrift verdunkle, angriffen, wurden sie schnell dazu geführt, die Mönchsgelübde und die Zölibatsverpflichtung in Frage zu stellen. In unmittelbarer Verbindung damit steht die Ablehnung der Zweiteilung der Christen in Kleriker und Laien. Das Aufkommen des Laienbewußtseins am Ende des Mittelalters wird denn auch in der Reformation deutlich sichtbar. Es ist völlig einleuchtend, daß in dieser Sicht der Zölibat der Priester als das Symbol für die Weigerung erscheint, der Laienschaft ihre Bedeutung und ihre Mündigkeit zuzugestehen.

Deshalb beruft sich die wesentliche Argumentation der Reformatoren gegen den auferlegten Zölibat immer auf die *Gewissensfreiheit*. «Auf jeden Fall ist das Verbot der Priesterehe aus gottloser Tyrannei erfolgt, nicht nur im Gegensatz zum Worte Gottes, sondern auch gegen jegliche Billigkeit. Zunächst war es den Menschen in keiner Weise erlaubt, zu verbieten, was der Herr frei gelassen hatte. Und dann: es ist so klar, daß es eines langen Nachweises nicht bedarf, daß Gott in seinem Wort Vorsorge gegen jeden Bruch dieser Freiheit getroffen hat.»[15] Nichts darf verboten werden, auch nicht durch die Kirche, was «der Herr frei gelassen hatte». Und um den Wert des Laienstandes noch besser herauszustellen, überhöht die Lehre der Reformatoren den Wert der Ehe: «Christus würdigt den Ehestand solcher Ehre, daß er nach seinem Willen ein Ebenbild seiner heiligen Verbindung mit der Kirche ist. Was hätte wohl Herrlicheres gesagt werden können, um die Würde des Ehestandes zu preisen? Mit welcher Frechheit will man also einen Stand ‹unrein› und ‹befleckt› nennen, in dem ein Gleichnis der geistlichen Gnade Christi hervorleuchtet?»[16]

Die Macht geht hier von jenem, der sich aus der sexuellen Fähigkeit ausschließt, zu jenem über, der sie als eine Berufung mit hoher moralischer Verantwortung wahrnimmt. Auf die Gestalt des kastrierten Vaters folgt jene des laikalen Familienvaters, wirkliches Modell jeder Autorität, sei sie politisch, kirchlich oder beruflich. Fügen wir noch bei, daß diese Gestalt in dem Maße, in dem sie sich als sexuelle anerkennt, eine neue Beziehung zur Frau voraussetzt; diese wird nicht mehr durch die Keuschheit oder die Mutterschaft gerechtfertigt, sondern wird in ihrer Wahrheit in der Ehelichkeit zur Bedeutung gebracht[17]. Als – gewiß untergeordnete – Gefährtin des Mannes verwirklicht sich die Frau nicht nur in der Ehe, sondern ermöglicht dem Mann, sich seinerseits in der Paarbeziehung zu verwirklichen, die von da an zur Grundeinheit von Kirche und Gesellschaft wird. Die Macht gehört dem Familienvater, der es definitionsgemäß aber nur sein kann, wenn er mit einer Frau ein Paar bildet. So wird eine Entwicklung in Gang gesetzt, die der zeitgenössische Protestantismus aufnimmt, wenn er damit einverstanden ist, daß Frauen zum Dienst am Wort Gottes konsekriert werden.

Indem die Reformation die Gestalt des Familienvaters überhöht hat, hat sie bei weitem nicht alles gelöst. Sie hatte nach unserem Empfinden das Verdienst, das Problem so klarer herausgestellt zu haben: Von nun an ist, wie Molière sagt, «die Macht auf der Seite des Bartes»! Das bedeutet, daß die Beziehung Mann/Frau wieder zentral wird, wie sie es in der Bibel ist, während sie im priesterlichen System verdunkelt ist, wo der Gegensatz sich prioritär auf die Beziehung Kleriker/Laien bezieht. Mit der Reformation kommt wieder zum Vorschein, was unter den schwerfäl-

ligen und peinlich genauen Erwägungen der Kasuistik verdunkelt war: Die Beziehung zwischen der Sexualität und der Macht ist grundlegend jene der Beziehung zwischen dem Mann und der Frau.

Nun ist in unserer Zeit dieses Problem durch das wachsende Bewußtsein der Frauen von der Abhängigkeit, in der sie gehalten worden sind, ohne Umschweife gestellt. Dieses Bewußtsein ist andererseits an die Neubewertung der Sexualität als Ort der Anerkennung der Andersheit gebunden und muß so jedes System in Frage stellen, das seine Macht auf den Ausschluß dieser Dimension der Andersheit zu gründen versucht. Wie lange noch kann man die von den Frauen gestellte Frage zurückweisen, die in unseren Kirchen verlangen, daß ein Machtspiel aufhöre, das sich allein auf ihre Verleugnung als Frau gründet? Stehen wir vielleicht am Vorabend einer neuen Reformation?

[1] P. Brown, Histoire de la vie privée, tome I, chap. 2 «Antiquité tardive» (Paris 1985) 257.

[2] E. Fuchs, Le désir et la tendresse. Sources et histoire d'une éthique chrétienne de la sexualité et du mariage (Genf [5]1986) 81–89.

[3] Augustinus, De bono conjugali, XXIV,32.

[4] Evagrius Ponticus, Tractatus, 2.

[5] Johannes Cassianus, De institutis coenobiorum, VI,6.

[6] Vgl. G. Sfameni Gasparro, Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della virginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo = Studia Ephemeridis Augustinianum, 20 (Rom 1984).

[7] «...im Katholizismus behauptet sich die Macht immer unter der Maske des Heiligen, das heißt mehr oder weniger des Verbotenen» (H. Chaigne, in: Pouvoirs n° 17 [1981] 27).

[8] R. Gryson, Dix ans de recherches sur les origines du célibat ecclésiastique, in: Revue Théologique de Louvain, n° 2 (1980) 168, der beifügt: «Wo die Eucharistie täglich gefeiert wird – wie im Westen vom Ende des 4. Jahrhunderts an – schließt dies die ständige Enthaltsamkeit des höheren Klerus ein, ob verheiratet oder nicht.»

[9] Vgl. Acta Apostolicae Sedis LXVI (1954) 169–170.

[10] Das archaische Motiv der Verunreinigung gehört zum Bestand der ethnologischen Arbeiten, die dabei eine sehr feine logische Klassifizierung ohne moralische Konnotation vornehmen. So ändert auch die Verwendung der Texte des Levitikus durch die christliche Tradition deren Sinn tiefgehend.

[11] L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique (Paris 1974) 69.

[12] E. Fuchs, aaO. 123f.

[13] J. Lynch, Kritik am Zölibatsgesetz in der katholischen Kirche seit der Periode der Reformkonzile: CONCILIUM 8 (1972/10) 587–596.

[14] Zitiert bei P. Legendre, aaO. 27.

[15] Johannes Calvin, Unterricht in der christlichen Religion. INSTITUTIO CHRISTIANAE RELIGIONIS. Nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber. IV,12,23. (Neukirchener Verlag, Neukirchen–Vluyn [4]1986).

[16] AaO. 24.

[17] «...Mose hat eine Gleichheit [zwischen dem Mann und der Frau] feststellen wollen. Von daher ist der Irrtum jener zurückzuweisen, die meinen, daß die Frau nur dazu geschaffen worden sei, das Menschengeschlecht fortzupflanzen...als ob sie ihm [dem Mann] nur deshalb gegeben worden wäre, um mit ihr zu schlafen, und nicht, damit sie ihm eine unzertrennliche Lebensgefährtin würde...» (J. Calvin, Commentaires sur la Genèse, 2, 18).

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

ERIC FUCHS

1932 in Genf geboren. Seit 1958 Pfarrer der Evangelisch-reformierten Kirche. Doktor der Theologie. Bis 1979 Direktor des Centre protestant d'études in Genf. 1981–1987 Ordentlicher Professor für Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Lausanne. Seitdem Ordentlicher Professor für Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Genf. Vizepräsident der «Association des théologiens pour l'étude de la morale» (ATEM), Paris. Veröffentlichungen u. a.: Le désir et la tendresse (Genf 1979, [5]1986); Initiation à la pratique de la théologie (Paris 1983), Bd. IV, Ethik: Une éthique chrétienne de la sexualité»; Au nom de l'Autre. Essai sur le fondement des droits de l'homme (Genf 1985; zus. mit P.-A. Stucki); La Morale selon Calvin (Paris 1986). Anschrift: Rue Tabazan 9, CH–1204 Genève.

Karl Gabriel

Machtausübung in der heutigen Kirche im Spiegel sozialwissenschaftlicher Machttheorien: Max Weber, Michel Foucault und Hannah Arendt

I. Macht in der Kirche als Desiderat der Kirchensoziologie

Der in den 30iger Jahren unseres Jahrhunderts einsetzende kirchensoziologische Diskurs hat das Thema Macht und Machtausübung in der Kirche ausgespart. Die Kirchensoziologie beschäftigten andere Probleme und andere Themen. Im Vordergrund stand die Frage nach dem sich verändernden Teilnahmeverhalten der Kirchenmitglieder und seinen sozialen Komponenten. Die Kirche selbst, insbesondere ihre Machtstrukturen und ihre Prozesse der Machtbildung blieben außerhalb des Blickfelds der Kirchensoziologie. Wie die in den 60er Jahren beginnende Kritik der Kirchensoziologie hervorhob, war dies nicht dem Zufall oder mangelnden Ressourcen geschuldet. Vielmehr war die frühe Kirchensoziologie in Perspektive und Axiomatik den (amts-)kirchlichen Interessen zu sehr verbunden, als daß ein soziologischer Blick auf kirchliche Strukturen selbst in ihrer Reichweite gelegen hätte. Die neuere Religionssoziologie wiederum hielt kirchliche Phänomene für so bedeutungslos, daß eine Beschäftigung mit ihnen wenig lohnend erschien. So fehlt bis heute eine längere Tradition der soziologischen Analyse der kirchlichen Machtphänomene. Eine gewisse Ausnahme bildet die Anwendung des Macht- und Herrschaftskonzepts Max Webers auf kirchliche Strukturen, die sich auf Ansätze bei Max Weber selbst stützen kann. Entsprechend möchte ich in diesem Beitrag mit der Analyse kirchlicher Machtphänomene im Lichte der Konzeption Max Webers beginnen und auf diesem Hintergrund die Machttheorien von Michel Foucault und Hannah Arendt auf Phänomene kirchlicher Macht und Machtausübung beziehen. Der Schwerpunkt der Analyse soll dabei auf der Ebene der Teilkirchen und Bistümer liegen.

Macht, Herrschaft, Disziplin: Max Weber

Max Webers berühmte Definition von Macht bindet das Machtphänomen an jedwede Chance, den eigenen Willen auch gegen Widerstreben dem Verhalten anderer aufzwingen zu können. Im Falle religiöser Macht ruht die Chance der Durchsetzung letztlich auf dem Zugang und der Verfügung über (knappe) Heilsgüter, die gewährt oder entzogen werden können[1]. Weber hielt Macht in diesem Sinne für ein zu amorphes und labiles Phänomen, als daß sie im Zentrum menschlicher Über- und Unterordnungsverhältnisse stehen könne. Deshalb richtet sich Webers Interesse in erster Linie auf die Frage, wie aus Machtbeziehungen Herrschaftsverhältnisse werden. Herrschaft als institutionell stabilisierte Macht liegt für Weber dann vor, wenn die Chance besteht, für Anordnungen gleich welcher Art bei einer angebbaren Gruppe von Menschen Gehorsam zu finden. Für die Transformation von Macht in Herrschaft und deren Stabilisierung hält Weber zwei Faktoren für entscheidend: Legitimation und Organisation. Ohne einen Legitimitätsglauben kann Herrschaft einerseits keine «verläßliche Grundlage»[2] gewinnen. Andererseits funktioniert der Alltag von Herrschaft weitgehend als Organisation bzw. Verwaltung. Kirchen sind für Weber religiöse Herrschaftsverbände, die des Legitimitätsglaubens ihrer Mitglieder bedürfen und auf der Verfügung und Verwaltung religiöser Heilsgüter beruhen.

Dem Gesamtinteresse Webers entsprechend geht es ihm in besonderer Weise um die Analyse der Herrschaftsstrukturen der industriell entwickelten, kapitalistischen Gesellschaften. In diesem Rahmen analysiert er den Wandel der kirchlichen Herrschaftsstruktur innerhalb der katholischen Kirche als einen Prozeß der Bürokratisierung und Zentralisierung. Als dessen zentrale Merkmale betrachtet Weber einen säkularen Prozeß der Trennung bzw. «Enteignung» der einzelnen von den religiösen Herrschaftsmitteln, ihre Konzentration an der Spitze und ihre Zuweisung von oben nach unten. Dieser historisch einmalige Enteignungsprozeß vollzieht sich für Weber im Kontext der Zerstörung der kirchlichen Feudalstrukturen mit ihren vielfältigen

Formen autonomer religiöser Herrschaft, wodurch der Weg für die Konzentration der religiösen Herrschaftsmittel an der Spitze erst frei wird. Dasselbe gilt für das zweite Element dieses Prozesses: die Konzentration der Entscheidungskompetenzen an der Spitze und ihre Delegation von oben nach unten in einem System von Über- und Unterordnung von Ämtern. Die Bedeutung des I. Vatikanums sieht Weber darin, diesen Prozeß mit der Erklärung des Universalepiskopats des Papstes zu einem gewissen Abschluß gebracht zu haben[3].

Die neue Herrschaftsstruktur der Kirche, wie sie sich in Deutschland seit der Mitte des 19. Jahrhunderts durchsetzt, verleiht dem Bischof eine strategisch wichtige Position. Einerseits rückt er in die zentralistisch-hierarchische Organisationsstruktur ein und sieht sich einer ständigen Kontrolle des römisch-kurialen Zentrums ausgesetzt. Andererseits wird er zum Herrn einer sich ausdifferenzierenden Bistumsverwaltung und einer Priesterschaft, die sich zum ersten Mal in der Kirchengeschichte auch ökonomisch in seiner Hand befindet. Diese Konstellation schafft die Voraussetzungen für die sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vollziehende, von Reformbischöfen wie Ketteler getragene Formung und Disziplinierung des Klerus[4].

Auf der Ebene der Legitimation verweist die Herrschaftsanalyse Webers auf zwei Strategien der Sicherung des Legitimitätsglaubens unter den grundlegend veränderten Bedingungen moderner Gesellschaften. Zum einen auf die Charismatisierung insbesondere der Person des Papstes, aber auch in abgeleiteter Form der Bischöfe und Priester; zum zweiten auf die Strategie der Traditionalisierung im Sinne der bewußten Pflege einer tradierten Volksfrömmigkeit und der Organisation der Massenreligiosität.

III. Machtausübung als Disziplinierung: Michel Foucault

Michel Foucault teilt mit Max Weber das Interesse an der Analyse spezifisch moderner Machtstrukturen und Machttechniken. Beide verbindet der Gedanke, daß Macht und Herrschaft in der Moderne die Gestalt von Disziplinierungen annehmen, moderne Gesellschaften also mit Fug und Recht als Disziplinargesellschaften gekennzeichnet werden können. Allerdings umgeht Foucault das Problem der Institutionalisierung von Macht, das im Mittelpunkt des Weberschen Interesses gestanden hatte. An dessen Stelle tritt die detaillierte historische Analyse der Entwicklung der modernen Machttechniken und des Verhältnisses von Wissen und Macht.

Paradigma des Sozialen ist für Foucault der Kampf, soziales Handeln trägt stets den Charakter strategischen Handelns[5]. Macht als die Fähigkeit, sich im strategischen Handeln durchzusetzen, betrachtet Foucault als zentrales Element jeden Gesellschaftssystems. Was als gesellschaftliche Ordnung erscheint, ist in Wahrheit ein momenthaftes Ergebnis des ständigen Kampfes und Einsatzes von Macht. In diesem Kampf «besitzen» die einen nicht alle Macht, wie die anderen nie völlig machtlos sind. Für verfehlt hält Foucault eine analytische Perspektive, die das Machtphänomen ausschließlich im Staatsapparat lokalisiert sieht. Macht ist ein tieferliegendes Phänomen, staatliche Macht funktioniert nur als das «Instrument eines Systems von Mächten, die weit darüber hinausgehen...»[6] Für ebenso verfehlt hält Foucault die Annahme, die Macht sei ein Instrument der jeweils herrschenden Produktionsweise. Wie Foucault gerade für die kapitalistische Produktionsweise nachweisen möchte, hat die moderne Disziplinarmacht mit ihrer Unterwerfung der Zeit unter die Zeit der Produktion die kapitalistische Produktionsweise erst ermöglicht. Die produktive Funktion der Macht betont Foucault auch im Verhältnis zum Wissen. Betrachtet man die Macht nur in ihrer Unterdrückungsfunktion, wird man ihres wahren Potentials nicht gewahr. Für stark hält Foucault die Macht deshalb und gerade dann, wenn sie nicht Wissen verhindert, sondern hervorbringt.

Im Mittelpunkt der Foucaultschen Machttheorie steht die Frage, welche Techniken der Machtgewinnung und -ausübung moderne, hochentwickelte Gesellschaften zu ihrer Integration benutzen. Es steht für ihn außer Zweifel, daß weder Gewaltanwendung auf der einen noch geteilte Werte, verinnerlichte Normen oder ideologische Beeinflussung ein ausreichendes Maß an Handlungslenkung hervorbringen. Foucault zentriert seine Analyse moderner Machttechniken um die Begriffe Norm, Körper und Wissen. Machttechniken moderner Art zeichnen sich durch eine produktive Kanalisierung von Kräften im Sinne einer Disziplinierung und Routinierung des Handelns zu festen, als «normal» deklarierten Gewohnheiten aus. An die Stelle

moralischer Handlungsnormen tritt die Norm als zwanghafte soziale Normalität und geltende soziale Realität. Primärer Ort der modernen Machtausübung sind für Foucault nicht die kulturellen Denkweisen, sondern die physischen Körper und ihre Lebensäußerungen. Als «Mikrophysik» richten sich die modernen Machttechniken auf die Normierung und Disziplinierung der Bewegungsabläufe des Körpers, um die motorischen und gestischen Bewegungen der Individuen zu automatisch abrufbaren, produktiven Handlungen abzurichten. Neben der Körperdisziplin besitzen die Machttechniken ihren zweiten Pol in der Steuerung des biologischen Verhaltens der Bevölkerung, in der Kontrolle der Fortpflanzung, der Geburten- und Sterblichkeitsraten und des Gesundheitsniveaus der Bevölkerung.

Die modernen Machttechniken entfalten für Foucault ihre volle Wirksamkeit erst dadurch, daß sie sich mit dem Wissen zu einem Regelkreis zusammenschließen. Aus der wissenschaftlichen Erschließung der entsprechenden Körper- und Lebensvorgänge gewinnen die Techniken der Machtausübung ihre Regeln. Umgekehrt kommt es erst im Rahmen moderner Machtsysteme wie der Klinik oder des Gefängnisses zu einer «epistemologischen Enthemmung» und neuartigen Wissensakkumulation. Macht bringt Wissen hervor, wie es umgekehrt für Foucault kein Wissen gibt, das nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt. Als Subjekte der Machtausübung und primärer Ort der Transformation von Wissen in Macht und umgekehrt betrachtet Foucault gesellschaftliche Einrichtungen wie Klinik, Gefängnis, Fabrik und Schule, sowie die entsprechenden wissenschaftlich-professionellen Diskurse.

Welche Erkenntnisgewinne lassen sich aus der Machttheorie Foucaults für Machtausübung in der heutigen Kirche gewinnen, auch wenn man Foucaults sozialtheoretische Prämissen und alle Aspekte seiner Machttheorie nicht unbedingt teilt?[7] Foucault selbst nimmt in seinen historischen Analysen immer wieder Bezug auf die religiös-kirchlichen Ursprünge der modernen Machttechniken. Ihren Durchbruch haben sie für Foucault aber erst in dem Augenblick erzielt, als sie den religiös-kirchlichen Rahmen sprengten und sich in ihrer eigenen Logik verselbständigten und radikalisierten. Die modernen Machttechniken lassen sich in der Foucaultschen Perspektive gerade als Antwort auf den Zerfall des kirchlich kontrollierten mittelalterlich-feudalen Machtgefüges und der von den Integrationsbedingungen moderner Gesellschaften ausgehenden Machterfordernisse interpretieren.

Aus der Herrschaftsanalyse Webers wissen wir aber, daß gerade die katholische Kirche in ihrem Existenzkampf während des 19. Jahrhunderts im Rückgriff auf ihre eigene Tradition ihre Herrschaftsstruktur modernisierte und gewissermaßen auf die Höhe der Zeit brachte. Folgt man diesem Gedanken, so stellt sich die Frage, wieviele der von Foucault ans Licht gebrachten modernen Machttechniken in der einen oder anderen Form Eingang in die kirchliche Machtausübung gefunden haben. Anders ausgedrückt: Läßt sich mit Hilfe der Foucaultschen Analysetechnik der im 19. Jahrhundert einsetzende innerkirchliche Prozeß der Disziplinierung weiter aufhellen? Mehr als eine erste vorsichtige Prüfung dieser Fragestellung ist an dieser Stelle nicht möglich.

Ins Blickfeld einer entsprechenden Analyse gerät zunächst das Tridentinische Seminar, das im 19. Jahrhundert zum Instrument der Reform der Priesterausbildung in der Hand des Bischofs wird. Wie das Beispiel Kettelers belegt, machen es sich die Bischöfe nun zur Pflicht, ihrem Seminar «durch die Mittel geistlicher Aufsicht, Leitung und Übung den Geist lebendiger Kirchlichkeit einzuhauchen...»[8] Das Seminar wird zum Ort einer «von Jahr zu Jahr gleichmäßiger gemodelten Priesterschaft»[9]. Die Einübung eines disziplinierten Lebensstils und jederzeit reproduzierbarer Gewohnheiten spielen dabei eine zentrale Rolle. Die Kanalisierung der Kräfte und die Ausbildung normierender und normalisierender Gewohnheiten setzt mit der Einführung des kleinen Seminars schon in der Kindheit ein. Die Perspektive Foucaults lenkt dabei die Aufmerksamkeit auf die Rolle der bisher wenig beachteten Techniken der Körperdisziplin. Über die Klosterdisziplin finden die in den totalen Institutionen des 19. Jahrhunderts perfektionierten körperbezogenen Kontroll- und Disziplinierungstechniken Eingang in die Seminardisziplin. Einflüsse der Idee einer totalen, erzieherischen Sozialkontrolle schlagen sich bis in die Architektur der Priesterseminare nieder. Die wichtige Rolle des im 19. Jahrhundert neu eingeschärften und auch faktisch durchgesetzten Zölibatsgesetzes für die innerkirchliche Disziplin erhält im Bezugsrahmen Foucaults eine einleuchtende Erklärung. Die Verfügung über die Sexualität gehört

für Foucault zu den wichtigsten körperbezogenen Machttechniken.

Auch der dritte Pol der Foucaultschen Machttheorie – die enge Verbindung von Wissen und Macht – erschließt neue, interessante Fragerichtungen. Die rasch expandierenden bischöflichen Verwaltungen als Orte der Machtausübung werden gleichzeitig Orte der Wissensbildung. Im Zentrum der neuen Macht-Wissen-Beziehungen steht die Institutionalisierung und Systematisierung des kirchlichen Berichtswesens. Die Fragen in diesem Umkreis reichen bis zur Rolle der kirchlichen Statistik und der Funktion des in den 30er Jahren einsetzenden kirchensoziologischen Diskurses. In ihm spielt die Erfahrung und das Bewußtsein eines kirchlichen Macht- und Kontrollverlustes und die Frage nach wirksamen Gegenstrategien von Anfang an eine wichtige Rolle. Im Sinne der in eine systemtheoretische Analyse einmündenden Machttheorie Foucaults ist schließlich nach den funktionalen Imperativen zu fragen, die zur Übernahme bzw. Ausbildung der neuen Machttechniken in der Kirche führten. Der im 19. Jahrhundert einsetzende und die Kirche bis in die Gegenwart prägende Disziplinierungsprozeß läßt sich als defensive Reaktion auf ihre neuzeitliche Lage im Gegenüber zu Staat und Gesellschaft interpretieren. Mit einem disziplinierten, blind aufeinander abgestimmten und an Gehorsam gewöhnten Sozialkörper stellte sich die Kirche des 19. Jahrhunderts der vielleicht größten Herausforderung ihrer Geschichte. In diesem Kampf griff sie auch auf jene modernen Machttechniken zurück, die in der Perspektive Foucaults die notwendige Schattenseite der aufgeklärten, bürgerlichen Freiheiten darstellen.

IV. Macht als Ermächtigung: Hannah Arendt

Bis in die Gegenwart hinein ist der sozialwissenschaftliche Diskurs über Macht durch unterschiedliche bzw. gegensätzliche Traditionslinien geprägt. Weber wie Foucault sind jener dominierenden Tradition zuzurechnen, die den Kern des Machtphänomens in der Durchsetzung des eigenen Willens auch gegen Widerstreben sehen. Dem steht eine bis in die Antike zurückreichende Tradition gegenüber, die Macht an die Zustimmung und Ermächtigung durch die Mitglieder eines Sozialverbandes gebunden sieht.

Hannah Arendt greift bewußt auf diese Denktradition zurück, wenn sie das an Befehl und Gehorsam orientierte Machtmodell als unzureichend kritisiert. «Macht», so Hannah Arendt, «entspricht der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln.»[10] Man gehe deshalb fehl, wenn man mit Max Weber und vielen anderen in der Gewalt den Kulminationspunkt von Macht sehe. Gewalt kann für Hannah Arendt ein einzelner mit entsprechenden Werkzeugen gegenüber vielen ausüben, dagegen «verfügt über Macht niemals ein einzelner; sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur so lange existent, als die Gruppe zusammenhält»[11]. Gewalt vermag zwar Gehorsam zu erzwingen, aber sie begründet keine Macht. Der Ursprung der Macht liegt für Hannah Arendt im Entschluß, sich zusammenzutun und gemeinsam zu handeln; entsprechend legitimiert sich der Machtanspruch durch Berufung auf die Vergangenheit.

Im hier zu erörternden Zusammenhang ist auch von Interesse, wie Hannah Arendt «Autorität» begreift. Das entscheidende Kennzeichen von Autorität sieht sie in der «fraglosen Anerkennung seitens derer, denen Gehorsam abverlangt wird»[12]. Grundlage der Autorität ist der entgegengebrachte Respekt. Alles, was ihn untergräbt, ist gefährlich für die Autorität. Im Unterschied zur Macht kann Autorität «sowohl Eigenschaft einzelner Personen sein, –...–, als einem Amt zugehören»[13]. Als eine typische Form der Amtsautorität verweist Hannah Arendt in diesem Zusammenhang auf die Ämter der katholischen Hierarchie mit dem «ex opere operato»-Verständnis» der Sakramente.

Welche Fragestellungen und Erkenntnisgewinne für das Problem der Machtausübung in der Kirche lassen sich nun aus der Machttheorie Hannah Arendts gewinnen? Zunächst ergibt sich aus der Perspektive Hannah Arendts, daß eine machtfreie Kirche eine Auflösung der Kirche als soziale Gruppe zur Voraussetzung hätte. Solange Kirche als eine Gruppe zusammen handelnder Menschen Bestand hat, bildet sich in ihr Macht. Dies gilt für die Ebene der Weltkirche, die Bistumsebene, die Gemeinde wie auch die Ebene einer Gruppe in der Gemeinde. Auf allen Ebenen ist Macht aber in ihrer faktischen sozialen Existenz an die Zustimmung der Gruppenmitglieder gebunden. So besitzen die Bischöfe als formelle Träger der Machtposition in den Bistümern Macht nur so weit, als sie Zustimmung im Kirchenvolk finden. Hinter der Notwendigkeit der Unterstützung durch das Kirchenvolk tritt selbst

die Frage nach der spezifischen Ausprägung der Machtstruktur zurück. So bedarf ein monarchisch strukturiertes Bischofsamt nicht weniger, sondern eher mehr Unterstützung durch das Kirchenvolk als ein demokratisches, um faktisch Macht ausüben zu können.

Folgt man der Machttheorie Hannah Arendts, so zeichnet sich für die kirchliche Machtausübung in der Gegenwart eine prekäre Situation ab. Für Papst wie Bischöfe stellt sich das Problem, Akzeptanz zu erringen und damit erst faktisch Macht zu gewinnen, ohne auf formelle Formen der Ermächtigung von unten zurückgreifen zu können. Angesichts der Vervielfältigung lebenspraktischer Erfahrungen und Deutungsmuster gerade auch unter den Katholiken wird es aber für die formellen Machtträger immer schwieriger, breite Zustimmung und Unterstützung zu erhalten. Es kann deshalb nicht überraschen, wenn es zu einem offenen Machtverlust gegenüber «konservativen» Gruppen auf der einen und «progressiven» Gruppen auf der anderen Seite kommt. Hier wird deutlich, daß der Machtverlust mit partiellen Auflösungserscheinungen der Kirche als sozialer Gruppe verbunden ist.

Noch größere Bedeutung kommt vielleicht einem zweiten, schwerer faßbaren Phänomen zu: der Entstehung eines gewissen Machtvakuums in der Kirche. Dem Entzug an Zustimmung steht keine Neubildung von Macht gegenüber. In diesen Zusammenhang gehört der lautlose Rückzug von Kirchenmitgliedern aus der Kirche als sozialer Gruppe. Im Interpretationsschema der Machttheorie Hannah Arendts lassen sich weitere Bezüge herstellen. Der neuzeitlichen Kirche ist der Rückgriff auf Gewaltmittel als typischer Reaktion auf Machtverluste verwehrt. Das kirchliche Interesse am «Gehorsam» ihrer Mitglieder muß sich folglich gänzlich auf «Autorität als fraglose Anerkennung» ihres Gehorsamsanspruchs konzentrieren. Die «ernsteste Krise der Kirche als Institution» sieht Hannah Arendt gerade darin begründet, daß sie sich allein auf ihre Autorität verlassen muß, während gegenwärtig das «für ewigkeitsbeständig gehaltene Atom Gehorsam» fortschreitend zu explodieren drohe[14].

Man wird vielleicht hinzufügen können, daß die Betonung von Autoritätsansprüchen angesichts von Machtverlusten gerade zur Verschärfung des Problems beiträgt. Notwendige Entlastung könnte in der Perspektive Hannah Arendts die Autorität in der Kirche dadurch erfahren, daß sich neue Formen der Anerkennung der Macht des Gottesvolkes entwickeln. Die Ekklesiologie des II. Vatikanums hat Möglichkeiten eröffnet, die Macht der Vielen in der Kirche ernster zu nehmen als bisher. Bei ihrer Realisierung steht empirisch und machttheoretisch gesprochen die Integration der Kirche als sozialer Gruppe auf dem Spiel.

V. Disziplin statt Ermächtigung?

Ein Resumee aus den bisherigen Überlegungen zu ziehen ist nicht leicht. Die Differenzen in den herangezogenen Machttheorien scheinen zu groß, als das ein übereinstimmendes Bild erkennbar würde. Einige vorsichtige Schlußfolgerungen lassen sich aber dennoch ziehen.

Im Anschluß an Max Weber wurde deutlich, daß die katholische Kirche trotz ihrer betont «antimodernistischen» Orientierung und scharfen Abgrenzung nach außen im 19. Jahrhundert eine den übrigen gesellschaftlichen Institutionen vergleichbare Modernisierung ihrer Herrschaftsstruktur vollzieht. Die im 19. Jahrhundert einsetzende Entwicklung ist prinzipiell bis in die Gegenwart hinein prägend geblieben. Auch das II. Vatikanum hat an der Konzentration der Kompetenzen und Herrschaftsmittel an der jeweiligen Spitze von Weltkirche und Bistum wenig verändert[15]. Mit Bezug auf die Machttheorie Foucaults verschieben sich lediglich die primär interessierenden Dimensionen, während in der Gesamtperspektive zumindest partielle Übereinstimmungen erkennbar sind: Die Bedeutung der Disziplin für die moderne Herrschaftsform ist schon bei Max Weber grundgelegt. Foucault radikalisiert diese Perspektive und löst legitimationsbedürftige Herrschaft in Techniken der Machtausübung auf, die sich den Mantel einer humanitären Phraseologie überstreifen. Auch hier zeigte sich, daß der Blickwinkel Foucaults mehr an modernen Machttechniken in der Kirche erkennbar macht, als man es angesichts einer im allgemeinen als notorisch «rückständig» klassifizierten Institution erwarten würde. Hannah Arendt hält mit ihrem Machtbegriff an einer Option fest, die Max Weber und insbesondere Foucault längst aufgegeben haben: Macht sei ihrem Wesen nach gebunden an die Ermächtigung durch die soziale Gruppe.

Der Vergleich macht deutlich, daß schon in der Wahl des begrifflichen und theoretischen

Ansatzes weitreichende Vorentscheidungen darüber fallen, was überhaupt in den Blick kommen kann. Für Weber und Foucault sind moderne Über- und Unterordnungsverhältnisse nicht (mehr) vom Problem gemeinsamen Handelns her zu begreifen, während Hannah Arendt gerade die soziale Realität auf Formen der «Volksmacht» hin absucht. In diesem Sinne könnte man die beiden Perspektiven miteinander zu verknüpfen versuchen. Für die Kirche wie die übrige Gesellschaft würde dann gelten, daß dort, wo Anerkennung und Unterstützung fehlen, Machttechniken im Sinne Foucaults Platz greifen.

[1] Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Studienausgabe hg. von J. Winckelmann (Köln/Berlin 1964) 38ff; 157ff; 691ff.

[2] Max Weber, aaO. 157.

[3] Max Weber, aaO. 1047.

[4] Vgl. Michael N. Ebertz, Herrschaft in der Kirche. Hierarchie, Tradition und Charisma im 19. Jahrhundert: K. Gabriel/F. X. Kaufmann (Hg.), Zur Soziologie des Katholizismus (Mainz 1980) 96ff.

[5] Hierzu und zum Folgenden siehe vor allem: Le Pouvoir et la norme: Delenze/Foucault, pouvoir et surface, o.O., o.J., abgedruckt in: ders., Mikrophysik der Macht (Berlin 1976) 99–107; ders. Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses (Frankfurt 1977; Orig.: Surveiller et punir [Paris 1975]); ders., Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks (Frankfurt/Berlin 1976, Orig.: Naissance de la Clinique [Paris 1972]).

[6] Michel Foucault, Mikrophysik der Macht, aaO. 100.

[7] Zu einer entsprechenden Kritik vgl. Axel Honneth, Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie (Frankfurt 1985) 113–224.

[8] F. Vigener, Ketteler. Ein deutscher Bischof des 19. Jahrhunderts (München/Berlin 1924), hier zitiert nach M. Ebertz, Herrschaft in der Kirche, aaO. 99.

[9] F. Vigener, Ketteler, aaO. 289.

[10] Hannah Arendt, Macht und Gewalt (München 1987, 6. Aufl.), 45 (Orig.: On Violence [New York 1970]).

[11] Hannah Arendt, Macht, aaO. 45.

[12] Hannah Arendt, Macht, aaO. 46.

[13] Ebd.

[14] So Hannah Arendt, wobei sie eine Formulierung von Heinrich Böll aufgreift: H. Arendt, Macht, aaO. 47.

[15] Vgl. A. Acerbi, Die ekklesiologischen Grundlagen der nachkonziliaren Institutionen: G. Alberigo/Y. Congar/H. J. Pottmeyer (Hg.), Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum (Düsseldorf 1982) 208–240.

KARL GABRIEL

1943 geboren. Studium der Theologie mit Abschluß in Tübingen und der Soziologie in Frankfurt und Bielefeld. Seit 1980 Professor für Soziologie an der Katholischen Fachhochschule Norddeutschland Osnabrück/Vechta. Veröffentlichungen u.a.: Analysen der Organisationsgesellschaft (Frankfurt 1979); Zur Soziologie des Katholizismus (Hg. zusammen mit F. X. Kaufmann); Religionssoziologie als Soziologie des Christentums, in: F. Daiber/Th. Luckmann (Hg.), Religion in den Hauptströmungen der deutschen Soziologie (München 1982); Catholicism in the German Speaking Countries, zusammen mit F. X. Kaufmann, in: Th. Gannon (Hg.), World Catholicism in Transition (London 1988). Anschrift: Hörsterkamp 32, D–2843 Dinklage.

Wigand Siebel

Die Ausübung der Macht in der heutigen Kirche

I. Macht und Herrschaft

Macht als faktisch gegebene Überlegenheit des einen über den anderen ist ein allen Sozialbeziehungen innewohnendes Merkmal. Jede Form von Fähigkeit von Personen, durch sich selbst oder durch ihnen zur Verfügung stehende Mittel, auf andere Einfluß auszuüben, – so das gewinnende Wesen eines Menschen, die erotische Anziehungskraft einer Frau, das Geld in der Hosentasche, der Revolver in der Hand – bedeuten Macht. Bereits in die Zweierbeziehung, das Paar, ist Macht eingeschlossen, so daß einer der Macht des anderen unterliegt. Jedoch ist niemand ohne Macht, es sei denn er wäre im medizinischen Sinne ohnmächtig. So wird jeder Macht, auch in der kleinsten Gruppe, Gegenmacht gegenübergestellt. Die sozialen Beziehungen sind, von daher gesehen, stets von einem Machtgefüge getragen und auf Machtausgleich ausgerichtet.

Die Machtausübung kann zu den verschiedensten Zwecken geschehen. Diese können in Vorteilen für den Machtausübenden (z. B. Gewinnerzielung), für den Machtunterworfenen (z. B. Erziehung) oder für einen Dritten liegen. Als Dritte sind vor allem Sozialsysteme von Bedeutung, in deren Auftrag Macht ausgeübt werden kann. Sozialsysteme, ob Familien, Vereine, Parteien oder Staaten, besitzen in der Regel eine gehäufte Macht, die vom biologischen Tod nicht berührt wird. So stellt sich hier in besonderer Weise die Frage nach dem Mißbrauch der Macht. Wenn schon alle Macht auf Gegenmacht stößt, so ist erst recht die Ausübung großer, weitreichender und gefährlicher Macht der Gegenmacht und d. h. der Kontrolle zu unterwerfen.

Unabhängig von allen einzelnen Mitteln der Machtkontrolle unterliegen alle Sozialsysteme für ihre Machtträger Kontrollprozessen, die sich an legitimierenden Normen orientieren müssen. Legitime Macht ist gesellschaftlich anerkannte Macht, ist Macht, die sich den Zielen, Normen und Traditionen des Sozialsystems verpflichtet fühlt und im Sinne der Aufrechterhaltung und der Wohlfahrt dieses Ganzen zu wirken sucht. Legitime Macht in diesem Verständnis kann Herrschaft genannt werden. Machtausübung als Herrschaftshandeln ist Repräsentation des Sozialsystems und seiner Mitglieder. Das Sozialsystem gelangt durch die Herrschaftspersonen gewissermaßen selbst zum Handeln. So setzt das Sozialsystem durch seine Vertreter Teilnormen nach innen, führt Bestrafungen aus bei Normbruch und handelt nach außen, indem alle Mitglieder für die Gegenwart und die Zukunft verpflichtet werden können (etwa bei einem Staat durch den Abschluß internationaler Verträge).

Neuere philosophische Theorien über die Probleme der Macht haben gerade die Machtverflochtenheit in den sozialen Beziehungen betont. Z. B. ist *Hannah Arendt* (1906–1975) dadurch bekannt geworden, daß sie die positiven Aspekte der Macht hervorgehoben hat. So heißt es bei ihr: Macht «stiftet und erhält den öffentlichen Raum der Erscheinungen und ist als solche das, was die Welt als ein gegenständliches Gebilde von Menschenhand wortwörtlich am Leben erhält, nämlich überhaupt erst lebendig macht.»[1] Macht ist dabei nicht nur als Potentialität, sondern als Relationalität, als etwas Verbindendes verstanden. «Über Macht verfügt niemals ein einzelner; sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur so lange existent, als die Gruppe zusammenhält.»[2] Durch die gegenseitige Machtbeziehung wird Freiheit realisiert, in der die Kommunikation im Argumentieren und Überzeugen sich entfalten kann. Die Tyrannis ist der vergebliche Versuch, Macht durch Gewalt zu ersetzen[3].

Ähnlich hat *Michel Foucault* (1926–1984) hervorgehoben: «Die Macht ist nicht eine Institution, ist nicht eine Struktur, ist nicht eine Mächtigkeit einiger Mächtiger. Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation einer Gesellschaft gibt.»[4] «Die Macht wird nicht besessen, sie wirkt...auf der ganzen Oberfläche des sozialen Feldes gemäß einem System von Relais, Konnexionen, Transmissionen, Distributionen etc. Die Macht wirkt durch kleinste Elemente: Die Familie, die sexuellen Beziehungen, aber auch: Wohnverhältnisse, Nachbarschaft etc. Soweit man auch geht im sozialen Netz, immer findet man die Macht als etwas, das ‹durchläuft›, das wirkt, das bewirkt.»[5] Die für ihn bewegende Frage ist dabei: «Wie ist in

den abendländischen Gesellschaften die Produktion von Diskursen, die (zumindest für eine bestimmte Zeit) mit einem Wahrheitswert geladen sind, an die unterschiedlichen Machtmechanismen und Institutionen gebunden?»[6]

In seinem Buch «Überwachen und Strafen» hat Foucault am Beispiel des Gefängnisses als panoptischen Überwachungs- und Disziplinierungssystems ein Bild der Gesellschaft als «Kerkerstadt» entwickelt. In dieser Sicht erscheint alles das, was als humanisierte Arbeitswelt, Strafvollzug, Schule und Krankenhaus vor Augen steht, als «globaler Mechanismus einer geräuschlosen Erfassung der Massen zum Zwecke ihrer effektiven Dressur.»[7] Foucault hat sich von bestimmten marxistischen Konzeptionen zu distanzieren versucht, er vertritt jedoch keine systematische Machttheorie. Er schlägt seinen Lesern vor, seine Bücher als «Werkzeugkisten» zu benutzen, um je nach Bedarf neue Diskurse mit ihnen zu versetzen und Machtsysteme in ihnen zu beleuchten und zu demontieren[8]. Es fragt sich also stets, unter welchen Vorzeichen Machtsysteme stehen, und so ist es Aufgabe, zumal des Soziologen, sie kritisch zu analysieren.

II. Die Legitimierung der kirchlichen Macht

1. Legitimationsbereiche

Für alle Sozialsysteme geschieht die Legitimierung der Macht auf drei verschiedenen Ebenen. Diese sind die Legitimierung des Amtes, der Person und des effektiven Herrschaftshandelns. Die erste Form der Legitimierung, die *Amtslegitimierung*, stellt die Frage nach dem Amt und seiner Berechtigung im Rahmen des ganzen Sozialsystems und seiner Tradition. Die zweite Form, die *Personlegitimierung*, stellt die Frage nach der rechtmäßigen Amtsübernahme durch den Inhaber (z. B. gültige Wahl). Die dritte Form schließlich, die *Handlungslegitimierung*, stellt die Frage danach, ob das Handeln der Herrschaftsperson dem Recht (nicht nur im Sinne eines positiven Gesetzes) entspricht. Durch die Handlungslegitimierung, die am wenigsten deutlich zu erfassen ist, wird vorausgesetzt, daß eine sonst legitime Herrschaftsperson immer noch ihre Legitimation durch unrechtmäßiges Herrschaftshandeln verlieren kann. Durch die Kontrolle des Herrschaftshandelns von Seiten der Mitglieder des Sozialsystems ist gewährleistet, daß der Legitimierungsprozeß grundsätzlich an kein Ende kommt.

Für die Kirche ist die Amtslegitimierung durch die göttliche Stiftung der Kirche und ihrer wichtigsten Ämter gegeben. Hinzu kommt der Verweis auf die Tradition, die diese Ämter stets gekannt hat. Die Legitimierung einer bestimmten Person als berechtigt, ein kirchliches Amt auszuführen, stellt keine grundsätzlichen Probleme. Die Legitimierung des Herrschaftshandelns, und d. h. der Ausübung der kirchlichen Macht, gilt es dagegen im folgenden genauer zu erörtern.

2. Möglichkeiten der Legitimierung

Auch das kirchliche Herrschaftshandeln kann und wird sich auf den göttlichen Auftrag zu seiner Legitimation berufen. Dieser mehr «formale» Gesichtspunkt reicht jedoch nicht aus. Es müssen auch inhaltliche Kriterien, die sich sachlich überprüfen lassen, gegeben sein. Vergleicht man die heutige Kirche mit der zuvor existierenden alten Kirche, so lassen sich zwei verschiedene inhaltliche Prinzipien finden, nach denen die Kirche in erster Linie handelte, bzw. handelt und durch die sie sich und ihre Machtausübung rechtfertigte. Das eine Prinzip sei das Prinzip der Bewahrung und Verbreitung des Depositum fidei, das andere das Prinzip der Verpflichtung zur Einheit genannt.

Das *Prinzip der Bewahrung und Verbreitung des Depositum fidei* gehört primär zur alten Kirche. Das Depositum fidei, als das von Christus und den Aposteln hinterlegte Glaubensgut, galt es zu wahren, gegen alle Angriffe zu verteidigen und auszulegen im Hinblick auf die Rettung der Seelen aus der unter der Macht Satans stehenden Welt. Denn nur der Glaube an dieses Glaubensgut, nämlich an die göttliche Offenbarung wurde als rettend verstanden. Die Kirche erschien in ihrem Selbstverständnis als eine Botschaftsinstanz von Gott zu den Menschen, die ihnen durch ihre gute Botschaft, das Evangelium, das Heil im Glauben anbot.

Das *Prinzip der Verpflichtung zur Einheit* gehört primär zur heutigen Kirche. Es verlangt von der kirchlichen Herrschaft – und letztlich von jedem Christen –, daß er sich auf die Einheit auszurichten und zur Erreichung dieses Zieles in Bewegung zu setzen habe. Die Geschichte erscheint von hier aus als eine Bewegung auf die Einheit zu, die grundsätzlich als Einheit der Christen und als Einheit aller zu erreichen ist.

Das eine Prinzip kann mehr statisch verstanden werden, das andere ist ein dynamisches Prinzip. Natürlich finden sich beide Prinzipien nicht in Geschichte und Gegenwart in chemischer Reinheit vor. Wenn von heutiger Kirche gesprochen wird, so soll nur vom Vorherrschen des zweiten Prinzips ausgegangen werden.

III. Legitimierung durch die Einheit

1. Konzeptionen der Einheit

Die Einheit ist nicht ein in sich völlig eindeutiges Ziel. Sie enthält verschiedene Stufen und Verwirklichungsformen, die mit dem Endziel zusammen ins Auge zu fassen sind. Zur Verdeutlichung kann von einem Text von *Joseph Ratzinger* ausgegangen werden: «Die Frage, wann nun endlich die Vereinigung aller Christen komme, ist meiner Überzeugung nach in der Tat unbeantwortbar. Man darf ja nicht vergessen, daß da auch noch die Frage nach der Einheit von Israel und Kirche dazugehört... Die volle Einheit aller Christen wird es in dieser Zeit schwerlich geben. Aber jene Einheit der einen Kirche, die es unzerstörbar schon gibt, bürgt uns dafür, daß einmal diese größere Einheit kommt. Man ist umso mehr Christ, je mehr man mit allen Kräften auf diese Einheit zugeht.»[9] Danach gibt es die Einheit der einen Kirche, die bereits vorhanden ist. Es gibt ferner die Einheit aller Christen. Schließlich ist noch eine Einheit von Israel und Kirche zu bewerkstelligen. Da die bereits vorhandene Einheit nicht die Einheit der katholischen Kirche sein kann, das klänge nach «Rückkehrökumene», ist hier die Idee der Kirche, die von Jesus Christus gegründet wurde und sich in allen faktischen Kirchen realisiert, gemeint.

Die Einheit von Israel und Kirche kann aber nicht die letzte Einheit sein. So führt z. B. *Bischof Klaus Hemmerle* aus: «Die Menschheit ist auf der Suche nach der wahren Einheit: letztlich ist dies die Signatur unseres Zeitalters. Das eine Wort, welches das Herz unserer Epoche trifft, heißt Einheit... Es bleibt eine einzige, aber zugleich die tiefste Frage: Warum ist gerade die Einheit das Schlüsselwort der Geschichte Gottes mit den Menschen? Warum möchte Gott nicht nur die Einheit eines jeden einzelnen mit ihm, sondern auch die Einheit aller miteinander? Die Antwort ist er selbst, ist das innerste Geheimnis Gottes selbst.»[10] Es geht also um Einheit schlechthin, um eine grenzenlose Einheit, die sich nicht mehr gegen die Außenstehenden abgrenzt. Von dieser Einheitsidee sind die Stufen der Einheit wesentlich mitgeformt.

Ist die Kirche auf diese Einheit ausgerichtet, dann erhält sie selbst den Charakter eines Werkzeugs auf diese allumfassende Einheit hin. So hat in der Tat das II. Vatikanum die Kirche gesehen: Die Kirche ist «Zeichen und Werkzeug...für die Einheit der ganzen Menschheit» (Lumen Gentium 1). Die Kirche sieht sich danach selbst als ein Sakrament an, das die Einheit aller anzeigt und zugleich bewirkt.

2. Ambivalenz der Herrschaft

Während normalerweise die Herrschaft von einem einzigen Standpunkt aus handelt, nämlich dem des repräsentierten Sozialsystems, hat die Herrschaft in der heutigen Kirche zugleich oder abwechselnd wenigstens zwei Standpunkte einzunehmen: den der überkommenen Kirche und den der Einheit. Tatsächlich sind es aber nicht nur zwei Standpunkte, von denen her die kirchliche Machtausübung vonstatten geht, sondern mehrere, die sich aus den Stufen der Einheit herleiten. Dementsprechend hat auch der Kirchenbegriff verschiedene Stufen bzw. Bereiche. Die kirchliche Herrschaft wird so gezwungen, mehrere Einheiten gleichzeitig oder nacheinander zu repräsentieren. Daher entsteht für die Machtunterworfenen stets die Frage, von welchem Standpunkt aus die kirchliche Herrschaftsperson jeweils spricht. Geht sie von der faktischen Einheit, von der christlichen Einheit, von der Einheit der abrahamitischen Religionen, von der Einheit aller Religionen oder von der Einheit aller aus? Je danach sind andere Konsequenzen zu ziehen.

Die kirchliche Herrschaft ist von daher nicht mehr eindeutig zu erkennen. Die gültigen Normen verlieren die Klarheit ihrer Geltung. Die Herrschaft insgesamt erscheint als ambivalent, als nicht mehr greifbar. Die Verpflichtungsmacht der kirchlichen Herrschaft muß daher notwendigerweise abnehmen, die Identifikation der Gläubigen mit der Kirche zurückgehen. Dies wird von empirischen Untersuchungen bestätigt, man fühlt sich weithin nicht mehr verpflichtet, den Anweisungen der kirchlichen Macht zu folgen. Zugleich verlieren die kirchlichen Herrschaftspersonen in ihrem Amtshandeln in beachtlichem Maß den Charakter der Herrschaft, sie erscheinen eher als Berater oder Freunde und geben sich

auch selbst so. Man kann das als faktischen Herrschaftsabbau begrüßen.

3. Vorrang der Praxis

Wenn das Prinzip der Verpflichtung zur Einheit vorwiegend die Machtausübung legitimiert, dann ist damit eine Praxis vorgegeben, der alle Christen zu folgen haben. So hatte ja auch Kardinal Ratzinger ausgeführt, daß man umso mehr Christ sei, «je mehr man mit allen Kräften auf diese Einheit zugeht». Es geht also nicht mehr entscheidend um die Wahrheit von Glaubenspositionen, sondern um den Fortschritt auf die Einheit zu, wobei die wahre Einheit auch die Wahrheit zu umfassen scheint.

Es ist naheliegend, diese Praxis in den politischen Bereich hineinzutragen, denn die Einheit aller ist, obwohl Utopie, doch eine politische Idee, die politisches Handeln erfordert. Zwar ist das nicht unbedingt Politik im überlieferten Sinn, aber doch eine Form von Politik, die damit in die kirchliche Machtausübung hineingenommen werden muß. So sagt z. B. *Clodovis Boff:* «Mit diesem neuen Verständnis von Politik in Lateinamerika geht inmitten des Volkes Lateinamerikas auch eine neue *Ethik des Kampfes* einher. *Ethik* bedeutet hier für uns die Art und Weise, wie eine Praxis durchgeführt wird, auf welche Weise ein konkretes Handeln verläuft, wie eine gewisse Grundeinstellung zum Tragen kommt. Zum Zweck der Vereinfachung umschließen wir mit diesem Begriff auch das, was einer Praxis vorangeht, also die Mystik, aus der sie schöpft, sowie auch das, was nachher kommt, also eine Strategie.»[11]

Was der Praxis vorausgeht, wird der Praxis selbst zugerechnet, was Parallelen im Marxismus findet. Allerdings ist hier nicht die «Theorie» der Praxis nachgesetzt, sondern die «Mystik». In der Tat hat die Einheitsidee eine mystische Komponente, allein deshalb, weil sie Utopie ist, aber auch deshalb, weil sie «ökumenischen Enthusiasmus» (Ratzinger) hervorzurufen vermag.

IV. Strukturen der Machtausübung nach innen

1. Lenkung durch die Utopie

Die Idee der Einheit ist eine Utopie insofern, als es diese Einheit faktisch nicht gibt. Es ist ein Zustand, der als zukünftige erstrebenswerte Organisationsform der Menschen und als Zustand des Glücks für alle ausgegeben wird und insofern als erstrebenswertes Ziel anziehend wirkt.

Dieser Zustand wird jedenfalls ein Zustand des Friedens, der Gerechtigkeit und der Liebe sein. Das kann man den verschiedenen Verlautbarungen von Paul VI. und besonders von *Johannes Paul II.* zum Thema der «Zivilisation der Liebe» entnehmen. Nach ihm ist diese ein Ziel, «auf das alle Anstrengungen auf sozialem, kulturellem, wirtschaftlichem und politischem Gebiet ausgerichtet sein müssen.»[12] Und die Außerordentliche Bischofssynode 1985 äußerte sich entsprechend: «Es gibt für die Menschheit einen Weg – und wir sehen schon erste Zeichen –, der zu einer Zivilisation der Teilhabe, der Solidarität und der Liebe führt, einer Zivilisation, die allein des Menschen würdig ist.»[13]

Diese Idee soll alle beflügeln. Auf diese Utopie hin wird das Gottesvolk als im Fortschritt begriffen vorgestellt. Deshalb hat unter allen Bildern der Kirche das Bild vom wandernden messianischen Gottesvolk den Vorrang in der Verkündigung gefunden. Von dem als erreichbar vorgestellten Ziel her erscheint nun die Welt, die die Vereinigung aller ermöglicht und sich in diesem Ziel ausdrückt, als liebens- und erstrebenswert. Gegenüber der Sichtweise der alten Kirche, die sich von der Welt entschieden abheben wollte, hat sich damit die Stellung der Welt in den Augen der heutigen Kirche geradezu umgekehrt.

Wenn aber die Welt als Vereinigung aller in der Zivilisation der Liebe einen Zustand der Vollkommenheit darstellt, dann muß in der Welt eine Form der Heiligkeit liegen. An dieser nehmen alle Menschen bereits teil. Es erscheint von daher als ausgeschlossen, daß jemand verloren gehen könnte. Wenn Gott die Einheit will, dann muß er auch die Rettung aller in seinem Heilsplan vorgesehen haben. Deshalb erscheint in unzähligen Variationen das Gericht als bedeutungslos, die Hölle als leer. Am konsequentesten wird diese Idee in der These verfochten, daß alle Menschen durch die Menschwerdung Christi Gotteskinder geworden sind und mit der heiligmachenden Gnäde den Heiligen Geist empfangen haben[14].

2. Anstieg des Legitimationsbedarfs

Durch die Ausrichtung auf die Einheit ist für die kirchliche Macht aber nicht nur ein Kriterium zur Handlungslegitimierung gegeben. Dieses Kriterium muß auch in sich als sinnvoll und überzeugend dargelegt werden: Die Wege auf die Einheit zu müssen gefunden, untersucht und öffentlich geprüft werden. Wäre die Einheit

nicht als glaubwürdiges Ziel zu erweisen, so würde allein dadurch bereits die Handlungslegitimierung in Frage gestellt, ja die Personlegitimierung könnte Schaden erleiden.

So läßt sich für die kirchliche Macht ein enormer Anstieg des Legitimationsbedarfes feststellen. Diesen Bedarf kann die amtskirchliche Macht unmöglich von sich aus zufriedenstellen. Deshalb sind in einer ungeheuren Wendung die Theologen auf die Aufgabe der Handlungslegitimierung hin eingesetzt worden. Das, was Theologie bis dahin war, ist abgesehen von einigen Bereichen, wie etwa der Kirchengeschichte, aufgegeben worden. Beispielhaft ist auf den völligen Ausfall der Kontroverstheologie hinzuweisen. Theologie versteht sich seitdem im wesentlichen als ökumenische Theologie, d. h. als eine Theologie, die die Einheit in praktischen Schritten zu fördern hat. Diese Förderung gewährt der kirchlichen Machtstruktur eine tiefgreifende Hilfestellung, indem sie vom Ziel her legitimiert wird und indem ihr die Wege des Fortschritts zum Ziel hin vorgeschlagen werden. Zwar entstehen von hier aus auch Spannungen, wenn die Amtskirche den vorgeschlagenen Wegen nicht immer oder nicht vollständig genug zustimmt[15]. Aber die Angewiesenheit von Amtskirche und Theologen aufeinander wird dadurch nicht berührt.

Faktisch bedeutet dies eine beträchtliche Ausweitung der Macht der Theologen in der Kirche. Das zeigt sich beispielsweise auch an der Zeitschrift «CONCILIUM», die in sieben Sprachen zu erscheinen vermag. Insgesamt ergibt sich ein ineinander verschränktes relativ stabiles Machtgefüge zwischen der Amtskirche und der Theologie als Zentrum der kirchlichen Machtausübung, wie es in dieser Weise in der Geschichte der Kirche noch nicht bestanden hat. Von jeder Seite aus wird dabei die andere kontrolliert und zu bestimmtem Handeln veranlaßt, wobei die übergeordnete Position der Amtskirche faktisch nicht immer gegeben ist. Gelegentliche Reglementierungen gegen Theologen, wenn sie die amtskirchliche Macht in Frage stellten, haben diese tiefgreifende Zusammenarbeit in der kirchlichen Machtausübung nicht beeinträchtigen können.

3. Mittel der Weltvermittlung

Als zentrales Vermittlungsmedium für die Herstellung der Einheit und die Vermittlung der Welt ist seit dem II. Vatikanum der *Dialog* herausgestellt worden. Dieser darf nicht als ein herrschaftsfreier Diskurs vorgestellt werden. Vielmehr verläuft der Dialog grundsätzlich im Namen der kirchlichen Macht, in der ökumenischen Auseinandersetzung im Namen und Auftrag der jeweiligen kirchlichen Mächte. Dabei sind sowohl die Thematik als auch das Ziel autoritativ vorgegeben. Es geht um das gegenseitige Verständnis und damit um die Weckung und Stärkung der Bereitschaft, sich für die Einheit zu engagieren. Es geht ferner ganz ausdrücklich um die praktische Annäherung an das Ziel der Einheit. Im Dialog werden in erster Linie Theologen beschäftigt oder auch Amtsträger, die selbst als Theologen angesehen werden können.

Mittel der Weltvermittlung ist aber auch die *Liturgie*. Der gemeinsame Kult in ökumenischen Gottesdiensten dient der Förderung der Einheit. Das gilt aber auch von der Eucharistiefeier, die mehr und mehr als Mittel zur Stärkung der Gemeinschaft unter allen und als Mittel zur Förderung der Brüderlichkeit im gemeinsamen Mahl verstanden wird, während die isolierende Opferidee der alten Kirche aufgegeben wurde.

V. Strukturen der Machtausübung nach außen

1. Einbeziehung einheitsfördernder Kräfte

Im Hinblick auf die erstrebte Einheit müssen alle Kräfte, die dieser Einheit angehören sollen, besonders solche, die selber die Einheit von sich aus bereits fördern, in das kirchliche Machtgefüge stärker eingebunden werden. Das gilt zunächst einmal im Hinblick auf Gruppierungen wie die charismatische Bewegung, die Focolari usw., dann im Hinblick auf die innerchristliche Ökumene. Hier muß sich eine wachsende Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Kirchen von den Freikirchen bis hin zur Orthodoxie ergeben. Vor allem wird es erforderlich, den Weltrat der Kirchen in die römische Entscheidungsfindung immer stärker einzubinden. Die Achse Rom–Genf ist zuletzt durch die weitgehende Zustimmung Roms zum Lima-Papier gestärkt worden.

Es müssen aber auch außerchristliche Kräfte wie das Judentum, der Islam, die Freimaurerei und der Marxismus, da sie zumindest teilweise gleiche Ziele verfolgen, in die Entscheidungsfindung einbezogen werden. Das erschwert einerseits die faktische Herrschaft, weil eine Vielzahl von Interessen und Ansichten in die Entschei-

dungsfindungen eingehen müssen. Andererseits wird in Kommissionen und Institutionen Bereitschaft und Wille zur Kooperation und Einheit zunehmend geweckt.

2. *Verhältnis gegenüber dem Staat*

Während nach dem handlungsleitenden Prinzip der alten Kirche der christliche Staat als das Ideal galt und allgemein die Verpflichtung zum Gehorsam gegenüber der staatlichen Macht mit Röm 13 hervorgehoben wurde, muß unter dem Prinzip der Einheit der liberale Staat gefördert werden, der allen Religionen und Weltanschauungen die gleichen Rechte zubilligt. Der Staat wird so zur Mitarbeit an der zu erreichenden Einheit verpflichtet. Das Prinzip der Religionsfreiheit, wie es auf dem II. Vatikanum verkündet wurde, das allen Religionen und somit auch ihren Mitgliedern die Rechte der freien Religionsausübung gewährt, ist insofern eine notwendige Bedingung, um die Einheitsidee auch im politischen Bereich entscheidend voranzubringen.

Auf der anderen Seite ist staatliche Herrschaft grundsätzlich im Verdacht des Machtmißbrauchs. Dies folgt allein bereits aufgrund der Tatsache, daß der Staat wegen seines beschränkten Staatsgebietes eine gewisse Tendenz zur Partikularität hat. Deshalb muß zugunsten der Einheit der Gehorsamsanspruch des Staates, zumal im Hinblick auf mögliche Kriegsführung, gelokkert werden.

3. *Befreiung als Aufgabe*

Einheit als grenzenlose Einheit verstanden, die alle umfaßt, befreit grundsätzlich von allen Grenzen und Beengungen. Insofern ist die Utopie der Einheit zugleich auf das engste mit der Freiheit verbunden. Es ist deshalb keineswegs überraschend, daß amtskirchlicherseits die Befreiungstheologie als gemeinchristliches Anliegen aufgenommen worden ist. Befreiung muß dabei als Prozeß verstanden werden, der von allen begrenzenden Machtverhältnissen wegführt. Grundsätzlich enthält so der Weg zur Einheit ein revolutionäres Element, das sich den statischen Machtverhältnissen widersetzt.

Zur Erreichung des Friedensreiches der Einheit ist es gut, wenn eine Haltung der Kritik und des Widerstandswillens gegen jede Form ungerechtfertigter Machtausübung erzeugt wird. Darüberhinaus erscheint der Zustand der Einheit als Zustand der Herrschaftslosigkeit. Herrschaft kann dann nicht mehr ungeprüft angenommen werden und hat sich zu rechtfertigen, ob in Ehe und Familie, ob in Gesellschaft oder Staat. Insofern ruft die kirchliche Haltung gegenüber dem Staat auch bei diesem einen gesteigerten Legitimierungsbedarf hervor.

4. *Am Ende des Weges*

Die Utopie der Einheit ist eine «reale» Utopie, d. h. sie kann sich eines Tages erfüllen. Die Welteinheit könnte im vollen Sinne hergestellt werden. Ob damit dann tatsächlich Frieden, Gerechtigkeit und Liebe herrschen werden, muß offen bleiben. Zu fragen aber ist, was dann aus der Kirche wird. Als «Zeichen und Werkzeug» der Welteinheit wird sie jedenfalls ihre Legitimierung verlieren. Hat die Kirche sich aber selber überflüssig gemacht, dann könnte die erwartete Zivilisation der Liebe ohne die Kirche in die Verwirklichung der Vision der «Kerkerstadt» Foucaults umschlagen. Insofern wäre es gut, wenn sich am Ende des Weges auch zugleich die Wiederkunft Christi ereignete. Das aber ist nicht dasselbe wie die Realisierung der Utopie der Einheit. Wie läßt sich dieser Widerspruch lösen?

[1] Hannah Arendt: Vita activa oder vom tätigen Leben (Stuttgart 1960), 198 (Orig. The human condition [New York 1959]).

[2] Dies.: Macht und Gewalt (München 1970) 45. (Orig.: On violence [New York]).

[3] Dies.: Vita activa, aaO. 197.

[4] Michel Foucault: Sexualität und Wahrheit I, Der Wille zum Wissen (Frankfurt 1977) 114. (Orig.: Histoire de la sexualité, I: La volonté de savoir [Paris 1976]).

[5] Ders.: Mikrophysik der Macht (Berlin 1976) 99.

[6] Ders.: Sexualität und Wahrheit I, 8.

[7] Clemens Kammler: Michel Foucault – Eine kritische Analyse seines Werks (Bonn 1986) 169f.

[8] Foucault: Mikrophysik, 45.

[9] Joseph Kardinal Ratzinger: Kirche, Ökumene und Politik (Einsiedeln 1987) 115.

[10] Klaus Hemmerle: Einheit – die Sehnsucht unserer Zeit: Schweizerische Katholische Wochenzeitung, 4. September 1987.

[11] Clodovis Boff: Die Armen in Lateinamerika und ihre neue Praxis der Befreiung: CONCILIUM 23 (1987/3) 200–209; hier 204.

[12] Johannes Paul II.: Enzyklika «Dives in misericordia» (1980), n. 14,7.

[13] Außerordentliche Weltbischofssynode: Botschaft vom 7. 12. 1985.

[14] Johannes Paul II.: Enzyklika «Dominum et vivificantem» (1986), n. 52,3.

[15] Hier wäre z. B. auf die Kontroverse Rahner/Fries mit Kardinal Ratzinger zu verweisen. Siehe dazu Ratzinger aaO.

WIGAND SIEBEL

1929 in Freudenberg/Westfalen geboren. 1964 Dozentur Universität Bochum, seit 1965 Universitätsprofessur für Soziologie an der Universität Saarbrücken. Veröffentlichungen: Die Logik des Experiments in den Sozialwissenschaften (Berlin 1965); Freiheit und Herrschaftsstruktur in der Kirche (Berlin 1971); Einführung in die systematische Soziologie (München 1974); Grundlagen der Logik (München 1975); (zus. mit Wolfgang Rau und Peter Kleinmann:) Herrschaft und Liebe – Zur Soziologie der Familie (Berlin 1984); Der Heilige Geist als Relation – Eine soziale Trinitätslehre (Münster 1986). Anschrift: Winterbergstraße 24, D–6600 Saarbrücken.

Hervi Rikhof

Die Kompetenz von Priestern, Propheten und Königen

Ekklesiologische Erwägungen zur Macht und Autorität der Christgläubigen

1. Einleitung

Theologische Erwägungen über Autorität und Macht laufen – zumindest wenn sie kurzgefaßt sein müssen – Gefahr, in zwei Extreme zu verfallen: entweder in eine schöne idealistische Betrachtung, die freischwebend eher unwirkliche Verhaltensweisen vorschreibt, als daß sie wirkliche Verhaltensweisen durchleuchtete, oder aber in eine mehr oder weniger genaue Beschreibung bestehender Verhältnisse, wobei die Aufmerksamkeit sich so faszinieren läßt vom Spiel um die Macht oder auch so enttäuscht wird durch den Zynismus der Tatsachen, daß die Frage nach Alternativen oder nach der Berechtigung des Bestehenden nicht mehr gestellt wird. Ich wage nicht den Anspruch zu erheben, daß die folgenden Überlegungen nicht in eines der beiden Extreme (oder in beide zugleich) verfallen, aber ich will doch wenigstens versuchen, den Schaden zu begrenzen. Um die letztgenannte Gefahr zu begrenzen, will ich mich vornehmlich mit einem theologisch-ekklesiologischen Rahmen, innerhalb dessen über Macht gesprochen werden kann, befassen; um die erstgenannte Gefahr zu begrenzen, entlehne ich diesen Rahmen dem Codex Iuris Canonici und verwende bei der inhaltlichen Füllung dieses Rahmens eine ziemlich alltägliche Analyse des Begriffs Kompetenz. Mit dem vorliegenden Beitrag kann ich diesen Rahmen nur skizzieren und höchstens anzeigen, wo und wie darin über Macht und Autorität gesprochen werden kann und muß.

Eine Entscheidung für den im Codex Iuris Canonici verwendeten Rahmen wirft aber Fragen auf nach der Interpretation des Zweiten Vatikanums und vor allem der Dogmatischen Konstitution «Lumen gentium» (LG), weil die Revision des Codex von Anfang an einen Teilabschnitt des Reformprozesses bildete, in dem das Konzil eine zentrale Rolle spielte, und weil der Codex vom Konzil her interpretiert und geprüft werden muß und nicht umgekehrt[1]. Das ist der Grund dafür, daß zuerst einige Bemerkungen über die Interpretation und Rezeption des Zweiten Vatikanums und namentlich der Konstitution «Lumen gentium» gemacht werden müssen.

2. Die Rezeption und Interpretation des Zweiten Vatikanums

2.1 Eine dritte Phase?

Aus neuester Literatur über das Zweite Vatikanische Konzil (u. a. anläßlich der Außerordentlichen Bischofssynode 1985) und aus verschiedenen Kommentaren zum Codex Iuris Canonici erhellt, daß die Rezeption und Interpretation des Konzils einen besonderen Diskussionspunkt darstellen. Nach einhelliger Meinung gehören Rezeption und Interpretation, d. h. Auslegung, Aufarbeitung und Verwerfung der Aussagen eines Konzils zu diesem Konzil selbst, und dieser ganze Prozeß macht die konkrete Wahrheit dieses Konzils aus. Eben in diesem Prozeß, in dem der *consensus fidelium* aktiviert wird, kommt die Wahrheit eines Konzils ans Licht. Und dieser Prozeß bleibt in Gang, weil Tradition und Traditionsbildung in Gang bleiben: Unter immer neuen Umständen wird der Glaube der Vergangenheit zur Sprache gebracht und zur Diskussion gestellt. Dies bildet ein Element des gemeinsamen Suchens nach Wahrheit.

Wichtige Ereignisse in der Geschichte der Politik und der Kunst unterliegen oft einer wechselnden Wertung. Nach einer ersten positiven Periode des Enthusiasmus folgt gewöhnlich eine negative Periode der Enttäuschung und dann schließlich eine Periode der Synthese, in der eine ausgewogenere Würdigung erreicht wird. Dies

ist das Modell, das auch auf die 20 Jahre seit dem Abschluß des Zweiten Vatikanums angewandt wird. Die letzte Periode, die Periode der Synthese, hat noch nicht begonnen, sie wird aber angestrebt, und erste Anzeichen ihres Kommens werden schon wahrgenommen[2].

Wie selbstverständlich dieses Modell und wie anwendbar auf (psychologische und soziologische) Tendenzen in unserer nachkonzilaren Periode es auch sein mag, so trifft es doch nicht den Kern der Probleme um die Rezeption und Interpretation des Zweiten Vatikanums und namentlich der Konstitution «Lumen gentium». Der Kern des Problems liegt in der Ambivalenz des Textes, d. h. in dem Nebeneinander zweier unterschiedlicher Sichtweisen von Kirche und Glauben. Dies bedeutet eine wichtige Verkomplizierung: Denn neben den gewöhnlichen positiven und negativen Reaktionen und der Pendelbewegung, die dazugehört, gibt es im gesamten nachkonziliaren Prozeß eine Gegebenheit anderer Ordnung: die Ambivalenz des Textes und die Möglichkeit, daß sowohl die eine wie die andere Seite sich zur Begründung ihrer unterschiedlichen Positionen auf denselben Text berufen.

Und diese Berufung fällt nicht (notwendigerweise oder tatsächlich) zusammen mit den aufeinanderfolgenden positiven oder negativen Phasen. Wenn diese Verkomplizierung nicht genügend gesehen wird, liegt es auf der Hand, daß man die Auflösung der Ambivalenz schon in einer dritten, synthetischen, vermittelnden Phase sieht, in der die Einseitigkeiten der vorausgehenden Phasen durch ein größeres Ganzes überwunden werden. Wenn diese Verkomplizierung aber tatsächlich gesehen wird, stellt sich das Problem ganz anders: Können zwei grundlegend unterschiedliche Sichtweisen wohl miteinander verbunden werden? Zum zentralen Problem bei der Rezeption und Interpretation des Zweiten Vatikanums und der Konstitution «Lumen gentium» wird dann die auf Argumente gegründete Wahl und Ausarbeitung eines dieser Interpretationsrahmen, wobei eventuell auch Elemente aus der anderen Sichtweise mitspielen können.

2.2 Die Optionen in «Lumen gentium»

Bei der Entscheidung für solch einen Interpretationsrahmen spielt der Text die zentrale Rolle. Die Entstehungsgeschichte und die Wirkungsgeschichte können die Bedeutung dieses Textes weiter erhellen, indem die erste die Zielsetzungen und Motive der Verfasser und die zweite die intendierten oder nicht intendierten Möglichkeiten dieses Textes sichtbar macht. Ohne hier ausführlich die Analysen des Textes und sogar seiner Vorgeschichte zu wiederholen, kann das folgende gesagt werden: Der ekklesiologische Rahmen wird im Text von «Lumen gentium» von Anfang an theologisch und heilsgeschichtlich gezeichnet. Der Kirche wird ihr Platz innerhalb der Geschichte Gottes mit den Menschen, die sich von der Schöpfung bis zum Ende der Zeiten erstreckt, angewiesen; und die Kirche wird definiert «als ‹das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk› (Cyprian, Augustinus, Johannes v. Damaskus)» (LG 4). Und wie diese Definition («das...geeinte Volk») schon angibt, wird in diesem Rahmen Kirche primär als Gemeinschaft aller Glaubenden verstanden. Das Gemeinschaftliche steht im Vordergrund, das Unterscheidende kommt auf den zweiten Platz und steht im Dienst des Gemeinschaftlichen.

Von der Entstehungsgeschichte her wird deutlich, daß diese zwei Elemente die positive Verarbeitung der grundlegenden Kritik sind, die am ersten Entwurf geübt worden war: Dieser sei triumphalistisch, klerikalistisch und juridisch. Die Kritik gibt jedenfalls wieder, was die Bischöfe nicht wollten und intendierten. Und in diesem Sinne bleibt diese Kritik einer der Interpretationsschlüssel des endgültigen Textes. Die Entstehungsgeschichte läßt auch erkennen, daß das, was sie tatsächlich wollten, kaum durchgehend deutlicher wurde und daß wichtige Konsequenzen genau deswegen nicht immer erkannt und auch tatsächlich gezogen wurden[3].

In der Wirkungsgeschichte kommt dies alles in einem anderen Licht zu stehen, weil die Ungenauigkeit der Terminologie, der bloß formale Charakter bestimmter Kompromisse und namentlich der Mangel an Integration und Konsequenz zu Anlässen für die unterschiedlichen, einander widersprechenden Interpretationen von «Lumen gentium» wurden, wobei wieder die genannten zwei Elemente eine zentrale Stellung einnehmen.

Aus dem Text und der Vorgeschichte muß man folgern, daß die Sicht von der Kirche, welche gewählt wurde, eine theologische ist, und zwar eine solche, in der das Gemeinschaftliche den ersten Platz einnimmt. Aus der Wirkungsgeschichte muß man folgern, daß diese Wahl nicht

konsequent durchdacht worden ist. Und in diesem Sinn kann man «Lumen gentium» einen «Übergangstext» nennen.

2.3 Der Codex Iuris Canonici

Die Interpretation und Rezeption des Konzils durch den Codex Iuris Canonici wird unterschiedlich beurteilt[4]. Wenn auch vorausgesetzt werden kann, daß das Kirchenbild des Konzils vom Codex im allgemeinen übernommen worden ist, dann muß doch sofort hinzugefügt werden, daß auch die Ambivalenz übernommen worden ist. Im Codex kommt neben einer theologischen Sicht, die von der Kirche als *communio* ausgeht, auch noch eine gesellschaftsphilosophische und juridische Sicht vor, die von der Kirche als *societas perfecta* ausgeht, sowohl was die erkenntnistheoretische Begründung des Rechtes als was die Einteilung des Gesetzeswerkes betrifft. Dies ist der Grund, warum auch der Codex als eine «Übergangslösung» verstanden wird[5].

2.4 Schlußfolgerungen

Aufgrund des Vorausgehenden muß gesagt werden: Wenn man theologisch über Autorität und Macht in der Kirche nachdenken will, gibt «Lumen gentium» dafür Rahmen und Ausgangspunkte, und diese sind auch in den Codex Iuris Canonici übernommen worden: eine theologische Reflexion macht aber auch ein konsequentes Durchdenken in der Linie der getroffenen Wahl und des «grundlegend Neuen» notwendig[6].

Wegen der Ausgangspunkte von «Lumen gentium» liegt es auf der Hand, beim Nachdenken über Autorität und Macht nicht beim Dienst der hierarchischen Autorität zu beginnen, sondern zu prüfen, ob dieses Thema nicht schon früher zur Sprache gebracht werden kann und muß, nämlich auf der Ebene des allen Gemeinsamen. Darum folgen nun zwei weitere Schritte: eine andere Definition des Gemeinsamen und eine andere Analyse der Autorität, die auf diese Ebene anwendbar ist.

3. Das Schema der «drei Ämter»

3.1 «Lumen gentium» und der Codex Iuris Canonici

Eines der neuen Elemente von «Lumen gentium» ist nicht bloß, daß das Gemeinsame Vorrang erhält, sondern auch, daß dieses Gemeinsame mit Hilfe des Schemas Priester-Prophet-König zum Ausdruck gebracht wird. Typisch für das, was oben der Übergangscharakter von «Lumen gentium» genannt wird, ist, daß einerseits dieses neue Schema das Denken über die Gläubigen grundlegend strukturiert und daß andererseits die Anwendung des Schemas problematisch ist: Es wird nicht konsequent angewendet: denn in Kapitel 2 über das Volk Gottes fehlt ein Teil über die Aufgabe des «Königs». Es treten Verdoppelungen auf, die aber auch wieder keine eigentlichen Verdoppelungen sind, weil einmal *jeder* Getaufte unter den Begriff «Getaufte» fällt, ein andermal aber bloß der «Laie» (LG 10; 31). Und über das Dienstwerk der Hierarchie wird in gleichartigen Begriffen gesprochen (LG 24; vgl. 25–27; vgl. auch die Diskussion über das allgemeine und das hierarchische Priestertum in LG 10).

Auch der Codex Iuris Canonici verwendet strukturell und inhaltlich dieses Schema, und im Vergleich mit dem früheren Codex geht es auch hier um eine neue Gegebenheit. Strukturell wird das Schema insofern verwendet, als einzelne Bücher des Codex Titel erhalten haben, die auf das dreifache Amt verweisen (Buch III und IV); und inhaltlich u. a. insofern im ersten Canon des Buches über das Volk Gottes in der Definition des Begriffs «Christgläubige» das dreifache Amt aufgenommen worden ist. Aber auch im Codex ist an diesem Punkt der Übergangscharakter sichtbar: Strukturell wird das Schema nicht durchgehalten; denn es fehlt ein Buch über das königliche Amt. Und inhaltlich werden auch nicht alle Konsequenzen gezogen (z. B. in der Frage des allgemeinen Priestertums und des sensus fidelium[7].

3.2 Unterschiedliche Verwendungen des Schemas

Aus einer Untersuchung von L. Schick über Entstehung und Verwendung des Schemas vom dreifachen Amt geht hervor, daß dieses Schema im Lauf der Zeiten für unterschiedliche Zwecke und in unterschiedlichen Zusammenhängen gebraucht worden ist[8]. Es wurde christologisch gebraucht, um den Namen «Christus» zu erklären (Patristik, Mittelalter, Catechismus Romanus) oder um im Rahmen der Erlösungslehre die Funktionen Christi zum Ausdruck zu bringen (Calvin). Es wurde in der theologischen Anthro-

pologie verwendet, um auf der Grundlage der Taufe die Würde, die Rechte und Pflichten jedes Christen zu bestimmen. Es wurde seit dem 19. Jahrhundert in der Amtstheologie als Ersatz für die Sicht des Amtes als eines zweifachen Dienstes des Heiligens und Leitens verwendet; in diesem Zusammenhang wurde über die dreifache *potestas* gesprochen, die sich gründe auf den Sendungsauftrag Christi und der Apostel. Es wurde schließlich in der Ekklesiologie verwendet, um die Aufgaben der Kirche als ganzer zu beschreiben. Der Kanonist G. Phillips († 1972) tat dies im Rahmen einer Sicht der Kirche als des «Christus prolongatus», wobei sich die Teilhabe aller an den drei Ämtern Christi streng hierarchisch vom Oberhaupt der Kirche (Petrus) her vollzieht. Auch das Zweite Vatikanum verwendet das Schema ekklesiologisch, aber im Gegensatz zu Phillips sieht es die Teilhabe aller am dreifachen Amt als in der Taufe grundgelegt an (vgl. LG 31).

3.3 Nähere Bestimmung des Schemas in «Lumen gentium» und im Codex Iuris Canonici

Diese Analysen und Unterscheidungen sind deshalb wichtig, weil nicht allein der Unterschied in der Verwendung des Schemas deutlich wird, sondern auch sichtbar wird, daß die ekklesiologische Verwendung sowohl in der Verlängerung der theologisch-anthropologischen wie in der der amtstheologischen Verwendung liegt. Die ekklesiologische Verwendung kann nämlich nicht mit beiden anderen zugleich verbunden werden, weil die Basis beider (nämlich Taufe bzw. Sendung) verschieden ist und daher auch die daraus resultierenden Sichten der Kirche grundlegend verschieden sind. Im ersten Fall ist die Kirche nämlich die Gemeinschaft aller Getauften, im zweiten Fall die Hierarchie-mitsamt-ihren-Mitarbeitern[9]. Im Licht dessen, was wir vorher über die Entstehungsgeschichte von «Lumen gentium» gesagt haben, ist es offensichtlich, daß diese letzte, klerikalistische Sicht der Kirche nicht die des Konzils ist. Überdies stimmt die Auffassung von der Hierarchie als Dienst an der Gemeinschaft nicht mit dieser letzten Sicht überein. Und wenn nun einmal die Entscheidung für eine ekklesiologische Verwendung des Schemas in der Verlängerung einer theologisch-anthropologischen Verwendung gefallen ist, so sollte das Sprechen über das Amt besser in einer anderen Begrifflichkeit geschehen, um Verwirrung zu vermeiden.

Daß dies in «Lumen gentium» nicht geschieht, ist eines der Elemente, welche die innere Ambivalenz des Textes ausmachen[10]. Im Codex Iuris Canonici wird das Schema auch ekklesiologisch verwendet, und zwar in der Verlängerung der theologisch-anthropologischen Verwendung. Im ersten Canon des Buches II über das Volk Gottes (204, § 1) wird nämlich der Christgläubige als der Getaufte definiert; und aufgrund der Taufe haben die Christgläubigen Teil am dreifachen Amt Christi[11]. Auch im folgenden Canon über die Mitgliedschaft in der katholischen Kirche ist die Taufe die Basis und wird das Band der Zugehörigkeit genauer bestimmt mit Hilfe von Begriffen, welche den Gedanken an das dreifache Amt anklingen lassen[12].

3.4 Die Würde jedes Getauften

Die Entscheidung, das allen Gemeinsame mit Hilfe des anthropologisch-theologisch verwendeten Schemas zum Ausdruck zu bringen, impliziert, daß die Würde jedes Getauften in der Gemeinschaft von zentraler Bedeutung ist. Diese Würde kennt zwei Aspekte: das neue Sein in Christus, d. h. die Neuerschaffung oder Vergöttlichung des Menschen einerseits, und die Funktionen, Aufgaben, Rechte und Pflichten, die mit dieser neuen Existenz zusammenhängen. Dieser letzte Aspekt, der auf dem Zweiten Vatikanum betont wurde[14], ist die Basis, auf der dann im Rahmen des Priester-König-Prophet-Seins aller auch über Autorität und Macht aller zu reden ist. Weil dies nicht selbstverständlich ist, ist es nötig, den Sinn und die Möglichkeit dieser Rede aufzuzeigen.

4. Kompetenz

Das Nachdenken über Macht und Autorität auf dieser allgemeinen Ebene der Würde jedes Christen ist nicht allein deswegen impliziert, weil es so viele begriffliche Annäherungen an die Phänomene Macht und Autorität gibt, sondern auch, weil die andere Ebene von Macht und Autorität innerhalb der Kirche (nämlich die Ebene des Dienstes der Hierarchie) fast automatisch in dieser Reflexion mit ins Spiel kommt. Um diesen Komplikationen entgegenzuwirken, scheint es klug, sich des Begriffs «Kompetenz» zu bedienen und eine Begriffsanalyse von «Kompetenz» zu geben[15].

4.1 Eine kurze Analyse

Ausdrücke unserer Alltagssprache, wie z. B. der Satz «Sie ist kompetent», scheinen zu beweisen, daß Kompetenz eine Eigenschaft ist, die jemandem zukommt. Eine genauere Analyse zeigt aber, daß es zwei Arten von Bezeichnungen für Dinge und Eigenschaften gibt: relative und absolute. Die absoluten Bezeichnungen richten ihre Aufmerksamkeit auf das Ding, die Person, die Eigenschaft selbst; die relativen richten die Aufmerksamkeit auf etwas anderes oder jemand anderen und bedeuten auch nur in dieser Beziehung etwas. Als Beispiele für absolute Bezeichnungen können Eigennamen oder Charakterisierungen von Farbe, Form und Beschaffenheit gelten; als Beispiele für relative Bezeichnungen: «Nachbar», «Freundin», «Knecht», «verliebt», «wütend». Kompetenz gehört zu dieser letzten Kategorie, weil damit immer eine Beziehung bezeichnet wird.

Nun gibt es aber wenigstens zwei Typen von Beziehungen, wenn man auf die «Stellenzahl» der Beziehung schaut, d. h. auf die Zahl der Dinge und Personen, die von der Beziehung betroffen sind. Im Fall der Sätze «Sie liebt ihn» oder «Er sieht einen Fleck» geht es um zweistellige Beziehungen. «Kompetent sein» scheint auf den ersten Blick auch eine zweistellige Beziehung zu sein, nämlich eine Beziehung zwischen zwei Personen. Oft aber kommt es vor, daß Person A kompetent ist für Person B, und daß zugleich das Umgekehrte der Fall ist. Ein Arzt z. B. ist für einen Patienten kompetent auf dem Gebiet der Diagnose einer Krankheit, aber eben dieser Patient, ein Kraftfahrzeugmechaniker, ist für den Arzt kompetent auf dem Gebiet der Diagnose von Problemen mit dem Motor. Das Gebiet, auf das sich die Kompetenz bezieht, gehört also mit zu dieser Beziehung, und also geht es bei Kompetenz um eine dreistellige Beziehung.

Von diesen Beobachtungen ausgehend können wir uns zwei andere Aspekte von Kompetenz deutlich machen. Zunächst ist jemand nicht für sich selbst kompetent. Das Gegenteil zu sagen, würde nämlich den Beziehungscharakter von Kompetenz verkennen. Folglich kann auch keine Rede sein von einer «absoluten» Kompetenz, d. h. daß jemand für jeden beliebigen anderen auf allen Gebieten kompetent wäre. Dies erhellt aus der Tatsache, daß auf dem weiten Feld von Gefühlen und Erfahrungen derjenige, welcher die Gefühle und Erfahrungen hat, kompetent ist gegenüber allen anderen.

4.2 Die Kompetenz der Christgläubigen

Diese Grundstruktur der Kompetenz macht deutlich, daß es sinnvoll und angemessen ist, in diesem Begriffsrahmen das Priester-König-Prophet-Sein jedes Gläubigen zu bedenken. Es ist dies ein Konzept, das wegen seines relationalen Charakters in der Ebene der Gemeinschaft zu Hause ist. Weil es hier um eine dreistellige Beziehung geht, bildet das Gebiet (oder in diesem Fall: bilden die drei Gebiete) einen wesentlichen Teil der Kompetenz. Weil niemand für sich selbst kompetent genannt werden kann und absolute Kompetenz kein sinnvoller Begriff ist, setzt Kompetenz nicht nur ein von vornherein bestehendes Beziehungsmodell voraus, sondern impliziert auch, daß Beziehungen aufgebaut und ausgebaut werden müssen. Eben in diesem andauernden Prozeß wird jedermanns Kompetenz ernst genommen und zugleich begrenzt. Nachdenken über jedermanns Kompetenz beinhaltet schließlich auch noch, daß es sinnvoll und möglich ist, nachzudenken über Wachstum, Stufungen und Differenzierungen innerhalb der Kompetenz, eingeschlossen eine nähere Spezifizierung auf einem oder mehreren Gebieten.

5. Schlußfolgerungen

Ich habe versucht, auf den vorausgehenden Seiten den ekklesiologischen Rahmen zu beschreiben, innerhalb dessen auf der Linie des Zweiten Vatikanischen Konzils über Macht und Autorität in der Kirche gedacht werden muß. Ich weiß, daß sowohl auf der Ebene des Denkens als auch auf der Ebene der Strukturen noch viel Arbeit geleistet werden muß, um diese Ansätze auszuarbeiten und zu realisieren. Aus eigener Erfahrung weiß ich auch, daß das Bewußtsein von der Würde des Christen und von der Kompetenz, die damit zusammenhängt, bei vielen schon gewachsen ist und auch weiterhin wachsen wird.

[1] Vgl. Papst Johannes Paul II., Apostolische Konstitution «Sacrae disciplinae leges» in der Ausgabe des Codex Iuris Canonici von 1983, p. XI. Eine Übersicht über verschiedene Äußerungen Papst Johannes Pauls II. über die Verbindungen zwischen dem Codex und dem Konzil findet sich bei H. Schmitz, Wertungen des Codex Iuris Canonici. Versuch einer ersten Bilanz: Archiv für katholisches Kirchenrecht 154 (1985) 19–57, 20–27.

[2] Vgl. H. Pottmeyer, Vers une nouvelle phase de reception de Vatican II. Vingt ans d'hermeneutique du Concile: G. Alberigo/J. P. Jossua (Hgg.), La reception de Vatican II (Paris 1985) 43–64; vgl. auch seinen Beitrag «Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums. Der Einfluß des I. Vatikanums auf die Ekklesiologie des II. Vatikanums: G. Alberigo/Y. Congar/H. Pottmeyer (Hgg.), Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum (Düsseldorf 1982) 89–110. – Außerdem: W. Kasper, Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen: W. Kasper, Theologie und Kirche (Mainz 1987). Vgl. auch sein Buch «Kirche – wohin gehst du? Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils (Paderborn 1986), vor allem 22–32.

[3] Als bezeichnendes Beispiel dafür kann dienen die Relatio von Kardinal Browne (Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani Secundi, II.i, 339), in welcher er behauptet, daß die Verteilung des ursprünglichen Kapitels über die Laien über zwei andere Kapitel keine große Folgen für den Text habe. Ein Teil ist die Basis für Kapitel 2 geworden, in welchem das Volk Gottes und das allen Gläubigen Gemeinsame behandelt werden.

[4] Vgl. H. Schmitz, aaO. 31–42.

[5] Vgl. H. Müller, Communio als kirchenrechtliches Prinzip im Codex Iuris Canonici von 1983?: Im Gespräch mit dem dreieinen Gott (FS Wilhelm Breuning, Düsseldorf 1985) 481–498; hier. 483–490. Auf S. 497 verweist er für die Kennzeichnung als «Übergangslösung» auf fünf andere Autoren.

[6] Johannes Paul II., Apostolische Konstitution «Sacrae disciplinae leges», p. XII.

[7] Vgl. E. Corecco, aaO. 23–26; außerdem: H. Schmitz, aaO. 37.

[8] L. Schick, Das dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien (Frankfurt am Main/Bern 1982).

[9] Natürlich kann auch «Sendung» allgemein verstanden werden und nicht in der Begrifflichkeit der Amtstheologie, aber dann verläßt die Diskussion den Boden konkreter Theologien.

[10] Das Problem der Doppelsinnigkeit des Zweiten Vatikanums in diesem Punkt ist also nicht allein, daß die potestas-Sprache durch die munus-Sprache ersetzt worden ist, sondern daß eine Sprache verwendet wird, die, oberflächlich gehört, gleich klingt, aber in der Tiefe etwas grundlegend anderes bezeichnet.

[11] Der Codex Iuris Canonici hat in diesem Canon tatsächlich eine andere, auch früher schon problematisch genannte Seite der Verwendung des Schemas in «Lumen gentium» geglättet: die «Verdoppelung» von LG 10 und LG 31. In Can 204 §1 wird nämlich praktisch die Definition von «Laie» aus LG 31 übernommen, aber nun für die «christifideles» verwendet und sozusagen an die Stelle von LG 10 gesetzt.

[12] Diese letzte Beobachtung ist, historisch gesehen, problematisch. In seinem Artikel über «Kulturelle und ekklesiologische Voraussetzungen des CIC» in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 152 (1983) 3–30 weist E. Correco nämlich darauf hin, daß mit diesen drei *vincula* die Bellarminsche Tradition aufgenommen wird (S. 21–22). Er weist auch darauf hin, daß in diesem Canon das Kriterium «den Geist Christi haben», das in LG 14 neben den drei *vincula* genannt wird, nicht aufgenommen worden ist (vgl. auch seine Anmerkungen über die Charismen, 26–27). Vgl. auch Schmitz' Besprechung der Kritik am Fehlen der pneumatologischen Dimension im CIC, aaO. 41–42. Der Canon kann aber vielleicht auch anders gelesen werden, und zwar in der Linie von LG 14. Das Kriterium «den Geist Christi haben» ist dann nicht so sehr verschwunden, sondern eher in die drei genannten Elemente aufgenommen auf dem Weg über die Nennung der Salbung, die zur Taufe gehört (vgl. den Ordo Baptismi Parvulorum 1973, 32).

[13] Vgl. LG 18, wo fast beiläufig gesagt wird: «...omnes qui de populo Di sunt, ideoque vera dignitate christiana gaudent...»

[14] L. Schick weist darauf hin, daß die Funktionen betont werden: aaO. 133–134, 138.

[15] Für diese Begriffsanalyse stütze ich mich auf M. Bochenski, Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität (Freiburg 1974). Er bietet eine ausführliche Analyse des Begriffs Amt und bespricht außer den allgemeinen Elementen, von denen hier Gebrauch gemacht wird, auch Typen von Autorität (epistemische, die mit Wissen zu tun hat, und deontische, die mit Befehlen zu tun hat), die Verkennung dieser beiden Typen im Rationalismus und Anarchismus, die Delegation von Autorität, ihren Mißbrauch usw. In einer weiteren Ausarbeitung dessen, was hier nur in groben Strichen angedeutet wurde, könnten diese anderen Analysen gute Dienste tun.

Aus dem Niederländischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

HERWI RIKHOF

1948 in Oldenzaal, Niederlande, geboren. Studium der Theologie in Utrecht und Oxford. 1981 Promotion zum Dr. theol. 1983 zum Priester ordiniert. Derzeit Dozent für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Nijmegen. Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Ekklesiologie und des Zweiten Vatikanums, namentlich: The Concept of Church (Diss., London/Shepherdstown 1981); Die Ekklesiologie von «Lumen Gentium», der «Lex Ecclesiae Fundamentalis» und des Schemas zum neuen Codex: CONCILIUM 17 (1981/8–9) 576–586; De kerk als «communio»: een zinnige uitspraak?: Tijdschrift voor Theologie 23 (1983/1) 39–59; Corpus Christi Mysticum. An Inqiry into Thomas Aquinas' use of a term: Bijdragen 37 (1976/2) 149–171; The necessity of church. An exploration: Archivio di Filosofia 54 (1986) 481–500 (Colloquium Intersoggestività, Socialità, Religione). Anschrift: Nijmegsebaan 57, NL–6564 CD Nijmegen, Niederlande.

Rik Torfs

Auctoritas – potestas – iurisdictio – facultas – officium – munus

Eine Begriffsanalyse

Einleitung

Canon 17 des kirchlichen Gesetzbuches bietet lapidar und selbstsicher eine Arbeitsweise für die Interpretation kirchlicher Rechtsnormen an: «Kirchliche Gesetze sind zu verstehen gemäß der eigenen Bedeutung ihrer Worte, die im Text und Kontext zu betrachten ist; wenn sie zweifelhaft und dunkel bleibt, ist zurückzugreifen auf Parallelstellen, wenn es solche gibt, auf Zweck und Umstände des Gesetzes und die Absicht des Gesetzgebers.»

Es sollte demnach so etwas geben wie «die eigene Bedeutung der Worte». Diese Sichtweise ist nicht frei von Implikationen, sie bedeutet eine relative Aufwertung von Rechtsnormen und -begriffen. Dies gilt natürlich auch für die sechs Begriffe, die in diesem Aufsatz zur Debatte stehen. Darum möchte ich diesen Beitrag in drei Kapitel gliedern. Zunächst kommt eine kurze Reflexion. Danach folgt das eigentliche Corpus mit einer Analyse der sechs Rechtsbegriffe. Schließlich wird in einigen Schlußüberlegungen nach Kraftlinien und Zusammenhängen gesucht.

I. Der Rechtsbegriff im Kirchenrecht

Schon seit einigen Jahrzehnten wird in der Literatur mit Recht den theologischen und philosophischen Grundlagen des Kirchenrechts große Aufmerksamkeit gewidmet. Bis tief in dieses Jahrhundert hinein hatte der Rechtspositivismus sich allzu hochmütig aufgespielt. Und doch haftet der neuen Betrachtungsweise ein Schatten an. Das begriffliche Interesse an der theologischen Dimension des kirchlichen Rechts hat allzuoft zu einer Antithese geführt, bei der die Eigendynamik des Rechts nicht mehr die Aufmerksamkeit fand, die auch sie verdient. Im Licht dieses Trends fällt auf, wie manche Autoren sich vor allem auf das Recht im allgemeinen und auf die Rechtsnorm konzentrieren, während sie den Rechtsbegriff oft links liegen lassen, vielleicht deswegen, weil dieser statisch und technisch, in jedem Fall aber «einsinnig» erscheint.

Diese Sicht geht aber vorbei ar der überrascher der Kraft, welche der Rechtsbegriff aus seiner Biegsamkeit zu schöpfen versteht. Der konkrete Fall, aber auch Gegebenheiten von Zeit und Raum beeinflussen die Bedeutung, die ein bestimmter Begriff erhält. Ich stimme Richard Potz vollkommen zu, wenn er behauptet: «Die normative Bedeutung ist im Gesetzestext nicht unmittelbar enthalten, sie muß erst argumentativ aus der Wechselbeziehung von Text und Lebenssachverhalt gewonnen werden.»[1]

Die Redaktoren des Codex Iuris Canonici von 1983 haben dies zum Teil begriffen. Dies erhellt natürlich noch keineswegs aus Canon 17. Anderswo wird aber resolut für offene Rechtsbegriffe optiert. Ein Begriff wie «iusta poena», der mehr als zwanzigmal im Strafrecht vorkommt, bedarf der inhaltlichen Füllung. Das für die Praxis so wichtige Eherecht kann sich auf eine eindrucksvolle Zahl von genau formulierten offenen Rechtsbegriffen wie *totius vitae consortium* (can. 1055), *defectus discretionis iudicii* (can. 1095, 2°) oder *obligationes matrimonii essentiales* (can. 1095, 3°) stützen.

Aber auch wenn der Gesetzgeber einen Rechtsbegriff ursprünglich als wenig flexibel konzipiert, kann dieser doch unter dem Druck der gesellschaftlichen Entwicklung im Laufe der Zeit einen offenen Charakter annehmen. Die Auflösung eines *matrimonium ratum sed non consummatum,* nur zögernd zugestanden seit Papst Alexander III. (1159–1181) und auch heute noch eingeengt durch das Unauflöslichkeitsprinzip, scheint doch im stillen unter neuen Perspektiven ihren Inhalt zu verhändern. Dies ist nur deshalb so, weil der Rechtsbegriff *consummatio* langsam von seiner scheinbar evident ausschließlich biologischen Bedeutung weggetrieben ist. Nach can. 1061 §1 CIC 1983 ist eine Ehe erst vollzogen, nachdem der eheliche Akt «auf menschliche Weise *(humano modo)*» gesetzt worden ist. Mit einem Mal wird hier Raum geschaffen für eine Interpretation des Begriffs *consummatio,* dessen Bedeutung einige Jahrhunderte vorher schon endgültig festzuliegen schien[2].

Aus den obigen Überlegungen geht hervor, wie veränderlich ein Rechtsbegriff letzten Endes ist, ob dies nun vom Gesetzgeber ursprünglich beabsichtigt war oder nicht. Mit diesem Gedanken vor Augen können wir nun übergehen zu einer konkreten Analyse der Begriffe, die mit Macht in der Kirche zu tun haben.

II. Auctoritas – potestas – iurisdictio – facultas – munus – officium

1. Auctoritas

Der Begriff *auctoritas* taucht im kirchlichen Gesetzbuch sehr oft auf. Mehr als zwanzigmal tritt er als isolierter Begriff auf. Noch häufiger kommt er als Teil feststehender Formulierungen vor. So ist sehr oft die Rede von *auctoritas competens, auctoritas ecclesiastica competens* und – in geringem Maße – *auctoritas competens Ecclesiae*. Diese drei Formulierungen kommen zusammen auf mehr als 100 Stellen. Dabei ist zwischen dem einen und dem anderen von ihnen keine deutliche Demarkationslinie wahrzunehmen. Auch in anderen Formulierungen trifft man den Begriff *auctoritas* an[3].

Meistens wird mit *auctoritas* die Obrigkeit bezeichnet. Obwohl man berechtigt ist, zumindest die Frage zu stellen, ob das ausgiebige innerkirchliche Hantieren mit diesem Begriff wohl gut sei, so meine ich doch, daß übertriebenes Mißtrauen hier nicht am Platz sei. *Auctoritas* mag schon auf die Obrigkeit verweisen, aber es ist doch kein Begriff, der impliziert, daß diese Obrigkeit autoritärer Art sein müsse, und dies ungeachtet der weitgehenden sprachlichen Verwandtschaft zwischen den Begriffen *auctoritas* und autoritär. *Auctoritas* ist von sich aus und auch, wenn es in der Bedeutung von Obrigkeit gebraucht wird, ein neutraler Begriff. Wenn man von *auctoritas civilis* spricht, zielt man damit auf alle juridischen Autoritätsträger, ungeachtet dessen, ob ihre Autorität auf demokratische Weise zustande gekommen ist oder nicht.

Natürlich ist vollkommene Unschuld selten. Eben weil das kirchliche Gesetzbuch bestimmte Möglichkeiten als solche einer Person oder einer Institution zuerkennt, verleiht sie ihnen einen legitimen Charakter. Autorität ist Macht, die durch die Rechtsordnung als rechtmäßig anerkannt wird[4]. Autorität, also die legitimierte Macht, ist immer mit dem Risiko des Machtmißbrauchs oder in schlimmeren Fällen mit dem Risiko von Machtgelüsten verbunden. Aber dieses Risiko ist jeder Form von Autorität eigen. Es ist nicht spezifisch für die Kirche.

Neben «Obrigkeit» hat *auctoritas* im Codex Iuris Canonici noch eine andere Bedeutung. Der Begriff weist dann direkter auf die Autorität der betreffenden Obrigkeit hin. Eine wesentliche Unterscheidung zwischen *auctoritas im Sinne von «Obrigkeit» und im Sinn von «Autorität» muß nicht gemacht werden. Die zweite Bedeutung ist von der ersten abgeleitet. Eben weil jemand oder etwas eine obrigkeitliche Aufgabe erfüllt, können auf seine Autorität hin bestimmte Entscheidungen gefällt werden.*

2. Potestas

Der Begriff *potestas* ist im kirchlichen Gesetzbuch ebenfalls weit verbreitet. In seiner reinen Form kommt er mehr als achtzigmal vor, und auch in Zusammensetzungen taucht er regelmäßig auf[5]. *Potestas* wird sehr oft gebraucht in Verbindung mit der Leitungsgewalt in der Kirche, der sogen. *«potestas regiminis»*, die in den Canones 129–144 von Buch I eine allgemeine Beschreibung gefunden hat. Wie can. 135, §1 definiert, wird bei Leitungsgewalt unterschieden zwischen gesetzgebender, ausführender und richterlicher Gewalt. Der Vergleich mit der *trias politica*, seinerzeit von Montesquieu beschrieben und heute in angepaßter Form zumeist ein Eckstein der westlichen demokratischen Staatsordnung, liegt auf der Hand. Daß man hier durch das Zivilrecht inspiriert worden ist, kann nicht geleugnet werden.

Can 135 CIC 1983 ist neu: Von einer Unterscheidung der Gewalten ist im CIC 1917 nur auf sehr embryonale Weise die Rede[6]. Dennoch geht es hier um einen zivilen Einfluß, der mehr formal als wirklich ist. Can. 135 bezeichnet keine wirkliche Gewaltenteilung; er teilt die Leitungsgewalt nur in drei Sektoren, die wieder unter die Kontrolle durch dieselben Instanzen fallen.

Der Begriff *potestas* ist – im Rahmen der Beschreibung der verschiedenen Facetten der Leitungsgewalt betrachtet – ein *terminus technicus*, der auch zivilrechtlich (Macht oder Gewalt, *pouvoir, power*) ohne negative Nebenbedeutungen verwendet wird. Wohl ist es die Frage, ob diese zivilrechtliche Terminologie im Codex angemessen ist. Reflektiert sie nicht allzu sehr das Bild der Kirche als *societas perfecta?* Die Übernahme profaner Rechtssprache scheint umso we-

niger zu empfehlen zu sein, als die Idee der Machtstreuung im weltlichen Staatsrecht in der Teilung der «drei Gewalten» Lebenswirklichkeit hat, während diese auf der kanonischen Ebene ausbleibt. Aber wie auch immer: Die *potestas regiminis* mit ihrer Einteilung in die drei traditionellen Gewalten kann man eher aufgrund von globalen Ideen und Basiskonzepten, die darin zum Ausdruck kommen, anfechten als aufgrund des bloßen Sprachgebrauchs an sich. Letzterer ist, wenn man schon für eine Form der *trias politica* in der Kirche optiert, ohne weiteres «stubenrein».

Dies scheint mir aber nicht der Fall zu sein, wenn der Begriff *potestas,* hier und dort über den Codex verstreut, in losem Zusammenhang verwendet wird. Diese Verwendung geschieht natürlich auf einwandfreie Weise, wenn «Macht» in der allgemeinen Bedeutung von Möglichkeiten, die jemand besitzt («es steht in seiner Macht», «er ist einer Sache mächtig»), also im Sinne von «imstande sein», gebraucht wird. *Potestas* kommt jedoch im geltenden Gesetzbuch nur sporadisch in dieser Bedeutung vor[7].

Man trifft den Begriff viel häufiger an, wenn es um die Befugnisse bestimmter Personen oder Instanzen geht. So wird oft ganz unverblümt von der «Gewalt» geredet, die dem Papst zukommt. Man nehme nur als Beispiel den Anfang von can. 333, §1: «Der Papst hat kraft seines Amtes nicht nur Gewalt im Hinblick auf die Gesamtkirche, sondern auch...»[8].

Auch die Gewalt oder Vollmacht anderer Personen wird stark betont. So ist die Rede von der *potestas* des Diözesanbischofs[9], der Ordensoberen[10], des Bischofsvikars[11]. Es ist unverkennbar: Man will auf die *potestas regiminis* hinweisen.

Und dennoch: In all diesen Beispielen scheint mir der Begriff potestas nicht glücklich gewählt zu sein. Im Fall des Papstes z. B. ist *auctoritas* (Autorität) vorzuziehen, sicherlich dann, wenn man – wie ich oben angedeutet habe – gelten läßt, daß Autorität oder Befugnis eine durch die Rechtsordnung als rechtmäßig oder legitim anerkannte Macht ist. Aus demselben Grund würde ich *potestas* in einer Anzahl von Fällen durch *facultas* (Befugnis) ersetzen. «Die Befugnis» des Diözesanbischofs oder eines Ordensoberen klingt juridisch sauberer als «seine Macht». *«Potestas»* würde ich nur dann verwenden, wenn die Verbindung zur *potestas regiminis* direkt nachweisbar ist, mit anderen Worten: Wenn unmittelbar auf die Leitungsgewalt im allgemeinen oder unmittelbar auf eine ihrer drei Facetten verwiesen wird, doch nicht, wenn – wie gewöhnlich – ein isolierter Teilaspekt davon in eine Gesetzesdefinition gegossen wird.

3. Iurisdictio

Der Begriff iurisdictio bringt es im heutigen kirchlichen Gesetzbuch nur auf fünf Erwähnungen. In der einleitenden Definition der Leitungsgewalt im berühmten Canon 129 wird potestas iurisdictionis als Synonym für potestas regiminis ausgegeben. Es ist aber dieser letztgenannte Ausdruck, der durchgängig vom Codex angewendet wird. Iurisdictio wird außer in Canon 129 nur im Sinn von «richterlicher Gewalt»[12] gebraucht.

4. Facultas

Facultas ist im Gegensatz zu *iurisdictio* ein Begriff, der im kirchlichen Gesetzbuch wiederholt eingeschaltet wird. Für sich allein stehend trifft man ihn ungefähr siebzigmal an, meist in der Bedeutung von «Befugnis».

Alles in allem hat *facultas* im geltenden kirchlichen Gesetzbuch aber vier Bedeutungen, nämlich (a) Fakultät an einer Hochschule, (b) Möglichkeit/Gelegenheit, (c) Vermögen und (d) Befugnis[13]. Nur letztgenannter Begriffsinhalt ist im Rahmen der vorliegenden Untersuchung von Interesse.

Facultas (Befugnis) steht im kirchlichen Gesetzbuch in deutlicher Konkurrenz zu *potestas* (Gewalt, Vollmacht). An einigen Stellen des Codex kommt dies besonders deutlich zum Ausdruck. Man nehme zum Beispiel die Canones 1079 und 1080 CIC 1983, in denen es um die Vollmacht (oder Befugnis) zur Dispens von Ehehindernissen aufgrund der Formpflicht geht. Obwohl in der Zeit der Entstehung dieser Definitionen von einer diesbezüglichen *facultas* die Rede war, wurde schließlich und endlich die Formulierung *potestas dispensandi* gewählt. Warum? Die Protokolle der vorbereitenden Arbeiten bieten keinen Aufschluß darüber. Zweifellos aber beabsichtigte man, die Verbindung mit der Leitungsgewalt hervorzuheben. Die Dispensvollmacht gehört zur *potestas regiminis delegata* im Sinn von Canon 131, §1 CIC 1983.

Natürlich geht es hier um Details; aber diese haben sehr wohl Bedeutung. Offensichtlich optiert man im Sog von *«potestas regiminis»* weiterhin für den Begriff *potestas,* wenn dieser Begriff

auch juridisch-technisch dem Begriff *facultas* untergeordnet ist (siehe unten!) und wenn auch überdies das Bestehen einer Leitungsgewalt als solcher ganz und gar nicht impliziert, daß ihre Ausübung dann ebenfalls mit dem Begriff *potestas* beschrieben werden müsse. Warum kann die konkrete Ausübung eines Stücks der *potestas regiminis* nicht durch den Begriff *facultas* beschrieben werden?

Unterdessen darf man nicht vergessen, daß *facultas* im Sinn von Befugnis doch noch eine gehörige Verbreitung im Gesetzbuch gefunden hat. So ist unter anderem die Rede von den Befugnissen des päpstlichen Gesandten[14], des Kaplans[15], des Pönitentiars[16], des Pfarrers[17] ...sowie – weniger auf Personen als vielmehr auf Funktionen zielend – von der Befugnis zur Predigt[18], zum Firmen[19] oder zur Ausübung der Weihevollmacht[20].

Interessant ist natürlich die in einzelnen Fällen anzutreffende Erwähnung von *potestas* und *facultas* nebeneinander. Dies ist z. B. der Fall in Canon 409, §2, wo es um «Vollmachten und Befugnisse» eines Hilfsbischofs zur Zeit der Sedisvakanz geht, und im Fall der Canones 517, §2, und 543, §1, wo die «Vollmachten und Befugnisse» des Pfarrers erwähnt werden. Im allgemeinen muß man annehmen, daß *potestas* ein Stück Leitungsgewalt ist, sowohl ordentliche wie delegierte[21], während *facultas* weder von Rechts wegen an ein Amt gebunden ist noch delegiert wird, sondern auf andere Weise erworben wird. So kann der Dekan neben seinen ihm durch den Codex zugewiesenen Rechten und Pflichten auch noch Befugnisse besitzen, die ihm durch das Partikularrecht verliehen werden[22].

Obgleich es Gründe gibt für eine Unterscheidung zwischen *potestas* und *facultas* – wobei der erstgenannte Begriff in Verbindung steht mit der Leitungsvollmacht, während der zweite Begriff nicht von Rechts wegen mit einem Amt *(officium)* verbunden ist –, ist die Unterscheidung doch offensichtlich etwas künstlich. *Potestas* sollte als Begriff besser beschränkt bleiben auf die abstrakte Umschreibung der Leitungsgewalt, wodurch für *facultas* als juridisch legitimierte *potestas* mehr Spielraum frei würde.

5. *Officium*

Den Begriff *officium* findet man im Codex Iuris Canonici 1983 ungefähr zweihundertsechzigmal. Eine Anzahl von Bedeutungen hat wenig zu tun mit *officium* als Amt, wie es weiter unten zur Sprache kommt. *Officium* bedeutet im Codex ja auch:

(a) Pflicht. Diese Bedeutung hat der Begriff ungefähr sechzigmal. Er hat dann ungefähr die Funktion eines Synonyms für *obligatio*, wie es treffend illustriert wird in Canon 793, §1 über die katholische Erziehung. Zuerst wird das Gegensatzpaar *obligatio/ius* gebraucht, ein paar Wörter weiter steht dann *officium* als Gegensatz zu *ius*.

(b) Gottesdienst, z. B. das Stundengebet einer Ordensgemeinschaft[23].

(c) Büro, Behörde[24].

(d) Beruf, wenn es z. B. um das Berufsgeheimnis ziviler Personen geht[25].

Bei weitem die meisten Erwähnungen im kirchlichen Gesetzbuch weisen auf *officium* in der Bedeutung von Amt, Kirchenamt. Titel IX von Buch I handelt übrigens genau darüber und bietet in Canon 145, §1 eine Definition: «Kirchenamt ist jedweder Dienst, der durch göttliche oder kirchliche Anordnung auf Dauer eingerichtet ist und der Wahrnehmung eines geistlichen Zweckes dient.» Kennzeichnend für ein *officium* müßte also ein deutlich umschriebener Inhalt sein.

Häufig wird officium *korrekt* in der Bedeutung von can. 145 gebraucht, z. B. dort, wo es um Zuweisung eines Amtes oder Rücktritt von einem Amt geht. An anderen Stellen gelingt es dem Gesetzbuch aber nicht, sich vollkommen und sauber an seine eigene Definition zu halten. Ich beschränke mich darauf, auf zwei m. E. auffallende Fälle zu verweisen, in denen besser *munera* gestanden hätte:

(a) Canon 230, §3. Wenn amtlich Beauftragte nicht zur Verfügung stehen, können in bestimmten Fällen auch Laien, selbst wenn sie nicht Lektoren oder Akolythen sind, bestimmte *officia* der Letzteren wahrnehmen.

(b) Canon 395, §2. Der Bischof ist zur persönlichen Residenz in der Diözese verpflichtet. Einer der Gründe, die ihm dennoch eine zeitweilige Abwesenheit gestatten können, ist ein *officium sibi legitime commissum* (eine ihm rechtmäßig zugewiesene Aufgabe).

6. *Munus*

Der Begriff *munus* kommt im Codex Iuris Canonici 1983 sozusagen auf einer hohen und einer niederen Ebene vor.

Auf hoher Ebene erfüllt der Begriff munus eine wesentliche Funktion bei der Festlegung der Struktur des Gesetzbuches. Bekanntlich wird dieses eröffnet durch ein Buch über allgemeine Normen und schließt mit den Bestimmungen über das Kirchenvermögen sowie über das Straf- und Prozeßrecht; die drei Bücher aber, die dazwischen liegen, werden eingeteilt nach den drei traditionellen *munera*, die der Kirche aufgetragen sind, nämlich dem *munus regendi* (wenn dies auch nicht namentlich im Titel von Buch II so genannt wird), dem *munus docendi* (Buch III) und dem *munus sanctificandi* (Buch IV). Die drei traditionellen *munera* oder Aufgaben sind die wirklichen «drei Vollmachten» in der Kirche. Während die Aufteilung der *potestas regiminis*, wie sie in Canon 135, §1 geschieht, für den Codex im ganzen nicht viel mehr bedeutet als ein lahmendes *fait divers*, erweisen sich die drei *munera* als von durchschlagender Bedeutung für die Struktur des ganzen Codex. *Munus* verweist hier nicht auf ein wohlumschriebenes Amt, wohl aber auf große Aufgaben, die unter anderem durch die Kirchenämter erfüllt werden. Ein *munus* auf dieser hohen Ebene ist eine Aufgabe in der Bedeutung von «hoher Auftrag», d. h. eines Auftrags, der für die Kirche existentielle Bedeutung hat.

Auf unterer Ebene kann *munus* ebenfalls als «Aufgabe» übersetzt werden, aber hier ist die Tragweite des Begriffes etwas begrenzter. Es ist kein Schlüsselwort mehr, dem die Einteilung des ganzen Codex Tribut zollt, doch ihm gegenüber steht der Begriff *officium*, Kirchenamt. *Munus* wird als Begriff nicht näher entfaltet, aber ein Rückgriff auf die Definition von *officium* erhellt den einen wie den anderen Begriff. Tatsächlich ist nach dieser ein Kirchenamt *(officium)* jede Aufgabe *(munus)*, die entweder kraft göttlicher oder kirchlicher Ordnung auf Dauer institutionell übertragen ist und zwecks Wahrnehmung eines geistlichen Zwecks ausgeübt wird. Zwei Schlußfolgerungen können ohne allzu große Kühnheit aus dieser Definition abgeleitet werden:

(a) Ein *officium* ist ein *munus* besonderer Art, das bestimmten Bedingungen gerecht wird. Jedes *officium* ist ein *munus*, ohne daß dies auch umgekehrt gelten müßte.

(b) Genau deswegen, weil die Einrichtung auf Dauer ein *officium* von einem *munus* unterscheidet, kann in Umkehrung davon geschlossen werden, daß ein *munus* weniger starr von Struktur ist. Als Rechtsbegriff ist es offener und kann auf kreativere Weise Gestalt annehmen.

Noch eine dritte Feststellung, die weniger unmittelbar aus der Definition abgeleitet werden kann, ist die folgende: Ein *officium*, das aufgrund von Canon 145, §2 verschiedene Rechte und Pflichten beinhaltet, kann aus einem Gesamtgefüge von bestimmten *munera* bestehen. Das Amt des Bischofs z. B. beinhaltet mannigfaltige Aufgaben.

Munus auf hoher Ebene bezieht sich auf eine große Aufgabe, auf einen der hohen Aufträge der Kirche, und *officia* können bei der Erfüllung dieses Auftrags behilflich sein. Dieselben *officia* umfassen dann wieder einen oder mehrere auf Dauer übertragene kleinere Aufgaben. Auch außerhalb der *officia* gibt es Aufgaben mit einer weniger fest abgesteckten Umschreibung als bei den erstgenannten.

Diese, logisch betrachtet, akzeptable Einteilung entspricht aber nicht vollständig dem konkreten Sprachgebrauch des Codex. Der Begriff *munus* kommt in ihm etwas weniger als zweihundertmal vor, und zwar tatsächlich zumeist in der Bedeutung von «Aufgabe».

Doch öfter als einmal wird der Begriff *munus* an Stellen verwendet, an denen man auch den Begriff *officium* hätte verwenden können. Einige Beispiele:
- Canon 377, §2 spricht von *munus episcopale;*
- Canones 331 ff. bezeichnen das päpstliche Amt wiederholtermaßen als *munus;*
- Canon 430, §1 handelt vom *munus* des Diözesanadministrators;
- Canones 617 ff. handeln von den Oberen von Ordensinstituten und ihrem *munus;*
- Canon 1445, §1 erwähnt ein *munus* für Auditoren des päpstlichen Gerichtshofs der Rota.

Man sieht also: Die Begriffe *munus* und *officium* sollten bei einer ganzen Reihe von Stellen im Gesetzbuch am besten ausgetauscht werden.

III. Schlußüberlegungen

1. Macht – ein unattraktiver Begriff?

Im vorausgehenden wurden verschiedene Begriffe besprochen, die mit Macht und Autorität zu tun haben. In der Kirche ist man heute an einer öffentlichen Plakatierung solch einer Terminologie nicht interessiert. Kirchenrechtler beeilen sich zu erklären, daß Macht als Dienst verstanden werden müsse, und Theologen wagen schon

einmal zu beklagen, daß im Codex mehr über Macht als über *amor* gesprochen wird. Dieser letzte Begriff kommt im Codex tatsächlich nur sechsmal vor.

Meines Erachtens liegt dieses Ergebnis von sechs Punkten aber noch zu hoch, und man braucht sich andererseits gar nicht zu schämen wegen Begriffen wie Befugnis oder Autorität. Während Liebe in all ihrem ungreifbaren Glanz auf juridischer Ebene ein sehr offener, aber auch sehr manipulierbarer Begriff ist, tragen Begriffe wie *auctoritas* oder *facultas* zur Schaffung klarer Situationen und zum Einbringen von Erwartungsmodellen bei. Der Gläubige weiß auf diese Weise, was sicher möglich ist, was auf dem Weg über offene Rechtsbegriffe noch zwischen Traum und Wirklichkeit schwebt und was schließlich vorerst noch unmöglich ist, wie schade dies auch sein mag.

Schlußfolgerung: Eine Terminologie rund um Autorität und Befugnis kann zwar nicht den Kern des Kirchengeschehens selbst ausmachen, aber sie hilft beim Entwerfen von Konturen in Zeiten, in denen die Liebe erkaltet und in denen man nach dem Gesetzbuch greift und darin blättert auf der Suche nach Trost.

2. *Über Macht reden innerhalb der heutigen Kirchenstrukturen*

Es ist also durchaus nicht verkehrt, daß im Codex über *auctoritas* und verwandte Begriffe gehandelt wird. Ebensowenig ist zu beklagen, daß dies oft geschieht. Wohl aber ist es ein Jammer, daß ein konsequentes Handeln über «Vollmachten» und «Befugnisse» innerhalb eines Systems stattfindet, in welchem von Machtstreuung kaum die Rede ist. Sicher macht die eigene Wesensart der Kirche die Übernahme eines profanen Systems der Gewaltenteilung nicht leicht. Andererseits aber werden durch Machtverteilung Mißbräuche im Keim erstickt, Mißbräuche, denen auch eine Kirche ungeachtet ihres hohen Sendungsauftrags nicht entgehen kann. Selbst wenn man die profane *trias politica* in ihren äußersten Konsequenzen ablehnt, so würde eine unabhängige Rechtsgewalt das Niveau des gesamten Systems zweifellos heben[26].

Die Machtkonzentration in der Kirche hat einen direkten Einfluß auf die Grundlinien, die Qualität und die Interpretation des Rechtsbegriffs im Codex Iuris Canonici 1983; davon bin ich überzeugt.

Schlampiger Sprachgebrauch ist nur möglich, wenn eine völlige Isolierung zwischen Gesetzgeber und Richter besteht, wenn echte Interpretation nicht völlig frei geschehen kann und muß. Ungenauigkeiten wie die auf dem Gebiet von *officium* und *munus* oder unklare Randgebiete, wie sie wieder zwischen *facultas* und *potestas* oder zwischen *officium* und *obligatio* bestehen, so etwas kann sich nur ein Gesetzgeber straflos erlauben, der nicht unter realer Infragestellung von außen gebückt geht.

Die Nonchalance in der Formulierung der Rechtsregel führt manchmal zu Rechtsbegriffen, die einen eindeutig offenen Charakter aufweisen, wenn sie auch nicht bewußt als offene Rechtsbegriffe formuliert sein mögen.

Keiner der in diesem Aufsatz besprochenen Begriffe ist so starr, daß er irgendeine Entwicklung in der Kirche blockierte – mit einem leichten Vorbehalt bezüglich *potestas,* wenn und insofern davon ein zu inflationärer Gebrauch gemacht würde, nämlich außerhalb des unmittelbaren Kontextes von *potestas regiminis* u. ä.

Das Fehlen einer inhaltlich konsequent durchgeführten Trennung der Gewalten führt zu einem schlampigen Sprachgebrauch und dadurch zu einer großen Zahl offensichtlich offener Rechtsbegriffe. Kann man aus dieser Stellungnahme folgern, daß Machtkonzentration neben den Nachteilen, die sie mit sich bringt, andererseits doch auch die gesunde Entwicklung des Rechtsbegriffs stimuliert? Nein. Die Machtkonzentration ist ein zweischneidiges Schwert. Sie läßt zwar theoretisch einen ganz schönen Spielraum für Interpretation, aber gerade weil die richterliche Gewalt zusammen mit der übrigen *potestas regiminis* bei denselben Personen konzentriert bleibt, liegt eine traditionelle Interpretation vieler Schlüsselbegriffe offensichtlich auf der Hand. Dies ist sicherlich der Fall auf Gebieten, die unmittelbar mit kirchlicher Verwaltung und Regierung auf hoher Ebene zu tun haben. Auf anderen Gebieten aber verbleibt eine hoffnunggebende Quantität an Spielraum. Es geht dabei um Gebiete, die entweder *ratione materiae* (z. B. im Eherecht) oder *ratione loci* (z. B. im Partikularrecht) nicht in die unmittelbaren Interessengebiete der zentralen Leitungsorgane fallen.

Konkret beinhaltet das z. B., daß Bischöfe, die dazu in ihrer Diözese die *potestas* (oder soll man besser sagen: die *facultas*) haben, mit Hilfe von verschiedenen Begriffen, u. a. mit Hilfe des Rechtsbegriffs *munus* auf weitreichende Weise

Strukturen errichten können, die örtlichen Bedürfnissen entsprechen.

Eine kurze Schlußbemerkung zur Abrundung: Etliche Rechtsbegriffe, die mit Macht und Autorität zu tun haben, werden im Codex definiert, namentlich *officium* und in einem gewissen Sinn auch die gefährliche und doppeldeutige *potestas*, die meisten Begriffe dagegen nicht. Aber selbst, wenn einmal eine Umschreibung vorliegt, so wird diese nicht durch das gesamte Gesetzbuch hindurch konsequent angewandt. Das ist ein Luxus, den sich ein Gesetzgeber nur dann erlauben kann, wenn es keinen unabhängigen Richter gibt, der ihn zur Verantwortung ziehen kann, wenn er seine Hausaufgaben nachlässig gemacht hat. Eine Folge des schlampigen Sprachgebrauchs ist der entschieden offene Charakter, den die Rechtsbegriffe aufweisen, wodurch sich aber vor allem auf der unteren Ebene für die Leute in der Verwaltung und die Richter die Möglichkeit eröffnet, eine Menge an kreativer Rechtsfortbildung und Rechtsausübung zu leisten.

[1] Richard Potz, Rechtsbegriff und Rechtsfortbildung nach dem CIC 1983: CONCILIUM 22 (1986/3) 173–178. Hier: 176.

[2] Dieses Thema habe ich ausführlich behandelt in meiner Dissertation: Het canonieke Huwelijksbegrip (Leuven 1987) CVIII und 976 Seiten.

[3] Z. B. in *auctoritas Ecclesiae, ecclesiastica, Episcopi, legitima, Ordinarii, suprema.* Sporadisch wird auch die *auctoritas civilis* erwähnt.

[4] Nämlich in *potestas regiminis, exsecutiva, legislativa, iudicialis, iurisdictionis, delegata, ordinis, ordinaria, ecclesiastica, civilis, administrativa.*

[5] Siehe W. van Gerven, Met recht en rede (Tielt 1987) 234.

[6] H. Müller, Die Diözesankurie: J. Listl/H. Müller/H. Schmitz, Handbuch des katholischen Kirchenrechts (Regensburg 1983) 365.

[7] Siehe z. B. die Canones 747, §1 (qualibet humana potestate); 1057, §1 und 1141 (nulla humana potestate).

[8] Weitere Beispiele: Canones 331 und 332, §1.

[9] Siehe z. B. Canon 427, §1; 678, §1 (religiosi subsunt potestati Episcoporum); 1423, §1; 1439, §3.

[10] Canones 596, §1; 596, §3; 615; 617; 620.

[11] Canon 479, §2.

[12] Siehe Canon 1417, §2; 1469 §1 (zweimal); 1512, 3°.

[13] Hochschulwesen: z. B. Can. 229; 253, §1; 809, 815, 816. Möglichkeit: Can. 695, §2; 697, 2°; 1569, §1; 1720, 1°; Vermögen: Can. 799. Befugnis: passim.

[14] Canon 364, 8°.

[15] Canon 566, §1.

[16] Canon 508, §1.

[17] Z. B. Canon 510, §2.

[18] Canon 764.

[19] Canones 882; 883; 884, §1; 885, §2; 887.

[20] Canones 966, §1; 966, §2; 967, §2; 967, §3; 974, §2; 974, §4; 975.

[21] Vgl. Canon 131, §1.

[22] Canon 555, §1.

[23] Canon 556.

[24] Canon 1733, §2 und §3; ebenso Canon 775, §3.

[25] Canon 1455, §1; 1548, §2, 1°.

[26] Dieser Gedanke wird auch ausgesprochen in dem Dokument der Kommission Iustitia et Pax, Mensenrechten in de Kerk (Brüssel 1986), 77 Seiten.

Aus dem Niederländischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

RIK TORFS

1956 in Turnhout, Belgien, geboren. Studierte in Leuven und Straßburg. Doktorat in Kanonischem Recht, Lizentiat in den Rechtswissenschaften, Lizentiat in Notariatswissenschaften. Mitarbeit an der Katholischen Universität Leuven. Gastdozent an der Katholischen Technischen Universität Utrecht. Mitbegründer der Arbeitsgruppe Niederländischsprachiger Kanonisten (Werkgroep Nederlandstalige Canonisten, WNC). Veröffentlichungen: Etwa vierzig Arbeiten über kirchliches Recht, Kirche und Staat, profanes Familienvermögensrecht, darunter die Bücher: De vrouw en het kerkelijk ambt. Analyse in functie van de mensenrechten in Kerk en Staat (Leuven 1985); als Koautor: Internationaal testament (Antwerpen 1985); als Hg.: Het nieuwe kerkelijk recht (Leuven 1985); Het canonieke huwelijksbegrip (Leuven 1987). Anschrift: Katholieke Universiteit Leuven, Faculteit Kerkelijk Recht, Tiense straat 41, B–3000 Leuven, Belgien.

Augustine Mendonca

Die eigene und die stellvertretende Gewalt der Kirche. Was bedeutet diese Unterscheidung?

Einleitung

Auf dem Zweiten Vatikanum suchte die Kirche, ihr eigenes Wesen und ihre allumfassende Sendung klarzumachen[1]. Während das Erste Vatikanum die Kirche als eine «societas perfecta – eine vollständige Gesellschaft» dargestellt hat, bezeichnet sich hier die Kirche als «Mysterium», «Sakrament», «Gemeinschaft», «Leib Christi», «Volk Gottes» usw. Auf diese Weise suchte das Konzil die «komplexe Realität» der Kirche zu erklären, die aus göttlichen und menschlichen Elementen zusammengesetzt ist, und Licht auf einige der wichtigsten Fragen zu werfen, die das Wesen der Kirche betreffen.

Eine dieser Fragen betrifft den Unterschied zwischen der «eigenen» und der «stellvertretenden» Gewalt der Kirche. Die Entstehung dieser theologisch-kanonischen Begriffe und die zugrundeliegende Unterscheidung zwischen beiden sind das Ergebnis einer langen historischen Entwicklung[2]. Diese Entwicklung ist nicht ohne Diskussionen und Meinungsstreit verlaufen, und die Autoren unterscheiden sich in ihrem Verständnis von «eigener» und «stellvertretender» Gewalt. Laut F. M. Cappello zum Beispiel ist die eigene Gewalt der Kirche das, was *notwendig und wesentlich* zur Kirche als *wirklicher societas perfecta* gehört, so daß es naturgemäß aus ihrer Existenz und ihrem Wesen folgt; diese Gewalt wird von der Kirche *in ihrem eigenen Namen* gleichsam in ihrem eigenen Tätigkeitsbereich ausgeübt[3]. Stellvertretend ist die Gewalt, die der Kirche *kraft einer besonderen Vollmacht* gewährt ist. Daher eignet sie der Kirche nur, insoweit sie *Gottes Werkzeug* ist und seinen Dienst versieht; folglich übt sie diesen Dienst im Namen Gottes aus. Kraft dieser Gewalt erklärt und verkündet die Kirche in unfehlbarer Weise das Wort Gottes und löst eine zwar sakramental geschlossene aber nicht vollzogene Ehe, usw.[4]

Diese Definitionen umreißen also einerseits den Bereich der eigenen Gewalt der Kirche für die legislativen, die richterlichen und exekutiven bzw. koerzitiven Befugnisse der Hirtengewalt, die ihr als «societas perfecta» zukommen, andererseits die stellvertretende Gewalt, welche die Weihe-, die Lehrgewalt und den übrigen Teil der Hirtengewalt umschließt mit der Gewalt, Sünden nachzulassen, Ablässe zu gewähren, von Eiden und Gelübden zu lösen und sakramental geschlossene Ehen gegebenenfalls für nichtig zu erklären[5].

Andere Autoren beschränken die stellvertretende Gewalt ausschließlich auf die Hirtengewalt. So ist beispielsweise für F. X. Wernz die stellvertretende Gewalt die Hirtengewalt, die der Kirche kraft einer besonderen Vollmacht gewährt und von ihr vor dem göttlichen Forum ausgeübt wird. Kraft dieser stellvertretenden Gewalt erklärt und verkündet sie unfehlbar das Wort Gottes, läßt Sünden nach, dispensiert von Gelübden und Eiden und löst sakramental geschlossene Ehen[6]. Die Weihegewalt, die in der vorhergehenden Definition in den Bereich der stellvertretenden Gewalt einbezogen wird, ist in dieser Definition davon ausgeschlossen.

Neuere Kanonisten neigen nicht selten dazu, den Begriff der stellvertretenden Gewalt noch weiter einzuschränken. So erklärt zum Beispiel F. Lambruschini: «Unter dem Begriff der stellvertretenden Gewalt verstehen manche Autoren die Gewalt des Papstes, kraft deren er von Verpflichtungen entbindet, die sich entweder aus einem Eid oder einem Gelübde ergeben oder aus einer ‹nur sakramentalen› oder rechtmäßigen Eheschließung[7].

In dieser kurzen Untersuchung soll der Versuch unternommen werden, zwei grundlegende Fragen zu beantworten. Als erste: Was bedeutet die Unterscheidung zwischen eigener und stellvertretender Gewalt? Als zweite: Ist diese Unterscheidung angesichts der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums noch gültig und relevant?

I. Historische Entwicklung der Begriffe

Man muß sich eine wichtige Unterscheidung vor Augen halten, wenn man die Entwicklung der Begriffe «eigene» und «stellvertretende» Gewalt, sowie den beiden zugrundeliegenden Unterschied begreifen will[8]. Die *Ausübung* der Gewalt ist von dem *Begriff* der Gewalt verschieden. Die

Gewaltausübung ist möglich, ohne daß man sich theoretisch mit der Unterscheidung der Gewalt auseinandersetzt, die der Kirche von Christus gewährt ist. Der Bereich der ausgeübten Gewalt hängt von den konkreten zeitlich und räumlich bedingten pastoralen Umständen ab sowie von dem Bewußtsein, das die Kirche selbst vom Umfang ihrer Gewalten besitzt.

Die Kirche ist sich immer dessen bewußt gewesen, daß Christus sie mit der Fülle der Gewalt ausgestattet hat, die notwendig ist, um ihre Sendung auf Erden zu erfüllen. Das Bewußtsein vom Umfang ihrer Gewalt hat sich schrittweise entwickelt. So hat die Kirche von Anfang an die Leitungsgewalt ihren Gläubigen gegenüber ausgeübt sowie die Gewalt der unfehlbaren Verkündigung des Wortes Gottes und der Verwaltung der Sakramente; mehr schrittweise dagegen die Gewalt der Gewährung von Abläßsen, der Dispens von Eiden und Gelübden und der Lösung bestimmter Formen von Eheschlüssen[9].

1. Die Entwicklung des Begriffes der «stellvertretenden Gewalt»

Seit der Frühzeit der Kirche bedeutete der aus dem römischen Recht übernommene Begriff der «stellvertretenden Gewalt» die Fülle der Gewalt, die die Kirche von Christus empfangen hatte und in seinem Namen ausübte. Die Kirchenväter bezeichneten die Vollgewalt der Kirche als *göttlich* und verstanden darunter die von Christus stammende Gewalt, die in seinem Namen ausgeübt wurde zur Erfüllung seiner Sendung auf Erden. Diese Gewalt wurde stets als eine einzige betrachtet.

In der Zeit des Mittelalters entwickelte sich eine intensive theologisch-kanonische Überlegung über das Wesen der kirchlichen Gewalt. Dabei ergab sich als erste die Unterscheidung zwischen der Gewalt und ihrer Ausübung. Bei der Ordination empfing jemand die Gewaltenfülle, die erforderlich war für die Seelsorge, doch die Ausübung dieser Gewalt bedurfte der gesetzmäßigen Beauftragung durch die zuständige Autorität. Eine weitere Analyse führte zur Unterscheidung zwischen Weihegewalt und Hirtengewalt. Das Kriterium für diese Unterscheidung lag im Ursprung der betreffenden Gewalt. Die Quelle der Weihegewalt war die Ordination, die der Hirtengewalt war der positive Akt eines zuständigen Oberen oder – im Falle des Papstes – der spezielle Akt der Annahme der Wahl. Diese Unterscheidung der Gewalten der Kirche spiegelte einen tiefen Wandel in dem bisher einheitlichen Begriff der kirchlichen Gewalt wider, wie er im ersten Jahrtausend vorhanden war, und bereitete den Weg für den spezifischen Begriff der stellvertretenden Gewalt, wie er in den folgenden Jahrhunderten zur Geltung gelangte.

Die Entwicklung der Theorie über die Verwalter der Sakramente als *causae instrumentales* erfolgte ebenfalls während des Mittelalters. Thomas von Aquin (1225–1274) wandte diese Theorie ausdrücklich nur auf sakramentale Handlungen an und nicht zur Bezeichnung der stellvertretenden Gewalt, wie die späteren Kanonisten vorschlugen[10].

Während des Pontifikates Innozenz' III. (1198–1216) und im Anschluß daran entstanden Theorien, die besagten, der Papst als «Stellvertreter Christi» könne von bestimmten Verpflichtungen aus dem Naturrecht oder irgendwelchen anderen Verpflichtungen dispensieren, die in den äußeren Bereich der kirchlichen oder sogar der weltlichen Gesellschaft gehören. Ausdrücklich formuliert war diese Theorie in der Bulle «Unam sanctam» Bonifaz' VIII. (1294–1303) vom 18. November 1302[11].

In den Entwicklungen des Mittelalters finden sich keine ausdrücklichen Hinweise auf eine Unterscheidung zwischen «eigener» und «stellvertretender» Gewalt. Alle Gewalt der Kirche wurde als stellvertretend betrachtet, das heißt: als von Christus kommend und von der Kirche in seinem Namen ausgeübt. Jegliche Gewalt, die der Papst ausübte, wurde als göttlich und von Gott ausgehend betrachtet. Selbst die Lösung des Ehebandes geschah kraft der Gewalt Gottes, ausgeübt durch den Papst als seinen Stellvertreter. Die Stellvertreterrolle des Papstes wurde nicht in dem restriktiven Sinne verstanden, der sich in der nachreformatorischen Periode herausbildete.

Der Begriff einer auf den Jurisdiktionsbereich reduzierten stellvertretenden und als solche der «eigenen» gegenübergestellten Gewalt, entstammt einer Entwicklung der modernen Zeit. Während dieser Zeit suchte man nach Antworten auf subtile Fragen: wie die päpstliche Gewalt von naturrechtlichen Verpflichtungen dispensieren und – noch spezieller – das Eheband auflösen könne. In diesem thematischen Zusammenhang bildete sich eine Unterscheidung heraus zwischen Verpflichtungen natürlichen Rechtes, die

sich aus menschlichem Willen ergaben, wie Eiden und Gelübden, und solchen, die sich aus göttlichem Willen herleiteten[12]. Das Eheband wurde der Gruppe der vom menschlichen Willen herrührenden Verpflichtungen zugezählt. Die Theorie, die hinter dieser Entwicklung steht, besagt, daß der Papst die Vollgewalt für die Regierung der Kirche von Christus hat und an Gottes Stelle steht auf Erden. Wenn er die genannten Verpflichtungen aufhebt, handelt er nicht als Mensch, sondern als Gott, nicht aus menschlicher sondern aus göttlicher Autorität.

Inzwischen ist eine andere charakteristische Nebenbedeutung des Begriffes der stellvertretenden Gewalt in den theologischen Reflexionen aufgetaucht. Die stellvertretende Gewalt ist der Kirche von Christus gegeben durch einen besonderen Auftrag. Bei der Lösung eines Streites über das Wesen der päpstlichen Gewalt im Falle der Versetzung eines Bischofs aus seiner Diözese, die gemäß der vorherrschenden Meinung die Lösung eines geistlichen Bandes zwischen Bischof und Diözese impliziert, hatte Papst Innozenz III. erklärt, die Gewalt zur Translation eines Bischofs sei das Vorrecht Christi allein, nichtsdestoweniger sei sie dem Petrus und seinen Nachfolgern durch ein «besonderes Privileg» übertragen. Tatsächlich gebrauchte Innozenz III. nicht den Ausdruck «durch einen besonderen Auftrag» *(ex speciali commissione)*, noch behauptete er, daß diese Gewalt «außerordentlich» sei, wie es Kanonisten späterer Jahrhunderte behaupteten. Vermutlich meinte er entsprechend der Mentalität seiner Zeit, daß die Translation eines Bischofs aus seiner Diözese dem Papst vorbehalten und ein besonderes «Privileg» sei[13].

Der Gedanke eines «besonderen Auftrags» hinsichtlich der päpstlichen Gewalt zur Lösung von Verpflichtungen natürlichen Rechtes leitete sich vermutlich her von dem Prinzip, das der Dispensation von menschlichen Gesetzen zugrundeliegt: Der Niedere kann nicht ohne «besonderen Auftrag» von dem Gesetz seines Oberen dispensieren. Wird dieses Prinzip univok auf die Dispensation von göttlichem Naturrecht angewandt, so bedeutet das: Der Papst kann von den Gesetzen Gottes kraft eines «besonderen Auftrags» dispensieren. Dieser «besondere Auftrag» ist implizite in seinem Amt als des sichtbaren Hauptes der Kirche und «Stellvertreters Christi» beschlossen. Kraft dieses «besonderen Auftrags» könne er eine Verpflichtung göttlichen Rechts in einem einzelnen Falle aus schwerwiegendem Grunde aufheben durch eine tatsächliche Dispensation[14]. Zu der Zeit, als diese Auffassung aufkam, bedeutete sie nur, daß der Papst kraft seines Amtes die Gewalt besitze, von bestimmten Verpflichtungen aus dem Naturrecht zu dispensieren, weder sie aufzuheben noch sie einzuschränken.

Gegen Ende des 15. Jahrhunderts begannen die Begriffe der «eigenen Jurisdiktionsgewalt» als Gegensatz zur «stellvertretenden Jurisdiktionsgewalt» sich zu klären. Drei historische Fakten scheinen diesen Prozeß beeinflußt zu haben: der Untergang der Theorie, die die Ausweitung der päpstlichen Gewalt über alle Völker und Staaten befürwortete; die Entwicklung einer Ekklesiologie, die die Kirche als eine *societas perfecta*, ähnlich weltlichen Gesellschaften mit monarchischer Regierung verstand; die Verarmung der Theologie von der stellvertretenden Gewalt und deren jurisdiktionalen Auswirkungen[15]. Als Folge dessen verlor die Gewalt des Papstes ihre weitreichende, geheiligte und theologische Bedeutung und wurde menschlicher. Sie wurde stärker in rechtlichen Begriffen formuliert, die dem bürgerlichen und internationalen Recht entlehnt waren. Der Papst wurde eines unter vielen Staatsoberhäuptern. Damit verlor der Begriff des «Stellvertreterts Christi» seinen reichen theologischen Bedeutungsgehalt, der ihm von Theologen und Kanonisten des Mittelalters beigelegt worden war. Weder das Konzil von Trient noch das Erste Vatikanum nahmen irgendwie direkt Bezug auf den Titel «Stellvertreter Christi», und das, obwohl der päpstliche Jurisdiktionsprimat sowie die päpstliche Unfehlbarkeit feierlich verkündet wurden.

So verlor in der letzten Entwicklungsphase der Begriff der «stellvertretenden Gewalt» vollständig seinen ursprünglichen Bedeutungsgehalt und wurde eingeschränkt auf die Gewalt, durch die naturrechtliche Bindungen, die aus menschlichem Willen zustandekommen (Gelübde, Eide, bestimmte Arten von Eheschlüssen), gelöst werden, sowie – nach Meinung einiger Autoren – auch die Gewalt, Sünden zu vergeben, Ablässe zu gewähren und das Wort Gottes unfehlbar zu verkünden. Auch die theoretische Auslegung des Wesens dieser Lösegewalt war jeglichen tieferen Sinnes beraubt. Rein rechtliche Elemente der kirchlichen Gewalt, erhielten ein Höchstmaß an Aufmerksamkeit verglichen mit der Vernachlässigung der relevanten theologischen Elemente. In diesem Vorgang wurde somit der Begriff der

«stellvertretenden Gewalt» auf den Begriff der «Hirtengewalt» reduziert, die dem Papst von Christus durch eine spezielle Vollmacht verliehen wurde, und die von der Jurisdiktionsgewalt, die der Kirche als *societas perfecta* eignet, grundverschieden ist.

2. *Entwicklung des Begriffes der «eigenen Gewalt»*

In der Geschichte ihrer Begriffsentwicklung lassen sich zwei verschiedene Verständnisformen der «eigenen Gewalt» identifizieren. Man kann sie als «außerkirchlichen» und «innerkirchlichen Begriff» der eigenen Gewalt bezeichnen[16].

Der «außerkirchliche Begriff» der «eigenen Gewalt» betrifft vor allem die Beziehungen zwischen Staat und Kirche. Dabei lassen sich zwei von der Idee her verschiedene Perioden in der Entwicklung unterscheiden: eine Periode des «gesellschaftlichen Monismus» und eine des «gesellschaftlichen Dualismus».

Während der Periode des «gesellschaftlichen Monismus», die sich von der Frühzeit der Kirche bis ins 16. Jahrhundert erstreckt, war die Idee von der «einen christlichen Gemeinschaft» oder einer «vollkommenen Gemeinde» vorherrschend. Innerhalb dieses Gemeinwesens wurden zwei verschiedene Gewalten ausgeübt: die Gewalt des weltlichen Oberhauptes des Gemeinwesens und die des geistlichen Oberhauptes. So formulierte im Jahre 494 Papst Gelasius I. (492–496) diese Unterscheidung, um die Unabhängigkeit der geistlichen Gewalt von der weltlichen zu verteidigen. In seinem Schreiben an Kaiser Anastasios I. (491–518) steht jene berühmte Formulierung: «Erhabener Kaiser, es gibt zwei, von denen vor allem diese Welt regiert wird: die geheiligte Autorität des Papstes und die kaiserliche Gewalt.»[17]

Die Lehre des Gelasius über weltliche und geistliche Gewalt gab die Grundlage für die mittelalterlichen Theorien über die Trennung der Gewalten und die Beziehungen zwischen Kirche und Staat. Der Hoheitsbereich der geistlichen Gewalt umfaßte die Exkommunikation, die Absolution von Sünden, die Gewährung von Ablässen usw., während der Staat zu entscheiden hatte über Fragen, die mit dem Eigentum, der Rechtsprechung, der Todesstrafe oder dem Freispruch von dieser Strafe, der Erhebung von Steuern usw. zu tun hatten. Den mittelalterlichen Theorien entsprechend war daher die gesamte geistliche Gewalt, einschließlich der Weihe- und Hirtengewalt der Kirche eigen, im Gegensatz zu der Gewalt des Staates. Zu dieser Zeit war der Begriff der Gesellschaft noch nicht zum Kriterium der Unterscheidung zwischen Kirche und Staat und zwischen beider Gewalten geworden. Es gab vielmehr ein «vollkommenes Gemeinwesen» mit zwei voneinander unabhängig ausgeübten Gewalten.

Mit dem Aufkommen von Nationalstaaten in Europa seit dem 16. Jahrhundert trat die dualistische Auffassung von der «vollkommenen Gesellschaft (*societas perfecta*)» an die Stelle der monistischen vom «vollkommenen Gemeinwesen». Kirche und Staat pochten auf ihre Autonomie und Unabhängigkeit mit der Behauptung, daß beide «vollkommene Gesellschaften» seien und damit ihren je eigenen Wirkungsbereich und ihre «eigene Gewalt» besäßen[18]. In diesem Zusammenhang wurde die Sphäre der eigenen kirchlichen Gewalt eingeschränkt auf die Hirtengewalt, vergleichbar der Gewalt eines weltlichen Staates. So wurde der Begriff der «eigenen» Gewalt, der ursprünglich in seinem Begriffsgehalt bedeutend reicher war, mit dem Begriff der «eigenen Jurisdiktion» identifiziert.

Eines der schwerwiegenden Probleme, bei dem eine heftige Kritik der Reformatoren ansetzte, betraf den Anspruch der Kirche auf eine «eigene Gewalt» der staatlichen Gewalt gegenüber. Sie vertraten mit allem Nachdruck die Meinung, die christliche Religion bilde keinen besonderen Staat, kein eigenes Gemeinwesen göttlichen Rechtes, das von dem bürgerlichen Gemeinwesen verschieden sei. Sie könne höchstens als eine Art Verein *(collegium)* gelten, als eine Versammlung von Gläubigen aus ihrem eigenen freien Willen, aber vollständig in allen Aspekten der äußeren Rechtsprechung der staatlichen Gewalt unterworfen.

Die Kanonisten des 18. Jahrhunderts, speziell die aus den deutschsprachigen Ländern, wandten sich gegen die protestantische Lehre vom «kollegialen System», indem sie darlegten, wie absurd es sein würde, wenn man die Kirche zu einer Vereinigung von Gläubigen ohne irgendeine eigene Gewalt innerhalb des Staates machen würde. Sie beharrten daher auf dem Standpunkt, daß die Kirche eine dem weltlichen Staat in allen Dingen gleichartige Gesellschaft sei. Die christliche Gemeinschaft ist göttlichen Ursprungs und stellt eine *societas perfecta,* eine vollständige Gesellschaft, dar[19]. Als monarchisches Gemeinwe-

sen und *societas perfecta* muß die Kirche über eigene Gewalt verfügen. Sie ist ein Gemeinwesen, das zu dem Zweck konstituiert und bestellt ist, das übernatürliche Heil der Seelen zu erlangen. Ihre Gewalt ist grundlegend geistlicher Art und unabhängig von jeder anderen Gewalt. Während des 19. Jahrhunderts wurde der Begriff *«societas perfecta»* zu einem Fachausdruck und bildete zusammen mit dem Begriff der «eigenen Gewalt» eine terminologische Formel. Daraus wurde die zentrale These vieler Abhandlungen über das öffentliche kirchliche Recht.

Der «innerkirchliche Begriff» der eigenen Gewalt steht in einem Gegensatz zu dem theologischen Begriff der «instrumentalen» oder «geistlichen» oder «stellvertretenden» Gewalt der Kirche[20]. Dieser Begriff stammt vermutlich von F. Suarez (1548–1617), der diejenige Gewalt als eigene betrachtete, welche von der Kirche als *causa principalis* ausgeübt wird, während die *causa instrumentalis* das ist, was von der Kirche als Werkzeug ihres Hauptes Christus ausgeübt wird[21]. Diese Gewalt besteht in der Mitteilung von Gnade oder der Gewährung der Sündenvergebung. Diese Unterscheidung zwischen «eigener» und «instrumentaler» Gewalt wurde erstmals von Matteo Liberatore (1810–1892) angewandt auf die legislative Gewalt. Laut Liberatore handelt die Kirche, wenn sie nur die legislative Gewalt ausübt, die der bürgerlichen Gewalt entspricht, als *causa principalis;* in Ausübung der Lehrgewalt dagegen handelt sie als *causa instrumentalis.* Diese Unterscheidung erweitert den Bereich der instrumentalen Jurisdiktion, da bis dahin neben der Weihegewalt nur die Gewalt der Sündenvergebung zur instrumentalen Gewalt gehörte.

Louis Billot (1846–1931) war der Erste, der die instrumentale Gewalt der Jurisdiktion «geistliche Jurisdiktion» nannte und sie als allen Aspekten der Weihegewalt äquivalent betrachtete. F. X. Wernz (1842–1914) übernahm den mehr juristischen Begriff der «stellvertretenden Jurisdiktion» anstatt geistliche oder instrumentale Jurisdiktion.

Um 1899 waren die Begriffe der «außerkirchlichen» und «innerkirchlichen» Begriffe der eigenen Gewalt derart verworren und unklar, daß von da an die «eigene Gewalt» der Kirche als *societas perfecta* gleichgesetzt wurde mit der «eigenen Jurisdiktion», die die Kirche im eigenen Namen und im eigenen Tätigkeitsbereich als der «stellvertretenden Gewalt» entgegengesetzt ausübt[22]. Damit begann die Formulierung der Terminologie von «eigener» und «stellvertretender» Gewalt in dem bereits früher besprochenen spezifischen modernen Sinn. Der Verschmelzung der beiden Begriffe lag die Absicht zugrunde, den kontroversen «außerkirchlichen Begriff» der eigenen Gewalt der Vergessenheit zu überantworten. Neuere Autoren haben nur den «innerkirchlichen Begriff» der eigenen Gewalt zur Kennzeichnung des Gegensatzes zu dem Begriff der «stellvertretenden Gewalt» der Kirche verwandt[23].

II. Im Licht der Lehre des Zweiten Vatikanums

Das Zweite Vatikanum arbeitete bestimmte wesentliche Charakterzüge der Kirche heraus, die unvereinbar sind mit den früheren Begriffen der «eigenen» und der «stellvertretenden Gewalt».

Zunächst einmal betonte das Konzil unmißverständlich die «strukturale und organische Einheit» der Kirche[24]. Der deutlichste Ausdruck dieser inneren Einheit findet sich in *Lumen gentium 8:* «Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst.»[25]

Das Konzil verwendet mehrmals den Begriff «Gesellschaft» zur besonderen Hervorhebung des eigentümlichen Wesens der Kirche, das sie von anderen Gesellschaften unterscheidet. In dieser «Gesellschaft» sind sichtbare, strukturale und menschliche Elemente wesenhaft vereint mit unsichtbaren, geistlichen und charismatischen Elementen; ebenso wie die Menschheit Christi dem Wort Gottes als lebendiger Organismus des Heiles dient, dient «die soziale Struktur der Kirche» den geistlichen und grundlegenden Elementen der Kirche[26]. Diese «sozialen Strukturen» der Kirche sind nicht aus sich selbst verschieden von der geistlichen Kirche Bestehendes; vielmehr bildet beides zusammen eine einzige komplexe Wirklichkeit: die Kirche, das Volk Gottes. Daher steht jede kirchliche Funktion und Gewalt im Dienst der Kirche als «priesterliche» und «anbetende» Gemeinde[27].

Zum Zweiten hat die Kirche mit Bedacht die Einheitlichkeit und das geheiligte Wesen der

kirchlichen Machtvollkommenheiten verteidigt. Sie hat alle Überreste der Unterscheidung zwischen den Begriffen der «eigenen» und der «stellvertretenden» Gewalt abgelegt. Die gesamte Gewalt in der Kirche wird dargestellt als eine einzige und geheiligte unter dem einen Begriff der «potestas sacra», der «geheiligten Gewalt»[28]. Überdies hat das Konzil jede Bezugnahme auf die Unterscheidung zwischen «Weihegewalt» und «Hirtengewalt» vermieden, obwohl in einigen Konzilstexten diese Unterscheidung implizit enthalten ist. Ein einziges Mal erwähnt es ausdrücklich die Weihegewalt[29]. Der einheitliche Kirchenbegriff erfordert notwendigerweise ein einheitliches Verständnis der kirchlichen Gewalt, da «das Handeln aus dem Sein hervorgeht».

Zum Dritten spielt das Konzil wiederholt auf den stellvertretenden Charakter der kirchlichen Gewalt an und gebraucht dabei auch den Begriff «stellvertretend». Auf den Papst in der Eigenschaft als «Stellvertreter Christi» wird in *Lumen gentium* zweimal (18 und 22), in der *Nota Praevia 3* einmal, in *Optatam totius 9* einmal Bezug genommen[30]. Der Begriff ist auch auf die Bischöfe angewandt (*Lumen gentium 27*), selbst auf die Bischöfe als Mitglieder des Bischofskollegiums (*Lumen gentium 21, 22*). Dennoch betont der dem Begriff «Stellvertreter» zugrundeliegende Gedanke die Tatsache, daß alle Gewalt, die die Kirche besitzt, von Christus stammt und in seinem Namen ausgeübt wird. Nur in diesem Sinne ist die Gewalt der Kirche «stellvertretend» und nicht im Sinne einer «in speziellem Auftrag» gegebenen Gewalt.

Zum Vierten betrachtet sich die Kirche im Zweiten Vatikanum nicht mehr als «societas perfecta», gehalten, ihre eigenen unaufgebbaren Rechte anderen feindlichen Staaten gegenüber zu verteidigen. Vielmehr betrachtet sie sich als «Zeichen und Schutz der transzendentalen Dimension der menschlichen Person», die als solche mit der politischen Gemeinschaft zusammenarbeitet zur Verwirklichung der «personalen Berufung des Menschen»[31]. Darüber hinaus hat das Konzil die fundamentalen Rechte der Religionsfreiheit als ontologische Grundlage für die Verteidigung der Rechte der Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft anerkannt, wobei sie jedoch das eigene Wesen ihrer ihr von Christus gewährten Gewalt schützt. In diesem Sinne müssen internationale Abmachungen, allgemeine Menschenrechtserklärungen usw. als grundlegender Schutz für die Ausübung der Religionsfreiheit einschließlich der Rechte der Kirche verstanden werden[32]. Im Lichte dieser Lehrentwicklung besteht für Begriffe wie «societas perfecta» und «eigene Gewalt» in der nachkonziliaren Ekklesiologie kein Bedarf mehr.

Zum Fünften: Die Begriffe «eigen» und «stellvertretend» finden sich im neuen *Codex* verschiedentlich in Bezug auf die kirchliche Gewalt[33], doch mit Ausnahme von Kanon 131 §2 haben diese Begriffe nicht mehr den vollen Begriffsinhalt wie die bisher besprochenen Begriffe «eigene» und «stellvertretende» Gewalt. Hier handelt es sich um eine rein kirchenrechtliche Unterscheidung. Dennoch läßt sich eine gewisse Ähnlichkeit zwischen den diesen Begriffen zugrundeliegenden Verständnisweisen und den Begriffen der «eigenen» und der «stellvertretenden» Gewalt erkennen. Die ordentliche «eigene» Regierungsgewalt, von der in Kanon 131 §2 die Rede ist, ist die Gewalt, die mit einem mit eigener Vollmacht ausgestatteten Amt verbunden ist, während die ordentliche «stellvertretende» Regierungsgewalt mit einem Amt zusammenhängt, das nur als stellvertretend für ein Vollmacht delegierendes Amt existiert[34]. Das Konzil lehrt unmißverständlich, daß Christus der ewige Lehrer, Priester und Hirte der Kirche ist. Daher können die Kirche, der Papst, Bischöfe und in gewissem Umfang auch Priester als «Stellvertreter Christi» bezeichnet werden, insofern sie diese drei Funktionen ausüben mit der ihnen im Namen Christi zugehörigen Gewalt und als Diener, Vertreter und Helfer Christi[35]. Die Begriffe «eigen» und «stellvertretend» in Kanon 131 §2 beziehen sich nur auf die Regierungsgewalt (Jurisdiktion); die «stellvertretende» Gewalt der Kirche dagegen bezieht sich auf den Gesamtbereich der kirchlichen Gewalt, die ihr von Christus verliehen ist. Diese Gewalt ist für die Kirche zugleich eigen und stellvertretend.

Zusammenfassung

Die Kirche hat von Christus die Fülle der Gewalt erhalten, um seine «Erlösersendung in dieser Welt» zu verwirklichen. Sie verstand das in dem Sinne, daß sie kraft dieser Gewalt die Sakramente spenden, predigen, Ablässe gewähren, von Gelübden und Eiden lösen, in bestimmten Fällen das Eheband lösen und die Gläubigen leiten sollte. Während des ersten Jahrtausends betrachtete man diese Gewalt in ihrer Gesamtheit als

stellvertretend, das heißt von Christus kommend und in seinem Namen ausgeübt.

Doch historische und politische Faktoren und der Einfluß des öffentlichen kirchlichen Rechtes führten dazu, daß man die Kirche als eine ihrem Wesen nach «vollkommene Gesellschaft – societas perfecta» darstellte. Gemäß der diesem Verständnis zugrundeliegenden Lehrmeinung besaß die Kirche dieselbe «Jurisdiktionsgewalt» wie irgendeine staatliche Gesellschaft, nämlich die legislative, richterliche, und exekutive oder koerzitive. Diese Jurisdiktionsgewalt betrachtet man als der Kirche «eigen» kraft ihres Wesens als «vollkommene Gesellschaft». Zur gleichen Zeit wurde aufgrund theologischer und kanonischer Reflexionen der Unterschied zwischen Weihegewalt und Hirtengewalt formuliert. Die Gewalt, das Wort Gottes zu verkündigen und andere oben aufgezählte Gewalten wurden unter der Hirtengewalt zusammengefaßt, und diese wurde als der Kirche von Christus durch besonderen Auftrag übertragen angesehen. Hier unterschied man nun zwei Untergruppen bei der Hirtengewalt: Die erste Gruppe bildete die «eigene Gewalt», welche die legislative, richterliche und exekutive oder koerzitive Gewalt umschloß; die zweite Gruppe war die der «stellvertretenden Gewalt», welche die Gewalt zu predigen, Ablässe zu gewähren, usw. einschloß. Während die erste Gruppe der Kirche eigen war aufgrund ihres Wesens als «vollkommene Gesellschaft», war die zweite Gruppe der Kirche durch einen speziellen Auftrag Christi gewährt. Dieser Gedankengang kann zu der absurden Schlußfolgerung führen, Christus habe die Kirche zunächst als «vollkommene Gesellschaft» errichtet, ausgestattet aufgrund ihres eigentlichen Wesens mit der eigenen Gewalt der Regierung, während er die wesentlich wichtigeren Gewalten der Lehrverkündigung, der Spendung der Sakramente usw. ihr nur kraft eines besonderen Auftrags verliehen habe.

Das ist unvereinbar mit der Lehre des Zweiten Vatikanums. Die Gewalt der Kirche ist eine einzige und heilige Gewalt, und sie eignet der Kirche durch ihre Stiftung durch Christus und wird von ihren Amtsträgern im Namen Christi ausgeübt. Damit aber ist die Unterscheidung zwischen «eigener» und «stellvertretender» Gewalt, wie man sie in der Vergangenheit verstanden hat, im Licht der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums unzulässig. Alle Gewalt der Kirche ist zugleich «eigen» und «stellvertretend».

[1] Lumen gentium (LG 1, in Acta Apostolicae Sedis [= AAS] 57 (1965) 5.

[2] Vgl. R. A. Casio, De vicaria Ecclesiae potestate: ius seraphicum 4 (1958) 591–616; 5 (1959) 56–87; 153–203, 330–366; U. Navarrete, Potestas vicaria Ecclesiae: Evolutio historica conceptus atque observationes attenta doctrina Concilii Vaticani II: Periodica 60 (1971) 415–486; R. Schwarz, De potestate propria Ecclesiae: Periodica 63 (1974) 428–445.

[3] F. M. Cappello, Summa iuris publici ecclesiastici (Romae, Apud Aedes Universitatis Gregorianae ^{6}1954) n.139, 117 (im Original hervorgehoben).

[4] AaO. (im Original hervorgehoben).

[5] Vgl. Navarrete, 416.

[6] F. X. Wernz, Ius decretalium II/1 (Rom ^{2}1906) 13 (im Original hervorgehoben).

[7] F. Lambruschini, Disputatio de potestate vicaria Romani Pontificis in matrimonium infidelium: Apollinaris 26 (1953) 178.

[8] Vgl. Navarrete, 419–420.

[9] AaO. 420–421.

[10] Vgl. Summa Theol. III, q.64, a.5; In IV Sent., d.5, q.2, a.2, sol.2 und 3; Contra Gentiles 4,76.

[11] Vgl. Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion symbolorum, nn.872–875.

[12] Vgl. T. Sanchez, De matrimonio, lib.8, disp.6, n.5.

[13] Vgl. Navarrete, 538.

[14] Vgl. T. Sanchez, lib.8, disp.6, n.5.

[15] Vgl. Navarrete, 442–447.

[16] Vgl. R. Schwarz, 429.

[17] Ep.12,2, zitiert bei R. Schwarz, 430.

[18] Vgl. F. Suarez, Defensio fidei catholicae, lib.III, c.6, n.2; vgl. auch R. Schwarz, 434.

[19] Vgl. R. Schwarz, 436; J. J. Cuneo, The Power of Jurisdiction: Empowerment for Church Functioning and Mission Distinct from the Power of Orders: J. H. Provost (Hg.), The Church as Mission (Washington D. C., Canon Law Society of America 1984) 190.

[20] Vgl. R. Schwarz, 439.

[21] Vgl. F. Suarez, Commentaria ac disputationes in tertiam partem D. Thomae, q.8, a.6, in L. Vives (Hg.), Opera omnia, Bd. XVII (Paris 1960) 646.

[22] Vgl. F. X. Wernz, 13.

[23] Vgl. R. Schwarz, 441.

[24] Vgl. K. Mörsdorf, De sacra potestate: Apollinaris 40 (1967) 45–46; B. Kloppenburg, The Ecclesiology of Vatican II, übers. von M. J. O'Connell aus dem portugiesischen Original: A Ecclesiologia de Vaticano II (Petrópolis/Rio de Janeiro 1971) 124–166; V. de Paolis, De natura sacramentali potestatis sacrae: Periodica 65 (1976) 68–72; U. Navarrete 471–472; R. Schwarz 443 1–444.

[25] Vgl. AAS 57 (1665) 11. Übers. von A. P. Flannery, herausgegeben in Documents of Vatican II (Grand Rapids, Michigan, Eerdmans 1975) 357.

[26] Vgl. LG 20, AAS 57 (1965) 23; Presbyterorum ordinis (PO), 2, AAS 58 (1966) 992.

[27] Vgl. Navarrete, 472.

[28] Vgl. K. Mörsdorf, aaO. (Anm. 24) 42; J. B. Beyer, De natura potestatis regiminis seu iursidictionis recte in codice renovato enuntianda: Periodica 71 (1982) 104–106; U. Navarrete, 472–475.

[29] Vgl. PO, 2, AAS 58 (1966) 992.

[30] Vgl. Optatam totius, 9, AAS 58 (1966) 719.

[31] Vgl. Gaudium et spes, 76, AAS 58 (1966) 1099; siehe auch R. Schwarz, 442; Dignitatis humanae, 2–4, AAS 58 (1966) 930–933. P. Pavan, Declaration on Religious Freedom, H. Vorgrimler Hg.: Commentary on the Documents of Vatican II, Vol. IV (1969) 53–72.

[32] Vgl. P. Sieghart, The Lawful Rights of Mankind: An Introduction to the International Legal Code of Human Rights (Oxford 1986) 170–327.

[33] Vgl. X. Ochoa, Index verborum ac locutionum codicis iuris canonici (Commentarium pro Religiosis, Rom 1983) 355–356, 462–463.

[34] Vgl. G. Michiels, De potestate ordinaria et delegata (Paris 1964) 133; V. de Paolis, «De significatione verborum iurisdictio ‹ordinaria›, ‹delegata›, ‹mandata›, ‹vicaria›: Periodica 54 (1965) 510–512, 515–516; Navarrete, 480.

[35] Vgl. Navarrete, 480.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

AUGUSTINE MENDONCA

1941 in Mangalore, Indien, geboren. Schloß seine philosophischen und theologischen Studien am St. Joseph's Seminary in Mangalore ab. Nach seiner Ordination 1966 arbeitete er als Associate Pastor in der Diözese Mangalore und dann in der Diözese Montego Bay, Jamaica, W. I. Derzeit ist er Priester der Diözese Montego Bay. Akademische Studien an folgenden Universitäten: Karnataka University (B. A.), Ottawa University (M. A. Clinical Psychol.), George Washington University (M. A. Religion & Medical Care); Ottawa University (M. C. L.); Saint Paul University (J. C. L.); Päpstliche Universität Gregoriana in Rom, Diplom in Rechtswissenschaften); Ottawa University (Ph. D.); Saint Paul University (J. C. D.) Er ist Richter am Regionalehegericht von Toronto und psychologischer Berater mehrerer Ehegerichte in Kanada. Derzeit Assistant Professor für Kanonisches Recht an der Saint Paul University, Kanada. Veröffentlichungen: Antisocial Personality and Nullity of Marriage (Diss.): Studia Canonica 16 (1982) 7–213; Antisocial Personality and Nullity of Marriage: Studia Canonica 17 (1983) 45–72; Schizophrenia and Nullity of Marriage: Studia Canonica 17 (1983) 197–237; A New Jurisprudential Aspect of Antisocial Personality Disorder in Relation to Marriage: Catholic Lawyer 29 (1984/1) 22–32; The Effect of Paranoid Personality Disorder on Matrimonial Consent: Studia Canonica 18 (1984) 253–289; The Incapacity to Contract Marriage: Canon 1095: Studia Canonica 19 (1985) 259–325; The Effects of Personality Disorders on Matrimonial Consent: Studia Canonica 21 (1987); The Effects of Multiple Sclerosis on Matrimonial Consent: Studia Canonica 21 (1987). Anschrift: Faculty of Canon Law, Saint Paul University, 223 Main Street, Ottawa, Ont. K1S 1C4, Kanada.

Patrick Granfield

Die Legitimation und Bürokratisierung kirchlicher Gewalt

Fragen nach Legitimation und Bürokratisierung tauchen bei jeder komplexen sozialen Struktur auf. Diese beiden Komponenten besitzen eine erhebliche Einwirkung auf die Stabilität und Vitalität von Institutionen und können ihre Wirksamkeit fördern oder hemmen. Die katholische Kirche bildet hier keine Ausnahme, insofern sie tatsächlich anerkannte Autoritätsstrukturen, eine bürokratische Organisation, eine gemeinschaftliche Zielsetzung sowie Lehre und Disziplin betreffende Glaubensinhalte besitzt, die ihre 866 Millionen Mitglieder vereinen.

I. Die Bedeutung der Legitimation

Was die römisch-katholische Kirche betrifft, so ist es nützlich, zwischen Legitimität und Legitimation zu unterscheiden. Der größte Teil der Literatur befaßt sich mit bürgerlichen Gesellschaften, bei denen die Gewalt direkt vom Volk ausgeht. Legitimität charakterisiert daher eine Autorität als gültig, und Legitimation bezeichnet den Vorgang, durch den diese Gültigkeit gerechtfertigt ist. Dem entsprechend richtet sich bei der bürgerlichen Gesellschaft das Interesse sowohl auf die Existenz als auf die Ausübung von Autorität. In der Kirche dagegen findet die Theorie von der Übertragung der Gewalt keine Anwendung: Ihre Führer werden zwar vom Volk designiert, aber ihre Gewalt kommt direkt von Gott und nicht vom Volk. Papst und Bischöfe, die nach den angemessenen Verfahren ernannt sind, sind legitimiert. Die Diskussionen betreffen für gewöhnlich nicht das Vorhandensein der Autorität, sondern ihre Ausübung.

Unter *Legitimität* in einem kirchlichen Kontext verstehe ich die Gewalt, die dem göttlichen

und positiven Recht entsprechend zustande gekommen ist.

Legitimität bezieht sich auf den Besitz kirchlicher Gewalt. Sie ist eine objektive oder de-iure-Autorität. Man besitzt sie, oder man besitzt sie nicht. Es handelt sich dabei um die Alternative entweder–oder. Die Autorität eines ordnungsgemäß gewählten und ordinierten Papstes oder Bischofs ist legitim, so lange sie im Glauben verharren. Es ist eine Gewalt, die ihre Quelle in Gott hat (Röm 13,1), und nimmt teil an der Autorität Christi durch den Heiligen Geist.

Unter *Legitimation* verstehe ich die Anerkennung der Autoritätsausübung durch die Glieder der Kirche. Finden die Gläubigen die kirchliche Autorität glaubwürdig, haben sie Vertrauen zu ihr und folgen sie ihren Weisungen? Legitimation ist Rechtfertigung einer Autoritätsausübung und bezieht sich auf die subjektive oder De-facto-Annahme und Wirksamkeit von Autorität. Es ist eine Angelegenheit des mehr oder weniger vorhandenen Maßes oder Grades. Daher sprechen wir mehr von einer Legitimationskrise in der Kirche als von einer Legitimitätskrise.

Legitimation ist eine Reaktion auf Autorität. Sie ist vollständig, wenn die Ziele der Mitglieder und die Ziele der Institution übereinstimmen. Dem entsprechend redet S. M. Lipset von «der Fähigkeit des Systems, den Glauben zu erzeugen und zu erhalten, daß die vorhandenen Institutionen die für die Gesellschaft geeignetsten sind»[1]. Die Autoritätsträger müssen in Harmonie mit den Normen, die in der betreffenden Gesellschaft gelten, handeln (und man muß sehen, daß sie es tun)[2].

Weil die Kirche eine auf Freiwilligkeit beruhende Organisation ist, bedarf sie in besonderem Maße der Legitimation. Ein hoher Legitimationsgrad wird den kirchlichen Institutionen zugestanden, wenn die Gläubigen ihr Handeln billigen und sie als glaubwürdig und authentisch betrachten.

Das Vertrauen auf die kirchliche Autorität ist etwas sehr Zerbrechliches und leichter zu verlieren als wiederherzustellen. Legitimation ist ein fluktuierender Maßstab des Konsenses. Sie hat die ganze Kirchengeschichte hindurch Ebben und Fluten erlebt.

In seiner Bestimmung der Herrschaft als «Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden,» hat Max Weber bemerkt, daß Menschen aus einer Vielzahl verschiedener Gründe gehorchen[3]. Gewohnheit, verstandesmäßige Überzeugungen und Gefühlsmotivationen können den Gehorsam beeinflussen, doch schaffen sie nicht aus sich selbst eine stabile Autorität. Dazu ist der Glaube an die Legitimität der Autorität erforderlich, – die Überzeugung, daß der Autoritätsträger das Recht hat, zu befehlen und daß die Untergebenen eine entsprechende Gehorsamspflicht haben.

Bei der Untersuchung der Fundamente für die Errichtung einer Legitimität formulierte Weber drei Haupttypen: den legalen, den traditionalen, den charismatischen[3]. Diese Dreiteilung läßt sich auf unsere Themenstellung von der Legitimation kirchlicher Gewalt anwenden.

Als erster der *legale Typ* der Legitimität: Er ruht auf dem Glauben, daß die Gewalt des Regierenden auf dem Gesetz gründet. So erhalten Bischöfe in der Kirche durch rechtmäßige Ernennung und Weihe von Christus göttlichem Recht zufolge ihre Hirtengewalt der christlichen Gemeinschaft gegenüber. Der Codex Iuris Canonici erklärt den legalen Charakter der kirchlichen Autorität in den Einzelheiten. Außer den speziellen Kanones, die Papst, Bischöfe und Kardinäle sowie andere Würdenträger betreffen, stellt er auch das Wesen der Rechtsakte (Can. 124–128), die Regierungsgewalt (Can. 129–144) und die Bedeutung der kirchlichen Ämter (Can. 145–196) dar. Der letztgenannte Abschnitt befaßt sich auch mit der Übertragung eines Amtes und seinem Verlust durch Resignation, Abtretung, Enthebung oder Entziehung.

Die legale Basis der Legitimität ist einem monarchischen Verständnis der kirchlichen Autorität entsprechend konzipiert. Hier liegt ein bleibendes Problem für alle, die in einer Demokratie leben. Viele Katholiken stellen die Primatsansprüche nicht gewählter Amtsträger in Frage und treten für eine Stärkung der Rolle von Klerus und Laienschaft bei der Bischofswahl ein.

Der zweite ist der *traditionale Typ* als Grundlage der Legitimität. Er beruht auf der Achtung der Tradition. Er stützt die Legitimität und fördert die Glaubwürdigkeit der Amtsträger, die als Erben einer lange währenden und verehrten Tradition eingesetzt sind. Ein gutes Beispiel bildet die Überzeugung, daß die Bischöfe Nachfolger der Apostel sind und der Papst der Nachfolger des Petrus und Stellvertreter Christi ist. Die katholische Kirche beruft sich auf die Schrift und die Tradition einschließlich der Lehraussagen von späteren Konzilen und dogmatischen

Definitionen. Die Treue zu den letzteren hilft der Kirche, ihre Kontinuität zu wahren, kann aber auch zeitbedingte Anpassungen und kreative Veränderungen erschweren. Außerdem wird die traditionale Basis in einer komplexen Welt mit beschleunigtem Wandel und pluralistischen Anschauungen weniger überzeugend, weil in ihr eine Berufung auf unwandelbare Traditionen manchen Menschen anachronistisch erscheint.

Der dritte, *charismatische Typ* der Legitimität ruht auf der Kraft außerordentlicher Heiligkeit, besonderen Heldentums und hervorragender intellektueller oder politischer Fähigkeiten, verstärkt durch den Nimbus des Amtes. Obwohl echte charismatische Autorität ihre Vorteile haben kann, kann sie Übertreibungen zum Opfer fallen, wie der Kult des Papsttums im 19. und frühen 20. Jahrhundert zeigt. Die katholische Tradition hat von Anfang an auf der Unterscheidung zwischen Amt und Person bestanden. Augustinus und andere reagierten auf die donatistische Irrlehre mit der Entgegnung, daß selbst unwürdige Diener der Kirche immer noch gültige sakramentale Handlungen vollziehen können. Somit ist die charismatische Dimension eine Hilfe, aber keine Notwendigkeit.

Die kirchliche Autorität ist objektiv legitimiert, bedarf aber einer subjektiven Aneignung von seiten der Gläubigen. Fehlt eine solche Annahme der kirchlichen Autorität, so berührt das nicht deren Wesenskern, macht sie aber weniger wirksam und erfolgreich. Eine vitale Glaubensgemeinschaft braucht Mitglieder, die Vertrauen zu ihrer von Gott gegebenen Autorität haben und bereit sind, sie zu akzeptieren.

II. Die Legitimationskrise

Eine Legitimationskrise tritt ein, wenn es einen ernsten Konflikt zwischen den Zielsetzungen der Institution und den Forderungen der Mitglieder gibt. Solche Konflikte, mögen sie zu Recht oder zu Unrecht zustande gekommen sein, können zu einem Verlust von Vertrauen und Glaubwürdigkeit in der Institution führen. In einem gewissen Maße herrscht ständig eine Spannung zwischen Autorität und Autonomie: Sie wird zur Krise, wenn diese Spannung sich so sehr verschärft, daß die soziale Harmonie ernstlich in Mitleidenschaft gezogen wird. Ich habe dieses Problem an anderer Stelle in Gestalt einer Systemanalyse untersucht[4]. Um es kurz zu machen: Die kirchliche Autorität wirkt durch ein System von Handlungen: symbolische Handlungen (Kommunikation von Glauben, Moral, Wertbegriffen und politischen Grundsätzen); Austeilungen (spiritueller, sozialer und erzieherischer Wohltaten); Gesetzen (sowohl auf dem Gebiet der Disziplin als auch der Lehre); und persönlichen Anforderungen (von finanziellen Unterstützungen und Dienstleistungen). Glieder der Kirche reagieren auf diese vier Handlungskategorien mit Zustimmung oder mit dem Einklagen von Ansprüchen. Sie können diese vier Kategorien durch Beachtung, Teilnahme, Gehorsam und Großzügigkeit unterstützen oder Forderungen formulieren, die ihre Unzufriedenheit, ihre Enttäuschung, ihr Verlangen nach Macht, Gleichheit oder anderen Werten widerspiegeln.

In der Kirche von heute hat ein Anwachsen der Forderungen und ein Widerstreben gegen Zustimmung eine Legitimations- oder Glaubwürdigkeitskrise geschaffen. Untersuchen wir die Art der konkreten Umstände, die diese Krise verursacht haben. Zunächst neigen Forderungen, die gegen die traditionellen Ziele und Grundsätze einer Organisation verstoßen, dazu, ihre Gewaltausübung zu untergraben. Ziemlich viele Katholiken widersetzen sich der kirchlichen Lehre über die Sexualmoral, den verpflichtenden Zölibat für die Priester, die Sendung der Laienschaft und die Rolle der Frau. Ein «selektiver Katholizismus, ein Katholizismus à la carte» ist ein immer stärker um sich greifendes Phänomen. Viele Katholiken, die nur den Lehren der Kirche folgen, mit denen sie einverstanden sind, betrachten sich dennoch als gute und loyale Mitglieder.

Die Reaktion der römischen Behörden, besonders unter dem Pontifikat Johannes Pauls II., bestand darin, voll Argwohn auf den Pluralismus und die ausufernden theologischen Diskussionen der nachkonziliaren Epoche zu schauen. In dem Bestreben, eine eindeutige katholische Identität aufzuweisen, bestehen der Papst und die Kongregationen der Kurie streng auf den traditionellen Lehren, belegen Theologen und andere, die von ihnen abweichen, mit Zensuren und weisen einige Neuerungen zurück, die sie als gefährlich ansehen. Der Meinungsstreit um nicht-unfehlbare Lehräußerungen bleibt eine Quelle der Spaltung, die die Legitimation beeinträchtigt. Ferner können Veränderungen innerhalb der Institution ebenfalls die Legitimation beeinflussen. Die Reform traditioneller Institutionen und die Errich-

tung von neuen schaffen nicht selten eine Atmosphäre der Unruhe. Ideologische und strukturelle Probleme haben sich in Bereichen wie der Einführung der Kollegialität, der Erneuerung der Lebensform von Priestern und Ordensleuten, der Liturgiereform, der Erweiterung der Rolle der Laienschaft und dem ökumenischen Dialog ergeben. In Übergangsperioden hat die Institution die schwierige Aufgabe, den Wert der Kontinuität als Quelle der Legitimation zu schützen, während sie zugleich versucht, dringenden pastoralen Bedürfnissen zu genügen.

Zum dritten kann die Legitimationskrise mit organisierten Gruppen zusammenhängen, die die Ausübung kirchlicher Autorität bestreiten. Besondere Interessengruppen, wie solche, die sich mit der Abtreibung, mit den Rechten der Frau und der Homosexualität befassen, bilden eine gemischte Koalition einer organisierten Opposition gegen die Lehren der Kirche. Übermäßige und anhaltende Uneinigkeit innerhalb der Kirche kann die Legitimation beeinträchtigen. Man kann von der Kirche nicht erwarten, daß sie ihre Autorität aufgibt. Doch was sie als Treue zur Tradition ansieht, wird oft von anderen als reaktionäre Starrheit betrachtet.

Es gibt keine einfache Antwort auf die auf vielerlei Ursachen beruhende Legitimationskrise, wo die Kirche nach einem Gleichgewicht zwischen tragbarem Widerspruch und erwünschtem Konsens sucht. Die Lösung kritischer Probleme, bevor neue entstehen, ist wichtig, denn Verzug bei den Lösungen kann extreme Positionen bestärken. Die Kirche kann nicht in Frage stellen, was sie als wesentlichen Teil ihrer Tradition betrachtet. Doch sollte sie sich ebensowenig weigern anzuerkennen, daß Änderungen in manchen kirchlichen Lehren im Licht historischer Forschung und kultureller wie intellektueller Entwicklungen möglich sind.

Ein partnerschaftlicher, dialogischer und ausdrucksvoller Kommunikationsstil kann manches dazu tun, die Legitimationskrise abzuschwächen, zum Beispiel durch Vermehrung der Anzahl von Kanälen, durch die eine große Menge Menschen in den Prozeß der Entscheidungsfindung einbezogen wird. Die Konsultationen, Anhörungen und Befragungen, die bei der Vorbereitung für den Hirtenbrief der Bischöfe der Vereinigten Staaten über Krieg und Frieden und die amerikanische Wirtschaft durchgeführt wurden, stellen ein gutes Beispiel dar für ein praktikables Verfahren.

III. Was bedeutet Bürokratie?

Max Weber meinte, daß Bürokratie die wirksamste Form menschlicher Organisation sei. Obwohl diese Auffassung umstritten war, bleibt die Tatsache, daß sie in nahezu allen sozialen Gruppen vorhanden ist. Das wird besonders offenbar in Regierungen, im Wirtschafts- und Erziehungswesen, in karitativen Institutionen und Kirchen.

Einerseits hat das Wort eine positive Bedeutung. Bürokratie ist eine Schöpfung des Managements, die in großen Organisationen gebraucht wird, um ihre Tätigkeiten zu organisieren und ihre Zielsetzungen zu erreichen. In diesem Sinne ist Bürokratie eine Körperschaft nicht aus einer Wahl hervorgegangener Amtsträger – eine ständige Körperschaft von Fachleuten –, die als Verwalter fungieren. Ist Institution definierbar als Modell von Handlungsweisen und Gewohnheiten zur Schaffung und Teilhabe an Werten, dann bildet die Bürokratie eine Art Unter-Institution, die für die Verwaltung verantwortlich ist. Die Bürokraten sind verantwortlich für verschiedene Büros, Geschäftsstellen oder Ämter, wo sich die tägliche Abwicklung der politischen Verwaltung abspielt. Gewählte Amtsträger können kommen und gehen, doch die Bürokratie bleibt, um den störungsfreien Übergang der Gewalt und die Kontinuität des Systems zu gewährleisten.

Im idealen Sinn betrachtet man dann Bürokratie als ein durchaus erwünschtes Organisationsprinzip. Wird ein System zu groß, um von einer Person verwaltet zu werden, so daß die Arbeitsteilung zur Notwendigkeit wird, dann ist eine Form von Bürokratie nahezu unvermeidlich. Die Mitglieder der Bürokratie oder zivilen Beamten bilden einen hingebungsvollen Kern erfahrener Fachleute, die das System in Gang halten, zu seiner Stabilität beitragen und seine Legitimation fördern. Die den Wert der Bürokratie rühmen, sprechen von den Vorzügen der Beamten: Tüchtigkeit, Fleiß, Integrität, Unparteiischkeit, Höflichkeit und Verantwortungsbewußtsein.

Dennoch hat das Wort Bürokratie häufig einen negativen Sinn. In diesem pejorativen Sinne wird sie charakterisiert als ein Verwaltungssystem, das von «Bürokratismus», der Tendenz zu übermäßiger Wucherung, Starrheit, Engstirnigkeit, Nutzlosigkeit und Vetternwirtschaft geprägt ist. Im Gegensatz zu den bewundernswerten Qualitäten des Beamten, die oben beschrieben sind,

charakterisiert eine vorherrschende Meinung diese Amtsträger als unfähig, unpersönlich, arrogant, manipulierbar und bestechlich. Bürokratie wird nicht selten als das Leiden großer Organisationen bezeichnet wegen ihres Widerstands gegen Veränderung und ihrer Abneigung gegen Neuerungen. Bürokratische Systeme können Wirkungslosigkeit und Unfähigkeit fördern, weil sie zu einem Mengenwachstum neigen. Parkinsons Gesetz formuliert das recht nett: «Der Betrieb dehnt sich so aus, daß er die verfügbare Zeit mit seiner Vervollständigung ausfüllt.» Andere kritische Einwände richten sich auf die Spannung zwischen Bürokratie und den demokratischen Idealen von Offenheit, persönlicher Freiheit, Schutz des Rechtes und rechtmäßigem Verfahren.

Wenn bestimmte Formen von Bürokratie in großen Körperschaften zur Krankheit werden, wie läßt diese sich dann heilen? Sozialwissenschaftler machen hierzu verschiedene Vorschläge: Recht zur Kritik, verbesserte Techniken des Managements, wirksamere Ausbildung und Auswahl der Beamten, Verfahren zur Sicherung einer fairen Entscheidungsfindung, Offenheit, bessere Öffentlichkeitsbeziehungen, Vermeidung übertriebener Verzögerungen und Verringerung des Papierkrieges.

IV. Die Bürokratisierung der Kirche

Die Schaffung einer Vielzahl von Amtsstellen und Beamtenstäben erwächst aus dem Wunsch, eine effektive Verwaltung und Dienstleistung für die ansehnliche Mitgliederzahl sicherzustellen. So ist zum Beispiel in den Vereinigten Staaten die kirchliche Bürokratie in allen Gemeinschaften proportional stärker angewachsen als die jeweilige Mitgliederzahl. Von 1900 bis heute hat die Zahl der katholischen Diözesen in den USA um nahezu 80% zugenommen.

Das Anwachsen der Bürokratisierung ist noch auffallender, wenn man die jüngste Entwicklung neuer diözesaner, nationaler und internationaler Dienststellen betrachtet, die es 1900 noch nicht gab. Ein interessantes Beispiel ergibt sich, wenn man das Kirchliche Direktorium der USA heranzieht und dort die Darstellung einiger US-Diözesen aus dem Jahr 1960 mit der des Jahres 1988 vergleicht. Eines ergibt sich dabei in aller Deutlichkeit: Es hat eine wahre bürokratische Explosion gegeben, was die Größe der Organisation und die Zahl der Ämter und Dienststellen anbetrifft. Diözesangerichte sind heute komplex strukturierte Organisationen geworden, die in großen Gebäuden ihren Sitz haben, mit zahlreichen Büroräumen, bezahlten Fachkräften, mit Computerausstattung und Budgets von mehreren Millionen Dollar.

In der kirchlichen Zentralverwaltung ist eine ebensolche Bürokratisierung eingetreten und damit die Notwendigkeit der Modernisierung. Tatsächlich ist die Kurie mehrfach modernisiert worden, am tiefgreifendsten unter Pius X. und Paul VI. Die Väter des Zweiten Vatikanums und der ersten Außerordentlichen Synode im Jahr 1969 haben ebenfalls nach einer Reform der Kurie gerufen.

1983 wurde eine Kardinalskommission bestimmt, um Reformmaßnahmen zu studieren, und ein Jahr später wurde ein entsprechendes Projekt vorbereitet. Dieses diskutierte man dann auf der Kardinalsversammlung im November 1985. In seiner Analyse dieses Projekts hat James Provost mehrere kritische Themen aufgegriffen: Geheimverfahren, Kompetenzüberschneidungen, einander widersprechende Reaktionen und Antworten, Mangel eines festen Systems zur Auswahl, Ausbildung und Beurteilung des Personals der Kurie[5]. Ferner rief er nach einer größeren Klarheit im Verhältnis zwischen dem Kardinalskollegium, der Römischen Kurie und der Bischofssynode. Die zunehmende Bürokratisierung auf der diözesanen, der nationalen und der internationalen Ebene wirft auch etliche theologische und praktische Fragen auf. Vom theologischen Standpunkt aus gesehen darf die bürokratische Organisation nicht zu einem monolithischen oder einseitigen Machtfaktor werden, der Rechte und Verantwortungsbereiche der Ortskirchen und ihrer Mitglieder übergeht. Die ekklesiologische Aussage über die kirchliche Gemeinschaft, die sowohl vom Zweiten Vatikanum als auch von der Synode von 1985 getragen wird, besagt, daß die Gesamtkirche nicht in erster Linie eine rechtliche Körperschaft ist, sondern im Grunde eine Gemeinschaft von Ortskirchen, von denen jede wahrhaft Kirche ist. Die Grundsätze der Kollegialität, der Subsidiarität und der berechtigten Vielfalt sollten sich im administrativen Lebensbereich der Gesamtkirche widerspiegeln. Der Bischof von Rom hat die besondere Aufgabe, die Einheit der ganzen Kirche zu fördern und zu schützen. Die Römische Kurie hilft ihm dabei und steht in ständigem Kontakt mit den Ortskirchen[6].

Auf der praktischen Ebene schwächt das bürokratische System der Kirche ihre Legitimation, wenn es Konsultation, Zusammenarbeit, Rechenschaftspflicht und rechtmäßiges Verfahren mißachtet und eine feindselige und negative Haltung einnimmt. Eine übertrieben monarchische und zentralistische Bürokratie bringt sich selbst in Distanz zu den Gläubigen und verliert ihren Kontakt mit dringenden pastoralen Bedürfnissen. Auch administrative Verfahrensweisen sowie der Stil des Managements müssen kritisch betrachtet werden, um die nicht wünschenswerten Aspekte der Bürokratie wie mangelnde Flexibilität, Schwerfälligkeit, unrationelle Arbeit und Unbilligkeiten zu vermeiden.

Kirchliche Bürokratie ist kein Selbstzweck, sondern steht im Dienst des Reiches Gottes. Wenn sie die Freiheit der Gläubigen achtet und sich vom Geist Gottes mit dem Imperativ der Liebe durchdringen läßt, kann sie die Legitimation der kirchlichen Autorität heben und ein hoch motiviertes Engagement wecken. Wiederholenswert sind die Worte des Zweiten Vatikanums: «...die Amtsträger, die mit heiliger Vollmacht ausgestattet sind, stehen im Dienst ihrer Brüder, damit alle, die zum Volk Gottes gehören und sich daher der wahren Würde eines Christen erfreuen, in freier und geordneter Weise sich auf das nämliche Ziel hin ausstrecken und so zum Heile gelangen» (LG 18).

[1] S. L. Lipset, Political Man (New York 1963) 64.

[2] Siehe F. X. Kaufmann, The Sociology of Knowledge and the Problem of Authority: Journal of Ecumenical Studies 19 (1982) 18–31; ders., Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums (Freiburg i. B. 1979).

[3] Siehe M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie (Tübingen [4]1956).

[4] P. Granfield, Ecclesial Cybernetics: A Study of Democracy in the Church (New York 1973).

[5] Siehe J. Provost, Die Reform der Römischen Kurie: CONCILIUM 22 (1986/6) 428–434.

[6] Zur eingehenderen Behandlung dieser Themen siehe P. Granfield, The Limits of the Papacy: Authority and Autonomy in the Church (New York 1987).

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergmann

PATRICK GRANFIELD

1930 geboren. Promotion zum Doktor der Philosophie an der Päpstlichen Hochschule Sant'Anselmo in Rom. Promotion zum Doktor der Theologie an der Katholischen Universität von Amerika in Washington. Er lehrt Systematische Theologie an der Katholischen Universität von Amerika. Veröffentlichungen (außer Aufsätzen in theologischen Zeitschriften) u. a.: Ecclesial Cybernetics. A Study of Democracy in the Church (1973); The Papacy in Transition (1980); überarbeitete deutsche Ausgabe: Das Papsttum: Kontinuität und Wandel (1984); The Limits of the Papacy: Authority and Autonomy in the Church (1987). Anschrift: The Catholic University of America, School of Religious Studies, Dept. of Theology, Washington, D. C. 200064, USA.

Patrick Valdrini

Machtausübung und Submissionsprinzip

Das lateinische Kirchenrecht kennt keine allgemeine Theorie der kirchlichen Leitungsgewalt und befaßt sich nicht ausdrücklich mit der Frage, wie das Prinzip der Unterwerfung der Personen unter die sie betreffenden Beschlüsse anzuwenden sei. Dagegen regelt es die kirchliche Machtausübung. Und nun diese Frage: Anerkennt es für die Gläubigen die Möglichkeit, sich den Beschlüssen jener, die Macht ausüben, nicht zu unterwerfen? Die Nichtunterwerfung unter einen Entscheid schafft Widerstand, ja sogar Konflikt. Darum hängt die Antwort auf diese Frage von einer Untersuchung der im Gesetzestext kodifizierten Verfahren ab, die es den Gläubigen erlauben, gegen die Handlungen der kirchlichen Macht um Rechtshilfe anzugehen. Gibt es im Codex solche Verfahrensweisen? Eine bejahende Antwort würde zeigen, daß das Kirchenrecht den Personen das Recht zuerkennt, ihre Meinungen und Argumente geltend zu machen und nicht gezwungen zu sein, sich ohne Diskussion und Prüfung unterwerfen zu müssen.

I. Rechtsakte und Unterwerfung

Rechtshandlungen sind Ausdruck konkret ausgeübter kirchlicher Leitungsgewalt. Diese wird herkömmlicherweise in gesetzgebende, richterliche und vollziehende oder administrative Gewalt unterteilt. Solche Handlungen sind hinsichtlich der gesetzgebenden Gewalt kirchliche Gesetze, hinsichtlich der richterlichen Gewalt Urteile und hinsichtlich der vollziehenden Gewalt Beschlüsse oder Verwaltungsakte. Ein Inhaber der Leitungsgewalt hat das Recht, nach Kundgabe seines Willens in der erforderlichen juridischen Form die Unterwerfung der Personen zu verlangen. Die erwähnte Form ist von den Seinsregeln jeder rechtlichen Handlung und den Bedingungen abhängig, die durch das jeden Akt im besonderen betreffende Gesetz definiert werden[1]. Man unterwirft sich also einem Gesetz, einem Urteil oder einer administrativen Entscheidung unbeschadet der genannten Legitimitätsklausel.

Die Notwendigkeit juridischer Form stützt sich auf zwei Beweggründe. Zunächst einmal befindet sich ein Rechtsakt vor Erlangen dieser Form in einer Phase der Vorbereitung oder Ausarbeitung. Diese Phase ermöglicht es dem oder denen, die eine Entscheidung fällen müssen, die dafür notwendigen Elemente zu sammeln. Sodann ist dieser Akt, soll er wirksam werden, den betreffenden Personen zur Kenntnis zu bringen. Für ein Gesetz bedarf es dazu einer Bekanntgabe, für ein Gerichtsurteil einer Veröffentlichung und für einen Verwaltungsakt einer Benachrichtigung. Dieses Erfordernis ist sehr wichtig sowohl hinsichtlich der Machtausübung als auch hinsichtlich der sie begleitenden Pflicht zur Unterwerfung. Die Publikation des Beschlusses entspricht einem Einsatz der Autorität; sie definiert so ihren Willen, meistens schriftlich und für gewisse Akte mit einem begründeten Teil. Die Autorität weist dem Tun einen Sinn zu und fordert Unterwerfung.

II. Die Unterwerfung unter die Gesetze

Das kirchenrechtliche Gesetz ist nach dem Willen des Gesetzgebers verpflichtend[2]. Der Codex erwähnt keine Verpflichtung, die von der Annahme derer abhinge, die das Gesetz zu erfüllen haben[3]. Die Verpflichtungsbedingungen betreffen die Zuständigkeit des Gesetzgebers oder des gesetzgebenden Organs und den Gesetzesinhalt selbst, jedoch nur, wenn dieses Gesetz von einem untergeordneten Gesetzgeber erlassen wurde[4]. Es besteht im Kirchenrecht keine einzige Regel betreffs des Inhalts allgemeingültiger Gesetze[5]. Dagegen ist die Achtung vor dem höheren Recht im Fall gesetzgebender Tätigkeit der Bischofskonferenzen und der Partikularkonzilien unmittelbar gewährleistet. Die neuen Gesetze müssen vor ihrer Promulgierung durch den Heiligen Stuhl «anerkannt» werden[6]. Diese «Anerkenntnis» ist eine Art Sichtvermerk für die Konformität des Gesetzesinhalts mit dem allgemeinen Recht. Sie ist Sache des höchsten Gesetzgebers. Die von einem Diözesanbischof erlassenen Gesetze erlangen ihre Rechtskraft aus der Bekanntgabe durch den Bischof, den einzigen Gesetzgeber auf dieser Stufe, auch wenn sie nach Beratungen oder gelegentlich einer Synode zustande kamen[7].

Die Unterwerfung ist nicht vom Tag der Bekanntgabe an gefordert. Eine Anwendungsfrist ist vorgesehen, die *vacatio legis*. Sie dauert drei Monate für die allgemeingültigen Gesetze und einen Monat für die Sondergesetze, mit Ausnahme von Sonderfällen, die der Gesetzgeber selber festlegt. Gewöhnlich wird diese Frist als ein Zeitraum zur Kenntnisnahme der neuen Verfügungen durch die davon Betroffenen und zur Vorbereitung des Inkrafttretens der neuen Regeln dargelegt. Mit der Promulgation ist die Zeit der Ausarbeitung des Gesetzes abgeschlossen, und nach Ablauf der vom Recht vor dem Inkrafttreten des Gesetzes gewährten Frist ist die Unterwerfung rechtmäßig gefordert.

Besteht eine Möglichkeit, gegen die Anwendung eines Gesetzes um Rechtshilfe zu bitten? Tatsächlich können Beweggründe, die die Nützlichkeit seiner Promulgation oder seinen Inhalt betreffen, die Eingaben um Verlängerung der Anwendungsfrist, um Abänderung, ja sogar um Aufhebung des Gesetzes rechtfertigen.

Das Kirchenrecht sieht keinen einzigen Rechtsweg gegen die Gesetze vor, und unserer Kenntnis nach wird so etwas in keinem juridischen Text erwähnt[8]. Dagegen läßt die Kirchenrechtslehre zu, daß sich Gläubige an den Urheber des Gesetzes wenden, um ihm ihre Meinung vorzutragen. Es wird sogar davon gesprochen, es herrsche unter den Kirchenrechtlern Einmütigkeit darüber, daß die Bischöfe einzeln oder mit anderen zusammen beim Heiligen Stuhl gegen universal gültige Gesetze vorstellig werden können[9].

Das Problem liegt darin, daß die lehrmäßigen Lösungen keine gesetzmäßige Anerkennung bei sich haben. Die erwähnten Beschwerdemöglichkeiten sind daher *praeter legem* (außerhalb des Gesetzes) nach dem Vorbild jener kostenlosen Beschwerden, die die Personen nach dem früheren Kirchenrecht beim Diözesanbischof einreichen konnten, wenn sie sich durch eine rechtliche Entscheidung geschädigt fühlten. Die Möglichkeit einer solchen Beschwerde ist heute im Kirchenrecht verankert und hat hier zwingende juridische Form[10]. Für Beschwerden gegen die Gesetze ist das nicht der Fall[11]. Fragen von wirklicher Bedeutung bleiben daher ohne Antwort: Gegen welche Gesetze kann von Rechts wegen angegangen werden? Wer kann Beschwerde einlegen und unter welchen Bedingungen? Kann im Falle einer Beeinträchtigung eine Beschwerde mit aufschiebender Wirkung eingereicht werden? Welche Fristen müßten anwendbar sein? Wer sollte um solche Beschwerde wissen dürfen?

Während der Neubearbeitung des Kirchenrechts war der Plan entstanden, ein Grundgesetz zu promulgieren. Das führte zu dem Gedanken, eine Art Kontrolle über die Verfassungsmäßigkeit der Gesetze in der Kirche einzuführen. Die Abfassung eines solchen Gesetzes warf allerdings die Frage nach der Hierarchie kirchlicher Normen auf. Vorschläge wurden eingebracht. Sie wiesen den Laien das Recht zu, deutlich sagen zu können, und zwar auf höchster Stufe, daß (oder wann) gewisse Gesetze der Kirche den grundlegenden Prinzipien widersprechen, die heute für die Institutionen und das Statut der Personen grundlegend sind[12]. Der Plan wurde aufgegeben. Die Folge war, daß das Problem unbeantwortet bestehen blieb. Wie wir schon oben sagten, enthält der jetzige Text des Codex diesbezüglich keine Angaben mehr.

Wir wollen nicht leugnen, daß die Fragen, die sich aufgrund einer Aufstellung von Rechtswegen für Beschwerden gegen die Gesetze ergeben, über die Verfahrensordnung selbst hinausgehen und ebenso sehr mit dem Wesen der kirchlichen Macht wie mit den realen Bedingungen ihrer Ausübung zu tun haben. Trotzdem ist es bedauerlich, daß man es bei einer bloßen praktischen Anerkennung solcher Beschwerdemöglichkeiten belassen hat. Das kann zur Ansicht verleiten, die Auübung der gesetzgebenden Gewalt unterstehe in der Kirche keinerlei Kontrolle. Jedenfalls trägt es dazu bei, das Gefühl weiterhin zu verstärken, die einzige, in der Kirche erwartete und geforderte Haltung sei die Unterwerfung[13]. Die meisten staatlichen Rechtssysteme sind doch heute auf der Suche, wie sie die Kontrollmöglichkeiten über die Tätigkeit der Gesetzgeber erweitern können.

Bei dem gegenwärtigen Stand der Gesetzgebung ist es in der Praxis notwendig geworden, den Grundsatz vom Wert der öffentlichen Meinung in der Kirche sich breiter auswirken zu lassen. Bekanntlich findet dieser Grundsatz von Seiten der Fachleute für konstitutionelles Staatsrecht heute starke Beachtung. Sie betrachten ihn als eine Kontrolle der gesetzgebenden Arbeit der Regierenden. Der kirchenrechtliche Gesetzgeber gewährt diesem Grundsatz jetzt schon ein gewisses Daseinsrecht; er erkennt den Gläubigen entsprechend der Kenntnisse, der Zuständigkeit und des Ansehens, deren sie sich erfreuen, die

Pflicht und das Recht zu, den ordinierten Amtsträgern ihre Meinung über das vorzutragen, was das Wohl der Kirche betrifft[14]. Dieser Raum müßte erweitert werden und juridische Form finden.

III. Die Unterwerfung unter Urteile

Hinsichtlich der Nichtigkeitsbeschwerde gegen gerichtliche Urteile bietet das Recht eine ausgearbeitete Gesetzgebung[15]. Ob es sich nun um zivilrechtliche oder strafrechtliche, um erklärende oder begründende Urteile handelt, immer unterliegen sie möglichen Angriffen von Seiten der Betroffenen. Die Motive sind vielfältig. Sie können sich auf die juridischen Elemente beziehen, die die Existenz des Urteils begründen (richterliche Befugnis, Verweigerung des Rechts zur Verteidigung usw.), wie auch die Ungerechtigkeit des Inhalts betreffen. Die Rechtswege, die den Personen zur Verfügung stehen, sind bekannt: Nichtigkeitsklage und Berufung an eine höhere Instanz, jedesmal mit einer bestimmten Frist verbunden, die es verhindert, daß der Fall endlos in der Schwebe bleibt.

Die Unterwerfung unter das richterliche Urteil ist vom Augenblick des Übergangs vom Rechtsfall zur rechtskräftig entschiedenen Sache gefordert. Diese Maßnahme betrifft die Ordnung der Gemeinschaft. Von da an kann die Entscheidung nicht mehr bestritten werden, außer bei offensichtlicher Ungerechtigkeit. Diese müßte aber durch eine Rechtsprechung festgestellt werden, die dann den Rechtsfall in den Zustand würde zurückversetzen können, in welchem er sich befand, bevor er vor einen Richter gezogen wurde[16]. Schließlich ist die Unterwerfung unter die richterliche Entscheidung in jenen Rechtsfällen, die den gesellschaftlichen Status der Personen berühren (Ehe, Weihe usw.), nicht irreversibel. Neue Beweise oder neue, ernsthafte Argumente berechtigten zur Forderung einer erneuten Überprüfung der Rechtssache.

IV. Die Unterwerfung unter die administrativen Beschlüsse

In Bezug auf das frühere Kirchenrecht hat die erneuerte kanonische Gesetzgebung jene Abschnitte des Rechts entwickelt, die der Ausübung der administrativen Gewalt gewidmet sind. Diese Gewalt besteht darin, die Gesetze zur Anwendung zu bringen. Es ist eine wichtige Tätigkeit. Sie wird von jenen Organen des Heiligen Stuhles ausgeübt, die eine Leitungsgewalt innehaben, aber auch, je nach der Ausdehnung ihrer Zuständigkeit, von den General- und Bischofsvikaren, den höheren Oberen klerikaler Ordensinstitute wie auch von allen dazu delegierten Personen. Die Ausübung dieser Gewalt gibt Anlaß zu allgemeinen und besonderen Verwaltungsakten. Die ersteren geben für eine Gesamtheit von Personen an, welche Modalitäten bei der Anwendung des Gesetzes einzuhalten sind oder drängen auf dessen Beobachtung (allgemeine Ausführungsbestimmungen und Instruktionen). Die zweiten enthalten für einzelne Personen bestimmte Beschlüsse. Man definiert diese letzteren gern als Willensbezeugungen der Exekutivautorität in besonderen Fällen. Dabei ist beabsichtigt, dem Tun einzelner Personen autoritativ einen Sinn zu geben (Dekrete und Vorschriften)[17] oder auf eine Anfrage von Seiten einer Person zu antworten (Reskript mit einer Dispens, Privileg oder andere Gunst)[18].

In den letzten Jahren hat gerade dieser Rekurs gegen partikulare administrative Verfügungen eine bedeutende rechtliche Anerkennung gefunden. Das Kirchenrecht von 1983 übernimmt tatsächlich ein System, das durch den vorhergehenden Codex aufgestellt und von Paul VI. 1967 vervollkommnet worden ist, wobei es ihm eine bessere juridische Form verleiht. Heute könnte jemand, der sich über eine ihn angehende Entscheidung zu beklagen hat, ein ganzes Kontrollsystem in Bewegung setzen, das Form und Inhalt der Entscheidung überprüft. Dieses System beginnt mit einem Gesuch an den Entscheidungsträger um Abänderung oder Zurücknahme[19]. Wenn nötig, geschieht eine Eingabe an die höhere hierarchische Autorität; entstammt die letzte Entscheidung einer Kongregation der römischen Kurie[20], führt dieser Rechtsweg die beteiligten Parteien vor ein Verwaltungsgericht, vor die zweite Kammer der apostolischen Signatur, die gelegentlich der Kurienreform 1967 gegründet worden ist[21].

Die durch die Einführung dieses Systems entstandenen Debatten sind den Kirchenrechtlern bekannt. Die meisten dieser Kanonisten erkennen einmütig an, daß die Einführung einer richterlichen Prüfung der Klagen der verletzten Parteien einen ganz bedeutenden Fortschritt darstellt. Es bestehen noch Probleme. Die Debatte darüber geht weiter[22]. Eine der wichtigsten

Streitfragen betrifft die Vermehrung der Verwaltungsgerichtshöfe. Die apostolische Signatur ist ja der einzige Gerichtshof für die ganze Kirche. Diese Situation ist unannehmbar. Sie macht erklärlich, warum nur wenige Berufungen bis zu dieser Rechtsinstanz vordringen. Nicht weil es nur wenige Streitsachen in der Kirche gäbe, sondern weil es eben recht unbequem ist, die Bitte um Rechtshilfe bis vor den höchsten Gerichtshof tragen zu müssen[23].

Die Verpflichtung, mit dieser Bitte eine ganze Reihe von Verwaltungsinstanzen zu durchlaufen (zum Entscheidungsträger und von da zu seinem hierarchischen Oberen), bevor sie vor die richterliche Instanz gelangt, trägt noch dazu bei, den Zugang zum Gerichtshof schwierig zu gestalten. Die Einkläger finden natürlich größere Sicherheit in einer Prüfung der Eingabe um Rechtshilfe, die in zwingendem richterlichen Vorgehen geschieht, mit der Gewißheit zu hören, wie ein Richter eine für alle Parteien gültige Entscheidung fällt. In der Tat entspricht jener verpflichtende Weg über ein Examen vor Inhabern der Exekutivgewalt, im besonderen vor dem hierarchischen Vorgesetzten, dem Willen des Kirchenrechts; es soll so vermieden werden, daß die Forderungen der Gläubigen allzu leicht zu Streitfällen auswachsen.

Das Recht häuft tatsächlich die Appelle zur Aussöhnung und zur Vermittlung[24]. Daher kann für diese Art von Konflikt die Bischofskonferenz oder, falls diese es nicht tut, jeder Bischof ein Vermittleramt oder einen Vermittlungsrat gründen. Dieser soll sich aus ganz besonders kompetenten Leuten zusammensetzen mit dem Ziel, Lösungen für die Konflikte finden zu helfen, die die Personen gegeneinander auszutragen haben[25]. Trotz der für diesen Kanon vor allem in Frankreich[26] geführten eifrigen Propaganda bleibt seine Empfehlung wirkungslos. Man kann sich fragen, ob diese Gleichgültigkeit nicht aus einem Mangel an Interesse kommt. Sogar die in einer solchen Streitsache oft vorgebrachte Idee der Aussöhnung wird gern der Verbindung mit einer möglichen Anwendung des Unterwerfungsprinzips verdächtigt.

In Wirklichkeit liegt das Risiko nicht in der Aussöhnung selbst und auch nicht in der Vermittlung. Einerseits endet ein Schlichtungsversuch niemals in einem bindenden Richterspruch; die mit dieser Versöhnungsfunktion beauftragten Personen schlagen Lösungen vor, die die Parteien frei annehmen oder ablehnen können. Andererseits geschieht die Aussöhnung nicht einfach über die in den Statuten oder bei der Gründung eines Amtes festgelegten Verfahrensregeln hinweg. Die schlechte Aufnahme, die diese Begriffe verursachen, kommt wahrlich eher aus einer Befürchtung, der eine gewisse übersteigerte Pflege des Gemeinschaftsgedankens in der Kirche kräftig Nahrung gibt. Die Kirchenrechtler müssen aufzeigen, daß die Existenz ausgearbeiteter Beschwerdemöglichkeiten dem Prinzip Gemeinschaft nicht entgegensteht und daß sie die Gewähr ist für eine Ausweitung des Submissionsprinzips, die die Rechte der Personen gewissenhaft respektiert.

Wir fragen uns schließlich, ob es möglich ist, auf diese Weise gegen die *allgemeingültigen* Vollzugsdekrete oder Instruktionen vorzugehen. Die Antwort ist nein. Das oben beschriebene System betrifft nämlich nur einzelne administrative Akte. Die Möglichkeiten der Beschwerde gegen die allgemeinen Verwaltungsakte sind Begünstigungen und erhalten vom Recht her, wie wir nochmals feststellten möchten, keine ausgearbeitete Form. Gegen derartige einer römischen Kurienkongregation entstammende administrative Handlungen steht den Personen die in den allgemeinen Statuten der Kurie[27] erwähnte «Rechtswohltat einer neuen Audienz» zur Verfügung. Doch geschieht dieses Vorgehen nicht auf schriftlichem Weg. Gegen die allgemeinen Verwaltungsakte der anderen Inhaber der Vollzugsgewalt gibt man in Anbetracht des hierarchischen Charakters der Exekutive zu, daß dem höheren Vorgesetzten des erlassenen Aktes eine Klage vorgetragen werden kann. Aber auch hier gibt es keinen eigentlichen Rechtsgang.

Der Codex präzisiert indessen, daß der Inhalt dieser allgemeinen Akte den Gesetzen nicht widersprechen könne, da er sonst keinen rechtlichen Wert besitze[28] – eine richtige Einsicht in dem uns hier beschäftigenden Themenbereich aufgrund dessen, daß diese Verwaltungsakte den Gesetzen, zu deren Vollzug sie bestimmt sind, untergeordnet sind. Daher ist nicht nur das Fehlen eines ausgearbeiteten Rechtsvorgehens aufzuzeigen, sondern auch das Fehlen eines Rechtsweges nach dem Vorbild dessen, der zur Prüfung der Klagen gegen die besonderen administrativen Akte aufgestellt wurde. Die Juristen wissen ja, welch schwierige Fragen die Prüfung des Rechtsverhältnisses zwischen den allgemeinen Verwaltungsakten (Statuten, Runderlasse) und den Gesetzen stellt, wie das auch die frühe-

ren und gegenwärtigen Entwicklungen der staatlichen Verwaltungswege zeigen. Sie wissen auch, wie wichtig die Rechtsprechung ist, um den rechten Vollzug der administrativen Gewalt zu gewährleisten[29].

Unsere Darlegung hat gezeigt, daß das Kirchenrecht noch auf dem Weg zur Schaffung von Institutionen fortschreiten mußte. Es soll nun deutlicher dartun, daß die Ausübung kirchlicher Macht nicht willkürlich sein kann[30]. Die richtige Anwendung des Unterwerfungsprinzips in der Kirche ist nicht nur an die Definition von Existenzbedingungen juridischer Akte gebunden. Sie hängt auch ab vom Erstellen wirklicher Rechtswege, die es den Gläubigen erlauben, sich im Rahmen des Rechts den Handlungen der kirchlichen Macht zu widersetzen. Ohne solche Rechtswege und ohne Rechtsverfahren, die ihnen eine gültige juridische Form verleihen, läuft die Anwendung des Submissionsprinzips Gefahr, sich nach Willkür unterschiedlichster Einflüsse gefährlich auszuweiten. Bei einem solchen Unternehmen setzen sowohl das kanonische Recht wie auch die Kirche selbst mit ihrem Verständnis von der Machtausübung ihre Glaubwürdigkeit aufs Spiel.

[1] Diese Regeln betreffen die Fähigkeit des Handelnden, seine Freiheit, dann seine Handlung selbst. Sie muß «die ihr wesentlichen konstitutiven Elemente» (can. 124 §1) vereinen. Schließlich betreffen sie die Beachtung der vom Recht unter Strafe der Nichtigkeit auferlegten Formalitäten (wie z. B. die Notwendigkeit, ein Ratsgremium zu konsultieren).

[2] Can. 7: Das Gesetz ist gültig, wenn es bekanntgegeben ist.

[3] Can. 7 zitiert den ersten Teil eines Textes aus dem Dekret des Gratian (D. 4, dpc 3) und übergeht den zweiten Teil, wo es heißt: «firmantur cum moribus utentium approbantur» (sie [die Gesetze] sind gültig, wenn sie durch das Verhalten derjenigen bestätigt worden sind, die sie anwenden).

[4] Tatsächlich sagt can. 135 §2, daß ein «Gesetz, das dem höheren Recht widerspricht, von einem untergeordneten Gesetzgeber nicht gültig erlassen werden kann».

[5] Das ist Sache der Rechtslehre. Diese wird ausführlich dargetan in den Arbeiten über das Kirchenrecht von 1917. Vgl. G. Michiels, Normae generales juris canonici, Bd. 1 (Rom 1949) 152–192. Die oberste gesetzgebende Gewalt wird vom römischen Pontifex und dem Bischofskollegium in Einheit mit dem Papst ausgeübt. Diese gesetzgebende Gewalt beurteilt die Weite ihrer Zuständigkeit selbst; doch ist sie durch die Beobachtung der Vorschriften göttlichen Rechts begrenzt. Immerhin erklärt can. 333 /2, daß der römische Pontifex in seiner Amtsführung mit den anderen Bischöfen und der gesamten Kirche in Gemeinschaft steht.

[6] Can. 446 u. 455 §2. Die recognitio (Anerkennung) ist ein kirchenrechtlicher Begriff.

[7] Can. 466: «In der Diözesansynode ist der Diözesanbischof der einzige Gesetzgeber.»

[8] Vielleicht könnte das Verfahren der Dispens ohne gerechten und vernünftigen Grund, das dem Gesetzgeber selbst oder seinem Vorgesetzten vorbehalten ist, da dieser Fall unmittelbar das Gesetz betrifft, ein Mittel sein, den Nichtvollzug des Gesetzes anzuerkennen – dies freilich nur für Einzelfälle. Vgl. hierzu can. 90 §1: Von einem kirchlichen Gesetz darf nicht ohne gerechten und vernünftigen Grund dispensiert werden, unter Berücksichtigung der Umstände des Falles und der Bedeutung des Gesetzes, von dem dispensiert wird; andernfalls ist die Dispens unerlaubt und, wenn sie nicht vom Gesetzgeber selbst oder dessen Oberen gegeben wurde, auch ungültig.

[9] Vgl. Ch. Lefebvre, Art. Lois ecclésiastiques: Dict. de droit canonique, Bd. 6, Sp. 645.

[10] Vgl. Anm. 19.

[11] Wir befinden uns hier Formen «unorganisierter juridischer Sanktionen» gegenüber, so wie sie bezüglich der Tätigkeit staatlicher Gesetzgeber definiert werden von G. Burdeau, Traité de science politique, Bd. 1: Le statut du pouvoir dans l'Etat (Paris o. J.) 451–534.

[12] Vgl. P. Lombardia/J. Hervada/J. A. Souto, Sugerencias para la revision del proyecto: El proyecto de ley fundamental de la Iglesia. Texto y analisis critico (Pamplona 1971) 218–226. Vgl. ebd. den Beitrag von J. A. Souto, Jerarquía personal y organización, aaO. 173–179.

[13] Diese Analyse müßte natürlich durch eine Forschungsarbeit über die Teilnahme an der Ausarbeitung der Gesetze in der Kirche ergänzt werden.

[14] Can. 212 §3.

[15] Zwar handelt kein Canon über Rechtswege gegen Gesetze; dagegen ist ein ganzer Abschnitt mit 21 Canones (can. 1619–1640) den Mitteln gewidmet, durch die ein Gerichtsurteil angefochten werden kann.

[16] Can. 1645–1648.

[17] Can. 48–58.

[18] Can. 59–93.

[19] Diese Bitte kann ein Verfahren beanspruchen (can. 1734); sie war im früheren Kirchenrecht als Rechtsgunst *praeter legem* festgeschrieben.

[20] Das System könnte seinen Anfang von einer Entscheidung der römischen Kongregation aus nehmen.

[21] Can. 1732–1739 und can. 1445 §2.

[22] Vgl. P. Valdrini, Injustices et protection des droits dans l'Eglise (Straßburg 1983) 426 S. Vgl. auch unter den jüngsten Veröffentlichungen K. Matthews, The development and future of the administrative tribunal: Studia canonica 18 (1984) 233 S. und J. Schlick, Des limites de la justice administrative dans l'Eglise catholique: Praxis juridique et religion 3 (1986) 127–135.

[23] Die Schemata des heutigen CIC schlagen die Schaffung von Verwaltungsgerichten durch die Bischofskonferenzen vor.

[24] So can. 1446 §1: Alle Gläubigen, vor allem aber die Bischöfe sollen eifrig bemüht sein, daß Rechtsstreitigkeiten im Gottesvolk ohne Beeinträchtigung der Gerechtigkeit nach

Möglichkeit vermieden und baldmöglich friedlich beigelegt werden.

[25] Can. 1733.

[26] Vgl. P. Valdrini, La résolution juridique des conflits dans l'Eglise: Documents épiscopals 17 (1986) 5 S.

[27] AAS 60 (1968) 166, art. 119.

[28] Can. 33 §1 u. can. 34 §2.

[29] Vgl. P. Valdrini, Le manque de jurisprudence administrative canonique: Le Supplément 155 (1985) 129–131.

[30] Vgl. N° 6 u. 7 der 1967 von der Bischofssynode in Rom aufgestellten Prinzipien für die Revision des CIC: Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant: Communicationes 2 (1969) 82–84.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

PATRICK VALDRINI

1947 in Saint-Mihiel (Meuse), Frankreich, geboren. Derzeit Dekan der Fakultät für Kirchenrecht in Paris und Präsident der «Societé internationale de droit canonique et de législations religieuses comparées» mit Sitz in Paris (22, rue Cassette, F–75006 Paris). Seit 1986 verantwortlicher Redakteur der Zeitschrift «L'année canonique». Veröffentlichungen u. a.: Zahlreiche Artikel zu Problemen des kirchlichen Verwaltungsrechts; Bücher: Conflits et recours dans l'Eglise (Cerdic-publications, Straßburg 1978); Injustices et protections des droits dans l'Eglise (Cerdic-publications, Straßburg 1983). Anschrift: 143, boulevard Raspail, F–75006, Paris, Frankreich.

Kirchliche Vollmacht ohne Macht

Joseph Comblin

Macht der Kirche und Macht des Bösen Aug in Aug

Der Fall Südamerika

Jüngste Geschehnisse haben uns, namentlich im Mittleren Orient, daran erinnert, daß die Religionen und hier besonders der Islam, aber nicht er allein, auf dem politischen, ja sogar militärischen Gebiet eine bedeutsame Rolle in der Gesellschaft spielen können. Die Welt von heute ist noch lange nicht säkularisiert. Die Religion bleibt weiterhin eine Macht. Sie ist immer noch in der Lage, die Gesellschaft zu beherrschen, zu gestalten und zu führen. Geschichtliche Phänomene wie die Christenheit und die Kreuzzüge haben noch heute ihre Entsprechungen. Aber nicht diesen Aspekt der religiösen Macht wollen wir hier untersuchen.

Anderswo, in Lateinamerika, redet man viel vom Einfluß, den die Kirche auf die Entwicklung der Völker bzw. auf die notwendige Revolution ausüben kann oder könnte oder sollte. Man hat im linken Lager noch nicht den berühmten Ausspruch von Che Guevara vergessen: «An dem Tag, an dem in Lateinamerika die Christen die Revolution übernehmen, an dem Tag wird sie unbesiegbar werden.» Nicht wenige sprechen in ihren Veröffentlichungen von den wahrhaft geschichtlichen Möglichkeiten der Kirche und ihrer einzigartigen Chance, eine für den Kontinent entscheidende Rolle spielen zu können. Auf diese Weise sucht man die Macht der Kirche, des Christentums und der Christen in rein politischen oder soziologischen Begriffen zu analysieren.

Natürlich kann man das. Man kann die Frage nach der Macht der Kirche lediglich unter dem Blickwinkel der Politik oder, wenn man so will, auf rein technische bzw. wissenschaftlich-analytische Weise angehen. Beschränkt man sich aber auf diese rein politische oder soziologische Sicht von der Macht der Kirche, läuft man Gefahr, ihr Wirken in der Welt – ein machtvolles Wirken! – bloß pragmatisch aufzufassen. Die Kirche würde sich somit ihrer Macht dazu bedienen, ihren Bestand und ihre Ausbreitung sicherzustellen, das heißt, ihre eigene Größe zu festigen. Wir brauchen nur in die Geschichte zu blicken, um festzustellen, daß ein solches Verhalten nicht selten eine große Rolle gespielt hat und sich heute noch zahlreiche Verhaltensweisen durch solchen politischen Pragmatismus erklären lassen. Die Kirche verhält sich auch wie eine politische Partei oder wie ein Interessenverband, selbst wenn sie sich theoretisch von solchen Verunstaltungen frei glaubt.

Das alles läßt sich nicht leugnen. Und doch besteht daneben noch eine andere Wirklichkeit, eine andere Form von Macht der Kirche. Sie ist unmittelbar theologischer Art, denn ihre Quelle liegt im Werk Christi selbst.

I. Die Macht der Kirche im Dienst der Armen

Wir sind in Lateinamerika Zeugen der Macht der Kirche gegen die Kräfte des Bösen. Diese Macht der Kirche liegt nicht im inneren Leben, sondern in ihrem Wirken in der Welt. Die Evangelien zeigen uns Jesus im Kampf mit den Dämonen. Der hl. Paulus verweist auf den auferstandenen Christus, der über die weltbeherrschenden Mächte triumphiert. Diese Macht hat Christus seiner Kirche übertragen. Und das ist es auch, was sich in Lateinamerika abspielt. Die vereinzelte politische Aktion der Christen, die sich persönlich unter eigener, individueller Verantwortung einsetzen, erschöpft noch lange nicht die Aktion des Christentums. Ganz im Gegenteil! Die Kirche selbst wirft als Gemeinschaft das volle Gewicht ihres eigentlichen Seins in die Waagschale; die Kirche selbst bringt ihre Macht über die menschliche Gesellschaft zum Einsatz. Denn die Kirche besitzt der menschlichen Gesellschaft, dem Staat und der Gesamtheit der gesellschaftlichen Institutionen gegenüber Ge-

wicht und Kraft. Die Kirche begibt sich in den Kampf zur Verteidigung und Befreiung der Armen und Unterdrückten. Sie tritt als ganze in vollem Einsatz auf das Kampffeld, wenn auch eine gewisse Anzahl von Katholiken nicht damit einverstanden ist. In den Augen der Menschen ist hier die *Kirche* im Einsatz. Das ist in Lateinamerika ganz offensichtlich der Fall. Sie wirkt mittels verschiedener Einrichtungen, mit denen die öffentliche Meinung sie identifiziert. Hier sind zu nennen: das Vikariat der Solidarität in Santiago de Chile, die Kommissionen «Justitia» und «Pax» in Brasilien und auch die Kommission für die Landpastoral, der «CIMI» zur Verteidigung der Indianer, die Bewegung der «Landlosen» usw. Diese Institutionen sind in anderen Ländern örtlich nur eingeschränkt tätig. Sie bedeuten jedoch im Bereich der Ortskirche die Kirche selbst, zum Beispiel in Riobamba in Ecuador, im Gebiet der Südanden in Peru und in der Diözese San Salvador in El Salvador.

Die Macht der Kirche steht hier nicht im Dienst einer Partei oder einer Klasse; sie sucht nicht die Macht um der Macht willen oder für ihre eigenen Verbündeten. Die Kirche will einen radikalen Wandel der Gesellschaft, eine vollständige Befreiung der Welt.

Die Macht der Kirche richtet sich gegen das System der Nationalen Sicherheit im ganzen. Sie will nicht Menschen vernichten, aber sehr wohl ein das gesellschaftliche Leben umspannendes System.

Puebla leistet für diesen Kampf einen ersten theologischen Beitrag, da es vom Kampf gegen die neuen Idole spricht (absolute politische Macht, Geld – vgl. Puebla 405, 491, 493, 500). Die Kirche kämpft folglich nicht einfach nur gegen soziale Gegebenheiten und rein menschliche Kräfte. Sie kämpft gegen die Kräfte des Bösen, soziologischen Faktoren überlegene Kräfte, gegen Kräfte, in denen sich das Böse gewissermaßen inkarniert, also gegen das, was die Bibel Dämonen nennt.

Der Kampf um die Befreiung der Armen (Puebla 1134) ist ein Zusammenstoß zweier überirdischer Mächte, der Macht Christi und der Macht der Dämonen. Das ist mehr als nur ein politischer Kampf im technischen oder säkularisierten Sinn des Wortes.

Der Kampf, den wir meinen, ist Gegenstand starker innerer Spannungen in der Kirche. Viele nehmen ihn nicht auf (Puebla 1139). Selbst unter diesen Umständen ist die in Medellín und Puebla versammelte lateinamerikanische Kirche der Auffassung, daß dieser Kampf ihrer Sendung entspricht. Ein solcher Kampf führt natürlich zu Konflikten mit sozialen Gruppen und Einzelpersönlichkeiten, vor allem aber mit den Machtstrukturen und deren Wortführern. Medellín und Puebla glauben, daß solche Konflikte notwendig sind (Puebla 1138). Der gleiche Kampf steigt von der luftigen Höhe der Moralgrundsätze zu den harten, konkreten Fällen hinab, wo er dann sehr reale Situationen in Frage stellt (Puebla 1138).

Die Macht der Kirche wirkt. Beweis dafür sind Haiti, die Philippinen, Südkorea, teilweise aber auch Brasilien, Peru, Salvador, Nicaragua. Übrigens appellieren die Armen selbst an die Macht der Kirche. Sie ist für sie die letzte Zuflucht, der letzte Schutzwall. Trotz zahlreicher Enttäuschungen, die sie als Verrat empfinden, fanden die Armen von Seiten der Kirche genügend Unterstützung, um nicht am Glauben, daß die Kirche die Gegenwart der Macht Christi auf Erden bedeutet, irre werden zu müssen. Daß der auferstandene Christus ganz ohnmächtig bleibt und keine Zeichen seiner Macht gibt, das scheint ihnen völlig ausgeschlossen.

II. Die Macht der Bischöfe

Die Macht der Kirche verkörpert sich in der Macht der Bischöfe. Wir haben hier in Lateinamerika die Macht der Bischöfe wiederentdeckt. Wenn ein Bischof kraftlos oder mutlos oder einfach einfallslos ist, gerät die ganze (Orts-) Kirche aus der Fassung, und es gelingt ihr nicht mehr, auf die Gesellschaft einzuwirken. Ihr Kampf gegen die Götzen, gegen die Idole, bleibt wirkungslos (siehe Argentinien und Kolumbien). Wenn dagegen der Bischof oder besser noch die Bischofskonferenz dem Zeugnis des anvertrauten Volkes Gestalt verleiht und sich auf die Seite der Armen stellt, dann kommt die Macht des Bischofs (und der Bischofskonferenz) voll zum Tragen. Oft braucht es Zeit, damit sich der Widerstand des Feindes erschöpft. Immerhin weicht er zurück und wird schwächer und schwächer. Hätten die Bischöfe in Chile oder in Brasilien wie in Argentinien geschwiegen, wäre die Zahl der Opfer der Unterdrückung viel höher gewesen. In Argentinien verursachte das Schweigen der Bischöfe indirekt den Tod von Tausenden zusätzlicher Opfer.

Von Bedeutung ist zuallererst die symbolische Anwesenheit des Bischofs auf dem Kampffeld: auf dem Boden, den sich die Großen unrechtmäßig angeeignet haben; am Arbeitsplatz, in den Folterkammern oder in den Gefängnissen, bei den Versammlungen der Armen, ihrer Gewerkschaften, ihrer Bünde oder Vereine. Von Bedeutung ist aber auch das prophetische Wort zur rechten Zeit, prophetische Taten, die eine Anteilnahme symbolisieren: die Kathedrale als Zufluchtsort für die Streikenden, die Kirchen und Kapellen, in die jene Bauern flüchten können, bei denen es wegen ihrer Felder um Kopf und Kragen geht, der mutige Marsch auf die Polizei- oder Militärsperre zu.

Sogar Mitra und Bischofsstab kommen bei solchen Zusammenstößen wieder zu Wert, sogar die Exkommunikation kann die Folterwut der Machthaber bremsen. Der Bischof wird zum festen Hort, wenn sich die Mächte der Unterdrückung entfesseln. Seine Gegenwart gibt den Schwankenden Mut und setzt dem tollen Wüten Grenzen. Die Heiligen stehen auf: Ambrosius und Johannes Chrysostomus, Athanasius und Hilarius. «Stimme der Stimmlosen» – dieser Ausspruch von Dom Helder Camara ist gelebte Wirklichkeit.

Ist das eine Art Ersatz? Ist das ein Ausnahmefall? Sollte das Treiben dämonischer Mächte in dieser Welt etwas so Seltenes sein? Oder wären die Bischöfe derart daran gewohnt, diese Mächte als notwendigen Bestandteil der menschlichen Landschaft zu betrachten, daß es ihnen vorkommt, es sei da nichts mehr zu sagen, nichts mehr zu machen? Nein, es ist vielmehr so: die Bischöfe haben den Glauben an ihre Macht wiederentdeckt angesichts einer Welt, die sie nun kühn ins Auge fassen.

Das unglückliche Wort eines argentinischen Bischofs, den man fragte, warum er geschwiegen habe, obwohl er im Bilde war: «Das würde den Bruch bedeuten» – dieses Wort bringt an den Tag, was in den Gewissen so vieler Prälaten traditioneller Provenienz wurzelt. Muß denn die bischöfliche Macht, wenn nötig, nicht auch mit der etablierten Macht brechen können?

III. Die Macht der Kirche nach innen

Es kommt vor, daß sich die Mächte des Bösen in die Kirche selbst einschleichen. Die modernen Götzen Geld und Herrschaft können auch in sie eindringen. Auch hier ist der Kirche Macht gegeben, um solche Eindringlinge auszurotten. Der Apostel Petrus geißelt den Betrug des Hananias und der Saphira und die Machenschaften des Zauberers Simon, Paulus die falsche Anpassung jener «Apostel», die das Evangelium vom Kreuz verraten. Schon die Propheten hatten wie einst Mose und Elija das Eindringen der Dämonen in Form von Götzendienst gebrandmarkt. Heute sind es die Reichen und Mächtigen, die die Götzen in die Kirche einführen.

Auch diesen Eindringlingen gegenüber verkörpert der Bischof den Widerstand und den Kampf gegen die Mächte des Bösen. Wie Christus die Pharisäer, die falschen Lehrer und Hirten verurteilt und ihnen die Maske vom Gesicht gerissen hat, so verjagt der Bischof die falschen Hirten, die sich recht überzeugend geben und einen Weg der Leichtigkeit und der Kompromisse lehren.

Im Schoß der christlichen Gemeinschaft jedoch, die sich ja aus Gerechten und Sündern, Starken und Schwachen, Anfängern und Erwachsenen im Glauben zusammensetzt, zeigt die Kirche ein ganz anderes Verhalten. Die Evangelien zeigen uns zwei Gesichter der Macht Jesu: Das eine kehrt er den Dämonen zu, das andere den Sündern, den Elenden, den Lahmen und Verlassenen. Den verlorenen Schafen Israels gegenüber zeigt sich Jesu Macht in der Geduld, in der Ermutigung, in der Fähigkeit, aufzurichten, was niedergedrückt ist, und neues Leben dem zurückzugeben, was im Sterben liegt.

Diesen anderen Stil von Macht haben wir in Lateinamerika auch gesehen. Wir sind Bischöfen begegnet, die mit unerschöpflicher Geduld sich zahlloser Opfer annehmen: Es sind Arme, Kranke, Arbeitslose, Menschen ohne Erziehung, ohne Bildung, ohne die geringste religiöse Unterweisung, Menschen, die nie eine Familie kannten, die von der Hand in den Mund leben. Diese Bischöfe verstehen es, jenen Menschen, die schon von allen Seiten unterdrückt werden, nicht auch noch die schwere Last kirchlicher Gesetze aufzuerlegen. Sie wissen, daß Jesus dem armen Lazarus alles anbietet und nichts von ihm fordert. Sie wissen, daß Gott in seiner Macht sein Volk aus den Verworfenen der Erde sammelt. Sie öffnen das Tor zur Kirche nicht, damit sie den Pharisäern Einlaß biete und zum Symbol eines neuen Gesetzes werde. Die Macht offenbart sich in der grenzenlosen Fähigkeit, Arme ausbreiten, Häuser auftun und Wege freilegen, Barrieren

wegsprengen und Vorurteile ausrotten zu können. Dann wird diese Macht zur Macht, sich der verachteten Eingeborenen, der ehemaligen ignorierten schwarzen Sklaven, der wie Vieh behandelten Bauern und der ausgebeuteten Arbeiter anzunehmen. Das ist eine Macht, die die Mauern niederreißt, die Aggressivität vernichtet und den zahllosen Menschen, die seit langem gelernt haben, keinem mehr zu trauen, neues Vertrauen zurückzugeben. Das ist eine Gewalt, die die Kirche sich selbst antut, um sich zu zwingen, sich ganz und gar zu öffnen. Ja, so etwas gibt es in bestimmten Gebieten Lateinamerikas und nicht nur in den Heiligenleben früherer Zeiten.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

JOSEPH COMBLIN

1923 in Brüssel geboren. 1947 Ordination zum Priester. Seit 1958 in Lateinamerika, besonders in Brasilien und Chile. Gleichzeitig Professor an der Universität Leuven. Neue Veröffentlichungen: O tempo da ação (Petrópolis 1982); A força da palavra (Petrópolis 1987); Curso breve de teologia, 4 Bände (Ed. Paul., São Paulo 1983–1986); Antropologia cristã (Petrópolis 1985); O Espírito Santo e la libertação (Petrópolis 1987); Epístola aos Filipenses (1985); Epístola aos Colossenses (1986); Epístola aos Efésios (1987); alle drei Kommentare zu Paulusbriefen in: Comentário bíblico (Vozes, Petrópolis). Anschrift: Centro de formação missionária, Serra Redonda, PB 58385, Brasilien.

Sharon Holland

Haltungen der Seele und des Geistes

«Außerdem herrsche eine straffe Koordinierung aller apostolischen Werke und Initiativen, die entscheidend von einer übernatürlichen, in der Liebe verwurzelten und gegründeten Haltung der Seele und des Geistes abhängt.» (Dekret «Christus Dominus» über die Hirtenaufgabe der Bischöfe 35.5)

Seit den frühesten Jahrhunderten des Christentums haben sich die Beziehungen zwischen Ordensleuten und Bischöfen in einem Prozeß befunden. Ein Großteil dieser Geschichte ist durch die sich entfaltende Einrichtung der Exemtion gekennzeichnet[1]. Heute bietet die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, die sich im Codex Iuris Canonici von 1983 widerspiegelt, neue Ansätze, um die alten Spannungen zu lösen. Eine einheitliche Zielsetzung in der einen Sendung der Kirche erfordert gegenseitige Zusammenarbeit zwischen zwei besonderen Typen kirchlicher Amtsträger: Diözesanbischöfen und Ordensoberen.

Historisch gesehen war im 5. Jahrhundert das überall zu beobachtende Auftreten von Mönchen und Klöstern ein solches Problem geworden, daß das Konzil von Chalkedon (451) die Forderung aufstellte, es bedürfe einer bischöflichen Erlaubnis zur Gründung von Klöstern. Die Mönche wurden den Bischöfen unterstellt (c.4).

Man erkannte jedoch, daß der Gemeinschaftscharakter des Mönchtums eine gewisse Unabhängigkeit in den inneren Strukturen erforderte. Die Regel des hl. Benedikt († 547) beschreibt die Rolle des Abtes als analog zu der des Bischofs. Aber der Abt wurde nicht notwendigerweise ordiniert, da das Mönchtum ursprünglich nicht als klerikal verstanden wurde.

Sowie das Mönchtum mehr in die missionarische Tätigkeit einbezogen wurde, wurde es auch klerikaler. Nicht selten wurden Mönche aus dem Streben nach persönlicher Heiligung herausgerufen, um die Ausübung bischöflicher Autorität zu übernehmen.

In dem Maße, wie das Mönchtum wuchs, sich vermehrte und sich dennoch zentralisierte, entstanden häufiger jurisdiktionelle Spannungen mit den Bischöfen. Papst Honorius I. gewährte im Jahre 628 dem Kloster Bobbio in Italien die erste echte Exemtion. Im frühen 11. Jahrhundert war Cluny weder König noch Bischof unterstellt. Großenteils bezog sich die monastische Exemtion jedoch auf den Ort, wobei das Aufsichtsrecht des Abtes dadurch begrenzt wurde, daß der Bischof das Recht des Zutritts bei Ordinationen oder Eucharistiefeiern hatte.

Als das Ordensleben in seiner Orientierung zunehmend apostolisch wurde, stellten sich neue Fragen in bezug auf die ortskirchliche Autorität. Die zentralisierte Struktur und Exemtion solcher Orden wie der Prämonstratenser (12. Jhd.) oder der Mendikanten (13. Jhd.) waren den Bischöfen oft verdächtig; ihre Predigttätigkeit und volkstümlichen Bruderschaften machten sich viele der Weltpriester zu Gegnern.

Konzilien dagegen arbeiteten darauf hin, die Exemtion zu begrenzen. In Konstanz (1414–1418) wurden alle Exemtionen, die nach dem Tod Gregors XI. gewährt worden waren, widerrufen, um alles, was der bischöflichen Jurisdiktion abträglich war, zu beseitigen. Das V. Laterankonzil, das Nächstenliebe und guten Willen zwischen Bischöfen und Orden anstrebte, versuchte, Jurisdiktionskonflikte auszuschließen. Die Bulle *Dum Intra* (19. Dez. 1516) sicherte die Rechte des Bischofs, Pfarreien von Regularen zu visitieren (Nr. 1) und ihre Weihekandidaten zu prüfen (Nr. 10). Für die Sakramentenspendung durch Ordenspriester wurden Regeln erlassen, um die Rechte und Privilegien der Oberhirten zu schützen (Nr. 16, 12).

Trotzdem wurde im Jahre 1524 den Theatinern, einem der neuen Orden von Regularklerikern, die Exemtion gewährt. Die Exemtion der Jesuiten im Jahre 1545 ermächtigte sie, ohne die Erlaubnis des Bischofs zu predigen und alle Sakramente zu spenden, wo auch immer sie ihr Amt ausübten.

Das Konzil von Trient (1645–63) suchte noch einmal, Grenzen aufzustellen. Das Dekret *De Regularibus et Monialibus* (4. Dez. 1563) unterstellte sowohl Welt- als Ordenspriester im Blick auf die Seelsorge und die Sakramentenspendung für Weltchristen, die nicht der Ordensfamilie angehörten, unmittelbar der Jurisdiktion, Visitation und dem Weisungsrecht des Diözesanbischofs (Kap. XI). Cluny jedoch war namentlich ausgenommen, so wie auch andere – je nach dem Status des Abtes oder Oberen.

Während der nächsten Jahrhunderte entwikkelte sich die Einrichtung der Exemtion, die ursprünglich die inneren und Gemeinschaftsstrukturen des könobitischen Lebens schützte, zu einem Verfahren, Orden, und besonders klerikale Orden, für päpstliche Aufträge verfügbar zu halten; Mißbräuche gaben regelmäßig Anlaß zu Reformbemühungen. Nonnen, die den Regularoberen unterstanden, hatten auf irgendeine Weise teil an der Exemtion des Ortes, waren aber nicht in apostolische Unternehmen einbezogen.

Apostolische Laienkongregationen – Männer und Frauen mit einfachem Gelübde – bestanden schon seit Jahrhunderten, bevor sie förmlich als Orden anerkannt wurden. Erst mit der Apostolischen Konstitution *Conditae a Christo* (1900) von Leo XIII. gewannen diese Kongregationen juridische Einheit unter Oberen, die wirkliche Autorität innerhalb des Ordensinstitutes besaßen. Dies schuf neue Kategorien von Orden. Zusätzlich zu exemten Orden gab es Ordenskongregationen päpstlichen und diözesanen Rechts, die in der Ortskirche ihren Dienst ausübten.

Gemäß der Lehre von Trient und solchen Dokumenten wie der Konstitution *Romanos Pontifices* (8. Mai 1881) von Leo XIII. wiederholte der Codex von 1917 den ziemlich doppeldeutigen Status der Ordensexemtion. Diese Orden wurden *praeterquam in casibus a iure expressis* (c.615) der Jurisdiktion des Ortsordinarius enthoben. Das allgemeine Gesetz selbst gewährte Regularen (c.615) Exemtion; sie konnte auch anderen Ordensgemeinschaften zugestanden werden (c.618.1). Exemte klerikale Obere hatten die Jurisdiktionsgewalt (c.501.1). Exemte oder nicht-exemte Institute päpstlichen Rechts genossen größere Protektion vor bischöflichen Interventionen (c.618.2) als diözesane.

Nach Jahrhunderten der Gesetzgebung konnte das Zweite Vatikanische Konzil bei seiner Äußerung über die Beziehung zwischen Bischöfen und Orden auf einer erneuerten Tiefe theologischer Reflexion aufbauen. Grundlegend war seine Bestimmung des Bischofs als eines wahren Hirten in der Teilkirche und des Ordenslebens als einer Gabe des Geistes an die Gesamtkirche. Eine gemischte Kommission, zusammengesetzt aus Mitgliedern der Konzilskommissionen *De Episcopis* und *De Religiosis*, überarbeitete Artikel des Entwurfs *De Cura Animarum* und entwikkelte Aussagen, die sich dann in *Lumen gentium*

45, *Christus Dominus* 33–35 und Pauls VI. Apostolischem Brief *Ecclesiae Sanctae* 22–40 widerspiegeln. Eine Schlüsselstellung nimmt der «Brennpunkt» Seelsorge ein.

Lumen gentium legt fest, daß die bischöfliche Seelsorge für die Orden von Gelehrsamkeit gegenüber dem Heiligen Geist und Achtung vor verschiedenen grundlegenden Charismen geprägt sein muß (LG 45a). Exemtion ist dafür da, daß besser für die ganze Herde Christi gesorgt wird, aber Respekt und Gehorsam müssen dem Bischof trotzdem geleistet werden. Dies fördert die Einheit und Eintracht im Apostolat.

Christus Dominus behandelt die Orden im Hinblick auf ihre Mitwirkung bei der bischöflichen Hirtenaufgabe. Angesichts der drängenden pastoralen Notsituation und des Mangels an diözesanem Klerus werden die Orden als Teil des diözesanen Presbyterkollegiums und der diözesanen Gemeinschaft angesehen. Sie werden zu verstärkter Zusammenarbeit aufgefordert (CD 34).

Exemtion schützt die Orden nicht davor, entsprechend dem allgemeinen Gesetz der Jurisdiktion des Diözesanbischofs unterstellt zu sein, insofern dies die Verrichtung des Hirtendienstes und die Seelsorge verlangen (CD 35.3). Eigentlich betrifft sie vor allem *(potissimum)* die innere Organisation des Ordensinstituts. Die Auflistung der apostolischen Tätigkeiten (CD 35.4), in denen alle exemte oder auch nicht-exemte Orden dem Ortsordinarius unterstehen, ist viel detaillierter als die parallele Aussage des Trienter Konzils. Noch detaillierter sind sogar die Regeln in *Ecclesiae Sanctae.*

Um einer guten Seelsorge willen ist der Bischof dafür verantwortlich, jede mögliche Koordiniation und Zusammenarbeit innerhalb der Ortskirche zu fördern (CD 35.5,6). Diese Aufgabe erfordert ein lebendiges Bewußtsein dafür, daß das Ordensleben als eine Gabe an die Kirche sich in vielerlei Formen ausdrückt (PC 1; LG 43,46). Es hat seine eigene Lebensform (PC 1; LG 43) und wirkt gleichzeitig für die Bedürfnisse der Kirche mit (PC 8,10; CD 35).

Im Blick auf diese Überzeugung, daß jedes Ordensinstitut eine Gabe für die Gesamtkirche sei und der höchsten Autorität unterstehe, meinten einige derer, die den neuen Kodex vorbereiteten, daß Exemtion keine brauchbare Kategorie mehr sei. Vielmehr seien genügend Autonomie für den Schutz der dem Institut eigenen Identität, des Geistes und der Sendung nötig. Weil das nicht mit Unabhängigkeit gleichgesetzt sei, schütze diese Autonomie vor ungerechtfertigten äußeren Interventionen und sollte durch den Ortsordinarius gewährleistet werden. Einige sehen in dieser rechtmäßigen Autonomie und in der Exemtion wesensmäßig Gleiches ausgedrückt[2].

Schließlich wurde die Exemtion beibehalten, doch wird keinem Ordensinstitut Exemtion durch das Gesetz gewährt, und der exemte Status unterscheidet nicht mehr zwischen klerikalen Ordensinstituten je nach ihrer Ausübung kirchlicher Leitungsgewalt (c.596.2).

Derselbe *coetus* (= Arbeitsausschuß; Anm. d. Ü.), der über Exemtion (c.591) und rechtmäßige Autonomie (c.586) schrieb, entwarf außerdem Canones über die Rolle der Orden bei apostolischen Werken. Als kirchliche Institute handeln die Orden in kirchlicher Vollmacht und Gemeinschaft (c.675.3); sie unterstehen ihren eigenen Oberen (c.678.2) ebenso wie den Bischöfen, «was die Seelsorger, die öffentliche Abhaltung des Gottesdienstes und anderer Apostolatswerke betrifft» (c.678.1). Diese Zusammenarbeit, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil verlangt und in *Mutuae relationes* (1978) entwickelt wurde, spiegelt sich in Canon 678.3.

Kommentare zu diesen Canones[3] haben erste Schritte hin zur Klärung eines wichtigen Unterschieds zwischen rechtmäßiger Autonomie des Lebens und Exemtion getan. Autonomie entspringt schon dem Wesen des Ordenslebens als einer Geistesgabe, die der Kirche verliehen und von ihr entgegengenommen wird. Solch eine Autonomie wird nicht vom Codex geschaffen – sie ist eine inhärente Notwendigkeit, die die Einzigartigkeit jedes Ordensinstitutes schützen soll – aber immer innerhalb der Kirche. Hierarchische Autorität darf die Gaben des Geistes weder ignorieren noch zurückweisen; die Empfänger neuer Gaben wiederum dürfen die heiligen Diener der Kirche nicht mißachten. Zusammenarbeit muß stattfinden, weil «Autonomie des Lebens, insbesondere der Leitung» (c.586.1) nicht ausschließlich in den Bereichen innerer Ordnung gilt. Das alles begründende Charisma erfüllt das gesamte Leben des Ordensinstituts und formt seinen Beitrag zur Sendung der Kirche.

Andererseits ist Exemtion ein juridisches Konstrukt, und ihr Gebrauch hängt von der freien Handlungsweise des Papstes ab. Das dient dazu, eine besondere Beziehung zum Papst wieder

hervorzuheben, und erinnert an das Ganze der universalen Sendung der Kirche, die jedem Bischof am Herzen liegen sollte (CD 6). Dies jedoch sollte nicht so beurteilt werden, als ob es die volle pastorale Zusammenarbeit innerhalb der Teilkirche erschweren würde.

Zusammenarbeit im Amt und Mitwirkung in diözesanen Strukturen (Presbyterrat, Pastoralrat, Synode) ruft sowohl Mönche als auch Nonnen in die volle Gemeinschaft der Ortskirche mit all ihren Bedürfnissen, ihrem Leben und ihren Strukturen. Gleichzeitig muß der Bischof die Geistesgabe, die Lebensstil und Zugang zum Amt des jeweiligen Ordensinstituts charakterisiert, achten. Diese Haltung gegenseitiger Achtung und Unterstützung erfordert echte Bemühung, ist aber essentiell. Die rechtmäßige Autonomie von Ordensinstituten braucht nicht dadurch geschmälert zu werden, daß einige Mitglieder in der Ortskirche eingesetzt werden, ebenso wie die rechtmäßige Autorität des Diözesanbischofs nicht gemindert wird durch die Anerkennung der Ordensautonomie. Es wird zwar Spannungen geben, aber die müssen durch Zusammenarbeit um der Herrschaft Christi willen gelöst werden.

Die Erfahrungen in der Geschichte und heutige Lehräußerungen weisen Wege des Nachdenkens für die Zukunft.

1. Sowohl die hierarchische Autorität als auch die Ordenscharismen sind der Kirche als Dienst verliehen worden und für die Weiterführung der Sendung Christi. Wenn sowohl die Orden als auch die Bischöfe sich in Christus zusammenfinden und das Evangelium verkünden, kann die Komplementarität der verschiedenen Gaben erkannt werden, und Zusammenarbeit wird möglich trotz Spannungen. Wenn jedoch das brennende Interesse am einen oder anderen oder an beiden zur Sicherung oder Befestigung von Macht wird, werden die Spannungen wirklich spaltend. Folglich werden dann die wirklichen Bedürfnisse des Volks Gottes übersehen.

2. Historisch betrachtet, waren Spannungen zwischen Orden und Bischöfen primär keine zwischen Ordinierten und Nicht-Ordinierten. Oft entstanden die größten Schwierigkeiten in bezug auf klerikale exemte Orden, die in der Seelsorge tätig waren. Die Gesetzgebung hinsichtlich der Exemtion hat diese Spannungen nicht besonders erfolgreich gelockert. Der Codex von 1983 anerkennt die rechtmäßige Autonomie, die das wahre Wesen jedes Instituts des geweihten Lebens erfordert, und sorgt dadurch für eine tiefere Fundierung echter gegenseitiger Zusammenarbeit. Die Implikationen des Canon 586 verlangen nach weiterer Forschung.

3. In den Vereinigten Staaten machten die von der Päpstlichen Kommission für das Ordensleben geforderten Gespräche (1983–86) einen wichtigen Anfang für tieferes gegenseitiges Verständnis und Achtung zwischen Orden und Bischöfen. Diese Erfahrung bewahrheitete die Feststellung des Konzils, daß die enge Kooperation zwischen Orden und Bischöfen weithin von einer in der Liebe verwurzelten Haltung der Seele und des Geistes abhänge.

[1] E. Fogliasso, Exemption des Religieux: Dictionnaire de Droit Canonique (Librairie Letouzey et Ané, Paris 1953–65) 646(66; «Esenzione»: Diz. Ist. Perf. III (Ediz. Paoline, Rom 1976) 1287–95.

[2] Communicationes 5 (1973) 65; 7 (1975) 85–88.

[3] J. Beyer, Religious and the Local Church: Way Supplement 50 (1984) 80–98; R. Castillo-Lara, De ecclesialitate vitae religiosae in Codice Iuris Canonici: Periodica 74 (1985) 419–37; V. Depaolis, Exemptio an Autonomia Institutorum Vitae Consecratae?: Periodica 71 (1982) 147–78; G. Ghirlanda, La Vita Consacrata nella vita della Chiesa: Informationes 10 (1984) 79–96; R. Ombres, Iusta Autonomia Vitae: Religious in the Local Church: Clergy Review 84 (1983) 310–19; E. Viganò, Carisma proprio e servizio Ecclesiale: Informationes 7 (1981) 214–37.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

SHARON HOLLAND

Assistant Professor für Kanonisches Recht an der Katholischen Universität von Amerika in Washington. War Beraterin der Päpstlichen Kommission für Fragen des Ordenslebens in den Vereinigten Staaten von Amerika. Anschrift: The Catholic University of America, Washington, D. C. 20064, USA.

Piero Antonio Bonnet

Die von kirchlichen Vollmachten Ausgeschlossenen

1. «Unter allen waltet eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit» (LG 32c)[1].

Ein Diskurs über die Vollmacht in der Kirche bleibt – wie sehr er sich auch auf einen besonderen Aspekt beschränken mag – an und für sich stets sehr verwickelt, auch deshalb, weil er nicht wenigstens von gewissen allgemeinen Voraussetzungen absehen kann. Da ich in einem sehr eng bemessenen Raum mich mit einem Thema wie dem der institutionell von der hierarchischen Gewalt (Amtsgewalt) ausgeschlossenen Gläubigen befassen soll, erachte ich es als den richtigsten Weg, einige Anregungen vorzulegen und sie an bestimmte, meines Erachtens sehr bedeutsame Stellen der Dogmatischen Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche anzuknüpfen.

Ausgangspunkt zu einem solchen Diskurs kann nichts anderes sein als das vom Zweiten Vatikanischen Konzil so sehr bekräftigte Prinzip der Gleichheit zwischen allen Gläubigen. In wunderbarer Abstimmung auf das Empfinden unserer Zeit wollte das Konzilslehramt die Kirche vor allem als einzigartige Communio ans Licht stellen, indem es sich des Ausdrucks «Volk Gottes» bediente. Dieses Bild macht den gemeinsamen Mutterschoß aller an Christus Glaubenden in seiner ganzen Bedeutung ansichtig.

Das Zweite Vatikanische Konzil (vgl. LG 9a; 32b) und der Codex Iuris Canonici Johannes Pauls II. (can. 205) bezeichnen diesen gemeinsamen Mutterschoß als Teilhabe an ein und demselben Wort und an den gleichen Sakramenten in einer einzigen Gemeinschaft. Somit herrscht in der Kirche zwischen allen Gläubigen eine außerordentliche grundlegende Gleichheit, die imstande ist, das ganze überreiche Leben, das sich im Gottesvolk abspielt, wirklich integral und vollständig zu umfassen. Auch in der Rechtsökonomie der Kirche kann der Gläubige somit nichts anderes sein als die wahre, einzige menschliche Hauptperson[2].

Eine solche Gleichheit stellt sodann das gemeinsame Erbe dar, das der Gläubige in der gebotenen Freiheit, mit der er seinen Weg zu Gott schöpferisch baut, ohne Behinderungen in den Formen zu gestalten wissen soll, die ihm persönlich am meisten entsprechen. So wie die einzige Gesamtkirche in der Unterschiedlichkeit so vieler Orts- und Teilkirchen lebt (vgl. LG 23a), so nimmt das einzige Glaubens-, Sakraments- und Gemeinschaftserbe Leben an im unterschiedlichen Weg zu Gott, den jeder Gläubige, in seiner Teilkirche verwurzelt, zu bauen versteht, indem er ihm den Stempel seiner – auch charismatischen – Individualität aufdrückt.

Das ist der Sinn, der meines Erachtens der grundlegenden Verfügung beizulegen ist, die in can. 208 des Codex getroffen wird. Gleichheit im Gottesvolk besagt somit Verschiedenheit in Einheit. Jeder Gläubige stellt eine unaufhebbare individuelle Personifikation ein und desselben Erlösungserbes dar, so wie jeder Mensch eine besondere, ausschließliche Verkörperung ein und desselben menschlichen Wesens ist[3].

2. «Die heilige Kirche ist kraft göttlicher Einrichtung in wunderbarer Mannigfaltigkeit geordnet und geleitet» (LG 32a).

Indem das Zweite Vatikanische Konzil das Gleichheitsmoment kirchlich an die erste Stelle setzte, beabsichtigte es, den Bruch zwischen Klerikern und Laien zu überwinden. Dieser wurde immer weniger verständlich, je mehr er sich kanonistisch vertiefte. Dieser Bruch führte einerseits dazu, daß man die Kirche fast nur um die Kleriker kreisen ließ, denen allein es zukam, die Sendung der Kirche zu vollziehen, und daß man andererseits den Laien derart weltliche Funktionen zuteilte, daß man sie fast aus der Kirche hinausdrängte. Sie mußten sich in dieser als «Fremdlinge» oder als «Gastarbeiter» vorkommen, «die man infolge Überproduktion nur ‹in Dienst› nahm, um eine Arbeit auszuführen, die man eigentlich als Sache der Priester ansah»[4].

Die radikale Gleichheit aller im Gottesvolk zwingt hingegen dazu, den Aufbau der Kirche als Sendung aller Gläubigen anzusehen. Das Zweite Vatikanische Konzil selbst betont das gerade im Hinblick auf die Laien[5], die eine damals vorherr-

schende theologische und kanonistische Kultur von jeder gemeinsamen Mitverantwortung ausgeschlossen sehen wollte: «Die im Volk Gottes versammelten und dem einen Leibe Christi unter dem einen Haupt eingefügten Laien, wer auch immer sie sein mögen, sind berufen, als lebendige Glieder alle ihre Kräfte...zum Wachstum und zur beständigen Heiligung der Kirche beizutragen» (LG 33a).

Um diese Sendung zu vollziehen, ist die Kirche «kraft göttlicher Einrichtung in wunderbarer Mannigfaltigkeit geordnet und geleitet» (LG 32a). Und eben eine solche Mannigfaltigkeit des Dienstes, in die sich die einzige Sendung der Kirche in ihrem Vollzug ausfächert[6], gestattet es ausnahmslos allen Gläubigen, der eigenen, besonderen Begabung entsprechend am Aufbau der Kirche teilzunehmen. «Wie sich im Gefüge eines lebendigen Leibes ein Glied nicht nur passiv verhält, sondern zugleich mit dem Leben des Leibes auch an seinem Tun teilnimmt, so bewirkt auch im Leib Christi, der die Kirche ist, der ganze Leib ‹gemäß der jedem einzelnen Glied zugemessenen Wirkkraft das Wachstum des Leibes› (Eph 4,16). Ja, so stark ist in diesem Leib die Verbindung und der Zusammenhalt der Glieder (vgl. Eph 4,16), daß man von einem Glied, das nicht nach seinem Maß zum Wachstum des Leibes beiträgt, sagen muß, es nütze weder der Kirche noch sich selber» (AA 2a).

Um diesen vom Zweiten Vatikanischen Konzil vorgelegten Deutungsschlüssel in seiner unmittelbaren Bildkraft zu erfassen, können wir die so vielen Gläubigen, die das Gottesvolk bilden, mit der wunderbaren Vielfalt von Instrumenten eines gewaltigen Orchesters vergleichen, das eine grandiose Symphonie spielt. Jedes dieser Instrumente hat, obwohl es als Mittel zur Hervorbringung von Tönen jedem anderen wesensgleich ist, im besonderen Timbre des Klangs, den man ihm zu entlocken vermag, eine unverwechselbare Eigenidentität, die jedoch mit denen der anderen zu einer harmonischen Einheit verschmilzt. In bezug auf die Funktion lebt jedes dieser Instrumente, obwohl es sich gleichbleibt, während der Darbietung der Symphonie in der Harmonie des einheitlichen Zusammenklangs, den zu bilden jedes, wenn auch auf eben seine Weise, beiträgt.

Der Mißklang auch nur eines einzigen Instrumentes führt deshalb zu einer allgemeinen Disharmonie, auch wenn das nicht jedes Ohr wahrzunehmen vermag. Jedes Instrument mit seinem eigenen Klang ist in seiner Besonderheit gleich notwendig, wenn auch nicht im gleichen Maß mitverantwortlich für das einheitliche Resultat, zu dem man gelangt.

3. «Unter seinen Gliedern herrscht eine Verschiedenheit...in den Ämtern...» (LG 13c).

Obwohl alle ihre Glieder an der einzigen Sendung der Kirche teilhaben, ist das nicht bei allen im gleichen Maß der Fall. Weil jeder Gläubige «kraft der ihm geschenkten Gaben zugleich Zeuge und lebendiges Werkzeug der Sendung der Kirche selbst ‹nach dem Maß der Gabe Christi› (Eph 4,7)» (LG 33b) ist, ist die Mitverantwortung für die Ausführung dieser für das Leben der Kirche notwendigen Sendung Sache eines jeden im Gottesvolk, doch nicht im gleichen Maß.

Genauer gesagt: Zu einer richtigen und angemessenen Ausübung des verwickelten kirchlichen Dienstamtes, d. h. für dieses vielgestaltige Ganze homogener Betätigungen, die funktional auf einen besonderen Zweck ausgerichtet sind, ist eine persönliche Befähigung, ein subjektiv je verschieden geartetes Können unerläßlich[7]. Während für gewisse Dienste das Amtspriestertum (hierarchische Gewalt) notwendig ist, genügt für andere das gemeinsame Priestertum. Zudem darf man nicht vergessen: Beide Weisen des Priestertums «unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach. Dennoch sind sie einander zugeordnet: das eine wie das andere nämlich nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil» (LG 10b).

Einzig im Blick auf die Befähigung zum Vollzug des kirchlichen Dienstamtes nimmt man eine qualitative Unterscheidung (vgl. LG 10b) funktioneller Natur («secundum officia») vor. Die einen Glieder des Gottesvolkes bilden, weil mit der hierarchischen Gewalt betraut, die Hierarchie und sind somit imstande, ein «mit einer Weihe versehenes Dienstamt» zu vollziehen. Die anderen, die diese Gewalt nicht haben, bilden die übergroße Mehrheit des Gottesvolkes (dabei hat man auch an die nichtgeweihten Ordensleute zu denken), und sind imstande, ein kirchlich nicht weniger unerläßliches Dienstamt auszuüben (vgl. Röm 12,4–5), wenn auch kein «ordiniertes». Dabei gilt besonders, was das Zweite Vatikanische Konzil lehrt: «Die einzelnen Teile bringen ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle

in Einheit zusammenwirken. So kommt es, daß das Gottesvolk...in sich selbst aus verschiedenen Ordnungen gebildet wird. Unter seinen Gliedern herrscht eine Verschiedenheit...in den Ämtern, da manche im heiligen Dienst zum Nutzen ihrer Brüder wirken...» (LG 13d).

Mit einem ekklesiologischen Denkansatz, dessen kanonistische Bedeutsamkeit ganz evident ist, überwindet so das Zweite Vatikanische Konzil den vorkonziliaren Dualismus, der den Klerus dem sonstigen Teil des Gottesvolkes, zumal der Laienschaft, entgegensetzte[8], ändert aber damit an der nichtaufhebbaren Grundwahrheit nicht das Geringste. Ganz besonders ist es dem Konzilslehramt darum zu tun, die durch die beiden Weisen des Priestertums gebildete Zweipoligkeit harmonisch in die durch den Ämterpluralismus, der das Gottesvolk charakterisiert, gebildete organische Einheit einzubetten. Zudem sagt es, daß ein Amt, auch wenn dieses eine hierarchische Bevollmächtigung erfordert, «ein wahres Dienen ist, weshalb es in der Heiligen Schrift bezeichnenderweise mit dem Wort *diakonía*, d. h. Dienst, benannt wird» (LG 24a).

4. «Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht» (LG 32b).

Diejenigen also, die im Gottesvolk nicht am Amtspriestertum teilhaben, sind jedoch zu jedwedem nicht diesem Priestertum vorbehaltenen Amt befähigt kraft einer sakramental und ekklesial verwurzelten Vollmacht[9], auch wenn sich diese qualitativ und folglich wesentlich von der hierarchischen unterscheidet. Wird jedoch eine solche bloß funktionale Unterscheidung richtig verstanden, so führt sie zu keinem Bruch der fundamentalen Gleichheit, die sämtliche Gläubigen im Gottesvolk vereint. Ungeachtet dieses wesentlichen Unterschieds konnte Augustinus sagen: «Für euch...bin ich Bischof; mit euch bin ich Christ»[10]. In der Tat gilt, was Augustinus hinzufügt: «Eines ist das, was wir für uns selbst sind; ein anderes das, was wir für euch sind. Was uns persönlich betrifft, sind wir Christen; für niemand anderen als für euch sind wir Kleriker und Bischöfe.»[11]

Der allen im Gottesvolk gemeinsame Grundstatus ist dermaßen stark im Gleichheitsprinzip verwurzelt, daß man, von der Bezeichnung «Gläubiger» abgesehen, jegliche Kategorisierung nach verschiedenen «Status» und somit jede eigentliche kanonische Unterscheidung persönlicher Natur ausschließt. Ohne die Tragweite eines Rechtsbegriffs übertreiben zu wollen, ist übrigens doch zu sagen, daß gerade rund um den kanonistischen Begriff *«status»* sich im Gottesvolk die schon erwähnte Unterscheidung, ja Scheidung zwischen Klerikern und Laien festsetzen konnte. Im Rahmen des einzigen «status», des des Gläubigen, ist es heute äußerst notwendig, die Besonderheit «secundum officia» besser und eingehender zu prüfen (was natürlich hier nicht möglich ist) und in völliger Abstimmung auf die neue Zeit die Identität des verwickelten und gegliederten kirchlichen Dienstamtes neu zu konzipieren; vor allem die des eine Weihe erfordernden Amtes, um das herum die Kirche sich besonders verfestigt. Zu diesem Zweck ist meines Erachtens hauptsächlich eine adäquate, objektive Identifizierung unerläßlich, wie sie sich aus dem in der Kirche von heute geschichtlich inkarnierten Gotteswort ergibt. Einzig eine adäquate funktionale Identifizierung kann dann auch subjektiv ermöglichen, diejenigen zu ermitteln, die – auch durch besondere Gaben – von Gott zu einem mit einer Weihe verbundenen Dienstamt berufen sind. Wenigstens meines Erachtens kann ein ernsthaftes Nachdenken hierüber zu einer einschneidenden Einengung dieses Dienstamtes führen, die übrigens nach dem Zweiten Vatikanum und im Codex Johannes Pauls II. bereits eine Realität ist, obwohl noch etliche Fortschritte vonnöten sind. Eine solche quantitative und gewiß nicht qualitative Einschränkung des ordinierten Dienstamtes wird heilsam sein, da sie es den Klerikern gestatten wird, sich vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, integral denjenigen Diensten zu widmen, die ohne Möglichkeit irgendeiner Ausnahme einzig ihnen zukommen. Eine solche funktionale Einengung kann dann stark, wenn auch natürlich nicht auffällig, zur Überwindung einer quantitativen Krise der Berufungen zum Amtspriestertum beitragen. Neben nicht wenigen negativen Elementen hat diese jedoch das Gute, daß sie in der Kirche eine Umkehr der Tendenz zu einer übertriebenen Klerikalisierung herbeiführte.

Diese Einengung des ordinierten Dienstamtes bringt für das nichtordinierte das Gegenteil mit sich. Eine solche Einschränkung spornt dazu an, nach neuen Gleichgewichten und somit nach eigentümlichen Formen der Koordination und

Zusammenarbeit zwischen dem einen und dem anderen Dienstamt zu suchen. Andererseits werden die Beziehungen zwischen diesen verschiedenen Dienstämtern selbstverständlich nicht immer leicht sein. Reibungen sind wohl manchmal nicht zu vermeiden, schon auch deswegen nicht, weil es ungewiß ist, welche Beziehungsfelder der einen und der anderen Art des kirchlichen Dienstamtes zugeteilt sind – eine Ungewißheit, die auch durch die diesbezügliche Unbestimmtheit des geltenden Codex verursacht ist. Auch wenn dann Fehler vorkommen können, muß man denjenigen, die eher zu einem nichthierarchischen Dienstamt berufen sind, zumal den Laien, «Zeit und Raum lassen, um unter der Leitung und Lenkung der Autorität ihre spezifische Funktion in der Kirche zu ertasten. Auch sie stehen ja unter dem Charisma des Heiligen Geistes»[12].

In dieser Sicht muß man auch aufzeigen können, daß in der Kirche jeder Gläubige in bezug auf die spezifische Aufgabe, d. h. in bezug auf den Dienst, den er leisten soll, einen ganz bestimmten Platz hat. Zudem muß sich erweisen, daß diejenige Vielfalt der kirchlichen Dienstämter, die bloß aufgrund der von Gott erhaltenen besonderen Gnadengaben besteht, in Wirklichkeit nicht ihre Notwendigkeit betrifft, da in der kirchlichen Ökonomie alle Dienstämter eine genaue Daseinsberechtigung haben.

All dies verlangt jedoch, daß der Berufung zum Dienstamt, zumal zum nichtordinierten, im kirchlichen Recht ernsthaft, d. h. mit Mut, aber auch mit Strenge Wirkraum verschafft werde. Es ist dann notwendig, daß in der Gesetzgebung und vor allem in der Praxis nicht wenige kirchlich nicht gerechtfertigte Schranken fallen, die den Laien, zumal den Frauen, noch entgegenstehen. Vorausgesetzt, daß man die erforderlichen Eigenschaften, auch die charismatischen, besitzt, sollen alle Gläubigen, seien sie Männer oder Frauen, zum nichtordinierten Amt Zugang haben. In diesem Bereich wenigstens findet eine sexistische Diskriminierung theologisch keine Grundlage. Eine solche läßt sich nur rechtfertigen durch überzeugende Opportunitätsgründe, die zu finden im jetzigen Zeitpunkt nicht leicht, um nicht zu sagen unmöglich ist, wie im Fall von can. 230 § 1 des CIC. Kurz, die Laien, und unter diesen auch die Frauen, sollen als solche Kirche sein und sich als Kirche fühlen dürfen, d. h. als «vollbegabte und verantwortliche Subjekte des Glaubens, des Glaubensausdrucks und der Reflexion»[13]. So kann es zu einer kirchlichen Vollbewertung eines gewiß nicht unbeträchtlichen Teils desjenigen Dienstamtes kommen, das man heute zumeist als bloße Alternative zu bewerten pflegt[14].

In dieser kanonischen Entwicklungslinie muß man sodann jedes materielle Hindernis beseitigen, das den Zugang zur Ausübung des kirchlichen Dienstamtes behindern könnte. Ein solches Hindernis können ganz besonders Verhältnisse sein, unter denen man gesellschaftlich oder kirchlich zu einem Randdasein verurteilt ist. Zur Überwindung solcher Verhältnisse, die nicht nur schon an und für sich, sondern auch in bezug auf das Dienstamt notwendig ist, könnte sodann die kanonische Festsetzung der Rechtsstellung des Subjekts (Rechte – Pflichten) nicht wenig beitragen. Solche Bestimmungen, bei deren Festlegung die daran Interessierten sich äußern dürfen sollen, können der Anlaß sein, diesbezügliche spezielle Rechtsregelungen festzuschreiben[15]. Kirchlich gesehen ist es nämlich nicht mehr adäquat und hinreichend, einfach, wie das in can. 222, § 2 des CIC geschieht, es allen Gläubigen ganz allgemein zur Pflicht zu machen, zur Behebung solcher mißlicher Verhältnisse beizutragen.

Wenn man die Betätigung im kirchlichen Dienst wirklich unter dem Zeichen des Zweiten Vatikanischen Konzils sieht, werden diejenigen, die im gemeinsamen Priestertum leben, ihre Stellung nicht mehr vorwiegend als negativ empfinden können in einer Sicht, die sich in der Betitelung dieses Aufsatzes widerspiegelt. Der Weg in dieser Richtung ist mit dem Codex von 1983 bereits eingeschlagen – deswegen habe ich einem eher positiven Ansatz den Vorzug gegeben –, wenn auch noch viel zu tun bleibt, um im Gottesvolk immer allgemeiner eine Haltung herbeizuführen, die prophetisch schon einigen kirchlichen Gruppen zu eigen ist: «Man will einfach nach dem Evangelium leben, ohne Unterschied zwischen Verheirateten und Unverheirateten, Männern und Frauen. Diese Gläubigen bilden Gemeinschaften, in denen Platz ist für Eheleute und auch für solche, die bewußt das ehelose Leben wählen. Dabei bevorzugt man einfache Strukturen, wobei neben einer gewissen Privatheit für Personen und Familien alle Aufmerksamkeit dem Gemeinschaftsleben gewidmet wird... Die Verbundenheit aller, von Schwestern und Brüdern, hat, bei aller Anerkennung der Verschiedenheit in Funktionen und Diensten in der Kirche, dabei doch die Oberhand. Man

will das alte ‹Stände-Modell› durchbrechen... Evangelium und Menschsein bilden dabei keinen Dualismus, sondern alle tragen zu einer zunehmenden, immer unvollendet bleibenden christlichen Humanität bei.»[16]

[1] Die Konzilsdokumente werden nach der bischöflich beauftragten Übersetzung zitiert und mit den Anfangsbuchstaben der ersten beiden Worte im lateinischen Urtext angegeben.

[2] Zu einem gründlicheren Studium dieses Punktes vgl. meine Veröffentlichung: Il «christifidelis» recuperato protagonista umano nella Chiesa, in: R. Latourelle (Hg.), Vaticano II. Bilancio e prospettive 25 anni dopo (Assisi, im Druck).

[3] E. Schillebeeckx, La missione della Chiesa (Rom 1971) 291 (De Zending van de Kerk. Theologische Peilingen, IV Bilthoven 1970).

[4] Zu ausführlicheren Darlegungen vgl. meine Veröffentlichungen: «Habet pro conditione dignitatem libertatemque filiorum Dei», in: Il diritto ecclesiastico 92/1 (1981) 556–620; De christifidelium communi statu: Periodica 71 (1982) 463–529; De omnium christifidelium obligationibus et iuribus, in: P. A. Bonnet–G. Ghirlanda, De christifidelibus (Rom 1983) 21–52; Art. Fedeli in: Enciclopedia giuridica (Rom, im Druck).

[5] Vgl. P. A. Bonnet, De laicorum notione adumbratio: Periodica 74 (1985) 259–264; außerdem: La ministerialità laicale: Sammelband «Teologia e diritto canonico (Vatikanstadt 1987) 87–130.

[6] Vgl. dazu meine Veröffentlichungen: «Est in Ecclesia diversitas ministerii sed unitas missionis», im Sammelband, Les droits fondamentaux du chrétien (Fribourg 1981) 291–308, und, zu einem allgemeineren pluralistischen Bild, in das auch dieser Aufsatz einzufügen ist: Art. Pluralismo (in genere): a) diritto canonico, in: Enciclopedia del diritto, Bd. 33 (Mailand 1983) 956–983.

[7] Zum verwickelten Problem des Ursprungs der hierarchischen Gewalt vgl. P. A. Bonnet, Diritto e potere nel momento originario della «potestas hierarchica» nella Chiesa: Ius canonicum 15/29 (1975) 77–157, und auch: Una questione ancora aperta: l'origine del potere gerarchico nella Chiesa: Ephemerides iuris canonici 38 (1982) 62–121.

[8] Vgl. J. Beyer, Laïcat ou Peuple de Dieu, im Sammelband: La Chiesa dopo il Concilio, Bd. II/1 (Mailand 1972) 233–247.

[9] Vgl. P. A. Bonnet, La ministerialità laicale, aaO. (Anm. 5) 126–130.

[10] Sermo 340, Nr. 1: Opere di Sant' Agostino, a cura della cattedra agostiniana presso L'«Augustinianum» di Roma, Bd. 33 (Rom 1983) 995.

[11] Sermo 301/A, Nr. 8, ebd. 487.

[12] E. Schillebeeckx, La missione della Chiesa, aaO. 179.

[13] E. Schillebeeckx, Christliche Identität und kirchliches Amt. Plädoyer für den Menschen in der Kirche (Düsseldorf 1986) 288. Orig.: Pleidooi voor Mensen in de Kerk (Baarn 1985).

[14] Vgl. E. Schillebeeckx, aaO. 305–308.

[15] Zu einem paradigmatisch recht bezeichnenden Fall vgl. meine Veröffentlichung: Una dimenticanza del codice del diritto canonico del 1983: il diritto-dovere fondamentale del fedele migrante, im Sammelband: Raccolta di scritti in memoria di Raffaele Moschella (Perugia 1985) 87–125.

[16] E. Schillebeeckx, Christliche Identität und kirchliches Amt, aaO. 304.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

PIERO ANTONIO BONNET

Doktorat der Rechtswissenschaft an der Sapienza-Universität, Rom. Doktorat des Kanonischen Rechtes an der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom. Diplom in Paläographie an der Scuola Vaticana di paleografia. Derzeit Professore associato für Kanonisches Recht an der Universität Modena und Gastprofessor an der Fakultät für Kanonisches Recht der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Veröffentlichungen u. a.: Verschiedene Artikel in Enzyklopädien (Enciclopedia del diritto; Enciclopedia giuridica; Digesto italiano, quarta edizione) und zahlreiche Essais in Sammelwerken und wissenschaftlichen Zeitschriften wie Ephemerides iuris canonici, Periodica, Il diritto ecclesiastico (zu deren Redaktionskomitee er auch gehört). Monographien: L'essenza del matrimonio canonico (Cedam, Padua 1976); Il giudizio di nullità matrimoniale nei casi speciali (Officium libri catholici, Rom 1979); Scuola a sgravio e pluralismo scolastico (Giuffrè, Mailand 1979); Introduzione al consenso matrimoniale canonico (Giuffrè, Mailand 1985). Anschrift: Via G. Pezzana 21, int. 10, I–00197 Roma, Italien.

Stephen Sykes

Macht in der Kirche von England

Dieser Aufsatz betrifft die Verteilung und Ausübung von Macht in einer nichtkatholischen Kirche, nämlich in der Kirche von England. Wir sprechen hier nicht vom Anglikanismus als ganzem, sondern von einem Teil dieser Gemeinschaft von Kirchen, deren jede ihre eigene und besondere Lösung für die organisatorischen Probleme gefunden hat, die allen christlichen Kirchen gemeinsam sind. Das Thema muß historisch untersucht werden; wir werden nämlich sehen, daß gewisse für die anglikanischen Kirchen charakteristische Spannungen abseits von der Geschichte, in die sie eingebettet sind, unerklärlich sind. Es gibt noch einen weiteren Grund für ein historisches Vorgehen: Die Kirche von England hat ihre gesellschaftliche Stellung kraft Gesetz erhalten. Da England aber keine geschriebene Verfassung hat, gibt es kein einziges Dokument, auf das wir uns beziehen könnten, wenn wir versuchen, die Beziehung zwischen Kirche und Staat zu verstehen. Das «establishment», also die gesellschaftliche Stellung der Kirche im öffentlichen Leben, ist in jedem Jahrhundert durch die Schaffung von Fakten fortschreitend verändert worden, vom sechzehnten Jahrhundert bis in die allerjüngste Zeit[1].

I.

Die Theologie der Macht in der Kirche von England (und wenn wir hier von «Macht» *[power]* sprechen, folgen wir einfach dem Sprachgebrauch der englischen Reformation) hat immer mit den Beziehungen zwischen vier hauptsächlichen Partnern zu tun gehabt. Der erste von ihnen, der Souverän, hat Machtbefugnisse, die auf die Tage von Hinkmar (ca. 806–882), dem durch seine Erneuerungstätigkeit bekannten Erzbischof von Reims, zurückgehen, sowohl festgehalten wie immer weiter ausgedehnt. Der Souverän wurde als jemand verstanden, der ein göttliches Charisma für das Werk der Regierung empfangen hat, und er versprach, sich zu bemühen, «Dein Volk, das seiner Obhut anvertraut ist, zu behüten» (Kollektengebet im Prayer Book von 1549). Andererseits waren in England die Beschlüsse zum Erlaß der Suprematsakte, welche die Stellung des Souveräns untermauerte, Beschlüsse des Parlaments, das damit den zweiten Hauptpartner bildete. Unter Elisabeth I. wurde dem Parlament tatsächlich eine Rolle zugewiesen in der Bestimmung dessen, was Häresie sei. Der dritte Partner war natürlich der Episkopat, über den weiter unten mehr gesagt werden wird. Schließlich und endlich blieb den Bischöfen und Priestern eine besondere Rolle erhalten in Form synodaler Zusammenkünfte (in England unter dem traditionellen Namen «Convocation» bekannt), wozu später (1885) eine Laienversammlung hinzukam, die aber 1920 von der «Church Assembly» und 1970 von der Generalsynode abgelöst wurde; die beiden letzteren führten Bischöfe, niederen Klerus und Laien in einer einzigen Körperschaft zusammen.

Diese vier Partner haben in unterschiedlicher Konfiguration miteinander das gebildet, was man die «höhere Teilnehmerschaft» einer Organisation genannt hat[2]. Zu den meisten Zeiten der Geschichte der Kirche von England war die Beteiligung der Laien an den Machteliten auf die herrschende Klasse beschränkt, d. h. auf Mitglieder des Ober- und Unterhauses und prominente Grundbesitzer überall im Land, die beträchtliche Machtbefugnisse als Patronatsherren über den örtlichen Klerus ausübten. Die Masse der Laien wurde traditionellerweise ermahnt, sie sollten brave Untertanen sein und ein stilles und gottgefälliges Leben entsprechend den Weisungen des Neuen Testaments führen. Bischöfen und Klerikern ihrerseits wurde bei ihrer Ordination ein stark pastorales (und weniger sakramentales oder disziplinäres) Modell ihrer Amtspflichten vorgehalten, das den Ratschlägen Martin Bucers (1491–1551) folgte und die Linie der Pastoralbriefe widerspiegelte.

Die Beibehaltung des historischen Bischofsamtes und der dreistufigen Ämterordnung war ein Ausdruck des praktischen Konservativismus und verfestigte sich nur langsam zum Ausdrucksmittel eines förmlichen theologischen Konzeptes. Als Katalysator hierfür wirkte das von Theodor Beza (1519–1605) entwickelte Argument, daß allein die presbyterianische

Kirchenordnung göttlichen Ursprungs sei. Im Gegensatz dazu begannen anglikanische Autoren des späten 16. Jahrhunderts die Ansicht zu vertreten, daß das dreigliedrige Amt im Neuen Testament zu finden sei und auf die Apostel zurückgehe. Die Verteidigung des Bischofsamtes stützte sich auch nachdrücklich auf kritische Arbeiten über die Ignatiusbriefe, die von anglikanischen Gelehrten in den Jahren um 1640 herausgegeben und genau untersucht wurden. Ein einflußreicher Theologe, Henry Hammond, verteidigte 1647 die Sicht des Ignatius, wonach der Bischof, wenn er auf seiner Kathedra sitze, das Bild Christi selbst sei, und daß er eine Autorität ausübe, die von Christus den Aposteln verliehen und von diesen ihren Nachfolgern im Kollegium der katholischen Bischöfe weitergegeben worden sei[3]. Eine Rubrik im Common Prayer Book von 1662 bekräftigte, daß die Bischofskonsekration die *conditio sine qua non* sei, unter der man in der Kirche von England zu einem kirchlichen Amt gelange.

Die soziologischen Folgen dieser Entwicklungen sind sehr kompliziert. Das Bischofsamt war beibehalten worden, aber an seiner Machtbefugnis war eine «höhere Teilnehmerschaft» aus dem Laienstand beteiligt worden. Es entwickelte sich eine polemische Situation (in Form eines «Antipresbyterianismus»), die dazu führte, daß das anglikanische Bischofsamt sich an das Bischofsamt anderer bischöflich verfaßter Kirchen anglich. Aber die Machtstrukturen selbst veränderten sich nicht. Im Gegenteil: Der anglikanische Episkopat wurde in wachsendem Maße in die parteipolitischen Auseinandersetzungen im England des päten 17. und des frühen 18. Jahrhunderts hineingezogen. Die Verteidigung einer ignatianischen Theologie des Bischofsamtes hatte wenig praktische Folgen, außer der Ablehnung der Ämterordnungen der nichtbischöflichen Kirchen auf dem Kontinent. Daher fand weder die pastorale Interpretation Martin Bucers noch die monarchische Interpretation der Verehrer des Ignatius in der Praxis der Bischöfe konsequenten und öffentlichen Ausdruck.

II.

So wurde in der Kirche von England eine Spannung etabliert zwischen einerseits der praktischen Anerkennung der Jurisdiktionsvollmacht von Laien und andererseits der Möglichkeit einer starken Entwicklung der Vollmacht der ordinierten Amtsträger. Die «Oxford-Bewegung» des 19. Jahrhunderts, geführt von John Henry Newman (1801–1890) und anderen, zog vollen Vorteil aus dieser Möglichkeit. Sie deutete die religiöse Situation im England der dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts in dem Sinne, daß diese die Notwendigkeit einer starren Wahl zwischen der Autorität des Parlaments einerseits oder der geistlichen Autorität der Kirche andererseits nach sich ziehe. Das Ansehen des Priestertums, so argumentierte Newman, sei bisher zu sehr an Geburt, Bildung und Reichtum gebunden gewesen; es sei jetzt an der Zeit, zur «apostolischen Abkunft» des Priestertums zurückzukehren, und die Ordinierten wurden angeleitet, ihr Amt aufzuwerten («to magnify your office»)[4]. Die Loslösung von der Möglichkeit, sich auf das Parlament verlassen zu können, zusammen mit der Wirkung dieses Weckrufs erleichterte das rapide Wachstum der Anglikanischen Gemeinschaft in den überseeischen Gebieten[5].

Im England des 19. Jahrhunderts wurde die Macht des Episkopats, obwohl sie rein theoretisch in der Kirche nach der Zeit der Oxford-Bewegung gestärkt war, weiterhin von Kreisen innerhalb der elitären Gruppe der «höheren Teilnehmerschaft» in Frage gestellt. Dies geschah aus zwei Gründen: Erstens blieb eine starke Tradition der aktiven Anteilnahme einer Laienelite an kirchlichen Angelegenheiten wirksam. Dies wirkte sich konkret aus durch das Parlament, durch Patronatsherrschaft von Laien oder kirchliche Vereinigungen unterschiedlicher Richtungen. Unter diesen gab es natürlich auch eine prominente Gruppe von Laien mit Sympathien für die evangelikale Richtung, die sich nicht überzeugen ließen von der Theologie der Traktarianer und die »Priesterlisten», denen diese ihrer Meinung nach Vorschub leistete. Zweitens aber muß auch ein merkwürdiger Zug des Traktarianismus bedacht werden, der in der Kirche von England bis heute fortbesteht, nämlich eine tief eingefleischte ambivalente Einstellung gegenüber der Autorität der Bischöfe selbst. So ging Newman, obwohl er als Anglikaner von «unseren heiligen Vätern, den Bischöfen» als «den Stellvertretern der Apostel und den Engeln der Kirchen» sprach, tatsächlich in entschiedene Opposition, wenn ein Bischof sich der Theologie und den Praktiken der Traktarianer widersetzte[6].

Soziologisch gesehen kann diese Situation nur definiert werden als die Entwicklung eines Empfindens dafür, daß die Priesterschaft selbst zur

«höheren Teilnehmerschaft» der Organisation gehöre. Dies ist eine Überzeugung, die offensichtlich von allen theologischen Richtungen in der anglikanischen Priesterschaft geteilt wird, und man könnte sie wohl als «Priester-Kongregationalismus» bezeichnen. Ein Priester mit einer sicheren Machtbasis in seiner eigenen Gemeinde (oder heutzutage auch in Buchpublikationen, im Rundfunk oder im Fernsehen) kann sich berechtigt fühlen, Äußerungen aus bischöflicher Quelle zu diskutieren oder gar in Frage zu stellen. Priester, die über diese Medien bekannt werden, streben oft ihre Wahl in die kirchlichen Synoden an.

III.

Die Kirche von England unter solchen Bedingungen zu regieren, hat sich als außerordentlich schwierig erwiesen, besonders seit den bitteren Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts. Die sechziger und siebziger Jahre jenes Jahrhunderts waren Jahrzehnte, in denen Priester und Gemeinden anglo-katholischer Überzeugung darum kämpften, die Kultsprache, die Gewänder und liturgischen Praktiken zu übernehmen, die mit dem eucharistischen Opfer verbunden sind. Die Opposition war darauf vorbereitet, sie über die ganze Wegstrecke hin zu bekämpfen – bis zu Prozessen vor den Gerichtshöfen des Staates, deren Recht, solche Fragen zu entscheiden, von den Nachfolgern der Traktarianer natürlich bestritten wurde.

Zu dieser Zeit erlangte eine halboffizielle Ideologie des Anglikanismus Berühmtheit, die wenigstens zum Teil die Absicht verfolgte, der «höheren Teilnehmerschaft» zu helfen, Exzesse im Parteienstreit zu zügeln. Nach dieser Theorie bietet die Geschichte der Kirche von England das Beispiel für das Zusammenwirken von drei Tendenzen, nämlich der protestantisch-evangelikalen, die sich vornehmlich auf die Heilige Schrift beruft, der katholisch-traktarianischen, die sich auf die Tradition beruft, und der latitudinarianisch-liberalen, welche die Rolle der Vernunft betont. In dieser Sicht war jede dieser drei Tendenzen im 19. Jahrhundert zu besonderer Bedeutung gelangt, aber jede hatte zugleich Vorläuferinnen in früheren Zeiten. All diese Richtungen haben einander wechselseitig nötig, und alle zusammen bilden sie die «comprehensiveness» der Kirche von England. Sie müssen daher in einer Art von Spannung oder Gleichgewicht gehalten werden, wobei sie alle als Facetten einer größeren Wahrheit zusammengehören.

Die Patronatsfunktion, die eine solche halboffizielle Ideologie der «comprehensiveness» bei der Strukturierung der komplizierten Geschichte der Kirche von England ausübt, hat unter dem Aspekt des Kirchenmanagements offensichtlich attraktive Züge. Sie tendiert aber auch dazu, die Interessen derer, die sicherlich am meisten davon zu gewinnen haben, nämlich Episkopat und Kirchenbürokratie, zu bemänteln. Es ist daher durchaus angemessen, auch von einer «bürokratischen Partei» der Kirche von England zu sprechen. Die Identifizierung dieser Partei kann dazu helfen, die ansonsten verwirrende Tatsache zu erklären, daß der Episkopat sich überwiegend nicht aus eindeutig identifizierbaren «Parteileuten» im traditionellen Sinn zusammensetzt. Die Bischöfe rekrutieren sich weithin aus Leuten, die eine gewisse Fähigkeit bewiesen haben, als Manager zwischen divergierenden Tendenzen zu vermitteln, sei es in Pfarrgemeinden, Seminarien oder höheren Verwaltungsbehörden. Ähnlich zu identifizieren ist wohl eine große Zahl hochqualifizierter Laien, einschließlich Frauen, die einen Teil der Führungselite der Kirche von England bilden und deren Vorhandensein bis zu einem hohen Grade den traditionellen Einfluß der Mitglieder des Parlaments ersetzt.

IV.

1970 hat die Kirche von England ihre früheren Strukturen durch eine Generalsynode ersetzt, die aus den drei «Häusern» der Bischöfe, des Klerus (einschließlich weiblicher Diakone) und der Laien besteht. Diese Entwicklung war im Endeffekt die «Heimholung» der Synodalregierung anderer Teile der Anglikanischen Gemeinschaft nach England, wenn ihr auch noch nicht die Erringung der Autonomie beschieden war.

Außerhalb und innerhalb der Generalsynode diskutieren Anglikaner unterschiedlicher Überzeugungen öffentlich alle wichtigen moralischen und die Lehre betreffenden Fragen des Tages, wie z. B. Atomrüstung, Abtreibung und Ethik der Experimente der Genforschung, Wiederverheiratung von Geschiedenen, Homosexualität, Auferstehung, Gottessohnschaft Christi, Ordination von Frauen zum Priesteramt und die Kontroversthemen bilateraler ökumenischer

Dialoge. Obwohl gewisse Themen, die sich auf Lehre, Liturgie und Sakramente beziehen, nur auf dem Weg der Abstimmung über Beschlußvorlagen, die vom Haus der Bischöfe erstellt sind, entschieden werden können, wird die Generalsynode doch als ein offenes Forum verstanden, in welchem vom Urteil der Bischöfe abweichende Meinungen erlaubt sind. Auch öffentliche Uneinigkeit zwischen Bischöfen wird nicht als Ärgernis empfunden.

Die Übernahme von Geschäftsordnungsregeln des parlamentarischen Typs hat die Neigung zu einer Verschärfung der Trennungslinien zwischen den traditionellen Parteien entstehen lassen, obwohl Konservative unterschiedlicher Traditionen sich bei einigen Fragen gegen liberale oder progressive Meinungen verbündet haben, z. B. hinsichtlich der Ordination von Frauen zum Priesteramt. Es ist bemerkenswert, daß die positive Einstellung des Hauses der Bischöfe gerade zu dieser Frage zweimal auf den Widerstand des niederen Klerus gestoßen ist, der sich mit seiner ablehnenden Haltung durchsetzen konnte. Dies bestätigt meine These, daß Priester, die in Synoden gewählt werden, sich selbst als Inhaber von Macht betrachten, die der «höheren Teilnehmerschaft» zukommt.

V.

Die theologische Interpretation und kritische Wertung dieser Situation ist – unnötig zu sagen – eine Aufgabe von beträchtlicher Kompliziertheit. Die Kirche von England kann sich hier nicht auf eine einheitliche traditionelle Auslegung der Bedeutung des bischöflichen Amtes berufen. Die Behauptung des Prayer Books, daß die drei Ämter eindeutig im Neuen Testament zu finden seien, ist anfechtbar, und die Episkopalkirche in den Vereinigten Staaten von Amerika hat diesen Anspruch in ihrem neuen Book of Common Prayer tatsächlich modifiziert. Das Fehlen einer dogmatischen Tradition in dieser Sache mag sogar ein Vorteil sein in einer Zeit, in der die biblische Forschung die Theologie zwingt, sowohl die kirchlichen Strukturen als auch ihre Legitimationen einer Neubewertung zu unterziehen.

Vier kurze Anmerkungen zu dieser Situation müssen noch gemacht werden. Das öffentliche Schauspiel einer Kirche, die in offen ausgetragenen inneren Meinungsverschiedenheiten lebt, wird weithin als eine Behinderung für die Erfüllung ihrer Sendung verstanden. Möglicherweise ist das Fatale aber gar nicht die bloße Auseinandersetzung, sondern vielmehr die Erbitterung, mit der Auseinandersetzungen ausgefochten werden, die bösen Emotionen und der Parteigeist. Es ist auch denkbar, daß die Furcht vor einem öffentlichen Schauspiel die «bürokratische Partei» in die Versuchung führt, sich auf ausgedehnte Manipulationen zur Verheimlichung des Verlaufs und des Ergebnisses der Debatte zu verlegen.

Zweitens: Die Erwähnung des Wortes Manipulation lenkt die Aufmerksamkeit auf die wichtige Bedeutung der Kontrolle der Kommunikationsmittel. Kirchen sind Kommunikationssysteme, in denen Bürokraten notwendigerweise zu Experten der Kommunikation werden. Wenn in der Kirche eine Debatte ansteht, dann ist es lebenswichtig, daß die Kommunikationsmittel nicht von denen beherrscht werden, deren Entscheidungen ohnehin ausschlaggebend sind.

Drittens: Analogien zu parlamentarischen oder demokratischen Strukturen können die Kirche zu der gedankenlosen Übernahme lobbyistischer Praktiken bei der Vertretung von Partikulärinteressen als einer normalen Verfahrensweise verleiten. Es besteht aber ein grundlegender Widerspruch zwischen solchen Vorstellungen und der das Ganze vertretenden Funktion der ordinierten Amtsträger.

Viertens und letztens: Die Kirche von England hat von der Reformation eine Tradition ererbt, in der die Christen durch aktive Beteiligung im öffentlichen Gottesdienst der Kirche geistlich genährt werden. Sie hat aber aus diesem wertvollen Erbteil noch nicht mit sichtbarem Erfolg eine Theologie des ganzen Volkes Gottes entwickelt. Wenn es gelänge, solch ein Projekt mit einer soziologisch-realistischen Analyse der derzeitigen Verteilung und Ausübung von Macht zu verbinden, dann könnte der ökumenische Ertrag eines solchen Beitrags von einiger Bedeutung sein.

[1] Allein im 20. Jahrhundert hat es nicht weniger als vier aktuelle Berichte über die Beziehung von Kirche und Staat in England gegeben: 1917, 1935, 1952 und 1970.

[2] Dieser Begriff ist entnommen der Analyse der Organisation von Amitai Etzioni: A Comparative Analysis of Complex Organizations (Free Press of Glencoe, Inc., 1961), besonders S. 3–21.

[3] Siehe J. W. Packer, The Transformation of Anglicanism 1643–1660 (Manchester 1969).

[4] John Henry Newman, Tract I: Tracts for the Times, Vol. I (London 1835) 4.

[5] Siehe P. H. E. Thomas, A Family Affair. The Pattern of Constitutional Authority in the Anglican Communion: S. W. Sykes (Hg.), Authority in the Anglican Communion (Anglican Book Centre, Toronto 1987) 119–143.

[6] Siehe S. W. Sykes/S. W. Gilley, «No Bishop, No Church». The Tractarian Impact on Anglicanism: G. Rowell (Hg.), Tradition Renewed (London 1986) 131.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

STEPHEN SYKES

1939 geboren. Studium der Theologie in Cambridge und Harvard. 1964 in der Kirche von England zum Priester ordiniert. 1964–1974 war er Fellow und Dekan des St. John's College in Cambridge und Universitätsdozent für Theologie. 1975–1985 lehrte er Systematische Theologie an der Universität Durham. 1985 zum Regius Professor of Divinity an der Universität Cambridge gewählt. Veröffentlichungen: zahlreiche Bücher und Aufsätze. Namentlich genannt seien: The Integrity of Anglicanism (1979); The Identity of Christianity (1985); (als Hg. zus. mit J. Booty:) The Study of Anglicanism (erscheint 1988). Anschrift: The University of Cambridge, The Divinity School, St. John's Street, Cambridge, CB2 1TW, England.

Bernhard Kötting
Gesammelte Aufsätze

In zwei Bänden werden 66 wichtige Aufsätze von Bernhard Kötting aus den letzten vier Jahrzehnten neu herausgegeben und wieder zugänglich gemacht. Der gemeinsame Titel drückt aus, daß die Vielfalt der Einzelthemen nur das Grundthema von Köttings wissenschaftlichen Arbeiten variiert: die Geschichte der Kirche, welche als pilgerndes Gottesvolk durch die Zeiten der Vollendung entgegengeht.

Ecclesia peregrinans
Das Gottesvolk unterwegs

Schon in den ersten Aufsätzen wird das breite Spektrum der Untersuchungen deutlich, das sich in etwa mit den folgenden Stichwörtern beschreiben läßt: Von der apostolischen Zeit zur frühen Kirche – Religionsfreiheit und Toleranz – Einheit der Kirche – Kirche und Juden – das Bild der Frau – die Beurteilung der zweiten Ehe – staatliche und geistliche Macht – die Stellung der frühen Kirche zum Militärdienst.

Ein besonderer Schwerpunkt liegt in Arbeiten zum Priesteramt, zu Volksfrömmigkeit, Heiligenverehrung und Wallfahrt. Zum Beispiel: Bischofswahl in alter Zeit – Amt und Verfassung in der Kirche – Dienstfunktion und Vollmacht kirchlicher Ämter – Zölibat in der Alten Kirche – „Hiereus" im christlichen Sprachgebrauch – Volksfrömmigkeit als Quelle religiöser Kunst – frühchristlicher Reliquienkult – Entwicklung der Heiligenverehrung – Geschichte der Heiligsprechung – von der Bildlosigkeit zum Kultbild – morgenländische Heilige im Dom zu Münster.

Bernhard Kötting: Das Gottesvolk unterwegs. Zwei Bände mit 66 Beiträgen. Insgesamt 900 Seiten, kart. Einband, zus. 120,— DM. ISBN 3-402-03959-1.

Erschienen in der Reihe: Münsterische Beiträge zur Theologie, Band 54,1 und 54,2.

Verlag Aschendorff Münster. Bezug durch jede Buchhandlung.

ASCHENDORFF

CONCILIUM aktuell

John A. Coleman

Die Olympischen Spiele in Seoul

«Let the Olympic games begin!» – «Die Olympischen Spiele sind eröffnet!» – Als der junge französische Aristokrat Pierre de Coubertin die Wiederbelebung der alten Olympischen Spiele vorschlug, nährte er noch hochgemute Hoffnungen, daß sie über politische Grenzen und Gegensätze hinweg zu einem Vorboten des Weltfriedens werden könnten. Doch schon die ersten internationalen Spiele 1896 in Athen peitschten unter den Griechen solch starken säbelrasselnden Chauvinismus auf, daß noch im selben Jahr in Griechenland zu einem Krieg gegen die Türken auf Kreta gehetzt wurde!

Coubertins hohes Ideal über politische Grenzen und Gegensätze hinweg wirkender Olympischer Spiele, welche einen Internationalismus im besten Sinne, eine Feier des menschlichen Leibes und der menschlichen Seele darstellten, ist immer gefährdet geblieben. 1936 in Berlin und 1984 in Los Angeles hat ein unsportlicher und übertriebener Nationalismus der Gastländer es fertiggebracht, die Spiele zu beschmutzen. Seit die Sowjetunion erstmals 1952 an den Olympischen Spielen teilnahm, hat immer wieder eine Art wechselseitigen «kalten Krieges» den Spielen ihren Stempel aufgedrückt.

In Mexiko feuerte 1968 eine wildwütige Polizei wahllos in eine Menschenmenge und tötete dabei 500 demonstrierende Studenten. 1972 vergossen brutale Meuchelmörder das unschuldige Blut israelischer Athleten. So sind seit 1976 in Montréal die gastgebenden Städte der Olympiaden zu einer Art von Festungen geworden, um so die Pläne der Terroristen zu durchkreuzen. Viele westliche Länder boykottierten die Olympiade 1980 in Moskau, und der Ostblock übte dafür 1984 Vergeltung. Tatsächlich war zu Beginn der achtziger Jahre die Zukunft der internationalen Olympischen Spiele in Frage gestellt. Die ersten vereinten Spiele seit mehr als einem Jahrzehnt in Seoul bedeuten daher, daß der alte Traum und die alte Hoffnung doch noch überlebt haben. Wenn die Welt noch so weit zusammenarbeiten kann, daß die Spiele über die Bühne gehen können, ist vielleicht auch der Traum, daß sie noch etwas Größeres als Spiele schaffen kann, nicht ganz utopisch.

Das Olympische Motto

«Das Motto der Olympischen Spiele lautet: «Altius, citius, fortius»: «Höher, schneller, stärker». Dieses Motto spornt die Athleten der Welt an zu ausgezeichneten Leistungen, mit denen sie sich selbst übertreffen. Wir Zuschauer begeistern uns ebenfalls dafür, diese Anstrengungen menschlicher Muskeln und menschlicher Geschicklichkeit sehen zu können. Es ist aber an der Zeit, daß die öffentliche Meinung der Welt darauf drängt, daß auch das Olympische Komitee 1. höher *zielt, damit die Olympischen Spiele ein echteres Symbol internationaler Zusammenarbeit und eine würdige Feier hervorragender athletischer Leistungen werden; 2. daß das Olympische Komitee sich* schneller *bewegt, um die Entstellungen der Olympischen Spiele zu beseitigen; 3. daß das Olympische Komitee* stärkere *Maßnahmen ergreift, um die Macht der Sportartikel-Industrie einzudämmen, die seit Los Angeles und auch wieder seit den Winterspielen in Calgary 1987 mit einer krassen Kommerzialisierung in die Olympischen Spiele eingedrungen ist.*

Höher Zielen

Bruce Kidd, ein Weltklasse-Läufer aus Kanada, hat vorgeschlagen, die Olympischen Spiele sollten als Teil der Eröffnungs- und Schlußzeremonie einen Aufruf aller Völker der Welt an die Supermächte enthalten, das Wettrüsten zu beenden und die internationale Solidarität in den Bemühungen zur Überwindung von Hunger, Krankheit und Armut zu fördern. Wir könnten noch einen weiteren Vorteil aus dieser Festveranstaltung ziehen, welche die ganze Welt unter dem Zeichen des sportlichen Wettbewerbs zusammenruft, um auch in anderen Bereichen einen Wettkampf zu starten, der uns als die eine Welt zusammenführen könnte: für einen pfleglichen Umgang mit der Umwelt, für eine mehr als bloß symbolische Achtung vor der Gleichberechtigung

der Nationen, für eine tiefer gründende Aktivität in Bildung und Erziehung zugunsten der Einsicht in die Verschiedenheit der Kulturen. In Los Angeles hat ein glänzendes internationales Festival der Künste die Spiele begleitet. In Seoul wird unmittelbar vor Beginn der Spiele eine akademische Versammlung – vor allem unter der Schirmherrschaft religiöser Gemeinschaften – zum Thema «Wechselseitige Achtung für unterschiedliche kulturelle Werte in einer interdependenten Welt» stattfinden. Diese anderen Veranstaltungen können ein Gegengewicht bilden gegen eine überpolitisierte Konkurrenzmentalität. Sicherlich kann die Kirche, die doch ein nationenübergreifendes Gemeinwohl predigt und es ablehnen muß, als ideologisches Vehikel für politische Blockbildungen zu dienen, nicht gleichgültig sein gegenüber dem wirklichen Gelingen dieser Spiele in Seoul.

Sich schneller bewegen

Das Internationale Olympische Komitee ist immer noch ein allzu elitärer und maskuliner (77 männliche und nur 3 weibliche Mitglieder) und vorwiegend von der «Ersten Welt» beschickter «Club». Es muß weiter geöffnet werden für den Ostblock und die «Dritte Welt». Überdies sollten die Einkünfte aus der Werbung für Wirtschaftsunternehmen während der Spiele großzügiger für die Unterstützung der Athleten aus der Dritten Welt verwendet werden. Athleten aus der «Ersten Welt» genießen gewichtige finanzielle Förderung durch ihre Regierungen und durch private Geldgeber. Ein wirklich internationaler Sport wird sich in Bewegung setzen müssen in Richtung auf eine Ausweitung der Finanzbasis zugunsten der Chancengleichheit für Athleten aus Zaire, Peru, Pakistan... Außerdem sind die Wettkämpfe von Männern denen von Frauen zahlenmäßig im Verhältnis zwei zu eins überlegen, und auch die Berichterstattung über den Männer-Sport ist unverhältnismäßig stärker. Dies fordert das kontrollierende Einschreiten des Internationalen Olympischen Komitees.

Stärkere Maßnahmen ergreifen

Bei den Spielen in Los Angeles wurde die Olympiade erstmals von einer privaten Wirtschaftsgesellschaft geleitet, die eine besondere und aggressive Werbekampagne startete, um sich die Werbung von Wirtschaftsunternehmen und in den Medien sowie finanzielle Unterstützung durch Sponsoren zu sichern. Die Olympischen Stars wurden verkauft wie Handelsartikel! Das Internationale Olympische Komitee selbst hat Frieden geschlossen mit dieser neuen Kommerzialisierung, ja es hat sie für Seoul noch weiter vorangetrieben. Wirtschaftliche Eliten bestimmen zunehmend über wesentliche Aspekte der Olympischen Bewegung. Das Olympische Komitee muß endlich den Sponsoren aus Wirtschaftsleben und Medien sagen: Sie werden nicht die Erlaubnis erhalten, unsere Spiele im Fernsehen zu übertragen und die Weltöffentlichkeit zur Werbung für Ihre Produkte zu erreichen, außer Sie tun dies auf eine solche Weise, daß das Olympische Ideal der sportlichen Solidarität wirklich zur Geltung kommt. Das Internationale Olympische Komitee kann und muß hier einschreiten und die von neuem anwachsende Kommerzialisierung der Spiele stoppen und unter seine Kontrolle bringen.

Schließlich sind es die Liebe von uns Menschen zu Leistung und Gewandtheit, zu Bewegung und leiblicher Anmut, unsere Freude an der Sprengung menschlicher Grenzen und an Spontaneität, unser angespanntes Interesse am Drama des Sports, an diesen umfassenden, nahezu erotisch zu nennenden Qualitäten, welche dem Sport seine Fähigkeit verleihen, solch eine hervorragende Rolle zu spielen. Wenn der Ruf ertönt: «Let the Olympic games begin» – «Die Olympischen Spiele sind eröffnet», so sind es diese Qualitäten, die wir in Seoul feiern möchten.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

(«CONCILIUM aktuell» erscheint unter der Verantwortung des jeweiligen Verfassers.)

Vorwort

Norbert Greinacher / Norbert Mette

«Rückkehr der Kirchen in die Diakonie» – Vermächtnis und Auftrag

«Das Schicksal der Kirchen wird in der kommenden Zeit nicht von dem abhängen, was ihre Prälaten und führenden Instanzen an Klugheit, Gescheitheit, ‹politischen Fähigkeiten› usw. aufbringen.» Es wird abhängen von der «Rückkehr der Kirchen in die ‹Diakonie›: in den Dienst der Menschheit. Und zwar in einen Dienst, den die Not der Menschheit bestimmt, nicht unser Geschmack oder das Consuetudinarium (die Gewohnheiten) einer noch so bewährten kirchlichen Gemeinschaft. ‹Der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen› (Mk 10,45). Man muß nur die verschiedenen Realitäten kirchlicher Existenz einmal unter dieses Gesetz rufen und an dieser Aussage messen, und man weiß eigentlich genug. Es wird kein Mensch an die Botschaft vom Heil und vom Heiland glauben, solange wir uns nicht blutig geschunden haben im Dienste des physisch, psychisch, sozial, wirtschaftlich, sittlich oder sonstwie kranken Menschen...

Rückkehr in die ‹Diakonie› habe ich gesagt. Damit meine ich das Sich-Gesellen zum Menschen in allen seinen Situationen mit der Absicht, sie ihm meistern zu helfen, ohne anschließend irgendwo eine Spalte oder Sparte auszufüllen. Damit meine ich das Nachgehen und Nachwandern auch in die äußersten Verlorenheiten und Verstiegenheiten des Menschen, um bei ihm zu sein genau und gerade dann, wenn ihn Verlorenheit und Verstiegenheit umgeben. ‹Geht hinaus› hat der Meister gesagt, und nicht: ‹Setzt euch hin und wartet, ob einer kommt.› Damit meine ich die Sorge auch um den menschentümlichen Raum und die menschenwürdige Ordnung.»[1]

Am 2. Februar 1945 wurde Alfred Delp hingerichtet. Noch im Angesicht seines Todes bedrückte ihn, wie sehr und ausschließlich die Christen und Kirchen mit ihren Binnenproblemen beschäftigt waren, so daß sie darüber die Probleme und Nöte ihrer Mitmenschen aus den Augen verloren hatten. Das weitere Schicksal der Kirchen hängt nach Delp davon ab, ob sie es lernten, von ihren kleinen Problemen abzusehen und stattdessen die ungeheuren Nöte ihrer Zeitgenossen wahrzunehmen. Ob sie allerdings zu einer solchen radikalen Umkehr zu einer diakonischen Einstellung und Praxis noch fähig seien, war für Delp fraglich: «Die Kirchen scheinen sich hier durch die Art ihrer historisch gewordenen Daseinsweise selbst im Weg zu stehen. Ich glaube, überall da, wo wir uns nicht freiwillig um des Lebens willen von der Lebensweise trennen, wird die geschehende Geschichte uns als richtender und zerstörender Blitz treffen.»[2]

Fast gleichzeitig hatte Dietrich Bonhoeffer der protestantischen Theologie im Widerstand gegen den deutschen Nationalsozialismus in seiner Gefängniszelle eine stichwortartige Bestandsaufnahme vorgenommen: «Kirche in der Selbstverteidigung. Kein Wagnis für andere.»[3] In Rückbesinnung auf das «Für-andere-Dasein» Jesu[4] zog er die bekannt gewordene Folgerung: «Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.»[5] Was das konkret für ihn bedeutete, hat er in den sich daran anschließenden Sätzen formuliert: «Um einen Anfang zu machen, muß sie alles Eigentum den Notleidenen schenken. Die Pfarrer müssen ausschließlich von den freiwilligen Gaben der Gemeinden leben, evtl. einen weltlichen Beruf ausüben. Sie muß an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen, nicht herrschend, sondern helfend und dienend.»[6]

Den Menschen in ihrer Not zugewandt, ihnen helfend und dienend – das sind nach diesen beiden Zeugnissen die Attribute der Kirchen, die den ihr aufgetragenen Weg der Diakonie gehen und damit Abschied nehmen von ihrer historisch gewordenen bürgerlichen Lebensweise. «Diakonie» meint somit mehr als ein Aufgabenfeld, das sich aus einer der kirchlichen Grundfunktionen herleitet. Sie bezeichnet nicht bloß gewissermaßen einen Sektor kirchlichen Handelns, etwa die Vergabe von Almosen und die Hilfe für Hilflose. Sondern an ihrem bedingungslosen «Dasein-für-

andere» entscheidet sich, wie Bonhoeffer es schonungslos angemahnt hat, ob die Kirche wirklich Kirche ist oder nicht, ob sie also in der Nachfolge dessen steht, der seinerseits «der Mensch für andere»[7] geworden und gewesen ist. Dabei ist das Beispiel Christi nicht nur Vorbild und bleibender Maßstab der Diakonie; sondern er selbst ist es, der der Kirche in den ihrer Würde beraubten und leidenden Menschen, in den Armen und Schwachen begegnet.

Daß Gott auf ihrer Seite steht, daß er vorrangig für sie Partei ergreift, findet sich als Grunderfahrung und Bekenntnis in der gesamten biblischen Tradition. Immer neu vermag sie darum gerade für die Armen zu einer «guten Botschaft» zu werden, wie C. H. Abesamis in seinem Beitrag ausführt. Wie das beispielsweise in der Praxis und in der Reflexion der frühen Kirche ernstzunehmen versucht worden ist, belegen nach N. Brox zahlreiche altkirchliche Quellen. Allerdings sind auch schon früh Tendenzen festzumachen, an die E. Schüssler Fiorenza kritisch erinnert, nämlich der Diakonie im Vergleich zu Verkündigung und Gottesdienst, der Tat also im Vergleich zu Wort und Kult einen nachgeordneten Stellenwert einzuräumen – ein Vorgang übrigens, der weitgehend parallel mit der Verdrängung der Frau aus der kirchlichen «Hierarchie» ablief.

Damit setzte eine folgenreiche und verhängnisvolle Entwicklung ein: Zwar lassen sich für den gesamten Verlauf der Kirchengeschichte eindrucksvolle Beispiele christlicher Nächstenliebe anführen[8]. Bis in die Gegenwart hinein ist das Engagement der Kirchen, und zwar besonders von Frauen, im diakonischen Bereich beachtlich. Teilweise hat es inzwischen einen differenzierten organisatorischen Ausbau erfahren, um auf solche Weise den Bedingungen einer komplexer werdenden Gesellschaft mit ihren vielfältigen Erscheinungsformen von Not besser Rechnung zu tragen. Die Kehrseite dieser Entwicklung ist allerdings, daß aufgrund dieses Engagements von einzelnen oder Gruppen bzw. Verbänden das Bewußtsein für die diakonische Verantwortung in den übrigen Bereichen kirchlicher Praxis mehr und mehr geschwunden ist. Nicht zuletzt bis in die Ausgestaltung des kirchlichen Amtes hinein, in der (zumindest bis zum Zweiten Vatikanum) der Diakonat nur als Vorstufe zum «eigentlichen» Priestertum galt, hat das Folgen gezeigt. Wenn überhaupt, kam innerhalb der Theologie die Diakonie als Spezialthema der praktischen Theologie zur Sprache.

In jüngster Zeit hat allerdings eine Rückbesinnung auf den «Ernstfall Diakonie» (O. Fuchs) und das undelegierbare «Diakonentum aller Gläubigen» (J. Moltmann) in Praxis und Theorie der Pastoral eingesetzt. Wesentlich angestoßen wurde sie durch den Standortwechsel, wie er von Christen und Kirchen in der «Dritten Welt» vollzogen wird: Verzicht auf ihre überkommene gesellschaftliche Präsenz unter den Privilegierten zugunsten einer vorrangigen Option für die Armen.

Diakonie heißt dann nicht mehr – wie H. Steinkamp im Vergleich zur «Kirche der Reichen» aufzeigt – fürsorgend assistentialistisch auf die Linderung der Nöte der Armen und Schwachen bedacht zu sein, sondern sich selbst in die «sozialen Brennpunkte» hineinzugeben und dort das Leben mit den Betroffenen zu teilen. Im Zuge dieses bedingungslosen Eintretens für ihre Menschenwürde und -rechte und des solidarischen Kampfes darum erfährt die Kirche neu ihre Identität. Die Linien des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter werden weiter ausgezogen: «Es geht nicht nur darum, Wunden zu verbinden. Es geht wesentlich auch darum, die Räuberei aufzudecken und ihr ein Ende zu bereiten. Zuwendung zu den Menschen in Not und strukturelle Maßnahmen gehören zusammen.»[9] Das heißt, daß die Diakonie nicht auf individuelle Hilfeleistung beschränkt bleiben kann, so unerläßlich diese auch bleibt. Sondern von der Not in ihren konkreten Erscheinungsformen ausgehend, ist auch nach ihren strukturellen Ursachen zu fragen – bis in ihre weltweiten Verflechtungen hinein. Der Artikel von A. Adedeji gibt dafür ein lehrreiches und aufrüttelndes Beispiel. Wo so geredet und gehandelt wird, wird die Diakonie unweigerlich politisch und prophetisch. In ihrer Parteilichkeit wirkt sie anstößig; aber nur so kann sie zum Anstoß der eigenen Umkehr werden (vgl. die Beiträge von Frei Betto und P. Kalilombe).

Diese Bekehrung zu einer «diakonischen Kirche» ist nicht ohne Auswirkungen für die pastorale Praxis und Theorie in der «Ersten Welt» geblieben. Auch hier wird der Anteil der Bevölkerung, der nicht am zunehmenden Wohlstand teilhat, immer grösser (vgl. den Beitrag von G. Baum). Bis in die Kirchen hinein macht sich die Einstellung einer Segregationsgesellschaft breit, Menschengruppen abzusondern, weil sie von der Gemeinschaft als fremdartig empfunden wer-

den[10]. Ob die Kirchen mit ihrer teilweise imposant ausgebauten Diakonie nur zur Kompensation der Opfer der Wohlstandsgesellschaft fungieren oder ob sie fähig sind, pathogenen politischen und ökonomischen Entwicklungen schöpferischen Widerspruch entgegenzusetzen und die beziehungstiftende Kraft des Glaubens über gesellschaftliche Schranken hinweg erfahrbar werden zu lassen, ist für sie zu einer entscheidenden Herausforderung geworden (vgl. die Beiträge von O. Fuchs und N. Mette).

Dabei kann es nicht darum gehen, daß die Kirchen sich in einen abstrakten Kontrast der übrigen Gesellschaft bzw. dem Staat gegenübersetzen, sondern sich gerade in ihr für eine «Politik der Barmherzigkeit» einsetzen (vgl. den Beitrag von J. Degen). Rückkehr in die Diakonie meint gerade nicht Rückzug der Kirche aus der Gesellschaft, sondern daß sie sich ihrer eigenen Verflechtungen darin bewußter wird und es so lernt, ihre Aufgabe als «kulturelle Diakonie» zu begreifen und zu praktizieren (vgl. den Beitrag von G. Fuchs)[11].

Der Ruf zur Rückkehr in die Diakonie kann auch für die Theologie nicht ohne Folgen bleiben. Wer für eine «Diakonie von unten» plädiert, kann nicht weiter eine «Theologie von oben» betreiben wollen. Die Diakonie kann nicht lediglich als Spezialthema der Praktischen Theologie zugeordnet werden. Sie muß vielmehr als Dimension der gesamten Theologie zur Geltung kommen. Das aber verlangt auch von der Theologie die Umkehr zu einer «Karriere nach unten» (H. Schürmann): Gott erkennen heißt, den Schrei der Armen und Schwachen zu hören und ihr Nächster zu werden. Dazu soll dieses Heft von CONCILIUM beitragen. Wir hoffen damit auch einen Beitrag zu leisten für die «Weltversammlung von Christen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung», die wir voll unterstützen.

Rückkehr der Kirchen in die Diakonie! Wie bleibend aktuell diese Mahnung ist, haben die Beratungen der Weltkonsultation «Diakonie 2000 – Nächste werden» gezeigt, die im November 1986 von der Kommission für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst (CICARWS) des ökumenischen Rates der Kirchen in Larnaka (Zypern) veranstaltet wurde; die in der Schlußerklärung ausgesprochene Selbstverpflichtung weist auf den Weg einer diakonischen Kirche: «Auf der Schwelle zum dritten Jahrtausend verpflichten wir uns feierlich, von diesem Tag an durch unsere Diakonie für Gerechtigkeit und Frieden zu arbeiten. Wir verpflichten uns, eine Vision zu verwirklichen, die es uns erlaubt, uns mit denen zu identifizieren und solidarisch zu zeigen, die mitten im Kampf um einen Frieden stehen, der auf Gerechtigkeit gegründet ist. Unsere gegenwärtige und künftige Diakonie muß auf gegenseitiges Vertrauen und echtes Miteinanderteilen aufgebaut sein. Wir wissen, daß Menschen und Kirchen auf allen Kontinenten Bedürfnisse haben und daß wir mit unserer Diakonie alle die erreichen müssen, die leiden. Wir wissen auch, daß die Kräfte, die sich uns in den Weg stellen, zahlreich sind und daß der vor uns liegende Weg lang und beschwerlich ist. Und wir wissen, daß wir nicht weniger tun können, als das Kreuz aufzunehmen und dem leidenden Christus, unserem Herrn, der der ganzen Menschheit dient, nachzufolgen. Sein Sieg über den Tod gibt uns Leben und Hoffnung.»[12]

[1] Alfred Delp, Jesuit und Mitglied des Widerstandes gegen den deutschen Nationalsozialismus, schrieb den Essay «Das Schicksal der Kirchen» mit gefesselten Händen zwischen September 1944 und Februar 1945 im Gefängnis. In: A. Delp, Gesammelte Schriften, hg. von R. Bleistein, Band IV (Frankfurt 1984) 318–323, hier 318–320.

[2] AaO. 415.

[3] D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (München [3]1985) 414.

[4] Vgl. ebd.

[5] AaO. 415.

[6] Ebd.

[7] AaO. 414.

[8] Vgl. die Überblicke bei C. Boff/J. Pixley, Die Option für die Armen (Düsseldorf 1987) 174–200; P. Philippi, Diakonie. I. Geschichte der Diakonie, in: TRE VII (1981) 621–644. Vgl. auch den Beitrag von H. Steinkamp in diesem Heft.

[9] F. Kamphaus, Der Preis der Freiheit (Mainz 1987) 166; vgl. auch W. Dirks, Die Samariter und der Mann aus Samaria. Vom Umgang mit der Barmherzigkeit (Freiburg 1985).

[10] Vgl. J. Moltmann, Diakonie im Horizont des Reiches Gottes (Neukirchen-Vluyn 1984) 18.

[11] Leider ist es nicht gelungen, einen Beitrag über die diakonische Tätigkeit der Kirchen in einer sozialistischen Gesellschaft in das Heft aufzunehmen. Verwiesen sei darum auf die Fallstudie von R. Turre, Chancen und Probleme diakonischer Arbeit in der sozialisitischen Gesellschaft: EvTh 45 (1985) 401–415.

[12] Aus der «Erklärung von Larnaka»: epd-Dokumentation 3/87, 54ff., hier 56.

Zum Himmel schreiendes Elend – Brennpunkte menschlicher Not

Adebayo Adedeji

In einer gespaltenen Welt: Gibt es einen Ausweg aus gegenseitiger Schädigung und Selbstzerstörung?[1]

Unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg waren viele Menschen sich einig, daß eine bessere Welt auf folgenden Grundpfeilern aufgebaut werden müsse: Gerechtigkeit, insbesondere wirtschaftliche und soziale Gerechtigkeit, ausgehend von einer neuen Wirtschafts- und Sozialordnung; Freiheit, besonders politische Freiheit als Ergebnis der Beseitigung von Imperialismus und Kolonialismus; Toleranz, besonders rassische Toleranz sowie die Beseitigung von Rassismus und rassischen Vorurteilen; und Menschlichkeit, insbesondere eine universale Anerkennung des Einsseins der Menschheit und der Würde des Menschen. Doch die Hoffnungen von damals haben sich in die Enttäuschungen von heute verwandelt. Die Revolution der steigenden Erwartungen der 50er und 60er Jahre hat sich heute in die Revolte der Frustration verkehrt. In den letzten zwei Jahrzehnten und eigentlich schon seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges ist unsere Eine Welt gespalten und uneins geblieben. An allen Fronten stehen sich die Gegner gegenüber: Konfrontation der Großmächte, ideologische Konfrontation, Konfrontation der Besitzenden dieser Welt – der Industrieländer des Nordens – und der Besitzlosen – der Dritte-Welt-Länder in Lateinamerika, Asien und Afrika. Anstatt daß der Mensch seines Bruders Hüter ist, haben wir es mehr und mehr mit Egozentrismus, Selbstsucht und Zynismus zu tun. Bedauernswerterweise befinden wir uns heute in einer Zeit, die als die ICH-ÄRA umschrieben worden ist, unter deren Mantel eine große und immer größere Zahl von Menschen und Nationen eine besondere Art von Eigensucht an den Tag legen und in einem noch nie dagewesenen Maße – insbesondere auf internationaler Ebene – außer acht lassen, was das Zusammenleben in einer Gemeinschaft und die soziale Ordnung von jedem einzelnen wie auch in jedem Land verlangen.

Rückzug ins Kirchturmdenken

Unbestreitbar ist die Welt heute interdependenter als je zuvor. Umfang und Komplexität der politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und sozialen Beziehungen zwischen den Staaten und Völkern unserer Erde haben in den vergangenen vierzig Jahren massiv zugenommen. Dies gilt ganz besonders für die ersten zweieinhalb Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg, als sich in allen Gesellschaften ein starker Trend zum Internationalismus bemerkbar machte. Die westlichen Staaten haben in vorbildlicher Weise zusammengearbeitet, um die vom Krieg zerstörten Volkswirtschaften Europas wiederaufzubauen, und international ließen sich einzigartige Fortschritte bei der Schaffung von Reichtum und Einkommen beobachten.

Diese Zusammenarbeit, dieser Internationalismus hielten jedoch nur eine Generation lang an. In dem Maße, wie sich der Unterschied zwischen dem reichen Norden und dem armen Süden zu einer tiefen Kluft ausdehnte, ging die Zusammenarbeit zurück und wurde schließlich durch Konfrontation ersetzt. Aufeinanderfolgende Wirtschaftskrisen mit niedrigen oder Null-Wachstumsraten im Norden und entsprechender chronischer Massenarbeitslosigkeit haben in den Industriestaaten zu Kirchturmdenken geführt. Die Zusammenarbeit zwischen Nord und Süd nahm unter diesen Umständen drastisch ab. Der wirtschaftliche Nationalismus ist wieder dabei, sein häßliches Haupt zu erheben, und dies in einer Welt, deren ökonomische Interdependenz größer ist als je zuvor.

Die Gefahren, die der gegenwärtigen Krise der internationalen Beziehungen und der Weltwirt-

schaft innewohnen, werden von Tag zu Tag akuter. Die Kluft zwischen Norden und Süden liegt langfristig nicht in unserem Interesse; denn es wird immer deutlicher, daß sich lokale Probleme auch international auswirken und daher nur auf internationaler Ebene zu lösen sind. Mit anderen Worten: da das internationale System sehr viel komplizierter und interdependenter geworden ist, können scheinbar innenpolitische Probleme – z. B. Umwelt, Energie, Währung, Handel, Finanzen, Beschäftigung – nur durch internationale Zusammenarbeit gelöst werden. Die wirtschaftliche Lage eines Landes hängt immer mehr von den Leistungen und dem Verhalten anderer Länder ab. Die Nord-Süd-Kommission hat in ihrem Bericht wiederholt darauf hingewiesen, daß «der Süden sich ohne den Norden nicht angemessen entwickeln (kann); der Norden kann nicht florieren oder seine Lage verbessern, wenn es nicht größeren Fortschritt im Süden gibt»[2].

In seiner Einleitung zu dem Bericht schrieb Willy Brandt sehr treffend: «Ob es uns paßt oder nicht: Wir sehen uns mehr und mehr Problemen gegenüber, welche die Menschheit insgesamt angehen, so daß folglich auch die Lösungen hierfür in steigendem Maße internationalisiert werden müssen. Die Globalisierung von Gefahren und Herausforderungen – Krieg, Chaos, Selbstzerstörung – erfordert eine Art ‹Weltinnenpolitik›, die über den Horizont von Kirchtürmen, aber auch nationale Grenzen weit hinausreicht. Dies vollzieht sich bisher nur im Schneckentempo. Weithin herrscht ein defensiver Pragmatismus vor, und dies in einer Zeit, in der die wahren Interessen der Menschheit neue Perspektiven und weitsichtige Führung erfordern.»[3]

Das Schuldenproblem und seine Folgen

Angesichts der Tragweite – und auch der Aktualität – des Schuldenproblems möchte ich mich etwas eingehender damit befassen. Aus welchen Gründen auch immer die Entwicklungsländer so ungeheure Auslandsschulden eingegangen sind: eine der folgenschwersten Konsequenzen ist der Rückfluß von Kapital aus den armen in die reichen Länder. Seit 1954 und mit Beginn des Marshall-Plans sind im Rahmen der Entwicklungshilfe praktisch ausschließlich Mittel aus den Industrieländern in die Dritte Welt geflossen.

Dies war auch im 19. Jahrhundert und in den ersten anderthalb Jahrzehnten dieses Jahrhunderts der Fall. Mit Beginn der Schuldenkrise 1982 änderte dieser Kapitalstrom seine Richtung. Nach Schätzung des Internationalen Währungsfonds (IWF) z. B. zahlten die sieben am schwersten verschuldeten Länder der Dritten Welt (Brasilien, Mexiko, Südkorea, Argentinien, Venezuela, Indonesien und die Philippinen) allein 1985 eine Summe von 32 Mrd. US-Dollar an ihre Gläubiger, d. h. fast 20 % ihrer gesamten Exportgewinne. Allein die Zinszahlungen der Entwicklungsländer beliefen sich 1985 auf 54 Mrd. US-Dollar.

Die Auslandsschulden der afrikanischen Länder sind rein quantitativ zwar sehr viel geringer als die der großen Sieben, belasten diese Volkswirtschaften aber weitaus mehr, da sie so unterentwickelt sind, daß selbst der Zinsendienst über ihre Kräfte geht. 1977 entsprachen die Zinszahlungen der afrikanischen Länder insgesamt rund 12 % ihrer Exportgewinne, 1985 waren es schon über 30 %. Solche Durchschnittszahlen sagen allerdings wenig über die Situation einzelner Länder wie z. B. Sudan und Zaïre aus, deren Zinszahlungen bei 40–70 % ihrer Exportgewinne liegen. Somit fließen selbst aus dem extrem armen Afrika erhebliche Summen zurück, und es ist abzusehen, daß sie in den kommenden Jahren weiter ansteigen.

Dieser Rückstrom von Geldern – so unnatürlich und so schädlich für die Weltwirtschaft er auch sein mag – wird von offiziellen Kreisen in den Industrieländern, die nicht bereit sind, ihrer Mitverantwortung für das Funktionieren der Weltwirtschaft gerecht zu werden, als «notwendige Anpassung» bezeichnet. Man kann aber Harald Lever und Christopher Huhne nur zustimmen, wenn sie schreiben: «Wir müssen uns dringend mit der Schuldenfrage auseinandersetzen, und zwar zum einen, weil sie eine Gefahr darstellt, zum anderen aber auch, weil sie symptomatisch für einen tiefgreifenden Mangel des Westens ist: In ihr kristallisiert sich das seit 20 Jahren anhaltende Versagen der westlichen Demokratien, sich auf die wachsende Interdependenz der Weltwirtschaft einzustellen.

Diejenigen, die die Geschicke der Welt lenken – Politiker, Beamte, Währungsexperten usw. – haben sich als unfähig erwiesen, strategisch zu denken. Anstehende Probleme werden unkoordiniert und ohne jeden Sinn für eine langfristige Gesamtplanung angegangen. Die Methode, von Fall zu Fall vorzugehen (die sicherlich manchmal ihre Berechtigung hat), wird zum höheren Prin-

zip erklärt. In Wirklichkeit ist sie ein Zeichen intellektuellen Bankrotts und soll die Tatsache verschleiern, daß man versucht, sich der Verantwortung für die Folgen des eigenen Handelns zu entziehen. ‹Verlassen wir uns auf die Marktmechanismen›, heißt es, als ob sich der Geldmarkt in einem Vakuum befände und nicht sehr weitgehend von den großen Finanzinstituten gelenkt würde.»[4]

Wir haben uns bisher auf die Schuldenkrise konzentriert, sollten darüber aber nicht vergessen, daß sie zwar das größte, keineswegs aber das einzige wirtschaftliche Problem ist, mit dem sich die internationale Gemeinschaft heute konfrontiert sieht. Wir beschränken uns an dieser Stelle auf die Erwähnung dreier weiterer Probleme: internationaler Handel, Währungspolitik und Zahlungsbilanzdefizite.

Hunger, Mangelernährung und Armut: eine skandalöse Plage

Gleich zu Beginn ihres sehr lesenswerten, mutigen und anregenden Buches über die Ursachen des Welthungers stellt Susan George folgenden Vergleich an: «Man könnte die gegenwärtige politische und wirtschaftliche Weltordnung mit den gesellschaftlichen Klassenverhältnissen einzelner Länder im Europa des 19. Jahrhunderts vergleichen – und die Dritte Welt heute mit der Arbeiterklasse von damals. All die Bilder des Schreckens, auf die wir heute mit einer Mischung von Abscheu und Ungläubigkeit zurückblicken. haben ihr Ebenbild (und Schlimmeres) in den asiatischen, afrikanischen und lateinamerikanischen Ländern von heute, in denen weitaus mehr als 500 Millionen Menschen unter Verhältnissen leben, die die Weltbank als ‹absolute Armut› bezeichnet. Und wie die ‹besitzenden Klassen› von früher sich jeder Reform widersetzten und die unmittelbare Gefahr einer Wirtschaftskatastrophe an die Wand malten, falls man die Fabrikarbeit von achtjährigen Kindern verböte, so versuchen heute die Nutznießer der Armut, welche für den Hunger verantwortlich sind, den Status quo zwischen der reichen und der armen Welt zu erhalten.»[5]

Zehn Jahre nach der Veröffentlichung dieses Buchs hat die Gruppe «Projekt Hunger», deren Mitglieder sich als Einzelpersonen und gemeinsam sehr engagiert dafür einsetzen, daß es bis Ende dieses Jahrhunderts auf unserem Planeten keinen Hunger und keine Unterernährung mehr geben soll, einen richtungweisenden Text herausgegeben[6]. Er zeigt Fakten und Zusammenhänge auf, die so grauenhaft sind, daß sie das Gewissen der reichen Welt – hätte sie nicht einen solchen Zynismus entwickelt – aufrütteln müßten. Lassen Sie mich nur einige wenige Beispiele nennen. Während die Industrieländer sich damit brüsten, daß «die Fortschritte im agrarwissenschaftlichen und -technischen Bereich dazu führen, daß die Ernteerträge das Bevölkerungswachstum überflügeln und zum erstenmal in der Geschichte mehr Nahrungsmittel produziert werden als die Welt braucht»[7], sterben jährlich 13–18 Millionen Menschen an Hunger. Das sind durchschnittlich pro Tag 35.000 Menschen und pro Minute 24 Menschen, davon 18 Kinder. Etwa eine Milliarde Menschen, also ein Fünftel der Menschheit, sind chronisch und akut unterernährt.

Keine andere Katastrophenart wirkt sich so verheerend aus wie Hunger. Er hat in den vergangenen zwei Jahren ebensoviele Opfer gefordert wie beide Weltkriege zusammen. Der «Hungergürtel» ersteckt sich von Südostasien über den indischen Subkontinent, den Mittleren Osten und Afrika bis hin zur lateinamerikanischen Äquatorzone. Die Nord-Süd-Kommission hat völlig recht, wenn sie feststellt: «Der Gedanke einer Gemeinschaft der Nationen hat wenig Sinn, wenn ... Hunger als ein Randproblem betrachtet wird, mit welchem die Menschheit leben kann.»[8] Dabei wäre es noch verhältnismäßig einfach, den Hunger zu beseitigen, wohingegen die Folgen von Unter- und Mangelernährung sehr viel schwieriger zu beheben sind.

Rüstungsausgaben und ihre sozialen Kosten

Die Lasten und die Vergeudung, die mit dem Wettrüsten einhergehen, seine schädlichen Auswirkungen auf die Weltwirtschaft und seine sozialen Kosten haben mittlerweile – soweit sie überhaupt zu kalkulieren sind – astronomische Zahlen erreicht. Nach einem UNO-Bericht von 1985 beliefen sich die weltweiten Rüstungsausgaben 1983 auf 750 Mrd. US-Dollar, d. h. 150 US-Dollar für jeden Mann, jede Frau, jedes Kind. Das ist mehr als das durchschnittliche Pro-Kopf-Einkommen in vielen Entwicklungsländern[9]. Verglichen mit den Mitteln, die weltweit in die Rüstung gesteckt werden, sind die Entwicklungsausgaben kaum der Rede wert. Die staatliche Entwicklungshilfe beträgt jährlich 30 Mrd.

US-Dollar, deren realer Wert sinkt, während die Rüstungsausgaben vierzigmal höher liegen und ständig steigen. Die Menschheit hat die einfache, aber sehr wichtige Tatsache noch nicht begriffen, daß mehr Waffen die Welt nicht sicherer, sondern nur ärmer machen.

Wie die Nord-Süd-Kommission in ihrem ersten Bericht sehr richtig bemerkte, besteht «eine moralische Verbindung zwischen dem gewaltigen Rüstungsaufwand und den beschämend geringen Ausgaben für Maßnahmen zur Beseitigung von Hunger und Krankheit in der Dritten Welt: Das Programm der Weltgesundheitsorganisation zur Bekämpfung der Malaria ist knapp an Mitteln; nach Schätzungen würde es um 450 Millionen Dollar kosten – was nur ein Tausendstel der jährlichen Ausgaben für militärische Zwecke in der Welt ausmachte. Die Kosten eines Zehn-Jahresprogramms zur Deckung der wichtigsten Nahrungs- und Gesundheitsbedürfnisse in Entwicklungsländern betragen weniger als die Hälfte der jährlichen Rüstungsausgaben.»[10]

Zwar entfällt der weitaus größte Teil der Rüstungsausgaben auf die beiden Supermächte und ihre Verbündeten; doch auch in vielen Ländern der Dritten Welt werden erhebliche Summen in die Rüstung gesteckt. Zwischen 1974 und 1983 sind die Rüstungsausgaben der Dritten Welt doppelt so schnell gestiegen wie die der Industrieländer. Kein Wunder also, daß in der Dritten Welt seit 1945 «ungefähr 150 kleine und größere bewaffnete Konflikte stattgefunden haben, denen mindestens 16, wahrscheinlich aber eher 20 Millionen Menschen zum Opfer gefallen sind... Damit sind in einem Zeitraum von 40 Jahren jeden Monat zwischen 33.000 und 41.000 Menschen umgekommen»[11].

Die waffenexportierenden Länder des industrialisierten Nordens geben zwar nur unwillig Entwicklungshilfe, sind aber gerne bereit, die Länder des Südens mit Waffen zu versorgen. Selbstverständlich wollen die Entwicklungsländer Waffen, um ihre Sicherheit zu gewährleisten: doch ebenso wie die Supermächte und die anderen Länder des Nordens sollten sie endlich zur Kenntnis nehmen, daß ihre Länder durch Waffen nicht sicherer, sondern ärmer werden – sehr viel ärmer. Und diejenigen, die den Entwicklungsländern Waffen liefern, tragen die moralische und politische Mitverantwortung für die zunehmende Verelendung des Südens.

Zunehmende Verbreitung von Rassismus, Rassenvorurteilen und Diskriminierung

«In Christus eint sich Ost und West
und eint sich Süd und Nord,
die Seelen sein sind eins in ihm
die ganze Erde fort.»

Dieses Lied, das von Christen in aller Welt gerne und – so sollte man wenigstens meinen – mit Überzeugung gesungen wird, beruht auf einer der grundlegenden christlichen Lehren, daß es nähmlich vor Gott weder Juden noch Heiden, weder Schwarze noch Weiße gibt. Und doch – in der christlichen Welt von heute gibt es Rassismus und Rassendiskriminierung, gibt es eine Fülle von Rassenvorurteilen und Rassenspannungen. Menschen behandeln einander nicht als Menschen, als gleichwertige Mitglieder der menschlichen Gemeinschaft. Sie betrachten einander als Juden und Araber, als Schwarze und Weiße, als Christen und Muslime. In den 2.000 Jahren seit der Geburt unseres Herrn und insbesondere in den letzten 300 Jahren ist der Rassismus zu einem ausgewachsenen Krebsgeschwür im Leib der Menschheit geworden. In seinem Namen wurden zahllose Verbrechen und Gewaltakte begangen. Sogar unter Christen und christlichen Ländern ist es nicht zu einer Begegnung zwischen Ost und West gekommen, hat der Norden es abgelehnt, in Christus auf den Süden zuzugehen, und haben weiße Christen es nicht für nötig gehalten, ihren «farbigen» und «schwarzen» Mitchristen Achtung, Respekt und brüderliche Liebe entgegenzubringen.

Die schlimmste Erscheinungsform des Rassismus seit den Judenpogromen des Nationalsozialismus ist das Apartheidssystem, das sich gegen die schwarzen und farbigen Bewohner Südafrikas richtet. In beiden Fällen sind Hunderttausende verfolgt, gefoltert, ihrer Bürgerrechte beraubt und allen Arten erniedrigender und brutaler Behandlung ausgesetzt worden. Umfang und Charakter beider Systeme zeigen, wie grundlegend schlecht und böse der Mensch ist. Beunruhigender noch aber ist die Tatsache, daß in beiden Fällen christliche Länder untätig zusehen, wie im Namen rassischer Überlegenheit Verbrechen begangen werden[12].

Das Apartheidssystem ist eine Schmach für unsere Welt; aber wir sollten nicht so tun, als gebe es Rassismus nur in Südafrika. Es gibt ihn in dieser oder jener Form fast überall. Wenn es uns nicht gelingt, die Apartheid und alle Formen

der Rassendiskriminierung und rassistischer Vorurteile abzubauen, dann steht die Existenz unserer Zivilisation auf dem Spiel.

Die Tragödie der Flüchtlinge und Entwurzelten

Eine der Folgen des zunehmenden Rassismus und der Intoleranz ist der Strom von Flüchtlingen – Menschen, die freiwillig oder unter Zwang ihre Heimat verlassen haben. Wir sind uns alle darüber einig, daß das Verhalten des Individuums unter anderem von seinen Möglichkeiten abhängt, seine Lebensziele zu verwirklichen, seine Erwartungen und Hoffnungen zu erfüllen. Wenn seine Lebens- und Arbeitsbedingungen seine Entfaltung und sein Selbstvertrauen fördern, dann wird es in der Regel die soziale Ordnung, in der es lebt, bejahen. Lebt der Mensch hingegen unter Bedingungen, die in jeder Hinsicht entmutigend wirken, dann kann er leicht Frustrationen und Störungen entwikkeln, wird introvertiert und möglicherweise sogar zum Außenseiter.

Es mag eine unzulässige Vereinfachung sein, doch unsere Welt erscheint mir gespalten in zwei «psychologische» Lager: auf der einen Seite die Länder, in denen ungeachtet aller Rassen-, Religions- oder Geschlechtsunterschiede echte Chancengleichheit besteht, und auf der anderen Seite diejenigen, die trotz aller Rhetorik oder politischen Lösungen solche Chancengleichheit nicht kennen. Im ersten Fall entwickelt das Individuum eine positive Haltung zu seiner Umwelt, im zweiten wird es jedes Interesse insbesondere an öffentlichen Angelegenheiten verlieren und mit allen Mitteln versuchen, mit möglichst wenig Aufwand möglichst viel zu erreichen; unter solchen Umständen gedeiht dann Korruption. In solchen Gesellschaften, in denen die Entfaltung und Partizipation des Individuums nicht gefördert wird, in denen keine Freiheit, sondern Repression, keine Chancengleichheit, sondern Unterdrückung herrscht, in denen die Menschenwürde und die Menschenrechte nicht respektiert, sondern grundsätzlich und brutal verweigert werden, in denen die Entwicklung des Individuums nicht abhängig von seinen Fähigkeiten, sondern von seiner Hautfarbe ist – dort entschließen sich Menschen, anderswo Zuflucht zu suchen.

Für die Weltgemeinschaft insgesamt ist die Anzahl der Menschen, die ihre Heimat verlassen haben, alarmierend: es gibt 10 Millionen Flüchtlinge, und vorsichtigen Schätzungen zufolge leben etwa 19,7–21,7 Millionen Menschen als Arbeitskräfte in anderen Ländern als ihrem Heimatland. Alle diese Menschen sind mit zahlreichen Problemen konfrontiert: sie stoßen zunehmend auf Ablehnung und sogar auf Feindseligkeit, und zwar vor allem in den Ländern, deren Aufnahmekapazität aufgrund schlechter Wirtschaftslage, Arbeitslosigkeit, Diskriminierung und rassistischer Einstellungen abnimmt.

In Afrika haben die Bevölkerungsbewegungen in den letzten Jahren alarmierende Ausmaße angenommen: Die Hälfte aller Flüchtlinge (rund 5 Mio.) lebt heute in Afrika, das die übermenschliche Aufgabe hat, Millionen von Menschen, die aus den Dürregebieten fliehen mußten, zu unterstützen (die Anzahl der auf dem Höhepunkt der Dürre und Hungersnot innerhalb der afrikanischen Länder entwurzelten Menschen ist auf 10 Mio. geschätzt worden), und gleichzeitig die komplexe Problematik der Wanderarbeit (schätzungsweise 2 Mio. Menschen) zu bewältigen. Ich glaube, daß wir hier, verglichen mit allen anderen Kontinenten, ausnahmsweise einmal privilegiert sind, und zwar in dem Sinn, daß wir unsere Solidarität mit entwurzelten Menschen bewahrt haben: Bei uns werden Bevölkerungsbewegungen innerhalb von Ländern und zwischen ihnen weder überprüft noch eingeschränkt. Wir nehmen die Entwurzelten auf und teilen mit ihnen. Aber was wir mit ihnen teilen, ist vor allem Armut; denn das Wenige, was wir haben, ist gefährlich knapp. Und doch – unsere Einstellung zum Schicksal unserer Mitmenschen ist in der heutigen Welt, in der es so viel Gleichgültigkeit, Selbstsucht und Egoimus gibt, offenbar etwas sehr Seltenes geworden.

Die Welt im Jahr 2000

Unsere Welt steht heute am Scheideweg. Seit Ende des Zeiten Weltkrieges ist sie interdependenter als je zuvor geworden, und doch treibt sie immer weiter auseinander. Während sie heute dank wissenschaftlichen und technischen Fortschritten physisch viel kleiner geworden ist als vor zwei Jahrzehnten oder sogar noch vor einem Jahrzehnt, wird die Kluft zwischen den Industrieländern und den Entwicklungsländern jeden Tag größer. Wir sprechen heute von *einer* Welt, doch wir sind gespaltener als je zuvor – durch ideologische Unterschiede, durch unsere verschiedenen Vorstellungen von der Gestaltung unserer Beziehungen, und vor allem durch unse-

re ungleichen Möglichkeiten, zusätzlichen Reichtum zu schaffen, unsere Bodenschätze und unsere Umwelt zu kontrollieren und den Bedürfnissen – manchmal den elementarsten Bedürfnisse – der Bevölkerung unseres jeweiligen Landes gerecht zu werden.

Während unsere Welt als ganze reicher und wohlhabender ist als je zuvor, und während der Lebensstandard seit 1945 sprunghaft gestiegen ist und sich die Lebensqualität verbessert hat, muß man feststellen, daß diese Entwicklung nur auf einen kleinen Teil unseres Planeten zutrifft – die industrialisierten Länder der OECD (Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung) und des COMECON (Rat für gegenseitige Wirtschaftshilfe). Für zwei Drittel der Menschheit – die in Asien, Lateinamerika und Afrika leben und kollektiv als Dritte Welt bezeichnet werden – ist das Leben immer noch kurz und hart. Das gilt besonders für Afrika, wo Millionen von Kindern schon als Kleinkinder an Unterernährung sterben, wo Hunderttausende notdüftig gekleidet, erbärmlich behaust und kaum mit den elementarsten Dingen des Lebens versorgt sind.

Leider gibt es keine Anzeichen für eine möglicherweise umwälzende Entwicklung zwischen heute und dem Jahr 2000, die die oben geschilderte gegenwärtige Situation ändern könnte. Wenn sich überhaupt etwas abzeichnet, so sind es Entwicklungen, die wahrscheinlich die Lage noch verschärfen werden. Lassen Sie mich kurz auf drei solche Entwicklungen eingehen.

Erstens wird der rasche Bevölkerungszuwachs sich bis weit ins dritte Jahrtausend auf dramatische Weise fortsetzen. Die Zahl der Weltbevölkerung ist im 20. Jahrhundert auf dramatische Weise angestiegen. Im Jahr 1900 gab es weniger als zwei Milliarden Menschen; bis zum Jahr 2000 wird es fünf Milliarden geben. Am schnellsten wird sich der Bevölkerungszuwachs in der Dritten Welt, ganz besonders in Afrika, vollziehen. Man rechnet damit, daß Afrika, das 1960 schätzungsweise eine Bevölkerung von 257 Millionen hatte, im Jahr 2000 etwa eine Milliarde Menschen haben wird. Dadurch würde der Anteil Afrikas an der Weltbevölkerung von 8–10% in den 60er Jahren auf 20% im Jahr 2000 ansteigen.

Der zweite Faktor, der die Lage bis zum Beginn des nächsten Jahrtausends wahrscheinlich verschlechtern wird, betrifft die Belastung des ökologischen Systems, deren schädliche Auswirkungen sich in der ganzen Welt bemerkbar machen werden. Es besteht kein Zweifel daran, daß fünf Milliarden Menschen eine ungeheure Belastung für das Ökosystem der Erde bedeuten. Der zunehmende Mangel an landwirtschaftlich nutzbarem Boden, die Verschmutzung der Biospähre durch Schwerindustrien und die kontinuierliche Verschlechterung der Umwelt werden wahrscheinlich entscheidende Probleme im nächsten Jahrtausend sein. Die verhängnisvolle Wechselwirkung zwischen raschem Bevölkerungszuwachs und Gefährdung des Ökosystems wird voraussichtlich am einschneidendsten in Afrika sein, wo übermäßige landwirtschaftliche Nutzung des Bodens und Abholzung wahrscheinlich den Desertifikationsprozeß beschleunigen und immer häufiger zu Dürren führen werden.

Drittens wird die rasche Beschleunigung der technischen Entwicklung der letzten vierzig Jahre bis zum nächsten Jahrtausend wahrscheinlich sogar mit gesteigertem Tempo weitergehen. Dieses rasche Vordringen der Technik wird voraussichtlich begleitet sein von einer starken Konzentrierung der Spitzentechnologie in den Händen der Supermächte, wodurch die übrige Welt in unterschiedlichem Maße praktisch zum Technologieimport gezwungen wird. Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß die technologische Lükke zwischen dem Norden und dem Süden sich bis dahin noch mehr vergrößert haben und der Zugang zur Technologe wowie der Technologietransfer schwieriger, wenn nicht sogar unmöglich sein wird.

Auch mit der Erforschung des Weltraums und der Ausbeutung der Ressourcen des Meeresbodens sind Probleme und potentielle Gefahren verbunden. Man kann die technologischen Implikationen der Bemühungen in diesen beiden Bereichen gar nicht überbetonen, und die Ausbeute solcher Unternehmungen ist kaum abzuschätzen. Kann sie überhaupt gerecht verteilt werden? Lassen sich dabei Beherrschung, Exklusivrechte und Vorherrschaft vermeiden? Die Erforschung des Weltraums sollte nicht mit Kontrolle über den Weltraum gleichgesetzt werden, und die Schätze des Meeresbodens, die zum Erbe der Menschheit gehören, sollten nicht nur denjenigen vorbehalten bleiben, die die Mittel haben, sie zu erforschen und auszubeuten. Der Planet mit seinem Weltraum ist für die ganze Menschheit da: für die Reichen und die Armen, die Mächtigen und die Machtlosen, die Entwickelten und die sich Entwickelnden.

Und schließlich wird die drohende Gefahr eines weltweiten Holocaust weiter über der Menschheit schweben, aber es bleibt hoffentlich nur eine Bedrohung und die Menschheit wird vor der Vernichtung bewahrt. Das kann geschehen, wenn der gegenwärtige Haß und Argwohn der beiden Supermächte und der augenscheinliche Gegensatz zwischen ihren politischen und wirtschaftlichen Zielen ersetzt wird durch Verständnis, Toleranz und Zusammenarbeit.

Die Antwort und Verantwortung der Christen

Welche Antwort sollten wir als Christen auf diese – schwerwiegenden und äußerst beunruhigenden – Herausforderungen geben, die vor uns liegen, wenn nun das zweite Jahrtausend zu Ende geht und das dritte anbricht?

In der Geschichte hat sich die Kirche mehr mit der Formulierung von Bekenntnissen und Liturgien, die das persönliche Heil verkündigen, abgegeben als mit den sozialen Geboten Jesu, die sich auf unsere Verpflichtung zur Nächstenliebe beziehen. Solange wir als Christen nicht aufrichtig und vorbehaltlos akzeptieren, daß wir unserer Brüder und Schwester Hüter sind, solange wir nicht unser gemeinsames Menschsein erkennen und unseren Glauben daran, daß alle Menschen unabhängig von ihrer Rasse gleich geschaffen sind und das gleiche Recht auf Leben, Freiheit und Streben nach Glück haben, unbeirrt in die Tat umsetzen, wird unser Glaube eine Flucht vor der Herausforderung sein, die Jesus Christus selbst vor zweitausend Jahren ausgesprochen hat.

Die Kirche sollte selbstverständlich an ihrem Auftrag, Seelen zu retten, festhalten; aber sie sollte darüber hinaus an der vordersten Front des Kampfes gegen die brutale Unterdrückung und Ausbeutung von Menschen durch andere Menschen, von einer Rasse und von einer Nation durch andere Nationen stehen. Und dies sollte sie als einen nicht weniger wichtigen Auftrag erkennen. Da es in Christus weder Sklaven noch Freie und somit keinen Grund für die Herrschaft eines Teils der Menschheit über einen anderen gibt, müßte die Kirche eine positivere und zupackendere prophetische Rolle spielen, wenn es darum geht, die Regierungen und Völker aller Länder, besonders der christlichen Länder, dazu zu bewegen, Christus näher zu kommen und sich in ihrem öffentlichen Reden und Handeln von ihm leiten zu lassen. Die ökumenische Bewegung muß bei allen Menschen in der ganzen Welt Herz und Sinn dafür öffnen, daß sie die unvermeidliche Notwendigkeit erkennen, in weltweitem Umfang Nächstenliebe zu üben, soziale, politische und wirtschaftliche Einrichtungen aufzubauen, die diese Liebe zum Ausdruck bringen, und unter den verschiedenen Religionen, Sekten und Ideologien der Welt gegenseitiges Verständnis zu schaffen, so daß statt Streit Zusammenarbeit, statt Argwohn Verständnis und statt Haß Liebe herrscht.

Als Christen müssen wir in der Ausübung wahrer Nächstenliebe an vorderster Front stehen. Als Kirche Christi müssen wir beweisen, daß wir nicht nur für die Erlösung von Seelen kämpfen, sondern uns auch mit aller Kraft für eine bessere Qualität menschlichen Lebens hier auf Erden einsetzen. Mit einigen ehrenwerten Ausnahmen haben die Kirchen versagt, wenn es darum ging, zu den größen Problemen unserer Zeit Stellung zu beziehen. Die Kirche sollte eine prophetischere Rolle spielen und prophetisch anklagen.

Im Grunde genommen möchte ich mich dafür aussprechen, daß die Kirche eine neue Rolle übernehmen sollte als Fürsprecher und Verfechter von Demokratie, Gerechtigkeit – besonders wirtschaftlicher und sozialer Gerechtigkeit –, Toleranz – besonders rassischer Toleranz und Beseitigung von Rassismus und rassischen Vorurteilen –, Menschlichkeit – besonders einer weltweiten Unterstützung des Ideals der Einheit der Menschheit – und Frieden, d. h. von wahrem Frieden und nicht bloß von einem Gleichgewicht des Schreckens.

Der neue Himmel und die neue Erde, wie sie in der Bibel verheißen werden, bleiben dann vielleicht kein Wunschtraum und keine bloße Utopie mehr.

[1] Es handelt sich bei diesem Beitrag um eine von der Sektionsleitung für dieses Heft gekürzte Fassung des Hauptreferates, das Dr. Adebayo Adedeji auf der Weltkonsultation «Diakonia 2000 – Nächste werden» (Veranstaltet von der Kommission für zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst des Ökumenischen Rates der Kirchen) am 19.11.1986 in Larnaka (Zypern) gehalten hat. Der vollständige Text findet sich unter dem Titel «Auf der Schwelle zum 3. Jahrtausend und zum 21. Jahrhundert – Gibt es für unsere Welt einen Ausweg aus gegenseitiger Schädigung und Selbstzerstörung?»: epd-Dokumentation 3/87, 1–24.

[2] Das Überleben sichern: Gemeinsame Interessen der Industrie- und Entwicklungsländer. Bericht der Nord-Süd-

Kommission unter dem Vorsitz von Willy Brandt (Köln 1980) 45.

[3] AaO. 27.

[4] H. Lever/Chr. Huhne, Debt and Danger: the World Financial Crisis (Boston/New York 1985) IX und 141.

[5] S. George, Wie die anderen sterben. Die wahren Ursachen des Welthungers (Berlin 1980).

[6] Vgl. Ending Hunger: an idea whose time has come (Praeger 1985).

[7] K. Schneider, Scientific Advances Lead to Era of Food Surplus Around the World: The New York Times vom 9.9.1986.

[8] Das Überleben sichern, aaO. 116.

[9] 1985 Report on the World Social Situation, UN Sales Publications No. E 85, IV. 2, 16.

[10] Das Überleben sichern, aaO. 149f.

[11] 1985 Report on the World Social Situation, aaO. 14.

[12] Ich möchte keineswegs die mühseligen und manchmal aufopfernden Versuche einzelner Christen in Westeuropa und Nordamerika begatellisieren, denjenigen beizustehen, die von dieser sinnlosen und brutalen Verfolgung betroffen sind und ihrer Menschenwürde beraubt werden. Ich mache mir vielmehr Sorgen um die Haltung der Bevölkerung und der Regierung dieser Länder.

ADEBAYO ADEDEJI

Anglikanischer Christ aus Nigeria, derzeit ansässig in Äthiopien. Stellvertretender Generalsekretär der Organisation der Vereinten Nationen und Exekutivsekretär der Wirtschaftskommission für Afrika. Anschrift: Executive Secretary, UN Economic Commission for Africa, P.O.B. 30001, Addis Abbeba, Ethiopia.

Gregory Baum

Opfer der Wohlstandsgesellschaft in Nordamerika

Die Menschen in den USA und in Kanada sehen ohne weiteres ein, daß in den Dritte-Welt-Ländern Menschen unter Bedingungen der Unterdrückung leben, und daher hegen sie große Sympathie für die Befreiungstheologie. Immer noch glauben viele von ihnen, daß die nordamerikanische Gesellschaft Chancengleichheit biete und deshalb den hart Arbeitenden ermögliche, ihre wirtschaftliche Lage zu verbessern. Obwohl es da und dort Spuren der Ungerechtigkeit gibt, meinen diese Menschen, es wäre allzu dramatisch und damit etwas übertrieben, von «Opfern» in dieser Gesellschaft zu sprechen. Ihrer Ansicht nach gibt es in den entwickelten Ländern keinen Platz für die Befreiungstheologie.

Haben diese Nordamerikaner recht? Ist ihre Wahrnehmung der eigenen Gesellschaft richtig? Dieselbe Frage entsteht in den europäischen kapitalistischen Wohlfahrtsstaaten. Kann man von «den Opfern» dieser Gesellschaften sprechen? Um eine Antwort auf diese Frage zu bekommen, müssen wir uns auf den Dialog mit den Sozialwissenschaften einlassen. Es ist ihre Aufgabe, die Struktur einer Gesellschaft zu analysieren und ihre Wirkung auf die Bevölkerung in allen Bereichen zu bewerten.

In diesem Punkt stimmen die Sozialwissenschaftler immer noch nicht überein. Ihre Antwort hängt in hohem Maße von der Methode ab, die sie bei ihrer Untersuchung einsetzen. Einige studieren die Gesellschaft als einen sich im Gleichgewicht befindenden, funktionierenden Organismus und betrachten folglich Muster der Ausschließung und Diskriminierung als vorübergehende Erscheinungen, die im Begriff sind, von Reformen ausgeglichen zu werden, die durch jene unterdrückerischen Bedingungen hervorgerufen werden. Andere Sozialwissenschaftler beginnen ihre Gesellschaftsstudie, indem sie sich vornehmlich auf die Menschen der Unterschichten und in den Außenseiterpositionen konzentrieren und sich dann einer Analyse der Bedingungen dieser Gesellschaft, welche den Ausschluß dieser Menschen von der Teilnahme verursacht haben, zuwenden. Die Wahl der Methode ist bei den Sozialwissenschaften nicht frei von Wertzusammenhängen.

Die Kirche ist tief betroffen vom sozialen Unglück in der Region, zu der sie gehört. Papst Paul VI. hat gefordert, daß «christliche Gemeinschaften die ihrem Land eigentümliche Situation mit Objektivität analysieren»[1] sollen. Der Dialog mit den Sozialwissenschaften ist hier unumgänglich. Ein weitgreifendes Netz von Christen in Nordamerika hat sich an einem solchen Dialog

beteiligt. Sie sind zu einem Verständnis ihrer Gesellschaft gekommen, indem sie zu allererst den Menschen der Unterschichten und aus dem gesellschaftlichen Abseits zuhörten. Endlich haben dann die katholischen Bischöfe der USA und Kanadas ihre eigene kritische Gesellschaftsanalyse vorgebracht.

Ich möchte in diesem Artikel das Verständnis der katholischen Bischöfe von Unterdrückung und An-den-Rand-Schieben in Nordamerika vorstellen. Ich hätte mich sofort der sozialwissenschaftlichen Literatur zuwenden können. Doch ich finde es höchst bedeutsam, daß sich die katholischen Bischöfe auf eine radikale Gesellschaftsanalyse ihrer Gesellschaften festgelegt haben, indem sie einer Minderheitsbewegung in ihren Kirchen gefolgt sind. In einem neuen Dokument legen die kanadischen Bischöfe eine systematische Darstellung ihrer pastoralen Methode vor, dessen erste Punkte von der Analyse des sozialen Unglücks handeln. Hier der Wortlaut.

«Diese pastorale Methologie umfaßt zahlreiche Punkte: (i) Anteilname an den Erfahrungen und ein offenes Ohr für die Erfahrungen der Armen, der An-den-Rand-Gedrängten, der Unterdrückten in unserer Gesellschaft (z. B. die Arbeitslosen, die arbeitenden Armen, die Fürsorgefälle, die «Ureinwohner», die Alten, die Behinderten, Kleinproduzenten, rassischen und kulturellen Minderheiten, usw.); ii) Entwicklung einer kritischen Analyse der wirtschaftlichen, politischen und sozialen Strukturen, die menschliches Leid verursachen; iii) Urteile und Entscheidungen im Licht der Prinzipien des Evangeliums und der Soziallehre der Kirche hinsichtlich sozialer Werte und Prinzipien fällen.»[2]

Da die nächsten zwei Punkte des Textes von der positiven Antwort der Kirche auf die Bedingungen der Unterdrückung handeln, sind sie für diesen Artikel, der sich ausschließlich mit der Definition der Opfer der Gesellschaft beschäftigt, nicht relevant. Wenn die kanadischen Bischöfe in diesem Zusammenhang von den Prinzipien des Evangeliums und der Soziallehre der Kirche sprechen, beziehen sie sich vor allem auf zwei Prinzipien: «die Option für die Armen» und »die Priorität der Arbeit vor dem Kapital»[3]. Mit anderen Worten, sie bewerten die Gesellschaft im allgemeinen im Sinne ihrer Wirkung auf die Armen und Machtlosen, und sie bewerten das Wirtschaftssystem im besonderen im Sinne des Dienstes, den es den Arbeitern, der großen Mehrheit, dem Volk leistet.

Während die kanadischen Bischöfe ihre radikale Gesellschaftsanalyse im Gespräch mit den anderen kanadischen Kirchen über eine Zeit von mehr als zehn Jahren entwickelt und in vielen kurzen pastoralen Senschreiben ausgedrückt haben, ergriffen die amerikanischen Bischöfe die Option für die Armen als ihren Eintritt in die Gesellschaftsanalyse zum ersten Mal in ihrem umfassenden Hirtenbrief über die U. S.-Wirtschaft im Jahre 1986. Auf den folgenden Seiten werde ich zunächst Elemente dieser von den amerikanischen Bischöfen vorgebrachten Gesellschaftsanalyse vorstellen und dann sehr rasch übergehen zu der Gesellschaftsanalyse der kanadischen Bischöfe, die in einer ethischen Kritik der kapitalistischen Wirtschaft endet.

Der Hirtenbrief der Bischöfe in den USA

Die amerikanischen Bischöfe erläutern die biblische und theologische Fundierung ihres Ansatzes, den sie auch in dem Ausdruck «Option für die Armen» zusammenfassen[4]. Wie die kanadischen Bischöfe so analysieren auch sie die soziale Verfassung ihrer Gesellschaft indem sie sich zentral auf die Opfer konzentrieren. In kapitalistischen Ländern beginnt eine solche Analyse mit einer Untersuchung der materiell Beraubten, d. h. mit den wirtschaftlich Benachteiligten, und geht von da aus zu einer Prüfung der kulturellen und geistigen Folgen der wirtschaftlichen Unterdrückung über. Die amerikanischen Bischöfe haben es vorgezogen, sich auf ein paar Themen wie die Arbeitslosen, die Armen, die Landarbeiter und die Dritte-Welt-Völker zu beschränken.

Die Bischöfe beklagen die steigende Rate der Arbeitslosigkeit. Sie sagen, daß diese Entwicklung von einer neuen sozialen Theorie begleitet werde, die die hohe Arbeitslosigkeit als normal und natürlich, als etwas, an das sich die Gesellschaft zu gewöhnen habe, betrachtet. Weil sie der katholischen Soziallehre folgen, verstehen die Bischöfe Arbeit als ein Menschenrecht, sie betrachten hohe Arbeitslosigkeit als ein soziales Unglück und die Arbeitslosen als die Opfer der Gesellschaft. Der Hirtenbrief untersucht die Auswirkung des Arbeitsmangels auf menschliches Leben und menschliche Würde. Er prüft den Selbstzweifel und die Verzweiflung, die die Arbeitslosigkeit hervorruft, die zerstörerische Wirkung auf das Familienleben, und die kulturellen Veränderungen in der Gesellschaft insgesamt. Der Mangel an Arbeitsplätzen erhöht den

Konkurrenzgeist. Arbeitende Menschen werden eher zu Rivalen als zu Verbündeten. Überdies erlaubt hohe Arbeitslosigkeit dem Management, die Anforderungen an die Arbeiter zu erhöhen und Bedingungen zu schaffen, welche die Arbeit schwerer und entfremdender machen. Das hat einen entmenschlichenden Effekt auf einen großen Bereich der Gesellschaft. Und weil die Gesellschaft ein reines Gewissen haben will, erleben wir das Auftreten kultureller Trends, die die Menschen dazu ermutigen, die Opfer selbst für ihre Arbeitslosigkeit verantwortlich zu machen. Die Arbeitslosen sind angeblich unzuverlässig, schlecht angepaßt, faul oder streitsüchtig. Die amerikanischen Bischöfe bestehen darauf – was ebenso nachdrücklich von den kanadischen Bischöfen betont wird –, daß hohe Arbeitslosigkeit nicht nur die Arbeitslosen schädigt; sie schadet der Gesellschaft insgesamt. Die Gesellschaft wird grausamer, wettbewerbsorientierter, eingeschüchterter, in sich geteilter, widerwilliger, sich selbst realistisch zu betrachten, und folglich anfälliger für Ideologien, die die wahre Lage verbergen.

Die amerikanischen Bischöfe gehen so weit zu sagen, daß die Art und Weise, in der eine Gesellschaft ihre Wirtschaft organisiert, bewirke, was die Menschen für sich selbst und die von ihnen Geliebten erhoffen, was sie für ihre Mitmenschen planen, und wie sie in der Gesellschaft zusammenwirken: «Es beeinflußt sogar ihren Glauben an Gott.«[5]

Danach wendet sich der amerikanische Hirtenbrief einer Analyse der Armut in den Vereinigten Staaten zu. Sie erkennen, daß Armut auf verschiedene Weise definiert werden kann. Wenn man die extreme Entbehrung, wie man sie in bestimmten Entwicklungsländern erfährt, zur Norm macht, gibt es in den entwickelten Ländern weitgehend keine Armut. Wenn man Armut in erster Linie im geistigen Sinne definiert, so wie dies reaktionäre katholische Kreise in den Vereinigten Staaten tun, dann bezieht sie sich auf diejenigen, die von Gott entfremdet sind – gleich ob sie materiell (gesehen) reich oder arm sind. Der amerikanische Hirtenbrief definiert Armut als das Fehlen von materiellen Mitteln, die für ein bescheidenes Leben erforderlich sind[6]. Materielle Ungerechtigkeit wiederum erzeugt geistige Armut in der Gesellschaft insgesamt.

Armut existiert unter den Arbeitenden und den Arbeitslosen. Armut ist kein isoliertes Problem, das nur ein paar Menschen in den Großstädten beträfe; es ist eine massive Erscheinung, gegenwärtig in allen Teilen des Landes auftretend und Menschen in den verschiedensten Lebensabschnitten betreffend. Aber immer noch trifft die Armut manche Gruppen mehr als andere. Am quälendsten ist die wachsende Zahl von Kindern, die arm sind. Die Anzahl der Kinder, die in den U.S.A. arm sind, stieg zwischen 1973 und 1983 um vier Millionen. «Heute ist eines von vier amerikanischen Kindern unter sechs Jahren arm, und von zwei schwarzen Kindern unter sechs ist eines arm.»[7]

Eine entwickelte Wohlfahrtsgesellschaft, die solchen Bedingungen die Existenz ermöglicht, ist geistig defekt und bedarf der Bekehrung.

Eine Analyse der Armut in der Gesellschaft widerlegt den populären Mythos von der Chancengleichheit. Der Hirtenbrief konzentriert sich besonders auf die Armut unter Frauen und unter sogenannten rassischen Minderheiten. In einem früheren Entwurf haben die Bischöfe den provozierenden Ausdruck «die Feminisierung der Armut»[8] gebraucht zur Bezeichnung der Veränderungen in der Struktur der Armut und der wirtschaftlichen Auswirkung auf die antifeministische Diskriminierung. So ist z. B. bei der stets zunehmenden Zahl von Haushalten, die von Frauen geführt werden, d. h. von Familien, die vom Einkommen der Mutter unterhalten werden, die Armutsrate 33 Prozent hoch. Bei Minderheitenfamilien, die von Frauen geführt werden, beträgt die Armutsrate über 50 Prozent. Ein Hauptfaktor für diese Entwicklung ist die Lohndiskriminierung Frauen gegenüber. «Frauen, die außer Haus vollzeitig und das ganze Jahr hindurch arbeiten, verdienen nur 61 Prozent dessen, was Männer verdienen.»[9] Der Hirtenbrief zeigt auf, daß die wirtschaftliche Unterdrückung der Frauen eine antifeministische Diskriminierung auf anderen Gebieten beeinflußt, und daß Frauen tatsächlich Opfer in der modernen Gesellschaft sind.

Es ist erwähnenswert, daß verschiedene amerikanische und kanadische Bischöfe pastorale Stellungnahmen verfaßt haben, die die Frauenbewegung als eine gerechte Sache anerkennen – etwas, was das römische Lehramt immer noch nicht getan hat – und die Wirkung der feministischen Theologie auf die nordamerikanische Hierarchie offenlegen. Erlauben Sie mir, aus der Empfehlung zu zitieren, die der Weltsynode der Bischöfe im Jahre 1983 von Erzbischof Vachon im Namen der kanadischen Bischöfe vorgelegt wurde:

«In Kanada sprechen immer mehr Frauen offen ihre Gedanken aus und zeigen ihre Gefühle. Die dualistische Perspektive von Fleisch und Geist und die sexistischen Vorurteile, die daraus resultieren, haben ihre Vergangenheit stark geprägt und bestimmen ihre Gegenwart, indem sie sie mit der ‹Gelegenheit zur Sünde› gleichsetzen. Sie haben Entfremdung, An-den-Rand-Gedrängt-Werden und Ausschließung in vielen Formen erlebt und erleben das immer noch. Was uns aber betrifft – lassen Sie uns die verheerenden Auswirkungen des Sexismus und unserer eigenen männlichen Inbesitznahme der kirchlichen Institutionen und verschiedener Aspekte des christlichen Lebens zugeben... In unserer Gesellschaft und in unserer Kirche ist der Mann dahin gekommen, sich selbst für den alleinigen Besitzer von Vernunft, Autorität und aktiver Initiative zu halten und Frauen auf den Privatbereich zu verweisen und ihnen abhängige Aufgaben zuzuteilen. Unsere Erkenntnis der eigenen kulturellen Mißbildung wird uns als Kirche erlauben, die archaischen Auffassungen von der Stellung der Frau, die uns seit Jahrhunderten eingeschärft worden sind, zu überwinden.»[10]

Eine Analyse der Opfer der Gesellschaft muß die Frauen einschließen. In jeder unterdrückten Gruppe oder Klasse, in den entwickelten Ländern und in den Entwicklungsländern, werden die schwereren Lasten immer den Frauen aufgebürdet. Während bestimmte Frauenorganisationen in der modernen Gesellschaft sich hauptsächlich auf die Diskriminierung konzentrieren, die Frauen der mittleren Gesellschaftsklassen erleben, schafft die feministische Bewegung als solche, die sich mit den Frauen überall und in allen Gesellschaften identifiziert, eine Solidarität mit den Armen und Unterdrückten: Denn unter ihnen befindet sich leider die Mehrheit der Frauen.

Doch wir wollen auf den amerikanischen Hirtenbrief zurückkommen. Es geht immer noch um das Kapitel über die Armut, in dem er eine Analyse der wirtschaftlichen Situation von Schwarzen und anderen offensichtlichen Minderheiten in den Vereinigten Staaten darlegt. «Während einer von neun weißen Amerikanern arm ist, ist einer von drei schwarzen Amerikanern, einer von drei Angehörigen der Urbevölkerung (= «Indianer») und mehr als einer von vier Angehörigen der spanischsprechenden Bevölkerungsgruppe arm»[11]. Diese Zahlen verzeichnen die wirtschaftliche Wirkung des Rassismus. Und gemäß den amerikanischen Bischöfen ist Rassismus eine Sünde, «eine Sünde, die die menschliche Familie entzweit, die das Bild Gottes bei bestimmten Mitgliedern dieser Familie auslöscht, und die die grundlegende menschliche Würde derer, die dazu berufen sind, Kinder desselben Vaters zu sein, verletzt»[12].

Außerdem untersucht der amerikanische Hirtenbrief das Schicksal der Farmer und Farmarbeiter in Amerika. Neue Entwicklungen haben eine Krisensituation in der Landwirtschaft erzeugt. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war in den Vereinigten Staaten das landwirtschaftlich nutzbare Land unter viele Besitzer verteilt. In den letzten Jahrzehnten vollzog sich eine immer mehr zunehmende Konzentration des Landbesitzes und konsequenterweise der Schwund von Farmern und ein Exodus der Farmer vom Land weg. Der Rückgang ländlicher Gemeinden und wachsende Schwierigkeiten des Überlebens für zurückbleibende Farmerfamilien waren die Folge. Amerika sieht sich mit dem möglichen Aussterben einer ganzen Lebensart konfrontiert. Diese Veränderungen werden in manchen Regionen von massiver Arbeitslosigkeit von Landarbeitern begleitet und in anderen von ausbeuterischen Arbeitsbedingungen auf den großen Farmbetrieben, die Arbeitern auferlegt werden, die weitgehend zu den offensichtlichen Minderheiten gehören. Ferner prüft der Hirtenbrief die Regierungspolitik hinsichtlich der Futterpreise und der Subventionen für die Farmer, um ein besseres Verständnis für die Notlage der Farmer heute zu gewinnen.

Zum Schluß wendet sich der Hirtenbrief der amerikanischen Bischöfe der Wirkung zu, die die amerikanische Wirtschaft auf die Entwicklungsländer nimmt. Früher meinte man zu einem Verständnis für die eigene Gesellschaft kommen zu können, indem man untersuchte, was innerhalb ihrer Grenzen geschieht. Das ist auch immer noch eine Voraussetzung, die viele Soziologen in Erwägung ziehen. Die amerikanischen Bischöfe versuchen dies zu berichtigen. Weil entwickelte Gesellschaften (und genauer: die Supermächte) einen wirtschaftlichen und politischen Einfluß in vielen Teilen der Welt haben, können sozialwissenschaftliche Beobachter zu keinem Verständnis dieser Gesellschaften kommen, wenn sie nicht über die nationalen Grenzen schauen und nicht die Wirkung und möglicherweise Vorherrschaft kritisch untersuchen, die diese Gesellschaften anderswo ausüben. Um zu definieren,

wer die Opfer der amerikanischen Gesellschaft sind, untersucht der Hirtenbrief die Rolle der Vereinigten Staaten in der Weltwirtschaft, insbesondere ihren Einfluß über Entwicklungshilfe, Handel, ausländische Privatinvestitionen, die Finanzkontrolle, Lebensmittel- und Preispolitik und die Außenpolitik der Regierung. Die Bischöfe folgern, daß «die internationale Wirtschaftsordnung sich wie viele Aspekte unserer eigenen Wirtschaft in einer Krise befindet: Die Kluft zwischen reichen und armen Ländern und zwischen reichen und armen Menschen innerhalb der Länder vertieft sich. Die Vereinigten Staaten bilden den mächtigsten Einzelfaktor in dieser internationalen wirtschaftlichen Gleichung»[13]. In diesem Zusammenhang zitierte ein früherer Entwurf des Hirtenbriefs einen Satz Papst Johannes Pauls II., den dieser während seines Kanadabesuchs im Jahre 1984 geäußert hatte: «Die armen Menschen und armen Länder des Südens – arm auf verschiedene Weise, nicht nur im Sinne von fehlender Nahrung, sondern auch im Sinne des von Freiheit und anderen Rechten Beraubtseins – werden Gericht halten über die Menschen des reichen Nordens, die ihnen diese Güter wegnehmen, indem sie für sich das imperialistische Monopol auf wirtschaftliche und politische Vorherrschaft auf Kosten anderer vergrößern.»[14]

In ihrem Hirtenbrief achten die amerikanischen Bischöfe ebenso auf andere Opfer der amerikanischen Gesellschaft. Kurz beziehen sie sich auf die ohne Beratung im Stich gelassene Jugend, die vernachlässigten Alten, die in der Entwicklung Zurückgebliebenen und die Behinderten. Dasselbe Kirchendokument bietet außerdem kühne Vorschläge zur Überwindung dieser Ungerechtigkeiten. Es setzt neue Phantasie ein für das Nachdenken über wirtschaftliche Probleme. In diesem Artikel konzentrieren wir uns jedoch ganz einfach auf die Definition der Opfer der Gesellschaft.

Die kanadischen Bischöfe

Während die amerikanischen Bischöfe einen Hirtenbrief über die Wirtschaft im Umfang eines Buches produzierten, dessen Endversion im Jahre 1986 erschien, publizierten die kanadischen Bischöfe seit mehr als zehn Jahren eine Serie von kurzen pastoralen Sendschreiben, in denen sie ihre kritische Methode anwendeten. Sie kamen im wesentlichen zur gleichen Analyse der Opfer der Gesellschaft wie die amerikanischen Bischöfe. Sie begannen ihre Analyse mit einer Untersuchung der wirtschaftlichen Beraubung und Ausbeutung in Kanada und wandten sich dann der rassistischen und sexistischen Diskriminierung zu und erforschten ihre wirtschaftlichen Konsequenzen. Sie prüften die Strukturen materieller Ungerechtigkeiten in der Gesellschaft und zeigten dann die kulturellen und geistigen Folgen dieser Strukturen. Gemeinsam mit den amerikanischen Bischöfen führten sie an, daß soziales Unglück oder soziale Sünde nicht nur den Opfern, den an-den-Rand-Gedrängten, den Armen Schaden zufügen, sondern ebenfalls den begünstigteren Bereich der Gesellschaft schädigen. Eine Gesellschaft, die ihren Institutionen ermöglicht, solch eine schwerwiegend ungerechte Verteilung von Reichtum und Macht zu produzieren, wird eine die Menschen einschränkende Kultur hervorbringen, eine Kultur, welche die Opfer unsichtbar macht, welche das Beschäftigtsein mit seinem eigenen Erfolg als moralisch korrekt darstellt, welche die Menschen dazu verleitet, sich mit sozialer Ungleichheit abzufinden, welche den Menschen einredet, es gebe keine menschliche Alternative zum Kapitalismus, und welche die immer zwingender notwendigen Maßnahmen zur Erhaltung des sozialen Friedens verletzt.

Neu und scharf hervortretend in den kanadischen Kirchendokumenten ist, daß sie versuchen, die Gründe für diese neuen Entwicklungen zu analysieren, besonders die Veränderung in der Struktur des Kapitals[15]. Die Bischöfe behaupten, daß die relativ günstige Phase des Wohlfahrtskapitalismus, der in Kanada nach dem Zweiten Weltkrieg einsetzte, zu einem Ende gekommen sei. Während dieser Phase erfüllten die Kapitalisten einen ungeschriebenen Vertrag mit der Gesellschaft, indem sie für Vollbeschäftigung, Wohlfahrtsgesetzgebung und Respekt vor Arbeiterorganisationen bürgten.

Seit den 70er Jahren, so behaupten die Bischöfe, hat sich das Kapital immer mehr von der Gesellschaft emanzipiert. Um Profit und Macht zu maximieren, hat das Kapital wichtige Veränderungen durchgemacht. 1. Das Kapital ist international geworden. Es verlagert seine Industrien in Teile der Welt, wo Arbeit billig ist und wo die Regierungen der Arbeiterschaft verbieten, sich zu organisieren. 2. Das Kapital ist konzentrierter geworden. Indem sie die kleineren und mittelgroßen Unternehmen aufkaufen, werden die

größeren Vereinigungen riesig groß. Ihre Wirtschaftskontrolle ist so mächtig, daß die Regierungen ihren Interessen dienen müssen. 3. Das Kapital ist zentralisierter geworden. Um den Profit zu steigern, rücken industrielle, kommerzielle und finanzielle Institutionen in bestimmten großstädtischen Bereichen enger zusammen, was zu wirtschaftlicher Verschlechterung und menschlichem Leid im Hinterland führt. 4. Das Kapital ist immer mehr in ausländischer Hand. Im Zusammenhang mit Kanada heißt das, daß das außergewöhnlich hohe Maß von Industrien in amerikanischem Besitz eine übermäßige Abhängigkeit und wirtschaftliche Verwundbarkeit erzeugt. Entscheidungen über die Zukunft von kanadischen Arbeitern werden von Verwaltungsräten in einem fremden Land gefällt, die keinen Grund zur Solidarität mit der kanadischen Gesellschaft haben. Und 5. werden die Industrien immer kapitalintensiver. Die neue Technologie führt zu massiven Stellenstreichungen.

Was sich in Kanada und in vielen Teilen der entwickelten Welt ereignet, so sagen die kanadischen Bischöfe, ist der Anfang einer grausameren Phase des Kapitalismus. Die Politik der Vollbeschäftigung ist aufgegeben worden, die Wohlfahrtsgesetzgebung wird immer mehr reduziert, und konzentierte Aktionen werden unternommen, um die Gewerkschaften durch «Störfeuer» niederzuhalten. Die Gesellschaft wird grausamer. Und diese Veränderung in der Struktur des Kapitals wird begleitet – das führen auch die amerikanischen Bischöfe an – von einer neuen Kultur des Egoismus, die die Begünstigten mit der sozialen Ungleichheit aussöhnt und den weniger Begünstigten suggeriert, daß ihr Mangel an Erfolg tatsächlich ihr eigener Fehler sei.

Was die kanadischen Bischöfe als Abhilfe vorschlagen, übersteigt die Themenstellung dieses Artikels. Nur kurz sei gesagt: Was sie vertreten, ist eine Politik der Solidarität. Angewandt auf die besonderen Bedingungen der kanadischen Gesellschaft artikulieren sie Papst Johannes Pauls II. berühmte Ruf nach «neuen Bewegungen der Solidarität der Arbeiter untereinander und mit den Arbeitern»[16].

[1] Octogesima adveniens (1971) n.4.

[2] «Ethical Reflections on Canada's Socio-Economic Order», n.4. Siehe E. F. Sheridan (Hg.), Do Justice! (Toronto 1987) 412.

[3] Siehe G. Baum, D. Cameron, Ethica and Economica: Canada's Catholic Bishops on the Economic Crisis (Toronto 1984) 44–51.

[4] «Economic Justice for All: Catholic Social Teaching and the U.S. Economy», n.52, Origins: NC Documentary Service 16 (27. November 1986) 418.

[5] AaO. n.1, Origins, 413.

[6] AaO. n.173, Origins, 429.

[7] AaO. n.176, Origins, 429.

[8] Erster Entwurf von Origins 15 (15. November 1984) 363.

[9] Der amerikanische Hirtenbrief, Endversion, n.179, Origins (26. November 1986) 429.

[10] Siehe The Ecumenist 22 (Jan.-Febr. 1984) 31.

[11] Der amerikanische Hirtenbrief, Endversion, n.181, Origins, 430.

[12] AaO. n.182, Origins, 430.

[13] AaO. n.90, Origins, 440.

[14] Erster Entwurf, n.318, Origins 14 (15. November) 1984) 375.

[15] Siehe G. Baum / D. Cameron, Ethics and Economics, 51–57.

[16] Laborem exercens (1981) n.8.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

GREGORY BAUM

1932 in Berlin geboren. Seit 1940 lebt er in Kanada. Studium an der Mc Master University in Hamilton, Kanada, der Ohio State University, USA, der Universität Freiburg i. Ue. und der New School for Social Research in New York, USA. Master of Arts und Doktor der Theologie. Professor für Theologie und Soziologie am St. Michael's College der Universität Toronto. Herausgeber der Zeitschrift «The Ecumenist». Veröffentlichungen u. a.: Man Becoming (1970); New Horizon (1972); Religion and Alienation (1975); The Social Imperative (1978); Catholics and Canadian Socialism (1980); The Priority of Labour (1982); Ethics and Economics (1984). Anschrift: St. Michael's College, 81, St. Mary Street, Toronto, Ont. M5S. Kanada.

«Ich sehe das Elend meines Volkes» – Gottes Barmherzigkeit als christlicher Auftrag

Carlos H. Abesamis

Eine gute Nachricht für die Armen

In der Bibel gibt es einen kleinen, harmlos erscheinenden Ausdruck, von dem sich sagen läßt, daß er in den vergangenen zweitausend Jahren christlicher Tradition nicht die ihm gebührende Aufmerksamkeit bekommen hat, der aber für uns heute in der Dritten Welt äußerst wichtig ist. Ich meine hier das Reden der Bibel über eine «gute Nachricht für die Armen». Gehen wir auf verschiedene Aspekte dieses Ausdrucks ein.

I. Wichtigste Belegstellen

Am wichtigsten sind hier folgende Bibelstellen:

► Geht, und berichtet Johannes, was ihr hört und seht: Blinde sehen wieder, ... *und den Armen wird das Evangelium verkündigt»* (Mt 11,4–5 bzw. Lk 7,22–23):

► «Der Geist des Herrn ruht auf mir, denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, *damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe»* (Lk 4,18).

► «Selig, ihr *Armen,* denn euch gehört das *Reich Gottes»* (Lk 6,20).

II. Bedeutung

Was für Arme meinte Jesus, als er sagte, er wolle den *Armen* eine gute Nachricht verkündigen? Die geistlich Armen? Oder die, die im buchstäblichen, materiellen Sinn des Wortes arm sind, die «Armen, Entrechteten, Unterdrückten»? Zu dieser letzten Gruppe muß man solche Leute rechnen wie die Bettler (Mk 10,46), Tagelöhner (Mt 20,1–9), Pächter (vgl. Mt 21,33), Sklaven (Mt 8,6) und ähnliche, denen wir auf den Seiten des Evangeliums begegnen.

1. Was heißt: «Arm»?

Dies ist nicht der Ort für eine ausführliche exegetische Erörterung der Bedeutungen, die das Wort «arm/Arme» in der Bibel annimmt. Ich werde mich hier auf die Verwendung dieses Wortes im Buch Jesaja und in den Evangelien beschränken, um dann einige vorsichtige Schlußfolgerungen zu ziehen.

a. «Arm» bei Jesaja

Jesus hat sich bei seinem Reden über die Armen von Texten des Jesajabuches inspirieren lassen, in denen von *ʿanawim* bzw. *ʿanijim* die Rede ist und die wir sorgfältig lesen sollten, wenn wir wissen wollen, ob Jeus die geistlich Armen oder die wirklich, im materiellen Sinn Armen, Zurückgesetzten, Unterdrückten meint. Es handelt sich dabei um folgende Texte: Jes 3,14; 10,1–2; 11,4; 14,32; 26,5–6; 29,19; 32,7; 41,17; 51,21–22; 54,11; 58,7; 61,1; 66,1–2.

Aus der Lektüre dieser Texte ergibt sich, daß bei Jesaja mit einer möglichen Ausnahme mit dem Wort *ʿanawim* bzw. *ʿanijim* nicht so sehr Menschen bezeichnet werden, die im geistlichen Sinne arm sind, als solche, die dies wirklich sind, oder genauer gesagt: die Unterdrückten, Niedergeschlagenen. Dies trifft vor allem in den Kontexten zu, in denen von Gerechtigkeit, Befreiung, Freude für die Armen die Rede ist. Das Unterdrückt- und Niedergeschlagensein dieser Armen ist dabei fast immer die Folge wirtschaftlicher Armut. Man kann also, wenigstens was Jesaja angeht, die hebräischen Wörter *ʿanawim* und *ʿanijim* am besten mit «die Armen, Entrechteten und Unterdrückten» übersetzen. Man müßte dann dementsprechend davon ausgehen, daß, wenn Jesus Jesaja in die Hand nimmt und von den Armen redet, er diesem Wort die Bedeutung unterlegt, die es bei Jesaja hat.

b. «Arm» in den Evangelien

Wenden wir uns nun den Stellen im Evangelium zu, in denen von den Armen geredet wird, um

festzustellen, ob die geistliche oder vielmehr die wirkliche Armut gemeint ist. Neben den drei eingangs zitierten Stellen, die uns hier vor allem beschäftigen werden (Mt 11,5 = Lk 7,22; Lk 4,18 und Lk 6,20), sind dies Mk 14,5–7 = Mt 26,9–11; Mk 10,21 = Mt 19,21 = Lk 18,22; Lk 14,13; Lk 14,21; Lk 16,19–22; Lk 19,8; Lk 21,1–4 = Mk 12,42; Joh 12,5–8; Joh 13,29, und, als Sonderfall, Mt 5,3.

Es dürfte aufschlußreich sein festzustellen, daß außer Mt 5,3, wo Matthäus dem «Selig die Armen» ein «im Geiste» zufügt, im Evangelium immer die Menschen angesprochen sind, die unter materieller Armut zu leiden haben. Mit anderen Worten« Mit «arm / Arme» sind immer, außer in dem Fall, in dem dieses Wort näher spezifiziert wird, Menschen gemeint, die wirklich arm sind. Und dabei findet eine solche Spezifizierung nur einmal, in jenem besagten Matthäustext, in der Form eines redaktionellen Zusatzes des Matthäus selbst statt. Sie geht also nicht auf Jesus zurück!

c. Vorsichtige Schlußfolgerung

Man kann also nicht weiter ungeniert behaupten, Jesus habe, wenn er von einer guten Nachricht für die Armen redete, damit nur und vor allem die «geistlich Armen» bzw. die «Armen im Geiste» gemeint. Es ist also nicht zulässig, die Armut, von der Jesus sprach, auf jene «Armut im Geiste» einschränken zu wollen. Das wenigste, das sich hier sagen läßt, ist, daß Jesus (auch) die wirklich, materiell Armen gemeint haben muß.

2. Was heißt: «eine gute Nachricht»?

Kommen wir zu jenem Ausdruck «eine gute Nachricht für die Armen» zurück, um uns zu fragen, um welche gute Nachricht, um welches «Evangelium» es sich handelt. Ist es die gute Nachricht, daß Jesus einen Opfertod gestorben ist, der vor allem den Armen zugute kommen wird? Daß dies an erster Stelle gemeint sein könne, glaube ich kaum. Ich glaube, daß es sich eher um eine gute Nachricht handelt, die für die Armen aller Zeiten eine gute Nachricht sein wird: um das Evangelium der *Gerechtigkeit* und der *Befreiung* von Armut und Unterdrückung: Den Armen das Evangelium zu verkünden, heißt Befreiung und Gerechtigkeit zu verkünden.

III. Die Aussagen Jesu über seine Sendung

Kann man behaupten, daß diese Verkündigung einer guten Nachricht für die Armen in der Theologie und der Katechese als ein wichtiges Element der Sendung Jesu betrachtet wird? Wohl kaum. In diesem Kontext lohnt es sich, über folgende Schlüsseltexte des Evangeliums zu meditieren:

▸ «Johannes hörte im Gefängnis
von den Taten Jesu.
Da schickte er seine Jünger zu ihm
und ließ ihn fragen:
Bist du der, der kommen soll,
oder müssen wir auf einen anderen warten?
Jesus antwortete ihnen:
Geht und berichtet Johannes,
was ihr hört und seht:
Blinde sehen wieder,
und Lahme gehen;
Aussätzige werden rein,
und Taube hören;
Tote stehen auf,
und den Armen wird das Evangelium verkündet» (Mt 11,2–5 = Lk 7,18–23).

▸ «So kam er auch nach Nazaret ... und ging ... in die Synagoge. ... Man reichte ihm das Buch des Propheten Jesaja. Er ... fand die Stelle, wo es heißt:
Der Geist des Herrn ruht auf mir;
denn der Herr hat mich gesalbt.
Er hat mich gesandt,
damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe;
damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde
und den Blinden das Augenlicht;
damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze
und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe!
Dann schloß er das Buch ... Da begann er ihnen darzulegen: Heute hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt» (Lk 4,16–21).

Wir sollten diese Texte zuerst in ihrer richtigen Bedeutung zu würdigen wissen. Es handelt sich schließlich um zwei der wichtigsten «Sendungstexte» des Evangeliums, also um Texte, die von ihrem Inhalt und ihrer Form her dem Leser zu erzählen versuchen, worin die Sendung Jesu bestand. Diese Texte sind also im wahrsten Sinn des Wortes Schlüsseltexte des Evangeliums. Dies gilt übrigens auch für folgenden dritten Text:

▸ *«Selig, ihr Armen, denn euch gehört das Reich*

Gottes» (Lk 6,20 = Mt 5,3).
Auch hier ist implizit die Sendung Jesu angesprochen. d. h. seine Sendung, den Armen die gute Nachricht vom Gottesreich zu verkünden. Wer dies sagt, ist sich deutlich einer gewissen Sendung bewußt. Wir können also Lk 6,20 zu Recht als eine implizite Sendungsaussage betrachten. Diese will sagen: «Ich verkündige den Armen, Entrechteten und Unterdrückten das Gottesreich, das für sie gerade der Gegensatz von Armut und Unterdrückung ist. Sie müssen daher selig genannt werden.»

Wir können die Schlußfolgerung ziehen, daß «die gute Nachricht der Gerechtigkeit und der Befreiung für die Armen» im Bewußtsein Jesu eine zentrale Stellung einnahm. Denn:

1. der Ausdruck ist einer sehr alten Tradition zuzurechnen, die höchstwahrscheinlich auf Jesus selbst zurückgeht und die von Jesajas Vision vom künftigen Heil (vgl. z. B. Jes 52,7–10; 35,1–10; 29,17–21; 61,1–4) inspiriert ist;
2. der Ausdruck kommt gerade in jenen Texten vor, die, wollen wir die Sendung Jesu verstehen, eine Schlüsselrolle spielen, und er ist
3. in diesen Texten faktisch das einzige wiederkehrende Element.

IV. Die Taten Jesu

1. Wie verhielt Jesus sich den Armen gegenüber?

Bei diesen Sendungsaussagen handelt es sich letztendlich «nur» um Aussagen. Aber was *tat* Jesu? Waren auch Seine Taten für die Armen, Entrechteten und Unterdrückten eine gute Nachtricht? Im armen Galiläa war wohl die große Mehrheit folgender Gruppen den Armen zuzurechnen:

1. die Kranken (Unter- und Fehlernährte sowie Menschen, die sehr anfällig waren für Krankheiten);
2. die Besessenen (von denen manche infolge von Mangelernährung und Armut geisteskrank waren);
3. die großen Volksmassen (es handelte sich meistens um die arme Landbevölkerung, die sich von volkstümlichen Predigern und Wundertätern angezogen fühlten;
4. viele der sogenannten «Sünder». Dieser Gruppe sind ja nicht nur solche Menschen zuzurechnen, die in der eigentlichen Bedeutung des Wortes Sünder waren (z. B. Mk 2,5), sondern auch

a) Menschen, die infolge ihrer Armut gezwungen waren, einem «sündigen» Beruf nachzugehen wie z. B. Prostituierte und Diebe;

b) Menschen, die nicht die Möglichkeit gehabt hatten, die Thora und ihre Vorschriften kennenzulernen und daher vom religiösen Establishment als «Sünder» betrachtet wurden.

Das Evangelium berichtet uns, wie Jesus sich den Kranken, Besessenen, Volksmassen und Sündern zuwandte. Wir können also sagen, daß sein Tun und sein gesamtes Auftreten für die Armen seiner Zeit eine gute Nachricht waren.

2. Wie verhielt sich Jesus den nichtarmen Ausgestoßenen gegenüber?

Wandte sich Jesus auch den Ausgestoßenen zu, die *nicht arm* im materiellen Sinn des Wortes waren? Sicherlich tat er das auch. Wir hören von seinen Begegnungen mit den Zöllnern, und die Aussätzigen, Kinder, Frauen, Besessenen, Sünder und Kranken, mit denen er zu tun hatte, waren nicht alle arm. All diese Gruppen hatten unter verschiedenen Formen der Marginalisierung, der kulturellen, psychologischen, religiösen Marginalisierung, zu leiden. Jesus kümmerte sich um jeden, der, in welcher Form auch immer, zu leiden hatte, unterdrückt wurde oder ausgestoßen war. Man sollte aber nicht das Wort «arm / Arme» auch auf diese Gruppen beziehen, denn die entsprechenden Wörter in den biblischen Sprachen (*'anawim / ptochoí*) bezeichnen Menschen, die wirklich, im materiellen Sinn arm waren. Bleibt man nicht bei dieser materiellen Bedeutung des Wortes, muß dies, wie schon so oft geschah, zu unklaren und falschen Vorstellungen und Rationalisierungen führen.

Wie verhielt Jesus sich dann den Ausgestoßenen seiner Zeit gegenüber, denen es materiell an nichts fehlte, zum Beispiel einem reichen Zöllner gegenüber? Sicherlich wandte er sich auch diesen Leuten zu, um ihnen deutlich zu machen, daß er sie nicht ausstieß, aber auch um sie gleichzeitig als Reiche anzusprechen und aufzufordern, alles zu verkaufen, was sie hatten und es den Armen zu geben (vgl. Mk 2,14; Mk 10,17–21; Lk 19,1–10).

3. Hat Jesus durch seine Taten von den Strukturen der Armut befreit?

Haben die Taten Jesu auch zu einer Veränderung auf der Ebene der Strukturen geführt, die Armut

und Unterdrückung zugrunde liegen? Jesus hat sich um die Opfer von Armut und Unterdrükkung gekümmert, aber man kann nicht behaupten, daß seine Taten damals schon zu einer strukturellen Befreiung geführt haben. Seine Heilungen z. B. wirkten sich unmittelbar nur auf der Ebene der Befreiung eines einzelnen Individuums aus. Um zu wissen, was das Wirken Jesu an struktureller Befreiung mit sich gebracht hat, müssen wir auch auf andere Aspekte seiner Tätigkeit achten: auf seine Lehre und auf das, was seine Taten gerade im Kontext seiner Lehre bedeuteten und bewirkten sollten. Eines der wichtigsten Merkmale des Auftretens Jesu war ja, daß er gerade als Prophet und Lehrer der eigenen Zeit gewirkt hat.

V. Die Lehre Jesu

Hat Jesus etwas gelehrt, was die Armen glücklich machte? Lesen wir mit dieser prophetischen Frage im Hinterkopf folgende prophetische Worte Jesu: Mk 10,21; Lk 12,33–34; Lk 16,19–23; Mt 6,24; Lk 6,21.24; Lk 12,15; Lk 12,16–21; Mk 10,23–25. Von diesen Texten läßt sich wenigstens sagen:

1. daß Jesus sich dort für die Armen ausspricht,
2. die Reichen und ihren Reichtum kritisiert und
3. den Armen, Entrechteten und Unterdrückten eine frohe Botschaft verkündigt.

1. Kündigt die Lehre Jesu eine strukturelle Befreiung an?

Kann man sagen, daß die Lehre Jesu die Frohbotschaft einer wesentlichen, bis auf die Ebene der Strukturen vordringenden Befreiung und Gerechtigkeit für die Armen, Entrechteten und Unterdrückten enthielt? Um zu der «Position», dem «Standpunkt», dem «Denken» Jesu über solche Fragen wie «Armut und Besitz», «soziale Gerechtigkeit» durchzustoßen, müssen wir sorgfältig Mk 10,21 und Lk 12,33–34 lesen. Die Texte Apg 2,42–47; Apg 4,32–35; Apg 4,36–37 (auch Apg 5,1–10 kann hier mit Gewinn gelesen werden); Mt 23,23; Mt 9,13 und Mt 12,7 erzählen uns, ob und wie die ersten Nachfolger Jesu nach seiner Lehre gelebt haben.

Befassen wir uns hier zuerst mit den Worten, die etwas über «Armut und Besitz» und über die «soziale Gerechtigkeit» sagen:

► «Geh, verkaufe, was du hast, gib das Geld den Armen» (Mk 10,21).

► «Verkauft eure Habe, und gebt den Erlös den Armen» (Lk 12,33–34).

► «Und alle, die gläubig geworden waren, bildeten eine Gemeinschaft und hatten alles gemeinsam. Sie verkauften Hab und Gut und gaben davon allen, jedem so viel, wie er nötig hatte» (Apg 2,44–45).

► «Keiner nannte etwas, von dem, was er hatte, sein Eigentum, sondern sie hatten alles gemeinsam. ... Es gab auch keinen unter ihnen, der Not litt. Denn alle, die Grundstücke oder Häuser besaßen, verkauften ihren Besitz, brachten den Erlös und legten ihn den Aposteln zu Füßen. Jedem wurde davon so viel zugeteilt, wie er nötig hatte» (Apg 4,32–35).

► Barnabas «verkaufte einen Acker, der ihm gehörte, brachte das Geld und legte es den Aposteln zu Füßen» (Apg 4,36–37).

► «Ihr ... laßt das Wichtigste im Gesetz außer acht: Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue. Man muß das eine tun, ohne das andere zu lassen» (Mt 23,23).

► «Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer» (Mt 9,13; 12,7).

2. Was war die Einstellung Jesu Besitz und Reichtum gegenüber?

Die Einstellung Jesu Besitz und Reichtum gegenüber ist recht deutlich und klar: «gebt», «verteilt», d. h. TEILT.

Jene beiden Worte, «Geh, verkaufe, was du hast, gib das Geld den Armen» (Mk 10,21) und «Verkauft eure Habe, und gebt den Erlös den Armen» (Lk 12,33), bringen die prophetische Vision Jesu in bezug auf die irdischen Dinge deutlich zum Ausdruck. In der Apostelgeschichte (Apg 2,42–47 und 4,32–35) können wir dann nachlesen, wie diese prophetische Vision auf die Ebene des praktischen, alltäglichen Lebens übersetzt wurde. Die so entstehende Gemeinde hatte folgende Merkmale:

► Die Mitglieder dieser Gemeinde hatten alles gemeinsam.

► Sie verkauften ihren Besitz, etwa Häuser oder Land, jeder nach dem, was er besaß, und verteilten den Erlös unter allen, jedem soviel, wie er nötig hatte.

► Niemand sagte, daß, was er besaß, nur ihm gehörte.

► Niemand litt Not.

Beide Sätze, «Geh, verkaufe, was du hast, gib das Geld den Armen» (Mk 10,21) und «Verkauft

eure Habe, und gebt den Erlös den Armen» (Lk 12,33), geben, wie gesagt, eine prophetische Sicht der Dinge, und nicht ein wirtschaftliches Programm wieder. Jesus war ja ein Prophet und kein Wirtschaftswissenschaftler oder -politiker. Allerdings können wir uns fragen, was für eine Gesellschaft entstünde, wenn diese prophetische Vision Jesu die Wirtschaftspolitik inspirieren würde. Was für ein Gesellschaftssystem würden wir dann haben? Es bleibt den Lesern überlassen, sich dies durch den Kopf gehen zu lassen und zu diskutieren.

Dürfen wir in diesem Kontext behaupten, daß Jesu Lehre über Armut und Besitz der Armen, Entrechteten und Unterdrückten die Frohbotschaft einer strukturellen Befreiung und Gerechtigkeit ist? Ich glaube ja.

3. *Hat Jesus so etwas wie die «soziale Gerechtigkeit» gelehrt?*

Hat Jesus etwas gelehrt, was man als eine Forderung nach dem, was wir heute «soziale Gerechtigkeit» nennen, interpretieren kann? Um Jesus zu verstehen, müssen wir uns mit einem Vokabular vertraut machen, das uns in den Kern der Botschaft der israelitischen Propheten einführt. Ein Israel, in dem soziale Ungerechtigkeit herrschte – in dem unschuldiges Blut vergossen wurde, ungerechte Gesetze erlassen wurden und die Gerichte zu kaufen waren, in dem die Armen, Witwen, Waisen unterdrückt wurden, war ein Israel, in dem auch folgendes fehlte:

- *sedaqah* (Gerechtigkeit bzw. Rechtschaffenheit)
- *mišpat* (Gerechtigkeit bzw. Recht)
- *ḥesed* (Mitleiden, Erbarmen, eine nicht aufgebende Liebe)
- *'emet* (Wahrheit, Treue).

Man lese hierzu die Texte Jes 59,3–15; Jes 1,21–23; Jes 5,7. Demnach wird das künftige Heil Gottes darin bestehen, daß *sedaqah, mišpat, ḥsed* und *'emet* in Israel Wirklichkeit sein werden: Jes 1,26–27; Jes 9,6–7; Jes 32,15–16; Jes 33,5; Hos 2,19.

Aus diesen Texten geht folgendes deutlich hervor:

- *sedaqah, mišpat, ḥesed* und *'emet* = soziale Gerechtigkeit;
- *sedaqah, mišpat, ḥesed* und *'emet* sind zentrale Elemente der Botschaft der Propheten.

Wie ist dies nun bei Jesus? Bevor man diese Frage beantwortet, könnte man sich selbst fragen, was man selbst für die wichtigsten und wesentlichsten Elemente des Christentums hält, um dies mit dem zu vergleichen, was wir bei Jesus finden:

- «Weh euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler! Ihr haltet Becher und Schüsseln außen sauber und laßt das Wichtigste im Gesetz außer acht: Gerechtigkeit *(mišpat)*, Barmherzigkeit *(ḥesed)* und Treue *('emet)*. Man muß das eine tun ohne das andere zu lassen» (Mt 23,23).
- «Darum lernt, was es heißt: Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer» (Mt 9,13; 12,7).

Für Jesus sind die wichtigsten Bestandteile der Religion: *sedaqah, mišpat, ḥesed, 'emet*. Jesus hat also klar etwas gelehrt, was unserer heutigen Forderung nach «sozialer Gerechtigkeit» entspricht. Er betrachtete *sedaqah, mišpat, ḥesed* und *'emet* als das Kernstück wahrer Religion (Mt 23,23, vgl. 25,31–46). Wie Jahwe selbst hält Jesus die Gerechtigkeit für wichtiger als den Kult (Mt 9,13; Hos 6,6).

Wo wir nun die «Position», den «Standpunkt», das «Denken» Jesus kennen, dürfen wir schlußfolgern, daß die Lehre Jesu tatsächlich die frohe Botschaft einer substantiellen und strukturellen Gerechtigkeit und Befreiung für die Armen, Entrechteten und Unterdrückten ist. Und dies ist die Botschaft Jesu auf eine Art und Weise, wie es unser Zeugnis und unsere Praxis als Kirche für die Armen, Entrechteten und Unterdrückten heute nicht immer ist. Hier lohnt es sich, darauf hinzuweisen, daß, wenn Jesus die Armen selig preist, dies nicht an erster Stelle geschieht, weil sie etwa «gut», «einfach», «heilig» oder mit irgendeiner anderen moralischen Qualität ausgestattet wären. Die Bibel beschäftigt sich mit den Armen an erster Stelle deshalb, *weil sie arm sind.* Und auch Jesus meint in seinen Worten nicht an erster Stelle irgendwelche positive Eigenschaften, sondern *die Armut der Armen* (wie z. B. Lk 16,19–31; Lk 6,20; Mk 10,21 usw.)

4. *Wie ist es dann mit den Reichen?*

Und was hält Jesus nun von den reichen und von allen anderen, die nicht arm sind? Wie stand er zu ihnen? Die Reichen, mit denen er im Evangelium zu tun hatte, lassen sich wohl folgenden vier Gruppen zuordnen:

1. die Reichen, die von Jesus kritisiert wurden, z. B. die, die mit dem «Weh euch, die ihr reich seid» von Lk 6,24 gemeint sind;

2. die Reichen, die von Jesus angesprochen und berufen wurden, wie der reiche junge Mann, der von Jesus eingeladen wurde, seinen Besitz zu verkaufen und das Geld den Armen zu geben (Mk 10,21);

3. die Reichen, die sich bekehrt und ihren Besitz verteilt hatten wie Zachäus (Lk 19,1–10);

4. die Reichen, die an Jesus glaubten und wahrscheinlich dann auch alles bejahten, was er vertrat, die also keine Unterdrücker waren und auch Befreiung und Gerechtigkeit für die Armen wollten wie z. B. die Frauen, die Jesus folgten (Lk 8,2) oder der römische Hauptmann aus Lk 7,1–10.

Sollte man hier nicht sagen daß Jesus für alle, arm und reich, gleichermaßen gestorben ist? Sicherlich, er mag sowohl für die Armen als auch für die Reichen *gestorben* sein. Aber er ist in seinem *Leben* besonders dafür eingetreten, daß den Armen Gerechtigkeit und Befreiung widerfahre. Und aller Wahrscheinlichkeit nach hat dieses Engagement auch mit seinem Tod auf Veranlassung der Mächtigen und Reichen seiner Zeit zu tun.

Aber hat er nicht sowohl den Armen als auch den Reichen die frohe Botschaft des Gottesreiches verkündet? Sicherlich, alle sind zum Gottesreich eingeladen. Aber mit dem Gottesreich waren Forderungen verbunden, die von den Wohlhabenden und Reichen oft als eine schlechte Nachricht empfunden wurden (z. B. Mk 10,21–22; Lk 14,15–24).

Wenn Jesus für arm und reich gestorben ist, heißt dies nicht, daß die Kirche heute auch für die Reichen ihren Dienst versehen muß? Sicherlich. Die Frage ist nur: wie? Denn es reicht nicht, daß die Reichen sich durch die Taufe die geistliche Gnade aneignen, die Jesus uns durch seinen Tod geschenkt hat, und das dort gewonnene Leben durch die Sakramente nähren. Die Reichen müssen auch leben, wie es das Gottesreich nach der Darstellung Jesu von uns fordert.

VI. Eine Frage an das christliche Gewissen

Neben den katholischen Theologien haben doch auch schon die protestantischen Theologien eine fast fünfhundert Jahre alte Tradition. Wir haben dort ausführlich alles aufgelistet und kommentiert, was Jesus vor, während und nach seinem irdischen Leben getan hat. Aber dabei sind wir nie oder kaum auf seine Verkündigung der Gerechtigkeit und der Befreiung für die Armen, auf seine Frohbotschaft für die Armen eingegangen. Und dennoch ist gerade von dieser Verkündigung in den wichtigsten Sendungstexten des Evangeliums die Rede. Sie ist das *einzige Motiv*, das in den verschiedenen Aussagen über die Sendung Jesu immer wiederkommt, mehr als jenes andere, öfter erwähnte Motiv, daß er den Blinden das Augenlicht wiedergeben wird. Die Verkündigung der Gerechtigkeit und der Befreiung gehört also zum Kern der Sendung Jesu. Hier stellt sich die Frage an das christliche Gewissen: Warum hat das christliche Gewissen etliche Jahrhunderte lang dieses Evangelium der Gerechtigkeit und der Befreiung für die Armen vergessen? Wir sind durch die Armen unserer Tage und ihre Kämpfe gezwungen worden, zu den biblischen Wurzeln unseres Glaubens zurückzukehren, um dort zu entdecken, daß dieses Evangelium der Gerechtigkeit und der Befreiung der Kern dessen ist, was Jesus in seinem Leben tun kann, der Kern seiner Sendung. Möge uns dieses Evangelium nun umgekehrt helfen, uns der Aufgabe der Gerechtigkeit und der Befreiung in unserer Zeit zu stellen.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

CARLOS H. ABESAMIS

Mitglied des Jesuitenordens. 1960–1964 Studium der Theologie an der Universität Innsbruck. 1966–1968 Studium der Bibelwissenschaften am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. Derzeit theologischer Berater des Nationalen Sekretariats der Philippinischen Bischofskonferenz für soziale Aktion, Gerechtigkeit und Frieden. Mitbegründer des Soziopastoralen Instituts der Philippinen. Gründungsmitglied der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt (EATWOT). Er veranstaltet Seminare und Workshops über ein neues Lesen der Bibel in der Dritten Welt. Veröffentlichungen u. a.: Where are We Going: Heaven or New World?: Communication Foundation for Asia, Metro Manila 1983/86; Exploring the Core of Biblical Faith: Nagliliyab Series, No 2 (Claretian Publications, Quezon City 1986); The Mission of Jesus and Good News to the Poor: Nagliliyab Series, No 8 (Claretian Publications, Quezon City 1987). Anschrift: P.O.Box 1160, Manila, Philippinen.

Norbert Brox

Diakonie in der frühen Kirche

«Die Erde zum Himmel machen»

Von der Diakonie reden die altkirchlichen Quellen oft und mit besonderem Ernst. Denn die Diakonie gehörte im Bewußtsein der Frühzeit genau so zur Kirche wie die Predigt des Evangeliums. Noch besser sagt man, daß sie als einer der Wege galt, die Wahrheit Jesu von Nazareth zu proklamieren. Wenn die Christen als Gemeinde helfend, heilend und verändernd dort aktiv wurden, wo menschliche Not ist, dann hatte das den Effekt einer Predigt ohne Worte (oder statt der Worte: 1 Petr 3,1 f). Wie die Predigt vom Kreuz, so wurde nämlich der Dienst der Nächstenhilfe – über die Notwendigkeit sozialer Hilfe hinaus – als sprechendes Zeugnis des Glaubens erlebt. Denn die nichtchristlichen Zeitgenossen registrierten diese Aktivität, zunächst als unüblich und auffällig, dann zum Teil auch als überzeugend und wegweisend. Die Diakonie war für die Christen eine Realität, in der die Erlösung, die sie predigen, schon in diesem Leben vor dem Tod beginnt, indem Armut, Not, Trauer und Tod durch Liebe gewendet werden. Und weil sich die Kirche von dieser Realisation nicht dispensieren kann, durfte die Diakonie nie eine Sache von Zufall und Beliebigkeit sein. Die alte Kirche hat, wie ich zeigen will, gezielt dafür gesorgt, daß es Diakonie immer gab.

«Seht, wie sie einander lieben»

Diesen Ausruf, inzwischen ein gefügeltes Wort, hat Tertullian (Apol. 39,7), der gern über die Reaktion der Heiden und über das abweichend Auffällige des Christentums in der damaligen Öffentlichkeit geredet hat, offenbar von den Leuten gehört. Was hat die Nichtchristen so verwundert? Tertullian erzählt es: Daß die Christen ihr Geld ausgeben für Unterhalt und Begräbnis armer Leute, für unversorgte Frühwaisen, für «Rentner» ohne Rente, für durch Unglück in Not Geratene, für Christen, die wegen des Glaubens in Zwangsarbeit, Verbannung oder Gefängnis leiden. Solche soziale Initiative und eine durch Moral und Religion verbindlich gemachte Nächstenliebe gab es in der Welt der Spätantike nicht. Man kannte eine Art privater Großzügigkeit und Wohltätigkeit, aber ohne sorgfältigen Bedacht auf gerechten Ausgleich oder wirkliche Not und auch nur für sympathische bzw. «anständige» Leute. Die Christen pochen dagegen auf den prinzipiellen Verpflichtungscharakter dessen, was sie als Diakonie an den Menschen leisten, ohne Bedingungen zu stellen. Es genügt, das mit Textbeispielen zu dokumentieren, weil es diese Texte nicht geben könnte, wenn sie nicht durch die Realität gedeckt gewesen wären.

Die sozialen Praktiken dieser neuartigen religiösen Gruppe der Christen fielen also auf. Das war von ihnen gewollt, und sie sprachen gern darüber, und zwar oft im Anschluß an die Bergpredigt, z. B. im 2. Jahrhundert der griechische Christ Athenagoras (Suppl. 11): «Bei uns könnt ihr ungebildete Leute, Handwerker und alte Frauen finden, die die Nützlichkeit der (christlichen) Lehre zwar nicht mit Worten aufzeigen können; sie beweisen aber die Nützlichkeit ihrer Entscheidung durch ihr Tun: Sie machen nämlich nicht ständig Worte, sondern weisen gute Taten vor: geschlagen nicht zurückzuschlagen, beraubt nicht zu prozessieren, den Bittenden zu geben und die Mitmenschen zu lieben wie sich selbst.» Das Christentum, heißt das, wird, sehr authentisch, auch non-verbal realisiert und übermittelt, nämlich im Medium solcher selbstlosen Aktivität und Gesinnung. Bezeichnend ist Ende des 2. Jahrhunderts Minucius Felix (Oct. 38,6): «Wir reden nicht von großen Dingen, wir tun sie.» Immer wieder werden die Armen, die Kranken und Verunglückten, die Witwen und Waisen als Adressaten genannt (PolPhil 6,1), die Fremden und Toten (zum Begräbnis), die Verfolgten und Gefangenen (Aristides, Apol. 15,4–9; Laktanz, div.inst. 6,11,6–12,31). Es kann auch mit der «Absichtslosigkeit» dieses Verhaltens geworben werden: «Die guten Werke, die sie tun, rufen sie aber nicht aus in die Ohren der vielen Leute; sie sorgen dafür, daß man sie nicht bemerkt» (Aristides, Apol. 16,2). Die Diakonie hat als Verwirklichung ihren Sinn in sich, wirbt aber gleichzeitig durch sich selbst.

Das war die Diakonie im Alltag. In extremen Krisensituationen hoben sich die Christen, wenn

sie sich nur an ihre Pflicht zur Verwirklichung hielten, noch einmal stärker von ihrer Umgebung ab, die vergleichbare Pflichten eben nicht kannte. Ein anschaulicher Fall ist der Bericht des Euseb über eine Hunger- und Pest-Katastrophe unter Kaiser Maximin zu Beginn des 4. Jahrhunderts. Von diesem Bericht ist vielleicht eine schönfärbende Übermalung Eusebs abzuziehen; er bleibt trotzdem ein Dokument dessen, was unter Christen damals verlangt wurde und was es damals tatsächlich gegeben hat. Euseb schreibt (Kirchengeschichte IX 8,13f): «Der allseitige ernsthafte Eifer und die Frömmigkeit der Christen zeigte sich damals allen Heiden in deutlichen Zeichen. Denn sie waren die einzigen, die in einer solchen Katastrophe ihr Mitgefühl und ihre Menschenliebe durch unmittelbares Eingreifen bewiesen. Die einen waren den ganzen Tag rastlos tätig in der Pflege der Sterbenden und ihrer Bestattung – es gab Tausende, um die sich kein Mensch kümmerte –; andere brachten die vielen von Hunger Gequälten aus der ganzen Stadt an einer Stelle zusammen und verteilten an sie alle Brot. Was sie taten, sprach sich bei allen Menschen herum, und man pries den Gott der Christen und bekannte, daß diese allein die wahrhaft Frommen und Gottesfürchtigen seien, da ihr Tun das beweise.»

An diesen Beispielen sieht man, worin die Diakonie von Christen in alltäglichen und außerordentlichen Situationen bestand. An ihren konkreten Formen ist, so war die Überzeugung, das Christentum erkennbar. Und darin, daß dies auffallen und anstecken müsse, haben die frühen Christen sich nicht getäuscht. Es gibt nämlich auch heidnische Beweise dafür. Die einen spotteten darüber (wenig geistreich wie Lukian im 2. Jahrhundert), andere zeigten sich beeindruckt. Das spektakulärste Beispiel ist die Reaktion des nichtchristlichen Kaisers Julian (361–363), den die Christen den Abtrünnigen nannten. Er, dem das Christentum seit seiner Jugend zuwider war, kannte die Armenfürsorge und Diakonie der Kirche. Was er als Kind in christlicher Erziehung kennengelernt hatte, beeindruckte ihn noch immer, und als Kaiser versuchte er es über seine heidnischen Priester dem Volk zu vermitteln. Was er als Zielvorstellung formulierte, ist die Einführung der christlichen Praxis des Liebesdienstes (freilich ohne das Christentum). Und das ist ihm bewußt. Er ruft zugleich nämlich zur Konkurrenz mit den Christen auf: «Wir müssen beachten: Was die Gottlosigkeit (= das Christentum) am meisten gefördert hat, ist die Menschenfreundlichkeit gegen die Fremden, die Vorsorge für die Bestattung der Toten und die angebliche Reinheit der Lebensführung. Jede dieser Tugenden, meine ich, muß von uns mit aufrichtigem Eifer geübt werden» (ep. 39 Weis).

Ungewollt wird die Polemik gegen das Christentum zu einer Bestätigung. Die Restauration der alten römischen Religion soll nach der Vorstellung Julians faktisch mit der Nachahmung der christlichen Diakonie gelingen. Er verlangt von seinen Priestern Armenhilfe (bis zum Feind), Gefangenenfürsorge, Gastfreundschaft – die Felder der christlichen Diakonie (ep. 48 Weis). Er hat das alles nicht aus heidnischer Tradition und muß die christlichen Vorbilder karikieren (z. B. ep. 48,305C Weis), um sie als solche unkenntlich zu machen. Man sieht daran, wie regelmäßig, auffällig und beeindruckend die Diakonie der frühen Kirche auch in der Öffentlichkeit des 4. Jahrhunderts war. Sie deckte ein Defizit in den Wertvorstellungen der nichtchristlichen Gesellschaft auf, die das nicht kannte. Julian schreibt (ep. 48.,305BC Weis): «Gerade auf diesen Punkt (sc. Menschenliebe) muß man besonders achten und von dort aus Heilung schaffen. Da es nämlich, so meine ich, dahin gekommen ist, daß die Armen von unseren Priestern unbeachtet blieben und vernachlässigt wurden, haben die gottlosen Galiläer (= Christen), die das bemerkten, sich auf diese Praxis der Menschenliebe verlegt ... So täuschen Kindsräuber ihre Opfer mit einem Kuchen ...» Noch durch diese Verleumdung hindurch ist der produktive und ansteckende Effekt des abweichenden sozialen Verhaltens der altkirchlichen Diakonie zu erkennen.

«Die Erde zum Himmel machen»

Johannes Chrysostomos (gest. 407) hat als Presbyter und Bischof in der Großstadt die soziale Frage und die damit verbundene Verpflichtung der Kirche in der Konsequenz weiter vorangetrieben als andere und beispielsweise die Vision einer Umverteilung allen Besitzes der Christen entworfen, wonach es keine Armen mehr gäbe. Er hat die Frage bis zur Verwirklichung realer Alternativen durch die Liebe in der christianisierten Gesellschaft durchgedacht und greift dabei zu der gewagten Metapher vom Himmel auf Erden: «Gott sagt: Ich habe Erde und Himmel gemacht. Ich gebe auch dir Schöpfungskraft,

mach die Erde zum Himmel; du kannst es nämlich!» (In ep. I ad Tim. hom. 15,4: PG 62,585 f). Und zwar geschieht das im neuen Leben der Christen, der Kirche; dort «machen wir die Erde zum Himmel» (In Mt. hom. 43 al. 44,5: PG 57,463). Das ist die Sprache der Utopie, aber Johannes hat ein realisierbares, jedenfalls denkbares Bild davon, das dann Wirklichkeit würde, wenn die Christen sich zur radikalen Liebe, die Kirche sich zur konsequenten Diakonie verstehen und entschließen könnten. In der Frage von Arm und Reich z. B. kann man die Möglichkeit sogar durchrechnen: Der Verkauf von Land-, Haus- und sonstigem Besitz aller würde zur Sicherstellung der Versorgung der 50000 Armen in Konstantinopel ausreichen. Diese Möglichkeit kommentiert Johannes wieder mit seiner Utopie: «Würden wir nicht (so) die Erde zum Himmel machen,» (In acta Apost. hom. 11,3: PG 60,98). Das Füreinander, die Diakonie, verwandelt die Erde, ist schon angebrochenes Heil und nicht bloß Zeichen dafür (freilich auch nicht die ganze Verheißung des Evangeliums). – So hoch setzte Johannes Chrystomos die diakonische Praxis der Kirche an.

Und so ist es folgerichtig, daß er daraus ein Kriterium für Kirche und Christsein machte, und zwar neben dem Kriterium der Orthodoxie. Diakonie und Orthodoxie sind zusammen die Verwirklichung. «Gott wird – so drückt Johannes sich aus – nicht allein durch richtige Lehren verherrlicht, sondern auch durch die optimale (christliche) Lebensführung» (In Gen. sermo I,3 PG 54,585), «nicht durch den Glauben allein, sondern auch durch das Leben» (In Joh. hom. 67 al. 66,3: PG 59,374). Man fühlt sich an den Bischof Firmilian von Cäsarea in Kleinasien erinnert, der in der erbittert geführten Debatte des Ketzertaufstreits um die Mitte des 3. Jahrhunderts die «Regel der Wahrheit *und* des Friedens (regulam veritatis et pacis)» geltend machte (= Cyprian. ep. 75,24), also die Einheit und das Fundament der Kirche in der Orthodoxie *und* in der Praxis des wesentlich Christlichen (hier des Friedens) sah. Im Zuge der zunehmenden Doktrinalisierung des Christentums, namentlich im 4. und 5. Jh., ging diese Balance im Kirchenbegriff weithin verloren, zumindest in ihrer frühchristlichen Ausdrücklichkeit.

Zwei Dinge sind noch zum Adressaten zu sagen, dem die Zuwendung der Gemeinde in der Diakonie galt. Gal 6,10 ist wie ein Protokoll der frühen Situation: Der Dienst der Gemeinde galt prinzipiell allen Menschen, war aber faktisch überwiegend auf die Christen, auf innerkirchliche Solidarität konzentriert. Dabei wird die soziale Isolation eine Rolle gespielt haben, in der sich das vorkonstantinische Christentum oft befand, und auch die Begrenztheit der damals verfügbaren Mittel. Aber es gab schon ständig Ausnahmen, speziell in Katastrophenfällen (s. o.), und in reichskirchlicher Zeit wurde das in einer vom Staat auch materiell unterstützten Kirche völlig anders. Aber auch unter den Christen wurde nicht wahllos geholfen. Grund und Ausmaß der Bedürftigkeit mußten geprüft, Stand und Alter berücksichtigt werden (Origenes, Co.Ser. in Mt 61: GCS 38,142; vgl. Did. 12,1). Ganz anders Valerian von Cemele (gest. um 460) (hom. 7,4: PL 52,715B–C): «Warum quälst du dich mit der Frage, ob der Bittsteller Christ oder Jude ist, Härtiker oder Heide, ob Römer oder Barbar, ob Freier oder Sklave? Wo Bedürftigkeit vorliegt, braucht man die Frage der Person nicht zu diskutieren. Nicht, daß du, indem du Menschen als unwürdig von der barmherzigen Hilfe ausschließt, gleichzeitig den Sohn Gottes wegschickst!» In dieser Frage haben wohl nur beide zusammen, Origenes und Valerian, Recht, nämlich im Sinn der Entscheidung des Basilius (gest. 379) (hom. I,6 in Ps 14: PG 29,261C): «‹Dem, der dich bittet, gib› (Mt 5,42). Dieses Wort will, daß du denjenigen gegenüber, die dich bitten, einerseits aus Liebe in aller Arglosigkeit völlig großzügig bist, andererseits aber, daß du klugerweise die Bedürftigkeit eines jeden, der dich bittet, feststellst.» Im Prinzip kennt die Diakonie keine Begrenzung.

Die Organisation der Diakonie

Die frühe Kirche hat also ihren Dienst am Menschen, wie schon gesagt, institutionalisiert, um ihn ständig auszuüben und nicht zu vergessen. Die uneingeschränkte Versorgung einer Anzahl von nach bestimmten Kriterien ausgesuchten Witwen (nicht aller verwitweten Frauen) in der Gemeinde ist eine frühe Form dessen (1 Tim 5,3–16; IgnSm 6,2; PolPhil 4,3), wobei diese Frauen als besonderer «Stand» außerdem bestimmte Funktionen in der Gemeinde zugeteilt bekamen. Ab der Mitte des 2. Jahrhunderts (Justin, Apol. I 67) sind dann sonntägliche Kollekten als Voraussetzung für Armenhilfe belegt. Die Wichtigkeit der Diakonie zeigte sich jetzt auch darin, daß der Bischof die Mittel dafür

verwaltete, d. h. er hatte die Kasse und verfügte über Lagerräume für die Naturalien. Außer den regelmäßigen Kollekten brachten weitere Spenden die Mittel auf, ebenso die durch Fastentage gewonnenen Ersparnisse. So waren alle Christen, bis auf die völlig mittellosen, an der Diakonie, die der Bischof ständig und öffentlich durchführte, mit ihrem Beitrag beteiligt.

Unter reichskirchlichen Bedingungen wurde daraus eine zugleich staatlich erwünschte Sozialhilfe mit entsprechender Förderung. Die Bischöfe behielten ihre Verfügungsgewalt über die sehr beträchtlichen Mittel und bauten die Organisation der helfenden Dienste aus. So wurde eine Maßnahme wie die des Basilius möglich, der eine Siedlung zur Unterbringung von Kranken, Armen und Fremden baute und darin eine Arbeitsbeschaffung organisierte (Gregor v. Naz., Or. 43,63; Basilius, ep. 94.142–144; vgl. Did. 12,4). Man weiß von weiteren Hospizen und Krankenhäusern, die meist aus Schenkungen finanziert waren. Der Anteil des altkirchlichen Mönchtums ab dem 4. Jahrhundert an der kirchlichen Sozialarbeit als Diakonie ist bekannt.

«Christus in den Armen»

Die Diakonie an den Bedürftigen ist kein profanes Geschäft. Die Kirche begegnet in den Armen Christus. Diese Gegenwart Christi wird leicht verkannt und der entsprechende Dienst an Christus darum versäumt. Gregor von Nyssa (Or.I: ed. A.van Heck, Leiden 1964, 8,23–9,2) warnt: «Verachte die Erniedrigten nicht, als hätten sie keine Würde. Bedenke, wer sie sind, dann findest du ihre Würde: Sie haben das Aussehen unseres Erlösers angenommen. Denn er hat ihnen in seiner Liebe zu den Menschen sein eigenes Aussehen geliehen, damit sie dadurch diejenigen beschämen (anders A. van Heck, 81: Adducant ad misericordiam, concilient), die mitleidlos sind und sich um die Armen nicht kümmern.» Wo also wird Mt 25,35–46 für den Christen konkret? Gregor faßt sich kurz: «Er (Christus) ist für dich fremd, nackt, nahrungsbedrüftig, krank, gefangen und alles, was im Evangelium vorausgesagt ist. Heimatlos und nackt geht er umher, krank und ohne das Notwendigste.» Die Kirchenväter reden also von den Armen als «Ort» der Gegenwart Christi noch jetzt und erklären damit die Diakonie an den Armen als Dienst an Christus, wie beispielsweise Gregor von Nazianz (Or. 14,40: PG 35, 909): «Solange noch Zeit ist, wollen wir Christus besuchen, Christus pflegen, Christus speisen, Christus bekleiden, Christus aufsammeln, Christus schätzen ... Da der Allherrscher Erbarmen will und nicht Opfer (Hos 6,6/Mt 9,13) und wertvoller als Tausende fetter Lämmer (Dan 3,40) die Barmherzigkeit ist, wollen wir ihm diese durch die Armen überbringen und durch die, die heutzutage zu Boden geworfen sind.» In den Armen ist Christus «da» (Salvian, eccl. IV 4; Hieronymus, ep.130,14).

Diakonie ist also Dienst an Christus, der selbst und unmittelbar in den Armen hilfsbedüftig ist. «Christus wird in den Armen gekleidet, in den Kranken besucht, in den Hungernden gespeist, in denen, die kein Dach über dem Kopf haben, aufgenommen» (Hieronymus, ep. 130,14). Salvian von Marseille wendet das im 5. Jahrhundert so, daß alles einzelne Leid der vielen Menschen auf Christus versammelt ist und Christus alles Leid zugleich trägt. Aller Leidensdruck der Welt ist Christi Passion, und Christus ist die Summe aller Armen (eccl. II 4.7; IV 4). Und mit dieser Überzeugung ging er, der Presbyter, zu einem reichen Christen in gehobener Position, um ihn davon abzubringen, einen armen Teufel, der sein Schuldner war, noch ärmer zu machen – ohne Erfolg (gub. IV 15). Solche Hilfe für die Armen hielt er für seine Diakonie am Notleidenden. Und er war tief enttäuscht von der Tatsache, daß sich die Priester und Bischöfe aus falschen Rücksichten eben nicht für die Armen verwendeten, und er protestierte: «Wer läßt Gequälten und Leidenden Hilfe zukommen, da nicht einmal die Priester des Herrn der Gewalttätigkeit ruchloser Menschen (= Reiche und Behörden) Widerstand leisten? Denn die meisten von ihnen schweigen, bzw. es macht keinen Unterschied, auch wenn sie reden ... Denn die offenkundige Wahrheit wollen sie nicht vorbringen, weil die Ohren der ruchlosen Menschen sie nicht ertragen können ... Und deshalb schweigen auch die, die reden könnten» (gub. V 5). Genau so kritisiert Salvian die ungerechte, brutale Steuer- und Landenteignungspraxis, die asozialen Begünstigungen der Reichen, die Interessenverflechtung von Klerus und Besitzenden (gub. V 5), die horrende Höhe sinnloser öffentlicher Ausgaben, die den Armen nichts helfen.

So kann die christliche Pflicht und Notwendigkeit der Diakonie auch von der Seite des kirchlichen Versagens her illustriert werden, wie Salvian es in der Aussichtslosigkeit seiner Epochen tat. Wie andere klarsichtige Christen der

ersten Jahrhunderte stritt er trotz aller gegenteiligen Erfahrungen dafür, daß sich die Kirche (damals in Gallien und Aquitanien) auf die Armen besinnt und auf die Diakonie, damit (noch einmal Johannes Chrysostomos) «die Erde zum Himmel gemacht wird», eben dadurch, daß Christsein heißt, «sich mit dem Menschen verbinden» (Laktanz, div. inst. 6,10,2). Man kann das Bild vom Himmel auf Erden anders wenden: Die Diakonie sucht der Hölle ein Ende zu machen, die die Erde für viele Menschen bedeutet.[1]

[1] Aus der umfangreichen Literatur: S. Giet, Les idées et l'action sociales de Saint Basile (Paris 194); R. Brändle, Matth. 25,31–46 im Werk des Johannes Chrysostomos (Tübingen 1979); W.-D. Hauschild, Armenfürsorge II. Alte Kirche: Theol. RealEnz. 4 (1979) 14–23

NORBERT BROX

1935 in Paderborn geboren. Katholik. Doktor der Theologie, habilitierte sich in Patrologie und Ökumenik, ist Professor für Alte Kirchengeschichte und Patrologie an der Universität Regensburg. Letzte Buchveröffentlichungen: Falsche Verfasserangaben (Stuttgart 1975); Salvian von Marseille, Des Timotheus vier Bücher an die Kirche (München 1983); Der erste Petrusbrief (Zürich / Einsiedeln / Köln und Neukirchen-Vluyn ²1986; japanische Übersetzung Tokio 1983); Kirchengeschichte des Altertums, Düsseldorf ²1986; spanische Übersetzung Barcelona 1986). Anschrift: Universität Regensburg, Katholisch-Theologische Fakultät, Postfach 397, D-8400 Regensburg.

Ottmar Fuchs

Kirche für andere: Identität der Kirche durch Diakonie

«Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere ‚da ist.» *Dietrich Bonhoeffer*

I. Einführung in die These

Bonhoeffers Aussage klingt resolut und provokativ, insbesondere wenn man ihre Negation mitdenkt: die Kirche ist gar keine Kirche, wenn sie nicht für andere da ist, wenn sie also, so wäre zu ergänzen, nur für sich da ist, als nur nach innen kultivierte Gemeinschaft der Gläubigen mit entsprechenden weltanschaulichen Vergewisserungen und institutionellen Strukturen, welche ihrerseits die Identität der kirchlichen Sozialformen organisieren. Dagegen meint ein «Dasein für andere» ganz entschieden (auch) die wirklich «anderen», also alle, die nicht zur Kirche (im Sinn der institutionellen und konfessorischen Glaubensgemeinschaft) gehören: insbesondere die aus der Perspektive kirchlich approbierter Glaubens- und Moralvorstellungen Ungläubigen, die Sünder, die Außenseiter und die Fremden. Die Kirche ist dafür da, für diese anderen da zu sein: für den Aufbau ihrer Lebensmöglichkeiten und -qualität in direkten helfenden und befreienden Begegnungen und Gemeinschaften sowie in menschenwürdigen gesellschaftlichen Strukturen und gerechten wirtschaftlichen Verhältnissen.

Diese hier allgemein formulierte Aufgabe entzündet sich konkret vornehmlich an den realen Orten, wo diese anderen leiden, wo sie in Armut und Not, in Verachtung und Unterdrückung, in Ungerechtigkeit und Lebensbedrohung leben. Diese «Zündstellen» sind nicht beliebige, sondern notwendige Orte, an denen sich die (Diakonie der) Kirche verausgabt. Kirche ist also nur Kirche, wenn sie Hilfsbedürftigen hilft und Helfern helfen hilft und wenn sie Unterdrückte befreit und Befreiern befreien hilft, gleichgültig, um welche «anderen» es sich dabei handelt. In solcher Praxis vollzieht sich die Kirche authentisch, weil sich ihre Identität durch Diakonie ereignet.

Vielleicht klingt diese These für wohlwollende Ohren noch zu eingängig, als daß ihre kirchenkritische Brisanz ohne weiteres zum Vorschein käme und ins Bewußtsein gelangen könnte. Denn hier handelt es sich tatsächlich um nichts weniger als um die Identitätsfrage der Kirche schlechthin, indem die Diakonie zum ausschlaggebenden Kriterium wird, um in der kirchlichen Praxis trennend unterscheiden zu können zwi-

schen (institutioneller) Selbstbehauptung und Solidarität, zwischen Glaube und Ideologie, zwischen Liebe und Herrschaft, zwischen Befreiung und Bemächtigung, zwischen Baal und Jahwe, letztlich zwischen Gottlosigkeit und Gottvertrauen sowie zwischen antichristlichem Verhalten und der Nachfolge Christi. Den getroffenen Nerv kirchlichen Selbstvollzugs spürt man insbesondere, wenn man die durch die ganze Kirchengeschichte laufende Ambivalenz der Institutions- und Glaubensapologie im kritischen Horizont unbedingter (also durch keine Bedingungen gebremster) Diakonie betrachtet.

II. Zur Bilanz begrenzter Nächstenliebe in der Kirche

Ist es die kaum zu überschätzende Leistung der entstehenden christlichen Kirchen, in den eigenen Sozialbereichen bisher wenig angetastete und zum Teil sanktionsanalytisch hochbefrachtete Grenzen religiöser, ethischer, politischer und soziokultureller Art auf der Basis einer neuen religiösen Einheit zu überschreiten, so schafft diese neue Gemeinschaft mit wachsender Realisierung und Konstituierung unvermeidlich neue Grenzlinien zwischen nunmehr christlichen Gemeinden und nichtchristlicher Umgebung. Die Ausbildung des Heiden- und Häresiebegriffs ist dafür bezeichnend[1]. Obgleich es bereits in neutestamentlichen Schriften sowie bei frühchristlichen Theologen kritische Gegenbewegungen gibt (in der Feindesliebe bzw. in der unbedingten Diakonie für alle Leidenden[2]), läßt sich eine wohl immer dominanter werdende Verengung des Universalcharakters der Nächstenliebe auf die gemeindliche «Bruderliebe», feststellen[3]. Die Diakonie ereignet sich vornehmlich in den Grenzen der neuen Gemeinschaften. Dagegen ist selbstverständlich nichts zu sagen, wenn in und zwischen christlichen Gemeinden aneinander diakonal gehandelt wird. Nur verliert sich dabei leicht die Sichtweise, daß außerhalb der Gemeinde nicht nur Menschen sind, die den erlösenden Glauben, sondern auch Hilfe in der Not und Befreiung von Unterdrückung nötig haben. Diese letztere Dimension des in den Evangelien erzählten Jesus von Nazareth gerät in den Hintergrund. In den Vordergrund dagegen schieben sich umsomehr die weltanschaulich-apologetischen und institutionellen Grenzziehungen zwischen Christen und Heiden bzw. Juden.

Kann man für diese Entwicklung in den ersten drei Jahrhunderten den Minoritätsstatus und die zeitweilige Bedrängungssituation der christlichen Gemeinden «entschuldigend» geltend machen, so kann davon nach der konstantinischen Wende nicht mehr die Rede sein. Denn gerade in Verbindung mit dem zunehmenden Einfluß auf dem Weg zu einer mit staatlichen Herrschaftsanteilen ausgestatteten Majorität verschärfen sich nämlich die Grenzen zwischen Christen und Heiden auf dem Hintergrund der veränderten Machtverhältnisse, mit der Konsequenz, daß die Nichtchristen ihren Dissidentenstatus immer mehr als Diffamierung, Benachteiligung und Beschädigung erfahren[4]. Daß ein solches Verhalten den «Ungläubigen» gegenüber der universalen Diakonie ins Gesicht schlägt sowie der Glaubensvermittlung ihre zugehörige kommunikative Basis nimmt und durch eine ungehörige, weil unchristliche (mehr oder weniger erzwungene) Indoktrination und rekrutierende Integration austauscht, verschwindet aus dem spirituellen, theologischen und ekklesiologischen Bewußtsein von Christ und Kirche. Der entsprechenden Entwicklung bis zu den vielen «Glaubenskriegen», Pogromen und «christlichen» Kolonialisierungen in der Geschichte der Kirche steht von da an nicht mehr viel im Wege.

Dabei steht die menschenverachtende totalitäre Ideologie hintergründig Pate: wer nicht glaubt, ist es weniger (als die Mitgläubigen) oder nicht wert, menschlich behandelt zu werden. Deshalb kann man sich mit seinem Leiden leichter abfinden als mit den Noterfahrungen von Christen. Ja, sein Leiden darf womöglich durch Schmerz und Unterdrückung noch vergrößert werden, weil er es im Grunde nicht anders verdient bzw. damit er endlich zum rechten Glauben kommt. Etwas trivial formuliert: Zum eigenen Glück des «In-den-Himmel-Kommens» darf man wohl auch zwingen. Der Ungläubige kann solchem Leiden ohne weiteres aus dem Weg gehen, wenn er sich endlich die Wahrheit sagen läßt und selbst die Grenze in die Kirche hinein überschreitet.

Die in ihrer Universalität und Unbedingtheit radikal diakonische Liebe des christlichen Gottes, der die Menschen als Sünder bedingungslos liebt und ihr Heil will, bereits bevor sie sich verändern (vgl. Röm 5,8 und Joh 4,10), wird dadurch verdunkelt, daß die diakonische Liebe der Christen mit der Bedingung verknüpft wird, sich erst einmal in den institutionellen und welt-

anschaulichen Schoß der Kirche sowie in das damit verbundene Wohlverhalten hineinzubegeben. Die Selbstevangelisierung von Christ und Kirche bestünde dagegen darin, *in* der *Entgrenzung* der Diakonie jedermann/frau gegenüber die «Grenzen» des eigenen Glaubens zu buchstabieren. Der verfolgte Jude und der KZ-inhaftierte Kommunist, der aidskranke Homosexuelle und der diffamierte Asylant: sie alle gehören aufgrund ihres Hilfsanspruchs und ihrer Befreiungsbedürfnisse in die Sozial- und Solidarisierungsräume christlicher Gemeinde und Caritas. Dies verhindert die Mentalität, erst dann mit der Hilfsbereitschaft ernst zu machen, wenn bestimmte moralische, ideologische oder institutionelle Bedingungen erfüllt sind.

III. Fruchtbare Spannung zwischen Koinonia und Diakonia

Von dieser Problemanzeige her dürfte der Begriff der «Bruderliebe» für eine «Kirche für andere» zu kurz greifen und auch zu undifferenziert ausfallen, weil er nicht deutlich genug zwischen der Koinonia (der Gemeinschaft der Gläubigen) und der Diakonia (dem diese Gemeinschaft immer wieder entgrenzenden Dienst an den Leidenden, auch an Fremden und Gegnern) unterscheidet und zudem allzuleicht suggeriert, als sei mit dem Bruderdienst nach innen bereits die Diakonie gänzlich mitgetan[5]. Beide Dimensionen der Kirche stehen vielmehr sozialpsychologisch und institutionstheoretisch in beträchtlicher Spannung, weil keine Interessengruppe gern jemanden in ihre Mitte stellt, der nicht ihrer Herkunft und Meinung ist.

Diese Spannung kommt allerdings nicht zum Tragen, wenn – wie es im folgenden exemplarisch am Fall der katholischen Kirche in der Bundesrepbulik Deutschland aufgezeigt werden soll – die Diakonia zur Sache einer eigenen kirchlichen Organisation (Caritasverband) wird und die Pfarrgemeinden sich infolgedessen von dieser Aufgabe entlastet fühlen. Dann hat das mit Blick auf die Praxis der kirchlichen Koinonia und Diakonia zur Konsequenz, daß es durchaus die unbedingte Diakonie für *alle* Leidenden und Bedrängten gibt; freilich erfolgt sie weitgehend nur in den von den Pfarrgemeinden relativ abgespaltenen Initiativen und Institutionen des Caritasverbandes, der mit 28000 Einrichtungen (Kliniken, Behindertenheimen, Sozialstationen Beratungsstellen usw.) und 300000 hauptamtlichen Mitarbeitern in diesen sozialen Bereichen den größten Wohlfahrtsverband im Staat darstellt[6]. Dies hatte zur Konsequenz, daß sich die Pfarreien umso ungenierter auf die «entscheidenderen» Bereiche der Glaubensweitergabe in der Verkündigung durch Wort und Sakrament konzentrieren konnten und können. So dürfte in mehr als 50% der bundesdeutschen Pfarreien die Diakonie eine höchst reduzierte und meist nur thematische Rolle an speziellen Kollektensonntagen spielen[7]. Die Pfarreien der anderen Hälfte (darunter besonders die Studentengemeinden) kümmern sich bereits mit wachsender Sensibilität um die unbestechliche Wahrnehmung der Not vor Ort, um mögliche Organisationen von Hilfe wie auch um überregionale Solidarisierungen, wobei freilich in den Territorialpfarreien genauer hinzusehen ist, wie weit die Diakonie auf die Katholiken beschränkt wird. Nimmt z. B. ein katholischer Kindergarten auch Türkenkinder auf?

Dieser Zustand kann nicht befriedigen. Denn die aufgrund der Existenz des Caritasverbandes oftmals für legitim erachtete Praxis der Pfarreien, sich vornehmlich als Stätten liturgischer Feiern und konfessorischer Weltanschauung im Bereich kirchlich akzeptierter Religiosität und Moral zu verwirklichen, delegiert die Belange der Diakonie (sofern man von ihnen wenigstens noch weiß) von der Gemeinde weg auf eine andere Instanz, die «stellvertretend» für die Gemeinde für alle Notleidenden da ist. Durch diese auch von der Pfarrei finanziell durchaus hochdotierte Delegation erspart man sich die *direkten* Begegnungen mit den Betroffenen[8]. Diese Wegorganisierung notleidender und am Rand stehender Menschen hat katastrophale Wirkungen auf den Gemeindeaufbau selbst wie auch auf die Hilfsbedürftigen, Unterdrückten und Benachteiligten im jeweiligen Bereich und Umfeld einer Pfarrei.

Denn das Problem der professionellen Caritas im Wohlfahrtsverband besteht darin, daß sie leicht die nichtprofessionelle, spontane, einfache und alltäglich selbstverständlich wirksame Hilfefähigkeit und Diakoniekompetenz der «Laien» als dilettantisch einschätzt und unterschätzt[9]. Doch hängt die Hochkultur der professionellen Caritas ohne die Basiskultur einer allgemein diakonalen Mentalität und entsprechenden kommunikativen Ralität eines größeren Sozialgefüges in der Schwebe spezieller Betreuung und Behandlung, die viel zu wenig im normal-alltäglichen Leben aufgenommen und weitergeführt werden. So sind z. B. die klinischen Einrichtungen von

Staat und Wohlfahrtsverbänden insbesondere für die akuten Stadien von Aids-Kranken höchst notwendig, erweisen sich freilich ihrerseits wieder als relativ hilflos, wenn es um die Frage geht, in welchen sozialen Räumen Aids-Kranke in ihren oft relativ langen symptomfreien Zeiten menschenwürdig (d. h. akzeptiert und zugleich in ihrer Wichtigkeit für die anderen wahrgenommen) leben und ihre Situation besprechen und bewältigen bzw. aushalten können. Die beste Beratung bzw. Pflege bleibt eine Sondererfahrung, wenn nicht auch besondere alternative Sozialformen auf intermediärem Niveau (also zwischen Familie und den gesellschaftlichen Großstrukturen: die kirchlichen Gemeinden lägen genau auf diesem Niveau «dazwischen») da sind, in denen die Betroffenen nicht der sozialen Diskriminierung ausgesetzt werden, sondern Arbeitsplätze, Unterstützungen und Wohnungen bekommen.

Außerdem dürfte nur die gelebte diakonale Sensibilität aller Christen und Gemeinden auch die Not wahrnehmen können, die außerhalb der von den Wohlfahrtsverbänden definierten Notzonen und außerhalb des von der fianziellen Bürokratie akzeptierten Empfängerspektrums liegt[10]. Die Problematik der wohlfahrtspolitischen Akzeptanz der (von den Realerfahrungen der Betroffenen unleugbaren) «neuen Armut» (nicht nur) in Deutschland gehört hierher.

Durch den mangelnden Sozialkontakt mit behinderten, leidenden und diskriminierten Menschen kommt auch nicht die inhaltliche Kompetenz zum Tragen, die gerade solche Betroffenen für die Wahrnehmung des Evangeliums und für die konkrete ansatzhafte Verwirklichung des Reiches Gottes einbringen und einklagen. Realisierte Diakonie verändert immer auch die Martyria, die Verkündigung des Evangeliums. Denn wer von den Betroffenen her denken und leben lernt, für den verändert und radikalisiert sich auch die Praxis des Glaubens im Horizont der nicht mehr beliebigen, sondern buchstäblich not-wendigen Optionen. Leidende haben nicht nur Anspruch auf Hilfe, sondern haben immer auch etwas Wichtiges zu sagen! Deswegen wohl stellt Jesus das Kind (welches in seinem Noch-nicht-Erwachsensein als defizitär eingeschätzt wird) nicht nur in die Mitte (als Adressat von Hilfsbereitschaft), sondern macht es für die sogenannten Erwachsenen zum inhaltlichen Maßstab dafür, wie man mit dem Reich Gottes umzugehen hat (Mt 19,13–14).

Es handelt sich um Lernerfahrungen, die gerade in Begegnungen mit Betroffenen möglich und erhofft werden, insofern die Helfer den Hilfsbedürftigen Hilfe geben *und* von den Hilfsbedürftigen auch Hilfe erahnen und annehmen: nämlich beunruhigende und letztlich auch heilsame Infragestellungen ihrer eigenen Lebensformen, ihrer Einstellungen, ihres Verdrängens von Schwäche und Ohnmacht, ihrer womöglich pathologisierenden und entfremdenden Verhaltensformen, Strukturen und Ideologien. Der Leidende hat immer eine inhaltlich entscheidende, kritische, verändernde und intensivierende Qualität für alle Beteiligten. Es geht also nicht um eine neue Moralisierung zur Diakonie, sondern um die Ermutigung, auch und gerade in solchen Begegnungen ausschlaggebende Botschaften für menschlicheres Leben zu erwarten und anzunehmen. Die wechselseitige Gemeinschaft von Helfern und Hilfsbedürftigen, von Gesunden und Kranken, von Starken und Schwachen konstituiert erst jene «Ergänzungsgemeinschaft», wo sich die Rollen vertauschen dürfen und wo alle ihre Möglichkeiten und Unmöglichkeiten weder ungenutzt lassen noch verdrängen müssen, sondern zur großen Möglichkeit menschenfreundlicher Gemeinde «zusammenwerfen»[11].

Dimensionen der Diakonie in kirchlicher Gemeinschaft und Pastoral

Die Diakonie provoziert eine doppelte Entgrenzung und damit eine permanente Entideologisierung des Glaubens und Entorganisierung institutioneller Grenzen: einmal die Entgrenzung *nach innen,* insofern zum Zentrum der Kirche und zu ihrem besonderen Verantwortungsbereich von vornherein alle die gehören, die in Not sind, und zwar allein deswegen, weil sie in Not sind (und nicht etwa weil sie «dazugehören»); dann die Entgrenzung *nach außen,* indem Christ und Kirche mit allen Intiativen und Gruppen, mit allen Menschen guten Willens zusammenarbeiten und sich mit denen solidarisieren, die sich in ihren Aktionen und Parteinahmen für die Leidenden im geigenen Land und in anderen Ländern einsetzen und darauf aus sind, die sozialpolitischen und wirtschaftlichen Ursachen des Leidens aufzudecken und zu bekämpfen.

Dieser dynamische, realkommunikative Austauschprozeß von Kirche und Gesellschaft an den «Brücken» der Diakonie ist das Kennzeichen dafür, daß sich die Identität von Christ und

Kirche *durch* Diakonie verwirklicht. Die Universalität der Diakonie nach innen und außen in und zwischen Kirche und Gesellschaft stellt den geschichtlich und situativ konkreten Ausdruck des universalen «Sakramentum-Mundi-Seins» der Kirche dar. Diese Universalität des Heils im Aggregatzustand der Diakonie kritisiert alle die Grundvollzüge der Kirche, die in psychologisch verständlicher Eigendynamik auf Abgrenzung und gegebenfalls auf Ausschluß Nicht-Dazugehöriger aus sind: insbesondere in den Begegnungs-Bereichen der konfessorischen bzw. moralischen Glaubensvergewisserung und des Gottesdienstes.

Die Diakonie klagt demnach die unbegrenzte Reichweite, die sie im Bezug auf die Leidenden nach außen hin beansprucht, auch in besonderer Weise nach innen, nämlich *in* der Gemeinschaft (Koinonia) der kirchlichen Sozialformen selbst ein. Wiederverheirateten Geschiedenen den Empfang von Sakramenten zu verweigern, ist demnach ein diakoniefeindliches Verhalten im Bereich der Liturgie bzw. ihrer kirchenrechtlichen Zulassungsbedingungen. Ebenso diakoniefeindlich ist die menschenverachtende Art und Weise, wie seit Jahren (um eines theologisch ohnehin fragwürdigen Gesetzes willen) mit Laisierungsgesuchen von Priestern umgegangen wird: mit der entsprechenden Produktion von inhaltlich unnötigen Konflikten und bedrückenden Unmenschlichkeiten. Und wenn in einem «Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre über die Seelsorge für homosexuelle Personen»[12] letzteren der Würdetitel «Christgläubige» (wie er sonst in solchen Texten getauften und gefirmten Christen zukommt) verweigert wird, dann bremst hier ein Verdikt aus der Sexualmoral einen menschenwürdigen Umgang mit Betroffenen einer «Randgruppe», die von sittenstrengen Katholiken dann nicht einmal um der Diakonie an HIV-Infizierten und Aids-Kranken willen in die Hilfsbereitschaft der Gemeinde aufgenommen werden.

Von diesen nur wenigen Andeutungen her kann ich deshalb nicht der Behauptung zustimmen, daß die unbegrenzte Reichweite der Diakonie «beispielsweise nicht unmittelbare Konsequenzen für die Zulassungebedingen zur Eucharistie» habe[13]. Hier zeigt sich eine bedenkliche Trennung von Diakonie und Liturgie, die von Jesu Verhalten nicht zu legitimieren ist. Denn sein Abendmahl war äußerster Ausdruck und letzte Besiegelung all seiner bisherigen Mahlgemeinschaften mit Abseitigen und Sündern sowie seiner darin gelebten Diakonie. Letztere kann vom Sakrament der Eucharistie genauso wenig getrennt werden wie der in den Evangelien erzählte Jesus vom geglaubten Christus. Es ist mir zu wenig und auch ein Stück zu beliebig, nur von einem «analogen Interdependenzverhältnis» zwischen Diakonie und Eucharistie zu sprechen[14]. Im Horizont christologischer Paradigmatik handelt es sich vielmehr um eine «Perichorese», um ein unvermischtes Ineinander von Eucharistie und Diakonie, von sakramentaler und diakonaler Realpräsenz Christi in der Gemeinschaft der Christen und damit durch die Kirche[15]. Denn der Auferstandene taucht selber im Kranken und Fremden auf (vgl. Mt 25, 35–36), wie er zugleich durch seinen Geist in all denen real präsent wirksam ist, welche helfen und befreien.

Diese interaktive Christopraxie zwischen helfenden und leidenden, zwischen annehmenden und abgelehnten Menschen verschafft der Christologie im Bereich des Glaubens und der Christodoxologie im Bereich des Gottesdienstes ihre das Leben ganzheitlich erfassende Dimension. Glaube und Gottesdienst wirken sich dann nicht mehr als Blockade unbegrenzter Diakonie aus, sondern werden als Ermöglichungsgrund und Horizont einer Diakonie erlebt, die sich ohne «wenn und aber» um Benachteiligte, Kranke und Notleidende kümmert. Denn wer sich in seiner ganzen Existenz bis zum Tod und über den Tod hinaus in Gott geborgen glaubt, der *kann* sich von dieser unerschöpflichen Gegebenheit der Liebe Gottes (die ihm gegenüber schon vorbehaltlos ist) in vorbehaltloser Liebe und in den Grenzen seiner Möglichkeiten und Ohnmachtserfahrungen an leidende Menschen verausgaben.

Wenigstens für alle getauften Christen sollte füglich die Heilsuniversalität und damit diakonische Dimension der Eucharistie erhalten bleiben[16], damit in der Kirche erfahren werden darf, daß sie in ihrem eigenen Bereich mit den Sündern (bzw. mit denen, die sie für Sünder hält) genauso umgeht wie Gott in unendlicher Versöhnungsbereitschaft den Sündern begegnet, nämlich in unbedingter Liebe, nicht erst nachdem sie sich entsprechend verändert haben, sondern zuvor und damit sie sich im Rahmen ihrer Möglichkeit ändern *können*. Gottes Gerechtigkeit stellt keine Leistungsbedingung, sondern rechtfertigt die Gottlosen und die Sünder. Alle Christen haben ein Anrecht auf eine diakonale Praxis aller bin-

nenkirchlicher Vollzüge: wo man Gnade vor Recht ergehen läßt und wo die Liebe aus dem Gefängnis der Moral entlassen wird[17].

Alle Christen befinden sich in je unterschiedlichen Bereichen ihrer christlichen Existenz in fragmentarischen Verhältnissen, die einen mehr im Bereich des expliziten Glaubens, andere mehr im Bereich der Diakonie, wieder andere mehr im Bereich des Mitlebens in christlicher Gemeinde. Nur auf der Basis eines diakonalen Umgangs miteinander in der Annahme der gegenseitigen Grenzen können sich Christen dann auch dadurch umsomehr ernst nehmen, daß sie sich gegenseitig der Kritik aussetzen. Je mehr in allen Bereichen kirchlichen Selbstvollzugs und kirchlicher Sozialgestalten die Dimensionen der Diakonie unmittelbar wirksam werden dürfen, desto mehr wird die Kirche im Innenbereich selbst zum sozialen Lernfeld *der* Diakonie, die sie nach außen gegenüber jedermann/frau dann umso wirksamer und erfahrunghaltiger einbringen kann. Die Koinonia wird so zur Basis der universalen Diakonie von Christ und Kirche allen Menschen gegenüber. Sie wird zum Ort der Ressourcen für das Entdecken eigener und fremder Not sowie für das Besprechen helfender und befreiender Handlungen für die Betroffenen und für die Helfer. Wenn demnach die Pastoral der Kirche nicht nach innen diakonal ist und den «gnädigen Gott» vermittelt, wird sie auch schwerlich für die Diakonie nach außen die entsprechende Erfahrungsbasis bereitstellen.

V. Zur prinzipiellen Priorität der Diakonie

Die Diakonie stellt prinzipiell in jedem Fall die entscheidende Option dar, von der her alle weiteren Prioritäten zu organisieren sind. Dies gilt in programmatischer Weise, solange es Notleidende im Lebens- und Erfahrungsbereich einer Gemeinde sowie im Hörbereich aus der Ferne gibt. Es handelt sich also nicht nur um eine «situative Prävalenz» der Diakonie «unter bestimmten Bedingungen der Gemeindewirklichkeit»[18], weil Christ und Gemeinde prinzipiell und immer schon im voraus «der Nächste» zu Notleidenden, die sie zu suchen und zu entdecken haben, *sind* (vgl. Lk 10,36). Nicht der Hilfsbedürftige hat sich erst als der «Nächste» aufdringlich zu machen und zu beweisen, sondern er ist von denen wahrzunehmen, die sich grundsätzlich in ihrer Existenz dafür entschieden haben, leidenden Menschen gegenüber die Nächsten zu sein. Man kann nicht für irgend etwas, durchaus nichts Schlechtes (z. B. in Sachen Liturgie und Katechese) alle Engergie investieren, wenn daneben Aids-Betroffene den sozialen Tod sterben und deswegen nicht selten suizidgefährdet sind. Die diakonale Dimension der Pastoral ist nicht beliebig, sondern notwendig. Die Diakonie ist damit nicht ins Belieben der Entscheidungsträger gestellt, sondern von der real existierenden Not selbst abhängig.

Wo freilich nicht die prinzipielle, sondern nur situative Prävalenz der Diakonie vertreten wird, verkommt leicht die Fähigkeit, Not und Unterdrückung auch dort wahrzunehmen, wo sie sich nicht selber melden bzw. wo sie durch Beschwichtigungsstrategien am Aufschreien verhindert werden. Nur die grundsätzliche Prävalenz der Diakonie rettet auch die unbestechliche Wächteraufgabe der Notwahrnehmung im Horizont der ebenso prinzipiellen Voraussetzung, daß die Leidenden selbst die Kompetenz haben, ihre Situation zu definieren und die Klage zu führen. In der Anerkennung dieses Prinzips unterscheidet sich die Brisanz des Evangelisierungskonzepts und die Praxis bzw. Theologie der Befreiung von allen anderen Theologiekonzepten[19]. Nur wer von vorneherein in Theologie und Spiritualität den Vorrang des Leidenden akzeptiert, wird überhaupt erst eine situative Prävalenz konkret wahrnehmen können, und er wird sich auch hüten, die Wahrnehmung von Not und die Besprechung helfenden Handelns (allein) seinem eigenen Gutdünken oder dem Gutdünken anderer (sofern sie nicht selbst Betroffene sind bzw. mit ihnen zu tun haben) zu überlassen.

Fragt man danach, was denn vor der nur situativen Prävalenz der Diakonie eine permanente «systematische» Prävalenz haben soll, drängt sich als Antwort selbstverständlich die Verkündigung des Evangeliums und der Gottesdienst auf. Betrachtet man freilich Jesus Christus, wie ihn die Evangelien erzählen, dann muß man wohl wahrnehmen, daß sich seine Rede vom Reich Gottes und von Gott vorzüglich im Zusammenhang mit Begegnungen ereignet, in denen er schon heilend gehandelt hat bzw. in denen er um der Armen und Verachteten willen das streitbare Wort ergreift. Der Rekurs auf diesen Ursprung müßte demnach akzeptieren, daß die Rede von Gott prinzpiell ohne die Praxis der Diakonie nicht die Rede von Gott ist und daß die Praxis der Diakonie immer der Ort ist, wo von

Gott die Rede sein kann und darf. Letzteres ist sehr wichtig, weil man nicht erst explizit vom Evangelium betroffen sein muß, um auch in seinem Interesse Not entdecken zu können[20]. Ansonsten würde man die nicht explizit kirchlichen bzw. christlich motivierten Notwahrnehmungen, Hilfeleistungen und Solidarisierungen als «beliebige Sozialarbeit» und damit als etwas diskriminieren, was nicht mit Gott zu tun hätte. Es ist richtig: Durch die Betroffenheit des Evangeliums lernen viele Christen umso größere Sensibilität für die Wahrnehmung des Leidens. Umgekehrt sind viele Menschen unmittelbar von der Not der Menschen in ihrer Liebe und Barmherzigkeit in ähnlicher Weise betroffen, wie dies von Jesus erzählt wird. Sie realisieren die Praxis des Evangeliums in der Welt, auch wenn dabei vom Evangelium nicht die Rede ist[21].

Jahrhundertelang wurde von einer Mehrheit der Exponenten der Kirche das Evangelium gelesen, ohne daß es die erwähnte Betroffenheit erzeugte. Vieles spricht dafür, daß erst die Wahrnehmung von Not die materiale Hermeneutik[22] dafür bereitstellt, das Evangelium so zu lesen, daß es darin um die reale Hoffnung geht: Es hat vom Reich Gottes her einen Sinn, Not und Unterdrückung zu bekämpfen, weil es gerade dadurch in der Lebensgestaltung der Menschen ansatzhaft real wird und weil eben diese Realität allein in das kommende Reich Gottes hinein Zukunft hat. Demnach hat der Satz seine Richtigkeit: Wer sich von der Not der Menschen treffen läßt, wird das Evangelium nie anders als mit den Augen der Barmherzigkeit lesen und den entsprechenden Glauben entdecken: Dies gilt umso mehr, als er Christen und Verkündigern begegnet, die alle Vollzüge der Diakonie hochschätzen und mit der ebenso ausdrücklichen wie anerkennenden und schenkenden Rede von Gott im Kontext des jüdisch-christlichen Traditionsgutes in Verbindung zu bringen wissen.

VI. Vom Nutzen der Theologie

Doch welchen Nutzen haben solche Überlegungen eines «praktischen Theologen» im Zusammenhang der vorherrschenden ausdifferenzierten Organisation der Wissenschaften? R. Zerfaß schätzt diesen Nutzen nicht allzu hoch ein, weil diese Theologie zu sehr buchbezogen und zu wenig kontextorientiert sei. Außerdem hält er es für eine illusionäre Vorstellung dieser Theologie, sie könne zu einer vertieften spirituellen Motivierung der Beteiligten führen[23]. Ohne aus eigener Erfahrung mit Nachdruck widersprechen zu können, bin ich doch geneigt, die Nachdenkarbeit der universitären Theologie zur Diakonie nicht so gering zu veranschlagen. Immerhin vollzieht sich darin wenigstens ein längst fälliger Vorgang innerhalb der Theologie selbst, nämlich daß sie sich in ihrem Diskurs um die argumentative theologische Hochschätzung der Diakonie bemüht, was bislang nicht einmal in einem Prozent der theologischen Literatur der Fall ist[24].

Außer dieser Klärung der Diakonie im eigenen Bereich der Theologie möchte ich auch nicht die wenigstens mögliche (und in entsprechenden Begegnungen auch immer wieder erlebte) Wirkung solcher Bemühungen diskreditieren, daß dadurch bei den in der Seelsorge und Verkündigung Tätigen die Diakonie wenigstens im Wort eine wachsende Bedeutung erfährt: als Wertschätzung aller in der Gemeinde, die die kleinen und großen Hilfsdienste tun und sich sozial engagieren. Eine stufenweise geschehende Veränderung des Bewußtseins und der Spiritualität bei Theologen/Theologinnen und Amtsträgern brächte vielleicht einen nicht wirkungslosen Anfang, sofern man dem Bewußtsein noch einigermaßen reale Kraft zutraut.

Auch denke ich, es ist nicht blanke Illusion, einige Erwartungen damit zu verbinden, daß Theologen in einem allerdings paritätischen und sprachlich zuträglichen Austausch z. B. mit Sozialarbeitern und Sozialarbeiterinnen ihre Gedanken als Motivationshilfe für die Beteiligten umso besser mitteilen können, je mehr sie sich von den Erzählungen aus dem sozialen Bereich selbst betreffen lassen. Vielleicht entdecken wir doch allmählich wieder gemeinsame soziale Felder, wo theologische Inhalte nicht als Indoktrination und Disziplinierung, sondern als Ideen ankommen, die sich am Erzählgut der Caritasleute aufs Spiel setzen und sich von ihren Realerfahrungen und Glaubensmöglichkeiten entsprechend ausschmelzen lassen.

Schließlich kann den Theologen der Diakonie wohl nicht gänzlich Kontextualität abgesprochen werden, weil diese oft selbst durch reale Erfahrungen von eigenem Leiden und durch das Leiden anderer mit einiger Bedrängnis darauf gestoßen wurden, über die Diakonie neu nachzudenken. Der Vorwurf trifft natürlich auch wieder zu, insofern diese Kontextualität weitgehend privatisiert bleibt und nicht explizit in die Publikationen dieser Theologen eingehen, was

wohl mit der dominant argumentativ und zu wenig narrativ akkreditierten Textsorte europäischer Theologie zu tun haben dürfte. Hier liegt wohl die Berechtigung der Kritik an einer zu wenig kontextuellen europäischen Theologie: daß die singulären Kontexte in den prinzipiellen Ausführungen zu wenig in ihrer letzlich durch rationale Argumentation uneinholbaren Dignität als «Argumente» eigener Art eingebracht und akzeptiert werden, indem man im Denken von ihnen ausgeht und sie auch nicht im Nachdenken verläßt. Auch von Theologen erführe man oft gerne die Orte ihrer konkreten Liebe.

Dies wäre schon der Beginn eines Ortswechsels der Theologie von einem professionell akademischen Denken zu persönlich-positionellen Überlegungen im Kontext eigener Erfahrungen nicht nur mit Büchern, sondern mit dem Leben und Leiden der Menschen, d. h. jedenfalls im Kontext mit einigen Betroffenen und entsprechenden Projekten in der Nähe und mit einigen aktiven (auch politischen) Solidarisierungen mit Menschen in der Ferne. Dafür und von daher freilich müssen europäische Theologen mit viel Mut eine neue Sprache ausprobieren und entdekken. Auch und gerade Theologen der «Ersten Welt» werden viel Umkehr nötig haben, um eine Theologie zu fördern, die für andere da ist und sich durch Diakonie verwirklicht. Auf diese Weise dürfte sie ein in ihrer Wirkkraft sicher nicht zu übertreibender, aber doch vielleicht unübersehbarer Motor für eine Kirche werden, die für andere da ist und sich durch Diakonie konstituiert.

[1] Vgl. Brox, Art. Häresie: Reallex. Ant. u. Christ. VIII, 248–297; C. Colpe, Die Ausbildung des Heidenbegriffs von Israel zur Apologetik und das Zweideutigwerden des Christentums: R. Faber/R. Schlesier (Hg.), Die Restauration der Götter (Würzburg 1986) 61–87.

[2] Vgl. P. Hoffmann, Tradition und Situation: K. Kertelge (Hg.), Ethik im Neuen Testament (Freiburg i. B. 1984) 50–118; M. Puzicha, Zur Aufnahme der Fremden in der Alten Kirche: O. Fuchs (Hg.), Die Fremden (Düsseldorf 1988) 180–193.

[3] Vgl. Brox, Häresie 255ff; J. Becker, Feindesliebe-Nächstenliebe-Bruderliebe: Zeitschr. Evang. Ethik 25 (1981/1) 5–18, 10ff, 16ff.

[4] Vgl. Colpe, Heidenbegriff 72ff, 74ff, 76ff, 78ff, 82ff.

[5] Vgl. K. Lehmann, Nochmals: Caritas und Pastoral: Caritas 88 (1987/1) 3–12, 8–10, wo nicht recht deutlich wird, worauf sich die brüderliche und dienende Gemeinde bezieht: vom Gesamtduktus her wohl mehr auf die Koinonia als auf die Diakonie. Dies zeigt z. B. der Begriff von «alle» im folgenden Zitat: «Alle sind füreinander da. Alle sind Glieder an einem Leib» (9). Zur gegenseitigen Abgrenzung und kritischen Ergänzung von Koinonia und Diakonia vgl. auch R. Zerfaß, Der Beitrag des Caritasverbandes zur Diakonie der Gemeinde: Caritas 88 (1987/1) 12–27, 19ff, 22ff.

[6] Die Einrichtungen von Wohlfahrtsverbänden in freier Trägerschaft (hier der Kirche) werden vom Staat zu 80% finanziert, während der Rest von der Kirche selbst aus ihren eigenen Aufkommen aus der Kirchensteuer und aus den Spenden zu übernehmen ist. Das Personal in der pfarrlichen und kategorialen Seelsorge dagegen macht nur ca. 10% des Personals im Caritasverband aus! Umgekehrt proportional zu dieser Repräsentanz kirchlicher Diakonie in der Gesellschaft ist freilich das entsprechende Bewußtsein bei den Hauptamtlichen der Pastoral oder in der Theologie selbst, insofern dort der diakonale Selbstvollzug der Kirche wenig zur Sprache kommt. Zur Entstehungsgeschichte des Caritasverbandes sowie zum Verhältnis von Caritasverbänden und Gemeinden vgl. R. Zerfaß, Organisierte Caritas als Herausforderung an eine nachkonziliare Theologie: E. Schulz/H. Broseder/H. Wahl (Hgg.), Den Menschen nachgehen. Offene Seelsorge als Diakonie in der Gesellschaft (St. Ottilien 1978) 321–348, 325ff.

[7] Vgl. Lehmann, Caritas 6ff.

[8] Vgl. Zerfaß, Herausforderung 336ff, 347ff; O. Fuchs, der Wert des Lebens oder wie wertvoll ist das Leben?: Caritas 86 (1985/2) 65–78.

[9] Vgl. Zerfaß, Herausforderung 336ff, 341; O. Fuchs, Kirchliche Gemeinde und Caritas im Selbstvollzug der Diakonie: Christliches Leben mit HIV-infizierten und aidskranken Menschen: Caritas 88 (1987/6) 280–293.

[10] Vgl. Zerfaß, Herausforderung, 334; ders., Beitrag 14.

[11] Vgl. U. Bach, Boden unter den Füßen hat keiner (Göttingen 1980) 70–83; Zerfaß, Herausforderung 346ff.

[12] Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 72, Bonn 1986.

[13] Lehmann, Caritas 11.

[14] Vgl. a a O. 11.

[15] Vgl. O. Fuchs, Jugend und Liturgie im Horizont der Evangelisierung: Liturgisches Jahrbuch 37 (1987/3) 156, 187, 182ff.

[16] Ich spreche hier nicht von der Einladung zur Eucharistie an *alle* Leidenden bzw. an alle Menschen guten Willens, was auch als Vereinnahmung gegenüber «nichtchristlichen» Helfern bzw. Hilfsbedürftigen verstanden werden kann. Die Eucharistiefeier ist ein spezifischer Raum der Koinonia der Kirche, wo sich *alle Christen* der unbedingten Gnade und Liebe Gottes zu den Menschen vergewissern und sich in der Kraft dieses Gottesgeistes zu eben solcher unbedingten Diakonie den Menschen gegenüber ermutigen. Nichts anderes jedoch als Taufe und Glaube sind die Grenzen dieses Raums der Teilhabe am sakramentalen Leben der Kirche und der darin geschenkten Ressourcen zur Weitergabe des Empfan-

genen: nicht mit der Strategie des Hereinholens, sondern in der Liebe des Hingehens (vgl. Zerfaß, Herausforderung 344).

[17] Vgl. Zerfaß, Herausforderung 343: «Darum ist es theologisch und pastoral verwerflich, den Eindruck zu erwecken, als sei nicht die Liebe, sondern die vollkommene Identifikation mit der Glaubens- und Sittenlehre der Kirche die Erfüllung des Gesetzes und das höchste der Gebote.»

[18] Vgl. Lehmann, Caritas 10.

[19] Zum Verhältnis von Evangelisierung und Diakonie im Zusammenhang einer möglichen europäischen Theologe der Befreiung vgl. O. Fuchs, «Umstürzlerische» Bemerkungen zur Option der Diakonie hierzulande: Deutscher Caritasverband (Hg.), Caritas '85 (Jahrbuch, Freiburg 1984) 9–40. In ähnliche Richtung geht das Plädoyer von R. Zerfaß für eine «nachkonziliare Theologie» in Europa, welche sich im Horizont der Diakonie kontextuell versteht und verwirklicht: Zerfaß, Herausforderung 324, 338f, 340ff.

[20] Gegen Lehmann, Caritas 11; auch in entsprechender Korrektur zu P. Zulehner, das Gottesgerücht (Düsseldorf 1987) 65.

[21] Vgl. Zerfaß, Beitrag 20; ders., Herausforderung 342–348, bes. 343 und 344.

[22] Vgl. zu dieser «materialen Hermeneutik» O. Fuchs, Die Praktische Theologie im Paradigma biblisch-kritischer Handlungswissenschaft zur Praxis der Befreiung: ders. (Hg.), Theologie und Handeln (Düsseldorf 1984) 209–244.

[23] Vgl. Zerfaß, Herausforderung 324, 338–339.

[24] Vgl. aaO. 323.

OTTMAR FUCHS

1945 geboren. Studium der Philosophie und Theologie in Bamberg und Würzburg. Seelsorgstätigkeit in Nürnberg. Promotion 1977 im Fach Homiletik in Würzburg. Studentenpfarrer in Bamberg. Habilitation zum «Gebet der Klage» 1981 in Würzburg. Seit 1982 o. Professor am Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Kerygmatik an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bamberg. Anschrift: Universität Bamberg, Kath.-Theologische Fakultät, An der Universität 2, D-8600 Bamberg.

Frei Betto

Prophetische Diakonie: Der Beitrag der Kirche zur Gestaltung der Zukunft des Menschen

Kennzeichen der prophetischen Diakonie der Kirchen ist ein durch die Zeichen der Zeit von Gott geforderter Dienst. Etwas, das er uns unabhängig von unseren Verdiensten auferlegt, wie bei der Berufung der Propheten. In der Dritten Welt heißt dieser Appell Gerechtigkeit. Die Schaffung des Mannes und der Frau der Zukunft führt notwendigerweise über ein Gesellschaftsprojekt, in dem das Recht auf Freiheit als Pflicht zur Gerechtigkeit gelebt wird. Die Kirchen wollen nicht mehr Katapulten gleichen, die sich erbieten, Unterdrücker und Unterdrückte in den Himmel zu schießen. Ausgenommen sind selbstverständlich die «elektronischen» Kirchen und Sekten, die der nordamerikanischen Strategie verpflichtet sind, den Erfolg der Basisgemeinden und der Theologie der Befreiung, vor allem in Lateinamerika, zu neutralisieren, dem Santa-Fe-Dokument entsprechend, das die Richtlinien für die Außenpolitik der Reagan-Regierung bestimmt.

Das Reich Gottes wird schon unter uns gegenwärtig, die wir uns dort befinden, wo die Gnade am Werk ist und den Heilsplan formuliert: in der Geschichte. Die Zukunft «da oben» nimmt den Weg über die Zukunft «da vorn». Diese christliche Geschichtlichkeit verdankt sich denselben jüdischen Wurzeln, die später ihren Einfluß auf den Marxismus ausüben sollten. Im Gegensatz zu anderen Göttern erschafft Jahwe nicht in einem endgültigen, plötzlichen Akt. Die vorherrschende Kategorie in der Schöpfungserzählung im Buch Genesis ist die Zeitlichkeit, sind die sieben Tage. Schon bevor die Evolution ihren Höhepunkt erreichte mit der Erscheinung des Bewußtseins, das nicht nur weiß, sondern auch – und vor allem – weiß, daß es weiß, gab es also eine geschichtliche Dynamik in der Natur in Gestalt eines Prozesses, in dem Gott sich vergegenwärtigt und die Erstlinge seiner Verheißung ausstreut.

Heute die prophetische Diakonie in der Dritten Welt zu leben, bedeutet für die Kirchen, daß sie die kerygmatische Praxis Johannes des Täu-

fers wiederaufnehmen: die Bekehrung äußert sich in dem Bemühen um Gerechtigkeit (Lk 3,7–18). Die Schwierigkeit liegt in der Verbindung zwischen Glauben und Politik. Bei den Katholiken zum Beispiel führt die kirchliche Soziallehre dazu, daß man innerhalb des kapitalistischen Systems, das, wie der Begriff selbst schon sagt, den Vorrang des Kapitals (und des Gewinns) vor der Arbeit (und dem Arbeiter) voraussetzt, Inseln der Gerechtigkeit schafft.

In vielen Ländern ist diese utopische Vision entscheidend durch die historischen, sozialen und ideologischen Bedingungen geprägt, in die die Kirche sich einfügt. Es handelt sich dabei um Nationen, in denen die Kirche eine Mittlerfunktion zwischen bürgerlichem Staat und Volk ebenso akzeptiert wie die Rolle einer Instanz zur religiösen Legitimation der herrschenden Strukturen, Aufgaben, deren Erfüllung mit Befreiung von Steuern, Vermögensprivilegien oder sogar der Einbeziehung des Klerus in die Lohnlisten des Staates belohnt wird. Solche Faktoren beschränken die prophetische Freiheit der Kirche und ihr Urteilsvermögen angesichts der Herausforderungen der Zukunft. Eine Kirche, die von einem vermeintlich universalen, abstrakten gesellschaftlichen Ort aus denkt, ist de facto eine Kirche, die von ihren institutionellen Interessen her denkt. Das Prophetentum aber ist immer der ausschließliche Bezug auf Gott, ausgehend von den Rechten der Armen.

In den Kirchen, die an das Projekt des bürgerlichen Staates angebunden sind, droht manchmal eine dicke ideologische Schmiere das Bekenntnis des Glaubens zu überdecken, indem sie im Namen einer radikalen Option für die Menschenrechte eine antikommunistische Einstellung verstärken... Um welche Rechte und um welche Menschen handelt es sich da? Im allgemeinen um die typischen Rechte der bürgerlichen Gesellschaften: Wahlen, Pressefreiheit, politische Opposition usw. Das sind gerechte Forderungen, auch wenn diese Freiheiten in den kapitalistischen Ländern nicht zu größerer sozialer Gerechtigkeit und zu einer echten Mitwirkung der Bürger an der Führung des Staatswesens geführt haben. Im Gegenteil hat die formale Demokratie dazu gedient, die völlige Hegemonie der über das Kapital verfügenden Klasse über die Gesamtheit der Gesellschaft zu verschleiern: Die angeblich freieste Gesellschaft – die Vereinigten Staaten – ist ohne Zweifel diejenige, die die Dritte Welt am meisten unterdrückt.

In diesem Teil der Welt geht es darum, die fundamentalen Rechte zu erkämpfen: das Recht auf Leben, Ernährung, Gesundheit, Bildung, Arbeit usw. Es ist nicht zu leugnen, daß das Grundrecht auf Leben für die gewaltige Mehrheit der Bevölkerung nur in sozialistischen Ländern gesichert ist, ohne daß die Mittel aus dem durch die Ausbeutung der Länder der Dritten Welt angeeigneten Mehrwert stammen. Die Aussage, daß auch in den skandinavischen Ländern und in Westeuropa diese Rechte für die Mehrheit gewährleistet sind, was unstrittig ist, verlangt eine Klärung der Zusatzfrage: Geschieht dies mit Hilfe der eigenen Arbeit der Bevölkerung oder mit Hilfe der Ausbeutung fremder Nationen durch Unternehmen und Banken? Allein im Jahre 1986 verlor Lateinamerika 153 Mio. Dollar durch den Transfer von Lizenzgebühren, Gewinnen und durch Kapitalflucht. 1988 wird die Dritte Welt in Form von Zinszahlungen für ihre Auslandsschulden die Summe von 145 Mio. Dollar in die Tresore der Banken der entwickelten Länder transferieren!

Der Friede als Frucht der Gerechtigkeit

Den neuen Mann und die neue Frau zu schaffen ist ein Dienst, der die Erringung des Friedens einschließt. Dieser wird immer zerbrechlich sein, solange er ein bloßes Gleichgewicht der Kräfte ist. Er muß eine Frucht der Gerechtigkeit sein, wie Paul VI. sagte. Auch wenn Reagan und Gorbatschow ein Friedensabkommen erreichten, das alle Kernwaffenarsenale aus der Welt schafft, die die Menschheit auszulöschen drohen, so wäre dies wichtig, aber nicht genug. An der Peripherie der Welt ist eine nukleare Bombe explodiert, die unsere Wirtschaften zerrüttet und unsere Bevölkerungen in wachsendem Elend ersticken läßt: die Auslandsverschuldung. Hier schreibt man den Namen Friede mit dem Wort Brot. Übrigens bringt das christliche Symbol des Kreuzes das Friedensprogramm zum Ausdruck: die Koexistenz zwischen Osten und Westen, die auf der Vernichtung der Kernwaffen beruht, muß durch neue Maßstäbe für gerechte Beziehungen zwischen Norden und Süden ergänzt werden, die in einer neuen Weltwirtschaftsordnung begründet sind. Sonst wird der Friede nur auf den Papieren stehen, die von den Großmächten unterzeichnet werden. Heute reduziert der technologische Fortschritt im Bereich der Kommunikation die Welt auf die Dimensionen eines

Dorfes. Durch das Fenster des Fernsehapparates erleben wir mit, was im Haus des Nachbarn vor sich geht, ob dieser nun in Nicaragua, in Südafrika oder in Afghanistan wohnt. Jeder regionale Konflikt ist unmittelbar und unvermeidlich mit internationalen Auswirkungen und Verwicklungen verbunden.

Die Barrieren zu überwinden, die den Frieden verhindern – einschließlich der sozialen Ungleichheiten in der Dritten Welt – und Gerechtigkeit herzustellen, ist eine aufs engste mit dem evangelischen Sendungsauftrag der Kirchen verknüpfte Aufgabe. Diese Herausforderung muß mit Hilfe ihrer pastoralen Strategien in historische Wirksamkeit umgesetzt werden. Die Erlösung findet nicht ausschließlich postmortal statt. Sie ist wesentlich Gemeinschaft von Menschen mit Gott und Gemeinschaft von Menschen untereinander, Menschen, die durch soziale, ökonomische und politische Strukturen bestimmt und geprägt sind. Die Erlösung ist darum etwas, das sich hier und jetzt entscheidet (Mk 1,15), in dem Maße wie die menschliche Wirklichkeit verwandelt und zur Fülle in Christus gebracht wird (Röm 8,20–21). In diesem Sinne ist die Sünde – die immer eine Form von Entfremdung darstellt – nicht bloß das, was die Gemeinschaft mit Gott verhindert. Sie ist auch all das, was die Gemeinschaft der Menschen untereinander verhindert (Mk 10,17–21). So ist die Erlösung eine innergeschichtliche, sich politisch artikulierende Herausforderung, die die Bibel Befreiung nennt (Ex 3,7–10; Lk 4, 18–19).

In der Dritten Welt bedeutet die Erringung der Gerechtigkeit eine umfassende Befreiung. Es handelt sich nicht um ein akademisches, abstraktes Problem. Hier durchdringt die Unterdrükkung Institutionen, Gesetze, Strukturen und Regierungen und schlägt sich in der kollektiven Armut, in der hohen Kindersterblichkeit, im Genozid an der Urbevölkerung, in der Diskriminierung der Schwarzen, in der Niederhaltung der Frau und in der Ausbeutung des Arbeiters nieder. Das Beschämendste daran ist zu wissen, daß dieser Mechanismus der Unterdrückung und des Todes von Klassen und staatlichen Autoritäten in Gang gehalten wird, die sich, insbesondere in Lateinamerika, christlich nennen...

Die Option für die Armen

Um sich Klarheit über die Prioritäten ihrer Diakonie im sozialen und historischen Prozeß zu verschaffen, müssen die Kirchen sich einer gründlichen und kritischen theologischen und theologalen Prüfung unterziehen. Gott kennen heißt Gerechtigkeit üben (Jer 22,16). In dem in der Dritten Welt vorherrschenden Unrecht liegt eine objektive Leugnung des in Jesus geoffenbarten Gottes des Lebens. In diesem Zusammenhang ist nicht der philosophische Atheismus der Feind des Evangeliums, wohl aber der Götzendienst mit seinem Kult für die vom Konsumismus der kapitalistischen Gesellschaft erhobenen falschen Götter. Götter, die, um fortzubestehen, den ständigen Tod der Armen fordern.

Im Licht des christlichen Glaubens ist der Arme für sich genommen schon eine prophetische Wirklichkeit. Das Alte wie das Neue Testament zeigen auf, daß die Verwirklichung der Gerechtigkeit Gottes in der Geschichte die Befreiung der Armen voraussetzt. Der Arme ist Sakrament Christi in der Geschichte (Mt 25,31–46). Gott selbst ist in Jesus Christus arm geworden (Phil 2,6–11) und hat die Befreiung von allen Formen der Unterdrückung, den Folgen der Sünde, zum endgültigen Kriterium für die Erscheinung seines Reiches erklärt (Lk 3,7–14; 4,18–19). Die Vorliebe des Vaters für diese Kinder hat ihren Grund nicht darin, daß sie besser oder schlechter seien als die anderen. Der Grund ist, daß sie arm sind, das heißt, als Opfer der Ungerechtigkeit arm gemacht worden sind. Die Bischofsversammlung von Puebla setzt das Gesicht der Armen Lateinamerikas mit dem Gesicht Christi gleich (Nr. 33). Die Unterdrückten befreien ist damit Zeichen für die Neuigkeit des Evangeliums (Lk 1,46–55), Grundforderung der Seligpreisungen (Mt 5,1–12; Lk 6,20–23) und erste Bedingung für die Nachfolge Jesu (Mk 10,17–22). Im Evangelium gibt es keine Möglichkeit, Anhänger und Jünger Jesu zu werden, ohne sich zuvor der Praxis der Gerechtigkeit und dem Teilen des Besitzes anzuschließen (Lk 3,7–14).

Die Option für die Armen als Zeichen der prophetischen Diakonie müßte für die Kirchen das Gebot bedeuten, mit den herrschenden Kräften und Klassen zu brechen, die für den Tod der Armen verantwortlich sind. Sie müßte sie außerdem dazu bringen, sich mit den gesellschaftlichen Kräften zu verbinden, die sich in den Befreiungskämpfen in der Dritten Welt zusammentun. Für einen Jünger Jesu dürfte sich niemand halten, der sich nicht für die Verwirklichung dieses Gerechtigkeits- und Friedenspro-

jektes engagiert, das das Evangelium als Reich Gottes bezeichnet.

In unserem heutigen Kontext bringt «Reich» nicht mehr die Bedeutungskraft mit sich, wie sie der Ausdruck in der Situation Palästinas im ersten Jahrhundert besaß. Dort ein anderes Reich anzukündigen als das des Kaisers war das gleiche, wie wenn man heute in Lateinamerika für ein anderes politisches Regime eintritt, das nicht den Interessen des nordamerikanischen Imperialismus entspricht. So erlaubt das in dem utopischen Begriff des Reiches zusammengefaßte Befreiungsangebot Jesu keine Abstraktionen. Es ist identisch mit der Gerechtigkeit, die bewirkt, daß die Armen Leben wiedergewinnen (Joh 5,8; 10,10). Ein solches Handeln bedroht die herrschende Ordnung politisch und führt folgerichtig zum Todesurteil gegen Jesus (Joh 11,49–50). Heute setzt sich in Lateinamerika jenes Opfer fort im Martyrium all derer, die ihr Leben in der vorrangigen Suche des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit verzehren, wie Erzbischof Oscar Romero, Camilo Torres, Gaspar García Laviana, Frei Tito und so viele andere namenlose Mitstreiter. Einschließlich all jener, die nicht ausdrücklich den christlichen Glauben bekennen, aber mit Christus verbunden sind durch den uneigennützigen, liebevollen Dienst, den der Kampf fordert, der die kapitalistische Unterdrückung aus der Welt zu schaffen und eine neue auf den Geist der Geschwisterlicheit gegründete Gesellschaftsordnung herbeizuführen sucht (1 Kor 13,2; 1 Joh 4,7–21).

Die Schaffung des neuen Mannes und der neuen Frau

Wenn einerseits Erringung der Gerechtigkeit und des Friedens in der Dritten Welt von den christlichen Kirchen ein entschiedenes Engagement für die Überwindung des kapitalistischen Herrschaftssystems und für den Aufbau einer geschwisterlichen Gesellschaft verlangt, so dürfen wir andererseits nicht in die Illusion verfallen, auch wenn wir die unschätzbaren Fortschritte des Sozialismus anerkennen, daß die Einführung dieser Regierungsform den Erfolg des Befreiungsprojekts bedeutete. Um echt und vollständig zu sein, muß die Befreiung vom Reich der Notwendigkeit zum Reich der Freiheit fortschreiten, vom Persönlichsten bis zum Gesellschaftlichsten reichen, das Ökonomische und das Spirituelle miteinander verbinden und sich auf solide, unzweifelhafte ethische und moralische Grundlagen stützen.

Das Hohelied der Liebe in 1 Korinther 13,1–13 kann sicherlich am besten das Profil des neuen Mannes und der neuen Frau wiedergeben, die aus der Sphäre des Egoismus befreit und in die Dynamik der Liebe eingetaucht sind. In den lateinamerikanischen Basisgemeinden wird gern behauptet, daß der neue Mann und die neue Frau Kinder aus der Ehe zwischen der heiligen Teresa von Ávila und Ernesto Che Guevara sein werden ... Das Bild versucht, die objektiven und subjektiven Dimensionen des einen Befreiungsprozesses zum Ausdruck zu bringen. Für Paulus im Korintherbrief wird dieser zukünftige Mensch nicht anmaßend sein und sein Wissen und seine wissenschaftlichen Erkenntnisse nicht gebrauchen, ohne die Maßstäbe der Liebe zu beachten; die Sozialisierung der Güter wird nicht bloß ein politisch-administratives Projekt sein; und er selbst wird ein geduldiger, hilfsbereiter Mensch sein, dessen Herz von der Saat des Neides, der Prahlerei und des Hochmuts befreit ist; er wird nichts Ungebührliches tun und nicht eigennützig handeln; er wird sich auch nicht zum Zorn hinreißen lassen oder Rachegefühle hegen; niemals wird er über Unrecht Freude empfinden, und es wird ihm eine Freude sein, die Wahrheit zu verkündigen; sein ganzes Wesen wird von Liebe überströmen.

Der Prozeß der ökonomisch-politischen Erneuerung, der in letzter Zeit in den sozialistischen Ländern in Gang gesetzt worden ist, ist nichts anderes als die Bestätigung der Tatsache, daß es dem Regime bis jetzt noch nicht gelungen ist, seine wichtigste Herausforderung erfolgreich zu bestehen: den Faktor Mensch. Es genügt nicht, so ialisierende Strukturen u schaffen. Es ist notwendig, Menschen heran ubilden, die fähig sind, in ihren Beziehungen und Tätigkeiten dem *Wir* den Vorrang einzuräumen und nicht dem *Ich*. In seiner Rede anläßlich der 53. Plenarversammlung der Zentrale der kubanischen Arbeiter am 14. Januar 1987 betonte Fidel Castro: «... Die sozialistische Formel kann zum Egoismus und auch zum Individualismus führen, wenn man dem einzelnen jeden Tag nicht anderes sagt, als was er verdienen kann mit dem, was er tut.» Zu den Gedächtnisfeiern anläßlich des dreißigsten Jahrestags der Landung der «Granma»[1] im Dezember 1986 kam in Kuba ein neuer Aphorismus auf: «Jetzt wollen wir aber wirklich den Sozialismus aufbauen!»

Ich hielt mich auf Einladung von Bischof Adolfo Rodríguez, dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz, in der Diözese Camagüey auf, und bei meiner Rückkehr nach Havanna beschloß ich, eine kleine Umfrage zu machen. Ich fragte kommunistische Freunde: Wann wird man sagen können: Ja, jetzt haben wir den Sozialismus aufgebaut? Einige antworteten: Wenn wir alle materiellen Nöte überwunden haben. Sollte also letzten Endes der Sozialismus der Traum davon sein, daß jeder Bürger wie ein Bourgeois lebt? «Setzen wir einmal voraus», sagte ich zu diesen Freunden, «daß Kuba einen Entwicklungsstand erreichte, der allen seinen Bürgern den vollen Zugang zu den überflüssigen Konsumgütern verschaffte. Wäre dies die Verwirklichung des sozialistischen Ideals? Setzen wir weiter voraus, daß es dann ein Bombardement oder eine ökologische Katastrophe gäbe und das Produktivsystem derart in Mitleidenschaft gezogen würde, daß das Wohlstandsniveau der Bevölkerung auf den Stand von vor dreißig Jahren zurückfallen würde. Fiele dann auch der Sozialismus um dreißig Jahre zurück?»

Das, was die Qualität der Zukunft bestimmt, ist sowohl im Licht des Christentums als auch im Licht des Marxismus das Kommen des Neuen Mannes und der Neuen Frau. In der gesamten Rede gab Fidel zu, daß «der Sozialismus weit davon entfernt ist, eine ganz und gar gerechte und vollkommene Gesellschaft zu sein. Ich sehe keinen anderen Weg, dies zu erreichen, als durch die Entwicklung des Bewußtseins, die Verwirklichung der hohen moralischen Vorstellungen, der hohen humanen Vorstellungen, der hohen solidarischen Vorstellungen und der hohen politischen Vorstellungen, abgesehen von der äußersten Entwicklung der Produktivkräfte».

In der Schlußrede des III. Kongresses der Kommunistischen Partei Kubas am 2. Dezember 1986 kritisierte der kubanische Führer «den blinden Glauben oder den Glauben, der begonnen hat, blind zu werden, daß nämlich der Aufbau des Sozialismus wesentlich oder grundlegend ein Problem von Mechanismen sei (...). Ich meine, daß der Aufbau des Sozialismus und des Kommunismus dem Wesen nach eine politische und revolutionäre Aufgabe ist, er muß grundlegend ein Ergebnis der Entwicklung des Bewußtseins und der Erziehung des Menschen zum Sozialismus und zum Kommunismus sein». Und bei dieser Gelegenheit unterstrich Fidel auch, daß «die politische Arbeit nicht darin besteht, den Leuten täglich einen Katechismus über Marx und Lenin aufzusagen, wohl aber darin, daß man imstande ist, die humanen und moralischen Motivationen in den Menschen zu wecken».

In seinem Bericht vor der Vollversammlung des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei der UdSSR am 27. Januar 1987 stimmte Michail Gorbatschow mit der Ansicht des kubanischen Führers überein, als er nachdrücklich erklärte, siebzig Jahre nach der Oktoberrevolution könne der Sozialismus in diesem Land keine Fortschritte machen, wenn die Fragen der politischen Erziehung und der ethischen Bildung nicht mutig und freimütig angegangen würden. «Die Erneuerung», so sagte er, «setzt voraus, daß man die Gesellschaft von den Winkelzügen der sozialistischen Moral befreit und die Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit konsequent anwendet, daß man die Einheit zwischen dem, was man sagt, und dem, was man tut, und die Einheit zwischen den Rechten und den Pflichten gewährleistet; daß man der ehrlichen, hochwertigen Arbeit Achtung entgegenbringt und der Nivellierung der Löhne und den konsumistischen Tendenzen ein Ende macht. Ich glaube, das Ziel der Umgestaltung ist klar: Es geht darum, das Leben des Landes in all seinen Aspekten von Grund auf zu ändern, den Sozialismus mit den modernsten Formen der Gesellschaftsorganisation auszustatten und den humanitären Charakter unserer Regierungsform in seinen entscheidenden Aspekten voll zur Geltung zu bringen: in ökonomischer, sozialer, politischer und ethischer Hinsicht.»

Wenn Führungspersönlichkeiten von der Bedeutung Fidel Castros und Michail Gorbatschows ihre Völker zu einer tiefen Selbstkritik, zu einem Prozeß der Korrektur und der Erneuerung führen, der mechanistische Schemata durchbricht und dogmatische Kathedralen niederreißt, indem sie ihre Aufmerksamkeit der Herausforderung zuwenden, den neuen Mann und die neue Frau zu schaffen, dann kann die Theologie nicht umhin, in dieser ethischen Aufforderung einen bevorzugten Rahmen zu erkennen, in dem hinsichtlich der Verwirklichung des Planes Gottes in der Geschichte Übereinstimmung besteht. Wir stehen an der Tür zu einem neuen Jahrhundert und an der Schwelle eines neuen Zeitalters, in dem Befreiung mehr sein wird als ein politisches Projekt der Gesellschaftsveränderung. Sie muß auch zu einem spirituellen Projekt werden, zu einer Liebe stiftenden

Grundlage der persönlichen Beziehungen, des Teilens der Güter der Natur und der Früchte der menschlichen Arbeit, des uneigennützigen Engagements und der internationalen Solidarität und der Möglichkeit des Menschen, sich selbst zu übersteigen, um im Kern seiner persönlichen und geschichtlichen Existenz die unaussprechliche Gegenwart Gottes zu entdecken.

In diesem Sinn haben wir Christen die evangelische Pflicht, im wirksamen Bündnis mit denen, die für die Befreiung der Unterdrücken kämpfen, den Gott des Lebens zu bezeugen. Unsere Kirchen müssen in dieser prophetischen Diakonie triumphalistische und rivalisierende Verhaltensweisen, Versuchungen, die Vorherrschaft anzustreben, und eingebildetes Monologisieren überwinden und dabei auf jede Diskussion darüber verzichten, wer auf der Seite des Paulus und wer auf der Seite des Apollos steht (1 Kor 3,3–4), damit sie im Geist Christi zur Einheit zurückfinden in einer ökumenischen Haltung, die sich über die dogmatischen Auseinandersetzungen hinweg auf die Praxis der Nächstenliebe durch den solidarischen Einsatz zugunsten einer Zukunft stützt, in der Verschiedenheit nicht mehr Gegensatz heißt. Wir dürfen nicht vergessen, daß Gott auch in der Liebe und in den Taten derer am Werk ist, die ihn einstweilen nur in den Armen erkennen, denen sie zu essen geben, und in den Unterdrückten, die sie befreien (Mt 25,31–46). Wenn wir das Angesicht der Erde erneuern, Gerechtigkeit erlangen und in den Genuß des Friedens kommen wollen, dann müssen wir in erster Linie fragen, was wir besser tun können, wem wir zuerst dienen müssen, wo wir hilfreicher sein werden – nicht für die Interessen unserer Kirchen, sondern für die Sehnsüchte und Hoffnungen unserer Völker.

[1] Bei der hier erwähnten «Granma» handelt es sich um die Motoryacht, die Fidel Castro und andere kubanische Rebellen aus ihrem Exil in Mexiko nach Kuba zurückbrachte. (Anm. der Übersetzerin.)

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

FREI BETTO

Frater Betto ist Dominikaner-Ordensbruder. In der Arbeiterseelsorge und als Begleiter von Basisgemeinden tätig. Studierte Journalismus, Philosophie und Theologie. Unter der brasilianischen Militärdiktatur zweimal festgenommen, verbrachte er vier Jahre im Gefängnis. 1986 wählten ihn brasilianische Schriftsteller zum «Intellektuellen des Jahres». Arbeitete als Beirat der Basisgemeinden Nikaraguas und arbeitet seit 1981 mit Institutionen der kubanischen Regierung über Fragen von Kirche und Religion in Lateinamerika. In den letzten Jahren wurde er von der Orhodoxen Kirche Rußlands und von regierungsamtlichen und christlichen Kreisen Polens zu Besuchen der Sowjetunion und Polens eingeladen. Veröffentlichungen u. a.: Dai Soterranei della Storia (Arnoldo Mondadori Editore, Mailand 1973); L'Église des prisons (Desclée de Brouwer, Paris 1972); Brasilianische Passion (Kösel-Verlag, München 1973); Geboeid kijk ik om mij heen (Gooi en Sticht BV, Hilversum 1974); Against Principalities and Powers (Orbis Books, New York 1977); Diario di Puebla (Editrice Queriniana, Brescia 1979); Les Frères de Tito (Éditions du Cerf, Paris 1984); Fidel y la Religión (Havanna 1985); O Aquário Negro (Erzählungen) (Difel, Rio de Janeiro 1986); O Dia de Ângelo (Roman) (Brasiliense, São Paulo 1987). Anschrift: Rua Atibaia 420, 01235 São Paulo SP, Brasilien.

Hermann Steinkamp

Diakonie in der Kirche der Reichen und in der Kirche der Armen

Ein empirisch-ekklesiologischer Vergleich

Ein Vergleich zwischen der Diakonie der «Reichen-Kirche» (zum Beispiel) der Bundesrepublik Deutschland und der «Armen-Kirche»[1] (zum Beispiel) Brasiliens ist gegenwärtig nicht nur von (relativ zeitlosem) akademisch-theologischem Interesse: Angesichts einer akuten Zuspitzung der Aporien der sog. «Zweitstruktur»-Diakonie[2] der beiden großen westdeutschen Volkskirchen drängt er sich geradezu auf. In einer neueren empirischen Untersuchung zur Situation der evangelischen Kirche, insbesondere der Kirchenmitgliedschaft[3], wird folgender Zusammenhang deutlich: Die Kirche wird von der Mehrheit der «normalen», «gesunden» Berufstätigen zwischen 20 und 50 Jahren in der Weise wahrgenommen, daß sie «vor allem da ist für die, die sie in irgendeiner Weise als Hilfe und Stütze ‹brauchen›. Sie soll dasein für die, die dem Ideal des berufstätigen Erwachsenen nicht mehr oder noch nicht entsprechen können»[4]. Gerade aus diesem Grunde empfindet diese Gruppe Distanz und Fremdheit gegenüber der Kirche, sie fühlt sich von ihr nicht angesprochen.

Was bedeutet das? Zunächst vereinfacht dieses: Die jahrhundertealte, seit Mitte des 19. Jahrhunderts zementierte strukturelle Trennung in eine (pfarrgemeindlich organisierte, Verkündigung und Liturgie akzentuierende) «Innenseite» und eine (diakonische) «Außenseite» der Kirche[5] hat schließlich dazu geführt, daß viele nominelle «Mitglieder» der Volkskirche nur noch die (der säkularen Gesellschaft am ehesten plausible) «Außenseite» der Kirche kennen, als solche auch akzeptieren – aber eben nicht mehr als sie selbst betreffend erfahren, d. h. als Gemeinde-Mitglieder.

Diese Auswirkungen eines strukturellen Teufelskreises werden uns zu einem Zeitpunkt bewußt, da in den Kirchen der Dritten Welt, u. a. in Brasilien, die christlichen Basisgemeinden eine seit der frühen Kirche nicht mehr erlebte Faszination entwickeln, die sie auch für Europa zu einer Art Hoffnungs-Symbol werden lassen, von denen viele Christen eine Wiederbelebung der Volkskirche ersehnen.

Dieser groß skizzierte Zusammenhang soll im folgenden expliziert werden, der Vergleich geht von der Hypothese aus, daß die «reichen Kirchen» sich im Spiegel der «armen Kirchen» theologisch «adaequater» wahrnehmen können[6].

1. Ambivalenzen und Aporien institutionalisierter Diakonie

1.1 Zur Geschichte des Problems

Die strukturelle Abspaltung der diakonischen Handlungs-Dimension von der liturgisch-kultischen bzw. von der Verkündigung – in der Praxis Jesu noch eine ununterscheidbare Einheit – beginnt bereits in den Anfängen der Kirche, zunächst über die Ausdifferenzierung der Rollen der «Zwölf» und des «Siebener-Kollegiums» (Apg 6,1–6), später der des Episkopos, des Presbyters und des Diakons. Waren der «Dienst am Wort» und der «Dienst an den Tischen» zunächst nur zwei Funktionen innerhalb der gleichen Mahlversammlung, so liegt in der Abtrennung der Agape vom Herrenmahl der Keim jeder strukturellen «Zweigleisigkeit» begründet, die bis auf den heutigen Tag fortwirkt[7].

Die einschneidendste soziologische Verschärfung der Trennung von Kult und Diakonie setzt mit der Konstantinischen Wende zur Reichskirche ein, mit dem Nachlassen der für die Minderheiten-Kirche kennzeichnenden Koinonia: «Der Prunk des höfischen Zeremoniells, mit dem der Klerus sein gottesdienstliches Handeln umgab,

trug das seine dazu bei, den ‹Kultus› und die soziale Dimension der alten Gemeindeversammlung einander zu entfremden ...: Koinonia – Verlust der Diakonie, soziale Desintegration des Kultus.»[8] Die organisierte Diakonie übernimmt künftig die staatlichen Aufgaben der Armenfürsorge, was bis ins späte Mittelalter deshalb nicht zum theologischen Problem wurde, weil die Thron- und Altar-Ideologie natürlich auch die Diakonie als unfraglich «christlich» (motiviert) behauptete.

Gleichwohl läßt sich neben dieser sehr frühen Tendenz zur faktischen «Säkularisierung» der diakonischen Funktion eine zweite Struktur-Linie bis in die vorkonstantinische Zeit zurückverfolgen, die – sei es subsidiär für ausfallende bzw. ungenügende staatlich/reichskirchliche Aktivität, sei es als evangelisch motivierte Kritik an deren Verweltlichungstendenzen – immer neu authentische Diakonie zu organisieren suchte. Diese Linie führt von den frühen diakonischen Anstalten in Rom, Hospitälern und Orden (Bettelorden und Ritterorden!) über die Bruderschaften des Hochmittelalters und die nachtridentinische Renaissance der Diakonie-Funktion zu den von Vinzenz von Paul u. a. charismatischen Persönlichkeiten gegründeten Orden (Vinzentinerinnen, Borromäerinnen u. a.). Diese Tradition der immer neu entstehenden organisierten Diakonie, der in je neuen Facetten aufbrechende Impuls, in den Armen Christus zu begenen, kann wie eine Geschichte der «Armen-Kirche» innerhalb der «Reichen-Kirche» (Reichs-Kirche, Staatskirche) gelesen werden.

Die gegenwärtige Figur der «Zweitstruktur»-Diakonie der beiden westdeutschen Großkirchen und ihrer Wohlfahrtsverbände verdankt sich ebenfalls diakonischen Initiativen von Laien und diakonisch-engagierten Pastoren (Wichern u. a.) um die Mitte (Gründung der «Inneren Mission» 1849) bzw. Ende des 19. Jh. (Caritas-Verband, gegr. 1897).

Die zumal der Gründung der «Inneren Mission» implizite Kritik an der bürokratisch erstarrten preußischen Staatskirche, die sich – ebenso wie die im Kulturkampf verstrickte katholische – den Herausforderungen der Arbeiterbewegung nicht zu stellen in der Lage war, darf man unter unserem Frage-Interesse durchaus den diakonischen «Gegenbewegungen» zurechnen: diese haben über die Jahrhunderte in der abendländischen Kirche, die als «amtlich» verfaßte durchwegs auf der Seite der herrschenden Schichten stand, die diakonische Praxis Jesu weitergeführt – freilich als «Zweitstruktur», und dies freilich auch im Sinne von «Sekundärfunktion».

1.2 Gegenwärtige Problematik

Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges erlebt die institutionalisierte kirchliche Diakonie einen immensen Aufschwung dadurch, daß sie zur offiziellen Mitträgerin der staatlichen Wohlfahrtspflege wird: Der Katholische Caritasverband und das Diakonische Werk der Evangelischen Kirche stellen – neben anderen Wohlfahrtsverbänden – auf der Basis des Subsidiaritätsprinzips tragende Strukturelemente des Wohlfahrtsstaates dar.

In dieser Funktion sind die Großkirchen in der BRD nicht nur im Bewußtsein der Öffentlichkeit sichtbar präsent, sie nehmen eben darin nach wie vor an staatlicher Macht und Kontrollfunktion teil[9]. Diese im Unterschied zu früheren Epochen staatskirchlichen Zusammenwirkens allenfalls weniger sichtbare Macht der Kirchen wirkt sich – über ihre Wohlfahrtsverbände – zumal in der Sozialpolitik aus[10]. Die Kirchen gehören nicht zuletzt wegen ihrer großen diakonischen Einrichtungen (Krankenhäuser, Altenheime, Kindergärten u. ä.) zu den bedeutendsten Arbeitgebern (wobei das Verhältnis von «kirchlichen» und «diakonischen» Mitarbeitern etwa ein Drittel zu zwei Dritteln beträgt). Mit der ständigen Ausweitung der institutionalisierten Diakonie (die von der säkularen Gesellschaft allgemein zustimmend gewertet wird) geht ein ebenso beständiger Rückgang der Beteiligung am (pfarr-) kirchlichen Leben einher: Die beiden Strukturen, in denen die Kirche in der Gesellschaft präsent ist, entwickeln sich voneinander weg. Das zeigt sich besonders am langfristigen Motivationswandel der Kirchenmitglieder. J. Degen[11] zieht diesbezüglich aus der jüngsten EKD-Umfrage (1984) zur Kirchenmitgliedschaft drei Fazits:

1. «Die Kirche ist in dieser Perspektive (vgl. oben) ein diakonisches Serviceunternehmen für die eigenen Mitglieder.»

2. «Die Kirche ist (bzw. soll sein) nicht nur ein diakonisches Serviceunternehmen für die eigenen Mitglieder, sie ist dies auch innerhalb der Gesellschaft und der Tendenz nach für alle Bürger, unabhängig von deren Zugehörigkeit zur Kirche.»

3. «Die Kirche ist hinsichtlich ihrer sozialen Dienstleistungen in hohem Maße verwechselbar mit staatlichen ... Institutionen und deren jeweiligen Zielsetzungen und Hilfsweisen.»[12]

Könnten diese Ergebnisse auf den ersten Blick positiv gewertet werden, im Sinne des Leitbildes «Kirche für andere» / «diakonische Kirche», so erweisen sie sich bei genauerer Analyse eher als aporetisch: An die Stelle der Betroffenheit vom Evangelium ist eine Art Mäzenen-Mentalität vieler Kirchenmitglieder gegenüber dem Serviceunternehmen Kirche getreten, man unterstützt durch Mitgliedschaft und Kirchensteuer eine Wohltätigkeitseinrichtung, mit der man sich ansonsten kaum noch identifiziert! «Etwas überspitzt gesagt: Ohne Diakonie würden noch schneller noch mehr ‹Unbestimmte› (Typisierungskategorie der o. g. EKD-Umfrage, etwa: ‹latent Austrittsbereite›) austreten; zugleich ist eine bestimmte Wahrnehmung von Diakonie (Betreuung von Alten, sozial Schwachen usw.) ein erhebliches Identifikationshindernis für Menschen, die sich eher für autark, eigeninitiativ u. ä. halten.»[13]

Das Dilemma der «Reichen-Kirche» und ihrer Diakonie besteht nicht darin, daß sie nicht «genügend» Diakonie leisteten, nicht «für die Welt» tätig wären: Es besteht darin, daß diese Diakonie nicht vom Volk Gottes, von der Gemeinde, getragen wird, sondern von einem Apparat, einer bürokratischen Oganisation. Dieser Diakonie-Apparat erweckt, wenn man ihn genauer betrachtet, den Argwohn, ein «Koloß auf schwachen Beinen»[14] zu sein. Das Dilemma ist die «Abspaltung» von der Gemeinde, es scheint so, als sei es, trotz aller historischen Kontinuität des Problems, in unseren Tagen «auf die Spitze getrieben». Je mehr Diakonie professionalisiert und bürokratisiert wird, desto weniger scheint sie getragen vom Glauben und der Liebe des Volkes Gottes. Und umgekehrt: Je mehr in den Gemeinden das Bewußtsein sich durchsetzt, daß ihre – prinzipiell unverzichtbare – diakonische Funktion ja schon von Spezialisten wahrgenommen wird, je mehr sich diese Delegations- und «Loskauf»-Mentalität beim normalen Gemeindemitglied ausbreitet, um so mehr reduziert sich das Leben der durchschnittlichen Pfarrgemeinde auf Gottesdienst, Verkündigung und Vereinsleben[15]. Schon vor zehn Jahren hat J. Moltmann als Auswege aus diesen Aporien eine «Diakonisierung der Gemeinde» und eine «Gemeindewerdung der Diakonie» postuliert[16], aber offenkundig entwickeln die sozio-historischen und sozialpsychologischen Faktoren eine solche Eigendynamik, daß theologisch-pastorale Appelle sie nicht zu verändern vermögen.

Das Dilemma verschärft sich ferner durch die Tatsache, daß die Kirchenleitungen keine Hilfe von der Theologie bekommen, diese Komplexität analytisch zu bewältigen und entsprechende Konsequenzen zu ziehen. Bekanntlich ist das Diakonie-Thema von der systematischen Theologie bislang sträflich vernachlässigt worden; die wissenschaftliche Disziplin Diakonik führt ein Außenseiterdasein in den theologischen Fakultäten[17].

Dabei bedürften z. B. folgende theologische Fragen im Umkreis der «Zweitstruktur»-Aporien dringend einer theologischen Durchdringung:

- Kann bzw. muß man die – spätestens seit der Konstantinischen Wende – dichotome Struktur von diakonischen und pfarrlichen Initiativen / Sozialformen als Ekklesiogenese in dem Sinn verstehen, daß die Kirche sich noch immer unterwegs zur «diakonischen Gemeinde» befindet?
- Warum sind die nicht-pfarrlichen Sozialformen diakonischen Handelns (Orden, Bruderschaften, «Vereine», Verbände z. ä.) nicht als «Gemeinden» verstanden worden?[18] Welche Rolle spielt in diesem Zusammenhang die (kontingente) Entwicklung des abendländischen Priesterstandes?
- Setzt sich in der Dichotomie von diakonischer und pfarrgemeindlicher Struktur das Spannungsverhältnis zwischen Kult und Prophetie fort, wie es für das Judentum kennzeichnend war? Wenn ja, was bedeutet dann die bürokratische Erstarrung der Caritas?

Solche Fragen stellen sich wiederum nicht als akademisch zeitlose, sondern sehr aktuell: Sie stellen sich zumal vor dem Hintergrund der Praxis der «Armen-Kirche» Brasiliens, ihrer Option für die Armen, ihrer Basisgemeinden und ihrer Befreiungstheologie.

2. Die Option für die Armen als Diakonie

Der allen Details vorausliegende Unterschied zwischen der Diakonie der reichen Kirche (der BRD) und der armen Kirche (Brasiliens) liegt in deren «Option für die Armen». Diese Option ist das Kennzeichen der Diakonie der «armen Kirchen», sie ist ihre Diakonie. Der Unterschied zur

Diakonie der reichen Kirchen läßt sich zumal an drei subtilen Facetten des Phänomens «Helfen» bzw. der «Motivation zur Diakonie» verdeutlichen:

2.1 Solidarität statt Unterstützung

Die «Option für die Armen», die die Kirche Brasiliens[19] getroffen hat, wirkt sich nicht nur in pastoralem Handeln aus, sondern zunächst in politischem. Sie bedeutet einen Wechsel des Klassen-Standpunktes mit weitreichenden Konsequenzen für das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft. Durch ihren Verzicht auf gesellschaftliche Privilegien, auf Teilhabe an der staatlichen Macht kann die Kirche um so glaubwürdiger ihre moralische und prophetische Autorität im Kampf für Gerechtigkeit einsetzen.

Der empirisch-ekklesiologische Unterschied zur Situation der Reichen-Kirche (der BRD) wird gegewärtig schlaglichtartig an deren Halbherzigkeit bzw. Unfähigkeit deutlich, sich auf die Seite der «neuen Armen», der Arbeitslosen, Ausländer u. ä. zu schlagen, die unter den Folgen der Massenarbeitslosigkeit leiden. Caritas-Verband und Diakonischem Werk sind – eben durch ihre Verflechtung in die Organe des Wohlfahrtsstaates – dabei «die Hände gebunden». Strukturell eingespannt in den bürokratischen Apparat der «Verwaltung der Armut», können sie nicht zugleich Anwälte der Armen sein, was gerade deswegen um so notwendiger wäre, als auch die Gewerkschaften diese Funktion nicht wahrnehmen[20]. Insofern bleibt die Beziehung der reichen Kirchen zu den Armen nach wie vor von jenem paternalistisch-fürsorgerlichen Grundgestus geprägt, wie er die abendländische Kirchengeschichte überhaupt kennzeichnet. Was dagegen Solidarität mit den Armen bedeutet, wie sie Jesu Leben bestimmte, können wir von den Kirchen der Dritten Welt lernen.

2.2 Selbsthilfe statt Professionalität

Das gilt auch und zumal für die konkrete Pastoral der armen Kirchen. Die Themen der jährlichen «Campanha da Fraternidade» der Brasilianischen Bischofskonferenz stellen jeweils aktuelle gesellschaftliche Nöte ins Zentrum der kirchlichen Pastoral (z. B. «Hunger» [1985], «Landreform» [1986], «Kinder der Straße» [1987]), die eben durch diese Schwerpunktsetzung und Kräftekonzentration einen eindeutig gesellschafts-diakonischen Akzent trägt. Demgegenüber treten «binnenkirchliche» Akzente wie Sakramentenpraxis, Katechese u. ä. zwar nicht rangmäßig in den Hintergrund, wohl aber werden sie auf den politisch-diakonischen Schwerpunkt ausgerichtet. Ein beliebiges typisches Beispiel hierfür ist die «romaria da terra», eine Wallfahrt, die deren traditionelle Elemente mit einer Art Massendemonstration gegen die ungerechte Landverteilung verbindet. Eine solche diakonisch-akzentuierte Praxis der «armen Kirche» «entzieht sich dem Mißverständnis, als ob es sich in ihrer Botschaft schließlich doch nur um Worte, Gedanken, Ideen, Gefühle und allenfalls um gewisse moralische Zumutungen handle»[21].

Das alle diakonisch-pastorale Praxis der Kirche kennzeichnende Handlungsmuster ist: Unterstützung des Kampfes (der Betroffenen) ohne Bevormundung, Befähigung zu Gemeinschaftsbildung und solidarischer Aktion, Vergewisserung der biblischen Botschaft und Tradition, daß Gott auf der Seite der Entrechteten und Unterdrückten kämpft[22]. Diese pastorale Handlungsmaxime geht einher mit der Wachsamkeit gegenüber der Gefahr assistentialistischer Entmündigung der Betroffenen, wie sie professionalisierte Caritas hierzulande ständig latent in sich birgt[23]. Gegenüber einer solchen Diakonie-Praxis entlarvt der zwanghafte Versuch, zwischen Caritas und Pastoral zu unterscheiden, die hiesige Kirche als eine, deren Sorge um den Bestand der Kirchenmitglieder-Zahlen größer ist als die um die Gerechtigkeit des Reiches Gottes.

Natürlich gibt es in Brasilien auch die institutionalisierte Caritas, als nationale Organsation und als Mitglied der Caritas Internationalis. Über deren Funktion sowie über deren Verhältnis zur befreienden, diakonischen Praxis der brasilianischen Kirche berichtete Dom Fragoso, der berühmte Armen-Bischof von Crateús, schon vor einigen Jahren: «Das Diözesanbüro Crateús der Caritas gehörte zum Nationalverband der Caritas. Es nahm die Mittel, die aus den USA kamen, entgegen und bemühte sich, sie nach den Kriterien der Pädagogik einer gemeinschaftsbezogenen Entwicklung zu verteilen. Die Mittel bestanden aus den Überschüssen der landwirtschaftlichen Produktion der Vereinigten Staaten. Wenn man sie im Ursprungsland gelagert hätte, wären zwangsläufig die Preise gefallen, und es hätte eine Krise gegeben. Sie ins Meer schütten oder zu verbrennen, wäre ein internationaler Skandal gewesen. Intelligent – wie man

in den USA ist – beschloß man, sie als Schenkung in die Länder der Dritten Welt zu schicken ... als die Empfangenden gewöhnten wir uns daran, wie Bettler bloß die Hände aufzuhalten. Mit mehr als vierhundert Jahren Abhängigkeit auf den Schultern steckten wir in der Versuchung zu vergessen, daß der Mensch wächst, wenn er gibt und nicht, wenn er etwas geschenkt bekommt.»[24]

Treffender kann man den «Schatten» einer Diakonie kaum charakterisieren, die sich von der Koinonia abspaltet und zu einer Karikatur christlicher Nächstenliebe entartet – trotz aller ehrenwerten subjektiven Motive! Die Konsequenz des Bischofs von Crateús und seiner Pastoral-Mitarbeiter war denn auch für die befreiungstheologisch reflektierte Praxis der Kirche Brasiliens wegweisend: Nachdem eine Zeitlang die Spendenverteilung praktiziert worden war, «setzten wir uns zusammen und bilanzierten unter pädagogischen Gesichtspunkten die Caritas, einschließlich der Entgegennahme ... der Mittel. Dabei kamen wir zu dem Schluß, daß wir mehr den USA halfen als uns selbst. Also beschlossen wir, die Hilfsmaßnahmen nicht mehr anzunehmen ..., und wir zogen es vor, die Caritas einzustellen.»[25]

2.3 Koinonia als Urform christlicher Diakonie: die Basisgemeinden

Der augenfälligste Unterschied zwischen der Diakonie der reichen und armen Kichen kann an der Praxis der Basisgemeinden abgelesen werden. Sie verkörpern das Ideal einer diakonischen Kirche; an ihrer Glaubens- und Diakonie-Praxis kann man den Prozeß ablesen, wie eine diakonische Kirche entsteht (Ekklesiogenese). Im theologischen Selbstverständnis und in der Praxis der Basisgemeinden sind zumal zwei fundamentale Spaltungen «aufgehoben»: die Spaltung von Religion und gesellschaftlichem Alltag (Glaube und Handeln, Gottesdienst und Weltdienst, Sonntags- und Alltags-Evangelium usw.) sowie die «Spaltung» von Helfern und Hilfsbedürftigen.

2.3.1 Basisgemeinden als Überwindung der «Zweitstruktur»-Diakonie

Was die Geschichte der reichen, mächtigen abendländischen Kirche als die strukturelle «Abspaltung» der Diakonie-Funktion produziert und bis heute als pfarr-gemeindliches Grunddilemma nicht überwunden hat, ist in der Basisgemeinde re-integriert: die Einheit von Verkündigung, Kult und Diakonie. Wenn die gegenwärtige theologische Diskussion um die Aporien der Reichen-Kirche und ihrer Diakonie einen gemeinsamen Tenor aufweist, dann die Klage über die Enteignung und Entmündigung der Gemeinde um ihre diakonische Verantwortung bzw. über den Koinonia-Verlust der Diakonie[26]. Was in den entsprechenden Reform-Vorschlägen immer neu und stereotyp als «Diakonisierung der Gemeinde» bzw. «Gemeindewerdung der Diakonie» beschworen wird, mutet wie ein ohnmächtiger Versuch der Quadratur des Kreises an. Was für die reichen Kirchen offenbar ein unlösbares Dilemma darstellt, ist in den Basisgemeinden der armen Kirchen neue, für die Weltkirche Hoffnung stiftende Realität geworden: die Einheit von Gottes- und Weltdienst, von Verkündigung, Liturgie und Diakonie, von Reich-Gottes-Verkündigung und Heilen, wie in der Praxis Jesu[27].

2.3.2. Primat der Koinonia

Die Basisgemeinden führen der Weltkirche derzeit nicht nur eine Fülle von Typen kollektiver Identität vor Augen, sondern auch eine entwaffnende Freiheit, alle möglichen Assoziationen von Christen «Gemeinde» zu nennen, Basis-Gemeinde. Im Spiegel dieser Praxis wirken die Probleme europäischer Kirchen und Theologen mit dem Unterschied von Parochie und Kommunität, von Gemeinden und «Paragemeinden»[28], von Gemeinde und (diakonischem) Verein, Bruderschaft und Orden usw. geradezu zwanghaft.

Der theologische Unterschied ist freilich tiefgreifender: Die Basisgemeinden haben den Primat der Koinonia vor den anderen Gemeindefunktionen (wieder-)entdeckt bzw. die «additive» Sicht von Verkündigung, Liturgie und Diakonie im Primat der Koinonia aufgehoben. Das hat für die «Qualität» ihrer Diakonie weitreichende Folgen. Das in den verschiedenen Facetten diakonisch-sozialen Handelns auftauchende «Gefälle» zwischen Hilfsbedürftigen und Helfern, Gebenden und Nehmenden, Professionellen und Klienten usw. ist in der Koinonia zwar nicht beseitigt, aber aufgehoben in der vorgängigen Solidarität der Betroffenen, im brüderlich-schwesterlichen Teilen von Not, Freude und Hoffnung.

Ferner verbindet die Basisgemeinde den Selbsthilfe-Aspekt mit dem des gesellschaftlichen Engagements, d. h. die «Diakonie an den Glaubensgenossen» mit der Solidarität mit den Armen überhaupt. Die Verwurzelung in den revolutionären Volksbewegungen Brasiliens ist im Bewußtsein vieler Basisgemeinden so ausgeprägt wie ihre Zugehörigkeit zur Kirche: in den armen Kirchen deshalb kein Widerspruch, weil nicht die Konkurrenz um Mitgliederzahlen ihre Tagesordnung bestimmt, sondern der Kampf um Gerechtigkeit, zusammen «mit allen Menschen guten Willens» *(Gaudium et spes)*. Die Koinoniahaftigkeit der Basisgemeinden ist insofern ihre Diakonie, «nach innen» und «nach außen», als Teilen und Solidarität. Sie wegen dieser Radikalität ihres Glaubenszeugnisses, ihres Teilens und ihrer Solidarität mit den Armen in die Tradition der Orden einzureihen und damit den Stachel für unsere Reichen-Kirche und ihrer «delegierten Nächstenliebe» zu beseitigen[29], dürfte nicht so einfach sein: Die Basisgemeinden der armen Kirchen stellen *die* Herausforderung an die diakonisch toten Gemeinden der Reichen-Kirche dar.

[1] Das Wortspiel «Reichen-Kirche» / «Armen-Kirche» ist bewußt in seiner Vieldeutigkeit intendiert und in bezug auf die beiden konkreten Nationalkirchen, um die es im folgenden geht, in allen denkbaren Facetten sinnvoll.

[2] Der von R. K. W. Schmitt (1976) geprägte Begriff (s. u. ausführlicher) meint (vereinfacht) die Tatsache, daß für die institutionelle Verfassung der Kirchen der BRD und ihrer Diakonie deren strukturelle «Zweigleisigkeit», d. h. die «Loslösung», «Abspaltung», «Delegation» der Diakonie von der Gemeinde und ihre relativ autonome Organisation als Caritas-Verband bzw. Diakonisches Werk kennzeichnend sind.

[3] J. Hanselmann u. a. (Hgg.), Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft (Gütersloh 1984).

[4] A a O. 44.

[5] I. Lukatis, U. Wesenick (Hg.), Diakonie – Außenseite der Kirche (Göttingen 1980).

[6] Der paradigmatische Vergleich von zwei Nationalkirchen soll eine allzu pauschale Rede von *den* reichen bzw. armen Kirchen vermeiden helfen. Daß die bundesrepublikanische Kirche und ihre Diakonie eher idealtypisch denn paradigmatisch für eine «reiche Kirche» steht, sei eingestanden.

[7] Vgl. zum Folgenden P. Philippi, Diakonie I: TRE 1981, 644–656; U. Lück, Nächstenliebe – ein traditionelles Thema im Abendland: A. Bellenbaum / H. J. Becker / M. Th. Greven (Hgg.), Helfen und helfende Berufe als soziale Kontrolle (Opladen 1985) 1–27; W. Leis, Geschichte der Caritas, 2 Bde. (Freiburg i. B. 1922).

[8] P. Philippi, a a O. 628.

[9] Vgl. A. Bellenbaum / H. J. Becker / M. Th. Greven, a a O.; ferner: Ch. Sachße / F. Tennstedt (Hgg.), Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung (Frankfurt 1976); dies., Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland, vom Spätmittelalter bis zum Ersten Weltkrieg (Stuttgart / Köln / Mainz 1980).

[10] Vgl. H. Eyferth, Geschichte: von der Armenpflege zum Sozialstaat, in: Handbuch Sozialarbeit / Sozialpädagogik (Neuwied 1984) 430–438, 435.

[11] Vgl. J. Degen, Diakonie im Widerspruch. Zur Politik der Barmherzigkeit im Sozialstaat (München 1985).

[12] A a O. 235 f.

[13] H. Seibert, Perspektiven der Diakonie: M. Schick / H. Seibert / Y. Spiegel (Hgg.), Diakonie und Sozialstaat (Gütersloh 1986) 409–427, 414.

[14] H.-J. Holzhauer, Diakonie – Koloß auf schwachen Beinen? ein Vergleich diakonierelevanter Aussagen in Demoskopie und Statistik. Tendenzen – Schlußfolgerungen: Diakonie 8 (1980) 176–189.

[15] Vgl. H. Steinkamp, Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde. Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie (Freiburg 1985).

[16] Vgl. J. Moltmann, Diakonie im Horizont des Reiches Gottes (Neunkirchen 1084) 36. vgl. auch den Beitrag von N. Mette in diesem Heft.

[17] Vgl. J. Albert, Diakonik-Geschichte der Nichteinführung einer praktisch-theologischen Disziplin: Pastoraltheologie 72 (1983) 164–177; P. Philippi, Diakonik – Diagnose des Fehlens einer Disziplin: ebd. 177–186.

[18] Vgl. H. Eisenberg, Kommunitäten – eine wiederentdeckte Berufung in: Th. Schober / H. Thimme (Hgg.), Gemeinde in diakonischer und missionarischer Verantwortung (Stuttgart o. J., 1979) 227–231.

[19] Daß dies nicht für die gesamte Kirche Brasiliens gilt, sondern für ihre derzeit große Mehrheit, soll in diesem Zusammenhang gegen jene Stimmen betont werden, die mit Verweis auf dortige nationale, gesellschaftliche und ökonomische Entwicklungen ein Nachdenken über die hiesige «Klassenbindung der Kirche» (Y. Spiegel) von vornherein verweigern.

[20] Vgl. J. Strasser, Art. Sozialstaat: Handbuch Sozialarbeit / Sozialpädagogik (Neuwied 1984) 1083–1101

[21] K. Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. IV13 4 (Zürich 1959) 1022.

[22] Vgl. H. Steinkamp, Wenn sich das Vorzeichen ändert: Diaconia Christi 22 (1987) H. 3, 12 f; vgl. auch ders., Die Reconquista der sem-terra-Bewegung und die Pastoral da terra in Brasilien: ders., M. Estor u. a., Die Zeichen der Zeit deuten. Lernorte einer nachkonziliaren Sozialethik (Münster 1988).

[23] Vgl. prognos. Entwicklung der freien Wohlfahrtspflege bis zum Jahr 2000 (Basel 1984) 40.

[24] D. a. Fragoso, Befreiung vor Ort (Mettingen 1985) 25.

[25] A a O.

[26] Vgl. F. J. Steinmeyer, Die Kirche und ihre Diakonie in der Gesellschaft, in: Th. Schober / H. Thimme (Hgg.), a a O. 306–317; J. Moltmann, a a O.; P. Philipi, Diaconica (Neun-

kirchen 1984); vgl. auch den Beitrag von O. Fuchs in diesem Heft.

[27] Vgl. H. Seibert, Gedanken zur theologischen Begründung gegenwärtiger Diakonie durch den Bezug auf die Diakonie Jesu – Ein Plädoyer für eine exegetisch orientierte Theologie der Diakonie, in: Th. Schober/H. Thimme (Hgg.), Theologie – Prägung und Deutung der kirchlichen Diakonie (Stuttgart 1982) 237–253; ders., Diakonie – Hilfehandeln Jesu und soziale Arbeit des Diakonischen Werkes (Gütersloh 1983).

[28] Vgl. W. Huber, Kirche (Stuttgart/Berlin 1979) 106.

[29] Das heißt, ihnen ihre «Gemeinde»-Qualität unter Berufung auf das volkskirchlich «Machbare» zu bestreiten. Vgl. dazu U. Duchrow, Was können wir von den Basisgemeinden in Brasilien lernen?: Pastoraltheologie 75 (1986) 229–248.

HERMANN STEINKAMP

1938 in Gelsenkirchen-Buer geboren; Studium der Theologie, Philosophie und Soziologie in Münster, München, Bonn und Würzburg; 1966 Dr. phil.; 1972 Dr. theol. bei Wilhelm Dreier in Würzburg. 1968–1975 haupt- bzw. nebenamtlicher Dozent an der Akademie für Jugendfragen. Von 1969–1973 wissenschaftlicher Assistent am Institut für Christliche Sozialwissenschaft der Universität Würzburg; seit 1974 Professor für Pastoralsoziologie und Religionspädagogik in Münster. Veröffentlichungen u. a.: Gruppendynamik und Demokratisierung (1972); Jugendarbeit als soziales Lernen (177; [2]1979); Sozialwissenschaft und Praktische Theologie (1983); Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde (1985). Anschrift: Seminar für Pastoraltheologie und Religionspädagogik des Fachbereichs Kath. Theologie der Westf. Wilh.-Universität Münster, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster/Westf.

Norbert Mette

Solidarität mit den Geringsten

Gemeindeaufbau durch tätigen Zeugnisdienst

Daß seit einiger Zeit innerhalb der deutschsprachigen praktisch-theologischen Diskussion der unverzichtbare Zusammenhang von Diakonie und Gemeinde verstärkt betont und dessen praktische Einlösung im kirchlichen Leben postuliert wird[1], ist auf verschiedenerlei Entwicklungen sowohl in der Gesellschaft als auch in der Kirche zurückzuführen. Wenigstens stichwortartig sei verwiesen:

a) im gesellschaftlichen Bereich auf das Anwachsen einer durch soziostrukturelle und ökonomische Wandlungen bedingten Problemlage, von der vermehrt einzelne oder ganze Gruppen bzw. Klassen der Bevölkerung betroffen werden («neue Armut»), einerseits[2] und auf die neoliberal inspirierten Bestrebungen zu einer grundlegenden Veränderung des Sozialstaatskonzepts andererseits[3];

b) im kirchlichen Bereich auf das aufgrund sich einstellender (finanzieller, personeller u. a.) Engpässe vermehrte Konfrontiert-Werden mit der Frage, ob der in der Nachkriegszeit vorangetriebene Ausbau des diakonischen Engagements in der Gesellschaft nicht nur mittlerweile die Grenzen der eigenen vorhandenen Kapazitäten überschritten habe, sondern darüber hinaus, ob er überhaupt theologisch zu verantworten sei.

Vor diesem Hintergrund richten sich Erwartungen darauf, daß von der Ebene der kirchlichen Ortsgemeinden her, sofern sie sich ihrer unveräußerbaren Verantwortung für die Diakonie wieder stärker bewußt würden, ein doppelter Beitrag ausgehen könnte: zum einen daß hier die diakonische Präsenz der Kirchen in der Gesellschaft den erforderlichen Rückhalt (an Unterstützung und Glaubwürdigkeit) gewinne; zum anderen daß so ein Beitrag geleistet werde, die gesellschaftlichen Nahbereiche bzw. Lebenswelten zu kräftigen und damit wenigstens partiell der voranschreitenden Auflösung bzw. Zerstörung von Solidarstrukturen in der Gesellschaft entgegenzuwirken.

Allerdings wird das Plädoyer für eine verstärkte Integration von Diakonie und Gemeinde auch mit Zurückhaltung oder Widerstand verfolgt: So gibt es Befürchtungen, daß damit einer verhängnisvollen «Verkirchlichung» der Diakonie Vorschub geleistet würde. Oder es wird entgegengehalten, solche Vorstellungen seien Ausfluß sozialromantischer Träumereien, mit denen den komplexen Bedingungen der gesellschaftlichen Realität und einer angemessenen diakonischen Präsenz der Kirchen darin nicht gebührend Rechnung getragen werden könne. Skepsis wird darüber hinaus laut, ob der Ruf nach einer

«diakonischen Gemeinde» innerhalb der vorfindlichen kirchlichen Realität überhaupt Aussicht habe, gehört und praktisch umgesetzt zu werden.

Solche Skepsis und Befürchtungen sind nicht gänzlich unberechtigt. Sie machen darauf aufmerksam, daß es offenbar nicht ausreicht, Diakonie und Ortsgemeinde so, wie sie momentan sind, stärker miteinander verschränken zu wollen. Sollen solche gut gemeinten Versuche nicht bereits im Ansatz scheitern, muß gefragt werden, warum sich Diakonie und Ortsgemeinde faktisch so weit auseinanderentwickelt haben, wie es momentan weitgehend der Fall ist.

Der Nestor der deutschsprachigen Diakoniewissenschaft, P. Philippi, hat die These aufgestellt, daß das Bemühen, der Diakonie den ihr gebührenden Stellenwert in der Pastoral zukommen zu lassen, zu einem tiefgreifenden Paradigmenwechsel sowohl in konzeptioneller als auch in struktureller Hinsicht nötige; er hat ihn programmatisch als «Weg von der Parochie zum Gemeindeaufbau»[4] umrissen. Zur Begründug führt er an, daß die Vernächlässigung der Diakonie auf der Ebene der Ortsgemeinde keineswegs zufällig sei, sondern mit dem dort vorherrschenden Pastoralkonzept zusammenhänge. Dieses ziele nämlich vorwiegend auf die seelsorgliche Betreuung der in den «Pfarreien» erfaßten einzelnen Kirchenmitglieder. Von «Gemeinde» in einem qualifizierten Sinne könne hier nicht die Rede sein. Sie bilde sich erst dann, wenn – und in dem Maße, wie – die Diakonie als unverzichtbare Grunddimension kirchlichen Handelns zur praktischen Geltung komme.

Angeregt durch diese These soll im folgenden versucht werden, die Zusammengehörigkeit von Diakonie und «Gemeinde»-Aufbau zu be-

I. Die Marginalisierung der Diakonie in der Pastoral der Pfarrei

Zumindest für den deutschsprachigen Raum dürfte die Feststellung nicht übertrieben sein, daß in weiten Bereichen der katholischen Pastoral weiterhin ein Grundkonzept dominiert, das «sakramentalistisch» geprägt ist: Da die Erlangung des Heils so gut wie ausschließlich als vom Empfang der Sakramente abhängig gesehen wird, gilt es als die zentrale Aufgabe der Seelsorge, die Menschen möglichst umfassend mit diesen Heilsmitteln der Kirche in Berührung zu bringen. «Praktizieren im Sinn von Gottesdienstbesuch und Sakramentenempfang ist dann oberstes Leitmotiv.»[5]

Das hartnäckige Fortbestehen dieses «Sakramentalismus» dürfte vor allem auf zwei Ursachen zurückzuführen sein: Zum einen war er über Jahrhunderte hinweg Leitbild der Pastoral[6] und ist als solches dem «Kirchenvolk» vermittelt worden. Zum anderen scheint er den tief internalisierten Erwartungen, wie sie für die «Leutereligion» (P. M. Zulehner) kennzeichnend sind, sehr entgegenzukommen: vorab dem Bedürfnis, sich in kritischen Lebenssituationen mit Hilfe ritueller Vollzüge einer transzendent verbürgten Geborgenheit zu vergewissern[7]. Im übrigen läßt er sich durchaus auch mit einer vom säkularisierten Bewußtsein geprägten Nachfrage nach Religion in Einklang bringen[8].

Die diesem Pastoralkonzept entsprechende Sozialform ist die «Pfarrei» als eine «von oben» her eingerichtete kirchenamtliche Institution zur geistlich-sakramentalen Betreuung der in einem umgrenzten Bezirk lebenden Kirchenmitglieder durch amtlich bestellte Seelsorger. Dem liturgisch-sakramentalen Bereich kommt in ihrer pastoralen Praxis der eindeutige Vorrang zu; alle anderen Aktivitäten sind darauf hingeordnet und erhalten von daher ihr Gewicht. Ohne den geweihten (und damit von den Laien abgehoben) Priester kann in der Pfarrei nichts Entscheidendes passieren[9].

Pointiert hat Kardinal Lorscheider die aus einem solchen Pastoralkonzept resultierenden Einstellungen umrissen: «Die Pfarrei wurde als eine Struktur konzipiert, die den Glauben erhalten und schützen sollte, mitten unter einer katholischen Bevölkerung mit markant ländlichen Zügen. Es ist unmöglich, ihr einen missionarischen (und diakonischen, N. M.) Impuls zu geben. Es sind die der Pfarrei angehörenden Christen selbst, die das verhindern. Sie wollen ihren Pfarrer nicht zugunsten von anderen abgeben, die ihn vielleicht nötiger hätten. Sie erlauben ihm also nicht, den 99 verlorenen Schafen nachzugehen, und helfen ihm auch nicht bei dieser Suche. Sie wollen nur eins: den eigenen Aufenthalt im Schafgehege garantiert wissen. Ihnen ist das Dienst-Monopol des Priesters viel wichtiger als die Evangelisierung der Völker. Um jeden Preis versuchen sie, den direkten Einsatz des individuellen Priesters zugunsten jedes einzelnen Gläubigen zu sichern.»[10]

Das diesem Pastoralkonzept innewohnende individualistische Heilsverständnis («Rette Dei-

ne Seele!») zeitigt unmittelbare Auswirkungen für den Stellenwert, der der Diakonie beigemessen wird: Zum Aufgabenbereich des Pfarrers zählt zwar (gem. c. 468 CIC–1917) die «väterliche Sorge» um die Armen, Bedrückten und Kranken innerhalb seines Pfarrbezirks; weiterhin soll er auf die Einrichtung und Förderung der «opera caritatis, fidei et pietatis» bedacht sein (c. 469) und die Laien zur Mitsorge für die caritative Praxis anregen. Unverkennbar jedoch ist: Die Diakonie gehört nicht zum «Proprium» der Pfarrei-Pastoral, sondern ist von nachgeordneter (konsekutiver) Bedeutung; sie ist gewissermaßen ein «Bewährungsfeld» für die Gläubigen, in dem sie durch tätige Werke der Nächstenliebe die Erlangung ihres Heiles begünstigen können. Die «Empfänger» dieser caritativen Zuwendungen werden in einer Objektrolle gehalten; wie in der Gesellschaft, so sind sie auch in Pfarrei und Kirche an den Rand gedrängt, gehören nicht zum organischen Zusammenhang mit ihr.

II. Die Marginalisierung der Pfarrei in der Gesellschaft und die Institutionalisierung der Diakonie als «Zweitstruktur»

Das skizzierte Pastoralkonzept der «Pfarrei» muß als Folge eines gesellschaftlichen Strukturwandels begriffen werden, der eine Auflösung der dem Parochialmodell zugrundeliegenden Einheit von «Bürgergemeinde» und «Christengemeinde» mit sich brachte. Ursprünglich gewährleistete gerade dieses Modell eine lebensweltliche Verortung kirchlichen Handelns; es war in das Gesamtleben eines Gemeinwesens integriert und prägte es, wobei die Sorge für Not und Elend nicht eigenes betont werden mußte.

Im Zuge der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung der vormals einheitlich strukturierten Lebenswelt entfiel jedoch eine Reihe der Voraussetzungen, denen sich das Parochialmodell verdankt. Die Pastoral hat darauf in unterschiedlicher Weise zu reagieren versucht: Zum Teil wurde versucht, die umfassende Betreuung der Kirchenmitglieder, die mit Hilfe der überkommenen parochialen Sozialform allein nicht mehr gewährleistet werden konnte, durch zusätzliche, in der Regel zielgruppenorientierte kirchliche Einrichtungen und Strukturen beizubehalten. Betroffen war davon u. a. der diakonische Bereich, der sich zu einer mehr und mehr eigenständig werdenden «Zweitstruktur» innerhalb der kirchlichen Praxis ausdifferenzierte[11].

Gleichzeitig wurde das Parochialmodell nicht nur belassen; sondern ihm wurde eine pastorale Vorrangstellung eingeräumt, die zur Foge hatte, daß alles übrige kirchliche Tun auf es hingeordnet und insofern als «Vorfeld» etikettiert wurde. Dies wird gern mit Verweis auf das Ortsprinzip kirchlichen Handelns gerechtfertigt. Nur kann das die faktisch eingetretene «Ortlosigkeit» vieler Pfarreien nicht übersehen lassen. Die einseitige geistlich-sakramentalistische Ausrichtung der Pastoral hat diese Entwicklung zusätzlich verstärkt. Sie läßt es zu, daß die Individuen ungeachtet ihrer konkreten gesellschaftlichen Bezüge seelsorglich «betreut» werden.

Im Vergleich dazu weisen viele der am Rand oder außerhalb der Pfarreien tätigen kirchlichen «Sonder»-Dienste eher unmittelbare Kontakte mit der Vielfalt heutiger Lebenswelten auf. Dies gilt insbesondere für weite Bereiche der Diakonie, die tagtäglich mit den unterschiedlichen materiellen und seelischen Nöten von Menschen, die überwiegend in den Pfarreien nicht antreffbar sind, in Berührung kommen. Hier spielt sich kirchliches Tun konkret «vor Ort» ab. Allerdings ist es solange, wie die pastoralen Denkmuster dem herkömmlichen Pfarrei-Konzept verhaftet sind, unmöglich, die hier sich ereignenden Prozesse der individuellen Zuwendung und Solidarisierung in ihrer theologischen und ekklesiologischen Relevanz zu würdigen. Für die Beteiligten verbinden sich gleichwohl damit häufig nachhaltige Erfahrungen dessen, was Gemeinde in der Nachfolge Jesu heißt, auch wenn sie das nicht unbedingt explizit zu thematisieren vermögen.

Von daher ist es auch nicht verwunderlich, daß es in der Diakonie Engagierten häufig schwer fällt, in den landläufigen Pfarreien Fuß zu fassen, weil sie sich darin nicht mit ihren eigenen Erfahrungen wiederzufinden vermögen. Auf diese Weise droht der gesellschaftlichen Ortlosigkeit der Pfarrei eine ekklesiale Ortlosigkeit der Diakonie zu korrespondieren.

III. Gemeindewerdung als Praxis diakonischer Solidarität

Diesem unheilvollen Auseinanderdriften kann nur begegnet werden durch die Erinnerung daran, daß die Zusammengehörigkeit von Gemeinde und Diakonie seit ihren Anfängen als eines der zentralen Merkmale christlicher Praxis gilt. So war es beispielsweise für Ignatius von Antiochien

offensichtlich kein Problem, *«agápe»* und *«ekklesía»* als synonyme Begriffe zu verwenden: «Es grüßt euch die *agápe* von Smyrna und Ephesus», schreibt er an die Gemeinde von Tralles (13,1). «Agape» soll hier die in gegenseitiger Unterstützung manifest werdende Solidarität zum Ausdruck bringen, die die Gemeinden untereinander verbindet und zugleich Kennzeichen jeder einzelnen Gemeinde ist[12]. Solche *«agápe»* gebiert, wie es auch in anderen frühen christlichen Schriften eindrucksvoll bezeugt wird, «eine ‹*koinonía*›, ein Gemeinschaftsleben, in dem alle an den gleichen Gütern teilhaben»[13]. Von daher läßt sich sagen, daß Diakonisch-werden und Gemeindewerden zwei Seiten desselben Vorgangs sind und sich gegenseitig bedingen: Wo in selbstlosem Tun Gottes Liebe unter den Menschen bezeugt und mitgeteilt wird, dort entsteht Gemeinde Jesu Christi.

«Gemeinde *(«koinonía»)* zeigt sich also darin, daß und insoweit mit dem diakonischen Tun eine Veränderung bzw. Umkehrung der gewohnten Denk- und Handlungsmuster einhergeht und es zu neuen Weisen des Miteinander-Umgehens kommt; z. B.:

- daß Not und Leid nicht mehr verdrängt oder verharmlost werden, sondern ihre konkrete Realität wahrgenommen und auf sie zugegangen wird;
- daß die eigenen Verstrickungen darin nicht heruntergespielt, sondern eingestanden, daß aber auch ihre gesellschaftlich bedingten Ursachen aufgedeckt und offen angeprangert werden;
- daß für die gering Geachteten Partei ergriffen und dafür eigene Geringachtung in Kauf genommen wird;
- daß die üblichen Rollenfixierungen von Helfer und Hilfebedürftigen durchbrochen werden;
- daß alles daran gesetzt wird, die Begabungen und Fähigkeiten der «Kleinen», die gern abgeschrieben werden, zu entdecken, zu fördern und zum Zuge kommen zu lassen;
- daß der «Gotteskomplex», alles heilen zu wollen und zu können, aufgegeben wird, um frei zu werden für die Einsicht in die Vorläufigkeit der eigenen Anstrengungen;
- daß Situationen, in denen nach menschlichem Ermessen «nichts» mehr zu machen ist, nicht ausgewichen wird, sondern man sie gemeinsam mit den Betroffenen «aushält».

Diakonie erstreckt sich also auf mehr als auf mildtätige Hilfestellungen, die gelegentlich aus irgendwelchen religiösen Gesinnungen heraus gegeben werden. Sie meint eine – von der Verheißung der in Christus geeinten Menschheit inspirierte – Praxis der «Solidarisierung», die Menschen über Unterschiede und Grenzen hinweg zusammenführt, sie zur Verantwortlichkeit gegenüber anderen ermutigt und zum gemeinsamen Teilen mit ihnen befähigt[14].

In einer solchen Praxis – wie fragmentarisch auch immer sie gelingt – erfährt das grundlegende christliche Bekenntnis «Ich glaube, daß Gott dich liebt» seine elementare und tätige Umsetzung. Sie lebt aus der Erinnerung an die Liebe Gottes, wie sie in seiner selbstlosen Entäußerung in Christus Jesus offenbar geworden ist, und aus der Hoffnung auf die Durchsetzungskraft dieser Liebe; sonst bliebe sie unerfüllbarer Anspruch. Sie ist diese Liebe darstellende und nicht herstellende Praxis[15].

Ihren dichtesten Ausdruck findet diese Praxis in der gemeinsamen Feier des Mahles des Herrn, in dem die von ihm verheißene und eröffnete Tischgemeinschaft mit allen erinnert und antizipiert wird. Wo dieses nicht in der leibhaften Gegenwart der Geringsten und Ausgestoßenen und in der sichtbaren *koinonía* mit ihnen seinen Ausdruck findet, kann nach 1 Kor 11 nicht von einer gültigen eucharistischen Mahlfeier gesprochen werden – ein Verdikt, das bezüglich jener nicht selten antreffbaren heilsindividualistisch motivierten und sakramentalistisch ausgerichteten Kultpraxis an Klarheit nichts zu wünschen übrig läßt[16].

IV. Diakonisierung der Gemeinde – Gemeindewerdung der Diakonie

Ohne Diakonie gibt es also keine Gemeinde in der Nachfolge Jesu, bestenfalls Pfarreien, für die der Verweis auf die vielfältige caritative Tätigkeit der Kirche und deren finanzielle Unterstützung nur zu leicht als Alibi für ihre eigene «fromme Selbstgenügsamkeit» herhalten muß. Umgekehrt droht einer ekklesial ortlos werdenden Diakonie, daß sie sich immer stärker von der Eigengesetzlichkeit eines sozialstaatlich geförderten Dienstleistungsunternehmens leiten läßt.

Erforderlich ist darum jener doppelte Lern- und Transformationsprozeß, wie ihn J. Moltmann treffend mit den Stichworten «Diakonisierung der Gemeinde» (a) und «Gemeindewerdung der Diakonie» (b) umschrieben hat[17]:

a) Das Parochialmodell bringt grundsätzlich den Vorteil mit sich, daß das kirchliche Handeln auf die anderweitig vorgegebenen Lebenszusammenhänge innerhalb eines bestimmten gesellschaftlichen Nahbereichs bezogen bleibt. Sich der damit verbundenen Verantwortung für dieses Gemeinwesen bewußt zu werden, wird allerdings verhindert, solange die Pastoral in der herkömmlichen Weise individualistisch ausgerichtet bleibt. «Diakonisierung der Gemeinde» bedeutet darum eine entschlossene Abkehr von einem solchen Konzept. Die Aufmerksamkeit gilt dann nicht mehr einem auf eine abstrakte Innerlichkeit reduzierten Individuum, sondern der im gegebenen Umfeld antreffbaren leiblichen Not, seelischen Bedrängnis und sozialen Ungerechtigkeit, in denen einzelne oder Gruppen gehalten werden.

Kristallisationspunkte für einen solchen Prozeß sind gerade jene Gruppen, die innerhalb der etablierten Pfarreien eher ein Randdasein fristen – Gruppen, die sich auf eine Praxis diakonischer Solidarität verpflichtet haben und sie zu verwirklichen versuchen. Sie nicht länger an den «Rand» abzuschieben, sondern sie in ihrer unverzichtbaren gemeindekonstituierenden Funktion zur Geltung kommen zu lassen, auch wenn aufgrund ihres teilweise «unbequemen» Engagements damit häufig Konflikte verbunden sind, ist ein unerläßlicher erster Schritt zu einem entsprechenden Neuansatz, der Gemeinde und Diakonie in ihrer wechselseitigen Verschränkung ernst – und von daher den jeweiligen gesellschaftlichen Nahbereich als Herausforderung für ein entsprechendes praktisches Engagement wahrnimmt[18].

b) Diese wechselseitige Verschränkung gilt jedoch nicht bloß auf der Ebene der kirchlichen Ortsgemeinde. Angesichts der Vielfalt der Gesichter von Leid und Not in einer unübersichtlich gewordenen Gesellschaft ist eine überörtlich organisierte und differenziert strukturierte kirchliche Diakonie, die auch über die erforderliche professionelle Kompetenz verfügt, um etwa bestimmte Hilfeleistungen verantwortlich erbringen oder auf strukturelle Fehlentwicklungen aufmerksam machen zu können, unabdingbar. Vielfach ist es jedoch hier – parallel zum vorherrschenden Konzept der «Versorgungspastoral» – zu einer «Betreuungsdiakonie» gekommen. «Gemeindewerdung der Diakonie» erinnert demgegenüber an den «unaufgebbaren Selbstanspruch in aller kirchlich verantworteten sozialen Arbeit, daß nämlich die Dimension der Gemeinde in jede Praxis von Heilen, Trösten und Begleiten von allem Anfang an hineingehört, und zwar zum Wohle hilfebedürftiger Menschen, zum Wohle der Helfer, zum Wohle einer wachsenden Solidarität von Hilfebedürftigen und Helfern»[19]. «Gemeindewerdung» heißt nicht, daß zusätzliche, als «kirchlich» etikettierte Veranstaltungen innerhalb der Diakonie organisiert werden. Sondern gemeint ist, daß im Ansatz der jeweiligen diakonischen Arbeit bewußter wird, daß in ihr für alle Beteiligten Gemeinde *(«koinonía»)* erfahrbar wird, sofern sie sich als eine «Gemeinschaft der in Christus Angenommenen und Annehmenden (vgl. Röm 15,7)» zu begreifen lernen, «in der Schwache und Starke, Gesunde und Kranke, Nichtbehinderte und Behinderte miteinander leben und sich gegenseitig mit der Gabe dienen, die sie empfangen haben (vgl. 1 Petr 4,10)»[20].

[1] Vgl. entsprechende Literaturübersichten bei H. Theurich, Gemeindediakonie: Handbuch der Praktischen Theologie. Bd. 3 (Gütersloh 1983) 497–511, hier 509f, sowie H. Steinkamp, Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde (Freiburg i. B. 1985) 117–124.

[2] Vgl. dazu den Beitrag von G. Baum in diesem Heft.

[3] Vgl. dazu den Beitrag von J. Degen in diesem Heft.

[4] P. Philippi, Diaconia. Über die soziale Dimension kirchlicher Verantwortung (Neukirchen-Vluyn 1984) 38; vgl. ebd., 20–29. 37–48.

[5] J. Bommer, Lernort Gemeinde: Gemeinde lernen im Glauben: KatBl 108 (1983) 114–121, hier: 116. Vgl. auch P. M. Zulehner, «Denn Du kommst unserem Tun mit Deiner Gnade zuvor ...» (Düsseldorf 1984), bes. 32f; R. Sauer, Evangelisierung statt Sakramentalisierung: W. Eckermann u. a. (Hgg.), Sakramente – Heilszeichen für das Leben der Welt (Cloppenburg 1987) 159–174, bes. 160–164.

[6] Seinen verbindlichen Niederschlag hat es im CIC-1917, bes. cc. 465–470 gefunden.

[7] Vgl. P. M. Zulehner, a a O. 34f.

[8] Vgl. J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977), bes. 29ff. 57ff.

[9] Vgl. auch L. Boff, Kirche: Charisma und Macht (Düsseldorf 1985) 18f.

[10] A. Lorscheider, Die Pfarrei: Weltkirche 5 (1985) 23f.

[11] Vgl. H. Steinkamp, a a O. 43ff.

[12] Vgl. J. Comblin, Das Bild vom Menschen (Düsseldorf 1987) 21f.

[13] AaO. 21.
[14] Vgl. J. Wanke, Der Weg der Kirche: B. Kresing (Hg.), Für die Vielen (Paderborn 1984) 256–270, bes. 266f.
[15] Vgl. Th. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte (München 1985), bes. 106ff.
[16] Vgl. M. Barth, Das Mahl des Herrn (Neukirchen-Vluyn 1987), bes. 107ff.
[17] Vgl. J. Moltmann, Diakonie im Horizont des Reiches Gottes (Neukirchen-Vluyn 1984) 36.
[18] Vgl. hierzu ausführlicher J. Moltmann, aaO. bes. 22–41. 52–73. Vgl. auch F. Kamphaus, «Die Wahrheit in Liebe tun». Zum Stellenwert der Caritas in der Gemeinde: P. Nordhues u. a. (Hgg.), Handbuch der Caritasarbeit (Paderborn 1986) 513–525; R. Weth, Diakonie: Chr. Bäumler/N. Mette (Hgg.), Gemeindepraxis in Grundbegriffen (München/Düsseldorf 1987) 116–126; H. Steinkamp, aaO.; H. Theurich, aaO.
[19] J. Degen, Diakonische Kompetenz der Gemeinde vor Ort (unveröffentl. Mauskript) 17.
[20] R. Weth, aaO. 121f.

NORBERT METTE

1946 in Barkausen/Porta (BRD) geboren. Studium der Theologie und Sozialwissenschaften: Dr. theol.; seit 1984 Professor für Praktische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Paderborn. Verheiratet; 3 Kinder. Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Zahlreiche Veröffentlichungen zu pastoraltheologischen und religionspädagogischen Themen; u. a.: Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung (Düsseldorf 1983); Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000 (gem. mit M. Blasberg-Kuhnke, Düsseldorf 1986; Gemeindepraxis in Grundbegriffen (hg. mit Chr. Bäumler, München / Düsseldorf 1987). Anschrift: Liebigweg 11a, D-4400 Münster.

Elisabeth Schüssler Fiorenza

«Der Dienst an den Tischen»

Eine kritische feministisch-theologische Überlegung zum Thema Diakonie

Das griechische Wort *diakonía* bedeutet wörtlich «Dienst bei Tisch», wird aber für gewöhnlich einfach mit «Dienst» übersetzt[1]. Wir können zwei unterschiedliche Bedeutungen in der neutestamentlichen Verwendung der Wortgruppe *diakonía/diákonos/diakoneîn* unterscheiden, die für die spätere Theologie paradigmatisch geworden sind: In einem religiös-spiritualisierten Sinn bezeichnet die Wortgruppe ein Ehrenamt, einen Menschen, der im Dienst Gottes oder der Götter, einer Stadt oder eines Gemeinwesens steht, oder auch im Dienst großer Ideen oder Ideale. Wenn die Wortgruppe im Neuen Testament in diesem Sinne verwendet wird, dient sie zur Kennzeichnung christlicher Prediger und Missionare wie Paulus oder Phoebe als beauftragter und Botschafter Gottes.

In seinem ursprünglichen Sinn bezeichnet das Wort jedoch einen wirklichen materiellen Dienst, wie z. B. Dienst bei Tisch und andere niedere Dienste. Der «Diener» oder die «Dienerin» hatte eine niedere gesellschaftliche Stellung, war abhängig von seinen/ihren Herren oder Herrinnen und hatte keinen Anspruch auf besondere Achtung. Dennoch ist «Dienst» – ungeachtet der abwertenden gesellschaftlichen Nebenbedeutungen seines ursprünglichen Sinnes – zum Schlüsselsymbol der Wiederbelebung einer «Dienst-Ekklesiologie» mit fortschreitender Aufladung durch tiefere Bedeutungsgehalte geworden. Versuche feministischer Theologinnen und Theologen, dieses biblische Symbol angesichts der überzeugenden feministischen Kritik an der kulturell-politischen Funktionalisierung dieses Symbols zur Unterdrückung der Frauen zu retten, teilen die Annahme einer solchen «Dienst-Ekklesiologie», daß der sich selbst aufopfernde «Dienst» zur wesentlichen Mitte christlicher Identität und christlicher Gemeinschaft gehöre.

Dienst-Ekkesiologie und Amt der Frauen

Seit den frühen sechziger Jahren ist das Bild der dienenden Kirche immer mehr beherrschend geworden in den progressiven römisch-katholischen und protestantischen Ekkesiologien und

im Selbstverständnis der Amtsträger. Diese Wiederbelebung einer Theologie der *diakonía* ging Hand in Hand einher mit einem Wandel der Einstellung der Kirche zur «Welt». So lehrt z. B. die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute in Artikel 3, daß die Kirche genau so wie Jesus Christus, der in die Welt kam, um zu dienen, nicht aber sich bedienen zu lassen, der Welt zu dienen suche durch die Förderung der «brüderlichen Gemeinschaft aller».

In seinem Buch *Models of the Church* weist Avery Dulles darauf hin, daß eine ähnliche Dienst-Ekklesiologie auch in den offziellen Äußerungen anderer Kirchen als Motiv wirksam sei: «Erwähnenswert sind unter diesem Aspekt das Presbyterianische Bekenntnis von 1967, der Bericht aus Uppsala des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1968, die Schlußerklärung der Zweiten Vollversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín 1968 und das Dokument über Gerechtigkeit der römisch-katholischen Bischofssynode bei ihrer Versammlung im Herbst 1971.»[2]

Solch eine Dienst-Ekklesiologie betont mit Dietrich Bonhoeffer,: «Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.»[3] Insofern als diese Theologie den gesellschaftlichen Unterbau dieser Rede vom Dienst nicht kritisch analysiert, ist sie nicht fähig, sie als «theologische Doppeldeutigkeit» zu durchschauen, obwohl doch die Dienst-Theologie für Männer und Frauen, für Ordinierte und Nichtordinierte, für Mächtige und Machtlose unterschiedliche Implikationen hat.

Diese Dienst-Ekklesiologie legitimiert im römisch-katholischen Bereich eine unterschiedliche Deutung des Begriffes «Amt». Ihre theologischen Sprecher vertreten den Standpunkt, daß Ämter funktionale Größen seien, daß sie eine besondere Gabe und ein besonderer Dienst für die Gemeinschaft seien. Sie bestehen zur Auferbauung der Gemeinschaft und nicht in einem besonderen Status, in einem besonderen Lebensstil oder einer besonderen heiligen Verpflichtung. Da die dienende Kirche als die dienende Gemeinschaft im voraus zu ihren Dienst- oder Amtsträgern besteht[4], kann die Kirche von Amts wegen neue Ämter einrichten, welche die traditionellen hierarchischen Ämter des Bischofs, des Presbyters und Diakons ergänzen[5]. So stellt diese Theologie die Kirchenstrukturen patriarchalischer Hierarchie und die Teilung in «Klassen» von ordinierten und nichtordinierten Ämtern nicht ernstlich in Frage, sondern ermahnt nur diejenigen, die einen klerikalen Status und kirchliche Gewalt besitzen, den Laien und denen, die in Not sind, zu dienen.

In der römisch-katholischen Kirche wurde diese Ekklesiologie als Antwort auf den Priestermangel in vielen Teilen der Welt entwickelt. Sie hat eine Explosion spezialisierter Ämter erzeugt, die nicht nur den Notwendigkeiten der Kirche, sondern auch denen der Welt zu dienen suchen. Sie hat Frauen die Möglichkeit eröffnet, die Funktionen von Ämtern auszuüben, selbst wenn die offizielle Einstellung gegen die Einbeziehung von Frauen in die ordinierte Amtsträgerschaft sich in wachsendem Maß verhärtet hat. Kurz gesagt: Sowohl die «progressive» Theologie des Amtes als Dienstfunktion als auch die Theologie von der Kirche als der Dienerin der Welt hat nicht nur zum Entstehen einer unterschiedlichen Vielfalt von Ämtern, sondern auch zur Teilhabe von Frauen an den Dienstämtern der Kirche beigetragen[6].

Dennoch sind Frauen aufgrund ihres Geschlechts vom Gesetz auf untergeordnete Aufgaben, Hilfsrollen und einen zweitrangigen Status im Gefüge der Dienstämter verwiesen, da nach dem kanonischen Recht nur Ordinierte Jurisdiktion, d. h. Vollmacht zum Treffen von Entscheidungen, erhalten können. Nur Ordinierte sind auch befugt, offiziell sakramentale Vollmachten auszuüben. Während das Zweite Vatikanum anerkannt hat, daß die Mehrheit der in der Evangelisierung tätigen Christen aus Frauen besteht[7], hat eine US-amerikanische Studie über Frauen in kirchlichen Ämtern belegt, daß die meisten Frauen im Kirchendienst unbezahlte freiwillige Arbeit tun oder nur ein minimales Entgelt erhalten, wenn sie überhaupt bezahlt werden. Frauen, die solchen ehrenamtlichen Dienst tun, sind meist mittleren Alters, sind verheiratete Frauen aus der Mittelklasse, deren Kinder das Haus verlassen haben, die keine Berufskarriere gemacht haben und deren Männer in der Lage sind, für ihren Lebensunterhalt aufzukommen. Zum Preis ihrer weiter andauernden wirtschaftlichen Abhängigkeit können sie es «sich leisten», ein Amt zu übernehmen, während arme Frauen und Mütter, die von der Sozialhilfe leben, dies nicht können. Die «Doppeldeutigkeit» der Rede vom Amt oder vom Dienst wird von dieser Studie dadurch illustriert, daß Männer ein Dienstamt aufgrund ihrer Ordination ausüben, während Frauen

Dienst nur unter der Voraussetzung leisten, daß sie keinen finanziellen, gesellschaftlichen oder beruflichen Gewinn davon haben[8].

Gleichzeitig hat diese Dienst-Ekklesiologie Frauen motiviert, sich mit ihrem zweitklassigen Dienststatus abzufinden. Und sie hat uns daran gehindert, auf unseren Rechten als Mitarbeiterinnen der Kirche zu bestehen. Vor Jahren lernte ich in Würzburg eine Gruppe von Pastoralassistentinnen kennen, die sich darüber beschwerten, daß es ihnen als Frauen nicht erlaubt sei zu predigen, während «ständige Diakone» dies dürften, obwohl sie viel weniger theologische Ausbildung und Seelsorgspraxis hätten. Als daraufhin vorgeschlagen wurde, alle Pastoralassistentinnen in der Stadt sollten «in Streik treten» zum Zeichen des Protestes gegen solch eine schreiende Diskriminierung, stießen die Frauen auf Empörung, weil sie doch – wie eine von ihnen es formulierte – ihr Leben dem Dienst der Kirche geweiht hätten.

Solch ein untergeordneter und zweitrangiger Dienststatus von Frauen ist auch in christlichen Kirchen zu finden, die Frauen ordinieren[9]. Sitz und Stimme in Leitungsgremien und Posten mit Entscheidungsbefugnissen sind oft den männlichen Amtsträgern vorbehalten, Pfarrerinnen werden nicht selten in kleine Landgemeinden abgeschoben, werden schlechter bezahlt als Männer mit vergleichbarer Qualifikation und bleiben auf der Ebene von Hilfskräften. Gleichzeitig aber gilt, daß Pfarrerinnen als ordinierte Hauptamtliche noch besser dran sind als andere kirchliche Mitarbeiterinnen und weibliche Angehörige ehrenamtlicher Gremien. In den Kirchen besteht ebenso wie in der weltlichen Gesellschaft die Mehrzahl derer, die auf freiwilliger Basis im sozial-karitativen Bereich arbeiten, aus Frauen[10]. Die Dienstrolle der Kirche wird also ganz offensichtlich von Frauen dargestellt.

In einer Situation der institutionalisierten Ungleichheit der Ämter von Männern und Frauen dienen die Theologie vom Amt als einem Dienst und die ihr zugrundeliegende Dienst-Ekklesiologie dazu, den patriarchalisch-hierarchischen Status quo mit Hilfe theologisch-spiritueller Begriffe zu verinnerlichen und zu legitimieren. Ungeachtet ihrer progressiven Intentionen reproduziert eine Dienst-Ekklesiologie immer wieder die Asymmetrie und den Dualismus zwischen Kirche und Welt, Klerus und Laienschaft, Ordenschristen und Weltchristen, Männern und Frauen, die erzeugt werden von patriarchalisch-hierarchischen Kirchenstrukturen. Insofern die Beziehungen in der Kirche derart strukturiert und begrifflich gefaßt sind, daß Klerus, Ordensleute und Männer die bestimmenden Subjekte bleiben, kann eine Dienst-Ekklesiologie für diejenigen, die einen patriarchalisch-hierarchischen Status haben und geistliche Macht und Kontrolle ausüben, nur rhetorisch Anspruch auf eine Dienstrolle und eine Dienstgesinnung erheben. So hat z. B. der «Heilige Vater» in der römisch-katholischen Kirche höchste Autorität und Macht, aber zugleich wird er «servus servorum Dei», Diener der Diener Gottes, genannt. So lange jedoch die wirklichen Machtverhältnisse und Standesprivilegien nicht verändert werden, muß eine Dienst-rhetorik ein moralisierendes Gefühl und ein bloßer Appel bleiben, die beide nur dazu dienen, Herrschaftsstrukturen zu verschleiern.

Kulturelles Umfeld und Funktion

Solch eine Theologie der Dienstbarkeit wird nur noch fragwürdiger, sobald ihr kulturell-gesellschaftliches Umfeld in den Blick kommt. In westlichen Kulturen werden Frauen auf das Ziel einer selbstlosen Liebe hin sozialisiert, um in der Familie unbezahlte Dienst zu leisten und ebenso im Bereich des öffentlichen Lebens für ehrenamtliche Dienste zur Verfügung zu stehen. Der Mythos der «echten Weiblichkeit», der romantischen Liebe und Häuslichkeit bestimmt das Wesen der Frau als eines «Daseins für andere» und die Identität der Frau als etwas, das abgeleitet ist von Gatte und Kindern. Von Frauen wird erwartet, daß sie ihren Namen, ihre Berufslaufbahn und ihr Eigentum zum Wohl der Familie und um «persönlicher Beziehungen» willen aufgeben. Vor allem Mütter haben ihr Leben dem Wohl ihrer Kinder und aller Notleidenden zu opfern.

Während Männer mit dem Ziel männlicher Rollen der Selbstbehauptung, der Unabhängigkeit und der Machtausübung sozialisiert werden, werden Frauen mit dem Ziel der Selbstverleugnung, der Selbstverneinung und des Opfers ihrer selbst im Dienst anderer sozialisiert. Unsere Sünde besteht aber darin, daß wir es nicht fertigbringen, wir selbst zu werden[11].

Diese kulturelle Sozialisation von Frauen zu selbstloser Fraulichkeit und altruistischem Verhalten wird noch verstärkt und verewigt durch die christliche Predigt der sich selbst aufopfernden Liebe und des sich selbst verleugnenden

Dienstes. Seit und weil Jesus Christus sich selbst erniedrigte und sein Leben für die Rettung der anderen opferte, steht die sich selbst opfernde Liebe und der demütige Dienst im Mittel- und Herzpunkt der christlichen Ethik. Nicht nur Christus, Gottes vollkommener Diener und vollkommenes Opfer, sondern auch Maria, Gottes gehorsame Magd, ist zum Modell echter christlicher Fraulichkeit geworden.

Diese christliche Theologie des Dienstes muß aber nicht nur wegen ihrer kulturellen androzentrischen Voraussetzungen und Implikationen kritisch unter die Lupe genommen werden. Sie muß auch im Blick auf ihren klassenbestimmten, rassistischen und kolonialistischen Unterbau analysiert werden. Beginnend mit Platon und Aristoteles hat die westliche politische Philosophie den Standpunkt vertreten, daß der freigeborene, mit Eigentum ausgestattete und gebildete Mann das höchste aller sterblichen Wesen sei und daß alle Mitglieder der Menschheit unter dem Blickwinkel ihrer Funktionen in seinem Dienst zu definieren seien. Frauen sind demnach ebenso wie Sklaven und «Barbaren» «von Natur aus» niedriger als er und daher dazu bestimmt, Werkzeuge seines Wohlbefindens zu sein[12].

Die neuzeitliche politische und philosophische Anthropologie fährt fort mit der Unterstellung, daß der mit Eigentum ausgestattete, gebildete westliche Mann weißer Hautfarbe seinem Wesen nach durch Verstand, Selbstbestimmung und volles Bürgerrecht bestimmt sei, während Frauen und andere untergeordnete Menschen durch Emotionen, Dienstbarkeit und Abhängigkeit gekennzeichnet seien[13]. Sie werden nicht als vernünftig und verantwortlich betrachtet, sondern als emotionsbestimmt und kindgleich.

Kurzum: Die patriarchalische Gesellschaft und Kultur sind nicht nur durch ihre sexuelle und wirtschaftliche Ausbeutung aller Frauen gekennzeichnet, durch eine Ausbeutung, die durch den Kult der echten Fraulichkeit, durch den Mythos des Weiblichen, durch romantische Liebe und Erziehung zur Häuslichkeit gestützt und legitimiert wird[14]. Sie benötigt für ihr Funktionieren auch eine «dienende Klasse», eine «dienende Rasse» oder ein «dienendes Volk», mag es sich dabei nun um Sklaven, um Knechte, um Hausangestellte, Kulis oder «Mammies» handeln. Die Existenz einer solchen «dienenden Klasse» ist gewährleistet durch Gesetz, Erziehung, Sozialisation und rohe Gewalt. Sie wird aufrechterhalten durch den Glauben, daß Mitglieder einer «dienenden Klasse» von Menschen von Natur aus oder aufgrund eines göttlichen Dekrets niedriger seien als die, zu deren Dienst sie bestellt sind[15].

Überdies verwickelt die kulturelle «Dienst-hierarchie» Frauen in die Ausbeutung anderer Frauen. Natürlich war auch die adlige Schloßherrin oder die weiße Plantagenherrin gehalten, ihrem Vater oder ihrem Gatten als dem «Herrn und Meister seines Hauses» zu Diensten zu sein. Aber sie war doch in der Lage, ihre Arbeitsverpflichtungen an eine «dienende Gruppe» von anderen Leuten, vor allem an verarmte, ungebildete und kolonialisierte Frauen zu delegieren[16]. Die kulturbedingte Annahme, daß alle Frauen «dem Mann» sexuell und durch Hausarbeit zu dienen hätten, spielt in einer patriarchalischen Gesellschaft die einen Frauen gegen die anderen aus, insofern Frauen den unterbezahlten häuslichen Dienst anderer Frauen zu kontrollieren und zu beaufsichtigen haben. Je mehr die Kaufkraft der Löhne und Gehälter männlicher Arbeiter und Angestellter schwindet, umso mehr haben Frauen dieser sozialen Schichten die dreifache Bürde der unbezahlten Hausarbeit, der Sorge für die Kinder sowie der Alten und Kranken und der Arbeit außer Haus auf sich zu nehmen[17]. Die Frauen der Unterklasse, arbeitende Frauen schwarzer Hautfarbe und spanischer Sprache in den USA hatten dies immer schon zu tun.

Schließlich versuchen die in den letzten Jahrzehnten stark angewachsenen rechten Ideologien – wie Rassismus, Antisemitismus, Betriebsspeisungsprogramme für die Armen, biblischer Fundamentalismus, militaristischer Kolonialismus und der neue Kult der Fraulichkeit und der Familie – die Dienstbarkeit der ausgebeuteten Menschen dadurch aufrechtzuerhalten, daß sie nachdrücklich betonen, daß aufgrund von Gottes Willen oder «von Natur aus» einige Menschengruppen höher ständen und die anderen ihnen untergeordnet seien. Wenn kirchliche Kreise neuerdings wieder nachdrücklich betonen, daß Frauen ihre Fraulichkeit in Komplementarität zum Wesen und zur Aufgabe der Männer leben müssen und daß die Ordinierten sich «wesenhaft» von den Laien unterscheiden, dann muß das in diesem größeren Zusammenhang gesehen werden; wie Letty Russell so prägnant feststellt: «Ungeachtet alles dessen, was wir – die Kleriker – über das Amt als Dienst sagen: Wir haben doch immer noch unsere Position bleibender Überlegenheit im Leben der Kir-

che. In diesem Sinne wird die Ordination mehr zu einem unauslöschlichen Kastenzeichen, als daß sie nur die Anerkennung geistlicher Begabungen für einen besonderen Dienst in der Kirche wäre.»[18] Die theologische Rede über das Amt der Ordinierten als derjenigen, die mit dem Dienst der Leitung betraut sind, schafft die Klassenspaltung zwischen Klerus und Laien nicht ab, sondern verschleiert und verewigt sie nur.

Dienst-Ekklesiologie in der feministischen Theologie

Dennoch ist trotz aller feministischen Kritik an der kulturellen und religiösen Sozialisierung von Frauen und anderen untergeordneten Menschen zu sich selbst aufopfernder Liebe und zu selbstlosem Dienst für andere der Begriff des Amtes als eines Dienstes immer noch ein kraftvolles Symbol für christliche Feministinnen und Feministen. Einige von ihnen haben den Standpunkt vertreten, «daß wir als Christen dieses Wort nicht umgehen können – trotz seinen unterdrükkerischen Nebentönen», und zwar, weil *diakonía* eine zentrale Rolle für das Verständnis der Sendung und des Dienstes Christi ebenso wie der Sendung und des Dienstes der Kirche spiele[19]. Solch eine feministische Heimholung einer Dienst-Ekklesiologie folgt in ihren Grundzügen den folgenden beiden Interpretationsstrategien:

Die *erste Strategie* arbeitet die neutestamentliche Unterscheidung zwischen *diakoneîn* und *douleúein* heraus, um damit zu betonen, daß frei gewählter Dienst Befreiung bedeutet. Dienst im Sinne von *diakonía* muß unterschieden werden von knechtischer Unterwürfigkeit. Dienstbarkeit ohne Wahlfreiheit ist nicht *diakonía,* sondern wird zur Sklaverei *(douleîa).* Jedenfalls «ist Dienstbarkeit aufgrund freier Wahl ein Akt des ganzen Selbst. Die Machtlosigkeit der Dienstbarkeit kann nur dann erlösende Kraft entfalten, wenn sie freier und bewußter Wahlfreiheit entspringt». Solche frei gewählte Dienstbarkeit ist keine Selbstverleugnung oder Selbstvernichtung, kein Nichtwissen um sich selbst und keine Selbstaufopferung. Sie ist vielmehr die «Fähigkeit, über uns selbst hinauszublicken und die Nöte der anderen zu sehen». Sie ist «Empathie, das heißt von Einfühlung bestimmter Wille, anderen zu helfen, und die Fähigkeit zu wissen, wie man tatsächlich helfen kann».

Jesus ist das Modell eines solchen frei gewählten Dienstes, weil er sich dafür entschieden hat, sich eher selbst zu geben und zu opfern als sein Verhalten von der Gesellschaft bestimmen zu lassen. Im Leben Jesu, der kam, «nicht sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für die vielen» (Mk 10,45), ist die *diakonía* Wirklichkeit geworden. Wenn «Dienstbereitschaft bedeutet, so in die Welt verliebt zu sein, wie Gott in die Welt verliebt ist», dann bedeutet Dienstbereitschaft letztlich Befreiung. «Wir finden uns selbst zur Dienstbereitschaft befreit.»[20] Dieser feministische Vorschlag für die theologische Heimholung der Dienstbereitschaft zieht aber nicht in Betracht, daß Menschen, die in einer patriarchalischen Kultur und Kirche machtlos, vereinzelt und von vornherein zu Dienstbereitschaft sozialisiert sind, nicht fähig sind, «sich in aller Freiheit zu entscheiden» für Dienstbereitschaft.

Durch die theologische Widerаufwertung von Dienst und Dienstbereitschaft wird die theologisch doppeldeutige Rede vom Dienen ausgeweitet auf das theologische Konzept der Befreiung. Für diejenigen, die von einer patriarchalischen Kultur und gesellschaftlich-politischen Strukturen vorherbestimmt sind, die «Diener/innen» derjenigen zu werden, die Macht über sie haben, kann die theologische oder ekklesiologische Wiederheimholung der von den Begriffen «Dienst/Diener(in)/Sklave (Sklavin)/Tischdiener(in)» bestimmten Rede so lange keine befreiende Funktion haben, als die patriarchalischen Strukturen in Gesellschaft und Kirche weiterhin die Menschen aufspalten in eine Gruppe derer, die dienen, und in eine solche, denen gedient wird. Statt die Deutung von theologischen Symbolen wie Dienst/Selbstaufopferung zu bearbeiten, müßte eine kritische feministische Theologie der Befreiung eher auf die Suche gehen nach neutestamentlichen Begriffen wie z. B. *dýnamis/exousía/sotería* (d. h. Macht oder Kraft/Autorität/Heil), welche die religiöse Reproduktion einer kulturbedingten Dienstbarkeitsmentalität in Frage stellen können.

Eine zweite feministisch-theologische Strategie zur Heimholung der Theologie des Dienstes betont nicht so sehr die in freier Wahl vollzogene Integration der kulturbedingten und christlichen Sozialisation von Frauen zu selbstlosem Dienst und selbstloser Liebe, sondern konzentriert sich auf eine neue Definition des Begriffes «Amt». durch die Kombination der Theologie des «frei gewählten» Dienstes mit einem Verständnis des Amtes nicht als einer «Vollmacht über», sondern

als einer «Vollmacht für» sucht sie das frühchristliche Verständnis des Amtes als eines Dienstes für Gott und als Auferbauung der Gemeinde. Es nimmt vor allem auch Jesus Christus und seine Menschwerdung als «leidender Gottesknecht» als das Modell des christlichen Dienstamtes: «Diakonie ist ein Vollzug der *kénosis* oder der Selbstentäußerung von aller Macht als Herrschaft. Das Dienstamt wandelt die Macht um von einer Macht über andere zu einer Bevollmächtigung der anderen. Die Absage an die Macht als Herrschaft hat nichts mit Servilität zu tun... Amt in diesem Sinn bedeutet vielmehr die Ausübung von Macht auf eine neue Weise, nämlich als eines Mittels, einander zu befreien.»[21]

Obwohl diese begriffliche Neubestimmung von Amt das neutestamentliche Modell von *diakonía* = Dienst für ein feministisch-kirchliches Selbstverständnis zurückgewinnen möchte, und zwar durch eine Neudefinition von «Macht», wertet sie doch den patriarchalischen Begriff und die patriarchalische Institution von Dienst/Dienstbereitschaft theologisch auf. Die theologische Rede vom Amt als Dienst, d. h. als «Vollmacht zu» statt als «Macht über» die Kirche und die Welt vernebelt nur die Tatsache, daß die patriarchalische Kirche wie eh und je ihr Amt als «Macht über» ausübt. Sie ist nach wie vor nach einer Hierarchie des Machtdualismus strukturiert: Ordinierte – Nichtordinierte, Klerus – Laienschaft, Ordenschristen – Weltchristen, Kirche – Welt.

Das Festhalten am Gebrauch des theologischen Begriffs «Dienst» als einer zentralen feministischen Kategorie für Amt, also diese Theologie des Dienstes, bewirkt immerzu Neuauflagen des kulturbedingen Modells eines sich selbst aufopfernden Dienstes für Frauen und andere untergeordnete Menschen, während es gleichzeitig als bloß moralischer Appell an diejenigen dient, die Macht- und Kontrollpositionen in der Kirchenleitung innehaben. Abhängigkeit, Gehorsam, Bürgerrecht zweiter Klasse und Machtlosigkeit bleiben innerlich verbunden mit dem Begriff «Dienst/Dienstbereitschaft» so lange Gesellschaft und Kirche immer aufs neue aufgrund ihrer Strukturen eine Klasse «dienenden» Volkes reproduzieren. Darum muß eine feministische Ekklesiologie der Befreiung, wenn sie das Amt der Frauen zu definieren versucht, die Kategorien Dienst und Dienstbereitschaft als etwas, was Frauen machtlos macht, ablehnen. Neutestamentliche Kategorien für Leitungsfunktionen in der Kirche wie z. B. Apostel, Propheten, Inhaber von Hilfsdiensten, Mitarbeit in der Mission, welche der *oikodomé*, d. h. der «Auferbauung der Gemeinde» gewidmet sind, wären angemessener, um einem feministischen Verständnis vom Amt als einer Bevollmächtigung Ausdruck zu geben.

Daher müssen wir fragen, ob der neutestamentliche Begriff *diakonía* im Sinne von Dienst von Feministinnen und Feministen ganz aufgegeben werden sollte. Ich möchte vorschlagen, daß die feministische Theologie den Begriff *diakonía* einzig und allein als eine kritische Kategorie verwenden sollte, um diejenigen, die derzeit Macht und Privilegien in der patriarchalischen Kirche und Gesellschaft innehaben, in Frage zu stellen und herauszufordern. Da Unterdrückung ein Zusammenspiel verschiedener Strukturen ist, das hierarchische Ränge und viele Facetten kennt, sind Frauen, die nicht am untersten Fuß der patriarchalischen Pyramide leben, nicht nur ausgebeutet, sondern profitieren auch von den Strukturen der Herrschaft einerseits und des Dienstes andererseits. Diejenigen von uns, die zwar am Rand leben und untergeordnet sind, die aber zugleich privilegiert sind aufgrund von Ordination, Bildung, Reichtum, Nationalität, Rasse, Gesundheit oder Lebensalter, wir haben unsere Privilegien zu nützen, um Veränderungen zustande zu bringen. Feministische Amtsträgerinnen suchen nicht bloß in die untersten Ränge der patriarchalischen Hierarchie eingegliedert zu werden als Altardienerinnen, Lektorinnen, Diakoninnen oder selbst Priesterinnen, sondern sie engagieren sich im Amt, um damit in den klerikal-hierarchischen Strukturen subersiv zu wirken und die patriarchalische Kirche in eine Jüngerinnen- und Jüngergemeinschaft von Gleichen zu verwandeln.

Solche eine Wiedergewinnung des Begriffs *diakonía* für eine kritische Infragestellung und Herausforderung der Strukturen der Herrschaft entspricht ihrem Bedeutungsgehalt in der Tradition der Evangelien. Die Kernaussage im Markusevangelium 10,42–44, von der man annimmt, daß sie in irgendeiner Form auf den historischen Jesus zurückgeht, setzt die Begriffe «groß» und «Diener» sowie «erster» und «Sklave» jeweils nebeneinander. Das Thema, um das es hier geht, ist der Gegensatz zwischen gesellschaftlichen Strukturen der Herrschaft und der «Jüngerinnen- und Jüngerschaft von Gleichen»[22]. Dies setzt eindeutig eine Gesellschaft

voraus, in der diejenigen, «die herrschen und Autorität haben über...», die Großen und Könige sind, während diejenigen, die Diener und Sklaven sind, aufgefordert sind, Anordnungen entgegenzunehmen, Gehorsam zu leisten und Dienste zu leisten. Die Aussage des Evangeliums fordert diejenigen, die Herrschafts- und Machtpositionen innehaben, auf, den Machtlosen «gleich» zu werden. Herren sollten ihre Herrschaft über ihre Sklaven und Diener aufgeben und in ihre Fußstapfen treten.

Die Wichtigkeit dieses Logions ist schon daran zu erkennen, daß es in siebenfacher Kombination in die synoptische Tradition aufgenommen worden ist (Mk 10,42–45 par.; Mt 20,25–27; 23,11; Lk 22,26; Mk 9,33–37 par. Mt 18,1–4; Lk 9,48). Auch im vierten Evangelium kommt ihm zentrale Bedeutung zu (Joh 12,25–26 und 13,4–5. 12–17). Diese Jesus-Tradition ist keine Aufforderung an alle Christen, Diener und Sklaven zu werden, sondern nur an diejenigen, die innerhalb der patriarchalischen Pyramide eine beherrschende Stellung und Macht innehaben. Sie sucht «Gleichheit von unten her» zu schaffen, aber nicht, indem sie die Menschen am Fuß der patriarchalischen Pyramide in deren untere Ränge eingeliedert. Sie verwirft vielmehr die patriarchalisch-hierarchische Pyramide als solche. Sie sucht diese Pyramide einzuebnen, indem sie die an der Spitze der Pyramide Stehenden aufruft, sich der Arbeit und Mühsal der Menschen am Boden dieser Pyramide anzuschließen, wodurch eine «dienende Klasse» überflüssig gemacht wird. Durch die Verneinung der Gültigkeit von Herrschaftspositionen und durch den Appell an die «Möchte-gern-Großen» und «Möchte-gern-Führer», am Fuß der patriarchalischen Herrschaftspyramide zu leben, verwirft diese Jesus-Tradition alle patriarchalisch-hierarchischen Strukturen und Stellungen.

Der kirchliche Auslegungsprozeß in den Evangelien hat ein Logion, das ursprünglich an das ganze Volk Israel gerichtet war, auf die eigenen gemeindlichen Strukturen und Beziehungen angewandt. Strukturen der Herrschaft und der Dienstbarkeit sollten in der Gemeinschaft Gleicher nicht geduldet werden. Echte Führerschaft in der Gemeinde muß in Solidarität miteinander gründen. Dieser kirchliche Auslegungsprozeß findet aber in der gleichen Zeit statt, in welcher die nachpaulinischen Traditionen im Interesse einer «guten Bürgerschaft» einer Anpassung der christlichen Gemeinde als des «Hauses Gottes» an die patriarchalisch-gesellschaftlichen Strukturen der Umwelt das Wort reden. Diese Tendenz zur Patriarchalisierung hatte auch starken Einfluß auf die Deutung des Begriffs *diakonía* in den Evangelien.

Während Markus und Matthäus überhaupt keinen «Großen» und «Ersten» in der Gemeinde gelten lassen, tut Lukas dies sehr wohl. Seine einzige Forderung ist, daß ihr Führungsstil sich am Beispiel Jesu ausrichte. Wie Lukas und die nachpaulinische Tradition haben auch spätere Theologen das radikale Paradoxon der Jüngerinnen- und Jüngerschaft der Gleichen nicht mehr verstanden, wenn sie diejenigen, die Reichtum und Macht besitzen, zu «liebevollem Dienst» aufrufen. Diese Theologie des Dienstes hat patriarchalischen Status und Privilegien nicht in Frage gestellt, sondern nur noch bestätigt. Da sie das Selbstverständnis der prominenten und reichen Christen bestimmt und Strukturen von «Herrschaft und Autorität über...» geduldet hat, muß eine feministische Theologie des Amtes solche Formen christlich-patriarchalischen Selbstverständnisses und kirchlicher Strukturen zerstören und kann sie nicht durch eine neue Aufwertung der Begriffe Dienst und Dienstbereitschaft verewigen helfen. Amt darf nicht mehr als «Dienst» oder als «Jemandem-Aufwarten» gedeutet werden, sondern sollte als eine «Gleichheit von unten her» verstanden werden, eine Gleichheit mit all denen, die für Überleben, Selbstliebe und Gerechtigkeit kämpfen.

[1] Vgl. H. W. Beyer, Art. «diakonéo»: Theological Dictionary of the New Testament», Vol. II, 81–93; K. H. Rengstorf, Art. «doûlos»: aaO. 261–280; K. H. Hess, Art. «serve»: New International Dictionary of New Testament Theology, Vol. III, 544–549; R. Tuente, Art. «slave»: aaO. 592–598.

[2] Avery Dulles, Models of the Church (Doubleday, Garden City 1974) 87; vgl. auch J. E. Booty, The Servant Church (Morehouse-Barlowe, Wilton 1982).

[3] Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Herausgegeben von Eberhard Bethge (Christian Kaiser Verlag, München [8]1958) 261.

[4] Siehe z. B. Edward Schillebeeckx, Das kirchliche Amt. Aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf (Patmos-Verlag, Düsseldorf 1981); D. Power, Gifts that Differ: Lay Ministries Established and Unestablished (Puebla, New York 1980) 106.

[5] J. A. Coleman, A.Theology of Ministry: The Way 25

(1985) 15–17, mit einem Hinweis auf P. Chirico, Pastoral Ministry in a Time of Priest Shortage: The Clergy Review 69 (1984) 81–84.

[6] Die erste Liste mit Vorschlägen, die 1987 auf der Synode über die Laienschaft gemacht wurden, enthielt die folgenden Empfehlungen, die die Meinung der Synode widerspiegelten: «Wegen der grundlegend gleichen Würde aller Jünger und Jüngerinnen Christi, sollten alle Ämter (officia) und Aufgaben in der Kirche mit Ausnahme der Ämter (ministeria), welche die Ordinationsvollmacht voraussetzen, sowohl Frauen wie Männern offenstehen – unter Berücksichtigung der örtlichen Empfindungen.» Dennoch verschwand diese Empfehlung zusammen mit den Empfehlungen, die Zulassung von Frauen zum Amt der Diakonin wie zum Amt der «Altardienerin» sollte zum Gegenstand von Studien gemacht werden, ohne jede überzeugende Erklärung aus den nachfolgenden Entwürfen. Vgl. P. Hebblethwaite, Reports Reveal Curia Derailed Lay Synod: National Catholic Reporter 24 (5. Februar 1987) 28.

[7] The Role of Women in Evangelization, hgg. von der Pastoralkommission der vatikanischen Kongregation für die Evangelisierung der Völker. Engl. Text in: Origins 5 (April 1976) 702–707.

[8] Women and Ministry. A. Survey of the Experience of Roman Catholic Women in the United States (CARA, Washington 1980). Vgl. meine Analyse dieser Studie: We Are still Invisible. Theological Analysis of ‹Women and Minstry›: D. Gottemoeller/R. Hofbauer (Hgg.), Women and Ministry. Present Experience and Future Hope (LCWR, Washington 1981) 29–43.

[9] J. W. Carroll/B. Hargrove/A. Lummis, Women of the Cloth (Harper & Row, San Francisco 1983); J. L. Weidman (Hg.), Women Ministers (Harper & Row, San Francisco 1981); A. Schilthuis-Stokvis, Frauen als Mitarbeiterinnen in der Kirche – ökumenisch betrachtet: CONCILIUM 23 (1987/6) 496–500.

[10] Siehe z. B. G. Notz, Frauenarbeit zum Nulltarif. Zur ehrenamtlichen Tätigkeit von Frauen: Arbeitsgemeinschaft Frauenforschung der Universität Bonn (Studium Feminale) Nora Frauenverlag, Bonn 1986) 134–151.

[11] Judith Plaskow, Sex, Sin and Grace (University Press, Washington 1980).

[12] Susan Moller Okin, Women in Western Political Thought (University Press, Princeton 1979) 73–96.

[13] Siehe Elisabeth List, Homo politicus – femina privata. Thesen zur Kritik der politischen Anthropologie: J. Conrad/U. Konnertz, Weiblichkeit in der Moderne. Ansätze feministischer Vernunftkritik (edition diskord, Tübingen 1986) 75–95.

[14] Vgl. Brigitte Weishaupt, Selbstlosigkeit und Wissen: Weiblichkeit in der Moderne, a a O. 21–38.

[15] Sieh z. B. die biographische Reflexion und Analyse der Apartheid als einer Ideologie und Institution zur Aufrechterhaltung der Existenz eines «dienenden Volkes»: Mark Mathabene, Kaffir Boy. The True Story of a Black Youth's Coming Of Age in Apartheid South Africa (Macmillan, New York 1986).

[16] Siehe z. B. Martha Mamozai, Herrenmenschen. Frauen im deutschen Kolonialismus (rororo 4959, Rowohlt Verlag, Rheinbek 1982).

[17] Siehe die Beiträge im Thema-Heft «Frauen, Arbeit und Armut» CONCILIUM 23 (1987/6).

[18] Letty M. Russell, Women and Minstry. Problem or Possibility?: J. L. Weidman (Hg.), Christian Feminism. Visions of a new Humanity (Harper & Row, San Francisco 1984) 89.

[19] Letty M. Russell, Women and Minstry: A. L. Hageman, Sexist Religion and Women in the Church (Association Press, New York 1974) 55ff.

[20] Alle Zitate sind entnommen aus R. Richardson Smith, Liberating the Servant: The Christian Century 98 (1981) 1314. Siehe auch R. Propst, Servanthood Redefined. Coping Mechanism for Women Within Protestant Christianity: Journal of Pastoral Counseling 17 (1982) 14–18.

[21] R. Radford Ruether, Sexism and Gold-Talk. Toward a Feminist Theology (Beacon Press, Boston 1983) 207. Siehe auch die verschiedenen Veröffentlichungen von Letty M. Russell.

[22] Zum folgenden siehe mein Buch: In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins (Crossroad Press, New York 1983) 148–151.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA

Inhaberin des Krister-Stendahl-Lehrstuhls an der Harvard Divinity School in Cambridge, Massachusetts. War Präsidentin der Society of Biblical Literature und Mitbegründerin und Mitherausgeberin des Journal of Feminist Studies in Religion. In der Bewegung «Women-Church» engagiert. Neuere Bücher: In Memory of Her. A FeministTheological Reconstruction of Early Christian Origins (Crossroad Press, New York 1983); deutsche Ausgabe: Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge (Chr. Kaiser Verlag / Matthias-Grünewald-Verlag, München/Mainz 1988); The Book of Revelation: Judgement and Justice; Bread not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation. Anschrift: Harvard Divinity School, 45 Francis Avenue, Cambridge, MA 02138, USA.

Patrick Kalilombe

Die Diakonie im universalen Kontext – aus afrikanischem Blickwinkel gesehen

«Wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener (diákonos) sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave (doũlos) aller sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen (diakonethẽnai), sondern um zu dienen (diakonẽsai) und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele.» *(Mk 10,43–45)*

Die Sprache der *diakonía* bzw. des Dienstes am Nächsten in all seinen Formen ist nicht so einfach und unkompliziert, wie es die meisten von uns, denen die übliche sakrale Ausdrucksweise der Kirche geläufig ist, vielleicht erwarten würden. Die emotionalen Konnotationen der Sprache der Diakonie sind vielmehr mehrdeutig und können sowohl positiv und bestätigend als auch negativ und entmutigend sein. Welche der möglichen Bedeutungen nun gemeint ist, hängt von der Person ab, die gerade spricht. Im kirchlichen Kontext beinhalten der «Gottesdienst» und das Diakonat die positive Vorstellung von einem Dienst im Auftrag des Herrn, «dem als dem Herrn zu dienen sich ziemt». Entsprechend bezieht sich der Priester oder Pfarrer in demütiger Dankbarkeit auf die Kirchengemeinde, in deren «Dienst» er steht und betrachtet es als Ehre, «Diener» des Vollkes Gottes zu sein. Ebenso wird der Missionar von seiner Arbeit erzählen als einem «Dienst», den er an diesem und jenem Ort versah. Selbst in der weltlichen Gesellschaft haben wir es mit «Ministern» (was ja eigentlich «Diener» heißt) und «Zivildienstlern» zu tun; die Soldaten sind stolz auf ihren Militär-«dienst», wie einst auch die Kolonialoffiziere stolz waren, wenn sie sich wehmütig jener Zeit erinnerten, in der sie da und dort in den verschiedensten Funktionen ihren «Dienst» taten.

Jedoch gibt es auch Menschen, für die der Dienst eine schmerzliche Erfahrung ist. Der Inhaftierte etwa, der eine lebenslängliche Freiheitsstrafe «abdient», oder das «Dienst»-Mädchen, das in aller Frühe aufsteht und erst nach einem langen und harten Arbeitstag spät abends wieder schlafen geht. Für diese Menschen hat der «Dienst» weder etwas Romantisches noch etwas Erfreuliches. Auch dürften jene armen Nationen nicht sonderlich von der Idee der *diakonía* begeistert sein, denen es auf irgendeine Weise gelingen muß, ihren wachsenden Schuldenberg «abzudienen». All diese Beispiele führen uns die andere, die schmerzliche Seite eines Dienstverhältnisses vor Augen. Die Erfahrungen, für die sie stehen, machen uns darauf aufmerksam, daß das Thema des Dienstes in seinen vielfältigen Formen komplex und irreführend oder verwirrend ist. Besonders heutzutage nötigt uns die Diskussion dieses Themas dazu, den harten Realitäten ins Auge zu sehen und peinlichen Fragen hinsichtlich der Natur und Dynamik der verschiedenen Dienste, die wir voneinander erwarten, nicht auszuweichen. Auch die Kirche selbst muß sich heute fragen, ob und in welcher Weise ihre Behauptung, der Welt zu dienen, noch sinnvoll ist.

Ein Dienst ist niemals einseitig. Er beinhaltet immer auch eine Gegenseitigkeit. Er setzt voraus, daß auf der einen Seite Bedürfnisse vorhanden sind, zu deren Befriedigung ein Zuhilfekommen der anderen Seite des Dienst-Verhältnisses erforderlich ist. Demnach gibt die eine Seite, während die andere entgegennimmt. Hierin zeigt sich eine grundlegende Lebenswahrheit, nämlich die, daß niemand auf einer Insel bzw. nur für sich allein leben kann; wir alle brauchen vielmehr einander und gehören zusammen. Friede, Wohlergehen, Entwicklung und Wohlstand, sie alle beruhen auf einem komplexen Netzwerk von Austauschhandlungen, einem komplizierten Wechselverkehr, einem komplementären Geben und Empfangen von Gütern und Dienstleistungen. So sind wir als Einzelne wie als Gemeinschaften grundsätzlich aufeinander angewiesen.

Es scheint heutzutage mehr als angebracht, sich Dienst- oder Hilfeleistungen einmal ehrlich und gewissenhaft des näheren anzusehen. Was sich unserem Blick dabei darbietet, ist das klägliche Schauspiel von mehr und mehr Menschen überall in der Welt, die ärmer und ärmer werden, das klägliche Schauspiel von ganzen Nationen gar, die in einem hoffnungslosen Elend versinken und nicht einmal das Notwendigste zum Leben haben in einer Welt, in der es ein leichtes wäre, einem jeden Menschen ein anständiges Leben zu

ermöglichen. Dieses Schauspiel belegt doch klar genug, daß die Gegenseitigkeit der Dienst- oder Hilfeleistungen nicht mehr gegeben ist und aus irgendeinem Grunde nicht mehr funktioniert. So zieht jetzt zum Beispiel Afrika wegen seines großen Elends unsere Aufmerksamkeit auf sich. Was wir dort zu sehen bekommen, sind chronische Hungersnöte; endlose Konflikte, die Millionen von Flüchtlingen hervorbringen; die Zerrüttung von nationalen Wirtschaften, die Arbeitslosigkeit im Gefolge hat; galoppierende Inflation; der Niedergang von Währungen und äußerste Armut und Not, während die ohnehin dürftigen Ressourcen zum Kauf von Waffen abgezweigt werden. Mit Sicherheit läuft da etwas falsch im Austausch von Dienstleistungen, sei es auf Lokalebene oder in weltumfassenden Zusammenhängen.

Nicht nur Afrika ist hiervon betroffen. Weite Teile Asiens und Lateinamerikas sind in einer ähnlichen Notlage. Selbst in den sogenannten reichen Nationen nehmen Armut und Entbehrung immer mehr zu. Was aber weist bei all dem die Kirche als eine wirklich dienende Kirche aus? Gibt es Belege dafür, daß sie uns den Weg in Richtung eines hoffnungsvollen Wandels zu zeigen vermag, den Weg in eine Zukunft, deren leitender Grundsatz ein gegenseitiges Helfen und Dienen und eine von allen geteilte Sensibilität für die Bedürfnisse des anderen ist?

Wir mögen versucht sein, derartige Fragen allzu zuversichtlich zu beantworten oder aber in einer apologetischen und selbstgerechten Weise. So sind wir vielleicht geneigt anzunehmen, daß es in den letzten Jahren in der Kirche Anzeichen für ein Nachlassen der Bereitschaft zu dienen gegeben habe. Als ein solches Zeichen könnte der dramatische Rückgang in den «Berufungen» gesehen werden, der in jenen Bereichen der Kirche festzustellen ist, in denen sich der Wille zum Dienst am anderen bisher am überzeugendsten äußerte, wie in den Missionsorden beispielsweise, den geistlichen Ämtern oder den Ordensgemeinschaften für Männer und Frauen. Andere möchten vielleicht einen Schritt weitergehen und zugeben, daß gerade in jenen Ländern, in denen Armut, Unterdrückung, Ausbeutung und Menschenrechtsverletzungen am deutlichsten zu Tage treten, wie in vielen Teilen der Dritten Welt, die Kirche gar nicht immer auf seiten der leidenden Bevölkerung zu finden sei. So hat es oft den Anschein, als stimmten gerade Bischöfe, Priester, Ordensleute und prominente Laien mit den Strukturen und Mächten überein, die für all diese Übel verantwortlich sind, zumindest aber lassen die genannten Kreise keinerlei Feingefühl erkennen, wenn es um die Belange der Armen und Unterdrückten geht. Ein solches Urteil, so berechtigt es in einzelnen Fällen sein mag, läuft allerdings Gefahr, zu allgemein auszufallen, und es dürfte wohl auch kaum zu einer Antwort auf die eigentliche Frage führen, die lautet: Wie ist so etwas in einer sogenannten dienenden Kirche überhaupt möglich? man könnte es sich des weiteren leicht machen und in Beantwortung dieser Frage an das vergangene Jahrzehnt erinnern, in dessen Verlauf kirchliche Amtsträger – angefangen beim höchsten Amt, dem des Papstes, bis hin zu den nationalen Bischofskonferenzen in allen Teilen der Welt – die Kirche feierlich darauf verpflichteten, «auf seiten der Armen und Unterdrückten zu stehen». Diese Erklärungen sind keineswegs als leere Worte zu betrachten.

Dennoch, den gegenwärtigen tragischen Entwicklungen nach zu urteilen, scheint diese Parteinahme der Kirche für die Armen nicht gerade viel bewirkt zu haben. Dabei mag die Kirche durchaus löbliche Anstrengungen im Dienst an den Unterprivilegierten unternommen haben. Aber viele von denen, die zu den Leidtragenden gehören, vermöchten wohl kaum zu sagen, was dieses Sorgen um sie nun an ihrem Los verändert hätte. Ist es also notwendig, ein übriges zu tun?

Die «Dienst- oder Hilfeleistung» aus der Sicht der Leidtragenden in der Geschichte

Es ist durchaus möglich, daß der ganze Fragenkomplex aus einem Blickwinkel betrachtet werden muß, der sich von dem bisherigen erheblich unterscheidet. Hilfe- und Dienstleistungen werden doch meist aus der Sicht derer diskutiert und geplant, die zu jenen gehören, die sich in der Lage sehen, Bedürftigen zu Hilfe zu kommen. Mit anderen Worten, die jeweiligen Vorstellungen dessen, was Hilfe sei, stammen aus dem Lebensbereich der Bessergestellten und Mächtigeren. Nicht, daß hieran etwas auszusetzen wäre. Dennoch muß zugegeben werden, daß dieser Blickwinkel nur einen Teil der Wirklichkeit sichtbar werden läßt. Viele wesentliche Aspekte der Realität dürften demnach verborgen bleiben und keine ernsthafte Berücksichtigung finden, wenn es um ein Verstehen situativer Gegebenheiten und die Formulierung von Projekten geht, die das jeweilige Verstehen nahelegt.

Wir erkennen heute mehr und mehr, daß die Art und Weise, wie wir Wirklichkeit verstehen und mit ihr umgehen, weitgehend davon abhängt, wo wir selbst stehen. Vor einigen Jahren noch war es beispielsweise ganz selbstverständlich, nur von einer einzigen universal gültigen Theologie auszugehen, da man sich nur eine einzige objektive Wirklichkeit, nur eine objektive Wahrheit vorstellen konnte. Heute dagegen setzt sich immer mehr ein Pluralismus theologischer Ansichten und theologischer Artikulationen durch. So gibt es heute die Befreiungstheologien, die feministischen Theologien, die afrikanischen und asiatischen sowie eine Reihe anderer Theologien. Sobald die Sprache auf die sogenannte objektive Wahrheit kommt, stellt sich die Frage: Objektiv, für wen? Der Trugschluß, der sich hinter dem Anspruch einer einzigen (oder universalen) Theologie verbirgt, ergibt sich aufgrund einer unzulässigen Vermischung zweier Sachverhalte, die wir auseinanderhalten müssen: das eine absolute Wort Gottes und die vielfältigen Überlegungen, die Menschen jeweils darüber anstellen.

Da Theologie die kritische Reflexion des Wortes Gottes ist, bringt sie zwangsläufig eine Vielfalt von solchen Reflexionen hervor, deren Inhalte jeweils von der Person abhängig sind, die die Überlegungen angestellt hat, bzw. von dem Blickwinkel, aus dem die theologischen Erwägungen hervorgehen. Die Kernfrage ist eigentlich nicht die, ob es verschiedene oder gegensätzliche Wahrheiten geben könne oder nicht, sondern die, ob es überhaupt möglich sei, von einem einzigen Standpunkt aus eine Wahrheit ganz zu erfassen. Bezüglich der Fragen und Probleme, deren Untersuchung als wichtig erachtet wird, gilt es zu fragen: Warum sind gerade diese Fragestellungen relevant und nicht etwa andere? Für wen sind sie wichtig? Und warum? Des weiteren stellt sich das Problem der Prioritäten: Welche Frage ist unter einer Reihe anderer möglicher Fragen die wichtigere? Wer entscheidet dies? Was geschieht, nachdem diese Entscheidung getroffen ist? Wer zieht einen Vorteil daraus? Mit anderen Worten: Es gilt einen konkreten menschlichen Hintergrund in Rechnung zu stellen, der auf die jeweilige Form bzw. den Inhalt einer Reflexion Einfluß nimmt.

Auf jeden Fall steht zu vermuten, daß das Thema *«diakonía»* an Verständlichkeit und Deutlichkeit gewänne, wenn es zur Abwechslung einmal aus einem anderen Blickwinkel betrachtet würde. Wenn der Dienst an anderen bisher meist nur aus der Sicht derer thematisiert wurde, die es sich leisten können, anderen zu helfen, wäre es dann jetzt nicht an der Zeit, Hilfeleistungen vom Standpunkt derer aus zu betrachten, denen sie zugute kommen sollen? Wie beurteilen sie diese Hilfe, wie fühlt es sich an, das Objekt der Wohltätigkeit anderer Leute zu sein? Haben die, denen gedient werden soll, vielleicht irgendwelche Vorschläge zu machen oder Fragen zu stellen? Im Jahre 1987, als in Großbritanien die «One World Week» mit dem Thema: «Wer bekommt den Kredit?» abgehalten wurde, hatte ich den Eindruck, daß die Menschen aus den armen Ländern im wesentlichen drei Arten von Fragen hatten, nämlich: Was meint ihr, wenn ihr von Hilfe oder einem Dienst sprecht? Wer dient oder hilft hier wem? Aus welcher Gesinnung heraus erfolgt die Hilfeleistung? Was ist deren tatsächliches Ziel?

Die vorliegenden Überlegungen zum Thema Hilfeleistung werden vom Standpunkt eines Afrikaners aus unternommen, der dabei nicht nur die gegewärtige Situation im Blick hat, sondern auch die lange Geschichte dieses Kontinents. Wenn der hauptsächliche Schwerpunkt der Betrachtungen dabei verständlicherweise auch auf dem Anteil liegt, den die christlichen Kirchen an der Prägung der afrikanischen Wirklichkeit gehabt haben – und deshalb vorwiegend spirituelle Themen berührt werden – so geht doch auch der umfassendere Einfluß der westlichen Welt im allgmeinen auf Afrika in die Betrachtungen mit ein. Und damit kommen auch Angelegenheiten eher weltlicher Natur zur Sprache wie politische, wirtschaftliche, soziale und kulturelle Wechselwirkungen. Dies hat einen einfachen Grund. Historisch gesehen erreichte die Evangelisierungswelle Afrika zu eben der Zeit, als auch die Europäer und Amerikaner in den Kontinent eindrangen. Wie verschieden deren Ziele auch gewesen sein mögen, so hatten sie doch alle eine gemeinsame Vorstellung, was die Missionierung Afrikas betraf: Sie kamen um irgendetwas Gutes zu tun, den Eingeborenen einen Dienst zu erweisen. Diese allgemeine Vorstellung des Diensterweisens ist der Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Wenn die religiösen und weltlichen Auffassungen von der jeweils erforderlichen Dienst- oder Hilfeleistung damals auch verschieden gewesen sein mögen, so hatten sie – zumindest aus der Sicht der Afrikaner – doch auch vieles gemeinsam.

Wieder nach Afrika zurückgekehrt, denke ich oft über die Inhalte nach, die einem Wort beigegeben werden, das potentiell auf all jene zutrifft, die aus Europa und Amerika zu uns kommen, seien es Missionare oder weltliche Gesandte. *Mzungu* (pl. *azungu)* heißt dieses Wort. Es kann, so entdeckte ich, auf zwei verschiedene Weisen benutzt werden. Seine einfache und allgemeine Bedeutung ist «Weiße». Doch sagt es nicht nur über die Hautfarbe und Rassenzugehörigkeit eines Menschen etwas aus, es meint auch eine Haltung oder Einstellung, eine Art und Weise, sich zu anderen Menschen in Bezug zu setzen, zu handeln und zu reagieren. «Mzungu» meint demnach 1. jemanden, der unabänderlich davon überzeugt ist, anderen überlegen zu sein und deshalb erwartet, dementsprechend behandelt zu werden; 2. jemanden, der, selbst wenn er etwas Gutes tut, eigennützige Ziele verfolgt; 3. jemanden, der sich im Umgang mit anderen ausbeuterischer Methoden bedient.

Das Wort «Mzungu» bezieht sich auf keinen Fall nur auf ein rassisches Merkmal. Das zeigt zum Beispiel die Tatsache, daß selbst schwarze Afrikaner ihre schwarzen Kameraden *«azungu akuda»* (scharze Azungu) nennen, wenn diese die drei genannten Merkmale aufweisen. Andererseits kommt es vor, daß von einem Europäer gesagt wird: «Er benimmt sich gar nicht wie ein *mzungu»!* Jedoch ist klar, daß sich die Vorstellung dessen, was ein *mzungu* ist oder nicht ist, historisch aus den bitteren Erfahrungen mit Generationen von Ausgebürgerten entwickelt hat.

Ich gehe von der grundlegenden Behauptung aus, daß ein erwiesener Dienst sich letztendlich als nicht wirklich hilfreich erweist, wenn er auf die Art eines *«mzungu»* erbracht wird. Der Grund, warum vieles von dem, was als Hilfe angeboten wird, von den angeblichen Nutznießern nicht als solche angesehen wird, mag darin liegen, daß diese Hilfen mit einer Überlegenheitshaltung dargeboten werden, daß sie nur den Interessen derer dienen, die sie erbringen, oder auch darin, daß sie die Bedürftigen nur immer in der Abhängigkeit festhalten, anstatt deren Befreiung und Ermächtigung im Blick zu haben, so daß sie ihr Schicksal schließlich selbst in die Hand nehmen können. Wenn die Kirche wirkliche Dienst- und Hilfeleistungen in unserer Welt unterstützen will, tut sich ihr hier ein weites Feld für Studien- und Aktionsprogramme auf.

Was ist ein Dienst? Wer dient wem dabei?

Afrika wurde eigentlich schon immer als ein Kontinent angesehen, der Hilfe nötig hat. Dieser dunkle Kontinent, der reich an natürlichen Schätzen ist, jedoch von primitiven Stämmen bewohnt wurde, an denen Zivilisation und Fortschritt so offensichtlich vorbeigegangen waren und die nicht von dem wahren Gott wußten, hat schon viele Außenseiter angezogen. Ein Teil dieser Außenseiter war mit dem einfachen und unverhohlenen Ziel gekommen, sich durch Plünderung und Ausbeutung zu bereichern. Diese Leute schienen anzunehmen, in ein Niemandsland gekommen zu sein, denn sie betrachteten die Rechte der Einwohner (der «Einheimischen», «Ureinwohner» oder «Eingeborenen») entweder als gar nicht existent oder schoben sie ungestraft einfach beiseite. Die meisten rechneten allerdings mit der Existenz der ortsansässigen Menschen. Diese «Hereinkommenden» waren dann auch bestrebt, ihr Kommen zu rechtfertigen. Meist geschah dies über die Ausweisung eines Dienstes, den sie zu erbringen gedachten. Im allgemeinen erklärten sie, sie seien gekommen, um mit den Einheimischen die Vorteile der Zivilisation zu teilen, ihnen zu Entwicklung und Fortschritt zu verhelfen. Die christlichen Evangelisten kamen, um ihre Lehre über Gott weiterzugeben, Jesus Christus zu predigen, Seelen zu retten und die wahre Religion ins Land zu bringen.

Die Vorstellung, man sei nach Afrika gekommen, um den dort lebenden Bedürftigen zu helfen, ist immer noch sehr lebendig. Es gab sie bereits zu Zeiten des Kolonialismus. Aber auch nach der Erlangung der Unabhängigkeit einzelner Regionen hat es zahlreiche Hilfsprojekte gegeben, Entwicklungspläne, Handelsmissionen und Organisationen, die erzieherische und technische Hilfestellung leisteten, – Maßnahmen, mit denen die industrialisierten Nationen Afrika zu Hilfe kamen. Wer wollte auch bestreiten, daß viel Gutes getan wurde.

Die Frage ist nur: Wem dient all dies wirklich? Wem erwächst der bedeutungsvollere Vorteil aus diesen Beziehungen? Die Ergebnisse neuerer Untersuchungen, wie etwa der von Guy Arnold: Aid and The Third World: The North/South Divide (London 1985) sprechen dafür, daß Hilfsdienste, die angeblich den armen Nationen zugute kommen sollen, sich letztendlich häufig zu Unternehmungen entwickeln, bei denen der Ar-

me dem Reichen dient. Der Gebende ist also am Ende der Empfangende, wobei der ursprünglich Empfangende leicht der Verlierer ist, der auf der Strecke bleibt. Dies aber liegt daran, daß die einzig wirklich stetige Gesetzmäßigkeit bei diesen Hilfeleistungen die ist, daß sie auf die Interessen der Geberländer hin ausgelegt sind. Im Mittelpunkt der Unternehmungen steht das Ziel eines jeden Profitstrebens: das eigene Interesse, der Eigennutz.

Die Kirche versteht die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen und ihr Sorgen füreinander als eine notwendige Konsequenz ihrer Liebesbotschaft. Hieraus ergibt sich auch ihre Pflicht, die skrupellosen und ausbeuterischen Praktiken von Nationen und Wirtschaftskonzernen, die oft nur vorgeben, den Armen zu helfen, und sich hinter dieser Fassade verstecken, zu entlarven und zu verurteilen. Lediglich fromme Erklärungen abzugeben reicht hier allerdings nicht aus. Was vielmehr not tut, ist eine Veranschaulichung oder Verdeutlichung des kirchlichen Standpunktes in einem eindeutigen und verbindlichen Handeln, durch das sich die Kirche für alle erkennbar von diesen Praktiken distanziert, – auch wenn sie sich dabei den Grimm oder die Wut von Leuten oder Gruppierungen (oft sogar von ihren eigenen getreuen und tragenden Mitgliedern) zuzieht, die die Kirche gern aus der Politik und aus wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Interessenzusammenhängen heraushalten und ausschließlich auf den sogenannten religiösen Bereich beschränken wollen. Die Kirche sollte darauf vorbereitet sein, daß sie für ihre Haltung wird bezahlen müssen, daß man sie isolieren, schikanieren und bestrafen wird. Es steht zu erwarten, daß die bisherigen Befürworter ihrer Unternehmungen ihre Unterstützung einstellen und die Vorrechte, die sie der Kirche bisher einzuräumen pflegten, nicht mehr gewähren werden. So stellt etwa eine Geste der Kirche, wie beispielsweise der Abzug (erfolgreich arbeitenden) kirchlichen Kapitals aus Banken und Gesellschaften, die sich ausbeuterischer Praktiken bedienen, ein gefährliches Wagnis dar. Doch nur zum Preis solcher Risiken ist ein überzeugendes Zeugnis der Kirche im Dienste der Armen möglich.

Von welcher Geisteshaltung zeugt eine Dienst- oder Hilfeleistung?

Ein wesentliches Merkmal eines *mzungu* ist sein überlegenes Gehabe. In seinem Umgang mit anderen Menschen besteht der *mzungu* darauf, allzeit die Oberhand zu gewinnen, eine Position innezuhaben, die es ihm erlaubt, Bedingungen zu diktieren und das Geschehen unter Kontrolle zu halten. Konkurrenz ist ihm wichtiger als die Kooperation gleicher Partner. Alle seine Dienst- oder Hilfeleistungen gehen grundsätzlich davon aus, daß eine der beiden Seiten eines Dienstleistungsverhältnisses die dominante ist. Die Geschichte weist eindeutige Fälle solch ungleicher Pakte auf; so beruht etwa der Kolonialismus auf ungleichen Übereinkünften. Und wenn wir uns moderne politische, militärische oder wirtschaftliche Vereinbarungen ansehen, werden wir feststellen, daß sich hier genau dasselbe Verhaltensmuster durchgesetzt hat. Denken wir nur an die Zusammenkünfte der UNCTAD oder die Arbeitsweise des Internationalen Währungfonds. Die Interessen des dominierten bzw. schwächeren Partners werden wie selbstverständlich einzig als eine Funktion der Interessen der herrschenden Mächte betrachtet, und so kommt es, daß sich die armen Nationen immer wieder auf der Seite des Verlierers einfinden.

Auch hier sollte die Kirche in der Lage sein, ein anderes Modell vorzuschlagen, das Jesu Christi. Paulus schärft den Gläubigen ein: «Jeder achte nicht nur auf das eigene Wohl, sondern auch auf das der anderen. Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht ... er hielt nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern entäußerte sich und wurde wie ein Sklave ...» (Phil 2,4–7). Eine Dienst- oder Hilfeleistung ist echt und wirksam, wenn sie aus einer Haltung der Demut oder Bescheidenheit heraus geschieht. Konkret gesagt, wirkliches Dienen sucht den anderen nicht zu übervorteilen, weder denjenigen, der die Dienstleistung erbringt, noch denjenigen, dem sie zugute kommt; wirkliches Helfen akzeptiert den anderen im alltäglichen gegenseitigen Dienen und Helfen auch als einen Partner.

Unsere heutige Welt, die ungerechterweise in einen mächtigen Norden und einen armen Süden unterteilt ist, braucht eine geistige Umkehr. Es gilt zu lernen, was es bedeutet, einander in dieser durch Interdependenzen gekennzeichneten Welt-Stadt zu Diensten zu sein, und welche Bedingungen erforderlich sind, um ein gegenseitiges Dienen zu gewährleisten. Die Kirche verkündet die Botschaft von dem wahren Diener Gottes, der nicht in die Welt kam, damit ihm gedient werde, sondern um zu dienen und sein

Leben hinzugeben für die vielen. Diese Botschaft kann die Kirche aber nur dann mit Macht verkünden, wenn sie diese Art des kostspieligen Dienens auf überzeugende Weise selbst praktiziert. Vielleicht stellt sich die erforderliche geistige Umkehr leichter ein, wenn die Kirche es einmal gelernt hat, auf die Armen und Ohnmächtigen hinzuhören, die die enttäuschten Adressaten eines falschen Dienstes sind. Ihr unfreiwilliger Dienst an den Interessen der Wohlhabenden und Mächtigen wird der von Christus selbst stammenden Vorschrift, sich nicht dienen zu lassen, sondern zu dienen, hoffentlich Nachdruck verleihen.

Aus dem Englischen übersetzt von Birgit Saiber M. A.

PATRICK KALILOMBE

Altbischof von Lilongwe in Malawi. Derzeit Dozent für Theologien der Dritten Welt und Weltanschauungen früher Entwicklungsstufen an den Selly Oak Colleges in Birmingham. Neuerdings übernahm er die Leitung des Center of Black and White Christian Partnership, eines Teiles der Selly Oak Federation. Dieses Zentrum versucht die Verständigung und die Zusammenarbeit zwischen den dominierenden von Weißen geleiteten Kirchen in Großbritannien und den zahlreichen von Schwarzen geleiteten unabhängigen Kirchen karibischen und westafrikanischen Ursprungs im Blick auf eine gemeinsame Mission im multikulturellen Großbritannien zu fördern. Anschrift: 31, Westholme Croft, Bournville, Birmingham B30 1TR, England.

Johannes Degen

Diakonie als Agentur im Wohlfahrtsstaat

I. Umfang und Struktur der Diakonie in der Bundesrepublik Deutschland

Der entwickelte Sozialstaat der Bundesrepublik ist nicht denkbar ohne die Mitarbeit der Diakonie, die sich in enger Verbindung mit der Evangelischen Kirche in Deutschland darstellt. Auf der Ebene der Gesellschaft der Bundesrepublik sind die 17.873 Einrichtungen der Diakonie mit ihren 163.405 Vollzeitbeschäftigten und 62.686 Teilzeitbeschäftigten (Stand: 1.1.1984) zu einem der einflußreichsten unter den fünf Wohlfahrtsverbänden der Freien Wohlfahrtspfelge zusammengefaßt. Deutlich mehr als die Hälfte der Vollzeitbeschäftigten ist im Krankenhauswesen und in der Jugendhilfe tätig.

Sowohl im statistischen Material des Diakonischen Werkes als auch in dem der EKD fällt die hohe Zahl von 7.112 Kindergärten und Kindertagesstätten mit 23.674 Voll- und 14.366 Teilzeitbeschäftigten auf. Zusätzlich zu den Einrichtungen werden in jüngster Zeit auch die Selbsthilfegruppen, Helfergruppen und Clubs, sofern sie unabhängig von stationären Hilfseinrichtungen bestehen, gezählt. Unter dem Dach der Diakonie sind z. Z. ingesamt 4.836 solcher Gruppen versammelt.

Die Diakonie als Teil der Freien Wohlfahrtspflege wird ergänzt durch die öffentliche Wohlfahrtspflege. Der anteilige Umfang der Diakonie am gesamten System der Wohlfahrtspflege ist zahlenmäßig nur schwer zu belegen und fällt in einzelnen Arbeitsfeldern von sozialer Arbeit sehr unterschiedlich aus. Lediglich innerhalb des Spektrums der Freien Wohlfahrtspflege ist festzustellen, daß die Diakonie in den Bereichen Krankenhäuser, Jugendhilfe, Altenhilfe und Behindertenhilfe relativ stark vertreten ist. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sei in diesem Zusammenhang auf einige Probleme hinsichtlich der Mitarbeiterstruktur in der Diakonie hingewiesen. Zuletzt 1975 ist der Versuch gemacht worden, zwischen EKD und dem Diakonischen Werk eine gemeinsame Mitarbeitererhebung durchzuführen. Damals wurde sichtbar: Nimmt man alle Mitarbeiter in Kirche und Diakonie zusammen, so sind 2/3 von ihnen in der Diakonie tätig, 1/3 von ihnen nehmen andere kirchliche Aufgaben wahr. Von den in der Diakonie tätigen Mitarbeitern waren 1975 32,3 % bei einem kirch-

lichen und 67,7% bei einem freien Träger beschäftigt. Diese Zahlen belegen in großen Umrissen, daß ein erheblicher Teil der Diakoniemitarbeiter außerhalb der Kirche (als einer Körperschaft öffentlichen Rechts) tätig ist. Nehmen die Wohlfahrtsverbände im Rahmen der gesellschaftlichen Wohlfahrtsproduktion eine intermediäre Stellung zwischen den formellen Sektoren Markt/staatliche Bürokratie einerseits und den informellen Trägern (Primärgruppen) andererseits ein, so gilt dies natürlich auch für die Diakonie. Bei dieser ist aber nun zusätzlich auch noch von einer intermediären Stellung zwischen Kirchenorganisation und Wohlfahrtspflege zu reden.

Die intermediäre Stellung der Diakonie zwischen Kirche und Wohlfahrtspflege läßt sich aber auch an ihrer Finanzierung ablesen. Für 1980 sind die Betriebskosten für alle diakonischen Aktivitäten in der Bundesrepublik mit DM 7,94 Mrd. beziffert worden. Die Staatsquote liegt bei 38%; die gesetzlichen Versicherungen decken 34% ab, die Eigenmittel, überwiegend aus kirchlichen Haushaltsmitteln stammend, machen 11% aus. Die jährlichen Investitionen liegen zusätzlich bei rund DM 400 Mio pro Jahr. Darlehen und Zuschüsse seitens der Kirche dekken hier zusammen rund 15% ab, während der Staat 45% der Investitionskosten trägt. Die Finanzstatistik der EKD für 1979 weist am Beispiel der Kindergartenfinanzierung nach, daß in den 17 Gliedkirchen bei höchst unterschiedlicher Gesetzesregelung in den einzelnen Bundesländern die Quote der für diese diakonische Arbeit eingesetzten Kirchenhaushaltsmittel bundesweit bei 25,2% liegt. Bei einem Ausgabevolumen von DM 7,2 Mrd für die EKD und die ihr angeschlossenen Gliedkirchen wurden 1979 allein DM 943 Mio für die Kindergartenarbeit ausgegeben.

Die Diakonie in der Bundesrepublik versteht sich von ihrer Geschichte und ihrer gegenwärtigen staatskirchenrechtlichen Zuordnung her als kirchliches Handlungsfeld, das zum Sein der Kirche konstitutiv dazugehört. In institutioneller Hinsicht ist sie aber zugleich als ein Wohlfahrtsverband formiert und folgt damit durchaus auch anderen als spezifisch kirchlichen Handlungslogiken. In rechtlicher Hinsicht wird sie sowohl von der Kirche als auch vom Staat normiert. In ihre Finanzierung teilen sich Kirche, Versicherungen und Staat. Theorie und Praxis der Diakonie müssen sich angesichts dieser differenzierten Zusammenhänge bewußt halten, daß das kirchliche Handlungsfeld Diakonie zur Zeit die komplexeste Vermittlungsebene zwischen Kirche und Gesellschaft darstellt.

II. Zur sozialpolitischen Lage der späten achtziger Jahre

Häufig wird betont, daß die Diakonie eine «Lebens- und Wesensäußerung» der Kirche sei. Das ist grundsätzlich sicherlich richtig, in der Praxis aber wohl doch etwas zu ideal gedacht. Die *ökonomische Ermöglichung* und *rechtliche Absicherung* diakonischer Arbeit in der Bundesrepublik hängt nämlich nur zu einem kleinen Teil von der Kirche ab. Staatliche Gesetze und damit verbundene Leistungsgarantien sichern in ganz anderem Umfang den Bestand der Diakonie, als dies die Kirche tun kann. Und insofern ist alle Diakonie in hohem Maße von der allgemeinen Entwicklung der Sozial- und Wirtschaftspolitik in unserem Land abhängig. Dies ist eine Tatsache, und man muß sich mit den hieraus folgenden Konsequenzen im Raum der Kirche ernsthaft beschäftigen.

Man muß sich klarmachen, daß das hoch entwickelte sozialstaatliche Hilfsnetz engstens mit der allgemeinen Wirtschaftspolitik verbunden ist. Und hier, in der Wirtschaftspolitik, hat es in den vergangenen Jahren erhebliche Veränderungen gegeben, die für die Diakonie nicht folgenlos bleiben können. Es ist zunächst einmal ein unübersehbares Faktum, daß die jährlichen Produktionszuwächse der Wirtschaft von 5–6% und mehr, wie sie in der 60er und zum Teil auch noch in den 70er Jahren für die Bundesrepublik üblich waren, drastisch zurückgegangen sind und sich voraussichtlich bis Ende des laufenden Jahrzehnts bei einer durchschnittlichen Zuwachsrate von 2% einpendeln werden. Dies hat seit 1982 unter der konservativ-liberalen Regierung zu der Maxime «weniger Staat – mehr Eigenverantwortlichkeit» geführt. Die daraus folgende Politik hat zu einer Beschneidung des Sozialbudgets geführt. Die Bundesrepublik ist, gesamtwirtschaftlich gesehen, nicht ärmer geworden. Die Unternehmensgewinne werden nur anders eingesetzt (Modernisierung der Wirtschaft).

Das sozialstaatliche Hilfenetz wird gegenwärtig aber auch durch die Folgen der seit mehr als 10 Jahren ansteigenden Arbeitslosigkeit belastet. Die Kommunen spüren dies besonders stark, denn die Sozialhilfe wird von einem wachsenden

Anteil langfristig Arbeitsloser mehr und mehr in Anspruch genommen und erhält damit den Charakter einer «Armutsrente». Darüber hinaus sind die körperlich-seelischen Folgen lang anhaltender Arbeitslosigkeit noch gar nicht im einzelnen abzuschätzen. Schon jetzt ist festzustellen, daß der Ausgabenanteil im Bereich der Sozialhilfe für die Bekämpfung der Folgen der Arbeitslosigkeit im Steigen begriffen ist, und dies geht zu Lasten der Finanzierung von Hilfemaßnahmen für Behinderte sowie für alte und pflegebedürftige Menschen.

Für eine sozialpolitisch wache Diakonie gilt es festzustellen, daß die gegenwärtige Wirtschafts- und Sozialpolitik nicht etwa zu einer zeitgemäßen Weiterentwicklung des Sozialstaates führt, sondern dessen grundlegende Neuordnung zu wesentlich geringeren Kosten ansteuert. Was kommt damit auf die Diakonie zu? Fest steht: Der neo-konservativ abgemagerte Sozialstaat wird den Handlungsraum der Diakonie gründlich verändern. Drei Aussagen im Blick auf die Zukunft lassen sich bereits jetzt formulieren:

a) Die Diakonie, eingebettet in die Kirchenstruktur und immer wieder auch von der Kirchengemeinde am Ort mitgetragen, nimmt in besonders deutlicher Weise wahr, wie sich die Hilfebedürftigkeitslagen in der Gesellschaft verändern. Neue Formen der Armut, wachsende seelische Leiden und andere Nöte werden von der Diakonie und der mit ihr verbundenen Kirche häufig eher als von anderen gesellschaftlichen Gruppen wahrgenommen. Angesichts der knapper werdenden öffentlichen Mittel für den gesamten Sozialbereich wird es der Diakonie schwerfallen, auf diese neuen Herausforderungen zu reagieren. Es ist wohl auch nicht damit zu rechnen, daß der Anteil von Kirchensteuermitteln in der Finanzierung der Diakonie in Zukunft zunehmen wird. Der Diakonie wird es in Zukunft also schwerfallen, den erkanten Notständen in unserem Land mit neuen Aktivitäten zu begegnen.

b) Es wird unumgänglich sein, daß die Diakonie an vielen Stellen ihre sozialen Dienstleistungen zu niedrigeren Kosten wird erbringen müssen. Im Zuge einer konsequenten Monetarisierung nahezu aller Lebensbereiche werden die Kosten pro Dienstleistung zu einem Politikum. Aber die sozialen Aufgaben in unserer Gesellschaft werden auch wachsen. Der finanzielle Rahmen für mehr Personal wird sehr eng sein, ehrenamtliche Mithilfe ist auch nicht unbegrenzt auszuweiten, und das Selbsthilfeprinzip ist ebenfalls nicht unbegrenzt auszubeuten.

c) Es ist ähnlich wie in den USA damit zu rechnen, daß sich die Klientel des Sozialstaates deutlicher auffächern wird: Eine kleine Gruppe von Hilfsbedürftigen wird den Status des Selbstzahlers im Krankenhaus, in den Einrichtungen der stationären Altenhilfe und anderswo aufrechterhalten können, und diese Gruppe wird deutliche Erwartungen an qualitativ hochwertige soziale Dienstleistungen haben und die entsprechenden Kosten tragen. Die überwiegende Mehrheit hilfebedürftiger Menschen dagegen wird mit einfachen Leistungen – häufig genug im Status des Sozialhilfeempfängers – vorlieb nehmen müssen. Art und Umfang der Hilfegewährung werden also deutlicher als bisher vom sozialen Status des jeweils bedürftigen Menschen abhängen.

III. Die Diakonie im Konzept des Sozialstaates

Die Diakonie der Kirchen vollzieht sich heute unter den Bedingungen eines in sozialpolitischer hinsicht historisch bisher nicht übertroffenen Sozialstaates. Sicher ist, daß Anspruch und Wirklichkeit des Sozialstaates in Spannung zueinander stehen, daß sich mithin vielfach uneingelöste Postulate mit dem Gedanken des Sozialstaates verbinden. Der Sozialstaat ist ebenso wie die Diakonie eher einer Zielgröße zu vergleichen. Gleichwohl kann man nicht darüber hinwegsehen, daß die Diakonie der Kirchen im Ensemble der gegebenen sozialstaatlichen Verhältnisse eine dauerhafte Ermöglichung und zukunftorientierte Sicherung erlangt hat, die die Kirchen aus sich heraus nicht garantieren können. Der Sozialstaat stellt den durchaus nicht beliebig zu vernachlässigenden Rahmen für die Realisierung einer das Sein der Kirche und die christliche Existenz grundlegend auszeichnenden Dimension, nämlich der Diakonie.

Wie steht es vor diesem Hintergrund mit der These «Wer finanziert, interveniert»? Ist die sozialstaatliche Finanzierung der Diakonie einer goldenen Fessel vergleichbar? In thesenartiger Kürze läßt sich hierzu folgendes sagen:

a) Die Diakonie ist in hohem Maß finanziell abhängig von dem, was wir zusammenfassend den Sozialstaat nennen. Von einigen Reibereien hier und da abgesehen, ist die Diakonie jedoch recht frei, der jeweiligen Arbeit ihr eigenes kirchliches Gepräge zu geben. Es ist jedoch zu fragen,

ob der im einzelnen recht große Gestaltungsfreiraum von der Diakonie wirklich zur eigenen Profilbildung genutzt wird. Die Tatsache, daß der Sozialstaat der wichtigste Zahlmeister für die Diakonie ist, darf ja nicht als Entschuldigung dafür dienen, den Betrieb eines Kindergartens, eines Krankenhauses oder einer Diakoniestation nicht als eine ureigene Aufgabe evangelischer Diakonie mit Inhalt zu erfüllen.

b) Es ist des Nachdenkens wert, daß der Sozialstaat mit seinen finaziellen Möglichkeiten es der Kirche ermöglicht, diakonisch tätig zu sein. Die Diakonie ist nicht etwa eine kirchliche Aufgabe, auf die man bei Anlegung strenger kirchlich-theologischer Maßstäbe verzichten könnte. Sie ist vielmehr neben Verkündigung, Seelsorge und Unterweisung eine Grundfunktion von Kirche und trägt dadurch dazu bei, daß die Kirche wirklich Kirche ist. Im Blick auf die Diakonie hilft also der Sozialstaat ganz wesentlich dazu, daß die Kirche Kirche sein kann. Das ist, kirchengeschichtlich gesehen, eine ziemlich einmalige Situation, die man heute kaum in einem anderen hochentwickelten Industrieland antrifft. Bessere Rahmenbedingungen als den gegenwärtigen Sozialstaat hat die Kirche für ihre Diakonie in der Geschiche nie so vorgefunden wie heute.

c) Mancher wird fragen, welche Rolle es spielt, daß zusätzlich zu den Kirchensteuermitteln immer wieder Kollekten und Spenden aus den Gemeinden in die Diakonie fließen, wenngleich deren Anteil an den Betriebskosten der Diakonie auch sehr gering ist. Zwei Gründe sprechen für die bewußte Fortsetzung dieser Praxis: Zum einen wird dem jeweils mit solchen Mitteln bedachten diakonischen Arbeitsfeld Mut gemacht, hiermit insbesondere solche Maßnahmen zu finanzieren, die der Verdeutlichung des besonderen kirchlich-diakonischen Auftrages dienen. Zum anderen verpflichten sich Gemeinden und Einzelspender durch ihr Opfer gleichsam symbolisch dazu, die Arbeit der Diakonie mitzutragen und öffentlich zu vertreten und sich trotz entwickelter wohlfahrtsstaatlicher Strukturen nicht von einer persönlichen Mitverantwortung zu dispensieren.

IV. Handlungsebenen

An dieser Stelle müssen nun einige grundsätzliche Bemerkungen zu den verschiedenen Ebenen diakonischen Handelns und ihrem Verhältnis zueinander folgen. Was uns in diesem Zusammenhang immer wieder beschäftigt, ist das Problem der Zuordnung von Kirchengemeindeebene, regional-bezogener Kirchenkreisebene und Unternehmungsebene. Als Unternehmungen bezeichne ich die größeren diakonischen Komplexanstalten, die man polemisch auch schon als «diakonische Großfürstentümer» bezeichnet hat, fälschlicherweise, wie mir scheint; es geht um Unternehmen der Diakonie, im betriebs- wie im volkswirtschaftlichen Sinn.

Wie stellt sich das Problem der Zuordnung der Handlungsebenen im einzelnen dar? Wir müssen, wenn wir von unserem Wunsch nach einer gemeindebezogenen Diakonie sprechen, selbstkritischer mit dem Begriff der Gemeinde umgehen. In kirchenorganisatorischer Hinsicht ist die Gemeinde zwar immer noch das entscheidende Bauelement von Kirche und bleibt es hoffentlich auch. Aber eine solche parochial verfaßte Gemeinde mit regelmäßigen Gottesdiensten und Amtshandlungen, mit Unterricht und Seelsorge und «ein bißchen Diakonie» kann nicht der primäre Bezugsrahmen und alleinige Maßstab für diakonisches Handeln sein. Das würde dazu führen, daß die kirchlichen Äußerungsformen auf überörtlicher Ebene nie den Chrakter bloß abgeleiteter, zweitrangiger, im Zweifelsfall entbehrlicher Arbeitsformen verlieren. Wo angesichts der allgemeinen Politikentwicklung bereits die nationale Ebene den Chrakter des Dörflichen anzunehmen scheint, kann die Kirche ihren Öffentlichkeits- und Gestaltungsanspruch, den sie aus dem Evangelium heraus haben *muß*, nicht immer wieder nur aus Nahbereichsstrukturen herleiten.

Die Gemeinde vor Ort sollte sich deshalb nicht so sehr dafür verkämpfen, die auf überörtlicher Ebene entstandenen diakonischen Dienste auf sich zu beziehen bzw. sich in ein Verhältnis zu ihnen zu setzen. Zuerst kommt es darauf an, daß die Gemeinde die vorhandene Arbeitsteilung, die ja weithin im Interesse hilfebedürftiger Menschen so geworden ist, akzeptiert und damit zugleich ihre eigene Verantwortung im Nahbereich erkennt und wahrnimmt. Phantasie auf örtlicher Ebene, unterhalb der wohlfahrtsverbandlich finanzierten und regulierten Strukturen, das kann eine wichtige Dimension von Diakonie sein. Eine solche Phantasie ist um der Universalität der christlichen Nachfolge willen notwendig, wenn Gemeinde am Ort nicht zu einem religiös-ideologischen Kleinverteilungs-

apparat werden will. Es ist übrigens zu beobachten, daß eine solche phantasievolle Diakonie am Ort vielfältige Bezüge zur Friedensarbeit, Stadtteilarbeit und Ökologiebewegung entwickeln kann und wohl auch muß. Die professionalisierte, verbandlich und unternehmerisch organisierte Diakonie tut sich nicht leicht, diese «Diakonie von unten» wirklich wahrzunehmen und anzuerkennen.

Für die überörtlich tätige Diakonie auf Kirchenkreis- und Stadtebene sowie für die in Unternehmungen verfaßte Diakonie steht es ganz oben auf der Tagesordnung, daß sie ihre eigene Gemeindlichkeit als Grunddimension ihrer Arbeit wahrnimmt und praktiziert. Ich meine damit nicht in erster Linie die Kontakt- und Besuchsarbeit in Verbindung mit nah- oder ferngelegenen Ortsgemeinden. Auch das ist wichtig! Es geht vielmehr um den unaufgebbaren Selbstanspruch in aller kirchlich verantworteten sozialen Arbeit, daß nämlich die Dimension der Gemeinde in jede Praxis von Heilen, Trösten und Begleiten von allem Anfang an hineingehört, und zwar zum Wohle hilfebedürftiger Menschen, zum Wohle der Helfer, zum Wohle einer wachsenden Solidarität von Hilfebedürftigen und Helfern. Das muß zerst einmal nach innen verwirklicht werden, innerhalb einer Beratungsstelle und ihres Arbeitskonzeptes, innerhalb einer Diakoniestation, innerhalb einer Unternehmung der Diakonie. Gemeindlichkeit heißt hier allerdings nicht, daß die überörtliche Diakonie sich nun gleichsam nach einem parochialen Muster verfaßt. Es muß aber im Arbeitsansatz der jeweiligen diakonischen Arbeit darum gehen, daß für alle am diakonischen Prozeß Beteiligten die Erfahrung von Gemeinde intendiert ist.

Letztlich entscheidend sind nun aber doch nicht die organisatorischen Strukturen und das Miteinander der verschiedenen Ebenen diakonischer Arbeit. Es geht um mehr: Die besondere Kompetenz der Kirche im Feld sozialer Arbeit liegt dort, wo sie konsequent danach fragt, was Menschen widerfährt, wenn sie leiden und hilfebedürftig werden, was ihnen im Wachsen und Sterben, in Verwaltung und sozialfürsorglicher Verobjektivierung und unter dem Diktat herrschsüchtiger Helfer geschieht. Herkunft und Zukunft des Menschen werden in einer immer perfekteren Sozialtechnik, die sich des Menschen zwischen Geburt und Tod total bemächtigt, mehr oder weniger ausgelöscht. Die Humanität dieser Fortschrittsvariante ist zu bezweifeln.

Fähigkeiten des Wachsens im abnehmen, Kräfte des Aushaltens, die Kompetenz zur Selbsthilfe – das alles verliert sich. Mit diesen Stichworten soll darauf hingewiesen werden, daß eine auf vielen Ebenen und in mannigfachen Formen aktive diakonische Kirche eine offensivere Anamnese menschlicher Lebens- und Leidenserfahrungen wagen muß, um zu einer glaubwürdigen diakonischen Praxis gelangen zu können. Die sogenannten «humanen Fortschritte» gerade auch auf dem Feld sozialer Arbeit müssen genauer durchleuchtet werden. Nur auf diesem Weg wird es möglich sein, daß die Diakonie der immer vorhandenen Gefahr nicht erliegt, bloße Verwalterin der Armut und der Not in der Gesellschaft zu werden.

Benutzte Literatur:

R. Bauer/H. Dießenbacher (Hgg.), Organisierte Nächstenliebe (Opladen 1984).

J. Degen, Diakonie im Widerspruch. Zur Politik der Barmherzigkeit im Sozialstaat (München 1985).

Ders., Finanzentwicklung und Finanzstruktur im Bereich der Diakonie, Manuskript 1987.

Deutscher Verein für öffentliche und private Fürsorge (Hg.) Fachlexikon der sozialen Arbeit (Frankfurt 1980).

P. Philipp, Diaconia. Über die soziale Dimension kirchlicher Verantwortung (Neukirchen-Vluyn 1984).

Prognos AG/R. Bauer u. a., Entwicklung der Freien Wohlfahrtspflege bis zum Jahr 2000 (Basel 1984).

Th. Schober (Hg.), Gesellschaft als Wirkungsfeld der Diakonie (Stuttgart 1981).

JOHANNES DEGEN

1941 in Hamburg geboren. 1963–1968 Studium der evangelischen Theologie in Kiel, Heidelberg und Hamburg. 1969–1972 Promotion und Mitarbeit am Lehrstuhl für die Lehre von der handelnden Kirche bei Prof. Dr. Hans-Eckehard Bahr an der Ruhr-Universität, Bochum. 1972/73 Vikariat: Studienleiter im Ökumenischen Studienwerk Bochum. 1973–1978 Gemeindepfarrer im Diakoniewerk Kaiserswerth: Direktionsassistenz; Leiter der Kaiserswerther Seminare/Institut für Weiterbildung; Inhaber der Stabsstelle Zielplanung. Seit 1987 Vorsteher des Diakoniewerkes Kaiserswerth. Veröffentlichungen: Das Problem der Gewalt. Politische Strukturen und theologische Reflexion (Hamburg 1970); Diakonie und Restauration. Kritik am sozialen Protestantismus in der BRD (Neuwied/Darmstadt 1975); Die unsichtbare Mauer. Reisetagebuch und Berichte aus Israel und Palästina (München 1980); Diakonie im Widerspruch. Zur Politik der Barmherzigkeit im Sozialstaat (München 1985); Diakonie im Sozialstaat. Empirische Befunde und Problemskizze: ThP 20 (1985) 235–250; Finanzentwicklung und Finanzzstruktur im Bereich der Diakonie. Ein Überblick (Manuskript 25 S., wird 1988 veröffentlicht); Zahlreiche Zeitschriftenbeiträge zur Frage der Diakonie und politischen Ethik. Anschrift: Diakoniewerk Kaiserswerth, Alte Landstraße 121, D-4000 Düsseldorf 31.

Gotthard Fuchs

Kulturelle Diakonie

Wo sinnvoll von Diakonie die Rede ist, sind Notstände bestimmend, Hilferufe objektiver und subjektiver, struktureller und persönlicher Art. Zugleich wird – aus Gründen der Vernunft und des Glaubens – vorausgestzt, daß geholfen werden soll und kann. Jesuanisch motiviert, christozentrisch fundiert und ekklesial vermittelt, soll Gottes-Dienst (Genetivus objectivus und subjectivus!) realisiert werden. Soll das Wort von der «kulturellen Diakonie» – als theologische Perspektive – mehr sein als ein schöpferisch verfremdendes Aperçu, so muß zunächst genauer bestimmt werden, was mit Kultur gemeint sein soll (I). Danach gilt es, im Rahmen einer theologischen Grundsatzüberlegung nach der spezifischen Kompetenz der Kirche und ihrem Auftrag zu fragen (II). Schließlich sind wenigstens einige aktuelle, kulturelle Notstände unter der Frage zu erörtern, wie Kirchen und Christen – davon selbst betroffen – im Geiste des Diakons und Propheten aus Nazareth sich zu verhalten hätten (III). Einige Thesen am Schluß dieser Problemskizze (IV) sollen der notwendigen Weiterarbeit dienen.

I. Was ist Kultur?

Die Schwierigkeit, einen konsistenten Begriff von und für «Kultur» zu gewinnen (ein Problem, über das jedes einschlägige Lexikon beredt Auskunft gibt), läßt sich am besten wortgeschichtlich angehen. Erst S. Pufendorf (1686) nämlich hatte das Wort «Cultura» absolut gebraucht als Alternative zum nicht mehr paradiesisch, sondern glücklos chaotisch gedachten Naturzustand (ungestalteter und triebhafter Art). Kultur meint fortan primär nicht mehr den pflegenden, gestaltenden Umgang mit Naturvorgängen, sondern das Ganze menschlichen Lebens in seiner Individualität und Sozialität. Bestimmend dabei wurde – seit Herder – vor allem die Einsicht in die geschichtliche Dimension des gesellschaftlichen Lebens. Kultur ist deshalb konkret nur in geschichtlich werdenden Kulturen mit ihren Höhepunkten und Niedergängen. Objektiv meint Kultur also die jeweils prägenden Weltdeutungen, Lebensmodelle, Sprachspiele und Paradigmen. Subjektiv, im wechselseitigen Bedingungs- und Erschließungszusammenhang damit, ist dann von Kultiviertheit die Rede, von Kulturschaffen, von Bildung. In Aufnahme der schon «klassischen» Formulierung von *Gaudium et Spes* (Nr. 53 ff) läßt sich Kultur zusammenfassend bestimmen als «Inbegriff der geschichtlichen Ausformung des Sinnmediums einer Gesellschaft. Darunter fallen alle vom Menschen hervorgebrachten materiellen und geistigen Leistungen, die Voraussetzung und Grundlage seiner Weltbewältigung und gesellschaftlichen Entwicklung sind: Die Instrumente kollektiver Daseinsvor-/fürsorge (Medizin, Technik), des Zusammenlebens (Sitte, Moral, Erziehung, Politik, Recht) und der Deutung der Wirklichkeit (Religion, Kunst, Wissenschaft)»[1].

Dieser system- und kommunikationstheoretisch umfassende Kulturbegriff wird freilich, nicht nur umgangssprachlich, meist reduziert auf ein bestimmtes Subsystem der Gesellschaft, das dann als solches – unterschieden von dem Subsystem Politik, Wirtschaft, Familie etc. – im tendenziell schon isolierten Sinn prononciert Kultur genannt wird: Der Raum der Kunst, der Literatur, der Wissenschaft, der «Kulturschaffenden». In der Fixerung auf dieses verengte Verständnis von Kultur spiegelt sich eine höchst ambivalente Folge der Differenziertung moderner Gesellschaften. Galt nämlich Kultur noch in den Entwürfen der klassischen Geschichtsphilosophien der Neuzeit als universale Vermittlungsgestalt von Natur und Geschichte von Mensch und Mitmensch, von Individualität und Sozialität im Sinne eines freiheitlichen und gerechten Gesamtgefüges, so verkümmert Kultur faktisch fortan aufgrund der ökonomischen Verhältnisse immer mehr zur bloß bildungsbürgerlichen Sinnwelt der «Gebildeten», die sich mehr oder weniger Kultur leisten können[2]. Kultur wird zum Luxus gesellschaftlicher Eliten; da diese die Herrschenden sind, wird ihr Verständnis von Kultur zum Maßstab von Kultur überhaupt.

Zweifellos führte das zunächst utopische Programm möglichst gleicher Bildungschancen und umfassender Partizipation am kulturellen Prozeß für alle zu wichtigen Errungenschaften hinsichtlich der Sozialisierung von Wissen und Kultur – bis hin zum heutigen Bildungswesen. Aber

die Dialetik der Aufklärung zeigt auch hier ihre Nachtseite. Zu dieser gehört die faktische Abwertung der jeweiligen autochthonen und authentischen Sinnwelten der nunmehr Unterdrückten, die als unterentwickelt, als ungebildet, als nicht kultiviert gelten und unter die Herrschaft einer nivellierenden Einheits(un)kultur geraten.

Regionale Volkskulturen z. B. mit ihrem Reichtum an besonderen Traditionen und bewährten Verhaltensweisen werden diskreditiert, ja ausgelöscht – sowohl national wie international und mit erschütternder Deutlichkeit in der «Dritten Welt». Im Gegenzug sind es gerade Intellektuelle und Kulturschaffende, die das positive Erbe der Aufklärung einklagen und humane Alternativen zu jedem bildungsbürgerlichen Kulturimperialismus auszuarbeiten versuchen.

Vor diesem Problemzusammenhang und angesichts einer Menschheit, die in Gefahr ist, sich und die Biosphäre zu zerstören, ist es begründbar, von einer globalen Kulturkrise zu sprechen, die chancenreich und bedrohlich zugleich ist.

II. Auftrag der Kirche

Wenn Papst Paul VI. in *Evangelii Nuntiandi* (Nr. 20) mit Recht konstatiert, daß «der Bruch zwischen Evangelium und Kultur das Drama unserer Zeitepoche» sei, dann muß dies sowohl im Blick auf Kultur als Ensemble aller gesellschaftlichen Sinnmedien wie auch auf das Subsystem «Kultur» im speziellen hin konkretisiert werden. Dabei ist von vornherein mit zu bedenken, daß es *das* Evangelium in gleichsam chemisch isolierter «Reinkultur» konkret nicht gibt. Die Schriften des Alten und Neuen Testamentes sind in sich das Dokument schöpferischer Inkulturation. Ihr theologischer Pluralismus ist zugleich ein interkultureller (z. B vom semitischen und jüdischen Kontext hin zum hellenistischen). Das Evangelium kommt als solches immer nur in historisch bedingten und soziokulturell vermittelten Ausprägungen zur Sprache und zur Welt. Dabei werden vorgegebene Lebensformen und Weltdeutungen kritisch aufgenommen, durchkreuzt und in neue Kulturformen umgeschmolzen: ein interkultureller Prozeß langwieriger und konfliktträchtiger Art.

Mindestens aus der Sicht der Glaubenden selbst hat dieser evangelisatorische Transformationsprozeß diakonische Struktur, insofern er vorgefundene kulturelle Kontexte auf ihre Reichtümer und Schwachstellen hin anspricht, mit der Wahrheit des Glaubens konfrontiert und so gegenkulturelle oder gar kulturrevolutionäre Alternativen ausarbeitet und einmischt. Dadurch verändern sich kulturelle Muster insgesamt ebenso wie die Sozialgestalten des Evangeliums selbst. Dieses ist – in der Praxis der Glaubenden – eine realgeschichtliche Größe, die mit dem Ziel der Erlösung und Befreiung immer tiefer in alle Lebenskontexte hineinwirkt. Diese Inkulturation hat aber ihr Spezifikum gerade in einer eigentümlichen «exkulturativen» Distanz zu jeweder Geschichtsgestalt und Kultur, weil sie der Wirklichkeit des transzendenten Gottes und dem Kommen seines Reiches dient. Kulturelle Diakonie wäre demnach als spezifische Spannungseinheit von Inkulturation und Exkulturation zu bestimmen: Gottes-Dienst ganz in der Welt und für die Welt, aber nicht von der Welt. In jede Kultur offensiv eingemischt, ist das Evangelium von keiner schlechthin bestimmt und abhängig. Die Bibel als ganze kann in diesem Sinn als maßgebendes Produkt und Paradigma von kultureller Diakonie gelesen werden.

Wenn freilich Paul VI. vom tragischen Bruch zwischen Evangelium und Kultur spricht, dann hat er nicht dieses – theologisch notwendige – exkulturative Moment *im* Evangelisierungsprozeß vor Augen. Vielmehr moniert er die Kluft zwischen gottloser Welt und weltloser Kirche, von säkularer Selbsterlösungsdynamik und kirchlicher Selbstghettoisierung. *Diese* Art von Exkulturation der Kirche sollte nicht sein. Denn immer wenn Kirche(n) und Christen geistlich vital waren, waren sie auch ein kultureller Faktor von Rang, ohne Berührungsangst und defensive Apologetik, mit der Kraft zur Unterscheidung der Geister. (Unter diesem Gesichtspunkt kultureller Diakonie wäre die gesamte Christentums- und Theologiegeschichte einer Relecture zu unterziehen – bis hin zu Kulturprotestantismus und dialektischer Theologie als evangelischen Reaktionsformen auf die bürgerliche Gesellschaft, bis hin zu Modernismus und Antimodernimus als ihrem katholischen «Pendant»!) Die Frage also ist, ob und inwiefern Kirche(n) und Christen heute Kraft und Kompetenz zu kultureller Diakonie haben bzw. wiedergewinnen. Dafür ist vom Zweiten Vatikanum und seiner bis heute strittigen Rezeption in zweierlei Hinsicht zu lernen.

Zum einen hat die katholische Kirche sich hier als lernfähig erwiesen, indem sie bisher abge-

wehrte Einsichten der Moderne schöpferisch aufnahm (wie etwa das Recht auf Religionsfreiheit). Kirche ist hier «Objekt» bzw. Empfangende der kulturellen Diakonie der säkularen Moderne. Wo sie derart selbstkritisch ist und sich helfen läßt, weil sie mit Gottes Wahrheit von überall her rechnet und sich unter Gottes Wort stellt, gewinnt sie selbst ihre originäre Kompetenz zu kultureller Diakonie. Sonst geriete sie – aus angsthafter Sorge um ihr Spezifikum – allzu leicht in ein selbstverschuldetes kulturelles Ghetto!

Zum anderen hat das Konzil neu die Hierarchie der Wahrheiten und die daraus resultierenden Optionen, vor allem für die Armen, ins kirchliche Gesamtbewußtsein gerufen. Darauf vor allem zielt ja die durch Jesus Christus eröffnete «Gegenkultur», daß endlich auch die Opfer und Unterdrückten Subjekte der Seligpreisungen seien und werden. Der christlich gegebene kulturelle Fortschritt ist antiselektionistisch, denn er fördert und fordert das ganze Subjektsein für jeden und alle. Hier liegt der Parameter für kulturelle Diakonie im Namen Jesu.

III. Kulturelle Notstände

Wenn die bisherigen Überlegungen nun konkretisierend auf einige Notstände und Bildungsdefizite im speziellen bezogen werden, so ist nochmals an die globale Kulturkrise insgesamt und den Status des (noch abendländisch-eurozentrisch dominierten) Christentums in ihr zu erinnern. Gesucht werden neue Paradigmen des Zusammenlebens der Völker und Menschen, die eine gerechte Verteilung von Macht, Geld und Wissen erlauben und Unterdrückung sowie Ausbeutung von Mensch und Natur tendenziell unmöglich machen. Eine solche «Zivilisation der Liebe» und der Gerechtigkeit würde ein sich wechselseitig erschließendes Maximum an Sozialität und Personalität implizieren (und dies gerade im Blick auf die Armen dieser Erde und die zukünftigen Generationen), ohne doch weiterhin anthrophrozentrischen Engführungen zu erliegen und daraus resultierende Umwelt- und Innenweltzerstörungen zu reproduzieren.

1. Expertenkultur?

Es gehört zu den Aporien der sich differenzierenden Gesellschaft mit ihren tendenziell fortschreitenden Spezialisierungen und Segmentierungen, daß die Schere zwischen Faktenwissen und Ganzheitswissen sich immer weiter öffnet. Der Überinformiertheit im Detail entspricht eine Nichtinformiertheit im Ganzen, und entsprechend groß ist der Notschrei nach systemischem Denken und Verhalten. Da zudem die gängigen Wissens- und Informationssysteme dominant und einseitig der Logik neuzeitlicher Vernunft im Zeichen des Willens zur Macht erlegen sind und erliegen, ist das Bedürfnis nach ganzheitlichem Orientierungswissen überlagert von elitären Systemen von Herrschaftswissen. Dessen erwünschte Sozialisierung und Demokratisierung scheint unter kapitalistischen Bedingungen nur begrenzt möglich zu sein, so sehr es Ausnahmen von der Regel gibt.

So wird die Expertenkultur der partiell informierten Minderheiten bezahlt mit dem Analphabetismus und Unalphabetismus der Mehrzahl: Analphabetismus meint hier, daß die vielen nicht nur ihre eigene Sprache nicht finden, sondern ihrer genuinen und autochthonen Volkskultur (und Volksfrömmigkeit) tendenziell beraubt werden; Unalphabetismus meint den defizitären und entmündigenden Zustand derer, die nicht in die Lage gebracht werden, die relative Vielzahl von Informationen schöpferisch und eigenständig zu integrieren und kreativ zu transformieren. «Wir wissen immer mehr und werden immer dümmer» (Karl Rahner). Dieses «cultural lag» ist umso bedrohlicher, als Kriterien und Kontrollen der Informationsgewinnung und -verarbeitung problematisch sind.

Kulturelle Diakonie heißt hier, den Stummen und Sprachlosen gemäß den Verheißungen des Evangeliums und den Forderungen der aufgeklärten Vernunft die Kompetenz wieder zu erarbeiten, «selbst zu denken, sich an die Stelle des anderen zu denken und mit sich selbst übereinstimmend zu denken» (Kant). Dabei käme es darauf an, den geschichtlich gewordenen Hiatus zwischen privater Bildungsprivilegierung und gesamtgesellschaftlicher Ungebildetheit zu überwinden. Kirche muß mit den Mundtotgemachten, den Verstummten und Sprachlosen weiterhin in einen schöpferischen Alphabetisierungsprozeß eintreten, um mit ihnen und für sie die jeweils eigene Sprache und Identität zu finden. Zugleich kommt es darauf an, geistvolle Strategien gegen den außengelenkten Info-Konsumismus zu entwickeln. So hat sich Kirche als katholische und ökumenische zu erweisen: als Anwäl-

tin und Repräsentantin jener verlorenen, wiederzugewinnenden Ganzheit.

2. *Massen(un)kultur und Kulturindustrie*

Dietrich Bonhoeffer hatte unter dem Eindruck des Nationalismus geschrieben: «Dummheit ist ein gefährlicherer Feind des Guten als Bosheit. Gegen das Böse läßt sich protestieren, es läßt sich bloßstellen, es läßt sich notfalls mit Gewalt verhindern, das Böse trägt immer den Keim der Selbstzersetzung in sich, indem es mindestens ein Unbehagen im Menschen zurückläßt. Gegen die Dummheit sind wir wehrlos. Weder mit Protesten noch durch Gewalt läßt sich hier etwas ausrichten; Gründe verfangen nicht; Tatsachen, die dem eigenen Vorurteil widersprechen, brauchen einfach nicht geglaubt zu werden.»[3] Abstrakt kann Mündigkeit und Subjektwerdung noch so sehr beschworen werden – sowohl im Rekurs auf die neuzeitliche Aufklärung wie, innerkirchlich, auf die konziliaren Haupttexte –, faktisch aber führt die von Sonderinteressen geleitete Kulturindustrie, vor allem mittels der neuen Medien, oft genug zu einer strukturellen Verdummung und zur Halbbildung im Sinne einer mediokren Einheitsunkultur. Keinesfalls soll hier einer abstrakten Medienschelte das Wort geredet werden. Aber die Gefahr der «sanften Verblödung» ist nicht von der Hand zu weisen. Diese macht anfällig für die Ideologien von links und rechts; sie macht unempfindlich, ja blind gegenüber den brennenden Herausforderungen der Gegenwart.

Kulturelle Diakonie muß sich hier im Mut zum Querdenken konkretisieren, in der Kritik bestehender Erblindungs- und Verblendungszusammenhänge, «Wunden reißend in die Felder der Gewohnheit» (Nelly Sachs) und Alternativen ausarbeitend für nicht mehr verdummende, sondern Subjektivität und Intersubjektivität, also Solidarität freisetzende Alternativen. Der Kampf des «einfachen», des «ungebildeten» Volkes um Zutritt zur Kultur der Gebildeten im 19. und 20. Jahrhundert in Europa, im späten 20. Jahrhundert in der «Dritten Welt» bietet reichlich «Anschauungsmaterial» für die dazu notwendigen Anstrengungen. Kulturelle Diakonie heißt dann weiterhin, vorherrschende Plausibilitäten schöpferisch in Frage zu stellen und unbequeme oder vergessene Themen in den gesellschaftlichen Diskurs einzuspielen. In einer schnellebigen Sofort-Kultur ist es z. B. ein besonderer Dienst, den Erfahrungsreichtum vergangener Zeiten in seiner Aktualität «gefährlich» zu erinnern.

3. *Gegenkultur*

Das spezifische Profil der Intellektuellen, der Künstler, der «Kulturschaffenden» resultiert daraus, daß sie sich im Sinne säkularisierter Prophetie am falschen Bestehenden abarbeiten und Ansätze für Gegenkulturen schaffen – *in* dem bestehenden Lebensgefüge und zu seiner Weiterentwicklung. Bestimmend dafür ist die Haltung der Kritik geworden – nicht im Sinne der Kritikasterei, sondern in der Art der bestimmten Negation. Alles darf und muß – höchst selbstkritisch – vor den Richterstuhl der theoretischen und praktischen Vernunft zitiert werden. Erst im Druchgang durch solch gezielte Infragestellung kann es – möglicherweise – zur zweiten Naivität kommen. Ohne dieses Pathos der Kritik sind das kulturelle Leben der (Nach-)Moderne und diese selbst nicht zu verstehen.

Die damit verbundenen Einseitigkeiten und Gefahren bedürfen zweifellos der kulturdiakonischen Korrektur. Dies gilt umso mehr, als Botschaft und Lebenswerk Jesu Christi selbst als gegenkulturelle Initiative beschrieben werden können. Aber nirgendwo wird der Bruch zwischen Evangelium und Kultur, genauer gesagt zwischen Kirche(n) und Moderne so schmerzlich wie hier (wobei die konfessionell höchst unterschiedlichen Ausprägungen dieses Bruches hier außer acht bleiben müssen). Faktisch wird die katholische Kirche z. B. der Bundesrepublik Deutschland von Seiten der Intellektuellen als weithin exkulturiert erlebt. Sie ist kein schöpferischer Faktor im Bereich der Kunst und Literatur. Umgekehrt gilt auch, daß der Erfahrungsreichtum der kirchlichen Binnenkultur und ihrer Geschichte im gesellschaftlichen Gesamtbewußtsein weithin abhanden gekommen ist.

Kulturelle Diakonie bedeutet dann, das Ausmaß und die Tiefe dieses Bruches erst einmal wahrzunehmen und nicht zu verdrängen. Man muß derzeit wohl tatsächlich von einer Exkulturation der katholischen Kirche in diesem Bereich sprechen. Es bedarf also einer innerkirchlichen Erneuerung, um jenen Anschluß an das intellektuelle und kulturelle Niveau der Moderne zu bekommen, den das Konzil meinte und eröffnete. Solch kulturelle Diakonie der Kirche *ad intra,* in den eigenen Lebens- und Glaubensraum hinein, scheint geboten, um die nötige diakoni-

sche Kompetenz ad extra, in die Gesamtgesellschaft hienin wiederzugewinnen. Es ist z. B. bezeichnend, daß die neu aufbrechende religiöse Frage auch bei «Gebildeten unter ihren Verächtern» sich weithin am kirchlichen Christentum vorbei ihre Antworten sucht. Kulturelle Diakonie hat den «Mehrwert» christlicher Überlieferung (und Mystik) kreativ und einladend zur Geltung zu bringen – um dann umso mehr auch in produktiver Ungleichzeitigkeit auf der Unterscheidung der Geister zu bestehen.

4. Interkultureller Dialog

Die gegenwärtige Situation scheint unter anderem dadurch geprägt, daß in den westeuropäischen Gesellschaften (und Kirchen) immer mehr Menschen das Gefühl haben, daß das vorherrschende kulturelle Gesamtsystem zerstörerisch wirke und grundlegender Veränderung bedürfe. Nicht wenige steigen ganz aus und suchen radikale Alternativen. Gleichzeitig wächst über den jeweiligen kultuellen Horizont hinaus das Interesse an anderen Überlieferungszusammenhängen und Interpretationsgemeinschaften. Hier liegt, mit der Gefahr des Synkretismus, eine besondere Chance. Zugunsten einer polyzentrischen Weltkultur und Kirchengemeinschaft nämlich braucht es die nötige Mischung von Demut und Selbstbewußtsein, von Treue zur eigenen kulturellen Überlieferung wie zur Bereitschaft, überholte Kulturgestalten sterben zu lassen und aufzuheben in ein größeres differenziertes kulturelles Gesamtgeschehen. Weltkirche in diesem Sinn kann zur Ausbildung einer Spiritualität und Urbanität von Weltmaßstab spezifisch beitragen, bei der die regionalen Teilkulturen und spezifischen Eigenüberlieferungen von Gruppen, von Regionen, von Völkern usw. nicht mehr unterdrückt oder gar beseitigt werden, sondern zu ihrem Recht kommen. Dies schließt die Ausarbeitung einer Gesprächsethik wechselseitigen Respekts ein, einer Kultur des interreligiösen und interkulturellen Dialogs.

«Von da öffnen sich Wege zu einer tieferen Anpassung im Gesamtbereich des christlichen Lebens. Wenn man so vorangeht, wird jeder Anschein von Synkretismus und falschem Partikularismus ausgeschlossen; das christliche Leben wird dem Geist und der Eigenart einer jeden Kultur angepaßt; die besonderen Traditionen, zusammen mit den vom Evangelium erleuchteten Gaben der verschiedenen Völkerfamilien, werden in die katholische Einheit hineingenommen» (Zweites Vatikanum: *Ad gentes* 22).

Dabei wird noch deutlicher werden, wie sehr die bisherige Sozial- und Lehrgestalt des Christentums abendländisch geprägt ist und der Umschmelzung bedarf, um wirksames Ferment der gesuchten Weltkultur sein zu können. Kulturelle Diakonie schließt also eine spezifisch europäisch-nordatlantische Selbstlosigkeit zugunsten dieses universalen kulturellen Prozesses ein. Daraus wiederum wächst den Teilkulturen eine neue Dignität und Qualität zu.

IV. Thesen

Einige wichtige Ergebnisse dieser Problemskizze seien in Thesen zusammengefaßt:

1. Kultur kann – im Sinn des letzten Konzils – als universales Medium des Evangeliums und seiner Vermittlung verstanden werden. Das Evangelium des Alten und Neuen Testamentes seinerseits setzt Kultur(en) als Schöpfungsrealität voraus und frei. Es tut dies, indem es sich als eine alle Kultur(en) transzendierende Letztorientierung behauptet und bewahrheitet. Kulturelle Diakonie ist dann identisch mit Evangelisierung selbst unter dem Aspekt der ebenso kritischen wie kreativen Annahme jeder Kultur. Diese gerät in einen neuen Verstehens-, Handlungs- und Deutungszusammenhang. Sie wird entdämonisiert und zu Freiheit, Gerechtigkeit und Liebe befreit. Das Evangelium seinerseits ist konkret nur in diesem sozio-kulturellen Prozeß und bildet partiell eigene Kulturräume aus.

2. Kultur kann – im Sinn des letzten Konzils – als gesellschaftlicher Teilbereich zur Gesamtdeutung von Wirklichkeit und zur Herstellung sowie Bewahrung eines öffentlichen Ethos verstanden werden. Dann bedeutet kulturelle Diakonie, seitens des christlichen Glaubens in einen wechselseitig kritischen und kreativen Kulturaustausch einzutreten (z. B. mit Kunst, Literatur usw.). Dies schließt den Mut ein, Notstände aufzudecken und – womöglich in stellvertretender Offensive – an ihrer Überwindung zu arbeiten. Dieser interkulturelle Dienst ist wechselseitig insofern, als Kirche in sich ein geschichtlich geprägter Kulturraum ist, der seinerseits der dauernden Reform bedarf (zumal dann, wenn er sich zu ghettoisieren droht).

3. Subjekte kultureller Diakonie sind Kirche(n) und Christen. Adressaten ihres Dienstes sind «die Welt», die Gesellschaft, das kulturelle

Gesamtgefüge und seine Teilbereiche. Diese Bestimmung ist theologisch zutreffend, insofern Kirche(n) und Christen des Glaubens sind, mit dem Evangelium eine Wahrheit zu bezeugen, die einmalig und ohne Alternativen ist. Daraus resultiert ihr diakonisches Selbst- und Sendungsbewußtsein. Es wäre aber ein fataler Fehlschluß daraus, wollte man Kirche(n) und Christen nicht ihrerseits der kulturellen Diakonie für bedürftig halten. Sie haben nämlich oft genug kulturelle Defizite, die ihre Zeitgenossenschaft und ihre Glaubwürdigkeit beeinträchtigen. Erst wenn man Gott selbst in seinem Weltdienst als Subjekt auch kultureller Diakonie begreift, wird man dem Sachverhalt theologisch gerecht.

[1] Haus-Joachim Höhn, Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinanersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas' (Frankfurt 1985) 172 (Lit.); vgl. Linus Hauser, Theologie und Kultur. Transzendentale theologische Reflexionen zu ihrer Interdependenz (Altenberge 1983).

[2] Vgl. Helmut Peukert: Über die Zukunft der Bildung: Frankfurter Hefte Extra 6 (1984) 129–137.

[3] Dietrich Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung (München 1977) 16f.

GOTTHARD FUCHS

1938 in Halle an der Saale geboren. Studium der Philosophie und katholischen Theologie. Priesterweihe 1963 in Paderborn. Langjährige Tätigkeit in Seelsorge und Beratung sowie an den theologischen Fakultäten Münster und Bamberg. Seit 1983 Direktor der Katholischen Akademie Rabanus Maurus der Diözesen Fulda, Limburg und Mainz. Veröffentlichungen: Glaube als Widerstandskraft (Frankfurt 1986); (zus. mit H. H. Henrix:) Zeitgewinn. Das messianische Denken Franz Rosenzweigs (Frankfurt 1987); zahlreiche Aufsätze zu Fragen der Theologie und Spiritualität. Anschrift: Wilhelm-Kempf-Haus, D-6200 Wiesbaden-Naurod.

Ausblick

Ulrich Bach

«Aber auf Dein Wort!» Plädoyer für eine diakonische Kirche

Wie soll ich für etwas plädieren, was es noch nie gab? Mit einem Plädoyer für ein Wolkenkuckucksheim wäre niemandem gedient. Im Gegenteil: Es könnte denjenigen zur Resignation veranlassen, der darum bemüht ist, in seiner konkreten Gemeinde wenigstens ein bißchen von dem erstehen zu lassen, was man «diakonisches Klima» nennen mag; er könnte entmutigt werden: Wenn *das* «diakonische Kirche» heißt – nein, das schaffe ich nie! Die Tragikomödie wäre komplett: durch mein «Plädoyer für eine diakonische Kirche» würde verhindert, daß hier und da mutige Schritte auf dem Weg zu einer diakonischen Kirche getan werden; noch deutlicher: Mein «Plädoyer für eine diakonische Kirche» würde diakonische Lebens-Keime ersticken. Das heißt aber: Wenn ein «Plädoyer für eine diakonische Kirche» nicht das Gegenteil des Angestrebten erreichen will, müssen wir ernster als die «diakonische Kirche» selbst alles das nehmen, was es unter uns an Schritten gibt in Richtung auf eine diakonische Kirche.

Denn wovon reden wir, wenn wir von der diakonischen Kirche reden? Schneller ist zu sagen, wovon wir *nicht* reden. Wir reden nicht von einer Kirche, die zur «diakonischen Kirche» würde durch intensive Anstrengung und entsprechende Organisation. Durch unsere Bemühungen könnten wir gewiß die sogenannte «Diakonie der Kirche» ausbauen und erweitern: Keine Gemeinde, in der es nicht mindestens ein Altenheim oder eine Sonderschule oder eine Drogenberatungsstelle gäbe. Dagegen ist nichts einzuwenden. Nur: «diakonische Kirche» ist etwas anderes; nämlich nicht eine Kirche, die eine wohlorganisierte Diakonie «hat» (Diakonie wäre damit ein Sektor der Kirche), sondern eine Kirche, deren Grund-Struktur-Element die Diakonie bildet, eine Kirche also, die in allem Reden, Tun und Organisieren prinzipiell diakonisch «ist» (Diakonie ist dann eine – oder gar die wesentliche – Dimension der Kirche). Wir *haben* manches erreicht: Daß wir zum Beispiel in allen deutsch-sprachigen Gemeinden den gleichen Vaterunser-Text sprechen. Wir *könnten* manches erreichen: Daß wir «singende Kirche» werden; etwa dadurch, daß in jeder Gemeinde ein Kantor eingestellt wird, daß es keinen Gottesdienst und keine kirchliche Unterrichts-Stunde ohne Lied gibt. Anderes aber können wir bis zum Jüngsten Tag nicht erreichen: Daß wir eine Kirche der Heiligen werden, in der es keine Sünde mehr gibt und auch keine Spuren von Unglaube und Zweifel; ebensowenig können wir erreichen, daß wir eine diakonische Kirche werden, in der es nichts Undiakonisches mehr gibt.

Nocht einmal: Wovon reden wir, wenn wir von der diakonischen Kirche reden? Es kann jetzt nicht darum gehen, eine Definition zu liefern: Ein paar Grundbestandteile aber lassen sich nennen:

a) Diakonische Kirche wäre eine «Kirche der Geringsten». So wichtig es ist, daß wir uns den Notleidenden zuwenden, grundlegend wichtig ist zu akzeptieren, daß Jesus seiner Jüngerschar die Rolle der Geringsten zuweist: Er nennt sie seine geringsten Brüder (Mt 25,31 ff)[1]; er fordert sie auf, alles Herrschen (wie es in der Welt üblich ist) dranzugeben; stattdesen soll ein Christ «aller Knecht» sein (Mk 10,44). Die Fußwaschung (Joh 13,44 ff) sollte nicht ein einmaliger Akt, sondern ein «Beispiel» sein (Vers 15): Die Art, in der Jesus da mit seinen Jüngern umging, soll die Art sein, in der wir miteinander umgehen.

b) Diakonische Kirche wäre eine Kirche des ersten Gebotes: Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und ihm vertrauen (M. Luther in seinem Kleinen Katechismus). Zur Kenntnis zu nehmen sind von hier aus unsere gottlosen Bindungen: Wir sind oft nicht «Knechte» unserer

Mitmenschen (s. o.), sondern Sklaven irgendwelcher Normen und Ideale« «Hauptsache gesund», haben wir schon alle so oder ähnlich gesagt und gedacht, auch wenn wir nicht immer so konsequent sind wie der junge Mann, der mir vor über 30 Jahren sagte (ich war Student und saß seit ca. anderthalb Jahren im Rollstuhl): An Ihrer Stelle hätte ich schon längst Schluß gemacht. Und es gibt noch andere «Hauptsachen» erster und zweiter Ordnung (Leistung, intakte Familie, Bildung, Vermögen, Nicht-Vorbestraft-Sein...), die uns daran hindern, Gott «über alle Dinge» zu lieben. «Meine Gnade ist genug für dich», bekam Paulus zu hören (2 Kor 12,9). Oft scheint sie uns *nicht* genug zu sein. Wir wollen Gnade *und* Erfolg, Gnade *und* Angesehen-sein-bei-den-Leuten, Gnade *und* nichtbehinderte Kinder; wir wollen sogar, daß Gottes Gnade gerade darin besteht, uns Erfolg, Ansehen und anderes zu schenken. (Solches Denken gefährdet die Einheit der Kirche; denn so wird jeder, der weniger Erfolg hat oder dessen Kind behindert ist, ein Mensch, der offenkundig weniger unter der Gnade Gottes steht.) «Ich» will der Herr sein, und Gott soll sich endlich danach richten. «Der Mensch kann von Natur aus nicht wollen, daß Gott Gott ist; er möchte vielmehr, daß *er* Gott und Gott nicht Gott ist» (Martin Luther, 1517: Disput gegen die scholastische Theologie, These 17): *Da* liegt die Wurzel dafür, daß wir uns – auch mit theologischem Vokabular – einteilen in Menschen höherer und geringerer Qualität.

Theologisches Nachdenken in Richtung «diakonische Kirche» muß sich daher eindeutig als Befreiungs-Theologie verstehen: Die uns allen immer neu wichtigen Alternativen gesund/krank, gefangen/frei, westlich/östlich, behindert/nichtbehindert, dynamischer End-Vierziger/verwirrter Greis (und was immer hier aufzulisten wäre) sind zu demaskieren als versklavende Götzen. Je nachdem, auf welcher Seite wir uns befinden, sind diese Alternativen uns sogar kostbar; oft merken wir es nicht, wie sie uns ruinieren. Die Bindung an den Gott des ersten Gebotes (vgl. Ex 20,1: «der ich dich ... aus der Knechtschaft geführt habe»), der sich uns zusagt als Gott für uns und der uns beruft in seinen ewigen Bund, ist demgegenüber anzusagen als der einzige Weg in die Freiheit, in die «Freiheit der Kinder Gottes».

c) Diakonische Kirche wäre eine Kirche, die sich als Leib Christi versteht: Wir sind sehr unterschiedliche Glieder und Organe; damit sind aber absolut keine besonderen Ansprüche gegeben: Jeder ist an seinem Ort wichtig, so wichtig, wie die anderen an ihrem Ort. Das heißt sofort zweierlei: Wir sind nicht für uns selber da, sondern für das Ganze (hier werden wir gefordert; das tut uns gut: wir werden wichtig genommen, wir sind nötig für andere); und andererseits: Wir sind nicht auf uns selbst gestellt, die anderen sind nötig für uns (das hören wir weniger gern; denn «Selbständigkeit» ist der Name eines weiteren Götzen, der uns in seinen Klauen hält). Paulus behauptet, der Satz: «ich bedarf dein nicht» (1 Kor 12,21), sei ein gottloser Satz, der dem «Leib Christi» völlig unangemessen ist. – Gibt es unter uns Christen-Menschen nicht einen fromm scheinenden, aber gänzlich unbiblischen Elite-Wahn, der uns einhustet, wir müßten immer «im Dienst» sein, jede Pause (auch jeder «Sabbat»), jedes «Das-kann-ich-nicht» und alles «Kannst-du-mir-da-mal-helfen?» widerspreche angeblich dem Auftrag, mit dem Jesus uns betraute? Warum sträuben wir uns dagegen: Jeder ist Teil des Leibes, er muß nicht alles allein können – *das* ist unsere Bestimmung?

c) Diakonische Kirche wäre eine Kirche, in der die Unterschiede zwischen uns nicht vertuscht werden, aber ihnen wird jede trennende Funktion verwehrt: «Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Knecht noch Freier, hier ist nicht Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal *einer* in Christus Jesus» (Gal 3,28). Natürlich gibt es unter uns «Juden und Griechen» – ja und?, wir gehören zusammen. Natürlich gibt es unter uns Frauen und Männer – ja und?, wir gehören zusammen. Natürlich gibt es unter uns Behinderte und Nichtbehinderte – ja und?, wir gehören zusammen[2]. Uns aber ist oft gerade wichtig, *nicht* mit «denen da» zusammenzugehören.

In unserem Volmarsteiner Berufs-Bildungswerk erzählte ein recht leicht behinderter Jugendlicher, wie sie mit einer Gruppe von Behinderten zum Einkaufen in die benachbarte Großstadt Hagen gefahren sind. «Da haben die Leute sich blöd nach uns umgeschaut.» Und schon ging das Schimpfen los über die Gesellschaft, die so starke Vorbehalte gegen unsereinen hat. Ich sage: Wenn Sie allein durch Hagen gehen, schaut sich niemand nach Ihnen um? – Nein. – Und jetzt hat Sie geärgert, daß man sich nach Rollstuhlfahrern umschaute. – Natürlich, was sonst? – Naja, es *könnte* ja auch sein, daß es *Ihnen* wehgetan hat, auf einmal zu solchen Menschen dazuzugehören,

nach denen man sich blöd umschaut. – Ach so; ja, schon; natürlich; ja bestimmt. – Das war es. Er wollte nicht verwechselt werden. Das gehörte zu dem Bild, das er von sich hatte: Ich bin zwar behindert, aber bei mir sieht man's kaum, nach mir schaut man sich nicht um – *so* einer bin ich *nicht*. Und dann war er auf einmal doch «so einer». Wem von uns ginge das nicht gegen die Ehre?

Was «diakonische Kirche» sein müßte, habe ich jetzt nicht definiert. Die spärlichen Andeutungen genügen trotzdem als Stütze für die Behauptung: Die diakonische Kirche werden wir nie «packen», «erreichen», «machen» können. Warum nicht, Die Antwort klingt fast trivial: Wir sind Menschen. Solange wir Menschen in dieser Welt sind, werden wir (s. o.) das Nicht-Heilige nicht los: die Sünde und den Zweifel; und eben auch nicht das Undiakonische: den Dünkel, unser sich selbst inthronisierendes Ich. Mag sein, dieses nicht nur zu wissen (als Information), sondern gelernt zu haben (durch Erfahrung), ist ein erster wichtiger Schritt auf dem Weg unserer Befreiung.

e) Gelernt habe ich das unter anderem bei schwer geistig-behinderten Menschen und bei deren Eltern bzw. Pflegern. Wie soll in diesem Bereich *nicht* geherrscht werden? Der Begleiter des Behinderten hat ständig wichtige Dinge zu entscheiden, an der Stelle des anderen zu entscheiden. Mag der sagen (oder zeigen) können: er hat Zahnschmerzen; aber mit einem Vortrag über «freie Arztwahl» ist er überfordert; ein anderer muß entscheiden, welcher Zahnarzt aufgesucht wird. Von morgens bis abends sind viele Entscheidungen im gleichen Modell zu treffen. Und mag der Grundsatz noch so bewußt sein, daß wir unterscheiden müssen zwischen «potestas» (der Macht, die sich für die Lebens-Erhaltung und Lebens-Förderung anderer einsetzt) und «potentia» (der Macht, die sich zu eigenem Vorteil auf Kosten anderer austobt) – wer könnte in der Praxis (in *dieser* Praxis) die Grenze sauber ziehen? Wer behauptet, es sei möglich, mit geistig schwer behinderten Menschen zu leben und dabei alles (uns prinzipiell verwehrte) Herrschen zu vermeiden der hat schlicht keine Ahnung von einem großen und wichtigen Teil der «Basis» unserer Gesellschaft[3].

f) Gelernt habe ich das zweitens bei Petrus. Als Jesus von seinem Leiden spricht (Mt 16,21), braust er auf: Das kann nicht Gottes Wille sein! In diesem Petrus erkenne ich mich wieder: Auch ich will Gott anders (ich verstoße gegen das erste Gebot); ich wünsche einen Gott, der aus dem Leiden heraushilft, der sich selbst das Kreuz erspart und unsere Kreuze verhindert. Mir tut gut, daß Jesus in seinem Widerspruch bestätigt: Petrus hat «menschlich» gedacht und reagiert: Du denkst nicht, was göttlich ist, sondern was menschlich ist. Jesus meint also: Das ist typisch menschlich gedacht, Petrus, wenn du «Gott» und «Kreuz» nicht zusammen denken kannst. Ich höre für *mich* (da ich mich ja in Petrus wiederfand): Solange du Mensch bist, kann es nicht anders sein als so: du willst das Leid nicht und darum wünschst du Gott als Spezialisten für Leid-verhindernde Aktionen.

g) Gelernt habe ich das (drittens) auch bei Jesus, als ich ihm bei seinem Beten in Gethsemane «zuhörte» (Mt 26,39). Da sagt der Gottessohn: Ich will nicht ans Kreuz. Jesus sagt ja nicht: Ich will es, wenn du es wirklich willst. Jesus sagt zwar nicht (das wäre etwa die Petrus-Linie von Mt 16): Passe bitte deinen Willen meinem Empfinden von «gerecht» und «gut» an. Jesus sagt aber auch nicht (das wäre die Art der Stoiker: «Alles, was geschieht, will ich»): Passe meinen Willen deinem Wilen an; sorge bitte dafür, daß ich das wollen kann, was du für «gut» befindest. Nein, Jesus läßt es deutlich bei dem Gegensatz: «ich will«/»du willst«. Jesus ist so sehr Mensch, daß er das Kreuz nicht wollen kann; er ist so ehrlich, das offen zuzugeben; er ist so gehorsam (vgl. Phil 2,8), daß er bereit ist, den Weg zu gehen, den er nicht will: Setze deinen Willen gegen meinen Willen durch: Nicht wie ich will, sondern wie du willst. – Dieses Gebet Jesu ist mir wichtig bei meinem Nachdenken über diakonische Kirche.

Wenn diakonische Kirche «Kirche des ersten Gebotes» ist (s. o.), eine Kirche also, für die es nichts Wichtigeres gibt als Gott und seinen Willen und seinen Weg mit uns, und wenn andererseits selbst Jesus nicht wollen konnte, was Gott wollte, dann wird mir klar: «Diakonische Kirche» ist nicht eine Größe, die wir «im Grunde» doch alle wollen. Oh nein, diakonische Kirche hat zu tun mit: gegen seinen eigenen Willen sich einen Weg führen lassen; hat zu tun mit Buße, hat zu tun mit: Gott gegen uns selbst recht geben, zulassen also, daß Gott (nicht nur Sünde, Tod und Teufel, sondern) *uns* besiegt; hat zu tun mit Sterben, nicht mit dem Sterben ins Nichts, sondern mit dem Weizenkorn, das nur Frucht bringt, wenn es stirbt (Joh 12,24), mit dem

Sterben auf Hoffnung also; hat zu tun mit Verzicht: Verzicht darauf, Spitze des eigenen Lebens zu sein; Verzicht darauf, die Ergebnisse des eigenen Tuns und Erleidens vorprogrammieren zu können (das sterbende Weizenkorn kann die «Frucht» nicht wollen, nicht planen – und dennoch kommt sie); hat zu tun mit: sich Gott ganz ausliefern (Jesus konnte auf Golgatha nur sterben; Ostern konnte er nicht bezwecken, Ostern *war* nicht mehr seine Sache, *Gott machte* Ostern zu Jesu Sache).

Diakonische Kirche wird also nicht dadurch erreicht, daß wir, nur sensibel für unsere inneren Stimmen, das sich entfalten lassen, was in uns schlummert. Wenn das emporwächst, was in uns angelegt ist, dann wäre das bestenfalls ein imposanter sozialer Großkonzern (mit zahlreichen Posten- und Pöstchen-Inhabern), diakonische Kirche ist etwas anderes.

h) Gelernt habe ich das (viertens) bei einer Sonder-Pädagogin. Sie erzählte mir von ihrer Schulklasse, in der sie schwerst-mehrfach-behinderte Jugendliche unterrichtet. Gelernt werden kann da nicht Rechnen und Schreiben, sondern zum Beispiel: bewußtes Reagieren auf verschiedene Reize (runde/kantige, glatte/rauhe, weiche/harte Gegenstände), Körperbewegungen zu musikalischen Rhythmen und Ähnliches. Sie sagte, in ihrer Klasse werde wohl mehr gelacht als in einer «normalen» Schulklasse; und sie sagte weiter: Sie könne diese Arbeit nur tun, weil sie Kollegen hat, denen sie sagen kann: Mit Gerda war ich heute wieder so weit, daß mir die Frage kam, wäre es nicht doch für sie und uns alle besser, wenn sie nicht da wäre? Sie kann das sagen, ohne hören zu müssen: Und du willst eine Christin sein!, und du willst eine Sonder-Pädagogin sein...! Solange wir Menschen sind, kann es nicht anders sein als so, daß bestimmte Begegnungen in uns (auch in uns Christen) Euthanasie-Regungen wecken. Wer das nicht kennt, hat bisher nur einen spezifischen Ausschnitt seiner Mitmenschen kennengelernt – oder er hat sich selber noch nicht richtig kennengelernt.

Klar muß uns also sein: Die «diakonische Kirche» ist nicht ein Ziel, auf das wir zusteuern und eines Tages sagen könnten: Geschafft! Nein, *dieses* Ziel erreichen wir nie. Aber was heißt das? Ist «diakonische Kirche» dann ein Hirngespinst wie «Schlaraffenland» und «heile Welt»: Es tut gut, in seinen Gedanken dort zwischendurch eine Art Kurz-Urlaub einzulegen; aber ehrlicherweise müßten wir sagen: Damit fliehen wir vor unserer Realität, laßt uns besser gar nicht mehr davon reden!

Eingangs habe ich gesagt, diakonische Kirche habe es nie gegeben. Dabei bleibt es. Und trotzdem ist sie kein Hirngespinst. Denn es gab, wenn auch keine diakonische Kirche, so doch einen diakonischen Menschen. Ohne den Menschen Jesus von Nazareth wäre die diakonische Kirche tatsächlich ein Wolkenkuckucksheim. Und ohne die Tatsache, daß dieser Jesus durch Gott zum Herrn über alles erhöht wurde, wären unsere Bemühungen in diese Richtung nur Donquichoterie.

Jesus war der diakonische Mensch. Er gab Gott die Ehre. Er war der einzige, der das erste Gebot hielt, der Gott total gegen sich recht gab. – Er, der Höchste, der Weltenschöpfer (ohne ihn ist nichts gemacht, was gemacht ist; Joh 1,3), wurde der Allerkleinste: er lag im Futtertrog (Lk 2), er war ärmer als Fuchs und Vogel (Lk 9,58). – Er kam nicht, um sich dienen zu lassen, sondern er diente, gab sein Leben zur Befreiung für die vielen (Mk 10,45 usw.). – Er sonderte sich nicht ab, sondern wurde uns zum Verwechseln ähnlich («und an Gebärden als ein Mensch erfunden...», Phil 2,7). Er hatte mit dem Abschaum der damaligen Gesellschaft so engen Kontakt, daß man ihm den Spitznamen gab «der Sünder Geselle» (Mt 11,19). Und in seiner Todesstunde konnte man ihn wirklich verwechseln: Da hängen jetzt drei Verbrecher an ihren Kreuzen. – Er fügte sich ein in die Gemeinschaft der Bedürftigen: Er half, wo er konnte; und er war nicht zu stolz, Hilfe auch zu erbitten[4]. So nannten Christen ihn: «das Haupt des Leibes» (Kol 1,18).

Dieser Jesus, dieser diakonische Mensch, ruft uns in seine Nachfolge. Wir können nicht erreichen, was er erreichte; aber wir sollen *auf seinem Weg* unterwegs sein; für die Nachfolge zählt nicht, wieviele Kilometer oder Millimeter wir «geschafft» haben, wichtig ist, auf welchem Weg wir unterwegs sind.

Und das andere soll wirklich gar nicht wichtig sein – unsere Stümperei, unser Stolpern, unser Scheitern? Es *mußte* uns wichtig sein, uns übermächtig verunsichern, wenn der Mensch Jesus *nicht* durch Gott zum Herrn über alles erhöht worden wäre. Wichtiger als unser Scheitern auf diesem Weg ist daher seine Gegenwart auf diesem Weg: Siehe, ich bin bei euch alle Tage... (Mt 28,20). Wir «können» diesen Weg nicht gehen, wie Petrus (Lk 5) keine Fische fangen «konnte»: «Aber auf dein Wort» (Lk 5,5) – Petrus fährt

doch los. *Darum* geht es: Daß wir «auf sein Wort» hin, mit dem er uns in die Nachfolge ruft, beginnen, dem diakonischen Menschen Jesus nachzufolgen, seiner Vergebung gewiß, und darauf vertrauend, daß der Gott, der die Welt aus dem Nichts erschuf, der Tote lebendig macht, auch die Kraft hat, unsere winzigen Versuche als kostbare Elemente einzufügen in seinen Bau.

«Aber auf dein Wort» – für eine Kirche, die aufbricht in die Richtung einer «diakonischen Kirche», kann nur dieses das Motto sein, das ständige Gebet, die gemeinsam eingeübte Grund-Haltung und ebenso die Grundlage alles Denkens, Redens und Handelns: «Aber auf dein Wort.»

Das heißt für unsere Theologie und Verkündigung, daß sie ohne jede Einschränkung einheitlich von allen Menschen redet: Wenn wir (als Beispiel) den Menschen ein gutes Geschöpf Gottes nennen, dann muß uns verboten sein, im Blick auf einen sehr schwer behinderten Menschen zu sagen, er sei «natürlich» «auch» «noch» «irgendwie» ein Geschöpf Gottes. Jeder Mensch ein so von Gott gewolltes und geschaffenes gutes Geschöpf – das «kann man» genau so wenig sagen, wie Petrus Fische fangen «konnte»; «aber auf dein Wort!» – Vor Jahren notierte ich mir den Satz eines Tagungs-Teilnehmers: Stufen gibt es nicht nur im Baulischen, sondern auch im Erbaulichen. Nötig also ist eine «ebenerdige» Theologie und Verkündigung[5]; gemeint ist nicht eine Sonder-Theologie oder Spezial-Verkündigung für Bedürftige, sondern eine biblische Theologie, und das heißt immer: eine Kleine-Leute-Theologie, zu der wir alle Zugang haben.

Was ist die Basis unserer Praxis, der Geist unseres Lebensstils, das «Wort», durch das unser Miteinander geprägt ist? Passen wir uns nicht viel zu sehr dem an, was um uns herum gedacht und geredet und getan wird? «Aber auf dein Wort» – von hier aus müßte eine neue Praxis in unseren Gemeinden gewagt werden: eine Praxis, in der (wenigstens manchmal) die Letzten die Ersten sind; in der wir die «Größe» haben, klein sein zu können und die Belange eines Kindes so ernst zu nehmen wie den Sonntags-Gottesdienst; eine Praxis, in der «die Karriere nach unten»[6] weder ein Witz ist noch eine höhere Formel, sondern erlebte Wirklichkeit (der in Anm. 6 genannte Aufsatz ist streckenweise ein *Bericht* über die «Nichtseßhaftenhilfe Münster»); eine Praxis, die sich versteht als «eine Gegenwelt gegen Fortschrittsgläubigkeit, Glücksanspruch, Leistungsideologie und Konsumzwang»[7]. Das alles «können» wir nicht – «aber auf dein Wort»!

Und damit machen wir uns lächerlich: denn so etwas tut «man» nicht; schließlich muß es «gewisse Grenzen» geben, wir können doch nicht unser Gesicht verlieren! Vermutlich stehen unsere Kirchen hier vor einer wichtigen Entscheidungsfrage: Haben wir Angst, unser Gesicht zu verlieren? Solange wir diese Angst haben, bewegen wir uns keinesfalls auf eine diakonische Kirche zu. Oder wissen wir, daß das «Gesicht» der Kirche immer nur in Gott festgemacht sein kann, daß es darum per definitionem nicht verlorengehen kann? Lassen wir uns also (durch sein «Wort») zu der «herrlichen Freiheit der Kinder Gottes» (Röm 8,21) locken?

Die fertige Gestalt einer diakonischen Kirche zu erreichen, ist uns weder verheißen noch befohlen. Aber dem Ruf Jesu zu folgen, in Richtung auf die diakonische Kirche hin stümpernd und stolpernd unterwegs zu sein, dieser Prozess mit dem Namen «Aber-auf-dein-Wort» ist uns täglich neu aufgetragen.

[1] U. Bach, dem Traum entsagen, mehr als ein Mensch zu sein (1986) 73 ff.

[2] Zur «Na-und?-Haltung«: U. Bach, Boden unter den Füßen hat keiner (1980) 25 ff, 137 f.

[3] Hierzu zitiere ich zwei Leiter großer Einrichtungen für geistigbehinderte Menschen: Johannes Klevinghaus: Evang. Theol., 1950, S. 238: «Die Scheidewand zwischen Anvertrautsein und Preisgegebensein ist hauchdünn. Diakonie und Macht liegen nahe beieinander. Selig, wer seinen Bruder findet, aber wehe, wer in Menschenhände fällt!» – Ferner Joachim Klieme: Zur Orientierung, 1985, Heft 3/4, S. 240: «Im Übrigen steckt in *jeder* Form der Betreuung, Erziehung und Bildung Behinderter zwar eine zwischenmenschliche Zuwendung, aber eben auch eine zwischenmenschliche Anmaßung.»

[4] Vgl. U. Bach, Kraft in leeren Händen (1983) 14–16, 57 f, 119; u. a.

[5] Vgl. U. Bach, Dem Traum entsagen..., a a O., S. 113 ff.; auch: O. Fuchs: Beiträge zur Körperbehinderten-Fürsorge (Hg. Verb. kath. Einrichtungen für Körperbehinderte in Deutschland, Heft 40, 1985) 6 ff. passim.

[6] So betitelte Ursula Adams einen Aufsatz: Geist und Leben 52 (1979) 201 ff.

[7] R. Zerfaß: Caritas 1982, S. 26.

ULRICH BACH

1931 geboren. Schulbesuch in Bochum und (während des Krieges) in Frankfurt a. M. und Bad Homburg. 1951 Abitur und Beginn des Theologie-Studiums. Nach dem 3. Semester an Kinderlähmung erkrankt. 1955 bis 1958 Beendigung des Studiums (im Rollstuhl). Nach kürzerer Tätigkeit in Wittekindshof (Einrichtung für geistig Behinderte) und Dortmund seit 1962 Pastor in den Orthopädischen Anstalten Volmarstein (Ruhr) und Dozent für Neues Testament und Dogmatik an der Diakonenanstalt Martineum (Volmarstein, dann Witten/Ruhr). Verheiratet, zwei (inzwischen erwachsene) Kinder. Ehrendoktor-Würde der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum. Veröffentlichungen: Volmarsteiner Rasiertexte. Notizen eines Rollstuhlfahrers (^{2}1986); Boden unter den Füßen hat keiner. Plädoyer für eine solidarische Diakonie (^{2}1986); Millimeter-Geschichten. Texte zum Weitermachen (1981); Kraft in leeren Händen. Die Bibel als Kurs-Buch (1983); Hosianna bei Gegenwind. Versuche zu beten (1986); Dem Traum entsagen, mehr als ein Mensch zu sein. Auf dem Wege zu einer diakonischen Kirche (1986) Anschrift: Im Hensberg 4, D-5802 Wetter-Volmarstein.

NEU

Patmos

BThB. Bibliothek Theologie der Befreiung

88

Der wiederentdeckte Heilige Geist

José Comblin
Der Heilige Geist
BThB. Gott, der sein Volk befreit
236 Seiten, Broschur,
44,- DM (38,- DM*)
Best.-Nr. 3-491-77719-4

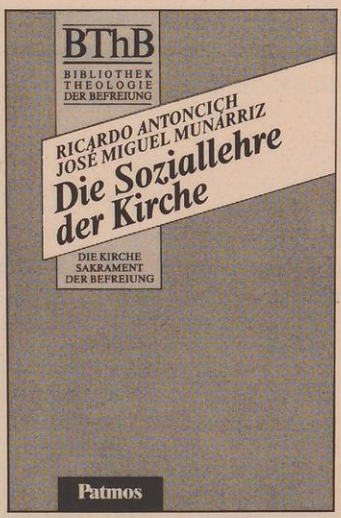
Der Heilige Geist, für viele Christen bislang eher „der große Unbekannte", wird in den Gemeinden und in den Erneuerungsbewegungen der Kirchen wiederentdeckt. José Comblin entfaltet in seinem Buch die wesentlichen Elemente einer Lehre vom Geist und bietet so eine im wahrsten Sinne systematisch-theologische Deutung des kirchlichen Lebens.



Die klassischen Themen der kirchlichen Soziallehre

Ricardo Antoncich,
José Miguel Munárriz
Die Soziallehre der Kirche
BThB. Die Kirche, Sakrament der Befreiung
272 Seiten, Broschur,
44,- DM (38,- DM*)
Best.-Nr. 3-491-77720-8

In diesem Band werden die klassischen Themen der kirchlichen Soziallehre in ihrer Entwicklung (Eigentum, Arbeit, gesellschaftliche Reform, Aufstand, gewaltfreies Handeln) sowie aktuelle Probleme behandelt (Kapitalismus, Sozialismus). Dazu werden die einschlägigen Texte der Tradition und des kirchlichen Lehramts herangezogen.



Ethische Grundfragen moderner Gesellschaften

Enrique Dussel
Ethik der Gemeinschaft
BThB. Die Befreiung in der Geschichte
240 Seiten, Broschur,
44,- DM (38,- DM*)
Best.-Nr. 3-491-77715-1

In 20 Kapiteln werden 10 große Themen behandelt, unter anderem: menschliche Praxis und Reich Gottes, Güte und Leben, relative Moralen und absolute Ethik, sowie 10 offene Fragen, darunter: Ethik der Arbeit, ethische Kritik des Kapitals, transnationale Unternehmen, Klassenkämpfe.

In der Reihe BThB bereits erschienen:

L. Boff
Der dreieinige Gott
44,- DM (38,- DM*)
Best.-Nr. 3-491-77711-9

J. Comblin
Das Bild vom Menschen
44,- DM (38,- DM*)
Best.-Nr. 3-491-77712-7

C. Boff, J. Pixley
Die Option für die Armen
44,- DM (38,- DM*)
Best.-Nr. 3-491-77713-5

E. Hoornaert
Die Anfänge der Kirche in der Erinnerung des christlichen Volkes
39,80 DM (34,- DM*)
Best.-Nr. 3-491-77714-3

J. B. Libânio, M. C. Lucchetti Bingemer
Christliche Eschatologie
44,- DM (38,- DM*)
Best.-Nr. 3-491-77716-X

R. Muñoz
Der Gott der Christen
38,- DM (32,- DM*)
Best.-Nr. 3-491-77717-8

*Subskriptionspreis bei Abnahme aller Bände.

CONCILIUM aktuell

Dietmar Mieth

Zukunft mit AIDS – eine Herausforderung (II)

Probleme der ethischen Verantwortung zum Schutz der Gesundheit

Die Regeln der ethischen Verantwortung, die wir auf die Aids-Gefahr anwenden, sind nicht neu. Einerseits geht es um die Verantwortung gegenüber dem eigenen Leben, andererseits um die soziale Verantwortung nach der goldenen Regel (niemandem etwas zufügen, wovon man selbst nicht wünschen kann, daß es einem zugefügt werde). Schließlich geht es auch um die staatlichen Pflichten zur Gefahrenabwehr, die mit konkurrierenden Rechten abzuwägen und deren Mittel auf ihre Effizienz hin zu überprüfen sind. Die individuellen Möglichkeiten der Verantwortung liegen entweder in der Änderung des Verhaltens (Drogenkonsum, Sexualität) oder in prophylaktischen Maßnahmen, wo die Verhaltensänderung am Wollen oder Können scheitert. Der Staat kann mit der individuellen Verhaltensänderung nicht rechnen, muß also unter den Bedingungen sozialer Standards Aufklärung und Prophylaxe betreiben. Auch Mittel, die nur eine relative Sicherheit verbürgen, wie etwa Kondome, gehören in diesen Bereich. Es wird immer wieder von Problemen der Katholiken mit diesen Mitteln gesprochen. Aber innerhalb der Ehe zum Schutz des gesunden Partners würde das Kondom nach Humanae Vitae (n.15) unter die therapeutischen Mittel, d.h. unter die Handlungen mit doppelter Wirkung, bei denen die Geburtenregelung nicht die Intention darstellt, fallen. Zudem hat sich auf der pastoralen Ebene immer schon die Frage gestellt, was innerhalb *eines Verhaltens, das* an sich *nicht als sittlich richtig erachtet wird, möglich oder gar notwendig wird, um das Leben zu schützen.*

Der Staat kann nichts anderes tun, als die Gesundheit zu schützen, wo im Extremfall mit der Einsicht der Infizierten nicht zu rechnen ist, wo etwa Aids wie eine Waffe eingesetzt wird. Aber er hat Gründe dafür, seine Gewalt abzuwägen. Solche Gründe sind: daß Einsicht nicht durch Gewalt entsteht; daß die «Gesunden» auch eine Verantwortung tragen; daß Persönlichkeitsrechte tangiert werden; daß die Effizienz von Zwangsmaßnahmen unsicher ist; daß Tendenzen zu Diskriminierungen verstärkt werden. Zum Rechtsstaat gehört auch, kein Gefälle zur Diskriminierung zu erzeugen.

Auch die kirchliche Mahnrede zur Verantwortung muß differenziert erfolgen. Ein Beispiel dafür stellt etwa die Erklärung der Schweizerischen Nationalkommission «Justitia et Pax» «zu ethischen Fragen betreffend die Aids-Krankheit» dar (9.11.1987). Den Kirchen kommt es zu, unter Voraussetzung der differenzierten Phänomene, der Würde der betroffenen Menschen und der unterschiedlichen Kompetenzen die Einsicht zu verstärken und ihre Begleitung anzubieten. Dies gilt auch, wenn Aids ein Anlaß dafür ist, über das menschliche Sexualverhalten erneut nachzudenken.

Aids und Sexualität

Die Frage nach dem ethisch richtigen bzw. falschen Sexualverhalten ist bereits im voraus entschieden, wenn einige die Aids-Übertragung auslösende Formen des Sexualverhaltens beurteilt werden. Die Aids-Gefahr ist weder ein notwendiges noch ein zureichendes Argument zur Begründung des richtigen Sexualverhaltens. Abgesehen von Fragen der normativen Logik wäre es auch unklug, eine Argumentation aufzubauen, der durch einen Impfstoff einmal der Boden entzogen werden könnte.

Es bleibt freilich die Frage, inwieweit das Aids-Syndrom ein mehr oder minder willkommenes Mittel sexualethischer Mahnrede (Paränese) zur Bewußtmachung oder Einschärfung des bereits als richtig oder falsch Erkannten sein kann. Diese Mahnrede hat ihre Wirkung darin, daß sie demjenigen etwas sagt, der zwar die entsprechende Einsicht hat, aber dieser Einsicht nicht folgt. Diesem sagt die Mahnrede: «Tu endlich das, was du ohnehin für richtig hältst!» Es geht hier um ein Hilfsargument für die Einsicht in die Konsequenz dessen, daß Einsicht und Tun auseinanderfallen. Die Begründungsfrage der Verantwortung des Richtigen wird durch Aids nicht beeinflußt. Eine andere Frage ist die psychologische Bedeutung der Aids-Gefahr für die soziale Akzeptanz strikterer Sexualnormen, insofern die Menschen oft

nicht aus sittlicher Selbstverpflichtung über ihr Verhalten entscheiden.

Auch für das vieldiskutierte Verhältnis von Homosexualität und Aids ergibt sich kein einziges neues Argument in der Frage, ob homosexuelle Handlungen sittlich richtig sind oder nicht. Freilich ist mit Entwicklungen im Binnenethos der Betroffenen ebenso zu rechnen wie bei anderen gefährdeten Personengruppen.

Die Aids-Gefahr ist ein Anlaß und ein Katalysator, über Werte wie Zurückhaltung, Liebe, Treue erneut nachzudenken. Dieses Nachdenken hat aber auch ohne die Aids-Gefahr eingesetzt. Die Krise der Erwartungen, die in die sexuelle Libertinität gesetzt wurden, ist die Stunde der Erfahrung. Einige Beobachtungen weisen darauf hin, daß der Konformitätsdruck, den die sexuellen Versprechungen auslösten, nachläßt. Der leibliche Umgang wird ernster genommen, er verlangt Gespräch und Sorgfalt. Das Minimalprinzip der Schadensverhütung im erotischen Umgang mag zwar durch Aids eine neue Verstärkung erfahren, aber es mehren sich die Anzeichen, daß Menschen konstruktiver über ihre Sexualität denken. Die Propheten der Frühsexualität und der Promiskuität werden vorsichtiger. Wer sich zurückhalten will, gerät nicht unter Druck oder in Isolation. Die Zeiten von der ersten Begegnung bis zu Sexualkontakten verlängern sich. Es gibt längere Phasen der Einübung mit Geduld... Ethik ist, wenn sie richtig ist, auch erfahrungsfähig. In diesem Zusammenhang sollte auch gesehen werden, daß die Entwicklung zur nicht-ehelichen Lebensgemeinschaft weniger eine Alternative zur Ehe als eine Alternative zur Promiskuität ist.

Das alles hängt nicht primär mit den Ängsten zusammen, die Aids auslöst. Vielmehr scheint sich im offeneren Umgang der Generationen und der Gruppen junger Menschen miteinander Erfahrung zu vermitteln, scheinen ethisch relevante Einsichten in Werte wie Zurückhaltung, Liebe, Treue in ihrer Menschengerechtigkeit deutlicher zu werden. Die «Gefühlsräume» der Liebe sind eher gefragt als sexuelle Sensationen.

Die Probleme der kirchlichen Sexualethik werden damit freilich nicht gelöst. Sie können aber in einem anderen Umfeld diskutiert werden. Auch die Probleme der sogenannten «Risikogruppen» sind damit nicht verringert. Oft sind sie gerade deshalb auch «Risikogruppen», weil ihre Erfahrungsmöglichkeiten und ihre faktischen Erlebnisse andere sind. Sie sind dazu aufgerufen, ihre Erfahrungen und Einsichten erneut miteinander verantwortlich zu bereden, und dazu muß ihnen Raum gegeben werden, auch in der Kirche.

(«CONCILIUM aktuell» erscheint unter der Verantwortung des jeweiligen Verfassers. — Der erste Teil dieser Überlegungen zum Thema AIDS ist im Heft 2/1988, S. 83—84, erschienen.)

Vorwort

Virgil Elizondo / Leonardo Boff

Theologien der Dritten Welt: Konvergenzen und Differenzen

Offensichtlich sind nirgendwo in der christlichen Welt die Lehraussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils ernsthafter aufgenommen und mit größerer Kraft und Kreativität in die Praxis umgesetzt worden als in der Dritten Welt und bei den unterdrückten Minderheiten überall in der Welt. Was zu tun wir uns früher allenfalls aus unserem innersten eigenen Empfinden getrieben fühlten, das zu tun wird uns nun von der Kirche anbefohlen! Aus diesem treuen Hinhören auf die Lehren der Kirche werden uns jetzt faszinierende neue Aspekte des kirchlichen Lebens bewußt, die sich aus der Erfahrung der Armen und Leidenden, der Randexistenzen und der von der Welt Unbeachteten ergeben.

Das Zweite Vatikanische Konzil stellt die größte Revolution in der Kirche seit Kaiser Konstantin dar. Kirchliche Hirten aus allen Teilen der Welt versammelten sich, um miteinander nachzudenken über die Bedeutung der Offenbarung, der Kirche, der Mission, des Gottesdienstes, über die Situation der Kirche in der heutigen Welt und andere diesbezügliche Themen. Die Kirche erkannte sich selbst als Pilgerin unter anderen pilgernden Gruppen von Religionsgemeinschaften. Sie erkannte, daß sie selbst als Kirche nur Schritt für Schritt in die Fülle der Wahrheit hineinwächst (Lumen Gentium Nr. 4) und daß dieser Wachstumsprozeß nur langsam und mühselig vorangeht (Lumen Gentium Nr. 5). In diesem Prozeß des Wachsens erfährt sie Hilfe von den anderen großen Weltreligionen, denn auch sie sind mit Wahrheit und Heiligkeit beschenkt worden (Nostra Aetate Nr. 2). Wir als katholische Christen können uns nicht isoliert und distanziert von den anderen großen religiösen Traditionen fernhalten, so als ob wir allein und ausschließlich Anspruch auf den Besitz göttlicher Wahrheit hätten: «Deshalb mahnt die Kirche ihre Söhne und Töchter, daß sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern» (Nostra Aetate Nr. 2).

Nirgendwo sonst auf der Welt ist dieser Dialog, der vom Konzil anvisiert wurde und der jetzt tatsächlich stattfindet, fruchtbarer als in Asien, wo ja die Christen wirklich nur eine Minderheit unter den Menschen anderer Religionen darstellen. Die grundlegenden menschlichen Gemeinschaften, die aus Menschen verschiedener Religionen und unterschiedlicher ideologischer Ausrichtungen bestehen, die aber alle nach der religiösen Erfahrung suchen, die zustandekommt, wenn wir wirklich bestrebt sind, den Notleidenden zu helfen, bieten die Möglichkeit eines erfrischenden Durchbruchs zu neuen Möglichkeiten gemeinsamen Lebens. Aus diesen Gemeinschaftserfahrungen erwächst ein neues Verstehen nicht nur unseres eigenen Christseins, sondern auch der anderen großen Religionen. Tissa Balasuriya macht das deutlich mit einem bemerkenswert provokativen Beitrag über die neuentstehenden Theologien Asiens, während Hyun-kung Chung dies mit einem Aufsatz über ein Fallbeispiel, nämlich über frauenzentrierte Religion in Korea illustriert.

Es ist niemals in Frage gestellt worden, daß die Kirche kraft ihrer eigenen Grundverfassung dazu berufen sei, allen Völkern der Welt das Evangelium zu verkünden. Aber was bedeutet es denn eigentlich, das Evangelium zu verkünden? Was bedeutet es denn, den Armen die Gute Nachricht zu bringen? Werden die Misssionspredigt und die Bekehrungen zu wirklich neuem Leben

oder aber zur Zerstörung der Menschen und ihrer bewährten Lebensweise führen? Die Kirche ist — vor allem seit 1492 — mit bösen Erinnerungen daran belastet, daß sie erlaubt hat, daß das rettende und heilschaffende Wort Gottes Hand in Hand einhergegangen ist mit dem Vormarsch der zerstörerischen Kräfte der kolonisierenden Nationen, die seit Jahrhunderten und bis heute unsere Dritte Welt beherrscht haben. Für die Völker der Dritten Welt, die ja nicht die wirklich freie Wahl hatten, die Missionare der Kolonialmächte willkommen zu heißen oder aber abzuweisen, bedeutete ihr Kirchewerden oft das tragische Ende ihrer eigenen Sitten, Traditionen, Werte und religiösen Ausdrucksformen. Das Ergebnis war, daß die Kirche nicht als das Sakrament des Heils, sondern als das letzte Glied in der Kette der Herrschaftsmittel erfahren wurde, denn sie erschien ja, um die Kultur und die Sitten der unterdrückerischen Kolonisatoren zu rechtfertigen. Ganz gleich, wie gut oder heilig die Missionare sein mochten: Sie gehörten derselben Menschengruppe und Religion an wie diejenigen, welche das Volk unterdrückten!

Evangelisierung als Ethnozid, als Völkermord, konnte so nicht weitergehen. Das Zweite Vatikanische Konzil kehrte mit seinem Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche zurück zur frühesten christlichen Tradition der Evangelisierung. Es sprach von der Sendung der Kirche zur Evangeliumsverkündigung ohne Zerstörung der einheimischen Kulturen, und so kam es zur Geburt wirklicher »Ortskirchen». Der Begriff einer «Kolonialkirche» wäre auch ein wirklicher Widerspruch zu Kirchen, die entsprechend dem Heilsweg der Inkarnation ins Leben treten. Das Wort Gottes wird in den Boden eines bestimmten Ortes eingepflanzt, und daraus entsteht dann eine neue Kirche. Die jungen Kirchen empfangen Wertvolles «aus Brauchtum und Tradition, aus Weisheit und Wissen, aus Kunststil und Fertigkeit ihrer Völker» (Ad Gentes, Nr. 22). Damit die junge Kirche wirklich Wurzel schlagen und zur vollen Reife heranwachsen kann, «muß in jedem kulturellen Großraum die theologische Besinnung angespornt werden, die im Licht der Tradition der Gesamtkirche die von Gott geoffenbarten Taten und Worte, die in der Heiligen Schrift aufgezeichnet sind und von Kirchenvätern und Lehramt erläutert werden, aufs neue durchforscht. So wird man klarer erfassen, auf welchen Wegen der Glaube, unter Benutzung der Philosphie und Weisheit der Völker, dem Verstehen näherkommen kann... (Ad Gentes, Nr. 22).

Afrika hat sicherlich die Führung übernommen bei diesem Typ von soziokulturellem Dialog zwischen der christlichen Tradition, wie sie uns durch die Jahrhunderte hindurch überkommen ist, und dem Wort Gottes, das in den örtlichen Sitten, Traditionen und Religionen unter uns gegenwärtig gewesen ist. Die Aufgabe, das Christentum zu entkolonialisieren und ihm zu ermöglichen, sich wirklich zu inkarnieren, ist das große herausfordernde Werk der Kirchen Afrikas geworden, wie es hier in dem Beitrag von Engelbert Mveng dargestellt wird. Wie Professor Mveng aber deutlich aufzeigt, ist damit nur eine allgemeine Marschroute gewiesen, ein Projekt, das sich Tag für Tag weiter entfaltet. Und Tag für Tag werden dabei neue Einsichten gewonnen, die nicht nur für Afrika, sondern für die Gesamtkirche wichtig sind.

Aber die Kirche ging beim Zweiten Vatikanum noch über das Thema Religionen und Kulturen hinaus. Sie mußte sich — genau so, wie ihr Gründer es war — als betroffen erkennen vom tiefsten gemeinsamen Nenner des Elends der heutigen Situation der Menschheit: von der Armut. Die Kirche verfügte bereits über eine sich entwickelnde Tradition von Soziallehrern, wonach sie sich aktiv in die Arbeit für die Veränderung der Gesellschaftsordung einschalten muß. Christen können gegenüber den Schreien der Armen nicht gleichgültig bleiben. Soziale Gerechtigkeit, so erklärte das Zweite Vatikanische Konzil, ist ein wesentlicher Inhalt der Evangeliumsverkündigung. In seiner Konstitution über die Kirche stellt es fest: «Die Kirche umgibt alle mit ihrer Liebe, die von menschlicher Schwachheit angefochten sind, ja in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war. Sie bemüht sich, deren Not zu erleichtern und sucht Christus in ihnen zu dienen» (Lumen Gentium Nr. 8). Johannes XXIII., Paul VI. und jetzt auch Johannes Paul II. haben die Welt auf zunehmend kraftvolle Weise an die Notwendigkeit erinnert, total neue Formen der Zivilisation zu schaffen. Johannes Paul II. hat festgestellt, daß die heutigen Zivilisationen einfach nicht fähig sind, auf die mit den derzeitigen Nöten und dem Elend der Völker gestellten Fragen ausreichend zu antworten. Kühne und radikale Veränderun-

gen sind gefordert, wenn die Menschheit überleben soll.

Lateinamerika hat diese Mahnungen sicherlich ernst genommen! Bischöfe, Seelsorger, Pastoralarbeiter, Theologen und Laienchristen haben begonnen, sich für die Armen zu engagieren und mit ihnen für ein neues menschenwürdiges Leben zu arbeiten. Millionen von Menschen überall auf dem lateinamerikanischen Kontinent sind auf der Suche nach dem Gott des Lebens inmitten ihrer vom Tod bedrohten Existenz. Mitten aus der sie bedrohenden gesellschaftlich-wirtschaftlichen Unterdrückung heraus haben sie sich auf die Suche nach neuen Formen des Lebens gemacht. Aber gerade aus Lateinamerika kann die Gesamtkirche die tiefbewegenden Lobgesänge der Armen hören. Wie Gustavo Gutiérrez es zum Ausdruck bringt: «Wie wir mitten aus den Leiden der Unschuldigen heraus Gott preisen können.»

Keine theologische Bewegung hat jemals die Gesellschaft und die Kirchen so stark und so schnell in kürzester Zeit herausgefordert wie die, welche durch die Theologen der Tausende von Basisgemeinden Lateinamerikas entsteht. Wir kennen einige der großen Namen, aber eigentlich ist es die Gesamtheit der Menschen, welche dieses neue Theologietreiben zustande bringt, das dann von Leuten wie Julio de Santa Ana, Leonardo Boff und Pablo Richard zum Ausdruck gebracht wird. Die Gute Nachricht bricht sich Bahn aus dem Leiden der Armen heraus.

Schließlich und endlich hat die Kirche sich im Zweiten Vatikanischen Konzil als eine Pilgerin gesehen, «die zwischen den Verfolgungen der Welt und den Tröstungen Gottes dahinschreitet» (Lumen Gentium Nr. 8). Keine andere Menschengruppe kann diese Wirklichkeit besser abschätzen als die armen und verfolgten Minderheiten der Welt, denen man unablässig das Gefühl vermittelt, Fremde zu sein, die bestenfalls toleriert werden. Doch aus dieser Erfahrung, so wie Pilger in einem fremden Land zu leben, erwächst ein ganz neuer und erfrischender Blick auf die innerste Identität und Sendung der Kirche. Ein Beispiel dafür sind seit langem die Kämpfe der Minderheiten in den Vereinigten Staaten von Nordamerika: der Schwarzen, die als Sklaven «importiert» wurden; der «Hispanics», die nach der Eroberung ihrer Heimat gezwungen wurden, in ihrem eigenen Land wie Fremde zu leben; und der Ureinwohner Amerikas, die in Konzentrationslager, genannt «Indianerreservate», gesperrt wurden, wo man sie systematisch daran hinderte, ihr eigenes Leben zu leben. Aber aus dieser entmenschlichenden Existenz heraus beginnt neues Leben aufzubrechen und neue Einsicht in das innerste Wesen des Christentums selbst: Christenleben ist Pilgerschaft in einem fremden Land! James Cone macht das sichtbar in seiner schlaglichtartigen Schilderung der Situation der Minderheiten in den USA.

Heute kann kein einzelner Christ oder keine einzelne Kirche allein von sich selbst her über das Wort Gottes sprechen. Um glaubwürdig zu sein, müssen wir alle versuchen, von unserer eigenen Situation her zu denken, aber wir müssen auch in geduldigem Dialog mit anderen bleiben, die ebenfalls auf der Suche sind. Papst Johannes Paul II. hat eine neue Ära dieses gemeinsamen Suchens eröffnet, als er in Assisi als Gleicher unter Gleichen zusammen mit anderen Führern großer Religionen betete; und die Theologen der Dritten Welt eröffnen ebenfalls eine neue Ära in der Suche der Menschheit nach Gott und nach den Wegen zu Gott. Wie Professor Mveng es formuliert: Es ist dies eine allgemeine Marschrichtung, deren Wegstrecken sich Tag für Tag neu darstellen. Aber wir sind auf dem Weg. Und das Erstaunliche ist, daß durch die Stimmen derer, die oft vorzeitig wegsterben als Opfer von Unterernährung, Krankheit und Gewalt, der Gott des Lebens seinen Ruf an den ganzen Planeten ergehen läßt, wenigstens noch umzukehren, bevor dieser ganze Planet zu existieren aufgehört hat. Von denen, die den Tod erleiden, geht also der lauteste Schrei nach Leben aus.

Zum Abschluß dieser einführenden Worte ist es noch wichtig, zu bemerken, daß die faszinierendsten und weitestreichenden Aspekte der in der Dritten Welt entstehenden neuen Theologien nicht in publizierten Werken zu finden sind, sondern in handschriftlichen Notizen von Millionen einfacher Leute, die aus ihren lebendigen Glaubenserfahrungen Theologie treiben. Das ist der Ort, an dem die größten Durchbrüche stattfinden. Diese theologischen Werke werden nicht von Wissenschaftlern studiert oder in anderen Werken zitiert. Aber sie leisten wirklich das, was alle Theologie leisten sollte: Sie beseelen, stärken, korrigieren und nähren das Leben der Glaubenden.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

«Was kann aus Nazaret Gutes kommen?»

Leonardo Boff

Was für Theologien gibt es in der Dritten Welt?

Um die Theologien der Dritten Welt verstehen zu können, sollten wir zuerst klarstellen, was wir unter «Dritte Welt» verstehen — ein Ausdruck, der etwa 1950 zum ersten Mal in der französischen Soziologie aufgetaucht ist. Mit ihm wird die Gesamtheit jener Länder bezeichnet, die in der Peripherie der «Ersten Welt» angesiedelt sind, d. h. die als die Peripherie der kapitalistischen Industrienationen (USA, Westeuropa, Japan, Australien und Neuseeland) betrachtet werden können und die zugleich nicht dem Einflußbereich der sozialistischen Länder Europas (einschließlich der UdSSR) angehören[1].

I. Die Unterentwicklung, Kehrseite der Entwicklung

Charakteristisch für die Dritte Welt ist die Unterentwicklung[2]. Diese kann u. a. an folgenden Indizien abgelesen werden: auf *wirtschaftlicher* Ebene technologische Rückständigkeit, die ständige Verschlechterung der Handelsbedingungen für die Dritte Welt (die aus den Ländern des Zentrums importierten Industriegüter werden immer teurer, während für die von dorther gelieferten Rohstoffe immer weniger bezahlt wird), die hohe Auslandsverschuldung; auf *sozialer* Ebene die Armut der großen Masse, der der Reichtum einer kleinen Elite gegenübersteht, eine hohe Kindersterblichkeit und die Marginalisierung der großen Mehrheit der Bevölkerung; auf *politischer* Ebene schwache politische Institutionen mit gleichzeitig starken und oft höchst repressiv vorgehenden Regierungen, eine in vielen Fällen massive Verletzung der Menschenrechte und der Prinzipien menschlichen Zusammenlebens; auf *kultureller* Ebene der Analphabetismus und die geringe Teilnahme der Bevölkerung an den Entwicklungen und Entscheidungen im Leben der Gesellschaft; und schließlich auf *religiöser* Ebene die Abhängigkeit der Kirchen der Dritten Welt von der personellen und materiellen Hilfe der Kirchen des «Zentrums» und die Entstehung einer immer größeren Zahl charismatischer Sekten als letzter Zuflucht der Schutzlosen und Entwurzelten.

Faktisch alle Länder der Dritten Welt haben eines gemeinsam: Sie sind von europäischen Kolonialmächten kolonialisiert worden. Für all diese Länder war die Kolonialisierung ein sehr komplexer Prozeß, der schmerzende Wunden und große Zerstörung zurückließ. Denn durch die militärische, wirtschaftliche, gesellschaftliche, politische, kulturelle und religiöse Fremdherrschaft wurden die alten einheimischen Kulturen zerstört, es starben Millionen Menschen, zum Beispiel in Mexiko und in Mittelamerika, und viele Millionen Schwarze wurden von ihrem Kontinent nach Lateinamerika, in die Karibik und nach Nordamerika als Sklaven verschleppt. Als die Länder Lateinamerikas gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts und die Afrikas und Asiens in unserem Jahrhundert offiziell politisch unabhängig wurden, war dies für sie keine wirkliche Befreiung, denn der Neokolonialismus der industrialisierten Länder bedeutete die Fortführung der Ausbeutung von außen, während diese im Inneren durch die jeweiligen sich den Interessen des internationalen Kapitals unterordnenden und sich mit ihnen verbündenden nationalen Bourgeoisien und Eliten aufrechterhalten wurde. Zu dieser Unterdrückung auf der Ebene der Geschichte des Verhältnisses zwischen den verschiedenen Gesellschaften unserer Erde kamen die verschiedenen Formen rassistischer und sexistischer Unterdrückung hinzu. Noch immer werden die Schwarzen, die Indios, die Angehörigen anderer Rassen sowie die Frauen diskriminiert[3].

Es genügt nicht, wenn wir hier diese und andere Indizien der Armut angeben. Noch wichtiger ist es, zu den Ursachen bzw. zum Komplex jener Faktoren vorzustoßen, die diese Armut verschulden bzw. sie dauernd neu hervorbringen. Diesbezüglich sind in den letzten dreißig Jahren verschiedene Erklärungsmodelle entworfen worden[4], wobei man nacheinander drei verschiedenen Erklärungsansätzen gefolgt ist:

In den fünfziger Jahren wurde die Armut der Dritten Welt als eine Art Rückständigkeit verstanden, die man mit technischen Mitteln beseitigen könne. Demnach sei die Entwicklung ein Prozeß der Aufeinanderfolge verschiedener Stufen, in dem die betreffende Gesellschaft sich von einer traditionellen zu einer modernen Gesellschaft entwickle. Gegen die Armut sei demnach folgende Therapie anzuwenden: die Beschleunigung der verschiedenen Entwicklungsstufen durch einen gigantischen Prozeß der Modernisierung der Produktion und der Landwirtschaft sowie des Staates und seines Funktionierens. Die «Entwicklungsländer» seien, so sagte man, in Wirlichkeit Länder, die sich «auf dem Wege zur Entwicklung» befänden. Die Kirche zeigte sich damals bereit, sich an den Anstrengungen zu beteiligen, die im Sinne dieser Beschleunigung der Entwicklung unternommen wurden. Sie gründete verschiedene Institutionen, die den Armen beim Prozeß der Modernisierung helfen sollten, es entstanden Schulen und Bildungszentren, wo neben dem Glauben neue landwirtschaftliche Techniken, neue Arbeitsmethoden und die Prinzipien der Gesundheitsfürsorge gelehrt wurden. Dies wurde begleitet durch eine Theologie der «irdischen Wirklichkeiten«, durch eine Theologie der Arbeit und eine Theologie der Welt, die zusammen zum theologischen Fundament der Modernisierungsanstrengungen der Kirche wurden.

Dieser Erklärungsversuch der verschiedenen Stufen der Entwicklung und der Modernisierung einer Gesellschaft war letztendlich unbefriedigend, nicht zuletzt, weil die Anstrengungen, die auf der Grundlage dieser Theorie unternommen worden wurden, zu keinen überzeugenden Ergebnissen führten. Kein Land der Dritten Welt kann heute in einem beschleunigten Tempo einen ähnlichen Prozeß der Modernisierung durchlaufen, wie ihn die USA oder die Länder Westeuropas in den letzten zweihundert Jahren durchlaufen haben. Die Voraussetzungen für einen solchen Prozeß haben sich grundlegend gewandelt. Damals waren jene Länder nicht so von anderen, mächtigen Ländern abhängig, wie es die Länder der Dritten Welt heute sind, es gab kein Monopol des Großkapitals, wie es heute gegeben ist, und es gab auch keine solch ausgeprägte Konkurrenzsituation auf dem Weltmarkt wie heute.

Infolge jener unbefriedigenden Ergebnisse der Modernisierungsanstrengungen, die auf der Grundlage jenes ersten Erklärungsansatzes unternommen worden waren, wandte man sich in den sechziger Jahren einem anderen Erklärungsmodell der Armut in der Dritten Welt zu. Diese Armut sei nicht an erster Stelle ein technisch zu bewältigendes, sondern vielmehr ein politisches Problem. Die gesamte Welt bilde einen großen, nach den jeweiligen Gegebenheiten entweder vom Kapitalismus oder vom Sozialismus geprägten wirtschaftlichen Raum, in dem es aber keineswegs harmonisch zugehe. Es gebe ja den Gegensatz zwischen den reichen Ländern des nordatlantischen Raumes und den armen, auf der südlichen Hälfte unseres Globus gelegenen Ländern. Infolge der Armut der Dritten Welt zeige man sich dort den revolutionären Idealen des Marxismus gegenüber besonders aufgeschlossen, und es komme dort leicht zu kaum noch kontrollierbaren Prozessen gesellschaftlichen Wandels. Es sei daher wichtig, dem Marxismus zuvorzukommen und durch bedeutende Investitionen in den armen Ländern stärkere Bande zwischen den armen und den reichen Ländern herzustellen, also die gegenseitige Interdependenz zu stärken. Es entstanden so verschiedene Projekte der «Entwicklungshilfe». Es wurde nun innerhalb des Systems der kapitalistischen Produktion zwischen «entwickelten» und«*unterentwickelten*» Ländern unterschieden. Damit die elende Situation der Dritten Welt behoben werden könne, müsse es in den betreffenden Ländern zu einer tiefgreifenden Veränderung der Gewohnheiten und Einstellungen, der Produktionsstrukturen und der gesellschaftlichen Beziehungen kommen. Auch dieses Erklärungsmodell wurde von den Kirchen übernommen, und diese unterstützten nach besten Kräften die verschiedenen reformistischen Programme, die auf der Grundlage jenes zweiten Erklärungsversuches für die Dritte Welt entwickelt wurden, bzw. sie ergriffen selber die Initiative zu solchen Programmen. Auch in diesem Fall fand sich eine

Theologie, die diese Strategie begleitete, nämlich eine Theologie der Entwicklung und des Fortschritts. Letztendlich aber vertieften die enormen Anstrengungen, die in dieser Zeit unternommen wurden, eher noch die Kluft zwischen Arm und Reich, als daß sie dazu beigetragen hätten, sie zu überwinden. Um die Gewinne des Kapitals zu sichern, wurden in fast allen Ländern der Dritten Welt Militärdiktaturen installiert. Man fing an, von der Notwendigkeit der Verteidigung der nationalen Sicherheit zu reden, wobei man die so entstehende «Ideologie der nationalen Sicherheit» besser eine «Ideologie zur Sicherung der Gewinnspannen des internationalen Kapitals» genannt hätte[5]. Der Reformismus, der in dieser Zeit praktiziert wurde, begünstigte letztendlich nur die schon so oder so privilegierten Schichten der Gesellschaft, bürdete den schon zuvor Marginalisierten noch größere Lasten auf und ließ die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen unverändert, in deren Logik eine immer größere Akkumulation von Reichtum und Besitz auf der einen und eine dieser Akkumulation entsprechende Armut auf der anderen Seite festgeschrieben waren. Eine gegenseitige Interdependenz bestand in Wirklichkeit nur zwischen den reichen, fortgeschrittenen Ländern, während, was die Beziehung zwischen den entwickelten und den armen Ländern betraf und betrifft, nur von Dependenz — von der Abhängigkeit der armen Länder von den reichen Ländern — die Rede sein konnte und kann.

Als sich in den siebziger Jahren dies alles herausstellte, fing man an, eine dritte Interpretation der Unterentwicklung zu erarbeiten. Demnach ist diese nur die Kehrseite einer Entwicklung nach kapitalistischem Modell. In Wirklichkeit befinden sich die armen und die reichen Länder in einem einzigen, gemeinsamen Prozeß, der für die einen ein Prozeß der Entwicklung, für die anderen ein Prozeß der Unterentwicklung ist. So hat dieser eine Prozeß für die an ihm beteiligten Länder sehr ungleiche Auswirkungen. Die Früchte dieses Prozesses werden von den schon so oder so entwickelten Ländern bzw. von den privilegierten, entwickelten Schichten der Dritten Welt geerntet, während die entsprechenden Lasten von den schon so oder so armen Ländern getragen werden müssen. Der Kapitalismus, auf den wir in den armen Ländern stoßen, ist ein abhängiger Kapitalismus — ein von dem Kapitalismus des «Zentrums» abhängiger Kapitalismus der Peripherie —, der gerade im Dienste jenes Kapitalismus des Zentrums steht und sich mit dessen Interessen verbündet und der die Interessen der Marginalisierten nicht zu berücksichtigen bereit ist. Er ist so ein Kapitalismus der Entwicklung der Unterentwicklung. In anderen Worten: Wenn die Reichen, sowohl die der Ersten als auch die der Dritten Welt, immer reicher werden, dann geschieht dies auf Kosten der Armen bzw. dann hat dies zur Folge, daß diese Armen immer ärmer werden. Der Wohlstand der fortgeschrittenen Gesellschaften der Ersten Welt beruht unmittelbar auf einer effizient organisierten Ausbeutung der Dritten Welt durch die multinationalen Konzerne, durch asymmetrische Handelsbedingungen (die Länder der Dritten Welt müssen immer mehr hergeben, um immer weniger zu bekommen), durch einen für die Dritten Welt sehr kostspieligen Technologietransfer, durch eine immer wachsende und die Länder der Dritten Welt immer mehr einschränkende Auslandsverschuldung. Die Länder der Dritten Welt sind nicht nur unterentwickelt, sondern sie werden in einem Gesamtrahmen der wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und auch religiösen Abhängigkeit immer tiefer in die Unterentwicklung *hineingezwungen*. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn diese Abhängigkeit als eine Unterdrückung erfahren wird, die die unterentwickelten Länder daran hindert, eigene, von ihnen selbst bestimmte Wege der Entwicklung zu gehen. Statt dessen wird ihre geschichtliche und gesellschaftliche Entwicklung weiterhin von den Interessen der Länder des «Zentrums» bestimmt. Wenn nun diese Abhängigkeit Frucht und Ausdruck der Unterdrückung ist, dann ist eine Beendigung dieser Abhängigkeit auch eine Befreiung. Aus diesem Grund hat man Anfang der siebziger Jahre angefangen, auch auf streng analytischer Ebene von «Befreiung» zu reden und sich dieser Kategorie als einer korrelativen Kategorie zum Begriff «Unterdrückung» zu bedienen[6].

Das neue, massive Hervortreten der Unterdrückten auf der Bühne der Gesellschaft

Eine der Voraussetzungen der Theologie der Befreiung ist diese Art der gesellschaftsanalytischen, die Situation der gesamten Dritten Welt nicht aus den Augen verlierenden Reflexion.

Ohne sie gäbe es keine Theologie der Befreiung, aber dies hindert nicht, daß ein anderer Faktor für die Theologie der Befreiung und ihre Entstehung noch wichtiger ist: die gesellschaftliche Mobilisierung der unterdrückten Gruppen oder — um es mit einem in der lateinamerikanischen Theologie sehr beliebten Ausdruck zu sagen: das neue massive Hervortreten («Hereinbrechen») der Unterdrückten auf der Bühne der Gesellschaft (*a irrupção dos pobres no cenário da sociedade*)[7].

Nach dem letzten Weltkrieg hat der Kapitalismus sich in der gesamten Dritten Welt in seiner heutigen Gestalt eines weltumfassenden, internationalen Kapitalismus besonders intensiv bemerkbar gemacht, und er hat dabei auch angefangen, die Wirklichkeit dieser Dritten Welt eingehend zu prägen. Dies wurde dadurch begünstigt, daß die Rohstoffe in der Dritten Welt besonders billig zu beschaffen waren, die Arbeitskräfte faktisch nichts kosteten und die verschiedensten kapitalistischen Unternehmungen und Vorhaben in der Dritten Welt sowohl von den Staaten der Ersten als von denen der Dritten Welt auf jede nur denkbare Weise gefördert wurden. Infolgedessen richteten die Volkswirtschaften sich völlig auf den Export aus, und es entstand eine neue «transnationale«, ganz auf das Ausland ausgerichtete («internationalisierte«) Bourgeoisie. Es entwickelten sich im Dienst des Exports neue Berufe, und die Arbeiterschaft wurde sich bewußt, wie ihre Arbeit und ihre Arbeitsbedingungen von der Logik des Kapitals bestimmt wurden. Es wurde immer klarer, daß die Probleme der großen verarmten Massen nicht von einer Entwicklung nach kapitalistischem Muster gelöst werden könnten. Es stellte sich die Notwendigkeit einer neuen, grundlegenden, wesentlich vom Volk bestimmten Demokratie heraus, die zu einer weniger konfliktträchtigen Gesellschaft und zu einer wirklichen Beteiligung aller am Leben und an den Entscheidungen in der Gesellschaft führen würde, wobei diese neue Partizipation aller sich an erster Stelle für diejenigen auswirken sollte, die im alten System marginalisiert worden waren. In der gesamten Dritten Welt wurden damals Gewerkschaften gegründet, die auch einen gewissen politischen Einfluß zu gewinnen vermochten, es entstanden neue Parteien, die sich den Interessen der Arbeiter verschrieben, und darüber hinaus schlossen die Menschen sich in der Stadt und auf dem Land noch auf viele andere Weisen zur Verteidigung ihrer Interessen zusammen. Die Unterdrückten wurden zu den neuen «Barbaren»: Wie damals in der Zeit der Völkerwanderung wurde nun auch wieder das «Imperium» durch die Träger neuer gesellschaftlicher Interessen und Vorstellungen in Frage gestellt[8].

Gegenüber diesen neu anrückenden Massen, die ihre Rechte einforderten und sich auf eine strukturelle Umgestaltung der Gesellschaft hinbewegten, suchte das System die Massen durch den sogeannten Populimus für sich zu gewinnen bzw. zu beschwichtigen. Dieser Populismus war eine von den herrschenden Klassen verfolgte Strategie, bei der charismatische Führer sich an die Spitze des Volkes zu stellen schienen und einige Forderungen dieses Volkes durchsetzten, ohne daß sie damit irgendwie die grundlegenden Interessen der herrschenden Klassen bedrohten, die nach wie vor die Hegemonie in der Gesellschaft bewahrten. Als es aber dem Populismus auf die Dauer nicht mehr gelang, den Erneuerungswillen des Volkes zu bremsen, griff der bürgerlich-liberale Staat auf Methoden der Repression durch die Polizei zurück, und in nicht wenigen Fällen, vor allem in Afrika und Lateinamerika, kam es zu einem wirklichen Staatsterror, besonders dann, wenn eine Guerilla oder eine andere aufständische Bewegung bekämpft werden sollten. In solchen Fällen scheute man auch nicht vor einer systematischen Verletzung der Menschenrechte zurück.

In jenen aufständischen Bewegungen, die sich gegen die herrschende Ordnung richteten und dabei letztendlich nur das bekämpften, was sich in den Augen der sich dort Engagierenden als die Ordnung der Unordnung darstellte, wirkten auch viele Christen mit. Es wurde eine analytische Sprache verwandt, in der viel von Abhängigkeit einerseits und Befreiung andererseits die Rede war. Die Vorstellungen, von denen diese Bewegungen sich leiten ließen, waren vom demokratischen und vom sozialistischen Gedankengut inspiriert. Es beteiligten sich neben Christen aus den ärmsten Bevölkerungsschichten, die sich der Widersprüche des kapitalistischen Systems bewußt geworden waren, auch andere Christen aus anderen Schichten, die sich dafür entschieden hatten, mit dem Volk solidarisch zu werden und sich für eine Umgestaltung der Gesellschaft zu engagieren. Sie stellten sich folgende Frage: Wie können wir Christen sein in einer

Welt, in der das Elend eine so große Rolle spielt? Wie kann der christliche Glaube zur Befreiung der Unterdrückten und so letztendlich zu der aller beitragen und — um diese Frage umgekehrt zu stellen — was ist zu tun, damit er nicht mehr der Aufrechterhaltung des Status quo und so den Interessen eines ungerechten Establishments dient? Diese Fragen schienen eine Antwort im Sinne eines konkreten praktischen Engagements der Christen mit allen anderen, die auch die Befreiung suchten, und im Sinne einer von einem solchen konkreten, praktischen Engagement ausgehenden Reflexion zu erfordern. Die Theologie der Befreiung ist in Wirklichkeit nichts anders als ein konsequenter, systematischer Versuch der Beantwortung dieser doch auf die christliche Praxis ausgerichteten Fragen. Diese Antwort wäre aber nicht möglich gewesen, hätte es dazu in den Kirchen, und dabei vor allem in der katholischen Kirche, keine günstigen Voraussetzungen gegeben.

Die Option der Kirche gegen die Armut für die Armen

In den früher kolonialisierten Ländern der Peripherie haben die Kirchen sich in der Geschichte dieser Länder mit den Herrschenden zu arrangieren gewußt. Zwar hat es hier und dort immer Teile der Kirche gegeben, die die Verteidigung der Urbevölkerung, der Indios und der Schwarzen und anderer unterdrückter Gruppen auf sich nahmen, aber es handelte sich dabei um abrahamitische Minderheiten. Insgesamt bestätigten und legitimierten die Kirchen die herrschende Ordnung, die jedoch aus der Sicht der Besiegten und Beherrschten nichts anderes als Invasion, Besatzung und Gewalt war. Neuerdings aber haben die Kirchen angefangen, sich aus ihrer neokolonialistischen Verstrickung mit den Herrschenden zu befreien, etwa in Afrika, seit dort verschiedene Länder die politische Unabhängigkeit erlangt haben[9], in Lateinamerika seit den fünfziger Jahren und in Asien, seitdem dort zum ersten Mal in der Neuzeit wieder versucht wurde, zu einer Inkulturation des Evangeliums in die alten, ehrwürdigen Kulturen des Kontinents zu finden, die oft weit älter sind als die westliche Kultur. Insbesondere das Zweite Vatikanum hat hierbei eine wichtige Rolle gespielt[10]. Große Teile der Kirchen nahmen sich der Interessen und Anliegen der verschiedenen Völker und Bevölkerungsgruppen an und engagierten sich für die Sache der Befreiung. Eine wichtige Rolle haben hier auch viele Laien, Männer und Frauen gespielt, die sich für eine grundlegende Umgestaltung der Gesellschaft engagierten. Sie haben der Kirchenleitung (der Hierarchie) geholfen, die neue, historische und gesellschaftliche Aufgabe — «Sendung» — des Christentums im Interesse der Unterdrückten und für die Unterdrückten zu verstehen, also das, was am gelungensten als die *opção preferencial (da igreja) pelos oprimidos*, als die vorrangige Option der Kirche für die Armen, umschrieben worden ist. Auf dieser Grundlage entwickelte sich auch eine neue kirchliche Pastoral, die mehr inmitten des Volkes selbst und vom Volk aus zu arbeiten suchte. Die Voraussetzungen der jeweiligen Kultur wurden stärker berücksichtigt, die Bischöfe und Priester verstanden sich eher als Hirten denn als Vertreter kirchlicher Autorität, Propheten erhoben sich, um gesellschaftliches Unrecht an- und die notwendigen Veränderungen einzuklagen, viele Christen engagierten sich im Sinne einer befreienden Praxis in verschiedenen gesellschaftlichen und kirchlichen Bewegungen gegen die herrschende Ordnung. Wie im Falle Lateinamerikas gestalteten die Kirchen oft auch ihre innere Organisation so um, daß dies schon eine Art von Befreiung bedeutete. Auf diese Weise konnten Tausende sogenannter Basisgemeinden entstehen, in denen der Glaube durchaus auf die Probleme und das Elend im Leben der Gläubigen bezogen — und so die befreiende Dimension dieses Glaubens deutlich wird, in denen die Gläubigen zusammen über ihre Verantwortung in der Gesellschaft nachdenken, ein kritisches Bewußtsein in Bezug auf die strukturellen Ursachen des Elends, in dem sie leben, entwickeln und zu einer spezifischen Praxis finden bzw. sich ausgehend von ihren Basisgemeinden in größeren, umfassenderen Volksbewegungen engagieren. Auch sollten hier die Tausende von Bibelgruppen erwähnt werden, in denen das Volk selbst zu dem Mut findet, das Gotteswort zu interpretieren, und anfängt, den Glauben auf eine neue, weniger dogmatische und abstrakte, viel geschichtlichere Weise zu verstehen, wobei es sich auf ein stärkeres Engagement für mehr Solidarität und Gerechtigkeit hin bewegt. Ein nicht unbeträchtlicher Teil der Amtskirche hat sich in diesen verschiedenen Entwicklungen inmitten des Volkes engagiert. Es mußte hier zu Konflikten kom-

men, und so sind nicht wenige Vertreter der Amtskirche von den verschiedenen Bespitzelungsdiensten und Repressionsorganen des herrschenden Systems verfolgt, eingesperrt, gefoltert und gar getötet worden. Fast alle Kirchen der Dritten Welt können Märtyrer vorweisen, die infolge eines vom Evangelium inspirierten Engagements für die Armen, damit diese zu ihrem Recht kämen, gestorben sind.

Aus dieser von einer neuen historischen und gesellschaftlichen Praxis geprägten Wirklichkeit ist ein neues Reflektieren hervorgegangen, das sich Theologie der Befreiung nennt. Allerdings ist dies im katholischen Raum erst möglich geworden durch das Zweite Vatikanum und die mit diesem Konzil verbundene Öffnung der Kirche auf die heutige Welt, die verschiedenen Kulturen, die Wissenschaft, die Technik und die Entwicklungsproblematik hin. In der konkreten Situation der Dritten Welt stellte sich dabei allerdings bald heraus, daß Wissenschaft und Technik mehr sind als nur Instrumente, mit denen es dem Menschen gelingt, die Natur zu beherrschen: Sie sind auch die wichtigsten Herrschaftsinstrumente der entwickelten Länder über die anderen Länder, die wissenschaftlich und technisch noch nicht so weit sind. Auch wurde klar, daß die Länder des Zentrums nicht so entwickelt und wohlhabend wären, hätten die Länder an der Peripherie des kapitalistischen Imperiums dafür nicht den Preis ihrer Unterentwicklung bezahlt. Auch wurde deutlich, daß es nicht einfach eine einzige Welt gibt, sondern daß eine wirkliche «Unter»-welt der Armut und des gesellschaftlichen Unrechts existiert. Die Rezeption des Zweiten Vatikanums in der Dritten Welt hat dort im katholischen Raum die Entstehung der Theologie der Befreiung ermöglicht[11]. Die entscheidende Frage ist hier nicht mehr die nach der Beziehung zwischen Glauben und Wissenschaft, zwischen einer erwachsengewordenen und säkularisierten Menschheit und der Kirche, sondern die nach der Beziehung zwischen dem Glauben und gesellschaftlichem Unrecht, zwischen dem Evangelium und der Entwürdigung von Menschen zu «Untermenschen» sowie der Wirklichkeit der Unterentwicklung. Wenn der Hunger nach Brot sich mit dem Hunger nach Gott verbindet, geht daraus die Befreiung hervor als ein Weg, auf dem in der Kraft des Glaubens jene Umgestaltung der Gesellschaft verwirklicht werden kann, die allein das Brot sichert. In Lateinamerika ist hierbei die Einsicht, daß die dortige wirtschaftliche und gesellschaftliche Situation in ihrem gesamten Elend die Folge der Entwicklung anderer Teile der Welt nach den Vorstellungen und Idealen des Kapitalismus ist, einer der Faktoren, die die Entstehung der Theologie der Befreiung ermöglicht haben.

Möglicherweise ist die Situation in Afrika noch schlimmer als in Lateinamerika. Die geschichtlichen und gesellschaftlichen Voraussetzungen sind dort aber nicht dieselben wie in Lateinamerika, und daher ist dort auch eine andere Art der Theologie der Befreiung entstanden. Die afrikanischen Christen haben in Reaktion auf die Bedrohung der afrikanischen Kulturen durch den europäischen Kolonialismus und dessen Vorstellungen von Zivilisation sowie durch den Glanz der heutigen Technik und Wissenschaft eine Theologie der Befreiung entwickelt, die die kulturellen Wurzeln der Bevölkerung aufzugreifen und zu schützen sucht und diese Bevölkerung gleichzeitig von der «anthropologischen Armut» zu befreien sucht, die sie unterdrückt. In Asien stehen die Christen dagegen vor der Herausforderung der alten Religionen, die eine Mentalität prägen, auf deren Grundlage meistens wenig Sensibilität den geschichtlichen und gesellschaftlichen Veränderungen gegenüber zu erwarten ist, wobei zur gleichen Zeit diese Religionen Ausdruck von Institutionen und von einer Denkart sind, die im konkreten Befreiungsprozeß weiterentwickelt und verfolgt werden sollten. Hier öffnet sich die Möglichkeit eines intensiven Dialogs und einer fruchtbaren Zusammenarbeit mit einem Christentum, das angesichts des Elends in der Gesellschaft auf der Grundlage der eigenen religiösen Erfahrung seine gesellschaftliche Aufgabe der Befreiung auf sich genommen hat.

Die Theologie der Befreiung: eine Theorie der befreienden Praxis

Bevor wir näher auf die Theologie der Befreiung als eine typische Theologie der Dritten Welt eingehen werden, sollte darauf hingewiesen werden, daß es auch noch andere Theologien gibt. So existiert auch in der Dritten Welt jene neuscholastische Theologie, wie sie exemplarisch in der Ersten Welt produziert wird und deren Ziel und Anliegen es vor allem ist, die offizielle Lehre der Kirche darzulegen und zu vertiefen. Auch exi-

stiert in der Dritten Welt eine moderne, progressive Theologie, die das Gedankengut der großen theologischen Strömungen der Ersten Welt aufgreift und widerspiegelt. Diese Theologie sucht sich mit den Fragen unserer heutigen modernen Zeit auseinanderzusetzen und dabei die Thematik der Gerechtigkeit und des Friedens zu erörtern.

Aber sowohl bei jener neuscholastischen als bei der modernen, progressiven Theologie handelt es sich nicht um Theologien *der* Dritten Welt, sondern man könnte höchstens von Theologien *in der* Dritten Welt reden: Diese Theologien machen die Herausforderungen und Probleme, vor denen die Dritte Welt heute steht, nicht zum Mittelpunkt ihrer theologischen Arbeit. Dagegen ist für die Befreiungstheologien in Asien, Afrika und Lateinamerika die dort gegebene Situation des Elends *Ausgangspunkt* der Glaubensreflexion. Konkret ist diese Theologie inmitten jener Gruppen entstanden, die sich in einer Praxis der Befreiung begegneten und noch immer begegnen. Es ist wichtig, daß wir hier von einer Praxis der Befreiung reden, denn über alle möglichen Reformen und über die Hilfe an einzelne Geschädigte des Systems hinaus wurde eine Alternative zum herrschenden System gesucht. Es ging diesen Gruppen nicht um eine theoretische Reflexion über das Thema Befreiung/Unterdrückung, wie man sie etwa zur Genüge unter den entsprechenden Stichwörtern in irgendeinem theologischen oder biblischen Lexikon finden kann. Eine solche Reflexion hat es ja immer in der Theologie gegeben, und um sie zu produzieren, brauchte die Theologie nicht ihre Methode zu ändern. Wenn die Theologie der Befreiung den Anspruch erhebt, ganz neue Wege zu gehen, dann tut sie dies aufgrund der Tatsache, daß sie eine Glaubensreflexion ist, die *innerhalb* der konkreten Praxis der Befreiung der Unterdrückten im Rahmen der verschiedenen Befreiungsbewegungen dieser Unterdrückten erarbeitet worden ist. Das erste Wort ist hier das der Praxis, d. h. eines Handelns, das bewußt die Veränderung der Verhältnisse in der Gesellschaft anstrebt. So geht die Theologie der Befreiung vor allem induktiv vor. Sie geht weder von Worten aus (etwa von denen der Bibel oder des kirchlichen Lehramts), noch endet sie in Worten (etwa in neuen theologischen Formulierungen): Vielmehr geht sie von einer konkreten Praxis und den mit einer solchen Praxis verbundenen Kämpfen aus, damit ihre auf dieser Grundlage erarbeitete theoretische Reflexion wieder zu einem besseren Verständnis der Praxis und so zu einer intensiveren, bewußteren Praxis führen kann.

Aus der Sicht der Theologie der Befreiung hat die Praxis verschiedene Ebenen. Es kann sich um eine *pastorale* Praxis handeln, in der die Katechese, die Liturgie und alles, was im strengen Sinn des Wortes als religiöses Tun betrachtet werden kann, die Wirklichkeit der gesellschaftlichen Sünde ins Bewußtsein rufen und aufzurufen zu einem Engagement der Veränderung auf mehr Gerechtigkeit hin. Es kann sich um eine gleichzeitig *kirchliche* und *politische* Praxis handeln, in der die Christen (die Kirche als Ganzes oder wenigstens Teile dieser Kirche) sich an den verschiedenen Bewegungen zur Veränderung der Gesellschaft beteiligen und dabei eine Alternative zu entwickeln und zu verwirklichen suchen, die den Unterdrückten und allen andern ein menschenwürdigeres, volleres Leben und Freiheit bringt. Schließlich kann es sich auch um eine *politische* Praxis im strengen Sinne handeln, die unmittelbar von den Interessen der Marginalisierten aus die Veränderung der Gesellschaft anstrebt. Auch diese letzte Praxis hat, obwohl sie sich völlig im profanen Bereich zu bewegen scheint, objektiv eine theologische Dimension. Sie will ja allen mehr Gerechtigkeit und größere Menschenwürde bringen, Güter, die, vom Standpunkt des Glaubens aus betrachtet, zu den Gütern des Gottesreiches gehören. Das Gottesreich ist zwar viel mehr als diese Güter, aber ohne sie wäre es kein Gottesreich. Die Theologie der Befreiung ist daher eine kritische Reflexion über die menschliche Praxis (über die Praxis der Menschen im allgemeinen und die der Christen im besonderen) im Licht der Praxis Jesu und der Forderungen des Evangelium mit dem Ziel, zur Verbesserung jener Praxis beizutragen und so zu bewirken, daß sie effizienter wird.

Gesellschaftsanalyse und Theologie

Die Theologie der Befreiung will tatsächliche Effizienz, denn sie will konkret zur Befreiung der Unterdrückten beitragen. Zu dieser Befreiung reicht aber der gute Wille allein nicht. Die Mechanismen, die die Armut hervorrufen, müssen analysiert werden, und es muß erkundet werden, wie die Befreiung sich auf pädagogischer,

politischer und religiöser Ebene am besten verwirklichen läßt. Ohne eine ernsthafte Gesellschaftsanalyse macht man leicht die Fehler, von denen wir oben gesprochen haben: Man verfällt in einen Assistentialismus, durch den zwar dem einzelnen Armen geholfen, aber der Reichtum der Reichen nicht in Frage gestellt wird. Oder man wendet sich einem Reformismus zu, durch den die vom konkreten Gesellschaftssystem produzierten Folgen zwar gelindert werden, ohne daß man zu den Wurzeln der Mißstände selbst in jenem Gesellschaftssystem durchdringt und eine wirkliche Alternative zu diesem Gesellschaftssystem sucht. Die Befreiung aller fordert von uns, daß wir den vom Kapitalismus so favorisierten Typus von Entwicklung überwinden, für den die großen Massen der Armen einen sehr hohen Preis bezahlen, ohne daß ihnen etwas von dieser Entwicklung zugute kommt.

Welcher Analyseinstrumente sollten wir uns dabei bedienen? Kein Instrumentarium kann hier völlig neutral und unverfänglich angewandt werden. Jede Wahl eines bestimmten Typus der Analyse — nennen wir hier die funktionale und die strukturell-dialektische als die beiden wichtigsten Typen — zeigt auf den gesellschaftlichen Ort des Wählenden hin — auf den Gesamtkomplex von Interessen, von denen er ausgeht, auf die Idealvorstellung von Gesellschaft, die ihm vorschwebt. Wer vom gegebenen Gesellschaftssystem profitiert, wird zu einem Instrumentarium neigen, das besagtes System rechtfertigt bzw. eine Perfektionierung dieses Systems zuzulassen scheint. Wer unter dem System zu leiden hat, wird ein Instrumentarium benutzen wollen, das auf eine Veränderung und Umgestaltung der Gesellschaft hinzielt. Die Theologie der Befreiung hat sich, dem Evangelium entsprechend, dafür entschieden, daß die Unterdrückten und ihr Wohlergehen in der Mitte ihres Interesses stehen, bekennt sich also, um die Sprache des Dokumentes von Medellín aufzugreifen, zu einer «präferentiellen Option» für diese Unterdrückten. Bei der Analyse der Gesellschaft will die Theologie der Befreiung also von dem Interesse der Unterdrückten an Befreiung, ihrer Sicht der Gesellschaft und ihren Erfahrungen mit ihr ausgehen. Naturgemäß bietet sich hier mehr das strukturell-dialektische Instrumentarium der Gesellschaftsanalyse an. Nicht ohne Grund haben daher die Theologen der Dritten Welt in ihrer Analyse einige Grundkonzepte des Marxismus übernommen, da diese geeigneter sind, bei den Armen die Einsicht zu wecken, daß sie nicht halt einfach, nicht so ohne weiteres arm sind, sondern daß sie arm sind, weil sie ausgebeutet werden und unterdrückt sind. Eines sollte hier klar sein: Diese Theologien sind nicht vom Marxismus ausgegangen, um dann zum Volk zu finden, sondern sie sind vom armen, christlichen Volk ausgegangen und so beim Marxismus angelangt[12]. Die Verwendung bestimmter marxistischer Kategorien hat eine ausschließlich instrumentale Funktion im Dienste der Beseitigung jener Mechanismen, die das Elend verursachen und verschulden.

Die Gesellschaftsanalyse allein reicht aber nicht. Auch eine Pädagogik der Bewußtmachung (der «Konszientisierung») und der Befreiung der Armen tut not. Es war daher eines der wichtigsten Anliegen der Theologie der Befreiung, eine praktische Pädagogik der Unterdrückten als eine Praxis der Befreiung aus der Knechtschaft der Unterdrückung zu erarbeiten.

Wer ist das Subjekt der Befreiung? Auf keinen Fall die herrschenden Klassen, denn diese müßten sich selbst bekämpfen, da sie, wenn auch nicht allein, die Unterdrückung verschulden. Auch nicht der Staat kann ein solches Subjekt der Befreiung sein. Zwar beseitigt er einige der Widersprüche, unter denen sonst die Unterdrückten zu leiden hätten, aber im allgemeinen funktioniert er als Instrument zur Verwirklichung der Interessen derer, die neben der Macht auch alles andere besitzen und auch weitgehend ein Monopol des Wissens innehaben, also jener Gruppen, die die Mechanismen der Unterdrückung und der Marginalisierung produzieren und aufrechterhalten. Das Subjekt der Befreiung können auch die Kirchen nicht sein, denn diese bewegen sich auf der symbolischen Ebene der Produktion von Sinn und der Verfassung von Botschaften. Auch dies ist wichtig, es reicht aber nicht, um die Befreiung der Unterdrückten zu bewirken. *Das* Subjekt der Befreiung sind die in ihre Armut hineingezwungenen Armen zusammen mit denen, die sich mit ihnen verbünden. Sie werden zum Subjekt ihrer Befreiung, indem sie sich ihrer Unterdrückung bewußt werden, sich organisieren, sich eine Vorstellung von einer künftigen Gesellschaft machen und um eine Freiheit kämpfen, die letztendlich nicht nur ihnen selbst, sondern allen zugute kommen wird. Wenn sich die Unterdrückten selbst nicht der Sa-

che ihrer Befreiung annehmen, wird diese von nirgendwo sonst kommen. Dies ist eine grundlegende Überzeugung der Theologie der Befreiung.

Nachdem die Theologie der Befreiung im Hinblick auf mehr Effizienz bei der Befreiung diese Art der Analyse durchgeführt hat, muß sie ein Urteil über die so gesammelten Gegebenheiten fällen, um die Linien eines konkreten Handelns zu suggerieren, das den Befreiungsprozeß auslöst bzw. ihn weiter voranbringt. Es handelt sich bei diesem Vorgehen um die bekannten methodologischen Schritte der Theologie der Befreiung als drei verschiedene Momente eines einzigen Glaubensengagements: um ein analytisches *Sehen*, auf das ein theologisches *Urteilen* folgt, das dann wieder in ein pastorales bzw. politisches *Handeln* mündet.

Was hat die Theologie der Befreiung zu der Theologie im allgemeinen beigetragen?

Erstens kommt der Theologie der Befreiung das Verdienst zu, die Armen, ihr Leiden (ihre «Passion») und ihre Anliegen in die Mitte der theologischen Reflexion gerückt zu haben. Gerade aus dem Blickwinkel der Armen wird klar, wie sehr die Botschaft Jesu wirklich eine «gute Nachricht» ist. Aus diesem Blickwinkel der Armen entdecken wir wieder in seiner gesamten Prägnanz, was es bedeutet, wenn wir Gott einen Gott des Lebens, Jesus den Befreier, den Heiligen Geist das Prinzip der Freiheit, die Kirche das Volk Gottes usw. nennen. Die Theologie will hier nicht an die Stelle der Armen treten, denn nicht die Theologie, sondern sie selbst sind Subjekt ihrer eigenen Befreiung. Wohl aber will sie dazu beitragen, daß der Stimme der Armen mehr Geltung verschafft wird.

Zweitens hat diese Theologie die revolutionäre Dimension des Christentums wiederentdeckt und dem Christentum wiedergegeben. Sie hat das Christentum aus seiner Knechtschaft im Kapitalismus als Stütze und Legitimierung der vom Kapitalismus geschaffenen Ordnung und daher auch als eine den Armen feindliche und nachteilige Wirklichkeit befreit. Auch ist es durch sie nicht mehr einzig und allein der Marxismus, der eine Veränderung der Gesellschaft anstrebt. Im Namen des Gottes des Lebens und im Namen unseres Befreiers Jesus Christus haben ganze Kirchen angefangen, gegen die verschiedenen Formen gesellschaftlicher Unterdrückung zu protestieren und sich an den Befreiungsbewegungen zu beteiligen. Auf diese Weise kann die befreiende Dimension des christlichen Glaubens sich heute in der Kirche voll und deutlich entfalten.

Drittens: Diese Theologie hat, statt sich mit ahistorischen und daher auch harmlosen Fragen zu beschäftigen — wenn man sich dagegen mit der Geschichte und Geschichtlichem befaßt, lassen sich Konflikte nicht vermeiden —, die konkrete Praxis und die Fragen und Probleme des Volkes auf der Ebene der Gesellschaft, der Wirtschaft, der Politik und der Ideologie zum Objekt ihrer theologischen Reflexion gemacht. Sie hat in diesem Kontext eine originelle Hermeneutik entwickelt, in der der Glaubensdiskurs sich zu seiner Formulierung eines gesellschaftlichen Diskurses bedient, der vom Standpunkt der Unterdrückten aus erarbeitet worden ist. Doch bleibt hier die «Theologizität» der Theologie gewahrt, denn die Gesellschaftswissenschaften werden nicht zu einem konstituierenden Element der Theologie. Sie helfen allerdings die Gesellschaft zu verstehen, und ein solches Verständnis der Gesellschaft ist notwendig, soll der Glaube seine historische Effizienz entfalten können — ein Ziel, das die Theologie der Befreiung ausdrücklich verfolgt[13].

Viertens ist von der Theologie der Befreiung ein neuer Ort der theologischen Arbeit definiert worden. Denn diese Theologie entsteht viel mehr inmitten der Gemeinschaft der Armen im unmittelbaren Dienst an der Gemeinschaft als im akademischen Raum. So ist die Theologie der Befreiung auf sehr intensive Art und Weise eine «kirchliche» Theologie, denn sie entsteht in einem engen Zusammenhang mit der Pastoral der Kirche und denen, die in dieser Pastoral arbeiten. Das Subjekt der Theologie ist nicht an erster Stelle der einzelne (Berufs-) Theologe, sondern mit einem solchen Theologen die gesamte Gemeinschaft mit ihren Problemen, ihren Lösungen, ihrer Praxis und ihrer Reflextion, die dann von dem ausgebildeten Theologen aufgegriffen und vertieft werden. Zudem fördert und unterstützt die Theologie der Befreiung auch die Entstehung einer Volkstheologie, deren Träger die Verantwortlichen der kirchlichen Pastoral (*«agentes de pastoral»*) und andere Christen sind.

Fünftens gewinnt die Theologie der Befreiung jene Dimension der Verkündigung des Evangeliums zurück, die jede christliche Reflextion cha-

rakterisiern müßte. Denn jede christliche Reflexion müßte den Menschen die gute Nachricht der Befreiung bringen und ihnen so Mut machen zur Hoffnung. Damit dies einer Theologie gelingt, reicht es nicht, daß sie orthodox sei, sondern sie muß auch das Risiko eingehen, über die lebenswichtigen und dramatischen Fragen der menschlichen Existenz sowohl auf individueller als auf gesellschaftlicher Ebene nachzudenken, und sich fragen, wie sie dabei den Menschen Mut zusprechen soll und das Heil verheißen kann.

Schließlich ist die Theologie der Befreiung auch eine verfolgte Theologie. Von den Herrschenden in der Gesellschaft wird sie des Marxismus beschuldigt als einer Ideologie, die den Klassenkampf schüre. Dies ist aber nur ein Vorwand, um jede Veränderung zu verhindern und um den politischen Fragen aus dem Wege zu gehen, die die Tatsache der Armut aufwirft. In der Kirche selbst wird die Theologie der Befreiung von bestimmten Gruppen beschuldigt, den Glauben zu politisieren und eine «parallele Kirche», eine konkurrierende Nebenkirche, ins Leben rufen zu wollen. Es mag in dieser Richtung einige Übertreibungen gegeben habe, aber insgesamt sucht man sich durch eine solche Argumentation wieder einmal darum herumzudrücken, die vorrangige Option für die Armen ernstzunehmen und sich der Herausforderung zu stellen, die die christlichen Basisgemeinden für die Kirche und das Christentum bedeuten. Sie zwingen uns ja, die religiöse Arbeitsteilung neu zu durchdenken und den Laien und dabei vor allem den Frauen in der Kirche einen größeren und verantwortungsvolleren Platz einzuräumen. Was nun diese gesamte Situation der Verfolgung betrifft, müssen die Theologen sie auf sich nehmen in einem Geiste, der sich daran erinnert, daß Jesus die Verfolgten seligpreist und daß sie durch das eigene Verfolgtsein teilhaben an dem weit schmerzlicheren Leiden des unterdrückten Volkes.

Die Theologie der Befreiung nimmt zum ersten Mal in der Geschichte den nun deutlich wahrnehmbaren und formulierten Schrei des Volkes auf, damit er von der Peripherie aus im Zentrum erklingt. Er ist dann auch im Zentrum verschiedener Kirchen gehört worden. Wir müssen darauf hinwirken, daß er nicht durch eine moralisierende oder spiritualisierende Deutung im Sinne der herrschenden Institutionen vereinnahmt wird, sondern daß er weiterhin ein Sauerteig ist zur Umgestaltung der Gesellschaft auf eine menschlichere Gesellschaft für alle hin, in der die Kirchen dem Evangelium näher stehen und in der sie ärmer und mit den Armen wirklich solidarisch sein werden.

[1] Vgl. Teología desde el Tercer Mundo. Documentos finales de los cinco congresos internacionales de la Asociación Ecuménica de los Teólogos del Tercer Mundo (San José de Costa Rica, 1982) 12—18.

[2] Vgl. P.N. Rigol, Sociologia do Terceiro Mundo (Petrópolis 1977; mit Bibliographie).

[3] Wir betrachten auch die schwarze Theologie der Befreiung bzw. schwarze Theologie, die theologischen Strömungen unter den Indianern der USA und jene Richtungen einer feministischen Theologie, die neben der Frage der geschlechtlichen Unterdrückung auch die Klassengegensätze und die damit verbundenen Formen von Unterdrückung nicht aus dem Auge verlieren, als Theologien der Dritten Welt, auch wenn sie in der Ersten Welt erarbeitet worden sind. Denn in diesen Theologien wird von ähnlichen Situationen ausgegangen, wie diese auch in der Dritten Welt gegeben sind. Geopolitisch betrachtet gibt es sowohl eine Erste Welt in der Dritten wie eine Dritte Welt in der Ersten.

[4] Eine gute Orientierung bietet hier noch immer das grundlegende Werk von Gustavo Gutiérrez, Teologías de la liberación (Perspectivas, Lima 1971) 35—39, *deutsch:* Theologie der Befreiung (München/Mainz 1973).

[5] Vgl. J. Comblin, La Iglesia y la ideología de la Seguridad Nacional (Lima 1977; franz. Original: Bibliographie sur la sécurité nationale, Centre Lebret, Paris 1976).

[6] H. Assmann, Opresión-Liberación. Desafío a los Cristianos (Montevideo 1971); H. Míguez Bonino, Doing Theology in a Revolutionary Situation (Philadelphia 1975) 1—60, *deutsch:* Theologie im Kontext der Befreiung (Göttingen 1977).

[7] Vgl. G. Gutiérrez, La fuerza histórica de los pobres (Salamanca 1982), *deutsche Teilübers.:* Die historische Macht der Armen (München/Mainz 1984).

[8] Eine gute, zurückhaltende Zusammenfassung findet sich bei T. Buhl, La teología de la liberación. Aspectos fundamentales de sus posiciones sociopolíticas: Asia, Africa, Latinamerica, Heft 20 (1988) 64—96 (Akademie Verlag, Berlin):

[9] Vgl. S. Torres/V. Fabella, O evangelho emergente (São Paulo 1982, engl. Original): dort finden sich S. 152—177 die wichtigsten Beiträge aus Afrika; A. Mbembe, Afriques indociles (Paris 1988) 152—177

[10] S. Arokiasamy/G. Gispert-Sauch, Liberation in Africa (Cujarat, Delhi 1987).

[11] Vgl. L. Boff, A teologia da libertação. Recepçao creativa do Vaticano II na ótica dos pobres: Do lugar dos pobres (Petrópolis 1984) 13—43.

[12] Vgl. O Maduro, Desmistificación del marxismo en la teología de la liberación: Revista Eclesiástica Brasileira 46 (1988).

[13] Vgl. den wichtigen Beitrag von C. Boff, teologia e prática. Teologia do político e suas mediações (Petrópolis 1981), *deutsch:* Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung (München/Mainz [3]1986).

Aus dem Portugiesischen übers. von Dr. Karel Hermans

LEONARDO BOFF

1938 in Concórdia, Brasilien, geboren. Mitglied des Franziskanerordens. 1964 Priesterweihe. Studien in Curitiba, Petrópolis und München. Derzeit Professor der Systematischen Theologie am Theologischen Institut der Franziskaner in Petrópolis, Brasilien. Mitredaktor der Revista Eclesiástica Brasileira. Mitglied des Direktionskomitees der Zeitschrift CONCILIUM und verantwortlich für deren brasilianische Ausgabe. Nationalbeirat der Basisgemeinden in Brasilien. Veröffentlichungen: mehrere Bücher zum Thema «Befreiungstheologie», u. a.: Jesu Cristo Libertador (Editora Vozes, Petrópolis 1972); Igreja: carisma e poder (1981), das Buch, das den Autor vor das Forum des ehemaligen Sacrum Officium brachte; E a Igreja se fez povo (1985); Trindade, sociedade, libertação (1987); O caminhar da Igreja com os oprimidos: do vale de lágrimas à Terra Prometida (1988). Anschrift: Editora Vozes Limitada, Rua Frei Luis, 100, Caixa Postal 90023, BR-25.600 Petrópolis RJ, Brasilien.

«Verdorrtes Gebein wird wieder lebendig»

Engelbert Mveng

Die afrikanische Befreiungstheologie

Die Gründer der Ökumenischen Vereinigung afrikanischer Theologen (Association oecuménique des Théologiens Africains: AOTA) haben ihre Erklärung von Accra mit folgendem Glaubensbekenntnis eingeleitet: «Wir wissen, die *afrikanische Einheit* ist eine Einheit von Geist und Seele. Es ist eine in ihrer geschichtlichen Realität untrennbare Einheit. Sie überwindet sogar die geographischen Schranken der zwischenmenschlichen Kommunikaton. Unsere Einheit ist Einheit in aktiver Teilnahme an der Gemeinschaft des ganzen Gottesvolkes. Sie verflüchtigt sich nicht im Nebel unbestimmter Allgemeingültigkeit. Wir haben aber auch erkannt: Die Einheit unseres Volkes ist bedroht! Wir beklagen alle diese Umstände, die die Festigkeit unserer tief verwurzelten Einheit zu erschüttern suchen, ganz gleich, ob es sich um wirtschaftlichen Boykott, um Manipulationen durch die etablierte Macht oder sogar um den Einbruch besonderer Lebensweisen handeln». Die Geschichte der afrikanischen theologischen Bewegung zeigt eines ganz klar: Hier herrscht eine innere Einheit. Sie wird durch den Kongreß von Accra bestätigt und voll angeeignet. Denn bei dieser Einheit geht es ja auch um das geschichtliche Los eines Volkes auf der Suche nach seinem Heil. Die besonderen Aspekte der schwarzafrikanischen Theologie lassen sich daher folgendermaßen darstellen:

a) *Sie ist eine Theologie des Volkes.* Sie verschafft dem Glauben und den Hoffnungen unserer unterdrückten Völker Ausdruck. Sie veranschaulicht die Glaubenserfahrung der lebendigen christlichen Gemeinschaften Afrikas. Sie ist also keine rein akademische Theologie, auch wenn einige ihrer Förderer im universitären Bereich wirken. Alle afrikanischen Theologen der Gegenwart sind Söhne des niederen Volkes, Söhne von Bauern, Handwerkern und Angestellten oder in ihrer afrikanischen Umwelt und Stammeszugehörigkeit tief verwurzelte Männer der kirchlichen Hierarchie. Sie sind Söhne dieser afrikanischen Kirche und deren lebendige Steine, einer Kirche, die nur aus der Lebenskraft ihres Blutes, ihres Mühens und ihres Glaubens heraus wachsen und gedeihen kann. Man wirft uns zwar vor, diese Theologie sei nicht in den einheimischen Sprachen niedergeschrieben. Wir antworten: Sie wird zuerst in den Dörfern und Stadtvierteln in einheimischen Sprachen gelebt und dann erst durch ihre eigenen, legitimen Erben, nämlich die afrikanischen Theologen, in fremde Sprachen übersetzt.

b) *Die afrikanische Theologie ist wesentlich umweltbedingt.* Ihre eigentliche Umwelt ist das ganze Afrika, so wie es heute von einem jeden von uns erlebt wird. Dieses Afrika hat eine lange Geschichte von Sklaverei, Kolonisation, Unterdrückung und Gewaltherrschaft hinter sich. Heute erstickt es unter dem Neokapitalismus, den Trockenperioden, dem Hunger, den Krankheiten, den politischen Krisen, den Staatsstreichen, den totalitären Regimes, der Mißachtung der Menschenrechte und anderen schweren Mißständen. Das ist das Umfeld der afrikanischen Theologie: dieses Leben unserer Staaten, unserer Völker, unserer Kirchen mit ihren zahlreichen schweren Aufgaben. Denn alles ist Aufruf zu großer Mühe: die Politik, die Wirtschaft, die Kultur und auch die Religion. Die Theologie ist eine spirituelle Mobilmachung. Sie will dem Gottesvolk helfen, diesen Herausforderungen standzuhalten.

c) *Die afrikanische Theologie ist eine Theologie der Inkulturation.* Unter afrikanischer Kultur verstehen wir jene Weltanschauung, jenes Verständnis vom Menschen und von Gott, das als Quelle der Inspiration und bewegende Kraft zu echtem Schöpfertum der Völker wirkt, dann nämlich, wenn das eigentlich Afrikanische sich in Kunst, in Religion, Wirtschaft, politischem

und sozialem Leben usw. zum Ausdruck bringt. Unter Inkulturation verstehen wir die Evangelisierung der afrikanischen Kultur. Das muß einerseits so geschehen, daß sich diese Kultur in das allzeit gültige christliche Erbe einfügt und fortfährt, eben dieses Erbe immer «katholischer» zu gestalten; andererseits ist das Christentum so zu afrikanisieren, daß es zu einem wahren geistlichen und kulturellen Erbgut Afrikas wird. Hier liegt die eigentliche Aufgabe der afrikanischen Befreiungstheologie. Verlangt wird von jedem afrikanischen Theologen eine außergewöhnliche Kenntnis und Beherrschung der eigenen Kultur. Das ist eine der Hauptanforderungen zu diesem Zeitpunkt in der Geschichte der afrikanischen Kirchen. Es ist, wie man sagt, «die zweite Evangelisierung». Sie ist vollendet, wenn sich der Übergang von der Bekehrung einzelner Personen und Gruppen zur Christianisierung eines ganzen Volkes, seiner Lebens- und Denkweisen voll verwirklicht hat.

d) *Die afrikanische Befreiungstheologie ist eine ökumenische Theologie.* Es handelt sich hier bestimmt nicht um jene Institutionalisierung der Kirchenspaltungen, die man in gewissen Ländern Ökumenismus nennt. Wir sprechen vielmehr von einer Dynamik zur Einheit, zur Versöhnung und Solidarität nach afrikanischem Sinn. Sie senkt ihre Wurzeln in die reine Tradition der Ahnen. Afrika muß seinen ökumenischen Weg selber finden. Es muß die verschiedenen, durch jahrhundertelange Rivalitäten, Spaltungen und Machtkämpfe geketteten Kirchen endlich befreien.

e) *Die afrikanische Theologie ist ein Kampf um spirituelle Befreiung.* Unsere Theologie öffnet den Weg zu einer Spiritualität der Befreiung. Es ist eine Spiritualität der Seligpreisungen.

Die Botschaft der Seligpreisungen verkündet den Bau des Reiches Gottes auf den Ruinen des Reiches der Welt. Das Reich der Welt wird aber vom Gesetz der Ungerechtigkeit und des Todes beherrscht; es bedeutet Besitz, Gewaltherrschaft und Unterdrückung. Es ist das Reich der Satten und Lachenden (vgl. Lk 6,25). Seine Resultate sind Armut, Elend, Ungerechtigkeiten und Tränen, Herzenshärte, Bosheit, Zwiespalt und Krieg, Unduldsamkeit und Verfolgung. Von diesem Reich müssen wir uns befreien, uns und unsere Brüder, um endlich das Reich Gottes aufrichten zu können, ein Reich, aus dem das Elend, die Ungerechtigkeit, die Unterdrückung, die Gewaltherrschaft und die Verfolgung verbannt sind. Es ist ein Reich der Wahrheit, der Freiheit, der Gerechtigkeit und der Liebe, eben das Reich, das die Seligpreisungen angekündigt haben. Es ist aber auch das Reich, das wir in uns selbst und um uns herum verwirklichen müssen. Die Spiritualität der Seligpreisungen und die Spiritualität der Befreiung sind eine einzige und unauflösbare Spiritualität. Freilich ist die Spiritualität der Seligpreisungen noch nicht die eschatologische Vollendung der Spiritualität der Befreiung, sondern erst ihre theologale Basis. Die Spiritualität der Befreiung integriert die politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Gegebenheiten, erlaubt aber auch, die vielfältige ideologische Einvernahme an den Opportunismus der «Zeitgemäßheit» zu überwinden und sich im universal Gültigen und geschichtlich Wahren einzugründen. Die Spiritualität der Befreiung liegt sowohl diesseits als auch jenseits der Befreiungstheologie. Sie öffnet innerhalb unser Befreiungskämpfe den Weg zur Begegnung mit dem Christus der Geschichte. Die Spiritualität der Seligpreisungen geht also alle Menschen an, die der Dritten Welt wie alle anderen, denn jeder hat zu wählen zwischen der Knechtschaft des Reiches dieser Welt und der Freiheit in der Freude, am Reich Gottes zu bauen. Die Spiritualität der Seligpreisungen bringt den allgemeingültigen Sinn der Befreiungstheologie deutlich zu Bewußtsein. Jeder Sünder ist ein in Jesus Christus zu befreiender Sklave. Die Befreiungstheologie wurde zwar in der Dritten Welt geboren; für uns Afrikaner ist sie aber in Wirklichkeit die aller echten und aufrichtigen Christen. Sie ist also *die* Theologie der universalen Kirche.

I. Ausmaß der afrikanischen Befreiungstheologie

Die afrikanische Theologie ist unterwegs. Sie ist ein zunächst bloß aufgestelltes und noch unvollendetes Projekt, das sich erst im Verlauf seiner Entfaltung verwirklicht. Sie ist kein verborgener Schatz, kein unantastbares Depositum eines arroganten und versteinerten Dogmatismus.

Die afrikanische Theologie ist im Gegenteil als ein geistiges Erwachen der christlichen Gemeinschaften Afrikas ein Erwachen ihrer eigenen Glaubenserfahrung in Jesus Christus. Diese Erfahrung ist das erste. Der sie ins Wort bringende

Diskurs kommt hernach. Er muß nach Möglichkeit diese Erfahrung treu widerspiegeln.

Afrika ist heute ein zerstückelter und traumatisierter Kontinent. Das ist die harte Wirklichkeit. Viele von denen, die sich für die afrikanische Theologie interessieren, sehen sie unter dem Aspekt dieser Zerstückelung und stellen sie entsprechend dar. Hier sind vor allem drei große Bereiche zu nennen: das *englischsprachige Afrika*, das *französischsprachige Afrika* und *Südafrika*[1]. Es sind auch die Gebiete mit der intensivsten theologischen Tätigkeit.

1. *Das englischsprachige Afrika*

Es zählt die meisten *theologischen Institute*. Das gilt nicht bloß aufgrund der großen Zahl konfessioneller Gründungen zur Heranbildung der Kultdiener, sondern auch wegen des universitären Systems selber; ungefähr überall sind den staatlichen Universitäten Institute für Religionswissenschaften angegliedert.

Die große Mehrheit der 1984 in Afrika tätigen 450 Einrichtungen — sie werden in dem vom Lutherischen Weltbund veröffentlichten *Directory of theological institutions in Africa* aufgeführt — arbeitet im englischsprachigen Afrika. Das gleiche gilt von den 14 Verbänden mit theologischer Ausrichtung sowie von den im genannten *Directory* erwähnten theologischen Revuen und Fachzeitschriften. Besonders zu erwähnen ist das Bulletin der afrikanischen Theologie; es ist das Organ der Ökumenischen Vereinigung Afrikanischer Theologen.

Leider bremsen diese theologischen Einrichtungen oft das Aufblühen einer wahrhaft afrikanischen Theologie. Der Beitrag des englischsprachigen Afrika kommt weniger von Seiten dieser theologischen Institutionen; er ist vielmehr die Arbeit engagierter Theologen. Von ihnen (und ihren Werken) sind zu nennen:

J. Mbiti (Uganda), Nyamiti (Uganda), John Pobeë, Kwesi Dickson (Ghana), Bolaji, Idowu, Eugen Uzukwu (Nigeria), Harry Sawyerr (Sierra-Leone), Sarpong (Ghana), Kalilombe (Malawi). Sie sind jetzt schon Klassiker[2].

Sie arbeiten praktisch über die Themen, die man auch bei den Theologen des französischsprachigen Afrika wiederfindet: Bibel, afrikanische Religionen, Inkulturation, Befreiung, Ökumenismus, Christologie und Ekklesiologie.

Es ist üblich geworden, im heutigen Afrika zwei Kulturbewegungen einander entgegenzusetzen: die *African Personality* bei den englischsprachigen Völkern und die *Négritude* bei den Französischsprachigen. Ganz abgesehen davon, daß diese Bewegungen einer vergangenen Zeit angehören, ist ihr Gegensatz doch nur Formsache; der eigentliche Beweggrund ist für beide derselbe: Befreiungskampf des Schwarzen. Daß die Theologie des englischsprachigen Afrika von der des französischsprachigen verschieden sei, das kann man also nicht sagen. Es sind zwei Facetten der gleichen Wirklichkeit.

2. *Das französischsprachige Afrika*

Es erfreut sich einer sehr viel ausgiebigeren theologischen Produktion als das englischsprachige, obwohl ihm eine weitaus bescheidenere Zahl von theologischen Instituten zur Verfügung steht. Ich verweise auf die im *Bulletin de Théologie Africaine* (B.P. 823, Kinshasa XI, Zaïre) herausgegebene Bibliographie.

Außer den Knaben- und Priesterseminaren besitzt das französischsprachige Afrika nur noch zwei Fakultäten für katholische Theologie: eine in Abidjan (Elfenbeinküste) und eine in Kinshasa (Zaïre). Die Gründung einer dritten Fakultät in Yaunde (Kamerun) ist geplant. Die Protestanten ihrerseits haben je eine theologische Fakultät in Kinshasa, in Bangui, in Yaunde und in Tananarive. Von den 40 Universitätsinstituten für Theologie auf dem afrikanischen Kontinent befinden sich also 6 theologische Fakultäten in frankophonen Gebieten.

Es ist hier wie in der anglophonen Zone: Sehr oft trifft man die wahren Pioniere für eine afrikanische Befreiungstheologie nicht in den theologischen Instituten.

Doch ist gleichzeitig zu betonen, daß im französischsprachigen Afrika die Schwarzafrikabewegung (Bewegung für die *Négritude*) und danach die *Ökumenische Vereinigung Afrikanischer Theologen* viel zum Aufschwung einer echt afrikanischen Theologie beigetragen haben. Die katholische Theologische Fakultät von Kinshasa hat mit der konservativen Haltung der anderen theologischen Institute gebrochen und ist zu einem Zentrum schöpferischer theologischer Arbeit von erstaunlichem Ausstrahlungsvermögen geworden, von einer Dynamik, die in Afrika vermutlich ihresgleichen sucht.

Das *Bulletin Afrikanische Theologie* (Stimme der Ökumenischen Vereinigung Afrikanischer Theologen) hat sich zum besten Sprachorgan afrikanischen theologischen Denkens in der Welt entwickelt. Es bestehen also im ganzen gesehen doch einige günstige Umstände für einen Aufbruch und eine Ausbreitung der Befreiungstheologie im französischsprachigen Afrika und in der Welt überhaupt.

Alles das erklärt, warum in diesem Teil Afrikas die theologische Produktion reichhaltiger ist. Vielleicht sind hier mehr afrikanische Theologen an der Arbeit, mehr engagierte, militante, ja sogar polemisierende Theologen als bei ihren protestantischen Kollegen.

Wovon handeln sie in ihren Veröffentlichungen? Praktisch von den gleichen Themen und den gleichen Problemen wie ihre englischsprachigen Kollegen, oft aber unter anderen Gesichtspunkten. Zeitlich betrachtet geht es zuerst um die *schwarzafrikanische Kultur.* Sie beherrscht die Zeit zwischen 1945 und 1960, verbunden mit der Stiftung der *Afrikanischen Gesellschaft für Kultur (Société Africaine de Culture: SAC)* und der Gründung der Zeitschrift *Présence Africaine* (1947). Zu den bekanntesten Namen der damaligen Zeit gehören Aimé Césaire und L.S. Senghor, die Väter der Négritude; dann Alioune Diop, Generalsekretär der SAC und Gründer der Revue *Présence Africaine*, Scheich Anta Diop, Verfasser von «Nation Nègre et Culture»[3], Keita Fodeba, Leiter des Balletts von Guinea (er hat in der ganzen Welt die schwungvolle guineanische Musik und Tanzkunst bekannt gemacht), Franz Fanon, Verfasser des Buches «Peau noire et masques blancs» (1952) und die ganze erste Generation der afrikanischen Romanciers. Männer der afrikanischen Kirche standen buchstäblich an der Front dieses kulturellen Ringens: Vincent Mulago, Alexis Kagame, Tharcisse Tshibangu, Robert Sastre, Meinrad Hebga[4]. Damals begann ich mit der Veröffentlichung meiner Beiträge zur afrikanischen Kunst in der Zeitschrift *Abbia* (Yaunde) und in *Présence Africaine* (1958).

Dieser Zeitraum war gewissermaßen der Höhepunkt der durch die Rückbesinnung auf das eigentlich und eigentümlich Afrikanische (die *Négritude*) entfachten Kulturrevolution.

Ein wichtiges Datum ist das Jahr 1956. In diesem Jahr erschienen nämlich *Lettre à Maurice Thorez* von Aimé Césaire, die (nicht angenommene) Dissertation von Scheich Anta Diop über *Nation nègre et culture* und der Bericht *Des Prêtres noirs s'interrogent.* Die letztgenannte Veröffentlichung gilt als der Startschuß für die *Bewegung der modernen afrikanischen Theologie.* In Wirklichkeit liegt der Beginn aber in der schon 1948 im Verlag *Présence Africaine* erschienen Arbeit des belgischen Franziskanermissionars Placide Tempels über *La philosophie Bantoue*[5].

1950 folgt auf dieses Buch die Arbeit von Aimé Césaire. *Discours sur le Colonialisme*; 1951 der Artikel von P. Th. Theuws, *Philosophie Bantoue et philosophie occidentale*[6]; 1952 das Werk von Eugène Guernier, *L'apport de l'Afrique noire à la pensée humaine* (Paris 1952); 1954 die Dissertation von Vincent Nulago über *L'union vitale Bantu (...) face à l'union vitale ecclésiale* (Rom); 1955 die Arbeit von Alexis Kagame *De la philosophie bantu-rwandaise de l'être*[7]. Das Jahr 1956 ist auch das Jahr des ersten, durch *Présence Africaine* in Paris veranstalteten Kongresses der schwarzafrikanischen Schriftsteller und Künstler.

Zu dieser Zeit veröffentlichte eine Gruppe von elf aus Afrika und der Diaspora stammenden schwarzen Priestern auf eine Umfrage der *Présence Africaine* hin die schon erwähnte kleine, 288 Seiten umfassende Schrift *Des prêtres noirs s'interrogent.* Trotz des bescheidenen, ja sogar schüchternen Buchtitels wurde die Schrift bald zum ersten Manifest der modernen schwarzafrikanischen Theologie[8]. Der Grundgedanke des Buches ist unbestreitbar die Problematik der Inkulturation. Und dies sechs Jahre vor dem Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils, zwölf Jahre vor der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín (1968) und dreiundzwanzig Jahre vor Puebla (1979).

Die Herausgabe von *Des Prêtres noirs s'interrogent* trägt die Debatte über die afrikanische Theologie an die Öffentlichkeit. Die Bantu-Philosophie P. Tempels' hatte Skepsis, wenn nicht gar Ironie erregt: das Buch der schwarzen Priester provozierte in manchen Keisen eine gewisse Verärgerung. Man kann sagen, die Jahre 1956 bis 1970 waren die große Zeit der afrikanischen Theologie. Ihre Gegner stammten aus den Reihen der Missionare und der Fachleute für europäisch-amerikanische Theologie. Und es waren nicht die geringsten! Unter ihnen der Kanonikus Vaneste, einer der Gründer des Lovanianum, Professor, dann Dekan des Instituts, das später zur katholischen theologischen Fakultät von

Kinshasa aufwuchs. Er streckte schließlich die Waffen und ging zur afrikanischen Theologie über[9]. Andere zeigten sich beunruhigt oder skeptisch, ein Frahay, ein Mattews, ein Murray oder ein Poulton zum Beispiel[10]. Diesen Leuten stellten die afrikanischen Theologen ihre Argumente, ihren Glauben und ihre Fachkenntnis als festes Bollwerk entgegen. Hier standen an vorderster Front Männer wie Tshibangu, Mulango, Kagame, Lufuluabo, Malula, Tchidimbo, Melga, Sanon und in ihrem Gefolge P. Mveng, Ngindu Mushete, Eboussi-Boulaga, Mudinbe, Ntabona u. a. — eine ganze Schar junger Philosophen und Theologen. Einige von ihnen verloren sich freilich in unfruchtbaren Diskussionen über die Möglichkeit eines afrikanischen Denkens oder Theologiesierens[11].

Im Verlauf dieser Epoche erwirbt die afrikanische Theologie Bürgerrecht. Der afrikanische Kulturkampf gewinnt Vorsprung. Er siegt sogar in mancher Hinsicht. 1959 findet in Rom der zweite Kongreß der schwarzen Schriftsteller und Künstler statt. Zwei Gesprächsthemen werden ausgewählt: *Die Einheit der schwarzafrikanischen Kulturen* und *Die Verantwortung der Gebildeten.* Johannes XXIII. empfängt sie in Audienz. Andere kulturelle und theologische Ereignisse jener Jahre waren:

1962: *Présence Africaine* veröffentlicht am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils den Beitrag *Personnalité africaine et catholicisme, eine Fortsetzung von Des Prêtres noirs s'interrogent* und zugleich eine Vorbereitung auf das Konzil. Daraufhin beschließt die Afrikanische Gesellschaft für Kultur die Herausgabe eines Bulletins: *L'Afrique au Concile.*

Unglücklicherweise blieb es bei dieser ersten Nummer. Inzwischen verstärkte sich aber in Afrika selbst die theologische Forschung. In Kinshasa, dem ehemaligen Leopoldville, werden 1964, 1965 und 1966 von der neuen katholischen Universität, dem Lovanianum, drei theologische Wochen veranstaltet. Ihnen folgen 1968 das *Symposium über die afrikanische Theologie* und 1969 eine theologische Woche über das Thema *Erneuerung der Kirche und neue Kirchen.*

In diesem Jahr 1966 fand auch das erste, von Präsident Leopold Sedar Senghor in Dakar organisierte internationale Festival für schwarze Kunst statt.

Man kann also wirklich sagen, daß die afrikanische Theologie um das Jahr 1970 Bürgerrecht erlangt hat. Gleichzeitig ist aber festzustellen, daß die afrikanischen Theologen bis in die Jahre 1976/77 hinein nur uneinheitlich arbeiteten. Einer der Gründe für diesen Mangel an Zusammenarbeit waren sicher auch die kolonialen Sprachgrenzen. Vom 5. bis zum 12. August 1976 trat in Dar-es-Salaam (Tansania) die konstituierende Versammlung der *Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt* zusammen. Bei dieser Gelegenheit kamen die afrikanischen Teilnehmer auf den Gedanken, eine ausschließlich afrikanische Vereinigung zu gründen. Im folgenden Jahr kam es dann in Accra (Ghana) anläßlich der ersten Zusammenkunft der *Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt* zur Gründung der *Association Oecuménique des Théologiens Africains (AOTA).* Die Dynamik, die Ziele und Wirksamkeit dieser unserer jungen Verbindung sind nicht mehr unbekannt. Die afrikanischen Theologen kämpfen von nun an an einer geeinten Front, ob sie nun französisch, englisch, portugiesisch oder arabisch sprechen. Auch unsere Brüder aus Südafrika sind in unserer Vereinigung willkommen.

3. Südafrika

Hier ist es nun angebracht, die schwarzafrikanische Theologie Südafrikas zu behandeln. Sie hat sich während eineinhalb Jahrhunderten aus einer dramatischen Erfahrung heraus entfaltet, nämlich dem Entstehen der Unabhängigen Kirchen. Der Protest der verachteten, unterdrückten und versklavten Schwarzen blieb lange in den Ghettos der Sekten und «Stammeskirchen» verschlossen. Neu ist nun in Südafrika der offene Protest, den die Kirchen zu ihrer eigenen Sache erklären. Von nun an gilt die Theologie der Befreiung aller Schwarzen Südafrikas als einer der Höhepunkte christlicher Erfahrung der universalen Gültigkeit des Glaubens an Jesus Christus.

In dieser Entwicklung hat die schwarzafrikanische Theologie in ihrem heldenhaften Kampf um die Würde und kulturelle Eigenart des Schwarzen genauso wie auch die schwarze Theologie Nordamerikas sicher eine nicht unbedeutende Rolle gespielt. Ein Desmond Tutu, ein Alan Boesak haben immer wieder schon vor 1976 gelegentlich afrikanischer christlicher Konferenzen das Wort ergriffen. Sie vertraten in unseren Augen die leidende Menschheit Südafrikas. Sie vertraten aber auch die dortigen Kirchen,

Opfer der Spaltungen und Widersprüche des südafrikanischen Rassenwahns. Der durch «Black Power» in den Vereinigten Staaten hervorgerufene Schock trug dazu bei, unsere Brüder aus ihrer Absonderung herauszurufen. Aber schon 1976 bei der Gründung der *Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt* in Dar-es-Salaam haben wir einen dringenden Appell an unsere Brüder in Südafrika gerichtet, um endlich unsere Solidarität mit ihnen knüpfen zu können. Sie sind in Accra an unserer Seite, in jener Nacht des 20. Dezember 1977, als wir die *Ökumenische Vereinigung Afrikanischer Theologen* gründen. Ihre Namen? Alan Boesak und Gabriel M. Setiloane. In ihnen begegnen wir hier in Accra allen Schwarzen und allen Kirchen Südafrikas. Andere, jüngere und zahlreichere, sind noch gekommen, um sich in die AOTA einzureihen, ein Bongajalo Goba, ein Simon Maimela, ein Franck Chikane...

Alle diese Gefährten unserer beiden Verbände, der Ökumenischen Vereinigung Afrikanischer Theologen und der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt, stehen heute an vorderster Front im Kampf um die Befreiung Südafrikas. Einer von ihnen ist der anglikanische Erzbischof von Johannesburg, Desmond Tutu, ein anderer Franck Chikane; er hat Dr. Beyers Naudé, wie Tutu Friedensnobelpreisträger, auf dem Posten des Generalsekretärs des Südafrikanischen Rates der Kirchen abgelöst. Zu diesen Gefährten gehört auch Simon Maimela, jetzt Koordinator der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt für ganz Afrika. Es ist höchst bezeichnend, daß neulich die Journalisten einer französischen Illustrierten *(Figaro Magazine)* in ihrer verleumderischen Kampagne gegen die Befreiungstheologie in Südafrika nicht die Kapellen der *townships*, sondern verantwortliche Kirchenmänner von höchstem Rang aufs Korn nahmen. Es handelte sich um den Nobelpreisträger Dr. Beyers Naudé, damals Generalsekretär des Südafrikanischen Rates der Kirchen, und um Dr. Alan Boesak, den Vorsitzenden des Weltbundes der reformierten Kirchen und einen der Gründer der Ökumenischen Vereinigung Afrikanischer Theologen. Man hat sie als Vorkämpfer des «Christo-marxistischen Ökumenismus» karikiert[12]. Das Figaro-Magazin hat damit wohl unwissentlich die Tatsache illustriert, daß in Südafrika der Befreiungskampf von nun an Sache der amtlichen Kirchen ist.

II. Der südafrikanische theologische Diskurs

Das Grundproblem Südafrikas ist die Rasse. Sie wird durch die Hautfarbe definiert. Somit sind auch für die schwarze Theologie Südafrikas Rasse und Hautfarbe das Grundproblem. Und da Rasse und Hautfarbe alle Bereiche des politischen, wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen und religiösen Lebens bestimmen, verfälschen sie die Bibel, prostituieren die *Evangelien*, spalten die Kirchen und säen überall Haß und Krieg. Erstes Ziel der südafrikanischen Befreiungstheologie ist daher die Vernichtung des Rassenwahns und des ihm entstammenden teuflischen Systems, der Apartheid.

Die Bibel erweist sich so als eine der wichtigsten Quellen für den schwarzsüdafrikanischen theologischen Diskurs. Die Bibel ist das geoffenbarte Wort Gottes; sie sagt uns, wer der *Mensch* ist und wer *Gott*. Der Bibel nach ist der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen. Ob schwarz, weiß, gelb oder rot — alle sind nach Gottes Bild frei und gleich. Die biblische Anthropologie ist der Apartheid diametral entgegengesetzt.

Der Gott der Bibel, der Gott des Exodus, der Geschichtsbücher, der Propheten und Psalmen, der Weisheitsschriften und der Evangelien ist ein *befreiender und rettender Gott*. Er beschützt den Armen, Schwachen und Unterdrückten gegen den Unterdrücker, den Reichen, den Mächtigen. In Südafrika kann der Gott der Bibel nur auf Seiten der Unterdrückten stehen, das heißt auf Seiten der Schwarzen.

Die *Evangelien* zeigen uns, daß der Sohn Gottes im Geheimnis seiner *Menschwerdung* das ganze menschliche Dasein übernommen hat. In ihm sind fortan alle eins. Da ist nicht mehr Jude oder Heide, und wir fügen hinzu: nicht mehr Weißer oder Schwarzer. Die Apartheid ist ein wahrer Abfall von den Evangelien.

Die Frohbotschaft der Evangelien bringt uns das Reich Gottes nahe, das Reich der *Seligpreisungen*. Es ist ein Reich der Gerechtigkeit und der Liebe. Die Apartheid dagegen ist ein System des Hasses, der Ungerechtigkeit und Unterdrückung. Wie soll man einem solchen System gegenüber das Reich Gottes errichten? Welchen christlichen Sinn haben die Begriffe *Macht, Revolution, Gewalt, Versöhnung*? Auf welche konkrete Wirklichkeit verweisen sie?

Wie man sieht, handelt es sich um nichts geringeres als um eine afrikanische und umweltbe-

dingte Lektüre der Bibel. Der südafrikanische theologische Diskurs sieht sich einem Meer von Bosheit, Lüge und Gewalt gegenüber. Wie soll man durch eine so dichte Finsternis hindurch den heilschaffenden Plan Gottes lesen? Schon 1971 hat sich eine Gruppe von Pastoren die Frage gestellt. Sie haben alle den *Offenen Brief über den Nationalismus, den Nationalsozialismus und das Christentum* unterschrieben. Dieselbe Frage wird im September 1985 von jenen Theologen, Laien und Verantwortlichen der Kirchen wiederaufgenommen, die das *Kairos-Dokument* unterzeichneten. In beiden Dokumenten, dem *Offenen Brief* (1971) und *Kairos* (1985), zeigt sich das gleiche Bild des südafrikanischen christlichen Volkes. Es ist ein unter sich uneines, zögerndes, mitschuldiges Volk mit nur einem kleinen Kern Unbedingter.

Die afrikanische Lektüre der Bibel ist in Südafrika in jeder Hinsicht befreiend sowohl für das unterdrückte Volk als auch für das angekettete und eingesperrte Wort Gottes selbst. Man kann behaupten, daß diese Weise, die Bibel zu lesen, seit der Gründung der Unabhängigen Kirchen im letzten Jahrhundert vom mythologischen Synkretismus eines Isaiah Shembe bei den Zulus, eines Mwana Lesa oder eines Bushiri (Taroki) bei den Kumus von Zaïre zur prophetischen Entschlüsselung der Zeichen der Zeit und zu den dramatischen Aufrufen des Kairos-Dokuments überging.

Die Lektüre der Bibel führt unweigerlich zur Frage nach dem Menschen. Es geht ja in Südafrika sehr wohl um die Frage: Was ist der Mensch? Das anthropologische Problem kann nicht mehr umgangen werden. Anthropologie ist aber Kultur im afrikanischen Sinn des Wortes, das heißt Auffassung vom *Menschen*, von der *Welt* und von *Gott*. Man glaubte ziemlich lange, die Kultur stehe in den südafrikanischen Befreiungskämpfen nicht an erster Stelle. Diese Meinung hat sich inzwischen gewandelt[13]. Der Kampf um Befreiung muß dort, wo die Unterdrückung mit einem Nein zur menschlichen Identität und Würde ihrer Opfer begann, mit einem entschlossenen Ja zu dieser Identität und Würde einsetzen. Das nennen wir Kampf um kulturelle Befreiung.

III. Die Quellen der afrikanischen Theologie

Die Erklärung von Accra erwähnt fünf Quellen der afrikanischen Theologie. Das ist eher ein Hinweis als eine erschöpfende Aufzählung. Die fünf Quellen sind: die Bibel, die traditionellen Religionen, die afrikanische Anthropologie, die Unabhängigen Kirchen und das afrikanische Kulturerbe.

1. Die Bibel

Die afrikanischen Theologen wissen: Die Bibel ist das allen Menschen geoffenbarte Gotteswort. Sie gehen als Glaubende an die Bibel heran. Ihr Grundproblem ist ein *afrikanisches Verständnis der Bibel*. Die afrikanische Bibellektüre sucht zu erkennen, was Gott heute durch die Bibel zum afrikanischen Volk über dessen Leben und Schicksal sagt, hier in seiner Umwelt und seiner Lage als der eines schwachen, armen und unterdrückten Volkes. Eine solche Lektüre entdeckt das Wort Gottes als Botschaft des Heils und der Befreiung für jeden Menschen, jedes Volk. Der Gott der Bibel ist der Gott der Schwachen und Unterdrückten. Wir sahen das schon im Blick auf Südafrika. Wichtig ist zu betonen, daß der afrikanische Bibelleser nichts hinzufügt, nichts hinwegnimmt. Er gibt sich nur einfach der wesentlichen Wahrheit des Gotteswortes hin. Er hat den Befreiergott nicht in die Bibel hineingelesen, sondern darin gefunden. Das gleiche gilt von der Botschaft des Heils und der Befreiung. Das ist sogar das Wesen des Wortes Gottes selbst. Darum ist die afrikanische Lektüre der Bibel auch ein Kampf um die Befreiung des Gotteswortes, denn es ist durch das Bibelverständnis der Unterdrücker gefangengehalten und entstellt.

Die afrikanische Bibellektüre ist auch eine kritische und wissenschaftliche Lektüre. Die afrikanischen Theologen haben in dieser Richtung ein weitausladendes Forschungsprogramm aufgestellt. Sie haben im April 1972 in Jerusalem ihren ersten Kongreß über das Thema «Die Bibel und Schwarzafrika» abgehalten. Die Akten dieses Kongresses wurden veröffentlicht[14]. Letztes Jahr fand in Kairo ein zweiter Kongreß über das gleiche Thema statt[15].

Die Bibel ist ein schriftliches Dokument, dessen mosaische Ursprünge in Afrika liegen. Sie ist nicht nur ein mit der Geschichte Israels verbindendes Dokument, die schwarzen Völker spielen auch eine bedeutende Rolle (z. B. die Heirat Moses mit einer kuschitischen Frau, einer Äthiopierin also, vgl. Num 12). Die Bibel ist

auch mit der Archeologie, der Linguistik und der Geschichte der Religionen des Vorderen Orients verknüpft. Zu keiner Zeit, in keiner Epoche der Geschichte des Altertums fehlte Afrika, und zwar Schwarzafrika, in diesem Konzert der Völker. Im ägyptischen Alexandrien wurde die Bibel zum ersten und einzigen Mal in der Antike in eine profane, nichtsemitische Sprache übersetzt. Und wiederum in dieser Stadt hat der Jude Philon die allegorische Bibelauslegung, ja die Exegese im modernen Sinn des Wortes überhaupt gegründet. Man kann sagen, die erste kontextuelle Lektüre der Bibel war eine afrikanische Lektüre, eben die der Gelehrten von Alexandrien. Die Bibel wirft verwirrende und beunruhigende Fragen auf. Die Begriffe *Rasse*, auserwähltes *Volk* und *Bund* können zugunsten der Unterdrücker extrapoliert, manipuliert und ihrem ursprünglichen Sinn entfremdet werden. Das ist tatsächlich geschehen. Dadurch sollten die Rassismen und Systeme der Herrschaft und Unterdrückung gerechtfertigt werden. Von nun an sind alle diese Begriffe durch eine kritische und zugleich afrikanische Relektüre zu sieben. Das ist ein Befreiungsvorgang für das Wort Gottes. Man darf nie vergessen, die Bibel trägt in ihrer Gesamtheit einen einzigen, großen Sinn in sich: sie ist die Botschaft vom Heil und von der Befreiung für die Schwachen, die Armen und Unterdrückten. Dieser Sinn strahlt auf alles andere in der Bibel über und folglich auch auf die Begriffe Rasse, auserwähltes Volk und Bund. Sie offenbaren die bevorzugte Option Gottes für die Schwachen, Armen und Unterdrückten, mit denen sich Israel identifiziert, nicht exklusiv, ja nicht einmal normativ, sondern paradigmatisch, um als Beispiel zu dienen. Der Übergang von der Dialektik Jude/Heide zur Dialektik Herr/Sklave ist ein Schwindel, der ausgemerzt werden muß. Die Begriffe Rasse, auserwähltes Volk und Bund sind umso komplexere biblische Realitäten, als sie Gegenstand unzähliger Manipulationen wurden. Die afrikanische Bibellektüre muß sie verbannen, entmythologisieren, entmystifizieren, befreien und ihnen ihre ursprüngliche Funktion und Bedeutung zurückgeben. Ein solches Projekt erfordert eine Relektüre nicht allein des geoffenbarten Gotteswortes selbst, sondern auch der gesamten abendländischen Zivilisation und deren Weltherrschaftsunternehmen, heute mehr denn je bedroht, weil es in eine kosmische und apokalyptische Phase tritt.

Es wäre ein Irrtum, wollte man glauben, die afrikanische Bibelinterpretation verstehe sich ganz von selbst. Das ist vielmehr ein unermeßlich weites Forschungsprogramm. Es braucht Zeit. Es umfaßt so schwierige Fragen wie die afrikanischen Ursprünge des mosaischen Monotheismus, die befreiende Funktion der Religion auf den Gebieten der Politik, der Wirtschaft, des Sozialen und der Kultur, den Beitrag Afrikas zur geistigen und spirituellen Erneuerung der Menschheit von heute und morgen usw.

2. *Die afrikanischen Religionen*

Sie sind zusammen mit der Bibel eine der Hauptquellen der afrikanischen Theologie. Im Zentrum der traditionellen afrikanischen Religionen stehen nicht in erster Linie die Fragen über Gott. Der Gott des afrikanischen Monotheismus ist *ein Gott, den man schweigend anbetet.* Das Geschwätz der Menschen verstummt vor dem unsagbaren Geheimnis Gott. Dagegen handelt der afrikanische theologische Diskurs vom Schicksal des Menschen, vom Kampf zwischen Leben und Tod im Herzen eines jeden von uns und vom endgültigen Sieg des Lebens über den Tod. Die afrikanischen Religionen sind also Heilsreligionen. Die Initiationsriten sind Suche nach einem universalen Heilsweg, nach dem Weg, der zum Sieg des Lebens über den Tod führt. Das ganze Universum ist ein riesiges Kampffeld, wo es um Leben und Tod geht. Die Initiation lehrt den Menschen, im großen kosmischen Buch die Namen der Verbündeten des Lebens zu lesen und sie gegen den Feind, den Tod, zu mobilisieren. Der Mensch selbst wird hin- und hergerissen zwischen dem Lager des Lebens und dem Lager des Todes. Der Grund sittlichen Handelns liegt in der Wahl zwischen den beiden Lagern.

Man versteht, warum im traditionellen Afrika die religiöse Praxis ganz auf das Leben des Menschen und seinen «Daseinssinn» ausgerichtet ist, also auf Gesundheit und Krankheit, Geburt und Tod, auf das Weiterleben nach dem Tod, auf das Jenseits, auf irdisches Glück und Unglück, Erfolg und Mißerfolg, Fruchtbarkeit, Nachkommenschaft, Familie, Gemeinschaft und schließlich auf das harmonische Zusammenleben aller Glieder dieser Gemeinschaft, ja auf die Harmonie zwischen Mensch und All.

Der Ritus nimmt also einen wichtigen Platz ein innerhalb der traditionellen Religionen. Er ist die kosmische Feier der religiösen Erfahrung des Menschen.

Die traditionellen Religionen liefern dem afrikanischen Theologen die Grundstrukturen der afrikanischen religiösen Erfahrung, die Kategorien und Begriffe, die die religiöse Erfahrung einsichtig machen und das Geflecht aller im eigentlichen Sinn religiösen Rede weben. Die Frohbotschaft von Jesus Christus als Botschaft der Befreiung und des Heils und also als ganz eigentlich religiöse Botschaft kann die afrikanische Seele nur dann erreichen, wenn sie die einzige Sprache spricht, die das Volk versteht.

Doch ist auf einige grundlegende Aspekte der traditionellen afrikanischen Religionen aufmerksam zu machen. Diese Religionen sind tatsächlich *Heilsreligionen*; aber die Heilswege sind nicht immer die gleichen. Der sogenannte *Ahnenkult* ist eine Feier der Blutsverwandtschaft und des Familienlebens. Hier ist der Heilsweg eine *via communis*; sie führt zur Entfaltung und Vollendung jenes Lebens, das in der Familie den Lebenden und Verstorbenen gemeinsam ist. Wenn man von Inkulturation redet, darf man eines nie vergessen: der Übergang von der natürlichen, biologischen Familie zur Familie der *Gnade* und des *Bundes* mit Gott vollzieht sich auf diesem Niveau nicht ohne Schwierigkeiten. Die Frage lautet nicht: Was ist Natur, was ist übernatürlich? Die Frage ist eine ganz andere. Sie ist unumgehbar, und die afrikanische Tradition hat sie sehr wohl begriffen. Das nämlich ist die Frage: Was ist das Selbst und was das Nicht-Selbst, der andere also? Was ist das Meine und was das des anderen? Wer ist der Verwandte und wer der Fremde? Der Überschritt vom Erkennen zum Angehören oder Aufgenommensein ist das Eigentümliche der Mysterienkulte und aller Initiationssysteme. Im Ahnenkult führt der Heilsweg zur Treue und zur Identifikation mit dem Ahn. In den Mysterienkulten und Initiationssystemen zielen Treue und Identifikation auf den «Ganz Anderen», den Fremden, zugleich Wohltätigen und Freimachenden, der notwendigerweise von anderswoher kommen muß. Der Eingeweihte muß den alten Menschen vernichten, um ein neuer Mensch zu werden. Er muß durch den Tod hindurch, um ins wahre Leben einzutreten. Er muß seine Familie verlassen und sich in eine andere Familie, die der Initiierten, eingliedern. Er muß den Namen wechseln, eine andere Sprache reden, ein neuer Mensch sein.

Die Probleme der christlichen Bekehrung und Inkulturation bekommen auf dieser Ebene ihr volles Gewicht und ihre ganze Bedeutsamkeit. Jetzt können Christologie, Soteriologie und afrikanische Spiritualität eine echt afrikanische Sprache reden, ohne doch das Geheimnis der Begegnung des Menschen mit dem Ganz Anderen, in dem er sich vollendet, zu verraten.

3. Afrikanische Anthropologie

In meinem «Essay d'anthropologie africaine»[16] habe ich einige wichtige Aspekte der afrikanischen Auffassung der menschlichen Person hervorgehoben. Ich möchte hier nicht darauf zurückkommen, sondern lediglich ein paar Hauptgedanken in Erinnerung rufen.

a) Ausgangspunkt der Bantu-Philosophie ist nicht das Sein als Solches, sondern das *Leben*. Das Leben selbst ist aber keine einfache Wirklichkeit; es wird immer als der positive Pol in der Spannung Leben-Tod empfunden und begriffen. Diese Spannung ist es, die dem menschlichen Dasein in seiner tiefen Wirklichkeit und Wahrheit Form verleiht. Nun ist aber das menschliche Dasein das eigentliche Objekt der Weisheit, der Religion, der sozialen, politischen und kulturellen Einrichtungen, kurz gesagt, alles dessen, was man Kultur und Zivilisation nennt.

b) Die menschliche Person ist ein Wesen mit zwei Dimensionen, einer männlichen und einer weiblichen Dimension. In ihrer gegenseitigen Ergänzung bilden diese beiden Dimensionen die *menschliche Person*. Das Individuum ist keine Person, sondern unterwegs zum Personsein. Der Mann ist nichts ohne die Frau und die Frau nichts ohne den Mann. Fügt beide zusammen, und ihr habt eine Person im afrikanischen Sinn des Wortes.

Das so definierte Paar erscheint als das Prinzip, das Bild und die kosmische Erfüllung des Menschengeschlechts. Innerhalb dieser Wirklichkeit stellt sich die Frage nach der Frau. Diese ist nicht die Frage selbst, sondern die Antwort auf alle Fragen. Gesellschaft, Geschichte, alle politischen, wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen und religiösen Einrichtungen sind Abbild des Menschen in seiner doppelten Dimension Mann-Frau und in seiner dreifachen Dimension Vater-Mutter-Kind.

Diese Dialektik der *Monade* (Individuum), der *Dyade* (Mann-Frau) und der *Triade* (Vater-Mutter-Kind) beherrscht die ganze afrikanische Auffassung vom sittlichen Handeln. Und dieses Handeln ist nicht nur sozial und gemeinschaftlich, sondern auch kosmisch. Denn die menschliche Person ist nicht bloß Dyade und Triade, sie ist auch kosmisch, solidarisch mit dem gesamten Kosmos verbunden, mit der Welt der Geister durch ihre Seele, mit der materiellen Welt durch ihren Leib. Die menschliche Person teilt mit der Welt ein gemeinsames Geschick, wird mit ihr gerettet oder geht mit ihr verloren.

Eine solche Anthropologie wirft Licht auf eine ganze Reihe wichtiger theologischer Fragen.

— Wie steht es mit dem Übergang von der Moral des Individuums zur Moral der Person und der Gemeinschaft?

— Wie sieht der theologische Diskurs über die Menschwerdung aus, wenn diese nicht als ein punktuelles Ereignis betrachtet wird, sondern als die Aufnahme der Natur in ihrer Ganzheit und des menschlichen Daseins in seinen kosmischen, anthropologischen und geschichtlichen Dimensionen durch den Sohn Gottes selbst?

— Wie ist die Ekklesiologie vom mystischen Leib Christi als gelebte Erfahrung des inkarnierten Christus in der Totalität der menschlichen Natur und der Geschichte theologisch auszusagen?

— Wie kann die Theologie des Ritus und des Sakramentes dargestellt werden als Erweis und Feier der kosmischen Dimension der Menschwerdung des Gottessohnes, symbolisch gelebt und erlebt im Zeichen und im Bezeichneten?

Die triadische Auffassung der menschlichen Person begründet, so sagt man, den *Ahnenkult*. Manche afrikanische Theologen zögern nicht, die *Rolle Christi* in der Heilsökonomie *unter der Gestalt eines Urahnen* darzustellen.

Aber der Initiationsweg bringt das Geheimnis des Übergangs vom Tod zum wahren Leben, vom Sündigsein zum Sein in der Gnade, von der Existenz als Kind der Verdammnis zur Existenz als Kind Gottes zur Aussage. Hier erniedrigt, ja ver-nichtet sich der Ganz Andere, der Sohn Gottes, um einer unter uns zu werden, damit wir mit ihm *Söhne Gottes* werden. Das Initiationsmysterium von Osiris oder Lyangombe ist ein Vor-Bild des Heilsmysteriums, der Begegnung des Menschen mit Gott, des Sieges über den Tod in Jesus Christus von vielleicht leichterem Zugang für das gemeine Verständnis des schwarzen Menschen.

4. Die Unabhängigen Kirchen

Sie interessieren uns hier in ihrer Bedeutung für die Theologie, als *locus theologicus* also. Wir sprechen daher nicht von ihrer Entstehungsgeschichte. Sie sollen auch nicht als nachahmenswerte Modelle hingestellt werden. Tatsächlich sind die Unabhängigen Kirchen ja das unmittelbare Ergebnis eines unterdrückerischen Christentums. Weder darf es weiterdauern noch dürfen seine Fehlschläge wiederholt werden. Doch ist das geschichtliche Phänomen der Unabhängigen Kirchen wirklich eine theologische Frage. Sie ist objektiv zu untersuchen.

Der Kontext, in dem diese Kirchen entstanden, ist das vollendete Modell einer Welt der Unterdrückung, der Ungerechtigkeit und der Gewaltherrschaft. Der Rassenhaß und der Kolonialismus in Afrika sind für die mittellosen Schichten unserer Völker Anlaß, ja Weg zu einer tieferen Einsicht in das Geheimnis des befreienden Eingreifens Gottes in die menschliche Geschichte, mehr noch als es das Exil und die Knechtschaft Israels in Ägypten für die Kinder Abrahams waren, ein von innen heraus aufbrechendes Verständnis des Exodusgeheimnisses. Die Unabhängigen Kirchen versuchen mit verzweifelter Energie, diese Erfahrung darzuleben. Sie stellen damit radikal die grundlegenden Fragen nach der Würde des als Ebenbild Gottes geschaffenen Menschen, der Menschwerdung des Gottessohnes, der Universalität des Heils in Jesus Christus, der Kirche als *Corpus Christi Mysticum* usw.

Die Unabhängigen Kirchen sind theologisch bedeutsam nicht nur aufgrund der Fragen, die sie aufwerfen, sondern auch wegen ihrer Versuche, darauf Antworten zu geben. Tatsächlich bedeutet Unabhängige Kirche im Sinn dieser Gläubigen weder getrennte Kirche noch schismatische Kirche noch Sekte, sondern Idealform der Kirche Jesu Christi als Ort der Befreiung, der Erfüllung und des Bekenntnisses des Glaubens an Jesus Christus in der endlich wiedergefundenen Freiheit und Würde. Nur eine solche Kirche kann die Kirche Jesu Christi, die universale Kirche sein. Die ersten afrikanischen Gründer Unabhängiger Kirchen haben, freilich ohne Erfolg, versucht, sich innerhalb der weltweiten christlichen Gemeinschaft einen Platz zu erobern. Sie

wurden wegen ihres Bemühens, die Kirche aus der Knechtschaft des Rassismus und der Kolonialherrschaft zu befreien, aus der Geschichte weggestoßen, an den Rand gedrängt und in ganz unwürdige Ghettos verschlossen. Die ekklesiologische Frage bleibt demnach aktueller denn je gestellt, verdoppelt auch noch durch das ökumenische Problem. Die afrikanische Lektüre der Bibel, die Inkulturation des afrikanischen Erbes als wesentliche Dimension der Universalität der Kirche, das Problem der religiösen Freiheit in Afrika und einer echt afrikanischen Spiritualität sind ebenso viele durch die Unabhängigen Kirchen eröffnete Baustellen, die den Theologen auf den Plan rufen. Denn es handelt sich hier um den Aufbau der universalen Kirche, nicht einer Stammessekte. Die Abwesenheit Afrikas von der geschichtlichen Bühne muß ein Ende haben. Wir müssen heraus aus dem Ghetto. Wir müssen frei werden und frei sein, um auf unsere Weise zur ganzen Fülle des Leibes Christi, der Kirche, beitragen zu können.

IV. Die afrikanische Frau

Wie steht die afrikanische Frau in der feministischen Strömung, die zur Zeit die Welt durchflutet und zuweilen ganz schön durcheinander rüttelt? Die Frage ist schlecht gestellt. Nach der Meinung der vom 3. bis 9. August 1986 in Yaunde versammelten *afrikanischen Theologinnen* geht es nicht in erster Linie darum, einen Platz in einer Bewegung zu beanspruchen, die ohne sie und fern von ihnen und ihrem Alltag vom Stapel lief. Was wir oben sagten, daß nämlich die afrikanische Frau kein Problem sei, sondern die Lösung aller Probleme, das könnte man ja für einen Witz halten. Denn: Die Lösung der Probleme der anderen sein heißt, als Zielscheibe aller Fragen zu dienen, heißt wörtlich, die Last aller Probleme zu tragen.

Ein aufmerksamer Blick auf die traditionelle Gesellschaft und auf die sie begründende Anthropologie läßt erkennen, daß die Frau als notwendige zweite Dimension der menschlichen Person den *Sieg des Lebens über den Tod bedeutet*. In diesem Sinn kann man sagen, sie sei die Lösung aller Probleme. Eine solche Anthropologie ist voll weitreichender Folgerungen. Wir können uns hier leider nicht darüber verbreiten. Immerhin kann man ahnen, warum im traditionellen Afrika die Mutterschaft und der Dienst am Leben in allen seinen rituellen Formen die weibliche Funktion hervorragend zum Ausdruck bringen. Die sozialen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Kämpfe der afrikanischen Frau gründen auf radikaleren Forderungen eben aufgrund der spirituellen Tiefe und Dichte dessen, um was es den Frauen eigentlich geht. Denn das Schicksal der Frau ist das Schicksal des Mannes, ist das Schicksal der Rasse, das Schicksal der Art, untrennbar mit dem Schicksal der Welt überhaupt verbunden.

Man kann im afrikanischen Milieu die *Beziehungen zwischen Mann und Frau* keineswegs mit dem Klassenkampf vergleichen. Und wenn die afrikanische Frau heute kämpft, um sich im politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Leben einen Platz zu erobern, so nicht eigentlich, um den Mann zu bekämpfen, sondern um ihre eigene männliche Dimension zu retten. Sie weiß ja: Ein Afrika ohne weibliche Dimension hat keine Zukunft.

Wir verstehen nun besser, wie wichtig die Stellungnahmen der afrikanischen Theologinnen sind. Die Kirche, die sie aus dem Abendland übernommen haben, ist ein Monstrum ohne Herz und Lungen, denn sie hat die Frau nicht an ihrem rechten Platz als Lebensspenderin bejaht. Die in Yaunde (Kamerun) vom 3. bis 9. August 1986 vereinten afrikanischen Theologinnen haben in aller Ruhe die große Debatte über *ihre Stellung in der Kirche und in der weltlichen Gesellschaft* eröffnet. Sie haben diese ganze Woche hindurch unter der Leitung und in der Kraft des Heiligen Geistes die Problematik einer Ekklesiologie des Volkes Gottes ohne Abstrich und Diskrimination in Angriff genommen, die zu einer Antwort führen könnte. Ihre Schlußfolgerung ist bescheiden. Sie ist eher eine neue Frage: «Die Erfahrung des geistlichen Lebens zeigt, daß Gott sich an jeden Menschen ohne Unterschied wendet. Ist das nicht eine Einladung an die Kirche, der Frau ihren wahren Platz in den kirchlichen Strukturen zurückzugeben?»

Schlußgedanken

Wir haben die afrikanische Theologie nur knapp umrissen. Unsere Darstellung ist daher unvollständig und viel zu summarisch. Das Wesentliche freilich ist gesagt. Fügen wir hinzu, daß die afrikanische Theologie auch an die geographische und kulturelle Weiträumigkeit und da-

her Zerstreutheit unseres Kontinents gebunden ist. Verständlicherweise kommen zwischen den Afrikanern so vielfältiger Sprachen (Englisch, Arabisch, Französisch u.a.) selten wirkliche Kontakte zustande. Man kann das bedauern.

Die Fremdsprachen sind wahre Schranken für die Zusammenarbeit. Dazu kommt noch als Folge die kulturelle Zerstückelung unseres Kontinents. In dieser Hinsicht bleiben unsere theologischen Forschungen immer noch von fremden Kulturen geprägt.

Gerade um diese Hemmnisse zu überwinden, haben wir 1977 in Accra die Ökumenische Vereinigung Afrikanischer Theologen (die AOTA) gegründet. Ihr Programm war der Leitgedanke für den vorliegenden Beitrag. Die afrikanische Theologie bildet nunmehr von Südafrika über Madagaskar, Ostafrika, Zentralafrika bis Westafrika eine einzige und geeinte Front. Dieses Streben nach Einheit und Solidarität macht aber die regionalen und kulturellen Unterschiede nicht zunichte. Erwähnen wir noch, daß in der vorliegenden Arbeit auch methodische Probleme zur Sprache kamen, vor allem, was die Analyse der afrikanischen Umwelt angeht.

Immer wieder hat man gesagt: *Die afrikanische Theologie ist unterwegs*. Ja, sie ist Forschung und Projekt. Sie geht Schritt für Schritt voran. Es geht ihr nicht nur um den afrikanischen Kontinent. Es geht ihr eigentlich um die christliche Tradition selber. Dank der afrikanischen Theologie ist diese bereits daran, sich einer neuen Dimension ihrer Universalität zu öffnen.

[1] Vgl. Patrick Kalilombe, Le thème de la libération dans la théologie africaine en pays anglophones: Documents interéglises (April-Juni 1985) 19-33.

[2] Zur Bibliographie aller dieser Autoren vgl. Ngindu Mushete, biliographie de Théologie africaine dans le Bulletin de théologie africaine, bes. Bd VI, 12 (Juli-Dez. 1984) 390-399 u. folg. Nummern; vgl. auch P. Kalilombe, in: Documents interéglises (1985) 35f.

[3] Scheich Anta Diop veröffentlichte nach *Nation Nègre et culture* (1956) nacheinander *L'Afrique Noire pré-coloniale* (1960), *Les fondements culturels, techniques et industriels d'un futur Etat fédéral d'Afrique Noire* (1960), *L'unité culturelle de L'Afrique Noire* (1960).

[4] Über die Veröffentlichungen dieser Autoren vgl. B.T.A. Bd VI, 11 (1984) 141-151.

[5] Das Buch war zuerst in flämischer Sprache in Elisabethville, Belgisch-Kongo (heute Lubumbashi, Zaïre, erschienen.

[6] In: Civilisation (Brüssel), Bd I, 3, 54-63.

[7] Brüssel, Académie Royale des sciences coloniales (Auszüge). Der vollständige Text wurde im folgenden Jahr 1956 veröffentlicht.

[8] Die Verfasser: V. Mulago, Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantu du Congo, u. Le Pacte du sang et la communion alimentaire, pierre d'attente de la communion eucharistique; J. Thiam, Du clan tribal à la communauté chrétienne; J.C. Bajeux, Mentalité noire et mentalié Biblique; E. Verdieu/P. Ondia, Sacerdoce et Négritude; G. Bissainthe, Catholicisme et indigénisme religieux; R. Dosse/R. Sastre, Propagande et vérité; R. Sastre, Liturgie romaine et négritude; Meinrad Hebga, Christianisme et égritude; Alexis Kagame, La littérature orale au Rwanda; J. Parisot, Vaudou et christianisme.

[9] Vgl. Débat sur la théologie africaine: Revue du clergé africain 15 (Juli 1960) 333-352, der Beitrag von Kanonikus Vaneste auf Seite 346-352 unter dem Titel: D'abord une vraie théologie.

[10] F. Grahay, Le décollage conceptuel, condition d'une philosophie bantu: Diogène 52, 61-84; Mattews, Can christianity survive in Africa? Ministry 5, 97f.; F. Murray, The church is universal: AFER 7, 328-336; J. Poulton, Post-christian Africa: AFER 7, 75f.

[11] Über die Veröffentlichungen dieser Autoren und die Bibliographie dieser Periode vgl. das Bulletin de théologie africaine, Bd VI, 11, 141-151, u. 12, 391-415.

[12] Figaro-Magazine vom Samstag, 17.10.87 und Samstag, 24.10.87. Exklusivumfrage unter dem Titel: La Faucille et la Croix (Sichel und Kreuz).

[13] Vgl. Patrick A. Kalilombe, Le thème de la Libération dans la Théologie africaine en pays anglophones: Documents interéglises (1985) 29.

[14] Prof. Engelbert Mveng u. Prof. Zwi Werblowsky, L'Afrique Noire et la Bible (Jerusalem 1974).

[15] Kongreß Africa and the Bible, vom 14.-21. August 1987 in Kairo, veranstaltet durch die Ökumenische Vereinigung afrikanischer Theologen.

[16] In: L'Afrique dans l'Eglise, Paroles d'un croyant, 7ff. Lesenswert die Akten des vom 16.-20. September 1980 in Abidjan durch das Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest (ICAO) organisierten Kolloquiums über: L'expérience religieuse africaine et les relations interpersonelles. Sondernummer von *Savanes et Forêts* (1982).

[17] Schluß des abschließenden Berichts über die Begegnung afrikanischer Theologinnen in Yaunde (3.-9. August 1986). Die Begegnung war durch die Association Oecuménique des Théologiens du Tiers Monde (EATWOT) veranstaltet worden.

Aus dem Französischen übers. v. Arthur Himmelsbach

ENGELBERT MVENG

1930 geboren. Seit 1951 Mitglied des Jesuitenordens. 1963 zum Priester ordiniert. Studierte an den Universitäten Dakar (Senegal), Namur und Löwen (Belgien), Lyon und Paris-Sorbonne (Frankreich). Grade: Licence ès Lettres classiques (Paris), Licence en Philosophie scholastique, Licence en Théologie, Doctorat d'Etat ès Lettres et Sciences Humaines (Sorbonne). Seit 1965 Lehrtätigkit an der Universität Yaunde, Kamerun. Derzeit außerdem Generalsekretär der Ökumenischen Vereinigung Afrikanischer Theologen. Veröffentlichungen: Etwa zwanzig Titel aus den Gebieten Geschichte, Kunst, Anthropologie, Spiritualität, Dichtung und Theologie. Anschrift: Boîte Postale 1539, Yaunde, Cameroun.

Tissa Balasuriya

Neuaufkommende asiatische Befreiungstheologien

I. Das Christentum in Asien

Obwohl das Christentum asiatischen Ursprungs ist, wird es neuerdings im größten Teil Asiens als fremdartiger Glaube angesehen; Ausnahmen bilden Südindien und der Nahe Osten, deren Kirchen z. T. noch aus der apostolischen Zeit stammen.

Die traditionellen katholischen und protestantischen Kirchen in Asien besitzen einige allgemeingültige Merkmale:

1. Da sie westliche Ursprünge haben, bekämpfen sie die westliche Ausbeutung Asiens nicht.

2. Die traditionelle Theologie dieser Kirchen zielte auf die Bekehrung von «Ungläubigen» zum christlichen Glauben, der für den einzigen oder allein sicheren Weg zum ewigen Heil gehalten wurde. Daraus entwickelte sich eine überhebliche Haltung gegenüber den anderen Religionen und ein Mangel an Achtung und Respekt vor ihren Riten, Traditionen, Schriften, Anbetungsstätten, ihren Weisen und Gründern.

Diese theologische Position herrschte in den katholischen und protestantischen Kirchen viele Jahrhunderte vor, seit der Zeit, in der nach den Reisen Vasco da Gamas die westliche Missionierung des Ostens begann. Die Christen wurden im allgemeinen von den Angehörigen anderer Religionen ferngehalten — in einer ghettoähnlichen Existenz.

Überall in Asien — außer auf den Philippinen — leben Christen in kleinen Minderheiten. Dies waren auch häufig die sozialen Randgruppen, in die die Missionare bevorzugt gingen, so wie Rassen-, Kasten- oder Stammesminderheiten in jedem Land. Dieser Sachverhalt stärkte ihr Minderheitsbewußtsein, ihre defensive, eingeschüchterte Mentalität und ihre Abhängigkeit vom Klerus und von den westlichen «Mutterkirchen» noch weiter.

Die Kirchen widmeten sich sehr intensiv dem sozialen Dienst an Kranken, Waisen und Bedürftigen. Dies war der praktische Vollzug ihrer Liebe zu Gott und ihre Liebe zum Nächsten, wie sie von Jesus gelehrt worden war. Die von den christlichen Kirchen geführten Schulen verdienten sich herzliche Anerkennung und zuweilen auch Neid in allen asiatischen Staaten. Obwohl einige nationale Führer aus diesen Schulen hervorgingen, konnten die oben beschriebenen Dienste jedoch die ausbeuterischen feudalen und kolonialen Strukturen Asiens nicht radikal bekämpfen.

Während der letzten zwei oder drei Jahrzehnte hat in den asiatischen Kirchen ein bedeutender Wandel stattgefunden. Er wurde von westlichen Gelehrten und kreativen asiatischen Denkern des letzten Jahrhunderts vorbereitet. Sie suchten nach Wegen, auf denen das Christentum und die einzelnen Christen zu einer unverfälscht asiatischen Identität und zur Offenheit für alle menschlichen Werte gelangen konnten. Die Veränderungen, die für die katholische Kirche das II. Vatikanische Konzil, für die protestantischen und orthodoxen Kirchen hauptsächlich der Ökumenische Rat der Kirchen mit sich brachte, eröffneten für die asiatischen Christen die Möglichkeit, in unseren Kulturen und Staaten leibhaftiger zu werden und an den Prozessen der menschlichen Befreiung sowohl auf individueller als auch auf sozialer Ebene teilzunehmen.

Die momentan stattfindende Erneuerung der Kirchen in Asien wird — wie auch anderswo — von neuen theologischen Einsichten motiviert. Diese Perspektiven haben eine neue Generation von gläubigen Christen und Führern hervorgebracht. Die Kardinäle Kim von Seoul und Sin von Manila sind starke Persönlichkeiten, die diesen Trend des aktiven christlichen Engagements für den Dienst an ihrem Volk repräsentieren. Die Zahl der Menschenrechtsaktivisten in Südkorea, auf den Philippinen, in Indien, Malaysia, Singapur, Sri Lanka, Taiwan, Pakistan und Bangladesch nimmt nun ständig zu.

In China leben die Christen in nachrevolutionären Gesellschaften. Nach jahrzehntelangen Schwierigkeiten nähern sie sich nun einem neuen «modus vivendi» unter marxistisch-sozialistischen politisch-gesellschaftlichen Ordnungen. Sie sind sozialistisch in sozial-ökonomischen

Fragen, nachkonfessionell in zwischenkirchlichen Beziehungen und streben auf den Gebieten Management, Finanzen, sowie bezüglich ihrer personellen, lehrmäßigen und theologischen Entwicklung Unabhängigkeit an. Der Konflikt zwischen der chinesischen katholischen Landeskirche und dem Vatikan ist noch ungelöst, auch wenn sich die Beziehungen in den letzten Jahren verbessert haben.

Allmählich entwickeln sich die Christen in allen asiatischen Staaten von ihrer Position als verängstigte Zuschauer der radikalen gesellschaftlichen Veränderungen zu Teilnehmern an diesen Prozessen, auch wenn dies nur in kleinen Gruppen geschieht. Die «Edsa»-Erfahrung der Philippinen im Februar 1984 war, natürlich, der Höchststand christlicher Präsenz als Streitkraft für die Freiheit. Sie deutet an, daß die jahrzehntelangen Bemühungen um die Veränderungen der Christen Früchte zu tragen begannen. Diese Erfahrung wird wahrscheinlich als eine Offenbarung des Potentials der «Macht des Volkes», einige entscheidende Fragen des öffentlichen Lebens zu bestimmen, großen Eindruck auf ganz Asien und die Welt machen.

Diese Tendenzen veranlassen viele Christen, sich kleinen Gruppen von Volksbewegungen anzuschließen, in denen Studenten, Jugendliche, Arbeiter, Frauen, Stammesangehörige und Verstoßene, verschiedene unterdrückte Gruppen und Intellektuelle sich für eine gerechte Gesellschaft einsetzen. Sie bilden den kreativen Kern der asiatischen Kirchen. Sie kooperieren mit einzelnen Angehörigen und Gruppen ähnlicher Zielrichtungen, aber unterschiedlicher religiöser Bekenntnisse und Überzeugungen. Sie stehen an der Grenze zum Wandel und müssen zuweilen starke Ablehnung, Mißverständnis und sogar den Märtyrertod erleiden.

II. Methodenlehre der theologischen Reflexion

Die neuere theologische Entwicklung in Asien beinhaltet zusätzlich zu der Annahme der in Europa und Nordamerika entwickelten naturwissenschaftlichen Einstellungen einen zweifachen Ansatz:

a. Die Anwendung *sozialer Untersuchungen*, die zu einer Entscheidung zugunsten der Armen führt. Dies geschah z. T. durch den Einfluß des asiatischen Kontextes, marxistische Gesellschaften und Parteien eingeschlossen, und z. T. durch den Einfluß der lateinamerikanischen Befreiungstheologie.

b. Ein zweiter methodologischer Ansatz besteht im Dialog zwischen den Religionen, der dazu führen soll, das Christentum mit seinen Dogmen und Praktiken neu zu überdenken. Studium, Forschung und Anbetung gehören zu dieser Methodenlehre. Diese zwei Ansätze beeinflussen die Liturgie, die Architektur und den christlichen Lebensstil.

Dies bedeutete, neben der Bibel und der christlichen Tradition zwei weitere Hauptquellen für das Theologietreiben zu besitzen, die soziale Wirklichkeit und die Volksreligiosität. Somit gehören auch die Situation der Menschen, ihre Bestrebungen und Schwierigkeiten und die Lehren der Religionsgründer, ihre heiligen Schriften und verbreitete religiöse Erfahrungen zu den Quellen christlicher Theologie in Asien. Zu den Erfahrungen des Volkes gehören im speziellen die der Armen und Unterdrückten einschließlich der Frauen.

So wird eine Gruppe von Menschen, die sich in einem solchen Dialog mit Engagment einbringt und ihre Situation und ihre Handlungen kontemplativ überdenkt, zum Subjekt des Theologietreibens. Auch die asiatische Philosophie, in der religiöses Gedankengut ausgedrückt wird, beeinflußt die christliche Theologie in ihrer mehr theoretischen Auslegung. Im praktischen Lebensvollzug werden die Werte, die den Religionen gemein sind, zur Grundlage für Meditation und Handlung in der Gesellschaft bezüglich der Menschenrechte, Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden.

Zum Ausdruck der theologischen Betrachtungen, die aus diesen Situationen hervorgehen, werden die Sprachen der Völker und Kunstformen, wie z. B. Dichtung, genutzt. Der Dialog des Lebens — des Zusammenlebens mit Angehörigen anderer Religionen, der im Teilen des durch Armut gekennzeichneten Lebensstils und ihres Überlebenskampfes besteht, bildet einen der stärksten Einflüsse auf das theologische Denken.

Die kreativeren Theologen sind solche, die am Aktions-Reflexions-Prozeß in Volksbewegungen und/oder im Dialog zwischen den Religionen beteiligt sind. Das nachrevolutionäre Umdenken des chinesischen Christentums umfaßt eine aus drei auf das Selbst gerichteten Bewegungen bestehende «Methodenlehre der Selbständig-

keit»: Selbständigkeit in Bezug auf Verwaltung, Geldmittel und Lehre: In einem gewissen Sinne greifen sie als theologische Grundlage ihres Standpunktes auf die Erfahrung der früheren Kirche zurück, deren Ortskirchen ihre eigenen Bischöfe wählten.

Auf diesem Hintergrund wird die Bibel als eine maßgebliche, aber nicht als einzige Quelle für die Theologie angenommen; des weiteren ist sie eine Quelle, die ergänzt und sogar korrigiert werden muß, da sie aus einer speziellen ethnischen Tradition stammt, hautpsächlich von Männern verfaßt wurde und von Christen ausgelegt worden ist. Insofern als sie vieles enthält, das auf ein Volk zentriert ist und somit exklusiven Charakter hat, ist die Bibel für den asiatischen Kontext nicht angemessen. Auch die christliche Tradition als eine theologische Quelle muß in ähnlicher Weise neu bewertet und, wenn nötig, korrigiert werden.

III. Die Hauptaufgaben schöpferischer Arbeit für die asiatische Theologie

1. Reaktionen auf die Armut in Asien

Die christlichen theologischen Betrachtungen über die Armut teilen sich in Asien in mehrere Ansätze. Einer davon ist die Hervorhebung der Identifikation mit dem Lebensstil der Armen, wie sie z.B. die Ashram-Bewegung in Indien praktiziert. Dieser Ansatz beinhaltet den Versuch, sich mit den Ärmsten der Armen, mit den Stammesangehörigen, den Dalits und den Ausgestoßenen zu identifizieren. Aus dieser Tradition ist eine tiefgehende kontemplative Betrachtung über die Identifizierung Gottes mit den Armen und die Bildung von Aktionsgruppen, die für die Sache der ausgebeuteten Bevölkerungsgruppen eintreten, erwachsen. Diese Entwicklung hat sich überall in Asien weit verbreitet. Viele theologische Schriften werden durch den engen Kontakt zu den Ärmsten beeinflußt. Die Namen Chi Ha in Korea, Konsuke Koyama, der in Thailand schreibt, Carlos Abesamis, Ed de la Torre, Julio Labayen auf den Philippinen, Samuel Rayan, Sebastian Kappen, Duraisamy Amalorpavadass in Indien, Aloysius Pieris, Michael Rodrigo in Sri Lanka mögen als einige Beispiele gelten.

Auch der Marxismus und die lateinamerikanische Befreiungstheologie wirkten sich mit ihrem Bewußtsein für die Ausbeutung und mit der Hervorhebung der Notwendigkeit einer radikalen Veränderung im Sozialgefüge auf die kritische Untersuchung der Armut aus. Im Kontext von verschiedenen Gruppen gibt es gegenläufige Ansichten und Entscheidungen, wie es z.B. solche Gruppen gibt, die sich für den bewaffneten Kampf und für sozialistische Strukturen aussprechen, und andere, die soziale Veränderungen durch einen gewaltfreien Prozeß propagieren. Auf den Philippinen hat das Bewußtwerden der Relevanz der christlichen Kultur für den Widerstand gegenüber der Ausbeutung und Unterdrückung allmählich eine enge Verbindung zwischen der Religion und dem Kampf gegen die der Ausbeutung zuzuschreibende Armut mit sich gebracht.

Der Kampf der stärker sozial engagierten christlichen Gruppen in *Südkorea* richet sich gegen die durch die Anwesenheit von U.S.-Truppen unterstützten, repressiven Regime. Theologen haben einflußreiche Konzepte über die leidenden, beherrschenden Menschen entwickelt — die «Minjung» —, denen Gott Befreiung zugesagt hat. Die Minjung-Theologie verknüpfte soziale Analyse, biblische Exegese und Befreiungspraxis, um diese theologische Betrachtungsweise in Südkorea zu entwickeln. Wieder andere heben die Notwendigkeit, die Wiedervereinigung von Nord- und Südkorea zu fordern, als eine Priorität für die Zukunft des koreanischen Volkes hervor. Die koreanischen Theologen sind sowohl auf lokaler als auch auf nationaler Ebene sehr aktiv. Über die Konfessionsgrenzen hinaus verbinden sie sich zu ökumenischen Gruppen.

In Indien ist die theologische Betrachtung der Armut bestimmt von der Tiefe und dem Ausmaß der Armut des großen Subkontinents, indem ebenfalls sehr reiche Industriemagnaten, Landbesitzer und sogar Überreste von ehemaligen Maharadscha-Fürstentümern angesiedelt sind. Trotz ihres tiefgehenden Nachdenkens ist es dort christlichen Gruppen nicht gelungen, einen so entscheidenden Beitrag zur nationalen Sache zu leisten wie auf den Philippinen und in Südkorea. In Indien und in den meisten süd- und südostasiatischen Staaten liegt ein ausgeprägtes Bewußtsein für den Einfluß der Religionen und die Notwendigkeit des im Kontext dieser Religion entwickelten, die Armut betreffenden, befreiungstheologischen Gedankenguts vor.

Theologische Betrachtungen und soziale Aktionen von kleinen Gruppen in Malaysia und Singapur haben dort kürzlich zu Repressionen von Seiten der Regierung geführt. In Singapur wird die Befreiungstheologie als Staatsgefährdung geahndet. Vor kurzem wurden alle Büros der «Christian Conference of Asia« (CCA) geschlossen und die dort arbeitenden Ausländer des Landes verwiesen. 16 Christen — vornehmlich Katholiken — wurden unter der Anklage, Kommunisten zu sein, verhaftet. Vincent Cheng, einer ihrer Anführer, befindet sich immer noch in Haft. In Malaysia ist Bruder Anthony Rogers ebenfalls noch in Haft. Dies sind Anzeichen dafür, wie in Ländern, in denen Christen eine verschwindend kleine Minderheit der Bevölkerung darstellen, kleine Gruppen, die nicht viele theologische Bücher geschrieben haben, ihre eigene Theologie und Glaubenspraxis entwickelt haben mit dem Ergebnis, daß sie vom herrschenden Regime für eine Gefahr gehalten werden.

Es gibt einige theologische Schriftsteller, die zusätzlich zu ihrer Kritik am Kapitalismus radikalere Alternativen unterstützen, so wie Mar Ostrathios Geevarghese in seinem Buch *Theology of a Classless Society*. Chinesische Theologen, wie K. H. Ting, reflektieren auf dem Hintergrund dessen, was er als eine «Nach-Befreiungssituation» bezeichnet. Hier hat sich bereits eine stärker egalitäre Gesellschaft etabliert, und die Bemühungen der christlichen Theologen richten sich darauf, die Kirchen dazu zu bringen, diese zu unterstützen, indem sie Religionsfreiheit ausüben oder fordern und sich der Einschränkungen der neuen Gesellschaftsformen bewußt werden. Auch in Vietnam haben sich ähnliche Trends entwickelt — Bewegungen von Christen, die die sozialistischen Strukturen trotz der Schwierigkeiten, die sich daraus für ihr Land ergeben, unterstützen.

Die *«planetarische» Dimension* der Gerechtigkeits- und Armutsproblematik ist in Asien deutlicher als in anderen Teilen der Welt, was dem Ausmaß der Armut und der enorm großen Bevölkerungszahl, die in den asiatischen Ländern zusammengeschlossen ist, zuzuschreiben ist. «Planetarische Theologie» betrachtet die ganze Welt als Ort ihres Theologietreibens und setzt Asiens Zukunft in den Kontext weltweiter Veränderungen von wirtschaftlichen und politischen Strukturen.

Die Inspiration für diese Art des Theologietreibens liegt in einer Neueinschätzung des Lebens und der Lehren Jesu und eines Verständnisses von Gott als einem, der für alle Menschen sorgt. Alle Elemente, die zur Erneuerung der Theologie in Richtung einer Kirche der Armen beigetragen haben, wie das Neu-Lesen der Bibel und der Kirchengeschichte aus der Perspektive der Armen, das Überdenken des Lebens und des Auftrags Jesu als des Sohnes Mariens und der Eigenart der Kirche, sind auch in den asiatischen Staaten präsent.

2. *Der Dialog mit anderen Religionen und der asiatischen Kultur*

Nach allmählichen Anfängen der Öffnung, die teilweise durch moderne europäische Missionare unterstützt wurden, gibt es nun eine wirkliche theologische Explosion auf diesem Gebiet. Die asiatischen Reaktionen darauf variieren in Bezug auf die verschiedenen Religionen und Kulturen. Es gibt z. B. Kirchen und Theologen, die sich besonders mit asiatischer Kunst und Architektur beschäftigen, wie Takenaka aus Japan und Jothi Sahi aus Indien. Andere sind auf linguistische und philosophische Studien spezialisiert. Von diesen haben einige wie Raymundo Pannikar und Aloysius Pieris zu einer tiefgehenden theologischen Reflexion beigetragen.

Der Dialog zwischen den Religionen findet auf verschiedenen Ebenen statt. Es gibt:

- den Dialog in intellektuellen Gesprächen und Studien;
- den Dialog in Gottesdienst und Liturgie;
- den Dialog im Gebet, in der Anbetung und in der Mystik;
- den Dialog im Leben — das Zusammenleben auf und das Zusammenbringen der verschiedenen Gesellschaftsebenen;
- und schließlich den Dialog in der Teilnahme am Überlebenskampf des Volkes.

Alle diese Faktoren haben Beiträge zur christlichen Theologie geleistet. Die Ashram-Bewegung, die Zen-Meditation und die Erneuerungsgruppen in den verschiedenen Ländern haben den Dialog zwischen den Religionen auf der Ebene tiefer innerer Erfahrung von Gemeinschaft zwischen Gläubigen mit verschiedenen Überzeugungen und unterschiedlichen religiösen Urerfahrungen entwickelt. Dieser Dialog scheint zu einem gemeinschaftlichen Bezug auf

transzendente Werte und auf das «Absolute» zu führen. Von einigen wurde diese Besinnungsweise in Richtung eines Engagements für soziale Gerechtigkeit interpretiert, z. B. von Ruben Habito in seinem Buch *Total Liberation. Zenspirituality and the Social Dimension* (Buencamino Press, Manila 1986).

Religiöse Besinnung, die zu Einsatz führt, und Einsatz, der durch Gebet genährt wird, sind ausgesprochen asiatische Akzentuierungen. Diese Folge von Aktion — Reflexion — Aktion wurde von D. Amalorpavadass in seinem Ashram-Meditationszentrum in Mysore entwickelt. Kontemplative Erfahrungen aus dem Hinduismus, Buddhismus und Islam haben sich so auf die christliche Theologie und Spiritualität in Asien ausgewirkt.

Diese Entwicklung von asiatischen Liturgieformen, die Eucharistiefeier eingeschlossen, ist ein weiterer spezifisch asiatischer Beitrag zum christlichen Leben, das als Ergebnis asiatischer theologischer Betrachtungen im Kontext anderer Religionen gilt. Die indische Liturgie und die von der christlichen Arbeitergemeinschaft in Sri Lanka entworfene Arbeitermesse stellen zwei bemerkenswerte Konzepte dar. Die heiligen Schriften der anderen Religionen werden zunehmend in christlicher Meditation und im christlichen Gottesdienst verwendet. Eine noch dynamischere Entwicklung ist der sogenannte Dialog im Leben, bei dem Christen mit Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften zusammenleben, zusammen ihre Religionen kennenlernen und einen Bezug zu den Problemen der anderen Menschen bekommen. Auf dieser Erfahrungsebene engagieren sich zahlreiche Aktionsgruppen. Michael Rodrigo, der im November letzten Jahres in Buttala im Landesinneren von Sri Lanka den Märtyrertod erlitt, war ein Theologe, der sich auf diese Weise durch seinen Lebensstil und seinen sozialen Einsatz mit den Ärmsten der Armen identifizierte.

Es gibt Gruppen asiatischer Christen, die zusammen mit einzelnen und ganzen Gruppen von Angehörigen anderer Religionen für die menschliche und soziale Befreiung ihres Volkes kämpfen. Solche Erfahrungen nehmen nun fast in allen asiatischen Ländern zu. Sie gründen ihre Aktionen auf den gemeinsamen, von allen Religionen geteilten Wertekern. Heutzutage findet unter asiatischen Christen kaum eine großangelegte Aktion für Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit statt, die nicht offen ist für ähnliche Gruppen anderer Religionen. In dieser Beziehung mögen die Philippinen eine Ausnahme darstellen, insofern als dieses Land sowieso stark christlich geprägt ist. Die meisten asiatischen Befreiungstheologen tendieren in diese Richtung. Aloysius Pieris ist seit langem ein Vorkämpfer für die Arikulation der engen Verbindung zwischen der Armut in Asien und der asiatischen Religiosität als zwei Polen der asiatischen Befreiungstheologie.

Sebastian Kappen führt gegenüber der Etablierung von Gesellschaft und Kirche eine kritische Einstellung an, die auf einer scharfen Sozialkritik basiert. Mehr als die meisten anderen asiatischen Theologen ist er offen für die marxistische Ideologie. In China befindet sich die theologische Evolution nun in einem Prozeß der Öffnung für die anderen Religionen mit ihren Nach-Befreiungserfahrungen. Dort nimmt man die Verbindung zwischen Werten der chinesischen Kultur und dem befreiten China wahr, das auf diese Weise vor einigen Übeln der westlichen kapitalistischen Kultur bewahrt wurde.

Ein Teil des Einflusses asiatischer Kultur ist auch in der Literatur und der einfühlsamen Betrachtung zu beobachten. In seinem Buch *Third Eye Theology* entwickelt C. S. Song die These, daß die asiatische Art, Theologie zu treiben, durch die asiatische Lebensführung beeinflußt wird und werden kann, die der Natur offen begegnet, Harmonie sucht und reflektiven oder introspektiven Charakter hat. Viele dieser Schriften mit theologischem Gehalt liegen in den Gattungen Kurzgeschichten, Gedicht, Drama usw. in den asiatischen Sprachen vor.

Ein anderer Beitrag zur Theologie ist die Entwicklung eines theoretischen Konzepts und einer Praxis, in der pluralistische, humanitäre Gruppen oder Gemeinschaften die Basiseinheiten für den Aktions-Reflexionsprozeß bilden. Im größten Teil Asiens wäre die «christliche Basisgemeinde», in Beziehung gesehen zum tatsächlichen Vorhandensein einer pluralistischen und sogar säkularen Gesellschaft, ein zu einengendes Konzept.

In Übereinstimmung mit der wachsenden Zahl von Frauenbewegungen findet auch die Entwicklung einer Theologie aus *feministischer Sicht* statt. Während diese Tendenz durch nordamerikanische und europäische feministische Literatur stark begünstigt wurde, ergibt sich der

asiatische Beitrag wiederum aus dem Zusammenhang von Armut und Religiosität in Asien. Asiatische Frauen sehen ihren Kampf im allgemeinen im weiteren Kontext des gemeinsamen menschlichen Kampfes von Männern und Frauen in ihren Ländern. Die Frauen sind sehr wichtige Teilnehmerinnen an den Volksbewegungen in ganz Asien, besonders, was die Entwicklung von gewaltfreien Methoden für die Durchsetzung von radikalen sozialen Veränderungen angeht.

Die Dimension von Kontemplation, Mitleiden, Ganzheit und Harmonie, die auf asiatischem Hintergrund hervorzuheben sind, wirken sich auf den asiatischen Aktions-Reflexions-Prozeß aus, soweit sie sich der langjährigen Verdrängung der Frauen in die Randpositionen bewußt sind.

Zu den bedeutendsten Beiträgen gehören Marianne Katappos Buch *Compassionate and Free* (Risk Series, World Council of Churches Publications, Genf 1979) und die Beiträge mehrerer Autoren in dem Buch «In God's Image», das von der «Christian Conference of Asia» herausgegeben wurde. Die ca. 100.000 katholischen Ordensfrauen in Asien sind nun dabei, einen intellektuellen und experimentellen Grundstein zu legen für einen bedeutenden zukünftigen Vorstoß in Richtung einer Theologie, die asiatisch, christlich, dialogisch, befreiend und feministisch ist.

3. Weiterreichende Themen

Die Erfahrung und Erneuerung des Christentums in Asien stellt einige sehr weitreichende Fragen in den Vordergrund. Die asiatische Theologie ist sich mit den anderen Ländern der Dritten Welt in der Kritik an der westlichen europäischen bzw. nordamerikanischen Theologie einig. Über diese und die allgemeine feministische Kritik hinaus ergeben sich im multi-religiösen Kontext, aus der extremen Armut, den hohen Bevölkerungszahlen und den Erfahrungen mit marxistischen Regimen, speziell in China, besondere Themenstellungen.

Die wichtigsten Fragen bestehen in bezug auf das Wesen des Absoluten, die göttliche Offenbarung, die Ursprünge der Theologie, die Person Jesu, die Rolle des auferstandenen Christus, das Wesen der menschlichen Existenz — den Sündenfall, die Erbsünde, die Erlösung in Jesus, Gnade, den Auftrag der Kirche, christliche Liturgie, Verkündungszeugen und Dialog, Gerechtigkeit innerhalb der Nationen und darüber hinaus auf der ganzen Welt.

Die traumatische Erfahrung des Christentums in Asien veranlaßt heutige Theologen, einige Positionen, die von Christen in den meisten anderen Teilen der Welt für selbstverständlich gehalten werden, radikal zu hinterfragen. Das Bewußtsein der Kirche von ihrem eigenen Unvermögen, mehrere Jahrhunderte hindurch Gottes Anwesenheit in Asien in anderen Religionen zu erkennen, bringt ein verständliches und radikales Hinterfragen durch asiatische Theologen mit sich. Sie werden zunehmend mißtrauisch gegenüber genau den Voraussetzungen, auf denen das westliche Konstrukt der christlichen Theologie über Jahrhunderte hinweg aufgebaut wurde.

Bezüglich der Frage nach der *Offenbarung* vertreten viele asiatische Theologen, besonders in Indien und Sri Lanka, die Meinung, daß die Offenbarung Gottes nicht auf die Bibel beschränkt sein muß. Auch heilige Schriften anderer Religionen können Quellen göttlicher Offenbarung darstellen. Gleichzeitig müssen diese und die Bibel kritisch untersucht werden, um Elemente, die nicht von Gott gewollt sein können, auszuschließen — so z. B. eine exzessive Ethnozentrik oder «Religionismus» (ein Begriff, der vom Verfasser dieses Aufsatzes in seinem Buch «Planetary Theology» entwickelt wurde). Gott hat zu allen Völkern der Welt auf verschiedene Weise gesprochen und tut dies auch weiterhin. Das wirft eine maßgebliche hermeneutische Frage nach dem Wesen der Offenbarung, den Quellen von Theologie und ihrer Interpretation auf.

Das nicht-deistische Denken des Theravada-Buddhismus und die den Hinduismus kennzeichnende pantheistische Wahrnehmungsweise beeinflussen die asiatischen christlichen Theologen, nach einer tieferen Bedeutung bezüglich des Wesens des Absoluten zu suchen. Behauptungen, die *Gott*, die *Erschaffung* des Universums, den Beginn menschlichen Lebens und das Leben nach dem Tod betreffen, werden im Dialog mit anderen Religionen und weltlichen Ideologien neu überdacht. Theologen erkennen, daß das, was über das Wesen Gottes ausgesagt werden kann, stark von unserer menschlichen Erfahrung und von philosophischen Schulen abhängt. Alternative Interpretationen bezüglich des menschlichen Wissens um das Transzendente

und über die Beziehungen zwischen Gott und dem menschlichen Leben sind möglich.

Die Geschichte des Sündenfalls unserer Stammeltern, die zur Abwendung der ganzen Menschheit von der Bestimmung führte, auf die hin Gott sie geschaffen hat, wird von asiatischen Theologen in Frage gestellt, die diese für eine von Autoren wie Paulus vorgegebene und später in Westeuropa weiterentwickelte Interpretation halten. Wenn aber die *Erbsünde* in ihrer traditionellen Darstellung, wie sie auch im Konzil von Trient vorgenommen wurde, so hinterfragt wird, müssen auch die grundlegenden Begriffe von Erlösung und Auftrag der Kirche neu überdacht werden. In welchem Sinne erlöst Jesus die Menschheit? Haben auch andere Religionen durch die von ihnen den Menschen angebotenen Dienste erlösende Funktion? Worin besteht die Rolle des menschlichen Gewissens im Hinblick auf die Bestimmung des ewigen Schicksals einer Person? Diese Fragen werden momentan nicht nur von Theologen, sondern auch von Laien in unseren Ländern diskutiert, da sie in einer pluralistischen Umgebung leben, in der es in allen Traditionen Menschen guten Willens (und auch andere) gibt.

Eine noch weitaus wichtigere Frage betrifft das Wesen und die Persönlichkeit *Jesu, des Christus*. Jesus wird wegen seines Mitleides und seines Kampfes für menschliche Befreiung, wie er in den Evangelien beschrieben wird, hochgeschätzt. Einige asiatische Theologen sind gegenüber dem Bedeutungsgehalt der christologischen Definition recht skeptisch eingestellt, in der das Konzil von Chalkedon formulierte, Christus sei eine Person in zwei Naturen. Dies sind Vorstellungen, die ohnehin nicht verständlich sind, insofern sie vom Wesen Gottes handeln, das der menschliche Verstand nicht begreifen kann. Weiterhin werden sie als Stolperstein in der Beziehung des Christentums einerseits zum Islam betrachtet, der behauptet, Gott sei kein menschliches Wesen, und andererseits zu anderen Religionen und ihren eigenen Gründern und Sehern. Die Frage lautet, in welcher Weise wir Jesus als Gott verstehen können und wie dies (seine Gottheit) sich auf sein Menschsein auswirkt.

Die Möglichkeit, Christus als kosmisches Wesen zu sehen, bleibt im Zusammenhang mit der Anerkennung eines universalen Absoluten — eines «Athman Brahman» — bestehen. Wie jedoch dieser Christus in Jesus auf eine einzigartige Weise verkörpert wurde, ist ein Problem auf dem Hintergrund mehrerer möglicher Erscheinungen (*avatars*) des Göttlichen.

Die Frage nach dem Wesen von *Erlösung* ist ein weiterer kritischer Punkt — Erlösung, wovon? Die Antwort auf diese Frage hängt von dem jeweils vorausgesetzten Verständnis von Erbsünde ab. Der Begriff der Sendung der Kirche ist von den Kirchen in der Welt, die besonders unter Druck stehen, in Übereinstimmung mit den Betrachtungen des afro-asiatischen Kontextes bereits berichtigt worden. Christliche *Mission* wird nun in erster Linie als bestimmt für persönliche und gesellschaftliche Veränderungen, entsprechend den Werten des Gottesbereiches, die von Jesus dargestellt wurden, betrachtet. In diesem Dienst steht die Frohe Botschaft als ein Zeugnis. Die Bekehrung als solche ist nicht das Ziel christlicher Mission, da Erlösung auch in und durch andere Religionen geschehen kann; Konversionen zu anderen Religionen sind dann willkommen, wenn sie aus einem freien, echten und authentischen Bedürfnis heraus vorgenommen werden.

Die Kirche ermutigt alle Menschen, glaubwürdig, ihrer Religion gemäß, zu leben, wobei diejenigen, die aus freien Stücken wünschen, Christen zu werden, willkommen sind. Die *innerchristlichen Spaltungen* sind Importe der Ergebnisse von Streitigkeiten europäischer Christen untereinander nach Asien, und demnach entwickelt sich die Ökumene zwischen den Christen verschiedener Konfession heute auf der theologischen Ebene gut.

Die asiatische Theologie stellt deutlich heraus, daß der *Kirche*, auch wenn sie nicht lebenswichtig für die menschliche Erlösung ist, eine bedeutende Rolle und Verantwortung für die Humanisierung der Welt zukommt. Eine ihrer vordringlichsten Aufgaben muß die (Wieder-) Bekehrung von Europäern und Nordamerikanern zum Evangelium der Liebe und des Teilens, das von Jesus verkündet wurde, sein. Eine Reaktion auf die Forderungen nach Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in dem vielfältig geplagten asiatischen Kontext inmitten einer ungerechten Weltordnung ist die primäre Herausforderung an die asiatische Theologie und von dieser an die Weltkirchen.

Die Dringlichkeit von Armut und Ausbeutung drängen zu einer Betonung der Bedeutungs-

fülle und Relevanz von Lehre, Liturgie und Leben. Die Kirchen müssen zu Kirchen der Armen und die Armen eine Quelle und ein Thema der Theologie werden. 97 % der armen Einwohner Asiens gehören nicht dem christlichen Glauben an. Wie kann dann aber die christliche Theologie von ihrer beklagenswerten Existenz geprägt werden?

Die pluralistische Umwelt führt asiatische christliche Theologen dazu, die Formulierungen der christlichen Dogmatik zu überdenken und neu zu artikulieren. Dies wiederum führt zu einer größeren *Entdogmatisierung* und zu einer nachdrücklichen Hervorhebung der Umsetzung grundlegender moralischer und spiritueller Lehren bezüglich der Liebe zu Gott und dem Nächsten in einer ungerechten Welt. Insofern als die asiatischen Theologen glaubwürdig auf die Herausforderungen ihrer Situation reagieren, werden sie dazu beitragen, eine christliche Theologie in Richtung einer Gemeinschaft zu entwickeln, die weniger kirchenzentriert, mehr menschenzentriert und somit auch mehr auf Gott gerichtet ist, so wie es auch Jesus war. Asiatische Theologen befürworten zunehmend die gemeinsame Besinnung und das gemeinsame Gebet zwischen verschiedenen Religionen. Die sogenannte «Communicatio in sacris» ist kein großes Problem, vorausgesetzt, die Spiritualität ist echt. In dieser Richtung entwickeln sich zahlreiche Erfahrungen.

Dies alles bedeutet ein weitaus radikaleres Überdenken von Theologie, als es bisher in den Kirchen seit den ersten Jahrhunderten unternommen wurde. In diesem Sinne öffnet sich die Kirche zu einer neuen Sicht von pluralistischer Humanität, in der alle Religionen in ihrem gemeinsamen Kern von Werten, über die Eigenarten ihrer historischen Ursprünge hinaus, gefordert sind. Die Menschheit wird sich dann in ein Zeitalter bewegen, in dem Gott/das Absolute mehr «im Geist und in der Wahrheit» anerkannt und verehrt wird als in irgendeiner rein «menschlichen» Organisation. In diesem Sinne müssen die asiatischen Kirchen zwangsläufig einen tiefen Eindruck auf christliches Denken und hoffentlich auch auf Aktionen in den 90er Jahren dieses Jahrhunderts und im 21. Jahrhundert ausüben.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Verhoeven

TISSA BALASURYA

Mitglied der Kongregation der Oblatenmissionare von der Unbefleckten Empfängnis Mariens. Veröffentlichungen: Jesus Christ and Human Liberation (1976); Eucharist and Human Liberation (1977); Planetary Theology (1984); Sri Lanka Economy in Crisis (1981); Catastrophe July 1983. Außerdem viele Kleinschriften und Zeitschriftenartikel. Anschrift: 281 Deans Road, Colombo 10, Sri Lanka.

Julio de Santa Ana

Die Situation der lateinamerikanischen Theologie (1982—1987)

Zweifellos ist die Befreiungstheologie die Richtung, welche die theologische Reflexion in Lateinamerika entscheidend prägt. Seit der Periode, in der ihre ersten Ausdrucksformen zutage zu treten begannen, kreist die theologische Debatte um sie. Auf diese Art des Theologietreibens muß man sich unumgänglich beziehen, wenn man eine Bilanz des Prozesses aufzustellen sucht, den die christliche Theologie in den lateinamerikanischen Ländern durchmachte. Erstens handelt es sich zweifellos um eine Denkströmung, der es in der Geschichte Lateinamerikas zum ersten Mal gelang, die Erfahrung einer Großzahl christlicher Gemeinden kraftvoll und überzeugt zum Ausdruck zu bringen. Auch wenn sie noch nicht zum theologischen Denken der Mehrheit geworden ist, erfolgt doch die ganze theologische Reflexion im Dialog oder in der Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie. Zweitens war diese imstande, diejenigen Aspekte des christlichen Lebens klar zu artikulieren und zu systematisieren, die den Glauben der Gemeinden in Lateinamerika am treffendsten wiedergeben.

Beachtenswert ist jedoch vor allem die Dynamik, die sie in den letzten Jahren an den Tag gelegt hat. Diese hat verschiedene Gründe. Die Veröffentlichungen, welche die Sicht der Befreiungstheologie zum Ausdruck bringen, nehmen an Zahl zu und stoßen beim Publikum auf großen Widerhall (die Bücher der Befreiungstheologen sind in kurzer Zeit vergriffen und bringen es in den beiden ersten Jahren nach ihrer Veröffentlichung auf zwei, ja drei Auflagen). Auch gibt es immer mehr Kurse, durch die ihre Hauptausrichtungen verbreitet werden. Ferner nehmen sie in den Massenmedien großen Raum ein. Man steht vor einem Phänomen, das bis vor kurzem noch unbekannt war: Die Theologie ist zu einer Angelegenheit geworden, die in den täglichen Gesprächen einen relativ wichtigen Raum einnimmt. Von ihr ist zu Hause, auf der Straße und im Café die Rede (nicht nur in der Kirche und an der Universität).

* * *

Verschiedene Gründe lassen diese Vitalität der Reflexion der Befreiungstheologie verstehen. Erstens sind diejenigen auszusondern, die dem lateinamerikanischen Umfeld eigen sind. Seit dem Zeitpunkt ihrer ersten Äußerungen (zweite Hälfte der sechziger Jahre) kam die Befreiungstheologie als ein kontextuelles Denken auf. Von da an wurde die Reflexion derer, die an ihrer Ausarbeitung tätig sind, im Kontext der befreienden Glaubenspraxis fortgesetzt, welche die Volksgemeinden und andere wichtige Sektoren der sonstigen lateinamerikanischen Gesellschaft charakterisiert. Da der lateinamerikanische — zumal der kirchliche — Kontext überaus dynamisch ist, kommt das auch (wenn auch in anderen Färbungen) im Werk der Befreiungstheologen zum Ausdruck.

Während der letzten Jahre sind in der Geschichte der lateinamerikanischen Länder große Dinge geschehen. Neue Volksbewegungen von großer Stoßkraft sind aufgekommen, unter ihnen vor allem auch solche, welche die Frauen, die Indios und die Schwarzen zu Vorkämpfern haben. Die mittelamerikanische Situation läßt die Kraft dieser gesellschaftlichen Bewegung besser erfassen. Die Volksmassen treten als Geschichtssubjekte auf, die ihr Leben bewußt in die eigenen Hände nehmen möchten. Infolgedessen ist die militärische Vorherrschaft der sechziger und siebziger Jahre nicht mehr so offensichtlich. Vor allem in Südamerika (mit Ausnahme von Chile und Paraguay) sind die Streitkräfte für die Regierungsgeschäfte nicht mehr direkt verantwortlich. Die zivilen Kräfte haben verlorene Gebiete zurückerobert. Bei diesem Entwicklungsprozeß haben die christlichen Volksgemeinden eine wichtige Rolle gespielt. Indem sie die Menschenrechte verteidigten und förderten und auch weitere soziale und politische Forderungen begleiteten und unterstützten, sind die Christen, die in den Volksorganisationen kämpfen, zu einflußreichen Rollen in der lateinamerikanischen Entwicklung gekommen. Man braucht sich bloß das anzusehen, was in Mittelamerika geschieht, vor allem in El Salvador, wo die aktive Präsenz der Christen zweifellos ihren Schwer-

punkt im Lebensprozeß des Volkes dieses Landes hat.

Die herkömmlichen Oligarchien und die Vertreter der Interessen des internationalen Kapitals lassen zwar die Volksmassen nicht ohne weiteres vorankommen, sondern stellen sich ihnen entgegen. Ein weiteres Mal ist die mittelamerikanische Situation in diesem Sinn exemplarisch. Die an der Macht befindlichen Gruppen leisten der Volksbewegung sehr starken Widerstand. Dies führt zu ganz intensiven sozialen Kämpfen. In städtischen wie in ländlichen Verhältnissen lebt man in einer Situation des Krieges.

In einigen lateinamerikanischen Ländern äußert sich das Gleichgewicht der einander bekämpfenden Kräfte in prekären Kompromissen. Während die Volkskräfte (und die Beteiligung der Christen an ihren Organisationen ist, wie gesagt, ein wichtiger Faktor) kämpfen, um konkrete demokratische Formen und Institutionen zu schaffen, die es ermöglichen werden, die Menschenrechte umfangreicher in die Tat umzusetzen, ist auch festzustellen, daß die reaktionären Organisationen ihnen ihre Kontingente, Einflüsse und Machtfaktoren entgegensetzen und zuweilen zu Gewalttätigkeiten greifen. Der Ausweg aus dieser Spannung war in vielen dieser Fälle eine Art «kontrollierter Demokratie», welche die Mehrheiten nicht zufriedenstellt. Diese Art politischer Institutionalisierung hätte vielleicht den lateinamerikanischen Gesellschaften vor dreißig oder vierzig Jahren entsprochen, ist aber heute nicht mehr zeitgemäß. Sie ist ein Kompromiß, worin die wirtschaftlichen und militärischen Kräfte mehr Gewicht haben als der Schwung der Volksbewegungen. Es handelt sich um eine im Fluß befindliche Übergangssituation. Die Frage ist die: Welche Art von Demokratie kann den lateinamerikanischen Gesellschaften im jetzigen Zeitpunkt entsprechen? Die Frage darnach wirkt sich auf das Leben der christlichen Volksgemeinden aus und prägt durch diese wiederum die theologische Reflexion.

Unter den Gründen, welche die jetzige Dynamik der Befreiungstheologie erklären, sind somit zweitens auch diejenigen zu berücksichtigen, die dem kirchlichen Leben innewohnen. Die kirchlichen Basisgemeinden vermehren und behaupten sich. Immer mehr Kirchen geben Seelsorgeprogrammen, die auf den Basisgemeinden gründen, die Priorität. Gleichzeitig wachsen und entfalten sich neue Weisen des Kirche-Seins: die Mission unter den Eingeborenenvölkern, die Unterstützung schwarzer Gemeinden, Frauengruppen in den städtischen Randsiedlungen usw. In dieser kirchlichen Dynamik liegt die Erneuerungskraft der Befreiungstheologie.

Ähnlich wie das in der weltlichen Gesellschaft der Fall ist, gibt es auch innerhalb der Kirchen Kräfte, die sich gegen diese neuen kirchlichen Volksbewegungen stemmen und sie angreifen. Eine der klarsten Äußerungen dieser Kampagne war die Offensive, die zwischen 1983 und 1986 gegen einige Befreiungstheologen geführt wurde (und in einigen Fällen noch weiterdauert). Es ist zu bemerken, daß diese zu Annäherungen von Kräften, Institutionen und Gruppen sozusagen aller Kirchen führte. Seit der Attacke, die durch die Verfasser des Dokuments von Santa Fe (das im August 1980 als Orientierungstext der Politik der Administration Reagan verfaßt wurde) gegen die Befreiungstheologie geführt wurde, erfolgten auch aus anderen Winkeln negative Urteile über sie. Wichtige kirchliche Körperschaften machten bei dieser Kampagne ihre Stimme und Macht geltend. Einige Theologen wurden Prozessen und Sanktionen unterzogen[1]. Diese zählten jedoch auf die Unterstützung durch andere wichtige Sektoren der Kirchen und vor allem durch das Volk der kirchlichen Basisgemeinden und weiterer Formen des Kirche-Seins in Volksmilieus. Dies alles gab der Reflexion der Befreiungstheologen einen gewaltigen Auftrieb.

Drittens sind auch die Gründe zu erwähnen, die der Befreiungstheologie selbst, ihrer spezifischen Entwicklung innewohnen. Die Befreiungstheologen haben sich bei ihrer Arbeit nicht einfach an das lateinamerikanische kirchliche Umfeld gehalten, sondern ihre Ausrichtung vertieft und ihr Denken weitergeführt. Sie hatten sich mit der gegen ihre Theologie entfesselten Kampagne auseinanderzusetzen. Diese Offensive hatte zwei Hauptstützpunkte. Einerseits machten sich die mehr konservativen Kräfte, denen es um die Verteidigung ihrer Vorrechte und Interessen ging, die Gelegenheit zunutze, ihre Geschütze gegen diejenigen abzufeuern, die es zustande gebracht hatten, die Volksmassen zum Anstreben von notwendigen Gesellschaftsveränderungen zu motivieren. Andererseits handhabten die kirchlichen Autoritäten vor allem dogmatisch geprägte Argumente, um die Befreiungstheologie zu disqualifizieren zu suchen[2]. Die an dieser Strömung beteiligten Theologen

nahmen gegen diese Angriffe Stellung. So bildete Lateinamerika während der letzten Jahre die Szene lebhafter theologischer Auseinandersetzungen. Dabei bewies die Befreiungstheologie ihre Kraft, Kreativität und Reife.

* * *

Allerdings ist darauf hinzuweisen, daß die Dynamik einer Theologie sich nicht nur in der Polemik manifestiert, sondern auch durch die Art und Weise, wie sie den Mitgliedern der Gemeinden dazu dient, ihren Glauben zu bekräftigen, ihn zu speisen, die Sendung der Kirche voranzutragen und den von Jesus gegebenen Auftrag zu erfüllen, «bis zu den Grenzen der Erde» zu evangelisieren. Durch die Beteiligung an der Sendung und durch die Evangelisierung wendet sich die *ekklesía* der Welt zu, um ein Zeugnis (*martyría*) ihres Glaubens abzulegen. Eine Theologie ist somit dann gültig und wirksam, wenn sie den Christengemeinden behilflich ist, ihre Sendung zu erfüllen und in Beziehung zur Welt, in Beantwortung ihrer Herausforderungen für Jesus Christus Zeugnis abzulegen.

Die Befreiungstheologen gaben sich Mühe, diesen Beitrag zu leisten. Sie bewiesen, daß sie auf die Entwicklung der Kirche in der Welt, zumal in Lateinamerika, aufmerksam achten. Erstens sieht man, daß man sich unter ihnen der Notwendigkeit bewußt wird, den Erwartungen aller unterdrückten Gesellschaftsgruppen in Lateinamerika zu entsprechen. Man darf über die Armen nicht so im allgemeinen reden. Sie haben konkrete Antlitze, deren besondere Züge nicht außer acht gelassen werden dürfen. Es handelt sich manchmal um Frauen auf dem Land oder in den Elendsvierteln der Städte, um Ganz- oder Teilarbeitslose, um Arbeiter, deren Löhne in wenigen Jahren an Kaufkraft viel verloren haben[3], um Indios, deren Nationen seit fünf Jahrhunderten Unterdrückung erleiden, um Schwarze, die gegenüber dem Rassismus der Weißen für ihre Identität eintreten. Diese konkreten Antlitze der Armen fordern die Befreiungstheologen dazu heraus, neue Reflexionslinien zu entwickeln und ihre Argumente substantieller und konkreter zu machen.

Zweitens bemerkt man auch, daß man sich der Wichtigkeit der wirtschaftlichen Herausforderungen bewußt wird. Mit Ausnahme der Vereinigten Staaten von Nordamerika ist Lateinamerika die am meisten verschuldete Region der Welt. Wenn die bestehende Situation aufrechterhalten wird und keine Wege gefunden werden, um die Folgen zu überwinden, welche die Schuldenlast auferlegt, ist die Zukunft der lateinamerikanischen Völker auf lange hinaus belastet. Dazu kommt der Einfluß des transnationalen Kapitals, dessen Geldgier dem aufmerksamen Zuschauer nicht entgeht und das die Wirtschaft der Region beherrscht. Das Zusammentreffen beider Elemente: *äußere Schuld und Internationalisierungsprozeß* des Kapitals, die eng miteinander verzahnt sind, hat bei den Volksmassen eine Situation der Entfremdung und Frustation geschaffen. Das Wirtschaftswachstum ist erlahmt, wenn es sich nicht verschlechtert hat. Das wirkt sich auf das Beschäftigungsniveau aus. Es schafft Arbeitlosigkeit. Da sie zur Verzinsung der Schulden verpflichtet sind, sind die verschiedenen Länder gezwungen, soviel wie möglich zu exportieren, um so zu Devisen zu kommen. Das läßt sie den Preis ihrer Erzeugnisse herabsetzen, um auf dem internationalen Markt konkurrenzfähig zu sein. Darum müssen sie auch die Löhne niedrig halten. Die Armen werden einer neuen Art von Moloch geopfert! Das wird durch das Argument gerechtfertigt, für die Entwicklung sei eben ein sozialer Preis zu zahlen. Die Befreiungstheologen sind sich dieser Herausforderung bewußt geworden und haben, wie wir weiter unten sehen werden, begonnen, auf sie zu antworten.

Drittens hat die politische Entwicklung, zumal das Suchen nach neuen demokratischen Ausdrucksformen, die eine umfassendere Beteiligung der Mehrheiten zulassen, viele Glieder der Basisgemeinden zur Einsicht geführt, daß sie sich an der Politik aktiv und militant beteiligen müssen. So ergab sich das Problem der Notwendigkeit einer politischen Pastoral und, spezifischer, das der gespannten Beziehungen zwischen der Glaubenspraxis und der militanten Praxis, vor allem mit der, die der Parteipolitik entspricht[4]. Ein weiterer Aspekt der auf der politischen Ebene sich stellenden Herausforderungen betrifft die Beziehung zu den marxistischen Parteien. Dies ist beispielsweise für die Christen in Kuba und Nicaragua aktuell. Diesbezüglich war die Veröffentlichung des Buches von Frei Betto, «Fidel y la Religión»[5], das 1986 und 1987 in Lateinamerika ein Bestseller war, ein wichtiges Ereignis. Wenn man insbesondere den Fall von Ku-

ba betrachtet, so handelt es sich um das erste Mal, daß sich marxistische Kreise auf höchster Regierungsebene öffentlich mit der religiösen Frage befassen.

Viertens werden sich die Befreiungstheologen der Wichtigkeit der Frauen[6], der Indios und der Schwarzen in den lateinamerikanischen Gesellschaften bewußt. Das veranlaßt sie, den Herausforderungen, die sich mit den unterdrückten Sektoren in Lateinamerika stellen, große Aufmerksamkeit zu widmen. Zumal denen von kulturellem Charakter. Die Mission und Evangelisierung schenken den herkömmlichen Werten, auch den religiösen, stärkere Beachtung. Das ist nicht der erste Anlaß, wobei das geschieht. Das war schon in den Zeiten und in der Evangelisierungspraxis eines Bartolomé de las Casas, eines Valdivieso und anderer der Fall. Der Unterschied zwischen der heutigen und der früheren Sehweise beruht darauf, daß man sich heute der Notwendigkeit bewußt wird, die unterdrückten Kulturen objektiver zu bewerten. Man wird inne, daß in den Kulturen und religiösen Traditionen dieser Gruppe evangelische Elemente vorhanden sind, die nicht beiseite geschoben oder verachtet werden dürfen. Infolgedessen hat sich unter den Befreiungstheologen eine neue ökumenische Tätigkeit herauszubilden begonnen[7].

* * *

Dieses neue Wissen um die Herausforderungen, die sich der Reflexion der Christengemeinden stellen, und die Formen, in denen sie darauf antworten, führen zum Ergebnis, daß sich eine Tendenz bekräftigt, die schon seit der zweiten Hälfte der siebziger Jahren zu sehen war. Die Befreiungstheologie wendet sich spezifischer Fragen zu. Sie läßt sich nicht mehr einfach als ein Diskurs darüber betrachten, wie Theologie zu treiben ist, als eine Reflexion über die «kontextuelle induktive» Methode[8]. Seit kurz vor den achtziger Jahren bemühen sich die Befreiungstheologen, die verschiedenen Aspekte der theologischen Systematisierung abzudecken. Der klarste Beweis dafür ist die Sammlung «Theología y Liberación», die gleichzeitig auf spanisch und portugiesisch veröffentlicht wird[9]. Durch dieses Bestreben stellen die Befreiungstheologen den Gemeinden einige Elemente zur Verfügung, die ihnen behilflich sein können, ihre Reflexionen zu vertiefen.

Von den erwähnten Herausforderungen her und im Blick auf die bereits genannte Dynamik, welche die kirchlichen Basisgemeinden und die neuen Ausdruckformen des Kirche-Seins beseelt, halten wir es zudem für wichtig, einige der spezifischen Ausrichtungen zu notieren, die bei den Befreiungstheologen zutage treten.

Erstens gewahrt man ein erneuertes Interesse für das Bibelstudium. Seit ihrem Aufkommen war die Befreiungstheologie eine biblische Theologie. Die zentrale Stellung des Studiums des Gotteswortes in den Basisgemeinden hatte zur Folge, daß Gruppen von Bibeltheologen verschiedener lateinamerikanischer Länder zusammenzukommen und zusammenzuarbeiten begannen. Daraus ging eine ganze Anzahl von Veröffentlichungen hervor, die uns die Tendenzen wahrnehmen lassen, welche die Bibelexegese und -hermeneutik in Lateinamerika charakterisieren[10]. Diese biblische Ausrichtung der Befreiungstheologie ist einer ihrer grundlegenden Aspekte. Sie bringt sie in direkte Beziehung zur Quelle der christlichen Offenbarung einerseits und zu den gemeinsamen Ausdrucksformen des gläubigen Volkes andererseits. Gott und Kirche sind für die Befreiungstheologie beständige Anhaltspunkte.

Zweitens. Man hat die Befreiungstheologen oft deswegen kritisiert, weil man meint, sie würden allzuviel Gewicht auf die politischen Fragen legen, und einige fügen hinzu, die Befreiungstheologie sei nicht mehr als eine Sozialethik. Wer sich zur lateinamerikanischen Theologie so einstellt, weiß nicht um die Bedeutung, welche die Befreiungstheologen der christlichen Spiritualität beimessen[11]. Deren Grundlagen, das Gebetsleben, die Praxis des sakramentalen Lebens, sind entscheidende Fragen, mit denen sich diese Theologie beschäftigt, um den Charakter des christlichen Lebens besser erfassen zu lassen. Daß die Befreiungstheologen diesem Thema ganz besondere Beachtung schenken, ist etwas sehr Wichtiges.

Drittens verdienen die Arbeiten der Studienkommission für die Geschichte der Kirche in Lateinamerika (CEHILA), obwohl sie schon im letzten Jahrzehnt begannen, eine besondere Erwähnung. Seit gut zehn Jahren führt diese Gruppe in allen Ländern der Region eine systematische Arbeit durch. Das der Gruppe gemeinsame hermeneutische Element ist der Blickwinkel der Armen und Unterdrückten, um die Geschichte

der Kirche in der Region zu verstehen. Ihre Forschungsergebnisse und Beiträge sind für das lateinamerikanische theologische Schaffen von großem Nutzen[12]. Und, was noch wichtiger ist: Dank dem Werk dieser Geschichtsforscher wird den christlichen Volksgemeinden der Sinn ihrer Beteiligung am lateinamerikanischen Geschichtsprozeß klarer.

Viertens bemüht sich die lateinamerikanische Befreiungstheologie während der von uns ins Auge gefaßten Periode inklusiver zu sein. Die Beiträge von Beatriz Couch, Ivone Gebara, Elsa Támez und anderer Frauen bahnten ein Flußbett, in das sich die Arbeit weiterer Theologinnen eingliederte: die von María Clara Bingemer, Tereza Cavalcanti, Nelly Ritchie, Ana María Tepedino und anderer mehr. Ihre Beiträge berichtigen das allzu männliche Erscheinungsbild, das die Arbeit der Befreiungstheologen bis zum Beginn dieses Jahrzehnts charakterisierte. Der weibliche Beitrag ist eine der verheißungsvollsten Adern für die künftige Entwicklung der lateinamerikanischen Theologie[13].

Fünftens bekräftigte sich im Lauf der letzten fünf bis sechs Jahre der christologische Charakter der Befreiungstheologie. Zu den Werken von Leonardo Boff[14] und von Jon Sobrino[15] sind hochwertige Beiträge hinzuzufügen wie die von Juan Luis Segundo[16], Benedito Ferraro[17] und des frühverstorbenen Hugo Echegaray[18]. Das entspricht ganz dem, was die christlichen Volksgemeinden erleben. Deren Glieder erkennen in Jesus den, der — in der Kraft des Heiligen Geistes — sie begleitet und speist. Jesus ist die Gestalt dessen, was die Gemeinde ist, die Gestalt ihrer Schmerzen, Hoffnungen und ihrer Bereitschaft. Er ist der beständige Bezugspunkt des Glaubens der Gläubigen. Die Befreiungstheologie faltet diesen tiefen Inhalt in Arbeiten aus, die sich aus Reflexionen über den geschichtlichen Jesus nähren und gleichzeitig sich in der Tradition der großen Glaubensbekenntnisse der ökumenischen Konzilien der ersten Jahrhunderte der christlichen Geschichte halten wollen.

Wie es in einer Periode, in der man viel über die Basisgemeinden diskutierte, nicht anders sein konnte, bleibt sechstens die Ekklesiologie weiterhin eines der Hauptthemen der Befreiungstheologie[19]. Eine der großen theologischen Debatten in Lateinamerika dreht sich um die neuen Formen des Kirche-Seins. Diejenigen, welche für eine herkömmliche Auffassung von der Kirche eintreten, halten es für notwendig, daß die kirchlichen Institutionen ihre hierarchische Struktur und damit auch ihre Gewalt behalten. Diejenigen, welche die Formen des Kirche-Seins, die vom Volk her entstehen, begleiten, legen das Hauptgewicht auf die Gemeinschaft des Gottesvolkes. Ohne die Wichtigkeit der organischen Strukturen der Kirche zu leugnen, nimmt die Befreiungstheologie für diejenige Kirche Stellung, die zu einer wirklichen Volkskirche wird und sich als Gemeinschaft zeigt[20].

Im Zusammenhang mit den früher erwähnten wirtschaftlichen Herausforderungen entwickelte sich siebtens eine Reflexion über die Beziehungen zwischen Wirtschaft und Theologie. Dies ist einer der interessantesten Aspekte der Befreiungstheologie, die letztlich die fetischistischen und abgöttischen Tendenzen der politischen Ökonomie und der Neoklassik wahrzunehmen sucht. Dieses Bestreben gipfelt im Bekenntnis des befreienden Gottes Jesu Christi als des Gottes des Lebens[21]. Im Kontext der Geschichte von Völkern, in denen, wie gesagt, das Leben der Arbeiter den herrschenden wirtschaftlichen Interessen geopfert wird, wirken sich diese Aussagen stark auf die Glieder der Gemeinden aus.

Die Herausforderung, welche die Notwendigkeit, sich am Leben der politischen Bewegungen zu beteiligen, an die Christen stellt, hat achtens auch eine Reflexion über die politische Ethik der Christen motiviert, die auf ihren eigenen Erfahrungen beruht. In dieser Reflexion tritt besonders ihre eschatologische Ausrichtung hervor, indem die soziale Dimension des Gottesreiches als unverzichtbares Element des Evangeliums betont wird[22].

* * *

Man kann diesen kurzen Aufsatz nicht abschließen, ohne ein sehr wichtiges Element zu erwähnen. Es handelt sich um die Verlagerung des Ortes, von dem aus man Theologie treibt. Es ist nicht mehr die Kirche, die mit der bestehenden Macht verbündet ist (Christenheit), und auch nicht die, welche die wirtschaftliche Macht legitimiert, die letzten Endes den Verlauf des Geschichtsprozesses maßgebend bestimmt. Die Befreiungstheologen vollziehen ihre Aufgabe vom Ort des armen Volkes aus, mit ihm, durch es und für es. Deshalb kann es niemand verwundern, wenn die Theologen und Theologinnen zuwei-

len Leidenserfahrungen machen, wie das bei den Volksklassen der Fall ist. Mit ihnen im kirchlichen Leben vereint, können sie gegenüber den Mächtigen dieser Welt nicht ihrem Schicksal entrinnen. Darin liegt einerseits ein Zeichen der Gemeinschaft und andererseits ein Zeugnis (*martyría*), das der lateinamerikanischen Befreiungstheologie Substanz gibt. Sie entsteht im Leben der christlichen Volksgemeinden und kehrt zu ihm zurück als Gott angebotene Gabe.

[1] Insbesondere Gustavo Gutiérrez und Leonardo Boff. Boff war bekanntlich von Mai 1985 bis April 1986 einem Schweigegebot unterworfen.

[2] Vgl. die beiden Instruktionen über die Befreiungstheologie, die der Heilige Stuhl im September 1984 und März 1986 veröffentlicht hat.

[3] Beispielsweise erhielt ein Arbeiter in Brasilien 1978 einen Monatslohn von, umgerechnet, 162.- US-$; Ende 1987 aber kam der Mindestlohn nur noch 40.- US$ gleich.

[4] Besonders zu erwähnen ist die Debatte, die zwischen verschiedenen Theologen und Sozialwissenschaftlern Brasiliens — Clodovis Boff, Frei Betto, Pedro Ribeiro de Oliveira, Herbert de Sousa, Luiz Eduardo Wanderley usw. — stattgefunden hat. Vgl. Tempo e Presença (Rio de Janeiro, CEDI, August 1986 und März 1987).

[5] La Habana 1986. Deutsch: Nachtgespräche mit Fidel (Freiburg i. Ue. 1986).

[6] Information, welche die lateinamerikanische Region der Zweiten Generalversammlung der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt (EATWOT) in Oaxtapec, Mexiko, im Dezember 1986 vorlegte.

[7] Vgl. Julio de Santa Ana, Ecumenismo y Liberación (Ed. Paulinas, Madrid 1987).

[8] Diese Sicht herrschte bei europäischen und nordamerikanischen Theologen eine Zeit lang vor, auch bei solchen, die mit der Befreiungstheologie sympathisierten. Vgl. Georges Casalis, Les Idées Justes ne tombent pas du Ciel (L'Harmattan, Paris 1978).

[9] Diese Sammlung umfaßt schon mehr als zwanzig Bände von den 54 geplanten. Sie erscheint in: Vozes, Petrópolis und in Ed. Paulinas, Madrid und Buenos Aires.

[10] Vgl. die biblische Sammlung, die durch die vereinte Anstrengung der Verlage Vozes, Sinodal und Imprensa Metodista in Brasilien veröffentlicht wird. Auch ist auf die Sammlung hinzuweisen, die durch den Verlag La Aurora in Buenos Aires herausgegeben wird.

[11] Vgl. Gustavo Gutiérrez, Beber du su Propio Pozo, Ed. CEP, Lima 1983. Deutsch: Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung (Mainz und München 1986).

[12] In bezug auf die Veröffentlichungen der CEHILA wende man sich an deren beständiges Sekretariat: Rua Martiniano de Carvalho 114, Bela Vista, 01321 São Paulo, S.P., Brasil.

[13] Diese Theologinnen sind zumeist Laien, was ihre Beiträge an Interesse gewinnen läßt.

[14] Jesucristo Libertador (Vozes, Petrópolis 1972). Deutsch: Jesus Chrsitus, der Befreier (Freiburg i. Br. 1986).

[15] Christología desde América Latina (Sal Terrae, Bilbao 1977).

[16] El Hombre de Hoy frente a Jesús de Nazaret, 3 Bände (Cristiandad, Madrid 1982).

[17] O significado político da morte de Jesús (Vozes, Petrópolis 1981).

[18] El Proyecto de Jesús (Ed. CEP, Lima 1980).

[19] Vgl. von Leonardo Boff, Igreja, Carisma y Poder (Vozes, Petrópolis 1981; = Kirche: Charisma und Macht, Düsseldorf [5] 1986); von Pablo Richard, Muerte de la Cristiandades y Nacimiento de la Iglesia (Ed. DEI, San José de Costa Rica 1979); ders., La Iglesia de los Pobres en Centro América (Ed. DEI, San José de Costa Rica 1982); von Ronaldo Muñoz, Nueva Conciencia de la Iglesia en América Latina (Santiago de Chile 1979).

[20] Vgl. vor allem Leonardo Boff, E a Igreja se fez Povo (Vozes, Petrópolis 1986).

[21] Vgl. den Sammelband: La lucha de los dioses (Ed. DEI, Costa Rica 1980) und Franz Hinkelammert, Democracia y Totalitarismo (Ed. DEI, Costa Rica 1987).

[22] José Miguez Bonino, Toward a Christian Political Ethics (Friendship Press, New York 1985).

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. August Berz

JULIO DE SANTA ANA

1934 in Montevideo, Uruguay, geboren. Angehöriger der Evangelisch-Methodistischen Kirche. Studierte Theologie in Buenos Aires und promovierte in Straßburg zum Doktor der Religionswissenschaften. War früher Direktor des Zentrums für Christliche Studien am Río de la Plata, Generalsekretär der Bewegung für Kirche und Gesellschaft in Lateinamerika (ISAL), Direktor der Abteilung für Ausbreitung der Kultur der Universität Montevideo, zuerst Studiensekretär und dann Direktor der Kommission für die Teilnahme der Kirchen an der Entwicklungspolitik des Ökumenischen Rates der Kirchen. Derzeit ist er Kodirektor des Centro Ecuménico de Servicios a la Evangelización Popular (CESEP) und Koordinator des Studienzentrums für Graduierte in Religionswissenschaften des Instituto Metodista de Estudios Superiores in São Paulo, Brasilien. Veröffentlichungen: außer zahlreichen Zeitschriftenartikeln u. a. die folgenden Bücher: Good News to the Poor; Pan, Vino y Amistad; Ecumenismo y Liberación. Anschrift: CESEP, Rua Martiniano de Carvalho, 114, Cx. Postal 65031, BR-01321 Bela Vista — São Paulo-Capital, Brasilien.

James H. Cone

Befreiungstheologien bei rassisch-ethnischen Minderheiten in den Vereinigten Staaten von Amerika[1]

In den Vereinigten Staaten gibt es vier größere Gruppen rassisch-ethnischer Minderheiten, die Mitglieder in der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt (EATWOT) sind: Ureinwohner (Indianer), aus Afrika stammende Amerikaner, spanischsprachige Amerikaner und aus Asien eingewanderte Amerikaner. Jede dieser Gruppen hat komplexe und unterschiedliche Geschichten und Kulturen, die den Ursprung und die Entwicklung ihres theologischen Diskurses beeinflußt haben. Theologie wird immer dann getrieben, wenn Menschen nach dem letzten Sinn ihrer Existenz in bezug auf ihre Nächsten und Gott suchen. Wer sind wir? Warum wurden wir geschaffen? Was ist unser Zweck in dieser Welt? *Wie* ein Volk diese Fragen beantwortet, und die *Quellen*, aus denen es die Antworten gewinnt, bestimmen das Wesen seines theologischen Diskurses.

Unterdrückt zu sein, heißt, daß die Antworten eines Volkes auf die Fragen nach seiner Identität ihm aufgedrängt werden. In den Vereinigten Staaten leben rassisch-ethnische Minderheiten in einer Gesellschaft, deren religiös-kulturelle und sozio-politische Werte von einer Ideologie der weißen Vorherrschaft bestimmt worden sind. Die englischen Puritaner, die 1620 in Plymouth Rock landeten, glaubten, sie seien Gottes auserwähltes Volk, das Neue Israel, von Gott erwählt, um die «Neue Welt» zu zivilisieren und zu christianisieren. Ihre Vorstellung von Christentum betonte nicht nur den calvinistischen Gedanken der absoluten Souveranität Gottes, sondern außerdem eine ähnliche Herrschaft der weißen angelsächsischen Rasse über die anderen. «Die weiße Rasse war die wahre oder vorbildliche Rasse», behaupteten sie. «Von allen modernen Rassen besitzen die Angelsachsen und die Anglo-Amerikaner den stärksten Nationalcharakter und sind am besten für eine universale Oberherrschaft geeignet»[2], schrieb der hochangesehene Kirchenhistoriker Philip Schaff.

Die dominierende Ausprägung des Christentums in den Vereinigten Staaten war in erster Linie der Protestantismus. Jedoch unterstützte die katholische Kirche, obwohl sie selbst eine Minderheitsgruppe war und oft selbst verfolgt wurde, die weiße protestantische Herrschaftsklasse in deren Rechtfertigung des Rechts der Weißen, die Nicht-Europäer auszurotten, zu versklaven und auszusondern. Protestanten und Katholiken lieferten nicht nur die religiöse Rechtfertigung für die Ausbeutung von Minderheiten durch die Regierung, sondern sie selbst unterdrückten sie ebenfalls innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaften. Die Ureinwohner, Schwarzen, Spanischsprechenden und Asiaten wurden als die «Anderen» bezeichnet, die entweder zum «weißen christlichen Lebensstil» bekehrt werden mußten, indem sie dann bereitwillig ihren untergeordneten Status akzeptierten, oder nicht verdienten (weiter-) zu leben. «Ein guter Indianer ist ein toter Indianer» war Ausdruck dieser Wertschätzung in der öffentlichen Meinung im weißen Amerika in bezug auf die Ureinwohner des Kontinents. Ähnliche menschenverachtende Charakterisierungen wurden getroffen in bezug auf die Minderheiten aus Afrika, Lateinamerika und Asien. In den Vereinigten Staaten «farbig» zu sein, bedeutete nur teilweise Mensch zu sein — «drei Fünftel» war der Bruchteil, den die Gründungsväter der Konstitution von 1787 für afrikanische Sklaven festgelegt hatten.

Solange die rassisch-ethnischen Minderheiten die ihnen zugewiesenen Plätze in der Gesellschaft akzeptierten, so wie sie von der herrschenden weißen Rasse definiert worden waren, gestattete man ihnen meistens weiterzuleben. Viele Minderheiten jedoch widersetzten sich den weißen Definitionen ihres Menschseins und bestanden wild auf ihrem Recht, selbst die Bedingungen ihrer Existenz zu bestimmen. Die Geschichte Amerikas ist ebenso die Geschichte ihres Widerstands. Es ist eine Geschichte von der «Unterseite» der amerikanischen Legende; weitgehend unsichtbar für andere, die nicht ihr Erbe teilen oder sich damit identifizieren.

Um das Entstehen von Befreiungstheologie bei rassisch-ethnischen Minderheiten in den Vereinigten Staaten zu verstehen, ist es nötig, einiges

von der Geschichte ihres Kampfs um die Anerkennung als «Erste-Klasse-Bürger» in einem Land, das nur für Weiße bestimmt zu sein schien, zu wissen. Unsere Befreiungstheologien haben wir nicht aus Lateinamerika, Afrika oder Asien entlehnt, obwohl wir von unseren Brüdern und Schwestern aus der Dritten Welt sehr angespornt worden sind und viel von ihnen gelernt haben. Aber unser Denken über Gott wurde eingeleitet und geschaffen aus unseren verschiedenen kulturellen Geschichten und aus unseren kontinuierlichen Kämpfen um Freiheit in den Vereinigten Staaten. Weil das bloße körperliche und geistige Überleben die zentrale Sorge der meisten unserer Völker war, sind die Bürgerrechte der primäre Schwerpunkt unserer Befreiungskämpfe gewesen und nicht etwa das Bemühen um globale Solidarität mit unseren Brüdern und Schwestern in der Dritten Welt.

Neuerdings haben wir allerdings eine große Veränderung erlebt. Wir erkennen nun — wie nie zuvor in unserer Geschichte —, daß unsere Befreiung in den Vereinigten Staaten untrennbar mit der Freiheit der Armen in der Dritten Welt verbunden ist. EATWOT hat in dieser Hinsicht eine bedeutende Rolle gespielt. Aber noch wichtiger waren unsere eigene Praxis und Reflexion, die die große Beschränkung in unserem Kampf um die Bürgerrechte offenbarte. Wir haben erkannt, daß unsere Unterdrückung tief in der Volkswirtschaft der Vereinigten Staaten und ihren globalen Erscheinungen verwurzelt ist. Dieselbe weiße Herrschaftsklasse, die Minderheiten in den Vereinigten Staaten unterdrückt, steckt ebenso ihre kapitalistischen Arme nach vielen Ländern überall in Asien, Afrika und Lateinamerika aus und beutet die Massen der Völker zu ihrem eigenen materiellen Profit aus. Auf der Basis unserer eigenen Erfahrung des Kampfes haben viele von uns erkannt, daß Befreiungsbewegungen in der Dritten Welt nicht von unseren eigenen zu trennen sind. Ganz im Gegenteil — alle Freiheitsbewegungen unter den Armen sind untrennbar zusammengebunden. Befreiungsbewegungen in Südafrika, Korea und Mittelamerika haben eine starke Wirkung auf unseren Kampf um Gerechtigkeit in den Vereinigten Staaten gehabt. Ihr Kampf und der unsere sind einer.

Martin Luther King hat es so formuliert: «Wir werden von einem unentrinnbaren Netzwerk der wechselseitigen Verknüpfungen gebremst, gefesselt in einem einzigen Schicksalsgewand. Was den einen direkt betrifft, betrifft alle anderen indirekt. Solange es Armut gibt in der Welt, kann niemand ganz reich sein... Solange Krankheiten grassieren und Millionen von Menschen eine Lebenserwartung von weniger als 20 oder 30 Jahren haben, kann niemand ganz gesund sein... Seltsam genug: Ich kann nie ganz der sein, der ich sein sollte, wenn Du nicht der bist, der Du sein solltest. Du kannst nie der sein, der Du sein solltest, wenn ich nicht der bin, der ich sein sollte.»[3]

Obwohl die Minderheiten in den Vereinigten Staaten begreifen, daß unsere Freiheitskämpfe mit den Befreiungsbewegungen in der Dritten Welt verknüpft sind, ersetzt diese universale Bedeutung für uns nicht die Notwendigkeit, unsere eigenen theologischen Reflexionen zu beginnen, indem wir unsere uns eigenen Geschichten und Kulturen als primäre Quellen für unser Denken einsetzen. Einige unserer Brüder und Schwestern in der Dritten Welt haben diesen Punkt nicht immer gewürdigt und haben uns oft ermuntert, eher ihre theologischen Formulierungen zu wiederholen als unsere eigenen zu entwickeln. Andere haben sogar geargwöhnt, daß unsere theologischen Sensibilitäten so sehr von der Ersten Welt kontrolliert seien, daß wir keine selbständigen Beiträge liefern können, die sich von den progressiven Theologien in den Vereinigten Staaten und in Europa unterschieden. Sie bezweifelten sogar, ob wir Mitglieder bei EATWOT sein könnten.

Wenn Befreiungstheologien bei Minderheiten der Vereinigten Staaten richtig verstanden werden sollen, ist es nötig, etwas über die verschiedenen Geschichten und Kulturen, die sie hervorbrachten, zu wissen. Sie können nicht richtig interpretiert werden, wenn dabei die historischen und theologischen Kategorien der weißen Unterdrücker berücksichtigt werden. Ebensowenig können sie in ein einziges allgemeines theologisches System gestellt werden, als ob sie dieselbe kulturelle Geschichte und dieselbe Sicht von Gott hätten. So wie die Befreiungstheologien in Lateinamerika, Afrika und Asien verschieden sind, so differieren auch die theologischen Reflexionen bei den Minderheiten in den Vereinigten Staaten. Wir sind nicht nur verschieden — unsere Unterschiede stoßen manchmal hart aufeinander. Rassisch-ethnische Minderheiten in den Vereinigten Staaten leben in gesonderten Gemeinschaften, und unsere gemeinsamen weißen

Unterdrücker sind oft ziemlich erfolgreich, wenn sie uns voneinander trennen und dadurch Feindseligkeiten in unseren Gemeinschaften säen. Viele von uns sind jedoch entschlossen, die Grenzen, die uns trennen, zu überwinden, damit wir in unserem Kampf für Freiheit gemeinsame Sache machen können. Aber wir können keine echte Solidarität untereinander schaffen, wenn wir nicht gegenseitigen Respekt und gegenseitige Anerkennung für die Einzigartigkeit der je anderen kulturellen Geschichte zeigen.

Ureinwohner (Indianer)

Die Ureinwohner des nordamerikanischen Kontinents nannte man «Indians» (Indianer), «First Americans» (erste Amerikaner), «Indigenous people» (Eingeborene) und «Native Americans» (Ureinwohner). Wie auch viele andere Völker, mit denen die weißen Europäer zusammenstießen, wurden sie fast ausgerottet, und diejenigen, die es schafften zu überleben, wurden aus ihrem Land getrieben und in Reservate gesteckt. Heute sind sie das am meisten unterdrückte und mißachtete Volk aller Minderheiten in den Vereinigten Staaten. Momentan sind die Indianer in Gerichtskämpfen engagiert und versuchen, ihr Land von den gierigen Kapitalisten zurückzuerhalten, um ihre Kulturen und ihre Geschichte zu erhalten.

In der öffentlichen Meinung von Amerika und im Nachdenken über seine Geschichte und Staatspolitik sind die Ureinwohner dieses Landes oft unsichtbar. Sie zeichnen sich durch Nichterwähntwerden im entscheidenen Gespräch über die Bedeutung amerikanischen Lebens und amerikanischer Kultur aus. Bedauerlicherweise fehlen die Ureinwohner auch oft im Gespräch der anderen Minderheiten der Vereinigten Staaten, die das dominante weiße Verständnis von Amerika angreifen. Doch ihr Fehlen in unserem Gespräch ist selbst wieder eine «striking presence» (eindrucksvolle Gegenwart)[4].

Seit neuestem beginnen sich prominente Stimmen aus der Gemeinschaft der Indianer zu Wort zu melden. Einer der sich Gehör verschaffenden und radikalsten Denker unter ihnen ist Vine Deloria Jr., ein EATWOT-Mitglied und Autor der Bücher *Custer Died for Your Sins* (1969), *We Talk, You Listen* (1970) und *God is Red* (1973). Er ist Sioux-Indianer, Jurist und Theologe, und hat sich sehr für die Verteidigung der Rechte seines Volkes an den Gerichtshöfen, in den Universitäten und theologischen Seminaren und anderen öffentlichen Veranstaltungen eingesetzt.

Deloria ist besonders kritisch gegenüber der westlichen Orientierung des Christentums und der Theologien, die daraus entspringen. Selbst die Befreiungstheologen entkommen seiner Kritik nicht. Er behauptet, daß wir, wenn wir echte Befreiung suchen, beginnen müssen, nach der Art unseres Denkens zu fragen, gerade in bezug auf Befreiung, so daß wir über unsere westliche Weltsicht hinausblicken können. Einmal, als er vor einem Workshop über Befreiungstheologie sprach, der von der Gesellschaft «Theology in the Americas» (TIA) gefördert wurde, schockierte Deloria sein Publikum, das hauptsächlich aus weißen befreiungsbewußten Amerikanern bestand, indem er sagte: «Nun, wir wollen uns nicht selbst täuschen. Wenn wir alle total an Befreiungstheologie glaubten, wäre ich der einzige in diesem Raum. Stimmt's? Der Rest von Ihnen würde, nachdem er uns geholfen hätte, Nordamerika zu befreien, sich bequem in Europa verschanzen. Deshalb wollen wir uns nicht mit Ehrlichkeit und Fanatismus von diesem Punkt verleiten lassen.»[5] Sein Interesse dabei war, seine Zuhörer herauszufordern, damit sie ihr Denken über die Vereinigten Staaten und die Welt über die Begriffe von Christentum und Marxismus hinaus ausrichten, indem sie die westlichen Denkmuster, aus denen beide hergeleitet sind, hinterfragen. Er ermutigte sie, die indianische Art zu betrachten, die viel ganzheitlicher, spiritueller und erdverbundener ist.

In einem anderen Aufsatz behauptete Deloria, daß sogar die Befreiungstheologie «nicht versucht, die Wurzeln der Unterdrückung zu zerstören, sondern bloß die Art und Weise, in der sich Unterdrückung manifestiert, ändert». Gemäß Deloria ist das Problem die Weise, in der Weiße über die Welt nachdenken, was zwangsläufig zur Verletzung der Erde und der Menschheit führt. Dringend nötig ist «die Zerstörung des ganzen Komplexes westlicher Wissenstheorien und die Gestaltung einer neuen und umfassenderen Synthese menschlichen Wissens und menschlicher Erfahrung... Dann sprechen wir wahrhaft von Befreiung. Denn das ist die Art und Weise, in der Menschen die Wirklichkeit begreifen, und die sie veranlaßt, sich auf eine bestimmte Weise zu verhalten». In einem provoka-

tiven Beispiel schrieb er: «Der weiße Mann ... hat Vorstellungen; der Indianer hat Visionen. Vorstellungen haben eine einzige Dimension ... Die Vision dagegen stellt ein ganzes Bild von Erfahrungen dar und hat eine zentrale Bedeutung, die als unabhängige Offenbarung auf ihren eigenen Füßen steht.»[6]

Amerikaner afrikanischen Ursprungs

Kein Volk hat für eine größere Herausforderung der öffentlichen Meinung der Vereinigten Staaten — «des Landes des Freien und der Heimat des Tapferen» — gesorgt als ihre Bürger afrikanischer Herkunft. Anders als die Europäer, die frei nach Amerika kamen, kamen die Afrikaner gegen ihren Willen auf Sklavenschiffen und wurden als Besitztum verkauft. Für diejenigen, die kein Sklavenerbe haben, ist es schwer zu verstehen, was es für ein Volk bedeutet, als Besitztum definiert zu werden. Besitztum sein heißt, daß man selbst und seine Nachkommen nicht ganz Menschen sind. Der eigene Wert bestimmte sich folglich durch den Preis, den interessierte Bieter auf dem Sklavenmarkt zu bezahlen gewillt waren. Familienbande konnten natürlich außer acht gelassen werden, genauso wie andere Aspekte menschlicher Würde, von denen die meisten Menschen annahmen, daß sie in einer zivilisierten Gesellschaft garantiert seien.

Afrikanische Präsenz in Nordamerika begann im Jahre 1619, ein Jahr bevor die englischen Pilgrims in Plymouth Rock landeten. Um auf unsere frühere, unfreiwillige Gegenwart und daraus entstehende Sklaverei hinzuweisen, hat Malcolm X die weißen Amerikaner oft daran erinnert, daß «wir Amerikaner sind, denen es geschehen ist, daß sie in Amerika sind ... Wir landeten nicht in Plymouth Rock. Es landete auf uns».[7] 244 Jahre lang herrschte gesetzliche Sklaverei, dann wurde sie 1863 abgeschafft. Aber die Unterdrückung der Schwarzen setzte sich in einer anderen Form fort, genannt Rassentrennung, die amerikanische Version von Apartheid. Manche sagten, die Rassentrennung sei schlimmer gewesen als die Sklaverei, weil die seit neuestem befreiten Sklaven nicht nur besitzlos waren: ihr Lebensunterhalt war immer noch von den früheren Sklavenhaltern abhängig. Martin Luther King jr. bezog sich oft auf die Rassentrennung als auf «eine andere Form der Sklaverei, verkleidet in bestimmte komplizierte Feinheiten».

Schwarzer Widerstand begann während der Sklaverei und setzt sich fort bis zum heutigen Tag. Die Vorstellung, Schwarze seien passiv und akzeptierten freiwillig ihre Unterdrückung, ist ein Mythos, der von den Weißen gefördert wird zur Rechtfertigung ihrer schlimmen Taten. Afrikanischer Widerstand gegen die Sklaverei nahm vielerlei Formen an. Er war kollektiv und individuell, gewaltsam und gewaltlos, religiös und weltlich ausgerichtet.

Wie auch bei anderen Minderheiten der Vereinigten Staaten ist die Religion der Schwarzen wichtig gewesen, um sie zu ihrem Kampf ums Überleben und für die Befreiung zu befähigen. Schwarze Religion ist durch zwei Hauptelemente gekennzeichnet: Ihr afrikanisches Erbe und ihre Begegnung mit dem Christentum der weißen Missionare. Aus diesen zwei Elementen entwickelten die Schwarzen eine besondere Religion, die weder ausschließlich christlich (nach der europäischen Definition von Christentum) noch hauptsächlich afrikanisch (nach der Definition von «afrikanisch» gemäß den afrikanischen traditionellen Religionen) ist. Schwarze Religion entstand hauptsächlich aus dem Kampf der Schwarzen, in dem sie sich von der Unterdrückung durch die Weißen befreiten.

Die Einzigartigkeit der schwarzen Religion führte zur Entwicklung unabhängiger religiöser Institutionen, die hauptsächlich christlich — meist protestantisch — gewesen sind und es heute noch sind. Die ältesten schwarzen unabhängigen Kirchen wurden im späten 18. Jahrhundert gegründet, und sie spielten bedeutende Rollen in den Bewegungen der «abolitionists» (Verfechter der Sklavenbefreiung) und der «insurrectionists» (Aufständische) im 19. Jahrhundert. Gabriel Prosser, Denmark Vesey und Nat Turner waren prominente Revolutionäre, die die Religion in ihren Sklavenrevolten einsetzten.

Martin Luther King jr. und Malcolm X sind zwei Beispiele für Schwarze des 20. Jahrhunderts, die die Religion in ihrem Freiheitskampf benutzten. Martin King war christlicher Pfarrer und Malcolm X ein muslimischer Geistlicher. King war Integrationist und Befürworter der Gewaltlosigkeit. Malcolm war Separatist und Befürworter der Selbstverteidigung und Notwehr. King sprach ausdrucksvoll von der Möglichkeit des «American dream» — Malcolm dagegen ließ uns nicht die Realität des «American nightmare» (Amerikanischer Alptraum) vergessen. Diese

zwei schwarzen Freiheitskämpfer und Freiheitsprediger dominierten das Bewußtsein des Freiheitskampfes der in Amerika lebenden Afrikaner während der 50er und 60er Jahre.

Schwarze Theologie («Black theology») entstand in den 60er Jahren, als christliche Aktivisten (meist Geistliche) versuchten, Martin Kings Vorstellungen von Liebe und Gewaltlosigkeit mit Malcolm X' Schwerpunkt auf «blackness» und Selbstverteidigung in Einklang zu bringen. «Schwarz» im Ausdruck Schwarze Theologie bezeichnet unsere Verwandtschaft mit Malcolm X, und «Theologie» verweist auf unsere Verbundenheit mit Martin King. Die Akzentuierung der Schwarzen Theologie beim Zentralthema «Befreiung» stellt unsere Bindung an beide dar, sowohl an Martin wie auch an Malcolm, die beide als Märtyrer ihr Leben freiwillig für die Freiheit unseres Volkes hingegeben haben. Zusammen erinnern uns Martin und Malcolm daran, daß es für die Schwarzen solange keine Freiheit geben kann, wie sie nicht von der Besonderheit unserer eigenen kulturellen Geschichte hergeleitet wird (Malcolm) und solange sie nicht über sich selbst hinausgeht und die Freiheit aller Menschen einschließt (Martin).

Albert B. Cleage, ein überzeugter Verfechter der «Black Power» und Pastor des Heiligtums der Schwarzen Madonna in Detroit, Michigan, war mit der Publikation seines äußerst umstrittenen Buchs *The Black Messiah* (1968) außerordentlich stark am Beginn der Diskussion von Schwarzer Theologie beteiligt. Wenige Monate später erschien James Cones Buch *Black Theology and Black Power* (1969). Darauf folgte sein Buch *A Black Theology of Liberation* (1970). Andere schwarze Theologen und Prediger schlossen sich Cleage und Cone an und forderten sie auf, sich dem Denken entweder Martin Kings oder Malcolm X' anzunähern. Weitere hervorragende Publikationen waren u. a. *Liberation and Reconciliation: A Black Theology* (1971) von J. Deotis Roberts, *Black Awareness: A Theology of Hope* (1971) von Major J. Jones und *Black Religion and Black Radicalism* (1972) von Gayraud S. Wilmore.

Neuerdings haben schwarze Theologen begonnen, sich den Fragen des Marxismus und Feminismus zuzuwenden. EATWOT beeinflußte vor allem die erstere Frage, weiße Feministinnen dagegen die letztere. Cornel West erwies sich unter den schwarzen Theologen, die über den Marxismus nachgedacht haben, als der kreativste und einflußreichste. Sein Buch *Prophesy Deliverance* (1982) ist sein wichtigster Text zu diesem Thema. Einflußreiche schwarze Theologinnen sind u. a. Delores Wiliams, Kelly Brown, Jackie Grant und Katie Cannon.

Amerikaner der spanischen Sprachgruppe

Obwohl die spanischsprachigen Amerikaner immer ein Teil der heutigen Vereinigten Staaten gewesen sind, sind sie nie als normale Bürger anerkannt oder behandelt worden. Sie wurden durch Unterwerfung und nicht durch Migration ein Teil der Vereinigten Staaten. Allgemein gesagt, kann man die «Hispanics» (Amerikaner der spanischen Sprachgruppe) als ein Volk charakterisieren, das *zweimal unterworfen, zweimal kolonisiert* und *zweimal mestizisiert* wurde. Der erste Prozeß begann mit der Ankunft des ersten europäischen illegalen Einwanderers Christoph Columbus im Jahre 1492. Der zweite Prozeß setzte in den 30er Jahren des 18. Jahrhunderts ein, als die Vereinigten Staaten im Jahre 1897 50 Prozent Mexikos (von Kalifornien bis Texas) und ganz Puerto Rico annektierten. Somit mußten sich die Mexikaner und Puertorikaner als Fremde im eigenen Land betrachten.

Wegen dieser ersten Kontakte, die das schufen, was wir heute «Hispanic-Americans» nennen, haben diese zwei Gruppen — Mexikaner und Puertorikaner — nie das Gefühl der Migration gehabt, sondern haben sich mehr als ein kolonisiertes Volk empfunden, das nun ungeachtet der vergangenen Zeit seine originalen Traditionen, Sprache und Lebensart in den Vereinigten Staaten bewahren und aufleben lassen will.

Während dieser kolonialen Existenz hat man die «Hispanics» wirtschaftlich ausgebeutet, hat ihnen Bildungsmöglichkeiten verweigert, hat sie wirkungsvoll von der Mitwirkung am politischen System ausgegrenzt, hat sie in allen Kommunikationsmedien als verantwortungslos und minderwertig dargestellt, hat sie aus den gesellschaftlichen Strukturen ferngehalten, und hat sie in der eigenen Kirche (hauptsächlich der katholischen Kirche) ignoriert. Dennoch, trotz der vielfältigen Hindernisse und Gefahren ihrer kollektiven Existenz als «Hispanics» haben sie nicht nur überlebt, sondern sind heute die am schnellsten wachsende Minderheitengruppe in den Vereinigten Staaten.

Dieser Kampf um Gerechtigkeit ist immer ein Teil des Lebens der «Hispanics» gewesen; doch hat er sich, wie auch bei den Schwarzen, nach ihren Erfahrungen im Zweiten Weltkrieg noch verstärkt. Kriegsveteranen erkannten, daß die Prinzipien von Freiheit und Demokratie, für die sie «draußen» kämpften, ihnen nach ihrer Rückkehr in die Vereinigten Staaten bestritten wurden. Der Krieg war vorüber. *Ya Basta* (Jetzt reicht's) wurde ihr Schlachtruf, als die «Hispanics» in ihrem eigenen Heimatland für Gerechtigkeit und Gleichheit kämpften. Die Bewegungen entstanden in den Stadtvierteln und den Universitäten, bei Farmarbeitern und Regierungsangestellten, in politischen Parteien und kirchlichen Institutionen. Kein Bereich des amerikanischen Lebens blieb unangefochten.

Die Religion der «Hispanics» hat eine außerordentliche Wirkung auf ihren Befreiungskampf gehabt. Wie die Schwarze Religion kann auch sie anhand zweier Elemente definiert werden: ihr ursprüngliches amerikanisches Erbe und ihre Begegnung mit den weißen Missionaren. Der Unterschied besteht jedoch darin, daß die einheimische Religion ihrer ursprünglichen Vorfahren anders als die afrikanischen religiösen Traditionen war, und daß die weißen Missionare von allen Merkmalen des iberischen Katholizismus dieser Epoche gekennzeichnet waren, welcher sich deutlich vom Katholizismus oder Protestantismus im übrigen Europa unterschied.

Die Religion der breiten Masse der «Hispanics» ist eine direkte Beziehung und eine Feier von Gottes Gegenwart ohne die Vermittlung durch die Institution oder Sakramente der Kirche. Im allgemeinen tolerieren die Menschen den Klerus, betrachten ihn aber nicht als einen zugehörigen Teil ihres normalen religiösen Ausdrucks. Der Kleriker erscheint als ein entfernter Anderer, und nicht als einer aus dem Volk. Daher wirkt der Klerus eher als eine Ikone denn als die Dienerschaft Gottes. Das ist zweifellos deshalb der Fall, weil die «Hispanics», die meist katholisch sind — anders als die schwarzen protestantischen Kirchen —, nicht als Geistliche arbeiten. Obwohl 30 Prozent aller Katholiken in den Vereinigten Staaten «Hispanics» sind, sind weniger als 2 Prozent des Gesamtklerus «Hispanics». Sie haben keine Kirchen, Seminare, Colleges oder kirchlichen Einrichtungen, die sie wirklich ihr eigen nennen könnten. Die einzige Ausnahme bildet das Mexikanische Amerikanische Kulturzentrum (MACC) in San Antonio, Texas. Daraus ergibt sich, daß eine «Hispanics»-Befreiungstheologie sich in den ersten Stadien ihrer Entwicklung befindet.

Einer der einflußreichsten und sich Gehör verschaffenden Interpreten der Befreiungstheologie bei den «Hispanics» ist Pater Virgilio Elizondo, Gründer und Präsident von MACC, EATWOT-Mitglied und Autor des einflußreichen Textes *Galilean Journey: The Mexican-American Promise* (1983). Dieser Text ist sowohl ein historischer wie auch ein theologischer; er konzentriert sich auf die Geschichte der mexikanischen Amerikaner in Nordamerika und ihre Bedeutung in bezug auf das Evangelium von Jesus, dem Galiläer.

Ein anderer wichtiger Text, der aus der Gemeinschaft der «Hispanics» heraus erwuchs, ist *A Chicano Theology* (1986) von Andres Guerrero. Als prominente protestantische Theologen unter anderen seien nur Justo L. Gonzales, ein Kubaner und hervorragender Historiker, und Jorge Lara-Braud, ein mexikanisch-amerikanischer Theologieprofessor, genannt. Ada Maria Isasi-Diaz leistet einen wichtigen Beitrag im Bereich der feministischen Theologie. Wichtige Artikel von «Hispanics» erscheinen in *Apuntes*, einer Zeitschrift, die vierteljährlich vom Mexican American Program an der Perkins School of Theology in Dallas, Texas, publiziert wird.

Aus Asien stammende Amerikaner (Asian-Americans)

Die Gegenwart Asiens in den Vereinigten Staaten begann im 19. Jahrhundert und dauert fort bis zum heutigen Tag. Wie andere Minderheiten haben auch die Asiaten schlimme Diskriminierungen und andere Arten der Unterdrückung erfahren. Die «farbenprächtigen» (und vor allem negativ gefärbten!) Formulierungen wie «gelbe Gefahr» und «roter Schrecken» symbolisieren die Einstellung des weißen Amerikas gegenüber den Asiaten. Von 1850 bis 1950 immigrierten regelmäßig aufeinanderfolgende Wellen von Chinesen, Japanern, Philippinos, Koreanern und Pazifik-Insulanern in die Vereinigten Staaten und wurden dort oft als eine Gefahr eingeschätzt, die zurückgedrängt oder zumindest aufgehalten werden müsse. Der «rote Schrecken» bezog sich symbolisch auf die Volksrepublik China. Der himmelschreiendste Ausdruck für Amerikas ungerechte Behandlung der Asiaten war jedoch die

ohne ordentliches Rechtsverfahren durchgeführte Internierung von 110.000 aus Japan stammenden Amerikanern im Zweiten Weltkrieg.

«Asian-Americans» haben oft das Image einer vorbildlichen Minderheit. Im großen Kontrast zu den Indianern, «Hispanics» und Schwarzen haben sie ihre Fähigkeit bewiesen, große Schwierigkeiten zu überwinden und mit den weißen Amerikanern ebenbürtig und manchmal sogar erfolgreicher als sie zu konkurrieren. Seit neuerer Zeit allerdings beginnen die «Asians» ihren sogenannten Erfolg in Amerika zu hinterfragen. Roy I. Sano, ein japanischer Theologe, und jetzt Bischof der Vereinigten Evangelisch-Methodistischen Kirche, hat die Situation im Nachdenken über seine persönliche Erfahrung der politischen Machtlosigkeit folgendermaßen formuliert: «Obwohl die Akkulturation und Assimilation von ‹Asian Americans› ... bemerkenswerte Beispiele von Menschen geschaffen hat, die *oberhalb* der ‹Armutsrate› (*poverty line*) leben, hat die Reflexion über unsere (Erfahrung in dieser Gesellschaft) klar gezeigt, wie sehr wir *unterhalb* der ‹Machtlinie› (*power line*) wirksam gewesen sind.»[8] Dies veranlaßte ihn auch dazu, anzunehmen, daß die alttestamentliche Geschichte von Esther eher als die von Ruth das geeigneteste Modell für die Erfahrungen der «Asians» in Amerika sei. «Die Geschichte von Ruth ist *höchstens* ein Traum, wenn nicht eine Täuschung» (251). Esther, «die in eine fremde Gesellschaft Eintritt erhalten hatte», erlangte ihre «ethnische Identität wieder und hob das Dekret gegen ihr Volk auf».[9] Sano besteht außerdem auf einer Priorität der Apokalypse vor der Prophetie, da erstere eine Epoche repräsentiert, in der Israels Nationalität verloren war, und die Menschen gezwungen waren, nach einem Sinn zu suchen, obwohl ihr Leben von fremden Mächten kontrolliert wurde.

Andere prominente aus Asien stammende amerikanische Theologen sind Wesley Woo und Rita Brock, eine Feministin. Der wichtigste Text ist *The Theologies of Asian Americans and Pacific Peoples: A Reader*, zusammengestellt von Roy Sano und veröffentlicht von dem Asian Center for Theology and Strategies (1976).

Ein gemeinsames Thema

Obwohl die rassisch-ethnischen Minderheiten verschiedene historische Erfahrungen gemacht haben, und dadurch unterschiedliche theologische Schwerpunkte entstanden, haben sie trotzdem ein gemeinsames Thema. Es ist ihre Suche nach einer *kulturellen Identität* in einer Gesellschaft, die von einer weißen Oberherrschaft festgelegt wird. Im weißen Amerika «farbig» zu sein, bewirkt eine «Bindestrich-Existenz», ein «doppeltes Bewußtsein». Die klassische Aussage über dieses Paradox in bezug auf die aus Afrika stammenden Amerikaner traf im Jahre 1903 W. E. B. DuBois:

Es ist ein eigentümliches Gefühl, dieses doppelte Bewußtsein, dieses Gefühl, sich ständig mit den Augen anderer zu beobachten, die eigene Seele zu messen mit dem Maßstab einer Welt, die in amüsierter Geringschätzung und mitleidig zuschaut. Immer fühlt man diese Zweiheit — ein Amerikaner, ein Neger; zwei Seelen, zwei Gedanken, zwei unvereinigte Bestrebungen, zwei widerstreitende Ideale in einem schwarzen Körper, dessen hartnäckige Ausdauer allein ihn davor bewahrt auseinanderzureißen[10].

In ihrer gemeinsamen Suche nach ihrer Identität haben die rassisch-ethnischen Minderheiten begonnen, theologische Reflexionen aus einer Praxis für Gerechtigkeit zu entwickeln, die wir gemeinsam teilen. Kleine Anfänge haben in eingewurzelten Gemeinschaften und auch in TIA und EATWOT stattgefunden. Aber es muß noch viel theologische Arbeit in unseren eigenen Gemeinschaften geleistet werden, bevor eine bedeutungsvolle Koalition erreicht werden kann. Die «Rainbow Coalition» des Präsidentschaftskandidaten Jesse Jackson und die Wahl von Harold Washington zum Bürgermeister von Chicago sind die verheißungsvollsten Beispiele für Minderheiten, die in der Politik zusammenarbeiten. Wir wollen hoffen, daß eine Solidarität in den Befreiungsbewegungen unter den armen Minderheiten als ein erster Schritt hin zu einer Koalition in der Theologie führen wird.

[1] Besonders dankbar bin ich Pater Virgilio Elizondo für seinen Beitrag zu diesem Aufsatz. Er war mir besonders hilfreich im Bereich der «American-Hispanics», wo er vieles selbst geschrieben hat.

[2] M. E. Marty, Righteous Empire: The Protestant Experience in America (New York 1970) 14, 17.

[3] M. L. King, Jr., The American Dream: A Testament of Hope: The Essential Writings of Martin Luther King, Jr., hg. von James Washington (San Francisco 1986) 210.

[4] Diesen Ausdruck hörte ich zum ersten Mal in einem Gespräch mit Pater Virgilio Elizondo.

[5] V. Deloria, Jr., A Native Perspective on Liberation Theology: Is Liberation Theology for North America?: The Response of First World Churches. Eine Broschüre, veröffentlicht von «Theology in the Americas» (New York) 12.

[6] V. Deloria, Jr., A Native American Perspective on Liberation: Mission Trends Nr. 4: Liberation Theologies in North America and Europe, hg. von G. Anderson & T. Stransky (New York 1979) 262, 268, 269, 270.

[7] Zitiert von H. Dubar, The Muslims and Black Nationalism: Post Daily Magazine (10. April 1964).

[8] R.I. Sano, Transforming Suffering: Changing Contexts of our Faith, hg. von Letty Russell (Philadelphia 1985) 70.

[9] R.I. Sano, Ethnic Liberation Theology: Neo-Orthodoxy Reshaped or Replaced?: Mission Trends Nr. 4, 251.

[10] W.E.B. DuBois, The Souls of Black Folk (Greenwich 1961) 16—17.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

JAMES CONE

Studierte am Philander Smith College in Little Rock, Arkansas (Abschluß mit dem B.A.), am Garrett Theological Seminary (B.D.) und an der Northwestern University in Evanston, Illinois (M.A. und Ph.D.). Derzeit ist er Briggs Distinguished Professor of Systematic Theology am Union Theological Seminary in New York. Veröffentlichungen u.a.: Black Theology and Black Power (Seabury Press, 1969); A Black Theology of Liberation (Lippincott, 1970); The Spirituals and the Blues: An Interpretation (Seabury Press, 1972); God of the Oppressed (Seabury Press, 1975); Black Theology: A Documentary History, 1966—1979 (herausgg. zus. mit Gayraud S. Wilmore, Orbis Books, Mary Knoll 1979); My Soul Looks Black (Abingdon Press, 1982); For My People (Orbis Books, Mary Knoll 1984); Speaking the Truth (Eerdmans Publishing Co., 1986). Anschrift: Union Theological Seminary, Broadway at 120th Street, New York, N.Y., USA.

«Ich preise dich, Vater, daß du dies den Kleinen offenbart hast»

Justin Ukpong

Theologische Literatur aus Afrika

Afrikanische Theologen unterscheiden zwischen *Inkulturationstheologie, Feministischer Theologie, Schwarzer Theologie* und *Befreiungstheologie.* Inkulturationstheologie, die auch Afrikanische Theologie oder Afrikanische Christliche Theologie genannt wird, ist eine schöpferische Begegnung zwischen dem afrikanischen Denksystem und dem europäischen christlichen Denksystem. Die Feministische Theologie befaßt sich mit dem Problem des Sexismus, die Schwarze Theologie mit dem Problem des Rassismus in Südafrika und die Befreiungstheologie mit wirtschaftlichen und politischen (zivilen und kirchlichen) unterdrückerischen Strukturen. Befreiungstheologie wird hier in ihrem engeren Sinn verstanden; in einem weiteren Sinn umfaßt sie alle anderen genannten Theologien mit — außer der Inkulturationstheologie[1].

In diesem Beitrag will ich mich mit den Absichten ausgewählter Autoren in den verschiedenen hier genannten Theologien auseinandersetzen.

Inkulturationstheologie

Die Inkulturationstheologie hat ihren Hintergrund und ihren Ursprung in dem Versuch der frühen Missionare, die christliche Botschaft in einer von afrikanischen Begriffen geprägten Sprache zu deuten[2]. Sie sucht eine Integration zwischen dem Christentum und dem afrikanischen Leben und Denken zu erreichen.

Placide Tempels: Das Erscheinen des Buches von Placide Tempels *La Philosophie bantoue* im Jahr 1946 (Presence Africaine, Paris 1946; englische Übersetzung: *Bantu Philosophy*, 1959) markiert den Beginn des modernen Zeitalters der afrikanischen theologischen Literatur. Es stellt Tempels' Handlangerdienst für eine christliche Theologie dar, die wirklich afrikanisch sein sollte. In der Überzeugung, daß die Afrikaner ein Denksystem hätten, das sich wesentlich von dem der Menschen der westlichen Länder unterscheidet, erarbeitete Tempels eine afrikanische Ontologie, die sich gründete auf dem Begriff der «Lebenskraft» im Denken der Bantu. Diese Ontologie geht aus von der Teilhabe aller Wesen, der sichtbaren und der unsichtbaren, an einem einzigen Prozeß der Interaktion. Tempels wandte diese Ontologie auch auf seine pastoraltheologischen Reflexionen an. 1949 veröffentlichte er *La christianisation des philosophies paiennes.* Tempels hat die Grundlagen für die heutige afrikanische Philosophie und Theologie geschaffen.

Des prêtres noirs s'interrogent (Editions du Cerf, Paris/1956): 1955 traf sich eine Gruppe afrikanischer und haitianischer Priester, die in Rom studierten, um das Problem zu diskutieren, wie die christliche Botschaft in Beziehung zum Leben und Denken ihrer Völker zu bringen sei. Bei dieser Diskussion[3] wurde von M. Hebga erstmals der Begriff «Afrikanische Theologie» verwendet. Aus dieser Diskussion erwuchs auch eine Sammlung von Aufsätzen, die 1956 unter dem obengenannten Titel veröffentlicht wurde.

Vincent Mulago ist Professor der Theologie an der Katholischen Theologischen Fakultät Kinshasa. Er schreibt in der Tradition, die von Tempels begründet wurde, und betrachtet die traditionellen afrikanischen Gemeinschaftsmähler als ein passendes Modell für die Deutung der Eucharistie (vgl. seinen Beitrag in der oben genannten Sammlung *Des prêtres noirs s'interrogent*). In seinem Buch *Un visage africain du Christianisme* (Présence Africaine, Paris 1965) modifiziert er den von Tempels verwendeten Begriff der «Lebenskraft» zu «Lebenseinheit» oder «Lebensteilhabe».

Tshishiku Tshibangu, katholischer Bischof und Rektor der Nationaluniversität von Zaïre,

bringt eine soziologische Perspektive in die afrikanische Theologie ein. In seinem Buch *Théologie positive et théologie spéculative. Position traditionnelle et nouvelle problématique* (Béatrice Nauwelaerts, Paris 1965) befaßt er sich mit der Geschichte der theologischen Methode und weist dabei neue Einsichten für die afrikanische Theologie auf. In einem anderen Buch, *La théologie comme science au XXème siècle* (Presses de l'Université de Zaïre, Kinshasa 1980) zeigt er auf, wie die Theologie sich auf die Menschen und ihre Gesellschaft beziehen sollte.

Ngindu Mushete ist Professor der Fundamentaltheologie an der Katholischen Theologischen Fakultät Kinshasa und Herausgeber des *African Theology Bulletin*. Er plädiert für einen Ansatz afrikanischer Theologie, der davon ausgeht, daß afrikanisches Leben und Denken in seinem ganzen Umfang mit der christlichen Botschaft konfrontiert wird. Zu seinen Veröffentlichungen gehören u. a.: *Le problème de la connaissance religieuse d'après L. Laberthonnière* (Theologische Fakultät Kinshasa 1977); *Courants actuels de la théologie en Afrique:* Bulletin of African Theology 6 (1984) 247—252; *Die Auffassung von Wahrheit in der afrikanischen Theologie:* CONCILIUM 23 (1987/4) 298—305;

Aylward Shorter W.F., Missionspriester und Anthropologe, ist Professor der Theologie am Catholic Higher Institute of Eastern Africa (CHIEA) in Nairobi. Er betont ausdrücklich die Notwendigkeit, eine «Theologie von unten» zu entwickeln und dabei von den pastoralen Realitäten und der Erfahrung der Glaubensgemeinschaft auszugehen. Er verwendet sein Fachwissen in Anthropologie dazu, Einsichten in die tieferen Werte der afrikanischen Kultur zu vermitteln. Zu seinen Veröffentlichungen gehören u. a.: *African Christian Theology: Adaptation or Incarnation?* (Geoffrey Chapman, London 1975); *African Christian Spirituality* (Geoffrey Chapman, London 1978).

Charles Nyamiti, Tansanier und Professor der Theologie am Catholic Higher Institute of Eastern Africa, plädiert für die Verwendung afrikanischer Begriffe und Kategorien zur Erklärung der christlichen Lehre. Von seinen Veröffentlichungen nennen wir hier: *The Way to Christian Theology for Africa* (Gaba Publications, Eldoret, Kenya, 1978); *African Tradition and the Christian God* (Gaba, Eldoret 1977); *Christ the Ancestor* (Mambo Press, Harare 1984).

John S. Mbiti, Kenyaner und Theologieprofessor, war früher Direktor des Ökumenischen Instituts des Weltkirchenrates in Bossey bei Genf. Er lehnt Tempels' Begriff der «Lebenskraft» ab und bedient sich eines phänomenologischen Ansatzes einer afrikanischen Theologie. Zu seinen Veröffentlichungen gehören u. a.: *Concepts of God in Africa* (Society for the Promotion of Christian Knowledge/SPCK, London 1970); *African Religions and Philosophy* (Heinemann, London 1969); *New Testament Eschatology in An African Background* (Oxford University Press, London 1970).

E. B. Idowu, früher Professor für Religionswissenschaften an der Universität Ibadan, Nigerien, und ehemaliger Primas der Nigerianischen Evangelisch-Methodistischen Kirche, lehnt ebenso wie Mbiti Tempels' Begriff der «Lebenskraft» ab und bedient sich auch eines phänomenologischen Ansatzes für eine afrikanische Theologie. Er fordert eine afrikanische Theologie, welche Antworten auf die sozialen, politischen, geistig-geistlichen und emotionalen Bedürfnisse der Afrikaner zu geben vermag. Unter seinen Veröffentlichungen seien genannt: *Towards an Indigenous Church* (Oxford University Press, Oxford 1965); *Olorunmare: God in Yoruba Belief* (Longmans Group, London 1962); *Job: A Meditation on Suffering* (Daystar Press, Ibadan 1976).

Barthelemy Adoukonou, Anthropologe und Theologe aus der Republik Benin, bedient sich in seinem theologischen Ansatz des Strukturalismus von Lévy-Strauss und der Hermeneutik von Paul Ricoeur. Mit Hilfe seiner Methode versucht er, eine schöpferische Begegnung zwischen afrikanischen Werten und dem christlichen Glauben zustande zu bringen. Seine wichtigste Publikation ist: *Jalons pour une théologie africaine* (Editions Lethielleux, Paris 1979; zwei Bände).

Douglas Makhathini lehrt am Lutheran Theological College in Mapumulo, Zululand, Südafrika. Er versucht biblische Gedanken in afrikanischen Kategorien auszudrücken; und in seinem Essai *Black Theology* weist er die Bedeutung einer Inkulturationstheologie gerade auf dem Hintergrund der Rassendiskriminierung und der Mißachtung der afrikanischen Kultur auf. (Der Essai ist erschienen in dem Sammelband von H. J. Beckan [Hg.], Relevant Theology for Africa [Lutheran Publishing House, Durban 1973]).

Patrick Kalilombe, katholischer Bischof aus Malawi, lehrt derzeit am Selly Oakes College in

Birmingham, England. Für ihn muß Afrikanische Theologie eine Basistheologie sein, das heißt: kein Theologietreiben über oder für das Volk, sondern ein Theologietreiben mit dem Volk. Veröffentlichungen von ihm sind u. a.: *From Outstation to Small Christian Community* (Gaba Publications, Eldoret, Kenya, 1984); *Doing Theology at the Grassroots. A Challenge for professional Theologians:* AFER 27 (1985) 148—161 und 225—237.

Emefie Ikenga Metuh, katholischer Priester und Professor für Religionswissenschaften an der Universität Jos in Nigeria, betont, daß das afrikanische religiöse Denken mit Hilfe des afrikanischen und nicht des westlichen begrifflichen Bezugsrahmens gedeutet werden muß. Von seinen Veröffentlichungen nennen wir: *God and Man in African Religion* (Geoffrey Chapman, London 1981); *African Religions in Western Conceptual Schemes: The Problem of Interpretation* (Pastoral Institute, Bodja, Ibadan 1985).

Gwuriyai H. Muzorewa, Mitglied der United Methodist Church, lehrt Theologie am United Theological College in Harare, Zimbabwe. Für ihn steht fest, daß eine afrikanische Epistemologie die Artikulation der Afrikanischen Theologie leiten muß. Und die afrikanische Kirche muß positiv Stellung nehmen zu den politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und religiösen Problemen. Sein wichtigstes Werk ist: *The Origin and Development of African Theology* (Orbis Books, Mary Knoll 1985).

Kwesi Dickson: Anders als die meisten der oben genannten Autoren bringen Dickson und die anderen im folgenden besprochenen Theologen eine spezifisch biblische Ausrichtung in die afrikanische Theologie hinein. Dickson, Professor für Religionswissenschaften an der Universität von Ghana, betont, daß biblische Studien von einem afrikanischen Blickwinkel her der Ausgangspunkt für eine Afrikanische Theologie sein müssen. Zu seinen Veröffentlichungen gehören die Schriftenreihe *The History and Religion of Israel* (Darton, Longman and Todd, London 1968 ff.) und das Buch *Theology in Africa* (Orbis Books, Mary Knoll 1984).

John S. Pobee, Ghanaer und früher Professor an der Universität von Ghana, ist derzeit Associate Director des Programms für theologische Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf. Seine Schriften behandeln sowohl Themen der Inkulturation wie der Befreiung. Er besteht auf der Anerkennung gewisser Elemente im Christentum, die im Prozeß der Inkulturation nicht zur Verhandlung gestellt werden dürfen, und wie Dickson plädiert er für ein Neulesen der Bibel aus afrikanischem Blickwinkel. Von seinen zahlreichen Schriften seien genannt: *Toward an African Theology* (Abingdon Press, Nashville 1979); *Who are the Poor?* (Reihe Risk Books, World Council of Churches Publications, Genf 1987).

Daniel W. Wambutela, Alttestamentler und Professor für Religionswissenschaften an der Universität Jos in Nigeria, betrachtet den Ansatz beim hermeneutischen Zirkel als den passendsten Zugang zur Kontextualisierung der biblischen Botschaft. Er veröffentlichte u. a.: *Hermeneutics and the Search for a Theologia Africana:* African Theological Journal (1980) 29—39; *Savannah Theology. A Biblical Reconsideration of the Concept of Salvation in the African Context:* Bulletin of African Theology 3 (1981) 137—154.

Chris U. Manus, Neutestamentler an der Obafemi Awolowo University in Ife, Nigeria, versucht die biblische Botschaft im Zusammenhang afrikanischer religiöser Erfahrung und afrikanischer kultureller Werte zu verstehen. Folgende Veröffentlichungen von ihm seien genannt: *Gal. 3:28 — Study on Paul's Attitude Towards Christianity: Its Relevance for Contemporary Nigeria:* Ife Journal of Religion (1982) 18—26; *The Areopagus Speech (Acts 17: 16—34). A Study of Luke's Approach to Evangelism and Its Significance in the African Context:* Africa Theological Journal 14 (1985) 3—18.

F. Eboussi Boulaga, Kameruner und Professor für Philosophie an der Nationaluniversität der Republik Elfenbeinküste nimmt gegenüber den anderen Theologen eine Sonderstellung ein, was seinen theologischen Ansatz und seine Methode betrifft. Während die anderen kulturellen Werte oder den biblischen Text als Ausgangspunkt nehmen, geht Boulaga von einer kritischen Bewertung der christlichen Missionstätigkeit in Afrika aus. Und während die Methode der anderen sich in Behauptungen entfaltet, ist seine Methode narrativ. In seinem Hauptwerk, *Christianity Without Fetishes: An African Critique and Recapture of Christianity* (Orbis Books, Mary Knoll 1984), betrachtet er Inkulturation als etwas, bei dem es mehr um die Frage der Beteiligung an der Macht als um kosmetische Adaptationen geht.

Feministische Theologie

Kämpfe um die Befreiung der Frauen gibt es in Afrika seit Jahren in verschiedener Form. Ein Beispiel ist die Frauenrevolte gegen koloniale Unterdrückungsmaßnahmen 1929 in Aba, Nigeria. Zu einem theologischen Thema aber sind diese Kämpfe erst in jüngster Vergangenheit geworden. Die feministische Theologie versucht die Identität der Frauen als gleichwertiger und gleichberechtigter Partnerinnen der Männer in der menschlichen Gesellschaft zu klären. Ausgangspunkt ist der biblische Schöpfungsbericht (Gen 1, 26—27), wonach Gott den Mann und die Frau nach seinem eigenen Bild schuf.

Mercy Amba Oduyeye, früher Dozentin an der Universität Ibadan und derzeit stellvertretende Generalsekretärin des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf, hat über Fragen des Feminismus und der Inkulturation geschrieben. Sie fordert die Theologen in der Dritten Welt auf, die Frauenproblematik als ein vorrangiges Thema zu betrachten, und sie fordert eine theologische Neudefinition der Begriffe Oberhoheit, Autorität und Macht im Licht der Evangelien. Sie ist Autorin u. a. folgender Schriften: *The Roots of African Christian Feminism:* John S. Pobee/Carl F. Hallencreutz (Hgg.), Variations in African Theology (UZIMA Press, Nairobi 1986) 33—47; *Hearing and Knowing: Theological Reflections on Christianity* (Orbis Books, Mary Knoll 1986).

Teresa Okure SHCJ, Neutestamentlerin am Catholic Institute of West Africa, Port Harcourt, Nigeria, und Exekutivsekretärin der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt (EATWOT), fordert eine Rehabilitierung des Bildes der Frau in Kirche und Gesellschaft aus biblischer Sicht. Sie betrachtet die fortdauernde Ausschließung der Frauen von der Beteiligung an gewissen christlichen Ämtern als etwas, das durch kulturelle Vorurteile begründet ist. Von ihren Veröffentlichungen seien genannt: *Biblical Perspectives on Women: Eve the Mother of the Living (Gen 3:20):* Voices from the Third World 8 (1985) 17—24; *Justice and Compassion. A Biblical Perspective:* Source 16 (1987) 5—18.

Rose Mary Edet HHCJ, eine weitere nigerianische Ordensfrau, Theologin, die an der Universität Calabar, Nigeria, lehrt, hat ebenfalls über Frauen und Probleme der Inkulturation geschrieben. Sie drängt darauf, daß Frauen von der Peripherie in das Zentrum des Lebens und der Aktivität der Kirche versetzt werden sollten. Zwei von ihren Schriften sind: (Als Mitautorin:) *From Nature to Divine. An Introduction to the Study of Religions* (Rom 1984); *Women in Church Life* (Arbeitspapier für eine Konferenz der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt, Mexiko 1986).

Bette J. Ekeya, Kenyanerin und Dozentin an der Universität Nairobi, hat nachdrücklich hingewiesen auf die Beteiligung von Frauen an der Basis an der Erarbeitung einer Theologie. Sie betrachtet das Bild Christi des Siegers als höchst wichtig für die Entwicklung einer afrikanischen Christologie aus dem Blickwinkel der Frauen. Sie ist Autorin von: *Christ in the Various Experiences in which Women Do Theology* (Arbeitspapier einer Konferenz der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt, Mexiko 1986).

Schwester Justine Kahungu Mbwiti aus Zaïre sieht Jesus als den Befreier der Frauen, der aus Achtung für die Frauen in Widerspruch zu den Normen seiner Gesellschaft geriet und so eine neue Sicht für das Verständnis der Rolle der Frauen in Kirche und Gesellschaft eröffnete. Sie ist Autorin von: *La femme dans l'Eglise* (EATWOT Commission on Theology from Third World's Women's Perspective: General Report, Yaunde 1986).

Rose Zoe-Obianga ist Kamerunerin und Koordinatorin der Arbeit der Commission on Theology from Third World Women's Perspective für den Bereich Afrika. In ihrem Arbeitspapier *The Role of Women in Present Day Africa* (African Theology En Route, hgg. von Kofi Appiah-Kusi und Sergio Torres, Orbis Books, Mary Knoll 1979, S. 145—149) stellt wie warnend fest, daß die Kirche selbst es ist, der etwas verloren geht, wenn sie Frauen aus dem Zentrum ihres Lebens und Handelns ausschließt.

Südafrikanische Schwarze Theologie

Die südafrikanische Schwarze Theologie hat ihren Hintergrund und Lebenszusammenhang in dem seit dem 17. Jahrhundert sich hinziehenden Kampf einheimischer Südafrikaner gegen Rassismus, Kolonialismus und institutionalisierte Ausbeutung, die ihnen von ihren europäischen Kolonisatoren aufgezwungen werden. Aus diesem Kampf entstanden schließlich die Philosophie des Schwarzen Selbstbewußtseins und die Schwarze Theologie.

The Challenge of Black Theology in South Africa. Hg. Basil Moore (John Knox, Atlanta 1974). Diese Sammlung von Aufsätzen ist eine der frühesten Veröffentlichungen über die Schwarze Theologie. Steve Biko, ein glühender Verfechter der Bewegung für Schwarzes Selbstbewußtsein und der Schwarzen Theologie, wurde 1977 inhaftiert und gefoltert, und schließlich starb er in der Haft. Er hatte mitgewirkt bei der Gründung der South African Students Organisation im Jahre 1969. Er betonte nachdrücklich, daß das Grundproblem Südafrikas mehr der Rassismus als der Klassenkampf sei. Er ist Autor von: *Black Consciousness and the Quest for a true Humanity: The Challenge of Black Theology in South Africa.*

Desmond Tutu, der anglikanische Erzbischof von Kapstadt und Preisträger 1984 des Nobel-Friedenspreises, betrachtet das Apartheidsregime in Südafrika als das grausamste Regime seit dem der Nazis in Deutschland. Er ist Autor von: *Black Theology:* Frontier 17 (1974) 73—76; *Black Theology/African Theology: Soul Mates or Antagonists?*: Journal of Religious Thought 33 (1975) 25—33; *The Theology of Liberation in Africa:* African Theology En Route, hgg. von Kofi Appiah-Kusi und Sergio Torres (Orbis Books, Mary Knoll).

Allan Boesak ist Studentenseelsorger an der Universität of Western Cape und Präsident des Reformierten Weltbundes. Er sieht Gott und Jesus im biblischen Kontext der Befreiung und bezeichnet Christus als den «Schwarzen Messias». Seine wichtigste Veröffentlichung ist: *Farewell To Innocence: A Social—Ethical Study on Black Theology and Power* (Orbis Books, Mary Knoll 1977).

Manas Buthelezi lehnt eine Inkulturationstheologie in Südafrika ab und findet nur die Schwarze Theologie relevant. Er besteht auf der Notwendigkeit, sich handfest mit sozialen und wesentlichen Problemen der Gesellschaft zu befassen. Er hat veröffentlicht: *An African Theology or Black Theology?*: The Challenge of Black Theology, S. 29—35; *Toward Indigenous Theology in South Africa:* The Emergent Gospel. Hgg. von Sergio Torres und Virginia Fabella (Orbis Books, Mary Knoll, S. 56—75).

Simon Maimela, Professor an der Universität Pretoria in Südafrika, betrachtet die Schwarze Theologie als einen Versuch, zu zeigen, daß Gott die Schwarze Existenz als eine legitime Form menschlicher Existenz autorisiert hat. Seiner Einschätzung nach stellt die «weiße» Theologie den Menschen als ein gefährliches Monstrum dar. Er ist Autor von: *Black Power and Black Theology in Southern Africa:* Scripture 12 (1984) 40—53; *Man in «white» Theology:* Missionalia 9 (1981) 64—78.

Takatse Mofokeng, Pastor der Nederduitse Gereformeerde Kerk in Afrika und Dozent an der Universität von Botswana, betrachtet die Schwarze Theologie als eine Suche nach der Bedeutung Christi in der besonderen existentiellen Situation der Schwarzen in Südafrika. Von seinen Veröffentlichungen nennen wir: *A Black Christology. A New Beginning:* Journal of Black Theology in South Africa, erste Ausgabe, undatiert, 1—10; *The Evolution of the Black Struggle and the Role of Black Theology* (Conference Report on Black Theology and Black Struggle, St. Francis Xavier, Cape Town 10th—14th Sept. 1984).

Befreiungstheologie

Der Kampf für wirtschaftliche und politische Befreiung war in Afrika schon seit langem im Gange. Aber erst in den siebziger Jahren wurde er auch zu einem theologischen Thema, und dabei kam der Begriff «Befreiung» von Lateinamerika nach Afrika.

Meinrad P. Hebga SJ aus Kamerun, Professor am Institut Superieur de Culture Religieuse in Abidjan, Elfenbeinküste, befaßt sich mit unterdrückerischen Kirchenstrukturen und plädiert für die Emanzipation der Kirche in Afrika von westlicher Herrschaft und westlichem Paternalismus und für die Schaffung einer afrikanisch-christlichen Identität. Er fordert ein Moratorium bei der Zurverfügungstellung und Annahme von Missionaren und finanziellen Mitteln, um es so den Afrikanern zu ermöglichen, ihre eigene christliche Identität durch den unmittelbaren Rückgriff auf die christlichen Evangelien und auf die göttliche Offenbarung zu entwickeln. Zu seinen wichtigsten Veröffentlichungen gehören: *Emancipation d'Églises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionaire* (Herder, Paris 1976); *Sorcellerie et prière de déliverance* (Inades, Abidjan 1982).

Jean-Marc Ela, ein anderer kamerunischer Theologe, glaubt, daß das Theologietreiben in Afrika von der Basis ausgehen muß. So lebt und wirkt er selbst unter den Kirdi in Nordkamerun. Er befaßt sich sowohl mit politisch-wirtschaftlicher Unterdrückung wie auch mit unterdrücke-

rischen Strukturen innerhalb der Kirche. Die afrikanische Kirche muß von den Strukturen der Abhängigkeit befreit werden, durch die sie von der westlichen Kirche am Gängelband geführt wird. Er kritisiert die politischen Diktaturen in Afrika und erkennt der Kirche im Zusammenhang damit eine prophetische Rolle zu. Unter seinen wichtigsten Veröffentlichungen sind zu nennen: *African Cry* (Orbis Books, Mary Knoll 1986); *Kirchliches Amt und Probleme der jungen Kirchen:* CONCILIUM 13 (1977/6—7) 373—377.

Engelbert Mveng SJ aus Kamerun ist Generalsekretär der Ökumenischen Vereinigung afrikanischer Theologen und Professor für Geschichte an der Universität von Kamerun. Mveng hat den Begriff der «anthropologischen Verarmung» in die Afrikanische Theologie eingeführt, womit gemeint ist, daß es bei der Armut des Afrikaners um eine Sache auf Sein oder Nichtsein geht, und nicht bloß darum, materiellen Besitz zu haben oder nicht zu haben. Für eine solche Situation ist die marxistische Analyse unangemessen. Mveng ist Autor von: *Théologie et Langage:* Revue Africaine de Théologie 10 (1986) 191—208; *Essai d'anthropologie négro-africaine. La personne humaine:* Bulletin of African Theology 2 (1979) 229—239; *L'art d'Afrique noire: Liturgie cosmique et langage religieux* (CLE, Yaoundé 1974).

Laurenti Magesa ist katholischer Priester aus Tanzania. Im Mittelpunkt seiner Arbeit stehen die wirtschaftliche Unterdrückung und unterdrückerische Kirchenstrukturen. Er bedient sich afrikanischer sozialistischer Prinzipien, um die afrikanische Situation im Licht der Bibel zu analysieren. Er lehnt den Kapitalismus und den europäischen Sozialismus ab, weil sie institutionsorientiert und gegen den personorientierten afrikanischen Sozialismus sind. Er fordert ein Moratorium in bezug auf Missionare, Finanzhilfen usw. von außerhalb. Er ist Autor von: *The Church und Liberation in Africa* (Gaba publications, Eldoret, Kenya 1976); *The Ethics of Liberation:* AFER (1980) 106—108.

Chukwudum B. Okolo ist katholischer Priester und Professor an der Universität von Nigeria in Nsukka. Für ihn geht die Thematik der Befreiungstheologie in Afrika weit hinaus über das Thema Klassenkampf. Sie umfaßt auch Probleme der Rasse, einer unterdrückerischen Kirche, wirtschaftlicher und politischer Strukturen und sucht eine bessere Gesellschaft zu schaffen. Unter seinen Veröffentlichungen sind zu nennen: *The African Church and Signs of the Times: A Socio-political Analysis* (Gaba Publications, Eldoret, Kenya, 1978); *Marxian and Christian Ethics* (Gaba Publications, Eldoret, Kenya, o.J.).

John Mutiso Mbinda, katholischer Priester aus Kenya, ist derzeit Generalsekretär der Vereinigung der Bischofskonferenzen Afrikas und Madagaskars (AMECEA). Er hat für die Übertragung der Harambee-Ideologie — einer kenyanischen politischen Ideologie — in einen theologischen Kontext plädiert. Demnach würden eine politische Ideologie und Bewegung die Grundlage einer Befreiungstheologie bilden, welche Zusammenarbeit und Teamwork betonte. Mbinda ist der Autor von: *Towards a Theology of Harambee:* AFER 20 (1978) 287—296.

Zablon Nthamburi ist Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche von Kenya. Im Mittelpunkt seiner theologischen Arbeit stehen Armut, Rassismus in Südafrika, wirtschaftliche Herrschaft der transnationalen Konzerne, Neokolonialismus und Imperialismus in der Kirche und in der Theologie. Als radikales Symbol christlicher Befreiung stellt er die Auferstehung Jesu dar. Er ist Autor von: *African Theology as a Theology of Liberation:* AFER 22 (1980) 232—239.

[1] In Süd- und Nordamerika verwenden viele Autoren den Ausdruck «Befreiungstheologie», um damit alle Theologien der Dritten Welt zu benennen. Vgl. z. B. Deane William Ferm, Third World Liberation Theologies: An Introductory Survey (Orbis Books, Mary Knoll 1987).

[2] Vgl. z. B. VIe Semaine de missiologie (Löwen 1928). In dem Berichtsband finden sich einige Artikel über die Natur der christlichen Reflexion über afrikanisches religiöses Denken.

[3] P. D. Fueter verwendete diesen Begriff ebenfalls bald darauf, 1956, unabhängig von Meinrad-Hebga. Vgl.: Theological Education in Africa: International Review of Missions 27 (1956) 377 ff.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JUSTIN UKPONG

Dekan der Theologischen Fakultät des Catholic Institute of West Africa in Port Harcourt, Nigeria, an dem er Theologie des Neuen Testaments und Afrikanische Theologie lehrt. Außerdem Herausgeber von «Incarnation», dem akademischen Journal des Instituts. Veröffentlichungen außer verschiedenen Zeitschriftenartikeln: African Theologies Now: A Profil (1984); Sacrifice: African and Biblical (1987); African Theology: An Introduction (1988). Derzeit arbeitet er an einem Buch über die Mission in der Apostelgeschichte aus dem Blickwinkel der Dritten Welt. Anschrift: Catholic Institute of West Africa, P. O. Box 499, Port Harcourt, Nigeria.

Hyun-kyun Chung

«Opium oder der Keim der Revolution?»

Schamanismus: Frauenorientierte Volksreligiosität in Korea[1]

Schamanismus (Musok) ist die frauenorientierte Volksreligiosität, die sehr stark bei armen Menschen in Korea praktiziert wird. Ist sie ein revolutionärer Keim, der sowohl Christen als auch Nicht-Christen befähigt, für ihre Befreiung zu kämpfen, oder ist sie ein «Beruhigungsmittel», das Menschen ihre Situation der Unterdrückung ertragen läßt?

Jahrelang haben viele gebildete Menschen in Korea den Schamanismus verächtlich als «Opium für die Armen« betrachtet. Sie sahen darin eine abergläubische religiöse Praxis, welche «ungebildeten Menschen» (besonders «emotionalen Frauen») eine Fluchtmöglichkeit aus der realen Welt liefert. Schamanismus konnte daher keinen revolutionären Anstoß für soziopolitische Veränderungen in der koreanischen Gesellschaft bereitstellen.

In letzter Zeit haben sich in Korea jedoch andere Interpretationen des Schamanismus entwickelt. Koreanische junge Arbeiter, Bauern und Studenten haben in den Befreiungsbewegungen begonnen, das schamanistische Ritual («*kut*») als eines der wichtigsten Werkzeuge für ihre Bewegung zu verwenden. Sie vollziehen «*kut*» inmitten ihrer Demonstrationen gegen die diktatorische Herrschaft, den U.S.-Imperialismus und multinationale Konzerne. So wie die Christen den Heiligen Geist einladen, in Gottesdienst und Zeiten des Leides mit ihnen zu sein, äußern die Bauern, jungen Arbeiter und Studenten zu Beginn des «*kut*» eine ähnliche Einladung an die Han-besessenen Geister[2]. Diese Geister sind Geister der Menschen, die an einer Krankheit gestorben sind, oder ungerecht in den Befreiungsbewegungen ermordet wurden, ohne die «Neue Welt» zu sehen, von der sie in der koreanischen Geschichte träumten. Die Demonstranten bringen den Han-besessenen Geistern Lebensmittel, Tanz, Gesang und Gebete dar, damit Letztere die Ersteren in ihrem Kampf gegen die Mächte der Unterdrückung stärken. Gemäß den Demonstranten ist «*kut*» das am meisten zur Nation gehörige Minjung-Ritual, das nicht den kolonialistischen Religionen, wie z.B. dem Christentum, entstammt[3].

Auch haben einige koreanische Theologen angefangen, in ihrem Versuch, eine Theologie aus den alltäglichen Erfahrungen der unterdrückten Minjung zu entwickeln, schamanistische Quellen zu verwenden. Sie sind der Meinung, daß die Welt der Minjung nur in dem Maße ernst genommen werden kann, wie auch die Religion der Minjung (Schamanismus) als Hauptquelle für ihre Theologie verwendet wird.

Es ist nicht weiter erstaunlich, daß außerdem viele koreanische Frauen, besonders die Mitglieder von Frauen-Befreiungsbewegungen oder von Frauen-Forschung, sich dem Schamanismus als einer Quelle der Kraft zuwenden. Sie behaupten, daß der Schamanismus der einzige religiöse Kontext sei, in dem die Macht und Führerschaft von Frauen in der koreanischen Geschichte aufrechterhalten worden seien, und ein auf die Frauen konzentrierter Raum innerhalb einer patriarchalischen Gesellschaft geschaffen worden sei.

Es sieht so aus, als ob eine neue schamanistische Renaissance bei den um die Gerechtigkeit besorgten Menschen in Korea enstanden sei. Als koreanische Frau, die sich veranlaßt sieht, im Kontext der koreanischen Volksbewegung Theologie zu treiben, habe ich natürlich mein Interesse für den koreanischen Schamanismus wachgehalten. Dieses natürliche Interesse ist zu einer Leidenschaft geworden. Es begann vor ein paar Jahren, als ich die Nachricht bekam, daß meine High-School-Freundin Jiheh, die in hohem Maße von ihrer Teilnahme an der Studentenbewegung beeinflußt worden war, eine initiierte Schamanin («Mudang») geworden sei[4]. Manchmal fühle ich mich beinahe wie besessen von ihrem Wesen. Dann aber mache ich mir klar, daß sie kein Objekt meiner wissenschaflichen Beobachtungen ist. Sie ist vielmehr Person, eine Gefährtin, die sich wie ich tief um die Befreiung unserer Heimat sorgt.

Mein theologischer Weg als Dritte-Welt-Frau bereitete mich für meine neue Begegnung mit Jiheh als Schamanin vor. Wie Aloysius Pieris gesagt hat, «ist der Einbruch der Dritten Welt auch ein Einbruch der nicht-christlichen Welt»[5]. Das ist besonders wahr in bezug auf Asien. Wenn wir

als Dritte-Welt-Theologen erwarten, eine Theologie zu schaffen, die dem Befreiungskampf der Armen treu ist, müssen wir der Religion der nicht-christlichen Armen, die außerdem die Religion der *Unterseite von Religion* ist, zuhören und von ihr lernen. Indem wir so verfahren, sollten wir auch bedenken, daß die Mehrheit der Armen, die aktiv an der Schaffung und Aufrechterhaltung der Volksreligiosität beteiligt sind, Frauen sind.

Von den westlichen Missionaren wurde der Schamanismus in Korea als Teufelkreis angesehen. Schamanismus wurde oft als animistische, primitive und daher minderwertige Religion beurteilt, weil er sich auf das weltliche Leben der Frauen und die Erde konzentrierte. Man betrachtete ihn auch als ahistorische, amoralische kosmische Religion, die von den höherstehenden, männerorientierten, metakosmischen Religionen korrigiert, das heißt domestiziert werden mußte.

Vom Schamanismus zu lernen bedeutet deshalb, einer typischen frauenorientierten Religion von der Unterseite der dominierenden Weltreligionen her zu begegnen. Studien von Dritte-Welt-Theologen über den Schamanismus sollten nicht von bloßer Neugier geleitet sein. Sie sind eine Notwendigkeit für alle, die ein echtes Interesse an den Menschen haben, die die Verletztesten und Unterdrücktesten sind, und die dazu bestimmt sind, von ihrer Knechtschaft befreit zu werden.

Vor der Untersuchung des befreienden Antriebs, den der Schamanismus geben kann, ist es notwendig, daß ich meine theologischen Voraussetzungen klarmache.

Erstens ist meine Interpretation «geschlechtsspezifisch», das heißt: gekennzeichnet von Frauenerfahrungen. Frauen in der Dritten Welt leiden, weil sie arm sind. Und obwohl ihr Leiden materielle Armut einschließt, ist es mehr als das. Frauen in der Dritten Welt sind arm, weil sie nicht als gleichwertige Partner in der menschlichen Gemeinschaft behandelt werden. Genau deshalb nannte Mercy Oduyoye die Wirklichkeit der Frauen einen «Einbruch innerhalb des Einbruchs»[6] — eine Realität, die die Männer in der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt (EATWOT) schwer verständlich und schwer in ihre Theologie integrierbar finden. Frauen schwingen außerdem echt mit in dem Gefühl von «anthropologischer Armut», die Engelbert Mveng in seiner Eigenschaft als Afrikaner auf der 5. Versammlung von EATWOT in New Delhi zum Ausdruck brachte[7]. Viele männliche Theologen sprechen oft von den Armen. Aber als Frauen in der Dritten Welt haben wir oft das Gefühl, daß sie über arme Männer sprechen, und *nicht notwendig* über arme Frauen. Um die Stimmen der Frauen zu Gehör kommen zu lassen, müssen wir deshalb bei unserer Definition der Bedeutung von Leiden und Befreiung einen besonderen Akzent auf die «weibliche Geschlechtsspezifität» legen.

Zweitens ist meine Interpretation des koreanischen Schamanismus außerdem bestimmt vom heutigen Befreiungskampf des Volkes in Korea. Das bedeutet, daß meine Interpretation der «befreienden» und «unterdrückerischen» Dimensionen des Schamanismus aus der Sicht der Menschen geschieht, die am Befreiungskampf der Dritten Welt teilnehmen. Anders gesagt: Ich beschränke meine Untersuchung des Schamanismus absichtlich auf solche Aspekte, die Befreiungsaktivisten nützlich finden, und werde mich in diesem Aufsatz nicht mit Merkmalen beschäftigen, die Beobachter des Kampfes als negativ definieren. Ich glaube, daß die «befreienden» und «entfremdenden» Aspekte des Schamanismus nur von denen beurteilt werden können, die aktiv versuchen, Gerechtigkeit in der Gesellschaft zu schaffen. Das können nationalbewußte Studenten, Bauern, Arbeiter, Ordensleute (besonders Frauen) sein, oder jeder, der an der Frontlinie der Bewegung für die Befreiung und Selbstbestimmung unseres Volkes steht.

Drittens ist meine Interpretation des Schamanismus von meiner Bindung an das christliche Evangelium geprägt. Ich wurde Christin durch Geburt, und ich blieb Christin durch meine eigene Entscheidung; dies aber nicht ohne einen wichtigen Unterschied. Meine Sicht des christlichen Evangeliums ist nicht von dem missionarischen Brandmal gezeichnet, das mich zuerst mit Jesus Christus bekannt machte. Sie wurde vielmehr von meiner Solidarität mit dem Befreiungskampf von Koreanern und anderen Menschen der Dritten Welt geformt. Dieser Befreiungskampf ist nicht verschieden von der Freiheitsbewegung, die im Schamanismus ebenso einen neuen Befreiungsantrieb inspiriert hat. Daher sind das befreiungsorientierte Christentum und der befreiungsorientierte Schamanismus keine total verschiedenen Realitäten. In

mancher Hinsicht sind sie *eine* Realität, die die Armen befähigt, für Gerechtigkeit und Freiheit zu kämpfen.

Da Christentum und Schamanismus im demokratischen Kampf in Korea miteinander verbunden sind, habe ich mich entschlossen, von einer Art «*befreiungsorientiertem Synkretismus*» zu sprechen. In ihrem Kampf um Gerechtigkeit entwickeln arme Menschen viele verschiedene religiöse Quellen der Stärkung und Ermächtigung. Was für die Menschen zählt, sind nicht die christlichen Lehren und ihre Unterschiede zum schamanistischen Glauben. Nicht Jesus oder Buddha oder General Choi Young[8] oder Großmutter Samshin[9] zählen, sondern der Geist der Befreiung, der die Menschen befähigt, für sich die Selbstbestimmung zu verlangen.

Viertens muß man Schamanen und Gläubigen des Schamanismus (die Mehrzahl von ihnen sind Frauen) als *Subjekten* begegnen und nicht als Beobachtungsobjekten. In männerorientierten Traditionen sind Frauen als bloße Objekte und nur in Beziehungen auf die Interessen der Männer betrachtet worden. Im akademischen Diskurs und in den allgemeinen öffentlichen Definitionen von Religion und Kultur setzt die männliche Hegemonie voraus, daß sich die Frau über ihre Beziehung zu Männern — Vater, Bruder, Ehemann und Sohn — definiert. Ich stimme jedoch mit anderen Frauen der Dritten Welt überein, die sagen, daß wir unsere Wirklichkeit selbst definieren müssen. So wie Sun-Ai Park gesagt hat, «können weder Männer der Dritten Welt noch Frauen der Ersten Welt die Tagesordnung der Frauen der Dritten Welt festlegen»[10]. *Wir sind die Subjekte unserer eigenen Geschichte.*

Um Schamanen und Gläubigen des Schamanismus als Subjekten zu begegnen, ist es wichtig, eine «Sozio-Biographie»[11] einer jungen Schamanin in der Bewegung, meiner geschätzten High-School-Freundin Jiheh, kennenzulernen.

Jihehs Sozio-Biographie: Prototyp einer neuen Generation von Schamanen in der Befreiungsbewegung

Als ich vor sechs Jahren das erste Mal von Jihehs Geschichte hörte, war ich schockiert. Ich konnte nicht glauben, was ihr geschehen war. Sie war Schamanin geworden. Ich dachte, das könne nicht war sein, weil die Mehrheit der Schamaninnen in Korea als ungebildete, abergläubische Frauen betrachtet werden. Jiheh paßte nicht in dieses Bild. Während unserer Jahre auf der High-school war sie eine brillante und begabte Studentin gewesen, Schriftstellerin, Malerin und Balletttänzerin — Jiheh war in vielen Dingen hervorragend und wurde von vielen sehr bewundert.

Wie die meisten, die sie kannten, erwarteten, schrieb Jiheh sich an einer der besten Kunsthochschulen in Korea ein. Während unserer Collegejahre verloren wir den Kontakt zueinander. Sie wurde aktive Teilnehmerin in der Studentenbewegung. Bald wurde ihr klar, daß die westliche Kunst, die sie an der Hochschule studierte, nicht als effektives Werkzeug für die Befreiung des koreanischen Volks dienen konnte. Sie ging von der Universität ab und begann, koreanische Minjung-Kunstformen zu sammlen, besonders Gesänge und Tänze der Landbevölkerung.

Während Jiheh Kunst sammelte, wurde sie krank. Der Grund ihrer Krankheit war nicht bekannt. Eines Tages ging sie zu einem Schamanenplatz, um koreanischen Schamanentanz zu lernen. Doch der Schamane erkannte, daß Jiheh an der Besessenheitskrankheit litt («Sinbyong»), was ein normales Vorkommnis bei Personen ist, bevor sie geweihte Schamanen werden. Zu Beginn widerstand Jiheh sehr stark ihrer «Berufung» zur Schamanin. Ihre westliche Schulung behinderte ihre Würdigung des Schamanismus. Aber schließlich entschied sie sich, Schamanin zu werden, und ihre Krankheit verschwand.

Nachdem sie geweihte Schamanin geworden war, gab Jiheh ein Interview für ein Frauenmagazin, worin sie ihren familiären Hintergrund darlegte. Jihehs Mutter hatte sie von einem Mann empfangen, der sie betrog. Er erzählte Jihehs Mutter, er sei Junggeselle, und überredete sie, mit ihm eine ernsthafte Beziehung einzugehen. Doch als Jiheh geboren wurde und als *sein* Kind registriert werden mußte (gemäß dem patrilinearen koreanischen Sozialgesetz) weigerte er sich, sie öffentlich als seine Tochter anzuerkennen. Jihehs Mutter fand heraus, daß er ein verheirateter Mann mit eigener Familie war. Deshalb mußte Jiheh den Nachnamen ihrer Mutter annehmen, was für die koreanische Kultur als äußerst skandalös gilt. Weil sie betrügerisch empfangen worden war, von ihrem Vater zurückgewiesen wurde und mit dem Namen ihrer Mutter aufwuchs, verkörperte Jiheh das Han koreanischer Frauen.

Jihehs Aktivitäten als Schamanin sind sehr sozialorientiert gewesen. An dem Tag, als eine koreanische Frauen-Befreiungsorganisation gegründet wurde (Yeo Sung Pyung Wo Hoe), vollzog sie das «*kut*», um die Gruppe zu segnen. Sie feierte die Kraft der Frauen, indem sie auf einem scharfen Schwert tanzte und dabei ihre kleine Tochter im Arm hielt. Außerdem vollzog sie «*kut*» vor einer Fabrik, als die Arbeiterinnen gegen multinationale Konzerne demonstrierten. Laut den Zeugnissen einiger Leute exorzisierte sie den Kapitalismus, multinationale Konzerne und Militärdiktaturen. Die Leute behaupten, daß ihr Schutzgeist der Geist des «Baek-Du»-Berges sei, welcher an der Grenze zu Nordkorea und China liegt. Einige Menschen glauben, daß der «Baek-Du»- Berggeist Jiheh leiten wird in ihrer Arbeit hin zur Vereinigung Koreas durch die Vertreibung des bösen Geistes des Imperialismus.

Die Schamanin als Priesterin des «Han»

Jihehs Initiation in das Schamanentum kann als die symbolische Verkörperung des historichen Bewußtseins junger Liberationisten interpretiert werden. Die meisten, die diese Interpretation akzeptieren, sind junge Leute, die ich «Liberationisten der zweiten Generation» nenne. Die Liberationisten der ersten Generation erlebten den japanischen Kolonialismus, die Teilung der Nation und den Koreakrieg. Sie arbeiteten hart, um unser Land aus diesen Tragödien zu retten. Ihr Hauptinteresse war es, die Nation «aufzubauen», und sie betonten die noch fehlende Bildung, Entwicklung und Modernisierung. Die Liberationisten der ersten Generation waren dem Verhalten und der Kultur der Minjung gegenüber kritisch eingestellt, weil deren «Beschränktheit» den Fortschritt der koreanischen Gesellschaft in der modernen Welt aufzuhalten schien.

Die Liberationisten der zweiten Generation wurden nach der Erlangung der Unabhängigkeit von Japan geboren und wurden von den Freiheitsversprechungen der «ersten Generation» enttäuscht, die Bildung und Modernisierung für das koreanische Volk bringen sollten. Die Menschen, die die meisten Vorteile aus der westlich orientierten Erziehung und Modernisierung zogen, waren Angehörige weniger Machteliten, die direkte Kontakte zu der neo-kolonialen Macht hatten. Die Mehrheit der Minjung, die armen Menschen in Korea, blieben weiterhin arm.

Als die Liberationisten der zweiten Generation die großen Begrenzungen der Modernisierung erkannten, begannen sie zu fragen: «Wohin wollen wir uns wenden, um die Kraft zur Befreiung zu bekommen?» Es erschien ihnen klar, daß diejenigen, die für die tiefe Kluft zwischen armen und reichen Menschen in Korea verantwortlich waren, keine Mittel liefern würden, um radikale soziale Veränderungen in der Gesellschaft zu bewirken. Deshalb war es richtig, sich der Weisheit des Volkes «auf dem Grund» der Gesellschaft zuzuwenden — den Minjung. Unsere Generation hat gelernt, daß die Minjung und nicht etwa eine kleine Elite das wahre Subjekt der Geschichte der Befreiung sind. Dieses Verständnis ermutigte viele gebildete junge Leute, ihre Geschichte, Kultur und Religion ganz bescheiden von den Minjung zu lernen. Jetzt kann man viele junge Menschen dabei beobachten, daß sie Maskentänze und mündlich überlieferte Lieder lernen und sich im Spiel traditioneller koreanischer Instrumente ausbilden.

Buddhismus, Konfuzianismus und Christentum sind nach Korea importierte Religionen. Sie wurden von den Herrschaftseliten verwendet, um den Status quo aufrechtzuerhalten. Der Schamanismus dagegen wurde nicht importiert, sondern entstand aus dem konkreten Leben der Menschen. Manche junge Leute charakterisieren das schamanistische Ritual «*kut*» sowohl als die gemeinschaftliche Organisation der Minjung wie auch als eine Feier der Hoffnung, die sie aus ihrer Weigerung, sich den Kräften der Unterdrückung zu beugen, schöpfen[9]. Durch die historische Forschung sind direkte Beziehungen zwischen dem Schamanismus und vielen revolutionären Bewegungen in Korea festgestellt worden. Man könnte sagen, daß Jiheh dadurch, daß sie Schamanin wurde, das Bewußtsein dieser jungen Liberationisten verkörperte.

Wer sind Schamanen? Was sind ihre Funktionen und Rollen in der Minjung-Gemeinschaft? Die meisten Schamanen sind Opfer harter Lebenssituationen gewesen. Da ihnen keine öffentlichen Kanäle zur Verfügung stehen, in denen sie ihr «Han» ausdrücken können, verinnerlichen sie es, und ihre Körper revoltieren. Sie werden krank ohne irgendeinen medizinisch feststellbaren Grund. Das wird mit «Sinbyong« bezeichnet. Die «Sinbyong» (Besessenheitskrankheit)

vergeht nur, wenn die Betroffenen ihre Schamanenrolle akzeptieren. Viele Leute glauben, daß die «besessenen« Menschen sterben, wenn sie ihre Rolle als Schamane nicht annehmen. «Sinbyong» ist das unmißverständliche Zeichen dafür, daß jemend dazu bestimmt ist, Schamane zu werden.

In Korea sind über 70 Prozent der Schamanen Frauen. Diese Statistik zeigt, daß *Frauen* die hauptsächlichen Übermittler und Verkörperungen des «Han» in der koreanischen Geschichte sind. Noch präziser: Arme Frauen sind die Hauptüberbringer des «Han». Sie befinden sich in der untersten Schicht der Pyramide in der koreanischen Gesellschaft und können daher die Verkörperung des Hans vom Han schlechthin genannt werden. Ihre Besessenheitskrankheit, Sinbyong, fällt nicht vom Himmel. Sie entsteht vielmehr aus den alltäglichen konkreten Leidenserfahrungen. Ihr Han wird von extremer Armut und Mißhandlung in einer patriarchalischen Gesellschaft verursacht. Wenn sie an Sinbyong leiden, haben sie: Gefühle der Lustlosigkeit und klagen später über einige oder alle der folgenden Zustände: Appetitlosigkeit, Kreislaufbeschwerden wie z. B. extremes Kältegefühl und/oder Taubheit der Hände und Füße, Durchfall, Mattigkeit, Schlaflosigkeit, Übelkeit, Herzklopfen, Atemnot, die als «Druck auf dem Herzen» empfunden wird oder als «Beklemmung der Brust», schrilles, schmerzhaftes Ohrensausen, plötzliches Fieber und Gewichtsverlust[13].

Alles das wird gewöhnlich begleitet von Erscheinungen, die manch einer «Geistesstörungen» nennen würde, wie z. B. «auditive und visuelle Halluzinationen und seltsame Träume»[14].

Von einer koreanischen Anthropologin, Young Sook Kim Harvey, werden die folgenden Merkmale als die charakteristischsten, persönlichen bei koreanischen Schamaninnen genannt:

1. ein hoher Intelligenzquotient,
2. eine überdurchschnittliche Fähigkeit zur kreativen Improvisation (sie sind phantasievoll, und fähig, verbal und ausdrucksmäßig zu improvisieren und alle verfügbaren Quellen zu nutzen);
3. eine überdurchschnittliche Redegewandtheit und ein überzeugendes Wesen;
4. eine strenge Zielorientierung (sie sind meist eigenwillig, selbstbezogen, selbstvertrauend und eigenbestimmt);
5. eine wache Sensibilität für intuitive Stimmungen anderer;
6. berechnende und manipulative zwischenmenschliche Kenntnisse, die sie befähigen, gesellschaftliche Situationen strategisch zu meistern;
7. ein geschärfter Gerechtigkeitssinn, der aber nach ihren eigenen Maßstäben ausgerichtet ist,
8. ein überdurchschnittliches Repertoire von angeborenen oder angeeigneten dramatischen und künstlerischen Fähigkeiten, die, alle zusammengenommen, außerordentlich anziehend und einnehmend wirken[15].

Schamaninnen sind starke Frauen, «organische Intellektuelle», Wunderheilerinnen, Exorzistinnen, einfache Therapeutinnen, Sängerinnen, Tänzerinnen, Komödiantinnen, Schauspielerinnen, schöne, attraktive und sinnliche Frauen. Am besten sind sie jedenfalls als Priesterinnen bekannt, die zu Mittlerinnen zwischen Lebenden und Toten werden. In den Gemeinschaften von schamanistischen Minjung gibt es keine Tempelbauten oder hierarchische, klerikale Strukturen. Schamaninnen und Schamanen behandeln die Menschen zu Hause oder im Haus der Patienten. Es gibt auch keine strengen, «orthodoxen» Texte im Schamanismus.

Han-besessene Geister sind Menschen, die ungerecht in der Welt gestorben sind. Im schamanistischen Ritual, «*kut*», beschwören die Schamaninnen und Schamanen diese Geister herauf, um mit ihnen über die ungerechte Behandlung, die sie in der Welt erfuhren, zu sprechen. Dann trösten die Schamaninnen und Schamanen die Geister, verhandeln mit ihnen, streiten mit ihnen und spielen mit ihnen. Schamaninnen und Schamanen machen die Menschen weinen, lachen, tanzen und singen im «*kut*». Schamaninnen und Schamanen drängen die ganze Gemeinschaft, etwas für diese Han-besessenen Geister zu tun, damit sie ihr Han freisetzen und diese Welt endlich ganz und mit friedlichem Herzen verlassen können. Schamaninnen und Schamanen sind das spirituelle Zentrum der Gemeinschaft.

Die Schamanin ist jedoch in der koreanischen Gesellschaft nicht immer ehrenvoll behandelt worden, wie etwa der buddhistische Mönch, konfuzianische Gelehrte oder christliche Priester und Pfarrer. Die Menschen haben sie um ihre übernatürliche Kraft gebeten, um ihre Probleme zu lösen, aber sie haben ihre Macht gefürchtet. Gleichzeitig haben die Menschen sie und ih-

re Familie als «die anderen» ausgestoßen. Ihre Kinder konnten nicht in sogenannte «achtbare» Familien einheiraten. Traditionsgemäß glaubten die Menschen, daß eine Schamanin ein äußerst lockeres Sexualleben führe. Außerdem nahm man an, daß ein Mann, der eine Schamanin heiratet, seine Potenz verliere und ein «weiblicher Mann» werde. Die Schamanin führte eine ambivalente Existenz. Öffentlich war sie machtlos, und privat war sie sehr mächtig[16].

[1] Dieser Beitrag ist der Text eines Referates, das auf der Konferenz der ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt (EATWOT) über «Religiöse Bewegungen und Befreiung» in New Delhi, Indien, 1.—5. Dezember 1987, vorgetragen wurde.

[2] Nach Ansicht des koreanischen Theologen Suh Namdong ist »han» die unterdrückte, angesammelte und komprimierte Erfahrung der Unterdrückung, die von Unrecht und Unglück verursacht wird, so daß sich in jemandes Seele eine Art «Knoten» bildet. Siehe auch seinen Artikel «Towards a Theology of Han»: Minjung Theology, hg. von der Commission on Theological Concerns of the Christian Conference of Asia (Singapur 1981) 68.

[3] «Minjung» bedeutet «Menschen aus dem Volk», vor allem unterdrückte Menschen aus dem Volk.

[4] «Jiheh» ist nicht der richtige Name meiner Freundin. Ich habe ein Pseudonym verwendet, um ihre Privatsphäre zu schützen.

[5] A. Pieris, The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World theology: Irruption of the Third World: challenge to Theology, hg. von V. Fabella und S. Torres (New York 1983) 113.

[6] M.A. Oduyoye, Reflections from a Third World Womens's Perspective: Womens's Experience and Liberation Theologies: Irruption of the Third World: Challenge to Theology, 247.

[7] E. Mveng, Third World Theology — What Theology? What Third World? Evaluation by an African Delegate. 220. 220.

[8] General Choi Young war eine historische Persönlichkeit, die einem Mord zum Opfer fiel. In manchen Zweigen des Schamanismus ist er als Schutzgeist verehrt worden.

[9] Großmutter Samshin ist eine Art Göttin, die im koreanischen Schamanismus für die Fruchtbarkeit zuständig ist.

[10] V. Fabella und S. Torres (Hg.), Doing Theology in a Divided World (New York 1985) XVI.

[11] Der Begriff «Soziobiographie» der Minjung wird von dem koreanischen Minjung-Theologen Kim Yong-bok vorgeschlagen. Seiner Ansicht nach kann die Wirklichkeit der Minjung am besten aus ihren eigenen Lebensgeschichten kennengelernt werden und nicht durch philosophische oder wissenschaftliche Definitionen. Weitere Information über die «Soziobiographie» der Minjung siehe K. Yong-bok, Messiah and Minjung: Discerning Messianic Politics over against Political Messianism: Minjung Theology, 183—194.

[12] Aus dem Vorwort von Minjokwa Kut (Nation und Kut), hrsg. von Minjokkuthoe (Seoul 1987) II.

[13] Young Sook Kim Harvey, Possession Sickness and Women Shamans in Korea: Unspoken Worlds: Women's Religious Lives in Non-Christian Cultures, hrsg. von N. Falk und R. Gross (San Francisco 1980) 33.

[14] Ebd.

[15] Young Sook Kim Harvey, Six Korean Women: The Socialization of Shamans (New York 1979) 235—236.

[16] L. Kendall, Shamans. Housewives, and Other Restless Spirits (Honolulu 1985) 164.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé.

HYUN-KUNG CHUNG

1956 in Kwang-Ju, Korea, geboren. Erwarb an der Ewha Women's University in Seoul die Grade einer B. A. und einer M. A. Dann ging sie zum Studium der Theologie in die USA. Abschluß mit dem Magistra-Divinitatis-Examen an der School of Theology in Claremont, Kalifornien. Dann besuchte sie das Women's Theological Center in Boston. Derzeit arbeitet sie am Union Theological Seminary in New York an ihrer Doktor-Dissertation in Systematischer Theologie über das Thema «Die Stimmen asiatischer Frauen in den Bemühungen asiatischer Theologien um Kontextualisierung». Veröffentlichung: Inheriting Our Mother's Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective (Westminister Press, 1987); Hanpuri: Doing Theology from a Korean Woman's Perspective: Ecumenical Review (World Council of Churches Publications, Genf 1988). Anschrift: Union Theological Seminary, Broadway at 120th Street, New York, N. Y., 10027, USA.

Pablo Richard

Theologische Literatur Lateinamerikas[1]

I. Theologische Literatur für Länder oder Gebiete: 1980—1987

1. Brasilien

Der Franziskanerpater Leonardo Boff ist von den kirchlichen Basisgemeinden, ja selbst von der nationalen brasilianischen Bischofskonferenz, anerkannt als der bedeutendste und kreativste Theologe beim Entstehen eines neuen Kirchenmodells in Lateinamerika. Das macht die Bedeutung seiner drei ekklesiologischen Werke aus: (1) Eclesiogenêse. As comunidades eclesiais de base re-inventam a Igreja, (2) Igreja: Carisma e poder. (Die Kirche — Charisma und Macht.): (3) ... Y la Iglesia se hizo pueblo. Eclesiogénesis: La Iglesia que nace de la fe del pueblo. (... Und die Kirche ward Volk... Ekklesiogenese: Die Kirche, die aus dem Glauben des Volkes entsteht). Ein Werk Leonardos, das in seiner Tiefe, seiner Spiritualität und seiner «Wärme» die Befreiungstheologie entwickelt, ist: San Francisco de Assis: Ternura y Vigor (Der hl. Franz von Assisi: Zartheit und Kraft). Auch in der Theologie der Frau war Pater Leonardo schöpferisch in dem Werk: O Rosto materno de Deus (Das mütterliche Antlitz Gottes). Außerdem hat Leonardo zahlreiche andere Bücher auf dem Gebiet der Christologie (in spanischer Sprache gibt es einen großen Sammelband, der seine besten Schriften enthält, unter dem Titel Jesucristo y la Liberación del Hombre (Jesus Christus und die Befreiung des Menschen), auf dem Gebiet der Spiritualität und des Ordenslebens, geschrieben.

Leonardos Bruder Clodovis, Priester des Servitenordens, ist ebenfalls ein Theologe, der auf nationaler Ebene zutiefst den Basisgemeinden verbunden ist. Seit Abschluß seiner Dissertation (Teología y Práctica. Teología de lo político y sus mediaciones — Theologie und Praxis. Theologie der Politik und die Möglichkeiten ihrer Vermittlung), in der er sich kritisch und systematisch mit der Methodologie und Epistemologie der Theologie der Befreiung auseinandersetzt, hat Clodovis verschiedene Bücher veröffentlicht, in denen er nach der Verbindung zwischen Theologie und Basis sucht. (1) Cómo trabajar con el pueblo. Metodología del trabajo popular (Wie kann man mit dem Volk arbeiten. Eine Methodologie der theologischen Arbeit mit dem Volk.); (2) Teología con los pies en la tierra (Eine Theologie mit den Füßen auf dem Erdboden). Gemeinsam mit seinem Bruder hat er öffentlich und aktiv an der jüngsten Diskussion um die Befreiungstheologie teilgenommen: (1) Teología de la Liberación (TL) en el debate actual (Die Befreiungstheologie in der aktuellen Diskussion.); (2) Cómo hacer TL (Wie soll man Befreiungstheologie betreiben).

Der Dominikaner Frei Betto hat etliche wissenschaftliche Fachschriften und historische Romane geschrieben; seine Stärke sind Pastoraltheologie und Fragen der Spiritualität. Bis vor einiger Zeit hat er in der Arbeiterseelsorge des Industriegebietes von São Paulo gearbeitet. In der jüngsten Zeit hatte er eine Aufgabe politischer, pastoraler und theologischer Thematik in Nikaragua und Cuba, und zwar über das Verhältnis zwischen Kirche und Staat, im Gespräch mit christlichen und marxistischen Revolutionären. Sein am meisten verbreitetes und übersetztes Buch hat den Titel: Fidel y la Religión. Conversas con Frei Betto (Fidel und die Religion: Gespräche mit Bruder Betto).

In der theologischen Arbeit im Zusammenhang mit den Basisgemeinden haben sich in letzter Zeit auch der Diözesanpriester José Oscar Beozzo (überdies bekannt als Historiker der Brasilianischen Kirche) und der Karmelitenpater Carlos Mesters (Gründer der brasilianischen Bibelbewegung) hervorgetan.

In der Theologie zur Befreiung der Frau seien zwei Theologinnen genannt: Ivone Gebara (Ordensfrau, die im Nordosten Brasiliens arbeitet) und María Clara Bingemer (Laienchristin, verheiratet, in Rio de Janeiro).

Der belgische Theologe José Comblin, der den größten Teil seines Lebens in Brasilien und Chile verbracht hat, veröffentlichte mehr als 25 theologische Schriften; in der letzten Zeit hat er seine ganze wissenschaftliche Bildung und Schöpferkraft in den Dienst der Befreiungstheologie gestellt. Hier seien nur seine drei letzten Werke genannt: (1) Tiempo de Acción. Ensayo sobre el

Espíritu y la Historia (Zeit des Handelns: Betrachtung über den Heiligen Geist und die Geschichte); (2) El clamor de los oprimidos, el clamor de Jesus (Die Klage der Unterdrückten, die Klage Jesu); (3) La Fuerza de la Palabra (Die Kraft des Wortes).

Weitere Befreiungstheologen in Brasilien sind: Hugo Assmann, Marcio Fabri dos Anjos, João Batista Libanio, Gilberto Gorgulho, Julio de Santa Ana und viele andere. Zwei Laien, die theologisch auf dem Boden der Basisgemeinden stehen, haben sich in der Religionssoziologie einen Namen gemacht: Luiz Alberto Gomez de Souza und Pedro Ribeiro de Oliveira. Erwähnt sei auch der Begründer der Befreiungspädagogik, die einen großen Einfluß auf die Befreiungstheologie ausgeübt hat: Paulo Freire. In Brasilien haben wir auch eine Anzahl Bischöfe, die Propheten und Theologen der Befreiung sind: Pedro Casaldáliga, Antonio B. Fragoso, Paulo E. Arns, Aloisio Lorscheider, José M. Pires und andere mehr.

2. *Peru*

Der Diözesanpriester Gustavo Gutiérrez ist einer der Väter der Befreiungstheologie (in diesem Jahr vollendet er sein sechzigstes Lebensjahr). Seine beiden letzten Schriften sind: (1) Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo (Aus seiner eigenen Quelle trinken. Aus dem geistigen Reisebuch eines Volkes); (2) Hablar de Dios desde il sufrimiento del inocente. Un estudio sobre Job (Von Gott sprechen angesichts des Leidens des Unschuldigen. Eine Abhandlung über Job.). Gustavo ist der Autor, der am besten in ganz Lateinamerika Linie und Tiefgang der Befreiungstheologie wahrt. Mit Gustavo zusammen arbeitete der junge Priester und Theologe Hugo Echegaray, der 1979 verstorben ist. Nach seinem Tod wurden seine beiden Werke veröffentlicht: (1) La práctica de Jesus (Die Methode Jesu); (2) Anunciar el Reino. Selección de articulos (Das Reich Gottes verkünden. Eine Sammlung von Artikeln).

In Lima hat sich um Gustavo herum ein ansehnlicher Kreis von Theologen gebildet; erwähnen wir von ihnen Francisco Moreno Rejón, der ein grundlegendes Werk zur Moraltheologie veröffentlicht hat: Salvar la vida de los pobres. Aportes a la Teología Moral (Das Leben der Armen retten. Beiträge zur Moraltheologie), und Manul Diez Mateos, einen Bibelwissenschaftler, der begonnen hat, eine biblische Theologie im Geist der Befreiungstheologie herauszugeben.

Auf dem Gebiet der Volksfrömmigkeit und der Teología Andina (Andentheologie) ist der Beitrag von Diego Yrarrázabal, dem Direktor des Instituto de Estudios Aymaras (des Aymara-Instituts) in Puno von besonderer Bedeutung. Eine Bibliographie zur Volksfrömmigkeit ist in Lima veröffentlicht worden von José Luis González. Ferner ist in Peru eine Reihe von Zeugnissen der lateinamerikanischen Kirche erschienen, die von großer Bedeutung für die Befreiungstheologie ist: (1) Signos de Renovación 1969 (Zeichen der Erneuerung); (2) Signos de Liberación 1973 (Zeichen der Befreiung); (3) Signos de Lucha y Esperanza 1978 (Zeichen des Kampfes und der Hoffnung); (4) Signos de Vida y Fidelidad 1983 (Zeichen von Leben und Treue). Ebenso begegnen wir in Peru einem bedeutenden theologischen Bemühen im Kampf des Volkes um die Befreiung der Frau, an dem Carmen Lora, Catalina Romero (Iglesia en el Peru: compromiso y renovación — Kirche in Peru. Verantwortung und Erneuerung), Consuelo de Prado und andere mitwirken.

3. *Chile*

Bei der theologischen Arbeit im Zusammenhang mit den Basisgemeinden der einfachen Bevölkerungsschichten in ihren Wohnvierteln hat sich der Diözesanpriester Ronaldo Muñoz besonders hervorgetan; aus dieser Arbeit entsteht ein wichtiges ekklesiologisches Werk: La Iglesia en el pueblo. Hacia una eclesiología latinoamericana (Die Kirche im Volk. Wege zu einer lateinamerikanischen Ekklesiologie). Im Themenbereich der Ethik der Befreiung haben wir Pater José Aldunate, Fakultätsdekan und Lehrer zahlreicher chilenischer Theologen und unermüdlicher Kämpfer für die Rechte der Armen. Der Diözesanpriester Sergio Torres hat fünfzehn Jahre lang an der Entwicklung einer Theologie der Dritten Welt gearbeitet, und zwar im Rahmen der Gesellschaft von Theologen der Dritten Welt, die Theologen aus Asien, Afrika und Lateinamerika sowie Minderheiten aus den USA vereint. Auf dem Gebiet der Spiritualität der Befreiung hat vor allem Segundo Galilea zahlreiche Arbeiten vorgelegt; er hat sich schließlich auch

der innerkirchlichen und missionarischen Arbeit in der Dritten Welt gewidmet.

Charakteristisch für Chile ist die Förderung der Laientheologen. Da haben wir Fernando Castillo, einen Theologen und Soziologen, der kürzlich eine sehr bedeutsame Arbeit: Iglesia Libradora y Politica (Die Kirche, Befreierin und politische Kraft), veröffentlicht hat; den Historiker Maximiliano Salinas, der ebenfalls zahlreiche Bücher verfaßt hat, als letztes eine Historia de la Iglesia chilena desde la perspectiva de los pobres (Geschichte der chilenischen Kirche aus der Perspektive der Armen); Manuel Ferrari, dessen letztes Werk den Titel trägt: Cómo leer la Biblia (Wie soll man die Bibel lesen). Dazu kommen noch weitere Laientheologen wie Raúl Rosales und Cristian Parker, die eine bedeutende Rolle beim Aufbau der Kirche der Armen in Chile spielen.

4. Mittelamerika und die Karibischen Inseln

Nikaragua ist im Augenblick einer der Hauptbrennpunkte der politischen, kirchlichen, spirituellen und theologischen Kreativität in Lateinamerika. Wir wollen einige Werke nennen, die diesen Prozeß widerspiegeln: (1) Ernesto Cardenal: El Evangelio en Solentiname (Das Evangelium in Solentiname); (2) Mehrere Autoren: Apuntes para una teología nicaraguense (Skizzen für eine nikaraguanische Theologie); (3) Mehrere Autoren: Fe cristiana y revolución sandinista en Nicaragua (Christlicher Glaube und sandinistische Revolution in Nikaragua); (4) Teófilo Cabestrero hat verschiedene Bücher geschrieben, die Zeugnis geben von dem spirituellen und theologischen Reichtum der Revolution: Ministros de Dios, Ministros del Pueblo (Diener Gottes, Diener des Volkes); Revolucionarios por el Evangelio (Revolutionäre für das Evangelium); No los separo la muerte (Der Tod trennte sie nicht) (Felipe y Mary Barreda); Un grito a Dios y al mundo (Ein Schrei zu Gott und zur Welt); Sobre la insurrección evangélica en Nicaragua (Von der Rebellion im Geist des Evangeliums in Nikaragua); (5) Julio Girardi: Sandinismo, marxismo, cristianismo en la nueva Nicaragua (Sandinismus, Marxismus, Christentum im neuen Nikaragua); (6) Pedro Casaldáliga: Nicaragua: Combate y Profecía (Nikaragua: Kampf und Verheißung); (Zeugnis vom Besuch eines brasilianischen Bischofs bei der Kirche der Armen in Nikaragua; sein Buch liest sich, als erlebe man heutzutage die Apostelgeschichte); (7) IHCA: La sangre por el pueblo. Memoria de martirio en America Latina (Das Blut für das Volk. Gedächtnis des Martyriums in Lateinamerika); (8) J. Girardi, B. Forcano, J. M. Vigil: Nicaragua, trinchera teológica. Para una Teología de la Liberación desde Nicaragua (Nikaragua, theologische Front. Für eine Theologie der Befreiung aus dem Blickwinkel Nikaraguas).

Überdies gibt es eine eindrucksvolle theologische Literatur aus den Reihen der Basisgemeinden selbst. Sie zeigt die hohe Reflexionsfähigkeit des in einem revolutionären Prozeß befindlichen armen Gottesvolkes. Nehmen wir nur zwei junge nikaraguanische Theologen, von denen wir für die Zukunft viel erwarten: José Argüello, einen Laien, und den Jesuitenpater Napoleón Alvarado. Auch der Franziskaner Uriel Molina und die Jesuiten Juan Hernández-Pico, Arnaldo Zenteno und Cesar Jerez geben dem Revolutionsprozeß und den Basisgemeinden selbst in kreativer und der Befreiung dienender Weise eine theologische Inspiration. Der brasilianische Bibelwissenschaftler Jandir Santin gehört zu dieser Gruppe, und der bekannte baptistische Exeget Jorge Pixley hat erst kürzlich beschlossen, in Nikaragua zu leben (er ist Autor verschiedener Schriften über Ijob, das Buch Exodus und die Prophetenbücher). Und schließlich hat sich der Verfasser dieses vorliegenden Beitrags vorgenommen, den revolutionären Prozeß in Nikaragua theologisch zu begleiten.

Kuba: Im Jahre 1987 ist ein interessantes Buch veröffentlicht worden: La Iglesia Católica durante la construccion del socialismo en Cuba (Die katholische Kirche während des Aufbaus des Sozialismus in Kuba). Autor ist der Laie und Rechtsanwalt Raúl Gomez Treto. In diesem Buch wird der sich über lange Zeit erstreckende Prozeß von der Konfrontation zum Dialog mit der Revolution nachgezeichnet, wie ihn die katholische Kirche erlebt hat. Schon vorher ist ein anderes Buch erschienen: Cristo vivo en Cuba (Christus ist lebendig in Kuba). Es stammt von mehreren Autoren. Ebenso: La Herencia Misionera en Cuba (Das missionarische Erbe in Kuba) (Hg. R. Cepeda). Dieses Land erlebt derzeit eine echte spirituelle Revolution, teilweise unter dem Einfluß der nikaraguanischen Revolution, teilweise durch die Annäherung von Kirche, Revolution und Staat. Der Rektor des Katholischen

Seminars von Havanna hat soeben seine Teología de la Reconciliación (Theologie der Versöhnung) herausgegeben.

Haiti ist ein weiterer Brennpunkt theologischer Erneuerung. Dort hat sich Laennec Hurbon mit seinen Arbeiten über den Vudu-Kult und die Befreiungstheologie der Schwarzen hervorgetan.

El Salvador: Der bedeutendste Theologe dort ist Jon Sobrino. Seine letzterschienenen Werke sind (1) Resurrección de la verdadera Iglesia: Los pobres lugar teologico de la Eclesiología (Die Auferstehung der wahren Kirche: Die Armen, theologischer Ort der Ekklesiologie); (2) Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la Cristología (Seine Bedeutung für den Glauben und die Christologie); (3) Liberación con Espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad (Befreiung durch Geist: Entwürfe für eine neue Spiritualität). In keinem anderen Land Lateinamerikas hat sich in den letzten Jahren ein solcher Reichtum auf den Gebieten der Spiritualität, der Pastoral und der Theologie angesammelt, wie in El Salvador. Tag um Tag wächst das prophetische Zeugnis des 1980 ermordeten Erzbischofs Oscar A. Romero. Von ihm spricht das Buch von James A. Brockman: La Palabra permanece: La vida de Oscar Romero (Das Wort bleibt. Das Leben Oscar Romeros). María López Vigil hat in zwei Sammlungen etwas von dem spirituellen Reichtum dieses Volkes zusammengetragen. Die eine widmete sie Don Lito, einem ländlichen Parlamentsabgeordneten; die andere handelt von Rogelio Poncele, einem Leiter der Seelsorge in den Kriegsgebieten. Ein weiteres, anonym erschienenes Buch gleichen Stiles: La Fe de un Pueblo (Der Glaube eines Dorfes) handelt von einer Basisgemeinde und schildert ihr Leben über zehn Jahre hin.

Costa Rica: Ein wichtiges regionales Zentrum (für Mittelamerika und die Karibik) der theologischen Forschung und Literatur, der pastoralen Schulung und des literarischen Schaffens ist das Departamento Ecuménico de Investigaciones (Ökumenische Forschungsstelle — DEI). Dort wirkt unter anderen Franz Hinkelammert, Volkswirtschaftler und Theologe, der seit 1965 in Lateinamerika lebt. Zwei seiner letzten Bücher sind: (1) Las armas ideológicas de la muerte (Die ideologischen Todeswaffen); (2) Democracia y Totalitarismo (Demokratie und Totalitarismus). Sie besitzen eine grundlegende Bedeutung für die Befreiungstheologie in Lateinamerika. Der genannte Autor arbeitet zur Zeit zusammen mit Hugo Assmann, Julio de Santa Ana, Raúl Vidales und Richard Shaull an einer Untersuchung zum Thema Wirtschaft und Theologie. Franz setzt sich außerdem in einer wirtschaftlichen und theologischen Untersuchung mit dem Thema der Auslandsschulden auseinander.

Ein anderer Arbeitsbereich im Departamento Ecumenico de Investigaciones (DEI) ist das Thema Ökologie und ihre Beziehung zur Theologie. Carmelo Alvarez leitet im DEI ein Programm über ein Neuverständnis der protestantischen Traditionen aus der Perspektive der Armen. Im Bereich der Bibeltheologie arbeitet Pablo Richard. Sein letztes Buch mit dem Titel: La Fuerza espiritual de la Iglesia de los Pobres (Die geistige Kraft der Kirche der Armen) hat ein Vorwort von Leonardo Boff. Ferner arbeitet im DEI die evangelische Theologin Elsa Tamez, die zur Zeit in der Schweiz doktoriert. Seit 1980 hat das DEI über 50 theologische, und andere Werke aus den Gebieten der Wirtschaft, der Soziologie und der Politik veröffentlicht. Einige kollektive Arbeiten, die besonderen Anklang gefunden haben, sind: (1) La Lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios Librador (Der Kampf der Götter. Die Götzen der Unterdrückung und das Suchen nach dem befreienden Gott); (2) Espiritualidad y Liberación en América Latina (Spiritualität und Befreiung in Lateinamerika — Hg. von E. Bonin); (3) Cultura negra y Teología (Kultur der Schwarzen und Theologie); (4) El rostro feminino de la Teología (Das weibliche Antlitz der Theologie); (5) Los Teólogos de la Liberación hablan sobra la Mujer (Die Befreiungstheologen sprechen über die Frau — Hg. Elsa Tamez); (6) La Iglesia de los Pobres en America Central (Die Kirche der Armen in Mittelamerika — Hg. G. Melendez und P. Richard); (7) Raíces de la Teología Latinoamericana (Ursprünge der lateinamerikanischen Theologie — Hg. P. Richard).

5. Mexiko

Als mexikanischer Vertreter der Befreiungstheologie ragt vor allem der sehr aktive Dominikaner Miguel Concha hervor; desgleichen Raúl Vidales mit seinen Büchern (1) Desde la Tradición de los Pobres (Von der Tradition der Armen); (2) Volveré y sere millones (Ich werde zurückkehren

und ein Millionenheer sein); Raúl hat sehr wesentliche Beiträge zur Methodologie der Befreiungstheologie geliefert und arbeitet derzeit an einer Befreiungstheologie aus der Perspektive der Ureinwohner, zu der er in Kürze einige bedeutsame Bücher veröffentlichen wird. In der Bibelwissenschaft haben sich Porfirio Miranda und José Cardenas P. hervorgetan. Dazu kommt Marcos Villamán aus der Dominikanischen Republik, der in Mexiko arbeitet, mit seinem Buch: Leyendo el Evangelio de Lucas (Die Lektüre des Lukasevangeliums). Als aktiven Mitarbeiter der Basisgemeinden haben wir P. Javier Saravia, der mehrere Bücher über eine volkstümliche Bibellektüre verfaßt hat. Überdies lebt in Mexiko der argentinische Laie Enrique Dussel, Theologe, Philosoph und Historiker, der in letzter Zeit eine kritische Auseinandersetzung mit den Werken von Karl Marx in Angriff genommen hat. Er ist ein schöpferischer und sehr fruchtbarer Schriftsteller. In Brasilien hat er kürzlich vier Bände mit seinen wichtigsten theologischen Schriften herausgegeben: Caminos de Liberación Latinoamericana (Wege der lateinamerikanischen Befreiung).

6. Venezuela

Hier haben wir Otto Maduro, einen hervorragenden Religionssoziologen und Theologen. Eine starke Verbreitung und einen großen Einfluß hat in Lateinamerika sein Buch Religión y conflicto social (Religion und sozialer Konflikt) gewonnen. Hier ist auch eine bedeutsame biblische Arbeit im Entstehen begriffen, und zwar auf der Ebene der Basisgemeinde, von Jean-Pierre Wissenbach, Pedro Drouin und Corrado Pastore. Im Bereich der Spiritualität und Pastoral ist der Kapuziner Carlos Bazarra besonders engagiert. Ein weiterer Brennpunkt theologischen schriftstellerischen Schaffens war das Centro Gumilla (Luis Ugalde, Mikal Munarriz, Pedro Trigo usw...).

7. Kolumbien

Hier ist die reichhaltige Basistheologie in ihrem schriftstellerischen Schaffen traditionell unterdrückt worden. Die Ideen der Befreiungstheologie pflanzen sich auf mündlichem Wege fort. Der Theologe Mario Peressón betreibt eine interessante, volkstümliche theologische Produktionsstätte. Der Jesuitenpater Alberto Parra von der Universidad Javeriana ist hervorgetreten mit dem Buch: De la Iglesia Misterio a la Iglesia de los Pobres (Von der Kirche als Mysterium zur Kirche der Armen). Auf dem Feld der Kirchengeschichte sind besonders Ana María Bidegain de Uran und Rodolfo de Roux zu erwähnen. Was die Arbeit mit den Basisgemeinden anbetrifft, so haben wir Luis Carlos Bernal, Frederico Carasquilla, Hector Torres und die Theologin Carmiña Navia. Auf dem Gebiet der Bibelwissenschaft ist vor allem Gonzalo de la Torre zu nennen, ein Claretiner, von dem künftighin entsprechende Veröffentlichungen zu erwarten sind.

8. Argentinien, Uruguay

Argentinien steigt eben aus der dunklen Nacht des Terrors und der Diktatur empor, wo die Befreiungstheologie durch die politischen Machthaber und die Kirchenleitung unterdrückt war. Ungeachtet dessen ist im Bereich der Bibelwissenschaften vor allem Severino Croatto sehr schöpferisch gewesen mit bedeutsamen Arbeiten über die Genesis und letztlich in seinem Buch Hermenéutica biblica (Biblische Hermeneutik). José Miguez Bonino gehört zu den auf der ganzen Welt am meisten anerkannten Autoren der Befreiungstheologie. Vor kurzem sind Ana María Ezcurra und Ruben Dri nach Argentinien zurückgekehrt. Der Letztgenannte hatte in Mexiko La Utopía de Jesus (Die Utopie Jesu) geschrieben.

In Uruguay ragt die geistvolle, schöpferische und hochgebildete Persönlichkeit Juan Luis Segundos hervor. In seinem dreibändigen Werk hat er eine sehr ausgereifte Synthese der Befreiungstheologie vorgelegt: El Hombre de hoy ante Jesus de Nazaret (Der heutige Mensch vor Jesus von Nazareth). Nicht weniger wichtig ist: Teología de la Liberación: Respuesta al Cardenal Ratzinger (Befreiungstheologie: Antwort an Kardinal Ratzinger).

9. Ekuador, Bolivien, Paraguay

In Ekuador wirkte im Zusammenhang mit den Basisgemeinden der sehr schöpferische Theologe José Luis Caravias mit zahlreichen Veröffentlichungen. In Bolivien haben wir ganz ähnliche Publikationen aus der Feder von Victor Codina, der vorher lange Zeit in Europa gearbeitet hatte:

(1) I Que es la TL? (Was ist Befreiungstheologie?); (2) Teología del Clamor Popular (Die Theologie der Klage des Volkes); (3) De la modernidad a la solidaridad (Von der Modernität zur Solidarität). Außerdem haben wir in Bolivien eine Gruppe von Anthropologen und Theologen, die zusammen mit P. Gregorio Iriarte die Befreiungstheologie aus der Perspektive der Eingeborenen präzisieren. Paraguay erduldet ein kollektives Martyrium unter der ältesten Diktatur Amerikas. Auch daraus wird eine starke Befreiungstheologie erwachsen.

II. Theologische Literatur zu kontinentalen Themen und Aufgaben

1. Die Befreiungstheologie aus der Perspektive der Ureinwohner

Hierbei handelt es sich vermutlich um die grundlegendste Herausforderung an die Befreiungstheologie, speziell im Lichte der Fünfhundertjahrfeier der Missionierung Amerikas im Jahre 1992. Aus dieser Perspektive betrachtet ist das Buch: Aporte de los Pueblos Indígenas de America Latina a la Teología Cristiana (Quito 1986) (Beitrag der Völker der Ureinwohner Lateinamerikas zur christlichen Theologie), von Bedeutung. Es folgen die beiden historischen Werke von Fernando Mires: (1) En nombre de la Cruz (DEI 1986) (Im Namen des Kreuzes); und (2) La Colonización de las almas (DEI 1987) (Die Kolonisierung der Seelen). Eine Pionierarbeit von bleibendem Wert hat in Brasilien Paulo Suess (Veröffentlichung: Culturas indigenas y Evangelización — Einheimische Kulturen und Verkündigung des Evangeliums) und der CIMI (Conselho Indigenista Missionário — Rat für die Eingeborenenmission) der brasilianischen Bischofskonferenz geleistet. In Peru haben wir das Instituto de Pastoral Andina (Sicuani) und das Instituto de Estudios Aymareas (Institut für das Studium der Aymara) (Puno). Dort arbeitet der Theologe Diego Yrarrázabal. Der Jesuit und Anthropologe B. Meliá hat in Brasilien ein Buch über Paraguay mit einem Vorwort von Pedro Casaldáliga veröffentlicht: En Busca de la Tierra sin Mal (Auf der Suche nach dem Land ohne Gewalt). Die CEHILA (Comision de Estudios de Historia de la Iglesia Latinoamericana — Kommission für das Studium der lateinamerikanischen Kirchengeschichte) hat ebenfalls diverse Arbeiten zu diesem Themenbereich herausgegeben.

2. Die Befreiungstheologie aus der Perspektive der Schwarzen

Hier handelt es sich um eine zweite Herausforderung für die Befreiungstheologie, der eine bevorzugte Aufmerksamkeit gebührt. Zunächst sei die Begegnung von 25 schwarzen Theologen aus Lateinamerika und der Karibik erwähnt, die im Jahre 1985 in Rio de Janeiro stattfand. Die Ergebnisse dieser Begegnung wurden in spanisch und portugiesisch veröffentlicht: Cultura Negra y Teología. Weitere Pioniere auf diesem Feld sind in Haiti Laennec Hurbon und in Costa Rica Quince Duncan. In Nikaragua ist der schwarze Kapuziner Augustín Sambola mit tiefschürfenden Arbeiten zur Schwarzen Theologie beschäftigt. Ein wichtiges Zentrum theologischen Schaffens ist das CESEP (Centro Ecumenico de Servicios para la Evangelización y la Education Popular — Ökumenisches Zentrum der Dienste für Evangelisierung und Volksbildung) von São Paulo, wo der junge schwarze Theologe Marcos Rodriguez de Silva wirkt, sowie der Theologe José Oscar Beozzo, der sich mehr mit theoretischen und historischen Forschungen auf diesem Gebiet beschäftigt hat.

3. Die Befreiungstheologie aus der Perspektive der Frau

Der Einbruch der Frau in die Kirche und in die Theologie ist eines der stärksten Zeichen der Hoffnung für das Lateinamerika der Zukunft. Ein maßgebliches Ereignis auf diesem Gebiet war die Lateinamerikanische Versammlung der Befreiungstheologie aus der Perspektive der Frau im November 1985 in Buenos Aires, an der 25 Theologinnen aus Lateinamerika und der Karibik teilnahmen. Das Ergebnis wurde in dem Buch: Das weibliche Antlitz der Theologie (San José 1986) und in der Revista Eclesiástica Brasileira — Kirchliche Zeitschrift Brasiliens im ersten Halbjahr 1986 veröffentlicht. Darin sind Schriften von Ivone Gebara (einer brasilianischen Ordensfrau), María Clara Bingemer (Laienchristin, ebenfalls aus Brasilien) und Elsa Tamez (Protestantin aus Mexiko), den hervorragendsten Vertreterinnen der Befreiungstheologie, veröffentlicht. Erwähnt sei überdies das

Schlußmanifest der Begegnung. Andere bekannte Theologinnen, die bedeutende Bücher verfaßt haben, sind: Teresa Cavalcanti, Alida Verhoeven, Nelly Ritchie, Carmiña Navia, Carmen Lora, Catalina Romero. Von großer Bedeutung ist das Zeugnis einfacher Frauen aus der Bevölkerung der Ureinwohner wie Domitila in Bolivien und Rigoberta Menchu in Guatemala. Aus Guatemala sei auch noch das dichterische und zeugnishafte Werk von Julia Esquivel genannt und die Teilnahme von Frauen an der sandinistischen Revolution in Nikaragua, über die verschiedene Bücher geschrieben worden sind. Auch in Chile und Argentinien gibt es viele schriftliche Zeugnisse.

5. Die Geschichte der Kirche, geschrieben aus der Perspektive der Armen

Der größte Beitrag auf diesem Gebiet ist geleistet worden von der Comision de Estudios de Historia de la Iglesia Latinoamericana (Kommission für die lateinamerikanische Kirchengeschichte) (CEHILA), deren Präsident gegenwärtig Enrique Dussel ist. An die fünfzig Spezialisten sind derzeit bemüht, die Kirchengeschichte aus der Perspektive der Indios, der Schwarzen, der Unterdrückten generell zu rekonstruieren, unter Berücksichtigung sowohl des wirtschaftlichen als auch des politischen und kulturellen Aspekts der Kirche als Gottesvolk. Einige der Historiker seien genannt: José Oscar Beozzo, Eduardo Hoornaert, Ana Maria Bidegain de Uran, Rodolfo de Roux, Samuel Silva Gotay, Maximiliano Salinas, Guillermo Menéndez, Miguel Picado, Pablo Richard u. a. m. Bisher sind sechs Bände der Historia General de la Iglesia bereits veröffentlicht (Mexiko, Mittelamerika, Venezuela-Kolumbien, Brasilien (2 Bände), Spanier in den USA nebst einem Einführungsband). Andere Projekte sind: eine Historia minima (eine Kleine Geschichte — für die Dorfbevölkerung), Geschichte des Ordenslebens, Geschichte der Theologie, volkstümliche Kirchengeschichte.

6. Bibellektüre für das Volk

Bereits zwei lateinamerikanische Begegnungen haben stattgefunden, um die Exegeten zu organisieren, die im Sinne einer Befreiungshermeneutik arbeiten und in den Basisgemeinden eine volkstümliche Bibellektüre betreiben. Der große Inspirator dieser Bewegung ist Carlos Mesters, dessen zuletzt erschienenes Buch den Titel trägt: Flor sin Defensa. Una explicación de la Biblia a partir del pueblo (Blüte ohne Schutz. Eine Bibelerklärung vom Volk ausgehend). In Brasilien besteht eine volkstümliche Bibelbewegung mit großem Wirkungsbereich. In dieser Bewegung arbeiten unter anderen mit: Milton Schwantes, Gilberto Gorgulho, Ana Flora Anderson, Mercelo de Barros Souza, usw... Auch in Chile, in Peru, in Mittelamerika und in Mexiko wächst diese Bewegung. Weitere lateinamerikanische Bibelwissenschaftler, die auf dieser Ebene arbeiten, sind José Cárdenas (Mexiko), Pablo Richard (Mittelamerika), Severino Croatto (Argentinien), Jorge Pixley (Nikaragua) und andere mehr. Gearbeitet wird bereits an einem Comentario Biblico Latinoamericano (zehn Bände sind bereits erschienen). 1980 erschien die erste Nummer der Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA) (Lateinamerikanische Zeitschrift für Bibelinterpretation) in einer spanischen und einer portugiesischen Ausgabe.

7. Befreiungstheologie: eine systematische und kollektive Bemühung

An die sechzig Theologinnen und Theologen haben sich auf kontinentaler Ebene zusammengetan, um eine erste allgemeine Synthese einer lateinamerikanischen Theologie zu erarbeiten, die gleichzeitig in spanischer und portugiesischer Sprache veröffentlicht werden soll. Der Originaltitel der Sammlung lautet: Teología y Liberación (Theologie und Befreiung). Man rechnet mit Übersetzungen ins Deutsche, Englische, Italienische, Französische usw... Folgende Bände sind bereits veröffentlicht: (1) La Memoria del Pueblo Cristiano (Die Erinnerung des christlichen Volkes) von E. Hoornaert; (2) Opción por los Pobres (Selbstbestimmung für die Armen) von C. Boff, Pixley; (3) Dios de los Cristianos (Der Gott der Christen) von R. Muñoz; (4) La Trinidad, la Sociedad y la Liberación (Die Dreieinigkeit, die Gesellschaft und die Befreiung) von L. Boff; (5) Antropología Cristiana (Christliche Anthropologie) von J. Comblin; (6) Etica Comunitaria (Sozialethik) von E. Dussel; (7) Escatología Cristiana (Christliche Eschatologie) von Libanio und Bingemer; (8) La Doctrina Social de la Iglesia (Die Soziallehre der Kirche) von Atoncich und Munariz; (9) Ecumenismo y Liberación

(Ökumenismus und Befreiung) von Julio de Santa Ana; (10) El Espíritu Santo y La Liberación (Der Heilige Geist und die Befreiung) von J. Comblin; (11) Teología Moral: impases y alternativas (Moraltheologie: Sackgassen und Alternativen) von Moser und Leers; (12) Sacramento, Praxis y Fiesta (Sakrament, Praxis und Feier) von F. Taborda; (13) Vida Religiosa, Historia y Teología (Das Ordensleben, Geschichte und Theologie); (14) María: Mujer del Pueblo y Madre de Dios (Maria, Frau aus dem Volke und Mutter Gottes) von Gebara und Bingemer, usw... Zu dem Zeitpunkt, an dem dieses CONCILIUM-Heft erscheinen soll, wird es gut zehn Titel mehr geben.

8. Zeitschriften im Dienst einer Theologie der Befreiung

Hier ist nicht genügend Raum, um genaue Einzelheiten anzugeben: Paginas, Lima; Pastoral Popular, Santiago; Christus, Mexiko; Servir, Jalapa/Mexiko; Cristianismo y Sociedad, Mexiko; Perspectiva Teologica, Belo Horizonte; Revista Eclesiastica Brasileira, Petrópolis; Grande Sinal, Petrópolis; Estudios Biblicos, Petrópolis; Teología Latinoamericana, El Salvador; Carta a las Iglesias, El Salvador; Pasos, San José C. R.; Diakonia, Managua; Amanecer, Managua; Solidaridad, Bogota; Cencos — Iglesia, Mexiko; Sic, Caracas; RIBLA, Brasilien und Costa Rica; Caminos de Encuentro, Buenos Aires; Pastoral Andina, Sicuari, Peru; Iglesia y Pueblo, La Paz; Dialogo Social, Panama; Biblito, Santiago.

9. Im Kollektiv arbeitende Theologen der Befreiungstheologie

Eine Besonderheit in Lateinamerika ist die Entstehung von Zentren, in denen Theologie im Team betrieben wird: im Zusammenwirken mehrerer Disziplinen und ökumenisch. Viele dieser Zentren haben eigene Arbeitsräume und Seminarien zur Schulung für die Basisgemeinden; überdies veröffentlichen sie Materialien. Die Kräfte an diesen Zentren sind wahre «kollektiv und organisch arbeitende Theologen». Von ihnen wollen wir hier nur einige erwähnen: Centro Ecumenico Diego de Medellín, Chile; Centro Bartolome de las Casas, Lima; Centro Ecumenico de Servicios para la Evangelización y la Educación Popular (CESEO), São Paulo; Centro de Estudios Biblicos (CEBI), São Paulo; Centro Ecumenico de Investigaciones (CEDI), São Paulo; Centro Ecumenico Antonio de Valdivieso, Centro de Evangelización y Pastoral Agraria (CEPA); Instituto Historico Centro Americano, Managua; Centro Antonio de Montesinos, Mexiko; und viele andere. Die Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR) ist, speziell durch ihr Theologenteam, ebenfalls ein bedeutendes Zentrum theologischen Schaffens für ganz Lateinamerika geworden.

Zusammenfassung

Zusammenfassend möchte ich gern daran erinnern, daß alle diese Theologen, Bücher, Zeitschriften und theologischen Zentren nicht weniger als «Zweige» eines großen Baumes sind. Der «Stamm», der diese «Zweige» am Leben erhält und trägt, sind die kirchlichen Basisgemeinden; die «Wurzeln» schließlich, aus denen der Saft und die Lebenskraft quillt, der sie insgesamt mit Nahrung versorgt, ist das geistliche Leben des armen, gläubigen lateinamerikanischen Volkes. Um die Befreiungstheologie in Lateinamerika zu verstehen und zu erfassen, muß man den «Baum» als ganzes kennen: Wurzeln, Stamm und Zweige. Die Kraft der Befreiungstheologie liegt in seiner Verwurzelung im Leben des armen Gottesvolkes, in seiner Spiritualität und in seinen Basisgemeinden. Hier liegt unsere Kraft und unsere Zukunft. Die Befreiungstheologie erreicht ihren Gesamthorizont im Dialog mit der Befreiungstheologie Afrikas und Asiens und mit allen Befreiungstheologien in Europa und den USA. Und schließlich wächst die lateinamerikanische Befreiungstheologie im Dienst der spirituellen und institutionellen Erneuerung der Kirche, ausgehend von der geistigen und historischen Kraft der Armen und Unterdrückten.

Aus dem Spanischen übersetzt von Karlhermann Bergner

[1] Die deutschen Titelangaben sind zumeist bloße Übersetzungen der Originaltitel in spanisch oder portugiesisch. Wegen der kurzen Zeitspanne zwischen dem Eingang des Manuskriptes und dem Redaktionsschluß konnte nicht mehr geprüft werden, inwieweit von den Originalpublikationen deutsche Übersetzungen erschienen sind. Die Redaktion.

PABLO RICHARD

1939 in Chile geboren. 1966 Lizentiat in Theologie an der Katholischen Universität von Chile. 1969 Lizentiat in Bibelwissenschaften am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. 1978 Doktorat in Religionssoziologie an der Sorbonne in Paris. Doktor der Theologie honoris causa der Freien Protestantischen Theologischen Fakultät von Paris. Derzeit Titularprofessor der Theologie an der Nationaluniversität von Costa Rica und Mitglied des Departamento Ecumenico de Investigaciones (DEI). Er widmet sich der ständigen Ausbildung von Pastoralhelfern von Basisgemeinden im Volksmilieu Mittelamerikas. Letzte Bücher: La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza (San José ^{4}1987; Übersetzungen ins Portugiesische, Italienische und Französische); Morte das Cristiandades e Nascimento da Igreja (São Paulo ^{2}1984; Übersetzungen ins Französische und ins Englische: Death of Christendoms, Birth of the Church, Orbis Books, Mary Knoll); La Fuerza Espiritual de la Iglesia de los Pobres (San José 1987; mit einer Einleitung von Leonardo Boff). Anschrift: Departamento Ecuménico de Investigaciones, Apartado 389 — Sabanilla, CR-2070 San José, Costa Rica.

Dorothy Folliard

Theologische Literatur der Minderheiten in den USA

Die theologische Literatur, die aus den Kämpfen der rassisch-ethnischen Minderheiten der Vereinigten Staaten von Nordamerika erwächst, steht noch ganz am Anfang. In dieser kurzen Bibliographie wollen wir nur auf die Namen einiger der kreativsten Denker, denen wir begegnet sind, hinweisen. Es gibt schon viel mehr, die zu Hoffnung berechtigen, und noch viel mehr werden in den kommenden Jahren an die Öffentlichkeit treten. In Solidarität mit anderen unterdrückten Brüdern und Schwestern in der Dritten Welt suchen diese Sprecherinnen und Sprecher von Minderheiten, etwas Neues zu schaffen. Sie wollen nicht einfach nur die theologische Denk- und Redeweise der Vergangenheit wiederholen. Sie betrachten diese alte Denk- und Redeweise für pastoral nicht relevant — weder einst noch jetzt, weder im europäisch geprägten Nordamerika noch anderswo. Daher suchen sie eine Theologie zu schaffen gemeinsam mit ihrem Volk, eine Theologie, die dem Evangelium wirklich treu ist, weil sie relevant ist für das Leben, für seinen letzten Sinn und seine letzte Bestimmung, und zwar im Zusammenhang mit den heute brennenden Fragen und Themen.

Wir wollen uns hier beschränken auf die drei vorherrschenden Minderheiten der USA: die Schwarzen, die «Hispanics» und die amerikanischen Ureinwohner, denn diese sind immer die Ärmsten, die am meisten Unterdrückten und die am meisten Ausgebeuteten gewesen, und sie sind es auch heute noch.

Die Existenz schwarzer Colleges und schwarzer Kirchen mit ihren eigenen schwarzen Professoren, Pastoren und Pastoralarbeitern hat zu einem guten Teil dazu beigetragen, daß es heute ein schwarzes Bewußtsein und eine schwarze wissenschaftliche Reflexion gibt. Die anderen Minderheiten — vor allem innerhalb der katholischen Glaubensgemeinschaft — haben nicht den Luxus genossen, ihre eigenen Colleges und ihre eigenen Seelsorger zu haben. Zumeist leisten bei den «Hispanics» und den Ureinwohnern noch Amtsträger Dienst, die für sie Fremde sind. Diese beiden Gruppen haben weder die Möglichkeit gehabt, in ihren eigenen Kirchen selbst Dienst zu tun noch gar ein eigenes religiöses Denken zu entwickeln! Daher ist es nicht überraschend, daß die Schwarzen hier die Führung übernommen haben, indem sie aus ihrer eigenen einzigartigen Erfahrung mit Sklaverei, Leid und Ausbeutung theologische Reflexion entwickeln.

Schwarze Literatur

Wenn man an Schwarze in den USA denkt, denkt man unmittelbar auch an solch große Namen wie Martin Luther King Jr., Malcolm X und Jesse Jackson: drei starke Symbole für gewaltfreie christliche Macht, Stolz, Selbstverteidigung und politisch-praktische Gesellschaftsveränderung. Diese großen Männer haben einen ungeheueren Einfluß nicht nur auf die Schwarzen, sondern auf die Gesamtheit der Kirchen und der Gesellschaft in den Vereinigten Staaten.

Unter den Theologen, die kritisch über die christliche Bedeutung der Erfahrungen der Schwarzen in den Vereinigten Staaten nachdenken, ragt der Name von James Cone hervor, nicht nur, weil er einer der wirklich schöpferischen Pioniere der Schwarzen Theologie ist, sondern weil er unablässig weiter arbeitet, um die Einsicht in Sinn und Sendung der Schwarzen Religion zu vertiefen und auszuweiten. Seine eigene persönliche Verbindung zu anderen Theologen der Dritten Welt hat es dem Schwarzen Denken ermöglicht, sowohl das Denken anderer Völker, die ebenfalls Unterdrückung und Fremdherrschaft erlitten haben, zu bereichern als auch sich durch deren theologische Reflexion bereichern zu lassen. James Cone ist Professor für Systematische Theologie am Union Theological Seminary in New York. Unter seinen Hauptwerken sind zu nennen: Black Theology and Black Power (1969); A Black Theology of Liberation (1970); The Spiritual and the Blues: An Interpretation (1972); The God of Oppressed (1975); (Hg. zus. mit Gayraud S. Wilmore:) Black Theology: A Documentary History 1966–79 (1979); For My People (1984); Speaking the Truth (1986). Derzeit arbeitet er an einem Buch über Martin Luther King und Malcolm X, das bald erscheinen wird. Er hat außerdem zahlreiche Artikel in Zeitschriften veröffentlicht. Derzeit befaßt er sich vor allem damit, das Schwarze Denken in Beziehung zu setzen zu den Dritte-Welt-Theologien Afrikas, Lateinamerikas und Asiens.

Andere wichtige Autoren, die von der Erfahrung der Schwarzen herkommen, sind z. B. Albert B. Cleage (The Black Messiah, 1968), J. Deotis Roberts (Liberation und Reconciliation: A Black Theology, 1971), Major J. Jones (Black Awareness: A Theology of Hope, 1971) und Gayraud S. Wilmore (Black Religion and Black Radicalism, 1972). Einer der kreativsten und ernstesten schwarzen Theologen ist Vornel West mit seinem sehr einflußreichen Buch: Prophesy Deliverance (1982).

Auch die ersten schwarzen Theologinnen treten mittlerweile auf, z. B. so schöpferische und herausfordernde Autorinnen wie Delores Williams, Kelly Brown, Jackie Grant, Cheryl Townsend und Katie Cannon.

Während *protestantische* schwarze Theologen zunächst fast die einzigen Sprecher der Schwarzen waren, melden sich nun auch neue Stimmen aus der Erfahrungswelt schwarzer *katholischer* Christen in den USA zu Wort. Die überraschendste und kreativste Stimme ist die von Edward Braxton, der ausgedehntes Material aus der schwarzen katholischen Erfahrung in den USA veröffentlicht hat. Er ist theologischer Berater für die Herausgabe einer Schriftenreihe über religiöse Erziehung (im Verlag Sadlier, New York), und dadurch hat er nicht nur Einfluß auf die schwarzen Katholiken, sondern auf alle katholischen Christen der englischsprachigen Welt. Einige andere Autorinnen und Autoren, die zu publizieren begonnen haben, sind: Cyprian Davis von der St. Meinrad School of Theology, Bischof James P. Lyke, Shaun Copeland, Thea Bowman und Janie Phelps. Auch wenn schwarze katholische Christen gerade erst beginnen, über ihre Situation zu sprechen und zu schreiben, so haben sie doch schon einen gewichtigen Einfluß auf die katholische Kirche in den Vereinigten Staaten von Amerika.

Hispanische Literatur

Die wichtigsten Männer, die das Leben und die Kämpfe der «Hispanics» in den Vereinigten Staaten am symbolkräftigsten darstellen, sind Caesar Chavez, der den prophetischen Kampf der United Farm Workers angeführt hat, Erzbischof Patrick F. Flores, welcher der erste hispanische Bischof in den Vereinigten Staaten wurde und der sein Leben dem Kampf seines Volkes geweiht hat, und schließlich der verstorbene Willie Velasquez, der sein Leben für das politische Erwachen der «Hispanics» in den USA hingegeben hat. Diese drei Männer sind es, die wie Leuchtzeichen auf dem Berggipfel den hispanischen Bewegungen der USA die Richtung weisen.

Virgil Elizondo war der erste unter den hispanischen Denkern, der mit seinem Buch «Christianity and Culture» (1975) das Startzeichen für das Entstehen einer theologischen Literatur der «Hispanics» gab. Dieses Buch war ein früher Versuch, die Lehren des Missionsdekrets des Zweiten Vatikanischen Konzils in Bezug zu setzen zu den mexikanischen Amerikanern in den Vereingten Staaten von Nordamerika. Es war das erste Buch, das sowohl die Kontinuität wie den Bruch mit dem lateinamerikanischen Denken markierte. Es stellte die «Hispanics» der USA als eine sich abhebende Gruppe dar, die das Recht

und die Pflicht hat, ihre eigenen theologischen Werke hervorzubringen.

Seitdem hat Virgil Elizondo zahlreiche andere Werke veröffentlicht, die sich mit Fragen der soziokulturellen Unterdrückung, der Evangelisierung und der Befreiung befassen. Unter seinen volkstümlichen Schriften finden sich: La Morenita: Evangelizer of the Americas (1980): Darin werden die Erscheinungen in Guadelupe aus der Sicht der einheimischen Indios, denen sie ja galten, gedeutet; Virgen y Madre (1983): eine Studie der Marienverehrung, ausgehend von den Lebensparallelen Marias von Nazaret und armer Frauen aus dem Volk; Galilean Journey: The Mexican American Promise (1983): sein bekanntestes Buch, in welchem er eine kulturelle Deutung des Evangeliums bietet, um dann eine vom Evangelium ausgehende Deutung der Kultur bieten zu können. Dieses Buch ist ein wirklicher Durchbruch in pastoraler Hermeneutik, und wenn es auch speziell über die mexikanisch-amerikanische Erfahrung spricht, so ist es doch ein Modell, das sicherlich auch anderen Gruppen in der Gesamtkirche Dienste tun könnte. Sein jüngstes Buch ist ein gutes Beispiel für narrative Theologie, da er hier aus seiner eigenen Lebensgeschichte heraus Theologie treibt, und zwar im Zusammenhang mit der Geschichte seines Volkes: L'avenir est au métissage (1986). Zu diesem Buch hat der verstorbene Léopold Sedar Senghor ein schönes Geleitwort verfaßt. Virgil Elizondo hat auch eine große Zahl von Aufsätzen für bekannte Zeitschriften zur Frage von Evangelium und Kultur geschrieben. Er ist auch weiterhin der schöpferischste und prophetischste Wortführer der «Hispanics» in den USA.

Eng mit Elizondo zusammen arbeitet im Rahmen des Mexican American Cultural Center ein Team von Theologen, die, obwohl sie von Geburt keine «Hispanics» sind, doch sehr kreative theologische Arbeit auf der Grundlage der hispanisch-amerikanischen Erfahrung leisten. John Linskens ist ein aus den Niederlanden gebürtiger Neutestamentler, Juan Alfaro ist ein aus Spanien gebürtiger Alttestamentler, der auch über die Schriften des Johannes arbeitet. Dorothy Folliard ist irischer Herkunft und in Chicago geboren. Sie ist spezialisiert auf zeitgenössische protestantische Theologien.

Andere, die zur Entwicklung einer hispanisch-amerikanischen Literatur beigetragen haben, sind z.B. der gebürtige Kubaner Justo Gonzales und der gebürtige Mexikaner Jorge Lara Braud. Beide haben bedeutende Beiträge zur protestantischen religiösen Erfahrung geleistet.

Neue wichtige Beiträge kommen neuerdings von der Generation junger Theologen. Rosendo Urrabazo, der soeben Virgil Elizondo als Leiter des Mexican American Center nachgefolgt ist, arbeitet an der Entwicklung neuer Erkenntnisse im Bereich der Werte des Familienlebens und der Beziehungen zwischen Kirche und Politik. Allen Figuora Deck steht dem neuen Programm für hispanische Studien an der School of Theology der Jesuiten in Berkeley vor. Er hat einige sehr gute Artikel über die Theologie der Migration geschrieben und beginnt, zusammen mit Theologen aus Mexiko neue Weisen der theologischen Arbeit zu erkunden. Andres Guerrero geht gerade daran, eine Theologie der Chicano-Bewegung zu entwickeln.

David Abalos, Professor für Religionswissenschaften und Soziologie an der Seton Hall University, untersucht in seinem neuesten Buch «Latinos in the United States» (1986) die Wechselbeziehung zwischen dem Heiligen und dem Politischen. Ein anderer wichtiger Name auf diesem Gebiet ist Gilbert Cadena. Cadena hat soeben seine Dissertation fertiggestellt: Chicanos and the Catholic Church: Liberation Theology as a Form of Empowerment (1987).

Im Bereich der Liturgiewissenschaft arbeiten Leute wie Rasa Maria Icaza, Arturo Perez und Juan Sosa. Auf dem Gebiet der Volksreligion und der kirchlichen Dienste Maria de la Cruz Aymes. Angela Erevia und Dorita Martinez führen hier interessante Untersuchungen durch. Im Bereich der Systematischen Theologie sind wir dabei, erste Möglichkeiten zur Ausbildung von Theologen zu entwickeln — mit Roberto Goizueta von der Emory University für das Gebiet der internationalen Wirtschaft und der christlichen Ethik. Orlando Espin und Sixto Garcia vom St. Vincent de Paul Regional Seminary in Florida arbeiten über die afro-hispanische religiöse Erfahrung in den USA. Gilbert Romero aus Los Angeles arbeitet auf dem Gebiet der biblischen Sicht der Volksfrömmigkeit. Tony Stevens Arroyo ist immer noch der Kreativste unter den Autoren aus Puerto Rico.

Auf dem Gebiet «Frauen und Religion» beginnen Maria Pilar Aquino und Soledad Galleron mit ernster Arbeit. Auch Leute wie Jeanette Ro-

driguez Holguin sind ein gutes Beispiel für einen neuen Typ von Theologen: Sie ist eine verheiratete Frau, ist Mutter, Pastoralarbeiterin und Theologin. Der beste Durchbruch, geschaffen von zwei schöpferischen, ernst arbeitenden und prophetischen Frauen, ist das soeben erschienene Buch «Hispanic Women: Prophetic Voice in the Church» (1987), geschrieben von Yolanda Tarrango (einer amerikanischen Mexikanerin) und Ada Maria Isasi Diaz (einer gebürtigen Kubanerin und jetzigen us-amerikanischen Staatsbürgerin).

Einer der interessantesten Durchbrüche hispanischen Denkens sind die «Conclusions of the 3rd National Meeting of USA Hispanic Catholics», für die ein Team zusammengearbeitet hat, um die verschiedenen Meinungen der Teilnehmer aus dem ganzen Land zu sammeln. Diese Teilnehmer der Nationalen Versammlung hatten sich selbst an intensiven Befragungsprojekten in ihren Heimatregionen beteiligt. Die Leute hatten gesprochen, und von ihren gemeinsamen Äußerungen ausgehend haben die katholischen Bischöfe der USA einen nationalen Pastoralplan für die «Hispanics» erarbeitet. Dieses Vorgehen stellt eine ganz neue Art der Entwicklung von Pastoralplänen dar. Dieser vom ganzen Gottesvolk — Hirten und Volk — getragene Prozeß, in dem zusammengearbeitet wurde, um kritisch über die Bedeutung unseres Glaubens nachzudenken, hat zur Grundlage eine faszinierende Ekklesiologie.

Literatur der amerikanischen Ureinwohner

Die amerikanischen Ureinwohner leben am längsten in unserem Land, und auch ihr Leiden dauert schon am längsten. In weitem Ausmaß sind sie immer noch bloß Adressaten eines kirchlichen Dienstes, nur selten aber haben sie selbst Anteil an diesem Dienst oder an der Entwicklung ihres eigenen christlichen Denkens. Für die amerikanischen Ureinwohner wird das Jahr 1992 das Gedenken an den Beginn eines seit 500 Jahren andauernden langsamen und systematischen Genozids und Ethnozids bringen. Ihr Schweigen und ihr regelmäßiges Fernbleiben von den Versammlungen der Armen und Leidenden unseres Landes ist schon für sich genommen eine aussagekräftige Botschaft!

Vine Deloria Jr. ist eine der lautstärksten und prophetischsten Stimmen, die heute von den amerikanischen Ureinwohnern kommen. Er hat veröffentlicht: Custer Died for Your Sins (1969); We Talk, You Listen (1970); God is Red (1973). Robert S. Michaelsen hat veröffentlicht: We also Have a Religion: The Free Exercise of Religion among Native Americans: American Indian Quarterly (1983/3). Clifford Traefzer hat geschrieben: American Indian Prophets: Religious Leaders and Revitalization Movements: American Indian Quarterly (1985/3).

Andere amerikanische Ureinwohner, die damit beginnen, christliches Denken aus ihrer eigenen Erfahrung zu entwickeln, sind: Mike Galvan, Genevieve Cumy und Kateri Mitchell. Mit ihnen arbeiten zusammen und reflektieren, was sie von ihnen gelernt haben, indem sie unter den amerikanischen Ureinwohnern leben: Gilbert Hemauer (A Cross-Cultural Approach to Catechetics, 1977; The Process of Inculturation: Ways of sharing the Chatholic Way, 1977), Carl Starkloff (American Indian Religion and Christianity: Confrontation and Dialogue 1971; Native Spirituality and Christian Stewardship, 1981), Michael Stettenkamp (Sacred Vision, 1982) und William Stolzman (The Pipe and Christ, 1986). Die Arbeiten dieser amerikanischen Nicht-Ureinwohner, die selbst in die Lebensweise der Ureinwohner eintauchten, suchen die westliche religiöse Herrschaft durch sogenannte Bekehrung nicht mehr zu rechtfertigen, sondern sehen die Evangeliumsverkündung wirklich in der Weise des Zweiten Vatikanums: als das Mitgehen mit einem Volk, wodurch man mit ihm zusammen das Evangelium entdeckt, dessen Samenkörner schon in der einheimischen Lebensweise und Kultur selbst verborgen liegen. In diesem neuen Evangelisierungsprozeß wird der Missionar oder die Missionarin selbst evangelisiert durch eben das Volk, dem sie dienen.

Man kann sich über das, was aus dem Bereich des Denkens der amerikanischen Ureinwohner kommt, leicht auf dem Laufenden halten durch den «Tedawitha Conference Newsletter» (PO Box 6759, Great Falls, MT 59406, USA).

Diese kurze bibliographische Übersicht verfolgt die Absicht, nur repräsentative Titel publizierter Werke zu nennen, die von diesen drei Minderheiten kommen, und wenigstens einige Namen derer zu nennen, die in diesem Reflexionsprozeß engagiert sind. Um einen wirklich zutreffenden Bericht zu erhalten, müßte man auf die leisen Stimmen derer hören, die keinen Zu-

gang zu Publikationsmöglichkeiten haben, die aber unablässig einander stützen im Glauben, indem sie den Gott des Lebens verherrlichen. Auch in den unterdrückerischsten Situationen inmitten einer sie beherrschenden Gesellschaft, die nach wie vor ihre prophetische Botschaft ignoriert, singen sie ihre Lieder und ihre Ankündigungen der Befreiung und eines neuen Lebens.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

DOROTHY FOLLIARD

1924 in Chicago geboren. Dominikanerin der Kongregation von Adrian, Michigan. Studium der Altphilologie (Latein und Griechisch). Dr. phil. Grade in Theologie und Bibelwissenschaften an der University of Chicago Divinity School und der Loyola University, Chicago. Nach Lehrtätigkeit in Sekundarschulen und Colleges nimmt sie jetzt einen Lehrauftrag am Pastoralinstitut des Mexican American Cultural Center in San Antonio, Texas, wahr. Sie hat mitgearbeitet an dem Positionspapier «The Ordination of Women», das 1978 im Auftrag der U.S. Dominican Leadership Conference erstellt wurde. Anschrift: Mexican American Cultural Center, 3019 W. French Pl., P.O. Box 28185, San Antonio, Texas 78228, USA.

Die Entwicklung des theologischen Dialogs in der Dritten Welt

Sergio Torres Gonzalez

Die Konferenz von Dar-es-Salaam 1976

Man hat mich gebeten, einen Beitrag zu diesem «CONCILIUM»-Heft zu verfassen. Ich habe den Auftrag nur mit einer gewissen Zurückhaltung angenommen. Mein Bericht könnte nämlich der Objektivität entbehren, weil ich mich persönlich seit ihrer Gründung sehr für die Ökumenische Vereinigung von Theologen der Dritten Welt (EATWOT) eingesetzt habe. Andererseits schreibe ich ihn gern, weil ich der Ansicht bin, daß die EATWOT einen sehr bedeutsamen Beitrag zur Entwicklung der Theologie in der Dritten Welt geleistet hat, indem sie behilflich war, eine Verlagerung des gesellschaftlichen Ortes der westlichen Theologie herbeizuführen. Ich gliedere den Aufsatz in vier Teile: Vorgegebenheiten; die Herausforderung von Dar-es-Salaam; Dar-es-Salaam in der Rückschau, und Schlußfolgerungen: die Saat brachte ihre Frucht.

I. Vorgegebenheiten

1. Allgemeine Vorgegebenheiten

Die Konferenz von Dar-es-Salaam kam zu einem sehr günstigen Zeitpunkt zustande. Nach einer jahrhundertelangen Periode der Ausbeutung und des kolonialen und neokolonialen Winterschlafes brachten die sechziger und siebziger Jahre ein Erwachen der Länder der Dritten Welt mit sich. Der Ausgangspunkt lag in der fortschreitenden Unabhängigkeit der ehemaligen Kolonien Afrikas und Asiens. Sehr wichtig waren auch die Sondersitzung der Vereinten Nationen im Jahre 1964, als die Länder der Dritten Welt eine neue internationale Wirtschaftsordnung verlangten, und die Erdölkrise von 1974, worin die arabischen Länder den Erzeugerländern von Rohstoffen einen neuen Weg zeigten. Anläßlich des wirtschaftlichen, politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Erwachens der Dritten Welt kam es auch zu einer tiefen Unruhe und zu Mitbeteiligungs- und Erneuerungswünschen der christlichen Basisgruppen. Die offiziellen Stellen des Weltrates der Kirchen und des Vatikans unterstützten diese Initiativen und erschlossen neue Möglichkeiten und Hoffnungen.

2. Spezifische Vorgegebenheiten

Zu diesen Vorgegebenheiten gehören einige Begegnungen und Konferenzen, welche die Einbildungskraft, Kreativität und Kühnheit der Organisatoren von Dar-es-Salaam weckten. Für uns waren die wichtigsten die Zusammenkunft von El Escorial[1], von Genf und von Detroit. In Genf[2] brachten die Vertreter der Schwarzen Theologie der Vereinigten Staaten und Afrikas (James Cone und Bodipo-Maluma) und der lateinamerikanischen Theologie (Paulo Freire und Hugo Assman) ihr Denken in einem Klima der Konfrontation und Kommunikationslosigkeit mit den europäischen Theologen zum Ausdruck. In Detroit[3] trafen sich die Theologen Lateinamerikas mit Vertretern verschiedener theologischer Strömungen der Vereinigten Staaten, hielten eine intensive und zuweilen zusammenprallende Zwiesprache, und man schuf eine Organisation namens «Theologie in den beiden Amerika», um von den Minderheitsgruppen aus in diesem Kontinent eine kontextuelle Theologie zu entwickeln.

II. Die Herausforderung von Dar-es-Salaam

Das Überraschendste an dieser Begegnung war es, daß sie überhaupt zustande kam. Alle früheren Initiativen wurden durch Personen oder In-

stitutionen der Ersten Welt ermöglicht. Es erschien unmöglich, daß die Dritte Welt Mittel und Wege finde, um zusammenzukommen. Auch erwartete man nicht, daß sie einen eigenständigen Beitrag leisten könne. Während Jahrhunderten hatte man die Kultur, das Evangelium und die Theologie der Herren im Lande passiv übernommen. Kann denn aus Nazaret etwas Gutes kommen? Zu diesem Wunder kam es bei der Zusammenkunft von Dar-es-Salaam. Unter dem Zeichen der Gastfreundschaft des Präsidenten Julius Nyerere, des Bannerträgers des afrikanischen Sozialismus[4], kehrten in der Universität zweiundzwanzig Theologen der Dritten Welt die jahrhundertelange Tradition um und wurden zu Vorkämpfern einer neuen Ära. Für einen Augenblick schien die Geschichte stillzustehen, und sie änderte tatsächlich ihre Richtung. Man vernahm einen Schrei der Rebellion und Hoffnung, der im Namen der «Verdammten der Erde» ausgestoßen wurde. Die bisherigen Konsumenten der westlichen Theologie forderten dieses Denken dramatisch heraus und nahmen sich eine neue Form des Theologietreibens vor. Mit Recht bezeichnete ein visonärer europäischer Theologe, Marie-Dominique Chenu O.P., diese Begegnung als das «Bandung der Theologie»[5]. Aus allen diesen Gründen wurde Dar-es-Salaam zu einem symbolhaften Ausgangpunkt einer neuen Etappe der Theologie. Angesichts der Wichtigkeit dieses Ereignisses und eines gewissen Durcheinanders in der geschichtlichen Erinnerung möchte ich kurz die wahre Geschichte der Anfänge schildern, nachdem ich mir sämtliche Initianten angehört habe.

1. Vorausgehende Schritte

Die erste Person, welche die Intuition eines Dialogs zwischen den Theologen der Dritten Welt hatte, war der afrikanische katholische Theologe Oscar Bimwenyi[6], damals Theologiestudent in Löwen. 1974 eröffnete er sein Anliegen dem Universitätsprofessor François Houtard, einem großen Freund der Dritten Welt, der in den ersten Jahren der Vereinigung eine wichtige Rolle spielte[7]. Der erste Schritt bestand in der Gründung eines Organisationskomitees, das aus Studenten verschiedener Länder bestand, und in der Ernennung je eines Koordinators für die einzelnen Kontinente. Zu Koordinatoren wurden bestimmt: Oscar Bimwenyi für Afrika, Duraisamy S. Amalorpavadass[8] für Asien und Enrique Dussel für Lateinamerika[9]. Der folgende Schritt bestand darin, daß man an dreißig Theologen der drei Kontinente schrieb und ihre Meinung über das Projekt und Anregungen dazu erbat. Der erste Rundbrief wurde von Stan Lourdusami (Asien), O. Bimwenyi und E. Dussel verfaßt und unterzeichnet. Die Infrastruktur bot der SEUL (Servicio Europeo de Universitarios Latinoamericanos) unter Leopoldo Mármora und Meis Bockaert. Die Antwort war positiv und begeistert, und das Sekretariat stellte eine Zusammenfassung dieser Meinungsäußerungen zusammen. Auch schlug man schon vor, das Gespräch im Seminar von Tabora in Afrika zu halten.

2. Die Vorbereitung der Begegnung

Am 18. November 1975 fand in Löwen eine Zusammenkunft statt, an der A. Ngindu Mushete, der Bimwenyi ersetzte, Sergio Torres[10], der Enrique Dussel ersetzte, und Meis Bockaert als Vertreter des SEUL teilnahmen. D.S. Amalorpavadass konnte nicht dabeisein, versprach jedoch, anläßlich der Versammlung des Weltrates der Kirchen in Nairobi, an der alle teilnehmen wollten, sich mit der Gruppe zu vereinen.

Nairobi war der eigentliche Ausgangspunkt der Organisation der Begegnung. Die Koordinatoren Mushete, Torres und Amalorpavadass kamen wiederholt zusammen und nahmen mit verschiedenen Theologen, die an der Versammlung teilnahmen, Kontakt auf. Es bildete sich ein Vorbereitungskomitee, und man kam überein, das erste Gespräch 1976 in Tansania zu halten[11]. Der ernannte Exekutivsekretär reiste im Anschluß an die Versammlung nach Tansania, hatte eine Unterredung mit Präsident Nyerere, der seine ganze Hilfe versprach, und schuf mit Hilfe der Maryknoll-Schwester Marie Giblin die notwendigen Kontakte für die Organisation des Gesprächs[12]. Danach kehrte er nach New York zurück und übernahm mit der unschätzbaren Mitarbeit von Virginia Fabella[13] die Aufgabe, die Einladungen zu übersenden, das vom Komitee von Nairobi vorgeschlagene Programm zu konkretisieren und die finanziellen Mittel zu beschaffen. Zur Finanzierung trugen vor allem bei F. Houtard, E. Castro und verschiedene europäische Stellen sowie in den Vereinigten Staaten die Patres von Maryknoll, E. Stockwell, verschiedene Stellen und zwei Unterstützungskomitees[14].

3. Das Gespräch von Dar-es-Salaam und die Entstehung der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt

Im August 1976 fand schließlich die Begegnung statt. In diesem historischen Moment waren die folgenden Theologen zugegen: von Asien D.S. Amalorpavadass, J.R. Chandran, Carlos Abesamis, Lynn de Silva†, Mark Fang, Tissa Balasuriya und Peter K.H. Lee; von Afrika A. Ngindu Mushete, Charles Nyamiti, K.A. Dickson, Edward W. Fashole-Luke, Patrik A. Kalilombe, Kofi Appiah-Kubi; von Lateinamerika Hugo Assmann, Beatriz Melano Couch, Enrique Dussel, Gustavo Gutiérrez, Gerardo Viviers (in Vertretung von José Miguez-Bonino) und Sergio Torres; von Afrika auch, als Vertreter der orthodoxen Kirche, Maurice Assad aus Ägypten; von der Karibik Harold Sitahal (in Vertretung von Idris Hamid †); von den Minderheiten der Vereinigten Staaten C.T. Vivian, der Gefährte von Martin Luther King. Die zweiundzwanzig anwesenden Theologen erlebten eine intensive Woche eines historischen Ereignisses voller Symbolik und Hoffnung. Vielleicht ohne das Transzendente dieser Zusammenkunft voll zu erfassen, war die Gruppe auf der Höhe ihrer Sendung und blieb sie der Inspiration des göttliches Geistes treu. In wenigen Tagen mußte man sich kennenlernen, einander anhören, einander verstehen, in die unterschiedlichen Kulturen und Geschichten eines jeden einzudringen suchen. Man war fröhlich, tiefbewegt und hatte utopische Träume. Es gab aber auch Momente der Spannung, Entzweiung und Konfrontation. Beatriz M. Couch war die einzige, die im patriarchalischen Umfeld der Dritten Welt die Frau symbolisch vertrat. Am Schluß brachte man die Punkte, in denen man übereinstimmte, in einem Dokument zum Ausdruck und beschloß, eine beständige Institution zu schaffen, die Ökumenische Vereinigung von Theologen der Dritten Welt (Abkürzung des englischen Namens: EATWOT). Man verfaßte ein provisorisches Statut, ernannte ein Exekutivkomitee[15] und nahm sich einen Arbeitsplan für die nächsten Jahre vor.

III. Dar-es-Salaam in der Rückschau

Diese Schilderung der Geschehnisse und Nennung der Pioniere von Dar-es-Salaam veranlaßt uns nun, dessen geschichtliche und theologische Bedeutung zu analysieren.

1. Von einem eigenen Ort aus sprechen

Die erste wichtige Errungenschaft von Dar-es-Salaam war es, einen neuen Raum zu schaffen, von dem aus man sich äußern kann. Man war nicht gewöhnt, daß das «Zentrum» auf die «Peripherie» horcht. Wort und Meinung sind Zeichen von Macht und wurden stets durch die zivilen und kirchlichen Herren des Landes bestimmt. Die Theologen der Dritten Welt waren isoliert und standen nicht miteinander in Verbindung. Das Gespräch von Dar-es-Salaam ermöglichte es, einander zu begegnen und miteinander einen Raum, ein dauerndes Forum zu schaffen, um seine erniedrigte, schmerzvolle Stimme zu erheben in der Hoffnung, daß «Gott sich seines Volks erinnern wird». Mit stockender und dennoch sicherer Stimme erließ man im Schlußdokument einen bewegenden Aufruf: «Wir laden alle, die in den Kirchen Theologie treiben, ein, unsere Vorschläge zu erwägen und sich uns und all denen beizugesellen, die kämpfen, um eine gerechtere Welt aufzubauen» (Nr.2)[16].

2. Die Verlagerung der Theologie

Das Erwachen der Länder der Dritten Welt hat vor Augen geführt, wie groß der Widerspruch zwischen den reichen und den armen Ländern ist. Für die Christen ist dieser Gegensatz noch dramatischer, da sie in arme und reiche Kirchen getrennt sind[17]. Bei der Zusammenkunft, von der hier die Rede ist, äußerten die Theologen laut eine Enttäuschung, die sie schon seit langem beschäftigte. Zu dieser Enttäuschung kam es bei der Entdeckung, daß die sogenannte «universale Theologie» in Wirklichkeit eine geographisch bestimmte und kulturell bedingte Interpretation war. Die Theologie war nicht universal, sondern europäisch. In ihrem Dokument wies die Gruppe darauf hin: «Die Theologien Europas und Nordamerikas sind in unseren Kirchen immer noch herrschend; sie stellen eine Form kultureller Herrschaft dar. Sie sind als Antworten auf besondere Situationen jener Länder anzusehen. Sie dürfen somit nicht übernommen werden, ohne daß man sie kritisch beurteilt und ohne daß wir uns die Frage stellen, ob sie für den Kontext unserer Länder zutreffend sind» (Nr.31). Die Begegnung von Dar-es-Salaam ist Anzeichen einer neuen Etappe in der Geschichte der Theologie. Sie ist der Anfang einer geographischen, kulturellen und theologischen Verschiebung. Die

Theologie übersiedelt vom «Zentrum» zur «Peripherie». In Verbindung mit der Entwicklung und Vitalität der Ortskirchen begann sich ein eigener theologischer Diskurs zu äußern, eine Interpretation des Willens Gottes von der Erfahrung des Glaubens an den lebendigen Jesus Christus aus, der in den Ortsgemeinden zugegen ist. Diese Verlagerung ist auch Anzeichen einer weiteren Etappe im Pluralismus der Kirchen und der Theologie. Die Theologen der Dritten Welt schlagen eine neue Art und Weise vor, über die Heilstaten nachzudenken. Diese von neuen geographischen und kulturellen Kontexten ausgehende Reflexion bedingt jedoch die Annahme des einzigen Evangeliums und betrifft den Inhalt der Theologie.

3. Ein epistemologischer Bruch

Diese Verschiebung weist aber nicht nur eine geographische und kulturelle Dimension auf. Die Theologen wollten einen tiefen Bruch zum Ausdruck bringen, indem sie eine grundlegende, entscheidene Feststellung machten, die in der Reflexion der Theologien der Dritten Welt stets vorhanden war. Das Schlußdokument sagt: «Wir weisen einen akademischen Typus einer vom Handeln getrennten Theologie als wenig bedeutsam zurück. Wir stehen für einen radikalen epistemologischen Bruch ein, der das Engagement zum ersten theologischen Akt macht, indem wir uns in eine kritische Reflexion über die geschichtliche Praxis der Dritten Welt einlassen» (Nr.31).

Sicherlich waren nicht alle anwesenden Theologen in der Lage, die Folgerungen aus dieser Aussage zu ziehen. Wie man in der Folge sah, stellt dieser Bruch den Aspekt dar, der für die Theologien der Dritten Welt am meisten erneuernd ist und der sie von der herkömmlichen akademischen Theologie unterscheidet. Die Theologien der Dritten Welt verwenden nicht hauptsächlich die deduktive Methode. Sie entstehen aus dem Glauben an den Gott des Lebens, aus dem Leiden und Schmerz der Unterdrückten, die für eine integrale Befreiung kämpfen. Sie drücken eine Glaubensreflexion aus und suchen Gott, der das Objekt jeder Theologie ist, von der Befreiungspraxis aus besser zu erkennen. Zudem wollen sie zur Gerechtigkeit und zur Respektierung der Menschenrechte in allen Ländern beitragen. Diese einmütige Betonung des Primats der Praxis war zweifellos einer der Höhepunkte in Dar-es-Salaam.

4. Auf dem Weg zu einer Theologie der Dritten Welt

Die Aufgabe der Theologen in Dar-es-Salaam war schwierig. Da man von so verschiedenen Verhältnissen herkam, war es nicht möglich, ein strukturiertes theologisches Projekt zu formulieren. Der Punkt, worin man eins war, bestand mehr in der Ablehnung eines aufgedrängten Modells als in einer eigenen Identität. Freilich war die Gruppe imstande, einige Ausrichtungen zu geben, die sich immer mehr durchsetzen. Ein von allen angenommenes gemeinsames Element war der Wille, den Herausforderungen zu entsprechen, die für Bürger der Dritten Welt und für Christen der Kirchen der Dritten Welt gegeben sind. Das Umfeld der Theologie sind nicht mehr in erster Linie die Universität oder Pfarrgemeinde, sondern das Leiden und die nationale und internationale Ungerechtigkeit. Die Theologie der Dritten Welt will darüber nachdenken, wie in einer durch den Krieg gespaltenen, von Hunger und Elend heimgesuchten und durch Unterdrückungs- und Ungerechtigkeitssysteme beherrschten Welt die Gotteserfahrung ins Leben umzusetzen ist. Gleichzeitig geht es ihr darum, im Widerstand der Armen gegen alle Herrschaftssysteme und im Glauben an den Gott des Lebens, der die Hoffnung der in der Welt Machtlosen aufrechterhält, die Anzeichen des Lebens und der Hoffnung wahrzunehmen. Die Theologen erließen eine Aufforderung an alle Christen, die Theologie zum konkreten Ausdruck der theologalen Liebe umzuwandeln, um heute nach dem vom Gleichnis vom guten Samariter gegebenen Verhaltensmuster zu leben. Sie sagten in ihrem Dokument: «Wir rufen auf zu einem tätigen Einsatz für die Förderung der Gerechtigkeit und Verhinderung der Ausbeutung, der Anhäufung der Reichtümer in den Händen einiger weniger, des Rassismus, Sexismus und aller Formen von Unterdrückung, Diskriminierung und Entmenschlichung» (Nr.35).

5. Theologie der Entwicklung oder Theologie der Befreiung?

In Dar-es-Salaam kam es zu keinem Konsens über ein bestimmtes Modell von Theologie in

der Dritten Welt. Die Voraussetzungen zu einem Projekt von so großer Tragweite waren nicht gegeben. Es kam auch nicht zu einer Option für die Theologie der Befreiung, wie man meinen könnte, wenn man einige Abschnitte des Schlußdokuments liest. Einesteils verwendete Patrick Masanja von Tansania eine auf dem Klassenkampf beruhende analytische Methode, um die Situation Afrikas zu beschreiben[18]. Der Delegierte der Philippinen, Carlos Abesamis, legte eine auf die Befreiung ausgerichtete Sicht der Theologie vor[19]. Andere Delegierte, wie Peter Lee von Hongkong, trafen jedoch eine klare Option für eine Theologie der Entwicklung[20]. In Wirklichkeit bestanden sehr tiefe latente und offene Meinungsverschiedenheiten. Einige Theologen Lateinamerikas schienen ihrer Theologie allzu sicher, zeigten sich nicht bereit, wirklich auf die anderen zu hören, und verhehlten nicht ihre Absicht, die lateinamerikanische Befreiungstheologie als universales Modell für die ganze Dritte Welt vorzulegen. Dieser Haltung widerstanden Afrikaner und Asiaten, und es gab schwierige Momente der Spannung und Konfrontation. Man stand jedoch unter dem Druck der Notwendigkeit, trotz den Unterschieden einig zu sein und der Verantwortung angesichts des Leidens und der Erniedrigung der Armen, die diese Theologen irgendwie zu interpretieren und zu repräsentieren suchten. In Nr. 36 des Schlußdokuments brachten sie die gemeinsamen Elemente zum Ausdruck, die sie miteinander verbinden, wie z. B. die Wirklichkeit und Situation der Dritten Welt. Auch stellte man die Unterschiede und die unterschiedlichen Umfelder fest. Insbesondere wies man auf die Herausforderung hin, die für Asien und Afrika die nichtchristlichen Religionen darstellen. Wirklich, diese Begegnung war der Ausgangspunkt eines Prozesses, der Gott sei Dank nicht aufgehalten wurde.

IV. Schluß: Die Saat brachte ihre Frucht

Die anfangs gesäte Saat hat Früchte getragen. Die kleine Gruppe von Dar-es-Salaam wurde zu einer festen, stabilen Vereinigung von mehr als hundert Mitgliedern. Die bekanntesten Theologen der Dritten Welt gehören dieser Vereinigung an und sind bereit, für sie einzustehen als für einen eigenen Raum und eine Eroberung der Macht des Wortes und der Meinung. Dar-es-Salaam war der Ausgangspunkt dieser Erneuerung und Kreativität. Die Gründer verdienen Hochachtung und Dankbarkeit. Wir glauben, daß dabei der Geist Jesu am Werk war, der dazu auffordert, zu glauben und zu vertrauen, daß «Gott sich seines Volkes erinnert». In Gegenwart des leidenden Volkes, seiner gedenkend und durch das Zeugnis unserer Märtyrer erhellt, setzen wir uns ein, um die in Dar-es-Salaam entfachte Flamme des Lebens und der Hoffnung am Brennen zu halten.

[1] Alfonso Alvarez Bolado, Fe Cristiana y Cambio Social en América Latina. Instituto Fe e Secularidad (Ed. Sigueme, Salamanca 1973).

[2] Paulo Freire u. a., Theología Negra, Teologia de Liberación (Ed Sigueme, Salamanca 1974).

[3] Sergio Torres y John Eagleson, Teología en las Américas (Ed.Sigueme, Salamanca 1980)

[4] M. Traber, Afrikanische Kirche und afrikanischer Sozialismus: Das Tansanische Modell: CONCILIUM 15 (1977) 320—325.

[5] Anspielung an die Konferenz von Bandung (1955), auf der sich 29 afrikanische und asiatische Staaten zusammenschlossen, um Leitlinien für den Kampf gegen die Ausbeutung der unterentwickelten Länder gegen den Kolonialismus auszuarbeiten. (Anm. der Redaktion.)

[6] O.K. Bimwemyi, A l'origine de l'association oecuménique des théologiens du Tiers Monde: Bulletin de Théologie Africaine, II, 3 (1980).

[7] F. Houtart wirkte bei der Bildung des europäischen Komitees mit und brachte einen Großteil der Finanzen für die drei ersten Konferenzen zusammen.

[8] Brief von D.S. Amalorpavadass an Virginia Fabella vom 15. November 1986 (im Archiv der Vereinigung).

[9] E. Dussel, Theologien der «Peripherie» und des «Zentrums»: Begegnung oder Konfrontation?: CONCILIUM 20 (1984/1) 77—85.

[10] Nach der Konferenz von Detroit leitete S. Torres auf die Einladung der Missionare von Maryknoll hin ein Gespräch zwischen afrikanischen und lateinamerikanischen Theologen in die Wege.

[11] Das Komitee hatte R. Chandran zum Präsidenten, S. Torres zum Exekutivsekretär und Mushete, Buthelezi, Dussel, Miguez Boniono und Amalorpavadas zu Direktoren gewählt.

[12] In Tansania bildete sich ein Vorbereitungskomitee, dem A.J. Temu, J.W. Butiku, Nyamati, Marie Giblin und Kofi Appiah-Kubi angehörten.

[13] Meines Erachtens hat Virginia zur Idee, Kreativität, zum Einsatz und zur Organisation der EATWOT am meisten beigetragen.

[14] Das Komitee von Nordamerika bildeten L. Russell, T. Ryan, K. Cannon, A. Chacón, M. Coakley, M. D'Escoto, V. Fabella, R. Harris, K. Hockin, R. Lambert, J. McCarthy, R. Powell, V. Russel, W. Smith, S. Smith, G. Thomas, C.T. Vivian und P. Walshe. Das europäische Komitee bildeten A. Camps, G. Casalis, M.-D. Chenu, J. de Santa Ana, V. Cosmao, P. Frantsen, P. Freire, A. Gesche, F. Houtart, Pastor Klein, M. Klompé, J.B. Metz, J. Moltmann, N. Greinacher, I.M. Fraser, A. Jeanson, G. Montaron, H. Mottu, D. Sölle.

[15] Dieses Komitee bestand aus R. Chandran, Präsident, P. Kalilombe, Vizepräsident, und Sergio Torres, Exekutivsekretär.

[16] Wir führen eine Schrift der EATWOT an, die den Titel trägt: «Documentos Finales de las cuatro conferencias internacionales de ASETT». Die englische Version findet sich in: The Emergent Gospel (Orbis Books) 259—271; die französische im Bulletin «Foi et développement» des Centre Lebret (Paris, Oktober 1976).

[17] Vgl. das Heft zum Thema «Spannungen zwischen den Kirchen der Ersten Welt und der Dritten Welt»: CONCILIUM 17 (1981/4).

[18] Patrick Masanja, Neocolonialism and Revolution in Africa: S. Torres/ V. Fabella, The Emergent Gospel (Orbis Books, Maryknoll, N.Y. 1978) 9—21.

[19] Carlos Abesamis, Doing Theological Reflection in a Philippine Context, ebd., 112—123.

[20] Peter K.H. Lee, Between the Old and the New, ebd., 124—136.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. August Berz

SERGIO TORRES GONZALEZ

1929 in Talca, Chile, geboren. Katholischer Priester. Erwarb das Lizentiat in Thelogie an der Katholischen Universität von Chile. Schloß seine Studien ab an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und am Zentrum für sozioreligiöse Forschung in Brüssel. Den größten Teil seines Lebens widmete er der pastoralen Koordination in der Diözese Talca, Chile. Er war Pastoralsekretär und Generalvikar der Bischöfe Manuel Larrain und Carlos Conzález. Er war außerdem Exekutivsekretär der Allgemeinen Mission von Talca 1963—1964 und 1966—1969 Exekutivsekretär der Diözesansynode von Talca. Lebte einige Jahre in New York, wo er in den Gemeinden spanischsprachiger Katholiken mitarbeitete. In dieser Zeit nahm er teil an dem Programm «Teología en las Americas» und half bei der Gründung der «Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt» (EATWOT). Derzeit ist er Pfarrer der St.-Lukas-Gemeinde in Santiago de Chile und Professor der Systematischen Theologie am Instituto Alfonsiano de Teología y Pastoral. Veröffentlichungen: La Reforma Agraria en America latina (Ediciones Universitarias, Madrid 1962); außerdem hat er mehrere Bücher herausgegeben, in denen die auf den Konferenzen der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt gehaltenen Vorträge veröffentlicht wurden, z.B.: The Emergent Gospel; The Challenge of Basic Christian Communities; Doing Theology in a Divided World. Alle diese Bücher wurden zunächst auf Englisch veröffentlicht und dann in verschiedene andere Sprachen übersetzt. Anschrift: Casilla 386-v, Santiago, Chile.

María Clara Lucchetti Bingemer

Die Theologien der Dritten Welt: Die Bekehrung zum anderen

Überlegungen zur Versammlung von Oaxtepec / Mexiko 1986

Die ökumenische Vereinigung der Theologen der Dritten Welt (Ecumenical Association for Third World Theologicans, EATWOT) hat die zehn Jahre der Arbeit und des Weges, die seit ihrer Gründung vergangen sind, mit einer Generalversammlung ihrer Mitglieder gefeiert. Diese Begegnung fand vom 7. bis zum 14. Dezember 1986 in Oaxtepec in Mexiko statt. Diese Wahl Mexikos als Versammlungsort erwies sich als äußerst glücklich und bedeutungsträchtig. Mexiko ist ja schon in uralten Zeiten der Begegnungsort verschiedener Kulturen gewesen. Dort stießen die religiösen Welten und die mit diesen Welten verbundenen Erfahrungen der Azteken und Mayas aufeinander, und dort stand die Wiege der Christianisierung des lateinamerikanischen Kontinents. Durch dieses Substrat waren in Mexiko ganz günstige Voraussetzungen dafür gegeben, daß sich die unterschiedlichsten theologischen Strömungen aus den verschiedensten Ländern der Dritten Welt dort begegnen konnten.

Nachdem vom ersten bis zum sechsten Dezember eine interkontinentale Begegnung der Theologinnen unmittelbar vorangegangen war, wurde diese Zusammenkunft am Abend des siebten Dezembers feierlich eröffnet, und dabei war davon die Rede, daß die Delegierten sich mit dem Thema «Gemeinsamkeiten und Unterschiede und gegenseitige Bereicherung der Theologien der Dritten Welt» auseinandersetzen sollten.

Dieser Versuch einer gemeinsamen Bestandsaufnahme ging nicht ohne Probleme vonstatten. Im Laufe der Zusammenkunft mußten wir immer mehr Erfahrungen von Reibungen und Konflikten unter uns machen, die auf Mißverständnisse bzw. die Unfähigkeit, einander zu

verstehen, und auf die unter uns existierende Uneinigkeit zurückgingen. Die verschiedenen Standpunkte wurden allerdings so gehaltvoll vorgetragen, und der gemeinsame Wille, die Spannungen zu überwinden, um zu einem fruchtbaren Dialog zu gelangen, war so groß, daß es letztendlich auch zu einem solchen Dialog kam und so die Zusammenkunft in der Geschichte der Vereinigung ein wichtiger Schritt voran bedeutete.

In den Tagen der Zusammenkunft haben die Teilnehmer die gemeinsamen Elemente und Unterschiede der Situation der Menschen auf den drei Kontinenten Afrika, Asien und Lateinamerika sowie der Situation der Angehörigen der verschiedenen Minderheiten Nordamerikas besser kennengelernt. Dabei ist ihnen ihre gemeinsame Identität deutlich geworden, und sie sind mit dem festen Willen nach Hause gegangen, ihre theologische Sendung als ein kontemplatives Engagement zu verstehen und zu leben, bei dem die eingesetzte Methodologie, die Wahl der behandelten Themen und die Übertragung der Erfahrungen und Kämpfe der Unterdrückten auf theologischer Ebene eine wirkliche Erfahrung von Gott zum Ausdruck bringen und offenbaren sowie auch den Gott des anderen zu erkennen geben. Indem wir die Offenbarung Gottes im Gesicht des anderen, der selbst anders ist als wir selbst, widergespiegelt sehen, fühlen wir uns als Theologen aufgerufen, uns zu bekehren und unsere eigene Theologie selbstlos in ein wirksames Instrument der Bekehrung zu verwandeln.

Die Gemeinsamkeiten in unserer theologischen Zielsetzung

Bei der Zusammenkunft in Oaxtepec wurde deutlich, daß die christlichen Kirchen der Dritten Welt heute ein gleiches theologisches Ziel verfolgen. Sie reflektieren jeweils in einem ganz bestimmten Kontext mit ganz bestimmten Merkmalen über ihren christlichen Glauben und die Erfahrungen, die sie aus diesem Glauben heraus machen. In dieser Reflexion gibt es manche Übereinstimmungen, die dazu führen, daß die Theologien der Dritten Welt sich als Schwestertheologien sehen und anerkennen können. Sie entdecken so ihre gegenseitige Nähe und lernen, in Hinblick auf ein gemeinsames theologisches Ziel zusammenzuarbeiten.

Die Theologien der Dritten Welt sind dabei Theologien, die alle aus einer ähnlichen *spirituellen Erfahrung* hervorgegangen sind. In allen Kirchen der Dritten Welt kann man eine neue Sensibilität dafür feststellen, wie wichtig eine wirkliche Spiritualität ist. Wenn auch die Kirchen der Dritten Welt in einer unterschiedlichen religiösen Situation leben — in Lateinamerika und auch was die Minderheiten der USA angeht, leben sie in einer im großen und ganzen christlichen Umwelt, während die Umwelt in Afrika und vor allem in Asien von einem religiösen Pluralismus geprägt ist —, schöpfen sie alle, auch vor dem Hintergrund der Situation der Unterdrückung, von der sie ausgehen, aus einer reichen und tiefen religiösen Erfahrung. Eine Theologie, die im Dienste jener Völker stehen will, muß notwendigerweise eine Theologie sein, deren Ausgangspunkt die Begegnung mit Gott ist — einer Begegnung, die sich inmitten einer schwierigen, herausfordernden Situation ereignet und die die Christen zu einer *engagierten Kontemplation* aufruft[1]. In dieser kontemplativ-aktiven Aufgabe leben die Theologen der Dritten Welt immer neu das Ostergeheimnis Jesu Christi. Ihre Theologien haben ihren Ursprung im Leiden und der Erniedrigung ihrer Völker, in der schmerzlichen Erfahrung der Armut, des Hungers, des Völkermordes, des Todes, aber zur gleichen Zeit auch in dem Verlangen nach Anerkennung der Menschenwürde und Freiheit, einem Verlangen, das sich auf den von Jesus Christus schon errungenen Sieg stützt[2].

Darüber hinaus handelt es sich um Theologien, die in einem Kontext des *Unrechts und der Unterdrückung* entstanden sind. In diesem Kontext sind sie erarbeitet und formuliert worden als Aufstand gegen das Unrecht und als positive Ausdrucksformen der Praxis der Gerechtigkeit. Wie sie da im Versammlungsraum in Oaxtepec einander zuhörten, haben die Theologen deutlich gespürt, wie sie alle aus wirtschaftlich, gesellschaftlich, politisch und kulturell angegriffenen und bedrohten Ländern bzw. Gruppen kamen. Dieses Kreuz, das auf den Schultern ihrer Völker lastet, warf bei ihnen die Frage auf, wer der Gott ist, den sie anbeten und dem sie dienen: der Gott des Lebens oder ein Götze aus Gold[3], der sich hinter der Maske des Rassismus, des Sexismus und eines wilden Kapitalismus versteckt.

Weil sie in einem solchen Kontext entstehen, sind die Theologien der Dritten Welt auch ipso

facto *Kampftheologien*. Inmitten ihrer jeweiligen Völker, die sich in Befreiungsbewegungen organisieren, suchen sie ihr theologisches Wort zu sprechen. In ihrer Theologie bringen sie die Praxis dieser Völker zum Ausdruck, die ihrerseits wieder mit der Theorie schwanger geht. Ihr Ausgangspunkt ist dabei sowohl die Erfahrung als auch die Erzählung von der geschichtlichen Wirklichkeit, und dies sowohl auf der spontanen Ebene der Intuition als auf der der Analyse. Unsere Theologien sind sich bewußt, daß nicht der theologische Diskurs am wichtigsten ist, sondern die Befreiung, die sich ereignen muß und der gegenüber die Theologie eine ganz spezifische Rolle und Identität hat. Der Kampf der Theologien der Dritten Welt ist ein eschatologischer Kampf um das Kommen des Gottesreiches, um dessen Wirklichkeit und Verwirklichung schon jetzt gekämpft werden muß trotz allen Leiden, die der Kampf gegen die Kräfte, die das Gottesreich nicht wollen, mit sich bringt, das sich aber erst mit dem endgültigen Wiederkommen Christi in seiner gesamten Fülle zeigen wird. Diese Befreiung und der Kampf um die Befreiung sind die zentrale Sorge und das gemeinsame Thema der Theologen der Dritten Welt, denn bisher ist ihre Erfahrung und die ihrer Völker von den verschiedensten Formen der Unterdrückung geprägt worden.

Die Theologien der Dritten Welt sind auch *kirchliche* Theologien. Daher müssen sie die kirchliche Grundlage zu bewahren und zu pflegen suchen, die sie gemeinsam haben trotz aller konfessionellen und kulturellen Verschiedenheit, trotz den verschiedenen Entwicklungsstufen in der theologischen Arbeit und im Prozeß der Befreiung, trotz ihren verschiedenen Antworten, die sie auf die Situationen, die sie drängen und sie herausfordern, geben. Die Theologen der Dritten Welt erkennen ihre Zugehörigkeit zu den verschiedenen Kirchen an und betonen sie. Sie wird von ihnen bewußt gelebt, auch wenn sie nicht selten als eine Herausforderung erfahren wird. Es besteht so unter ihnen eine gemeinsame Überzeugung, ein *sensus communis*, den man mit den Worten von S. Rayan wie folgt formulieren könnte: «Die Kirche Christi ist das Instrument, dessen Gott sich zur Befreiung des menschlichen Geistes bedient, um so die Anfänge des Gottesreiches offenbar zu machen.»[4]. Allen Theologien der Dritten Welt ist dieses Verwurzeltsein in ihren Kirchen und das damit einhergehende Verlangen, ihre Theologie von ihrer jeweiligen Kirche aus in enger Nähe zu den Ängsten und Hoffnungen des Gottesvolkes zu erarbeiten, gemeinsam. Dies weist sie sicherlich als Diener ihrer erniedrigten und geschundenen Völker aus, die beten, damit sowohl die ganze Gemeinschaft als Volk als auch jeder einzelne Instrument des Gottesreiches auf Erden werde.

Die Suche nach einer gemeinsamen Identität in der Verschiedenheit

Indem sie einander in jenem schönen mexikanischen Tal anschauten, entdeckten die Theologen der Dritten Welt die Verschiedenheit im Gesicht der anderen, die die Verschiedenheit der Gesichter der Völker, denen sie angehörten, widerspiegelte. Die Zusammenkunft in Oaxtepec bot eine hervorragende Möglichkeit, auf der Grundlage der so entdeckten Verschiedenheit über die eigene Identität nachzudenken. Das Selbstverständnis der EATWOT ist immer von dem Gegensatz zur Ersten Welt, ihren Kulturen und Theologien geprägt gewesen. Dieses Mal aber merkte man auch die große Verschiedenheit, ja die Gegensätze in der Gruppe selbst. Hinzu kommt, daß sich auch Folgen des Kolonialismus der Ersten Welt auf den verschiedenen Kontinenten und im Inneren der USA — was das Verhältnis des Landes zu seinen Minderheiten angeht — unterschiedlich bemerkbar machen[5].

Der Bericht über *Asien* machte neben den Gemeinsamkeiten mit den anderen Ländern der Dritten Welt auch einige besondere Merkmale der Situation dort deutlich. Asien kann sich rühmen, die Wiege der ältesten Kulturen unserer Erde und Ausgangspunkt fast aller großen Religionen der Welt gewesen zu sein, und diese Kulturen und Religionen sind heute noch immer lebendig und üben noch immer großen Einfluß aus. Daher ist Asien eine sehr große Herausforderung für das Christentum. Zudem geht von Asien infolge der Tatsache, daß dort die verschiedensten Rassen, ethnischen Gruppen und Stämme leben, wobei dann noch in Indien das Kastensystem hinzukommt, eine ganz besondere Faszination aus, die etwas von Magie hat. Einige Probleme, die den drei Kontinenten gemeinsam sind, kann man in Asien in ausgeprägterer Form wahrnehmen. Das schreiendste Problem ist dabei zweifelsohne die Unterdrückung der Frau, die zu Hause, bei der Arbeit, im gesellschaftlichen Leben ausge-

beutet und dabei als Mensch extrem gedemütigt und ihrer Menschlichkeit beraubt wird.

Angesichts dieser komplexen Situation steht Asien auch vor Herausforderungen, die auf den anderen Kontinenten nicht so gegeben sind, wie der Notwendigkeit des Dialogs mit den Jahrtausende alten östlichen Religionen im Licht der jüdisch-christlichen Offenbarung. Im Licht der alten Philosophien des Ostens und der heiligen Bücher Indiens und Chinas müssen wir auch neu nachdenken über die Grundwahrheiten der Offenbarung, über das Geheimnis der Inkarnation, über das der heiligen Dreifaltigkeit, über die eschatologische Bestimmung des Menschen. Wie sollen wir das tun? Wie sollen wir andererseits in unserem Dialog mit den nichtchristlichen Religionen solche Themen zur Sprache bringen, die für die Theologie der Dritten Welt so wichtig und grundlegend sind wie die integrale Befreiung des Menschen, die Herstellung größerer sozialer Gerechtigkeit usw., und dies auf eine solche Art und Weise, daß wir gleichzeitig bereit bleiben, von jenen Religionen zu lernen?

Auch was *Afrika* betrifft, weist dieser Kontinent neben dem, was er mit den anderen Kontinenten gemeinsam hat, auch eigene Merkmale auf, die der Unterdrückung, deren Opfer dieser Kontinent ist, eine eigene Physiognomie geben. Auch wenn diese Physiognomie so etwas wie eine eigene Identität prägt, ist sie zur gleichen Zeit auch eine Bedrohung einer echten afrikanischen Identität. So herrscht auf dem Kontinent eine fast gewaltsam zu nennende linguistische Trennung, die ihn aufteilt in ein frankophones, ein englischsprachiges, ein portugiesischsprachiges und ein arabisches Afrika, das infolgedessen weiterhin die Beute ausländischer Mächte bleibt, da diese ihm auferlegen können, was es zu sagen und zu denken hat. Darüber hinaus ist Afrika der einzige Kontinent auf unserem Planeten, auf dem der Rassismus offiziellen Status hat: in dem *Apartheidsregime*, das in Südafrika mit einer Gewalt aufrechterhalten wird, vom dem der Nazismus und die verschiedensten Formen eines verblendeten Antisemitismus noch lernen könnten[6].

Auf der Grundlage dieser Besonderheit haben die Afrikaner den Begriff *anthropologische Armut* entwickelt. Mit diesem Begriff ist mehr gemeint als nur eine karge Ausstattung der Menschen mit dem, was sie zum Leben brauchen: Es soll mit diesem Begriff auch der Ausbeutung und der Versklavung, der die schwarzen Völker unterworfen waren und in deren Folge sie auch die Denkschemata, Werte und Modelle ihrer Sklavenhalter übernommen haben, Rechnung getragen werden. Angesichts dieser «anthropologischen Armut» Afrikas ist die westliche Christenheit dazu aufgerufen, in aller Demut «mea culpa» zu sagen, ihre Sünde der Komplizenschaft mit der europäischen Kolonialisierung zu bekennen sowie einzugestehen, wie oft sie angesichts des Machtmißbrauches auf jenem Kontinent geschwiegen hat. Diese den Afrikanern so teure Thematik einer anthropologischen Armut, die Afrika vom Rest der Dritten Welt unterscheidet, wird von ihnen in der Form zweier weiterer Themen fortgeführt: in der Thematik der in Afrika so notwendigen Inkulturation des Christentums, durch die dieses sich die einheimischen Kulturmuster zu eigen macht, um so in der afrikanischen Welt besser das Evangelium zu verkünden und es auch zu leben; und im Thema einer zugleich gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Befreiung als Weg zur Beseitigung der anthropologischen Armut. Diese zentrale Stelle, die die Thematik der Kultur in Afrika einnimmt, führt dazu, daß die Theologie dort einen eigenen Afrikanischen Humanismus zu erarbeiten sucht, in dem die Solidarität, die Verbundenheit mit den Ahnen im Ahnenkult, die Mystik des Lebens, die auch die Toten umfaßt, eine zentrale Rolle spielen. Auf diese Weise soll der gesamte Reichtum der afrikanischen Welt mit ihren Riten und ihrem Brauchtum in die theologische Systematik aufgenommen werden.

In *Lateinamerika* beschäftigte sich die theologische Arbeit weiterhin zu einem großen Teil mit der Thematik der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Befreiung. Die christlichen Kirchen des lateinamerikanischen Kontinents, die auf der Bischofskonferenz von Puebla die vielen Gesichter aufgezählt haben, die die Armut in Lateinamerika annimmt[7], vertiefen und erweitern nach und nach ihre Sicht des Armen als des privilegierten Adressaten der Theologie und als das des eigentlichen Subjektes im Kampf um die eigenen Rechte, die eigene Würde, die eigene Freiheit. Ein wichtiges Element der theologischen Reflexion der lateinamerikanischen Theologen sind dabei pädagogische Überlegungen wie die Frage, welche Methoden in der Arbeit mit dem Volk, etwa auf der Ebene einer Pädagogik des Volkes, bei den verschiede-

nen Zusammenkünften des Volkes in kleineren Gemeinschaften, in Bibelkreisen usw. zu verwenden sind. Auch die akademische Theologie ist unter das Volk gegangen, und ihre Themen werden überall, auf der Straße und in den Medien diskutiert.

Dabei entdecken die lateinamerikanischen Kirchen und die lateinamerikanische Theologie drei große Gruppen von Menschen, die bisher neben ihrer Marginalisierung in der Gesellschaft auch in der theologischen Arbeit keine große Beachtung fanden, deren Entdeckung nun aber die Kirchen und die Theologie vor neue, dringende Fragen stellt und zudem gewiß auch der theologischen Arbeit auf dem Kontinent ein neues Gesicht gegeben wird. Bei diesen Gruppen handelt es sich erstens um die *Schwarzen*, die, wenn sie sich im kirchlichen Kontext vereinigten, sich in Bruderschaften und anderen Vereinen am Rande der Kirche zusammenschlossen, die nun aber einen echten eigenen Raum in der Kirche beanspruchen sowohl im Bereich des kirchlichen Amtes und der Liturgie als auch in dem des theologischen Diskurses. Die zweite Gruppe ist die der *Indios*, die auch in der Kirche die eigene Tradition und Würde zurückgewinnen wollen und die das neue Interesse für die Religion und das neue religiöse Engagement mit dem Kampf um ihre Rechte, um ihr Land und um die Bewahrung ihrer Kultur verbinden. Die dritte Gruppe, das sind die *Frauen*, die sich nun mit einer neuen, anderen und qualifizierten Stimme zu Wort melden und dabei einen neuen theologischen Diskurs, eine neue Form der theologischen Auseinandersetzung entwickeln.

Die *nordamerikanischen* Minderheiten — die Indianer, die Schwarzen und die sogenannten Hispanics — sind die Gegenwart der Dritten Welt und der für diese Dritte Welt so typischen Unterdrückung inmitten jenes Landes, das doch als das Modell und das wohlhabendste der Ersten Welt gilt: inmitten der USA. Die nordamerikanischen Minderheiten trauen sich, bei ihrer Suche nach einem eigenen Platz in einer Gesellschaft, die für sie keinen solchen Platz vorgesehen hat, Neues zu schaffen und neue Wege zu gehen — man denke hier an die Schwarze Theologie, wie sie etwa von James Cone formuliert worden ist, an den Reichtum der religiösen Erfahrung der Spanischsprachigen und an den neuen wichtigen Beitrag dieser Minderheiten in der Vereinigung der Theologen der Dritten Welt.

Unsere gegenseitige Bereicherung

Wir haben uns auf der Zusammenkunft erstens auf dem Gebiet der *Methodologie* gegenseitig bereichert. Wir sind dort zu der Feststellung gelangt, daß der Kampf um mehr Leben zuerst Ort der Begegnung mit dem Gott des Lebens und zugleich auch der Ort ist, an dem wir die für unsere theologische Arbeit notwendige und geeignete theologische Methode entdecken werden. Bei unseren Theologien handelt es sich nicht um große Theoriegebäude, die wir nachträglich auf die Wirklichkeit zu beziehen und anzuwenden suchen. Sie wollen vielmehr eine Orientierung sein, die uns unser Engagement und unsere Praxis besser verstehen läßt und uns so dazu befähigt, neue Beziehungen einzugehen und einen neuen Lebensstil zu entwickeln.

Unter den großen Themen der Theologie nimmt die *Christologie* einen immer größeren Platz ein bei der gegenseitigen Bereicherung, die durch die Begegnung und Konfrontation der Theologien der Dritten Welt stattfindet. Vor allem Asien lehrt uns, die Einmaligkeit des Jesusereignisses angesichts anderer Formen der Offenbarung von Gottes Wort zu erkennen und zu schätzen und zugleich auch die Einheit des historischen Jesus und des kosmischen Christus zu entdecken. Asien zeigt uns so den Weg zu einer pneumatischen Christologie und zu einem kosmisch-theandrischen Verständnis von der Wirklichkeit.

Weiter haben wir uns gegenseitig bereichert, indem wir nun besser unsere Sendung als *Kirche* verstehen. In Oaxtepec konnten die verschiedenen Länder und Kontinente sich gegenseitig fragen, wie sie angesichts eines Verständnisses der eigenen Rolle als der von Jüngern Jesu unter anderen Jüngern ihre eigene kirchliche Sendung der Evangelisierung verstanden und ob und wie sie bei der Suche nach einer größeren und vollkommeneren Beteiligung aller an der Wahrheit Gottes dieses Verständnis auch auf der Ebene der Praxis durchgehalten haben.

Zum Schluß: Die Bekehrung zum anderen

Die große Losung, die aus der Arbeit der Zusammenkunft hervorging, war die Einsicht in die Notwendigkeit, daß wir uns immer intensiver, mit großer Beharrlichkeit und Ausdauer auf einen Prozeß der *Bekehrung zum anderen* einlas-

sen. Trotz unserer Erfahrung der Spannungen und der gelegentlichen Polarisierungen unter uns kamen wir zum Schlußergebnis, daß es möglich ist, über die Unterschiede zwischen uns hinaus zu einer Versöhnung in der Wahrheit und in der Liebe zu finden und dann auch diese Gemeinsamkeit zu bewahren.

Die Theologen der Dritten Welt suchen in ihrer Arbeit den gesamten Menschen in den Blick zu bekommen. Nach der Herausforderung durch die unter ihnen bestehenden Unterschiede auf der Zusammenkunft, sind sie heute stärker bereit und auch geneigt, den Dialog und den Austausch zu suchen und sich vom Anderssein des anderen befragen und beeinflussen zu lassen, damit es trotz aller Erfahrung von Ohnmacht in der Dritten Welt und aller dortigen Instabilität und Unsicherheit möglich wird, von etwas Neuem zu träumen und dieses Neue dann auch tatsächlich Wirklichkeit werden zu lassen. Möge der Schöpfergeist, der bei der Morgenröte unserer Welt über dem Urchaos schwebte und unsere Welt hervorgebracht hat, kommen und die Arbeit dieser Theologen inspirieren, damit sie sich in dieser Arbeit auf den Weg machen zu einer Bekehrung zum anderen und so auch zu der Erfahrung des Gottes des anderen, damit sie die gegenseitige Verschiedenheit als Chance zur gegenseitigen Bereicherung akzeptieren und damit sie so in den fünf Jahren, die uns von der nächsten Generalversammlung der Vereinigung der Theologen der Dritten Welt trennen, die Grundlagen legen für eine neue, wahrhaft planetarische Theologie.

[1] Siehe dazu, was L. Boff über diesen Begriff einer «engagierten Kontemplation» schreibt. Diese sei «eine Kontemplation, die zu einem auf Veränderung ausgerichteten Handeln mobilisiert» sowie zugleich ein «Handeln, das Kontemplation fordert»: L. Boff, A teologia do terceiro mundo: Revista Eclesiástica Brasileira 49 (1986) 848.

[2] Vgl. S. Rayan, Commonalities, Differences and Cross-Fertilization among Third World Theologians. A Document of the Seventh International Conference of the Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) Oaxtepec, Mexico, December 7—14 (1986) 3.

[3] Vgl. S. Rayan, a a O. 3.

[4] Ebd.

[5] Zum Beispiel ist Lateinamerika der Kontinent, der am meisten «verwestlicht» worden ist. Dabei ist Lateinamerika auch ein Beispiel dafür, wie komplex das von Europa geprägte westliche Christentum ist.

[6] Vgl. R. P. Mveng, Rapport sur l'Afrique 2.

[7] Im Dokument von Puebla ist so die Rede von «den Gesichtern der Kinder, ... den Gesichtern der jungen Menschen ohne Orientierung, ... den Gesichtern der Indios und häufig auch der Afroamerikaner, ... den Gesichtern der Landbevölkerung, ... den Gesichtern der Arbeiter, ... den Gesichtern der Unterbeschäftigten und Arbeitslosen, ... den Gesichtern der Randgruppen der Gesellschaft und derer, die auf viel zu engem Raum leben, ... den Gesichtern der Alten».

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Karel Hermans

MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER

Verheiratet. Mutter von drei Kindern. Professorin für Systematische Theologie an der Päpstlichen Universität von Rio de Janeiro, an der Universität Sankt Ursula und am Theologischen Institut der Franziskaner in Petrópolis. Derzeit arbeitet sie an ihrer Doktor-Dissertation für die Päpstliche Universität Gregoriana in Rom. Neuere Veröffentlichungen: Zusammen mit Ivone Cebara: Maria, mãe de Deus e mãe dos Pobres (Editora Vozes, Petrópolis 1987; Übersetzung ins Spanische bei Ed. Paulinas); zusammen mit J. B. Libanio: Escatologia cristã (Editora Vozes, Petrópolis 1985; Übersetzung ins Spanische bei Ed. Paulinas); Da teologia do laicato à teologia do Baptismo — um ensaio para reflexão: Perspectiva Teológica 19 (1987) 29—48 (Übersetzung ins Spanische als Sonderausgabe von «Paginas», Nr. 86 vom September 1987); A Trinidade a partir da perspectiva da mulher: Revista Eclesiástica Brasileira 46 (1986) 73—99. Anschrift: Rua Almirante Salgado 51, Laranjeiras, BR-22240 Rio de Janeiro, Brasilien.

Schlußüberlegungen

Samuel Rayan

Die Dritte-Welt-Theologie: Wohin gehen wir von hier aus?

Der Weg zur Freiheit ist weit

Mit dem «hier» in der im Titel dieses Aufsatzes gestellten Frage ist der Punkt gemeint, an dem die Dritte-Welt-Theologie (DWTh) heute steht. Dazu gehört das jetzige Gepräge dieser Theologie mit ihren Errungenschaften, Kämpfen und Enttäuschungen sowie mit den Erinnerungen an ihre Entwicklungsgeschichte. Wohin gegen wir von diesem Punkt aus, an den wir gelangt sind? In dieser Frage könnte sich peinliche Verlegenheit oder Verzweiflung äußern. Sie könnte besagen: Wir sind zu einer Weggabelung gelangt; in welche Richtung muß unser nächster Schritt erfolgen? Wir sind auf einem ungeregelten, pfadlosen theologischen Territorium gelandet; wie gehen wir beim Markieren eines Pfades vor? Oder die Frage könnte gar besagen: Wir sind in eine Sackgasse geraten; wir haben unsere Kräfte und Möglichkeiten erschöpft; wir haben keine Träume und Visionen mehr, und ein Engel mit einem Flammenschwert verstellt uns den Weg. Hat die DWTh überhaupt noch eine Zukunft?

Doch selbst dann, wenn sie keine Zukunft hätte, müßte das Wenige, das diese theologische Bewegung geleistet hat, als bedeutsam bewertet werden. Ihr wenn auch noch so kurzes Dasein hinterläßt im Universum der Theologien schon seine Spuren. Die Welt der theologischen Reflexion, aus der die DWTh hervorgeht, ist eine ganz besondere. Diese theologische Bewegung entspringt dem Leiden und der Erniedrigung infolge der Armut einerseits und andererseits der Entschlossenheit des Volkes, seine Würde zu wahren und der Unterdrückung zu widerstehen. Ihr Ursprung liegt in der Elends- und Todeserfahrung des Volkes. Sie protestiert gegen Fremdherrschaft und kämpft für Gerechtigkeit und Befreiung. Die Geschichte der DWTh ist die Geschichte der Befreiungspraxis, der Kämpfe der Enterbten und Elenden dieser Erde um die Zurückgewinnung ihres Rechts auf das Leben und ein schöpferisches Dasein. Sie ist die Geschichte des Preises, den das Volk in einem langen Kampf für sein Menschsein und seine Menschenwürde mit seinem Blut und Leben entrichtet hat.

Die Praxis geht mit Theorie schwanger. Die Befreiungspraxis trägt eine Befreiungstheologie in sich. Ein theologischer Hebammendienst könnte behilflich sein, das Kind auf die Welt zu bringen. Manch ein bedeutsamer Befreiungskonflikt ist vom kämpfenden Volk selbst durchgedacht und sein tiefster Sinn herausgeschält worden. Das Ergebnis dieses Bestrebens ist die Befreiungstheologie, die wir als Exodus (Kap. 1—15) bezeichnen. Der Hauptstrom im übrigen Teil der Bibel besteht darin, daß ein Volk der Dritten Welt über diese und nachfolgende Erfahrungen von Unterdrückung, Kampf und Befreiung weiter nachdenkt. Jeder der indischen Mythen von göttlichen Herabkünften *(avataara)* hat einen besonderen Befreiungstrend. Manche alte Geschichte *(puraana)* ist höchst wahrscheinlich eine Geschichte des Widerstands gegen Unterdrückung. Die Befreiungsanstöße des Buddhismus verdienen, eindringlich studiert zu werden. Im Kontext des bewaffneten Widerstandes gegen inthronisierte Macht und Korruption entwickelt die BhagavadGita eine Spiritualität tätiger Befreiung. Im 16. Jahrhundert entwarf Bartolomé de las Casas eine DWTh in seiner kritischen Ablehnung der Religion der europäischen Eroberer, Goldgräber und Rassenmörder sowie in seiner Schilderung der amerikanischen Ureinwohner, die für ihn mehr waren als bloßes Rohmaterial für die Evangelisierung, nämlich «der gegeißelte Christus Indiens».

Die DWTh setzte ihre Laufbahn fort durch den weitverbreiteten afro-amerikanischen Kampf gegen die Sklaverei, durch die zwei (1871

und 1885) von Louis Riel[1] angeführten Rebellionen der Mischlinge in Kanada, durch den Widerstand gegen das britische Eindringen im Sudan, der von der religiös-militärischen Bewegung der Mahdisten angeführt wurde, von denen an einem einzigen Nachmittag elftausend von den Briten erschossen wurden, ferner durch die «shini (neu) lama»-Bewegung um die Jahrhundertwende in der inneren Mongolei unter der Führung eines Laienpriesters des Buddhismus, um die mongolischen Herdenbesitzer gegen Landbesetzungen durch das China der Handynastie zu verteidigen, das durch die britische Politik in Südchina und die berüchtigten Opiumkriege unter Druck gesetzt worden war. Der Weg ging weiter durch die zahllosen Bauernrevolten im kolonisierten Indien und anderswo, durch die Bauernkriege dieses Jahrhunderts und durch die Kämpfe für die nationale Unabhängigkeit, die den militanten Kolonialismus in unserer Zeit besiegten[2]. Gandhi betrachtete sein Werk als Kampf für die Freiheit, in erster Linie Großbritanniens und dann Indiens. Beide waren sich entfremdet, weil sie ihre Identität und Authentizität verloren hatten: Indien war zur Sklaverei degradiert, während Großbritannien zu einem Sklavenhalter und internationalen Tyrannen herabgesunken war.

Seit 1960 kam die kritische Reflexion in verschiedenen Ausdrucksformen, die einige mächtige Befreiungsströmungen und Dritte-Welt-Theologien hervorgehen ließen, zum Tragen. Diese artikulieren die Kämpfe von Volksgruppen gegen rassistische Unterdrückung, von Frauen gegen sexistische Unterdrückung und Patriarchat, von Afrikanern gegen kulturelle Unterdrückung, die von ihnen als anthropologische Verarmung bezeichnet wurde — als ein europäischer Versuch, das afrikanische Menschsein total zu negieren und vollständig zu vertilgen. Dazu kommen die Kämpfe aller ehemaligen Kolonien gegen gesellschaftlich-wirtschaftliche und politische Unterdrückung durch alte und neue imperialistische Politiken systematischer Unterentwicklung, Ausbeutung und Plünderung. 1976 verbanden sich verschiedene theologische Strömungen und Anliegen zu der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt (EATWOT), die bis anhin sieben internationale Konferenzen und mehrere kontinentale und regionale Konsultationen und Kolloquien abgehalten hat. Die DWTh gehört zum Leben des Volkes; sie bildet einen Weg für solche, die Gläubige und Menschen sein wollen, die denken und suchen, eine Atmosphäre kritischer Reflexion, die das Volk beim Aufbau seiner Geschichte trägt und umformt. Die DWTh hat auch in verschiedenen Sprachen und Übersetzungen ein ansehnliches Schrifttum hervorgebracht. Das ist der Punkt, an den uns der weite Weg zur Freiheit gebracht hat und an dem die DWTh heute steht. Bevor wir uns mit Fragen nach dem möglichen/unmöglichen Weiterweg befassen, werden wir gut daran tun, eine Bestandsaufnahme von dem zu machen, was wir zu unseren Gunsten hier, wo wir stehen, in der Hand haben.

Was haben wir erreicht?

1. Unseres Erachtens besteht unsere größte Errungenschaft in der Artikulierung unserer Methode. Wir lehnen den klassischen Weg ab, von der Lehre der Kirche oder der Bibel auszugehen, daraus theologische Schlußfolgerungen abzuleiten und sie auf die geschichtliche Wirklichkeit anzuwenden. Unseren Ausgangspunkt bildet die konkrete gesellschaftliche Wirklichkeit und eine vorrangige Option für die Unterdrückten sowie der Einsatz für deren Befreiung. Wir lesen die gesellschaftliche Wirklichkeit, wie auch die Bibel und Geschichte, von unten her, aus der Sicht der Armen, durch ihre Tränen und Wunden, durch die Kämpfe und Hoffnungen der Unterdrückten hindurch. Eine engagierte Befreiungspraxis, um in den menschlichen Beziehungen eine wirkliche Veränderung auf eine größere Gleichheit und Gerechtigkeit hin herbeizuführen, ist der erste Akt. Die Theologie folgt darauf als Frucht der kritischen Reflexion über die gesellschaftsverändernde Praxis. Die Veränderung, die in Personen und gesellschaftlichen Wirklichkeiten unablässig geschieht oder herbeigeführt wird, diktiert eine fortwährende Veränderung in unserer Interpretation der Bibel und der Lehre der Kirche. J. L. Segundo sagt: «Jede neue Realität verpflichtet uns, das Wort Gottes neu zu interpretieren, die Wirklichkeit dementsprechend zu verändern und dann zurückzugehen und das Wort Gottes von neuem zu interpretieren und so weiter.»[3]

2. Ein weiterer bedeutsamer Schritt bestand in der Organisierung der erwähnten Vereinigung von Theologen der Dritten Welt (EATWOT). Diese setzt sich zum Ziel, die Situationen der

Dritten Welt in allen Kontinenten bei der Entwicklung einer DWTh miteinander zu reflektieren und sich gemeinsam fortzubewegen bei der Bezeugung des in Christus erschlossenen neuen Menschseins durch gemeinsame Kämpfe für eine neue Ordnung und bei der Interpretation des Evangeliums als der Macht Gottes, welche die Armen zu andauerndem Kampf befähigt. Die Vereinigung hat sich als ein fruchtbares Forum für den Gedankenaustausch, für die gegenseitige Unterstützung und Herausforderung, für die Zusammenarbeit und wechselseitige Befruchtung der Ansichten und Ideen erwiesen. In nun schon über zehn Jahren «blieben wir durch Spannungen und Konflikte hindurch vereint und sind wir dazu gelangt, einander in der jeweiligen Andersheit zu respektieren, das Andersartige als eine Bereicherung für alle anzusehen und unsere Verschiedenheiten innerhalb eines umfassenden Engagements für die Befreiung des Volks von jeder Form der Unterdrückung zu halten.»[4]

3. Ferner ist zu erwähnen, daß der Arme, dessen Bewußtsein befreit ist, als das Subjekt der Theologie entdeckt wurde. Auf dem Weg über die politischen Kämpfe werden die Armen zu Trägern der Theologie. Ihr Glaube an Gott wird in ihrem politischen Erwachen und in ihrer gesellschaftlichen Mobilisierung zu einem zentralen Element. Dieser ihr Glaube ist mit der Kultur von armen Bauern und mit der Weisheit von Arbeitern verbunden, die beide im Schmelztigel des Leidens geformt und geklärt worden sind. Auf dem Gebiet der Politik suchen die Armen etwas Neues zu schaffen mit weniger Polizei und Gefängnis und mehr Raum zur Mitbeteiligung für alle. Die Solidarität mit den Armen in ihren Kämpfen und die Entzifferung der Wirklichkeit und der Bibel vom Standpunkt der Armen aus ist für die Theologen der Dritten Welt wesensbestimmend. Wir haben gelernt, uns mit Jesus zu vereinigen, indem wir Gott dafür danken, daß er die neue Ordnung und seine Frohbotschaft geringen Menschen gibt und nicht Gelehrten und Weisen. «Man betrachtet die Kämpfe der Armen als ein kritisches Instrument zur Erneuerung der theologischen Reflexion und des geistlichen Lebens.»[5]

4. Unsere interkontinentalen Kontakte und Beurteilungen haben uns zu einer einfühlsamen Neubewertung aller großen Weltreligionen mit ihren geistlichen Traditionen, ihren Heiligen und heiligen Schriften geführt und auch zu einer Neubewertung der schriftlosen Urreligionen, die älter und weiter und von tiefem Einfluß sind, sowie der Volksreligiosiät mit ihren Andachten und Bräuchen, die wir einst als kindisch zu übersehen oder als abergläubisch zu kritisieren pflegten. Bei zahlreichen Anlässen waren die herkömmlichen Religionen für das Volk in seinem Widerstand gegen koloniale Aggression und imperialistische Herrschaft eine Kraft- und Inspirationsquelle. Sie standen so mit Gott im Bunde, indem sie gegen eine versklavende und unterdrückende Christenheit Leben und Würde des Menschen verteidigten. Die Begegnung mit Volksreligionen und -spiritualitäten war eine ebenso verwirrende wie heilsame Erfahrung.

5. Unsere Methode hat uns zu der alten Einheit von Theologie und Spiritualität zurückgebracht, die in Blüte stand, bevor die Theologie sich aus der Wärme der (monastischen) Frömmigkeit in die kühlen Hallen der akademischen Rationalität begab. «Theologie ist eine geistliche Betätigung, eine Funktion unseres Glaubens an Christus, und wohnt unserer Glaubensvereinigung mit Gott inne. Der Gottesdienst öffnet uns für den Anruf des Geistes, der die Geschichte durchdringt und die Armen mit Kraft erfüllt.» Gleichzeitig entdeckten wir den engen Zusammenhang von «Spiritualität und Politik, Kontemplation und Engagement, unseres Gottesverständnisses und des konflikthaften Vorgangs des Menschwerdens.» Der Geist des Herrn und Freiheit gehen Hand in Hand. Der Geist ist in allen geschichtlichen Kämpfen für eine wenn auch noch so bruchstückhafte echte Freiheit und Liebe Partner. «Die Spiritualität, die der DWTh zugrunde liegt, besteht in einem leidenschaftlichen Einsatz für das Reich Gottes auf Erden und damit für die Erde selbst und ihre Befreiung und Veränderung. Sie ist eine Spiritualität, welche die Armen herausfordert, ihr Joch abzuschütteln und frei zu sein.»[6]

6. In der Bekräftigung der Einheit von Spiritualität und Theologie liegt die damit verwandte Bekräftigung einer dialektischen Beziehung zwischen Orthopraxis und Orthodoxie. Allen Religionen ist an der Wahrheit und Lehre gelegen. Wahrheit liegt jedoch mehr im Leben und im Tun als in Worten, die nur wenig in Taten wurzeln. Nicht um Orthodoxie oder Dogmen machen sich Religionen Sorge. Sie legen den Ton auf die Orthopraxis, auf die geistlichen, sittlichen und sozialen Haltungen und Engagements. Die

religiöse Sicht der Wirklichkeit als eines Mysteriums ist natürlich mißtrauisch gegenüber «klaren und bestimmten» Definitionen und Dogmen, die ihr als zu enge, zu partielle und oberflächliche Auffassungen über die Wirklichkeit vorkommen[7]. Die Wahrheit ist nicht etwas, das man unabhängig von ihrer Verwirklichung im Leben kennen und in Worte fassen kann. «Wahrheit und Treue stehen somit in der Bibel in ganz engem Zusammenhang ... Gott ist deshalb wahrhaftig, weil er das, was er verheißt, auch ausführt ... Wahrheit im biblischen Sinn ist dadurch charakterisiert, daß sie in die Geschichte projiziert wird... Die Theologie besteht somit im Verständnis dieses Glaubens, der angenommen und ins Leben umgesetzt wird.»[8] Wir sind überzeugt, daß es eitel ist, sich auf die Formulierung von «Wahrheiten» zu konzentrieren, während man nichts tut, um die Welt zu verbessern. Wenn ihr die Orthopraxis fehlt, entbehrt die Theologie einer Mutter, von der sie geboren werden soll. A. Pieris bezieht sich auf Amiolcar Gabral, Patrice Lumumba, Nkruma und Ho Chi Minh und erinnert uns daran, daß diese Männer «wenig schrieben und der Nachwelt doch viel übermittelten durch ihre Praxis, die somit denen, die nach einer Befreiungstheologie der Religionen und Kulturen suchen, als ein ‹locus theologicus› dient»[9].

7. Die DWTh ist mit dem Martyrium verbunden. Dies gilt von mancher Szene in Mittel- und Südamerika. Es gilt von Südafrika und Gebieten wie Südkorea, Singapur, Malaysia und den von den U. S. A. dominierten Philippinen. Theologie zu treiben und das Wort Gottes für das Leben in der heutigen Geschichte zu deuten, ist gefahrvoll geworden. Zehntausende, Laien und Ordensleute, auch Priester und Bischöfe, sind verschwunden, wurden verbannt, gefoltert und getötet, weil sie das Gotteswort ausrichteten und mit Gott auf der Seite der Unterdrückten standen. Das ist nichts Neues. Leonardo Boff erzählt Geschichten von Märtyrern seit dem Beginn der europäischen Eroberung und Kolonisierung Amerikas bis zu unserer Zeit[10]. In sogenannten «katholischen» Ländern, deren Gebieter zur Messe gehen und Maria verehren, werden Christen, die ihrem Glauben entsprechend handeln, in großer Zahl entführt, eingekerkert, gefoltert, vergewaltigt, in Arbeitslager gesteckt, verstümmelt, zu Tode gequält, niedergeschossen. Fürwahr, «die Schande unserer Zeit!»[11]. Kleine Ausschnitte aus dem Martyrologium von heute sind zugänglich gemacht worden[12]. Sie erzählen von einigen wenigen derer, die im Kampf für das Evangelium und die Gerechtigkeit heute in Lateinamerika ihr Leben geopfert haben. Ihr Martyrium legt Zeugnis ab für eine Theologie, die es laut Karl Rahner «gut versteht, die Verantwortung für die Armen und Notleidenden auf sich zu nehmen». Darum ist sie eine echte Theologie, die «ihren Standort am Ausgangspunkt eines Pfades hat, der den ganzen Weg bis zum Ende geht — wenn Menschen ihr Leben für ihre Mitmenschen opfern»[13].

8. Das Bestehen einer besonderen DWTh mit einer andersartigen Methode markiert die endgültige Zulassung des theologischen Pluralismus und die Aufhebung des westlichen Monopols auf Theologie. Vor zwölf Jahren spottete Kardinal Villot in einer Rede in Abidjan über die Idee einer afrikanischen Theologie, denn es könne nur eine, nämlich die katholische Theologie geben, d. h. de facto eine europäische. In einer Ansprache an die Bischöfe von Zaïre warnte Johannes Paul II. 1983 sie vor der Gefahr, «das Wachstum einer Philosophie und Theologie des ‹Afrikanismus› zuzulassen, die ausschließlich Eigengewächs wären und jedes wirklichen, tiefen Zusammenhangs mit Christus entbehren würden». Um die Gefahr der Selbstabschließung zu vermeiden, verordnete der Papst eine «gesunde Zusammenarbeit mit den Studienzentren in anderen Ländern», womit er selbstverständlich westliche Länder meinte[14]. Man setzt voraus, daß westliche oder europäische Studienzentren gegen solche Risiken und Gefahren gefeit seien, selbst wenn sie während Jahrhunderten nicht mit Studienzentren «in anderen Ländern» zusammenzuarbeiten, sondern der übrigen Welt ihre einheimischen Philosophien und Theologien aufzuzwingen suchten. Die Theologie hat nun ihre eurozentrischen kulturellen Fesseln abgeschüttelt und hat nun die Freiheit, in einer Vielfalt von Idiomen und Akzenten zu sprechen und wesentliche Dimensionen des Evangeliums anzuleuchten, die von den herrschenden soziokirchlichen Ideologien und Interessen lange Zeit unterdrückt oder entstellt worden waren.

9. Ein letzter erwähnenswerter Punkt ist der, daß in der DWTh die Stimmlosen eine Stimme gefunden haben. Sie sprachen frei heraus und verschafften sich Gehör. Sie wurden von Freund und Feind vernommen. Viele Freunde in der Ersten Welt unterstützten uns, begannen analoge

Methoden für ihre Verhältnisse auszuarbeiten, übersetzten unsere Werke in die Sprachen der Ersten Welt und veröffentlichten einleitende Überblicke und kritische Studien der DWTh[15]. Die DWTh wurde auch in hohen politischen Kreisen feindlich zur Kenntnis genommen. Zuerst hat die Regierung der U.S.A. sie ernstgenommen. Lateinamerikanische Oligarchen und Militärregime schlossen sich ihr an. Ebenfalls der Vatikan, wenn auch nicht ohne Zögern und Doppeldeutigkeit. Verzeichnung, Verleumdung und Polizeiaktionen sowie subtil manipulierte Isolation sind einige der Waffen, die gegen die DWTh verwendet werden, bis sie bald genug durch wissenschaftliche Folterung und das Maschinengewehr ersetzt werden. In einer Schrift über Fernando Cardenal bemerkt Peter Hebblethwaite: «In Nicaragua ist man darüber besorgt, daß die Verurteilung der Befreiungstheologie durch Kardinal Ratzinger mit der Rede Präsident Reagans in Santa Fe gegen die Befreiungstheologie in Zusammenhang gebracht werden kann — so daß das Religiöse und das Politische Hand in Hand gehen»[16]. Das alles besagt, daß man die DWTh nicht unbeachtet lassen kann. Sie ist ein Ferment mit geschichtlichen Konsequenzen, die man begrüßt oder vor denen man sich fürchtet, je nach der Klasse, der politischen Ideologie oder dem Glaubensverständnis, die man vertritt. Auf jeden Fall kann die Christengemeinde nicht über die DWTh hinwegsehen. «Soll die christliche Kirche nicht bloß zu einer Gesellschaft zur Behütung der Privilegierten und Wohlhabenden werden, dürfen wir die Befreiungstheologien nicht ignorieren. Sie sind für die Kirche Vorboten einer ganz tiefen Äußerung der Agonie und der Hoffnung für die Völker der Dritten Welt.»[17]

Agonie und Hoffnung

Falls die DWTh eine Äußerung von Agonie und Hoffnung ist, kann sie nicht gänzlich zukunftslos sein. Wenn wir zu einer Weggabelung oder zu einer pfadlosen Wüste gelangt sind, ist es an uns, uns zu orientieren und an die Arbeit zu gehen. Die Kriterien, nach denen sich unsere Entscheide richten werden, liegen in unserer Methode und in den zurückgelegten Wegstrecken. Der Prüfstein ist stets eine immer tiefere Vermenschlichung durch Befreiung und Verantwortung, Gerechtigkeit, Solidarität und Beteiligung.

Die Situation der Verarmung und Unterdrückung besteht weiter und verschlimmert sich noch in einigen Gebieten. Der durch die Kolonialmächte herbeigeführte Vorgang der wirtschaftlichen Unterentwicklung, Abhängigkeit und Ausbeutung geht weiter und wird dadurch verstärkt, daß in unserer Mitte örtliche Verbündete, kolonisierte Geisteshaltungen, Wachstumsmodelle, Denkmuster und die Schuldenfalle vorhanden sind. Das Ergebnis ist die entsetzliche Armut und Not der Massen der Dritten Welt neben einem abscheulichen Reichtum und Luxus einer kleinen privilegierten Gruppe. Skandalöse gesellschaftliche Kluften und Ungleichheiten charakterisieren die Situation. Die kulturelle Invasion und Verzerrung unserer Kontinente werden auch durch die Medien, das Bildungssystem und die wirksame Blockierung des Aufkommens einheimischer Technologien herbeigeführt. Der Verlust unserer Kultur ist der Verlust unserer Seele, unserer Identität und unseres Schlüssels, um zu überleben. Rassismus ist eine ausgeprägte Oppressionsmacht, die in Südafrika und den Vereinigten Staaten und mehreren Ländern der Ersten Welt sowie in Ländern der Dritten Welt unter anderen Namen und Verkleidungen unverschämt überhand nimmt. Die politischen Realitäten der Dritten Welt, eine Folge des Wirtschafts-, Bildungs- und Verwaltungssystems, das der Kolonialismus eingeführt hat, funktionieren heute unter dem Zeichen der Uneinigkeit und blutiger Zwietracht, schwerer Militarisierung, der Korruption und Käuflichkeit an hohen Stellen und der Steigerung der Unterdrückung, da das Volk unablässig wächst und der Widerstand zunimmt. Für die Massen besagt sogar Wirtschaftsentwicklung intensivierte Ausbeutung[18]. J.L. Segundo bemerkt: «Einer neueren Information zufolge starben in einer einzigen Region Brasilien in den letzten fünf Jahren zehn Millionen Menschen an Unterernährung.»[19] Der Widerstand des Volkes gegen Militarismus, Diktatur und erzwungenes Elend ist vielleicht der bedeutsamste Aspekt der heutigen Wirklichkeit der Dritten Welt. Der gemeinsame Grundfaktor in allen unseren Kontinenten ist das Volk auf der Suche nach Würde, Sinn und vollem Menschsein.

Folglich wird die Arbeit weitergehen. Solange das Volk sich weigert, sein Verlangen nach Leben aufzugeben oder seine Befreiungskämpfe einzu-

stellen, ist die DWTh im Werden und verlangt sie dringend nach ihrer Artikulierung.

Wohin gehen wir?

1. Von jetzt an wird sich unsere theologische Arbeit bemühen, eine gesamtmenschliche Perspektive zu umreißen. Wir müssen Dichotomien überwinden, um aus dem Denken an das, was wir leben und hoffen und an Leben für die anderen, die Unterdrückten und Zermalmten aufs Spiel setzen können, eine umfassende Zukunftsvision zu entwickeln. Die Befreiung bleibt das gemeinsame Thema und das zentrale Anliegen. Das verlangt jedoch die Befreiung unserer Theologie von engen, sektiererischen Auffassungen. Wir müssen zu einer Einschätzung der Offenbarung und Gnade gelangen, gestützt auf den Gottesgeist und im Blick auf die Geschichte und den Kosmos, für das Mysterium und im Gedenken an das Göttliche, das im Herzen des Menschen besteht. Unsere Theologie wird dann mit einem Verständnis des Glaubens als eines Mitwirkens mit dem arbeiten, was Gott an Gutem für unsere Welt will, als einer tätigen Mitarbeit mit Gott in der Totalität der Weltgeschichte so gut wie in unseren besonderen Geschichten. Unterdrückung wird dann als eine Praxis der Gottlosigkeit, als Abfall vom Glauben bewertet werden. Und der Befreiungsprozeß wird dann als gemeinsames Wagnis erfahren werden, worin Gott und das Volk Partner sind.

2. Das Haupthindernis für die gläubige Zusammenarbeit an dem, was Gott sich für unsere Geschichte erträumt, ist im dominierenden globalen Gesellschafts- und Wirtschaftssystem zu erblicken, zu dessen Gelingen — wie Lord Keynes uns belehrt — die edlen, großmütigen Ideale der Religion zugunsten des Gottes der privaten Profitanhäufung aufzugeben sind. Es ist an der Zeit, die ausschließende Alternative des Evangeliums, Gott oder der Mammon, mit all ihrer Wucht wieder neu zu betonen. Eine gründliche theologische Kritik des Kapitalismus und von dessen Ideologien und kulturellen Komponenten ist ein dringliches Gebot. Im Kapitalismus ist die Hauptquelle der entmenschlichenden Ungleichheiten und entfremdenden Beziehungen sowie die geschichtliche Ursache des Elends der Massen und der weitverbreiteten Armut inmitten des heutigen und potentiellen Wohlstands anzusiedeln. Die Arbeit, die mit Reflexionen wie der von F. Hinkelammert, «Ideological Weapons of Death», begonnen wurde, muß weitergeführt werden. Ist es wirklich möglich, die Betonung der Solidarität, des Teilens, des Opfers, der Zusammenarbeit und Gegenseitigkeit im Neuen Testament mit den Grundprinzipien des Kapitalismus in bezug auf die Produktion und den Profit zu vereinbaren? Oder mit der tatsächlichen Erfahrung von fünf oder mehr Jahrhunderten seiner Geschichte?

3. Zwei Punkte verlangen besondere Beachtung. Der eine ist die Weigerung der Ersten Welt, die Verantwortung für die Verarmung, Unordnung und Not, die jetzt die Dritte Welt quälen, zu übernehmen. Diese Verantwortung ist geschichtlich und theologisch zu bestimmen, und es ist offen festzuhalten, wen sie trifft. Das Licht dieser Wahrheit ist notwendig, um die Lügen aufzudecken, die jetzt herumgeboten werden, und den Wirrwarr der Analysen zu entschärfen, deren man sich jetzt bedient, um eine Veränderung zu verhindern. Die Verantwortung ist in der Kolonialgeschichte des Westens und seiner neokolonialen Politik von heute anzusiedeln. Der zweite Punkt betrifft die Schuldenlast, die jetzt auf den meisten Völkern der Dritten Welt lastet. Sie ist eine der erfolgreichsten Fallen, die der Kapitalismus verwendet hat. Diese Schuld frißt sich unseligerweise in alle unsere Nationaleinkommen und in alle unsere Hoffnungen auf Freiheit und Wachstum. Wir sind verpflichtet oder frei, «die moralische und theologische Frage nach der Zurückzahlung und Restitution zu stellen. In einer freimütigen, ehrlichen geschichtlichen und ethnischen Sicht der Dinge ist die eigentliche Frage die: Wer schuldet denn was wem? Die großen Geldsummen, um die es geht, sind nur ein kleiner Bruchteil des enormen Reichtums, der aus der Dritten Welt gewaltsam in den Westen übergeführt wurde und durch vielfältige koloniale und neokoloniale wirtschaftliche und politische Mechanismen weiterhin übergeführt wird. Es ist eine Aufgabe der DWTh, diese Angelegenheit sachkundig, klar und mutig anzugehen, wie dies beim Ceylon-Tee einst der Fall war»[20].

4. Einer klaren, soziologisch und theologisch wohlbegründeten Ablehnung der feudalkapitalistischen Systeme sollte ein Einsatz für eine gangbare, menschliche Form des Sozialismus entsprechen. Dies liegt in der innersten Logik des Engagements der DWTh für die Armen und für die

neue Ordnung Gottes, die in Gerechtigkeit, Freiheit und Solidarität sowie darin besteht, daß man Lebensressourcen, wie sie in unseren Eucharistiefeiern versinnbildet werden, miteinander teilt. Eine prophetische Kritik des geschichtlichen Kapitalismus, seiner blinden Flecke, seiner Schwächen und seines Versagens und dessen Tendenz, undialektisch und dogmatisch zu werden, ist sicherlich in Ordnung. Diese Kritik soll dazu beitragen, das Aufkommen des Sozialismus und seiner wenn auch noch so bescheidenen geschichtlichen Leistungen als einen Fortschritt in der Geschichte der Vermenschlichung und als eine Lebenssaat zu betrachten, die für die Zukunft verheißungsvoll ist.

5. Wir sind die Kirche, der Leib Christi in der heutigen Geschichte. Wir sind es soweit, als wir es werden, indem wir der von Jesus gegebenen Verpflichtung auf die neue Ordnung Gottes nachleben, die Unterdrückten zu befreien und die Erniedrigten zu erheben, so daß dann Gleichheit besteht. Deshalb obliegt es uns, uns auf eine gemeinsame Kritik unserer selbst als Kirche einzulassen, um das Unkirchliche zu entdecken und auszumerzen, das in den Leib Christi einzudringen sucht. Diese Selbstüberprüfung gehört zum liebenden Bemühen, Kirche zu werden und sie in jeder Epoche von neuem hervorzubringen. Der Umbau, der in der Gestalt und im Leben der christlichen Basisgemeinden und in den Überlegungen der Denker der Dritten Welt schon im Gang ist[21], ist freudig und gründlich weiterzuführen. Unsere kirchliche Selbskritik wird sich auf so wesensfremde Elemente erstrecken, wie die Klassentrennung und die Klasseninteressen es sind, die sich im Leib der Kirche auswirken; auf das widersprüchliche Glaubensverständnis innerhalb der Kirche; auf die ideologische Manipulation des Glaubens, die es reichen Christen ermöglicht, arme Christen ruhig zu verfolgen und zu töten; auf das anscheinend akzeptierte Auseinanderreißen von WORT und Fleisch, Orthodoxie und Orthopraxis und insbesondere auf den heftigen Antikommunismus der Kirche, dessen sich die Reichen und Diktatoren bedienen, um Tausende zu töten. Als Institution haben wir vieles zu bereuen und für vieles um Vergebung zu bitten: gegenüber Juden und Muslimen und Hindus, gegenüber den Armen der Welt, gegenüber den Ureinwohnern Amerikas, Afrikas und Asiens, gegenüber den Frauen in Kirche und Gesellschaft. Als Kirche haben wir uns nach den Bedingungen zu fragen, unter denen das Vaterunser unter uns ehrlich gebetet und das eucharistische Brot gebrochen werden kann. Die entscheidende Frage ist die: Was macht die Kirche christlich, und welche Beziehung besteht zwischen den Befreiungskämpfen des Volkes und dem Kirchewerden? Es bedarf dringend des Nachdenkens über die Glaubensautorität der gesamten kirchlichen Gemeinschaft, Zeugnis abzulegen, und man hat vom Lehramt der Geschichte, der Menschheit und vieler geistlicher Traditionen und religiöser Visionen zu lernen, die Gott im Lauf der Jahrhunderte an so vielen Orten gespeist und geleitet hat.

6. Es genügt nicht, daß an den Versammlungen der Theologen der Dritten Welt die Frauen angemessen vertreten sind. Auch würde es nicht genügen, zu sagen, weil Frauen dabei seien, theologisierten die Männer tiefer. Frauen haben ihre eigene Weise, den Sinn des Glaubens zu erspüren und die theologische Reflexion voranzutreiben. Die Theologien der Frauen und der Männer sollten nicht einfach weiterhin parallel laufen und sich nie begegnen. Sollten wir uns nicht nach einem ganz neuen Stil des Theologietreibens in gemeinsamem Tun umsehen? Ein fruchtbares Suchen in dieser Richtung ist nur innerhalb der weiteren Horizonte des gesamten Frauenproblems möglich. Die Stoßrichtung dieses Hauptproblems «geht über die Frage der Rechtsgleichheit hinaus ... zu der Frage nach dem Sinn und der Bedeutung dieser Gleichheit». Neben der Wirklichkeit der Frau und ihren Rechten gehört dazu ihre Beziehung zum Mann und ihre gemeinsame Beziehung zum Leben. Jetzt aber «gehen Mann und Frau getrennte Wege; beide werden innerlich dem Leben des anderen entfremdet, und in dieser Entfremdung verlieren beide den Kontakt mit dem Leben»[22]. Frauen sind Personen; sie sind sowohl leiblich wie seelisch Lebensquell; sie sind die grundlegenden Erzieher und wirklichen Haushalter im wörtlichsten Sinn. Frauen sind die ersten Vermittler der Kulturen, der Werte und des Glaubens. Sie haben das erste, unaufgebbare, ihnen von Gott zugewiesene Lehramt inne. Frauen sind die Inspiratorinnen und Unterstützerinnen des Besten im Manne und nicht nur des Schlimmsten. Das sind Tatsachen. Falls die Bibel und die Kirche diesen widersprechen, muß man der Bibel und der Kirche behilflich sein, sich redlich zu berichtigen und umzudeuten.

7. Eine ganze Welt theologischer Arbeit bleibt in den Beziehungen zu den Weltreligionen zu leisten. Deren providentielle Bedeutung, die Rolle, die sie gespielt haben und immer noch spielen, indem sie Hunderten von Millionen von Menschen über viel längere Zeitstrecken hin, als es bei den biblischen Religionen der Fall war, Sinn und Richtung geben, ihre Bedeutung als Übermittler von Offenbarung, Gnade und Heil, der inspirierte Charakter ihrer Schriften usw. sind für die DWTh ganz schwerwiegende Probleme, die in enger Zusammenarbeit und Zwiesprache mit Anhängern dieser Religionen und vor dem Hintergrud unseres Glaubens in bezug auf ihren Ursprung im Herzen einer von Gott gelenkten und begnadeten Geschichte zu erforschen sind. Die Religionen bilden gegenseitige Übermittlungen des Wortes und Lebens Gottes, eine wechselseitige Aufforderung zur Transzendenz und Sinnbilder der Reichtümer des unbegreiflichen, unbenennbaren Mysteriums. Wieso werden Religionen zweideutig? Warum fallen sie manipulierenden Ideologien anheim und werden so zu einem Opium des Volkes und zu Werkzeugen der Unterdrückung, der Zerstückelung und des Todes? Bis anhin fehlt uns eine Methode des Sprechens mit den Weltreligionen. An jede Religion einzig aus der Sicht der Bibel heranzugehen, hat seine Probleme.

8. Die Umrisse einer Christologie der Dritten Welt sind schon klar. Unser Ansatzpunkt ist nicht die Ontologie, sondern die Geschichte. Jesus lebte auf dieser Erde als Mensch unter Menschen, uns gleich in allem, nur war er nie gegenüber der Wirklichkeit verschlossen, sondern für die Natur, das Volk und Gott ganz offen. Er wuchs in Liebe auf, und seine Liebe wurde immer umfassender und reiner. Er identifizierte sich mit den Armen, war mit den Unterdrückten solidarisch, und für ihn war das Anliegen der Unterdrückten das Anliegen Gottes in der Geschichte. Diese Solidarität mit den Unterdrückten war zugleich Solidarität mit Gott, eine Liebe, die bewirkte, daß er selbst zu dieser Liebe wurde, die dem Lebendigsten und Tiefsten in Gott verwandt ist. Daraus ergibt sich der Schluß: Was für den Armen und Erniedrigten getan wird, wird für Jesus, wird für Gott getan. Das ist die Ausrichtung der Christologie der Dritten Welt. Vier Frauen der Vereinigten Staaten wurden in San Salvador von Sicherheitskräften entführt und auf einer Kuhweide getötet und verbrannt. Jon Sobrino sagte von ihnen: «Maura, Ita, Dorothy und Jean waren der Christus und halten die Hoffnung auf Befreiung lebendig.» Das Heil kommt von Jesus, das Heil kommt durch Maria, es kommt durch alle. Frauen und Männer, welche die Wahrheit und das Volk so sehr lieben, daß sie für sie ihr Leben hingeben[23]. Jesus leidet jetzt, wird jetzt gegeißelt und gekreuzigt, in «katholischen» Ländern, in Gefängnissen und Slums, in Bergwerken und Plantagen. Wir müssen wiederum die wirkliche Gegenwart Christi im Armen und das Weitergehen seines befreienden Todes in den Unterdrückten entdecken. Diese Realpräsenz sollte nicht durch ein unklares Reden über die Eucharistie gedämpft oder verdunkelt werden. Das Brot ist deswegen sein Leib, weil zuerst diese leidende Gemeinschaft sein Leib, sein Stellvertreter auf Erden, seine priesterliche Vermittlung zwischen Himmel und Erde ist. Wie Pieris betont hat, besteht die Herz-Jesu-Verehrung nicht in einem krankhaften Bestreben, für die diesem Herzen zugefügte Unbill «Sühne» zu leisten. Der Kernpunkt ist, daß «es in Christus etwas gibt, das Unbill erleidet und somit wiedergutgemacht werden kann. Die Befreiungstheologie bringt uns in Kontakt mit einem solchen Christus, dessen blutendes Herz nach tapferen Liebestaten verlangt..., mit einem hungernden, dürstenden, nackten, kranken Christus, der keine Unterkunft hat und an gesellschaftliche Ketten gefesselt ist (Mt 25,31—46)..., mit einem Christus, der von der Soldateska gefoltert wird (Mt 27,30)..., mit Christus als dem Opfer des Fanatismus von Priestern und des politischen Opportunismus (Mt 27,15—26)[24]. Wir haben keine Christologie ohne die unzähligen Kreuze der Geschichte, die uns die Liebe Gottes übermitteln, und ohne den Widerstand der Unterdrückten als dem Vorboten der Auferstehung, die Gott in unserer Mitte bereits wirkt. Wo ist Christus? Und wo ist Gott heute zugegen und tätig, um die Welt mit sich zu befreunden?

9. Wir werden mehr Geschichten erzählen, alle Geschichten des liebenden und leidenden Volkes erzählen. Wir werden die Geschichten der Kämpfe der Völker in den uns betreffenden Geschichten erzählen. Die Kämpfe von Dalits und Unberührbaren, der Ureinwohner Amerikas und Afrikas, der Sklaven und Zwangsarbeiter, der Patrioten, Freiheitskämpfer, Sozialreformer und der keine Gefahr Scheuenden. Wir werden

die Geschichten erzählen und in bedeutsamen Geschehnissen Offenbarung aufleuchten lassen. Wir haben immer noch die Theologie unserer Geschichten und unserer nationalen Unabhängigkeitskämpfe und der großen Revolutionen von China, Kuba, Simbabwe, Vietnam, Angola, Nicaragua zu überdenken und zu versprachlichen.

10. Wenn wir, Leute der Dritten Welt, zusammenkommen, um Theologie zu treiben und gefahrvolle Verpflichtungen gemeinsam auf uns zu nehmen, sollten wir nicht mehr ein exklusiver Klub von Fachleuten und Akademikern sein, sondern Brüder und Schwestern in den Befreiungskämpfen der Bauern und Arbeiter, der Armen, der Ungebildeten, der Jungen, der Stimmlosen. Wir sollten sicherstellen, daß einige von diesen bei uns sind, daß sie über weitgehende Möglichkeiten verfügen, sich auf ihre eigene Weise zu äußern, und daß das, was sie übermitteln, zu wesentlichen Bestandteilen des theologischen Ergebnisses wird. Das ist eine Forderung unserer Methode und unserer Überzeugung, daß sich die Frohbotschaft an die Armen richtet und daß die Unterdrückten, wach geworden, das Subjekt der Theologie sind.

11. Je größer die Rolle ist, welche die Armen bei der Einsicht in den Sinn des Glaubens und bei dessen Versprachlichung für heute spielen, desto weniger wird man sich wahrscheinlich ausgeklügelter wissenschaftlicher Vermittlungen und einer gelehrten Sprache bedienen. Sollte die Theologie nicht immer mehr in Kunstformen, in Tanz und Drama, in Gemälden und Linien, in Schnitzereien und Skulpturen zum Ausdruck gebracht werden? Vor allem sollte sie in neuen, schönen Beziehungen, in Taten der Liebe und schließlich in der neuen Gesellschaftsordnung selbst verkörpert werden, in der Schönheit und Gestalt der gerechten, freien und gleichheitlichen Gemeinschaft der Kinder Gottes und der Freunde Christi.

Wir schließen mit einer Geschichte:

«Vor fast zwanzig Jahren waren ein irischer Künstler und ich in das alte Maynooth eingeladen, um vor Studenten über die religiöse Kunst zu reden... Ich erhob mich, um zu sprechen, stotterte mich ermüdend durch mein Manuskript und setzte mich dann, bei kühlem Beifall. Mein Freund und Mitkünstler begab sich dann nach vorn und holte heimlich und mit boshaftem Lächeln in meiner Richtung aus den weiten Falten seines Mantels eine von ihm geschaffene Skulptur hervor. Er stellte sie ehrfürchtig auf den Tisch vor sich und ‹intonierte› (es gibt dafür kein anderes Wort) den denkwürdigen Ausspruch: ‹Das ist das, was ich zu sagen habe› Dann setzte er sich, natürlich unter gewaltigem Applaus. Er hatte recht. Es stimmt: Die tiefsten Dinge, die Zuversicht, die Dinge, auf die es anzukommen scheint..., kann der bildende Künstler nirgends so recht in Worten ausdrücken.»[25]

[1] Vgl. Douglas Daniels: Louis Riel and Liberation Theology, in: The Ecumenist 25/3 (1987) 33—36.

[2] Vgl. A.R. Desai, Peasant Struggles in India: Eric Wolf, Peasant Wars of the Twentieth Century (1969).

[3] L.J. Segundo, The Liberation of Theology (1976) 8.

[4] S. Rayan, A Splash of Colours (MSS).

[5] Ebd.

[6] Ebd.

[7] Vgl. D.S. Amalorpavadass, The Church as a Community of Faith in the Indian Context: FABC paper 30 (1982) 14.

[8] Raul Vidales, Methodological Issues in Liberation Theology: Gibellini (Hg.), Frontiers in Theology, 38—39.

[9] A. Pieris, The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology: CTC Bulletin 3/2 (August 1982) 46.

[10] L. Boff, Passion of Christ: Passion of the World (1987) 118—121.

[11] Der Aussrpuch stammt von Kardinal J. Ratzinger, vgl. seine Instruktion von 1984 über gewisse Aspekte der Befreiungstheologie.

[12] Vgl. z.B. M. Lange und R. Iblacker, Witnesses of Hope. The persecution of Christians in Latin America (1981); T. Cabestroro, Blood of the Innocent. Victims of Contra's War in Nicaragua (1985); Fernando Bermudez, Death and Resurrection in Guatemala (1986).

[13] K. Rahner, Vorwort zu Witnesses of Hope, XIII und XV.

[14] Vgl. Osservatore Romano, 1. August 1983.

[15] Vgl. R. McAfee Brown, Theology in a New Key (1978); Alfred T. Hennelley, Theologies in conflict. The Challenge of J.L. Segundo (1979); T. Witvliet, A Place in the Sun. Liberation Theologies in the Third World (1985); D.W. Ferm, Third World Liberation Theology. An Introductory Survey (1986); L.L. Wostyn, Exodus Towards the Kingdom. A Survey of latin American LiberationTheology (1986); Roger Height, An Alternative Vision (1985).

[16] P. Hebblethwaite, Pastor in Revolution: The Tablet, 4. August 1984.

[17] W.K. McElaveny, Good News is Bad News is Good News.

[18] Vgl. Witnesses of Hope, a a O. (Anm. 12), 19.
[19] J. L. Segundo, Theology and the Church (1985) 166.
[20] S. Rayan, A Splash of Colours (MSS).
[21] Vgl. L. Boff, Church Charism and Power. Liberation Theology and the Institutional Church (1985); ders., Ecclesiogenesis. The Basic Communities Reinvent the Church (1986); A. Barreiro, Basic Ecclesial Communities. The Evangelization of the Poor (1976); J. Comblin, The Church and National Security State (1979): E. Dussel, A History of the Church in Laltin America (1981); J. Sobrino, The True Church and the Poor (1984).
[22] Josephine Newman, The Women's Movement in the Church, in: Doctrine and Life, März 1984.
[23] Zitiert von P. Jacobsen, in: Witnesses of Hope, a a O. (Anm. 12) 153.
[24] A. Pieris, Spirituality in Liberational Perspective: East Asian Pastoral Review, 2. April 1983, 150.
[25] Ray Carrol, The Image of Christ and an Apologia for the Artist: The Furrow, August 1981.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

SAMUEL RAYAN

1920 geboren. 1939 Eintritt in den Jesuitenorden. 1955 zum Priester ordiniert. 1950 an der Universität Trivandrum Graduierung in Literaturwissenschaften. 1960 an der Päpstlichen Universität Gregoriana Promotion zum Doktor der Theologie. 1961—1972 Seelsorger einer Organisation für Universitätsstudenten in Kerala. Seit 1972 Professor der Theologie an der Vidya-Jyoti-Hochschule in Delhi. 1968—1982 Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Mitherausgeber der theologischen Zeitschrift «Jeevadhara». Veröffentlichungen: The Holy Spirit (Orbis Books, New York 1978); The Anger of God (Bombay 1982); In Christ: The Power of Women (Madras 1986). Außerdem Artikel in indischen und ausländischen Zeitschriften. Anschrift: Vidya Jyoti, 23 Raj Niwas Marg, Delhi 110054, Indien.

CONCILIUM aktuell

Knut Walf / James H. Provost

Die Verleihung des Bischofsamtes

Obwohl es bei dem hier angesprochenen Thema nicht um eine Frage des Dogmas, ein heilsnotwendiges Glaubensgeheimnis oder um etwas, was für den Glauben an Gott wesentlich ist, geht, erregt die Frage, wie ihr Bischof zu seinem Amt kommt, in Diözesen, die auf die Bestellung eines neuen Oberhirten warten, viel mehr Leidenschaft. Und wenn man dieses Thema anspricht, erregt man damit auch mehr Emotionen bei gewissen kirchlichen Autoritäten!

Woher kommen diese Reaktionen? Es könnte dies eine Bestätigung der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über die wichtige Bedeutung der Bischöfe sein. Es könnte aber genauso ein Zeichen sein für eine wachsende Gefahr, eine Gefahr, die aber an den Ufern des Tibers anders beurteilt wird als an anderen Orten der Welt.

Es gibt keine göttlich offenbarte Verfahrensweise dafür, wie jemand, der in die Nachfolge eines Mitglieds des Bischofskollegiums eintritt, zu diesem Amt bestellt werden soll. Wenn es etwas derart gäbe, dann wäre allenfalls öffentliche Nominierung inmitten der Gemeinde und Wahl durch das Werfen des Loses für die gültige Bestellung zum Bischof erforderlich (vgl. Apg 1,15–26). Historisch gesehen, hat es vielerlei Weisen gegeben, in denen die Leiter von Ortskirchen in ihr Amt berufen wurden. Damit soll nicht der Anspruch erhoben werden, daß eine bestimmte dieser Weisen die vollkommene Lösung gewesen sei oder unter allen Umständen eingehalten werden müsse. Es bedeutete aber doch festzustellen, daß das gegenwärtige System dem Urteil der Geschichte zu unterwerfen ist und daß es kritisch daraufhin untersucht werden muß, ob es den Anforderungen des kirchlichen Lebens entspricht — genauso, wie jedes andere System der Berufung ins Bischofsamt diesen kritischen Fragen zu unterwerfen ist.

Aufgrund welcher Kriterien soll ein System der Berufung ins Bischofsamt beurteilt werden? Geht es dabei darum, daß entsprechend dem geltenden Recht vorgegangen wird? Oder daß es im Einklang mit der historischen Entwicklung der zentralen kirchlichen Autorität steht? Oder geht es darum, daß es die Einheit im Glauben und die Verkündigung des Evangeliums, den geistlichen Zweck und das allgemeine Wohl der Kirche fördert?

Diese letztere Basis für eine Beurteilung, die von den höchsten Autoritäten in der Kirche anerkannt wird, ist nicht Sache eines abstrakten Urteils. Die Angemessenheit oder Unangemessenheit eines gegebenen Systems der Berufung ins Bischofsamt kann nur beurteilt werden im Blick auf die Frage, ob die Einheit der Kirche dadurch tatsächlich ganz konkret gefördert oder aber ob sie durch dieses System behindert wird. Die Antwort auf diese Frage wiederum hängt davon ab, ob mit Hilfe dieses Systems das Evangelium wirklich gemäß den Bedürfnissen der Hörer und den Erfordernissen der jeweiligen Zeiten verkündet werden kann oder nicht. Das System der Berufung von Bischöfen in ihr Amt wird dann also danach beurteilt werden, ob in ihm die geistliche Zielbestimmung des Amtes tatsächlich transparent wird und ob dadurch das Gemeinwohl der Kirche eindeutig gefördert wird.

Einige Ereignisse der jüngsten Zeit lassen aber ernste Zweifel an der Angemessenheit des gegenwärtigen Systems aufkommen. Große Diözesen auf vielen Kontinenten blieben lange Zeiten hindurch unbesetzt. Bischöfe, die im Alter von 75 Jahren ihren Rücktritt angeboten hatten, mußten ein Jahr oder sogar zwei Jahre lang auf eine Antwort warten. In einigen Fällen wurden Bischöfe ernannt, denen die grundlegende Eignung für ein Leitungsamt fehlt.

Überdies ist das derzeitige System weit davon entfernt, einen Schutz davor zu bieten, daß sich pressure groups *oder «Parteien» bilden; ganz im Gegenteil: Es fördert diese Entwicklung. Die in diesem System geforderte Geheimhaltung, seine Beschränkung auf eine erlesene Gruppe «mächtiger Figuren», das Fehlen einer offenen Berechenbarkeit: all dies erzeugt ein Klima, in dem politischer Druck und Sonderinteressen sich ohne Hemmungen auswirken können.*

In diesem System bleiben auch die Verfahrenskriterien für die Auswahl von Bischöfen verborgen — ungeachtet aller schönen pastoralen und spirituellen Grundsatzerklärungen. Ist Loyalität gegenüber gewissen disziplinarischen Normen hier von größerem Gewicht als die Fähigkeit, das Evangelium wirksam zu verkünden? Ist die Zugehörigkeit zu

einer bestimmten Bewegung, zu einer bestimmten Mentalität oder politischen Richtung hier wichtiger als die Fähigkeit, das Leben der christlichen Gemeinschaft zu fördern? Es hat den Anschein, daß sich hier Verschiedenes mischt, und aus diesem Grund wird es noch schwieriger, das gegenwärtige System, das so zentralistisch, geheimnistuerisch und empfänglich für die Einflußnahme von Leuten ist, die hausierend herumreisen, zu rechtfertigen.

Das gegenwärtige System ist tatsächlich meilenweit entfernt von der Praxis der ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte und vom Grundsatz der «relativen Ordination», der damals gegolten hat. In einem System, in dem einzig und allein der Papst die Auswahl trifft, entfernt sich die Kirche mehr und mehr von ihren Ursprüngen. Ist dies nicht tatsächlich ein ekklesiologisches, ein theologisches Problem? Wirft dies nicht ernste ökumenische Fragen auf?

Hier soll nicht für eine «Demokratisierung» der Berufung zum Bischofsamt plädiert werden, es soll auch nicht die eigentümliche Rolle des Petrusdienstes in der Gemeinschaft der Kirchen geleugnet werden. Es soll aber beharrlich und nachdrücklich die Forderung erhoben werden, daß die Vorgehensweise bei der Berufung zum Bischofsamt nicht nach ihren kurzfristigen Vorteilen, sondern nach ihren langfristigen Ergebnissen beurteilt werden möge. Liegt das langfristige Gemeinwohl der Kirche nicht in der Entwicklung starker Ortskirchen, die sich ihrer Verantwortung innerhalb der Communio der Kirchen bewußt sind und die sich die Wahrnehmung von Leitungsfunktionen zutrauen?

Wir bieten hier kein neues System an, noch viel weniger ein «vollkommenes» System für die Berufung ins Bischofsamt. Wir möchen aber anregen, daß die Frage, wie Bischöfe in ihr Amt berufen werden sollen, einer ganz neuen Prüfung in allen Teilen und allen Ebenen der Kirche bedarf. Fordern nicht die geistliche Zweckbestimmung des Amtes und das Gemeinwohl der Kirche wenigstens so viel?

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

(«CONCILIUM aktuell» erscheint unter der Verantwortung der jeweiligen Verfasser.)

Vorwort

Wim Beuken / Sean Freyne / Anton Weiler

Die Wahrheit und ihre Opfer

Unser Titel für dieses Heft ist absichtlich paradox formuliert, besonders für das Empfinden von Christen, die mit dem Evangelisten Johannes glauben: «Die Wahrheit wird euch frei machen» (Joh 7,32). Traurigerweise aber sind die Wege der Geschichte übersät mit vielen Opfern, die im Namen der Wahrheit, welche die christliche Kirche zu bezeugen sich berufen fühlt, zu solchen Opfern gemacht wurden. Das Bewußtsein der Christen für diese Geschichte ist in unserem Jahrhundert immer wacher geworden, und zwar nicht nur durch solche Ereignisse wie die Ausrottung der Juden, sondern auch durch das wachsende Bewußtwerden der Ideologie des Patriarchats und der massiven Ausbeutung der Armen, auf die uns sowohl die feministische Theologie als auch die Befreiungstheologie immer wieder aufmerksam machen. Diese Betrachtungsweisen sind der gesamten Arbeit von CONCILIUM nie fern, und auch in diesem Heft suchen wir sie zur Geltung zu bringen, wenn auch vielleicht mehr nebenhin, indem wir uns bewußt halten, daß wir uns auch unseren klassischen heiligen Texten und unserer Geschichte auf eine kritische Weise nähern müssen.

Christen müssen immer in der Gegenwart leben, auch wenn sie sich der Vergangenheit erinnern und sich bemühen, eine Zukunft zu gestalten, die in größerer Übereinstimmung steht mit der Wahrheit von Gottes universaler Sorge für die Menschen und seiner Anteilnahme an unserem Geschick, wie sie uns in Jesus Christus erschlossen ist. Unsere theologische Aufgabe ist es daher, uns der Vergangenheit kritisch zu nähern, ohne zu gestatten, daß daraus eine Ideologie gemacht wird, mit deren Hilfe ein einzelner oder alle diejenigen beherrscht werden können, die sich — auf welche Weise auch immer — in unserer Welt als Opfer empfinden und auf der Suche nach einer wirklich befreienden Wahrheit sind. So gibt es also zwei Horizonte, die wir beständig in einer spannungsvollen Einheit zusammenhalten müssen, nämlich unser eigener Horizont als derer, die als Interpreten auf der Suche nach einer solchen befreienden Wahrheit sind, und sodann der Horizont solcher Texte, die immer aufs neue unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, die aber, wie wir wissen, oft selbst das Produkt von einander widerstreitenden Betrachtungsweisen sind und in denen ihre eigenen verborgenen Ideologien wirksam sind.

Die historisch-kritische Methode hat zusammen mit der wachsenden Hilfe der Gesellschaftswissenschaften beim Studium der Bibel und mit der Betonung der kulturgeschichtlichen Methode bei der Untersuchung der späteren christlichen Theologie eine viel größere Beachtung der äußeren Bedingtheiten unserer Texte zustandegebracht und dazu beigetragen, daß die verborgenen Ideologien, die hinter den unschuldigsten Darstellungen unserer heiligen Vergangenheit lauern, freigelegt werden konnten. Dieser Horizont ist es, den unser Heft hauptsächlich anvisieren möchte, wobei wir uns gleichzeitig bewußt bleiben müssen, daß wir ständig in der Gefahr sind, diese Tatsachen zu unterdrücken oder falsch darzustellen, und daß wir sorgfältig darauf horchen müssen, auf welche Weise die Opfer in unserer eigenen Welt die Vergangenheit lesen und deuten.

Indem wir wissen und anerkennen, daß es nie ein «Goldenes Zeitalter» gegeben hat, in dem es keine Opfer oder Sieger in menschlichen Machtkämpfen gegeben hätte, wollen wir unsere — jüdischen und christlichen — heiligen Texte befragen, wie sie ihre Opfer tatsächlich betrachtet haben, als Adressaten von Gottes universaler liebender Sorge oder als bloße «Verfügungsmasse», die schließlich auf der Schutthalde der Geschichte landet. In unserer Suche nach einer wirklich befreienden Praxis für unsere Welt, in welcher der Dualismus zwischen Siegern und Besiegten überwunden werden könnte, wollen wir die

Doppeldeutigkeit der Vergangenheit ehrlich und kritisch ansprechen und dabei anerkennen, daß diese auf vielerlei und oft verborgene Weisen zu unseren eigenen Schiefheiten und Vorurteilen beitragen, und zwar gerade deswegen, weil wir sie als etwas, was zu unserer authentischen Tradition gehöre, haben gelten lassen.

Die alttestamentlichen Beiträge dieses Heftes prüfen die Art und Weise, wie die biblische Geschichtsschreibung und die Prophetie Israels Pflicht betont haben, mögliche Opfer seines eigenen Triumphes und des Mißbrauchs der Verheißung an David zu beschützen; denn beide — geschichtlicher Erfolg und Verheißung — waren Israel von Gott verliehen worden und nicht seine eigenen Errungenschaften, aufgrund derer es andere hätte beherrschen dürfen.

Die Erinnerung an das Sklavendasein in Ägypten im Buch Exodus und seine Auswirkung auf die Gesetzgebung bezüglich der Behandlung von Sklaven und anderen verletzbaren Gruppen, hat nach Jonathan Magonet die Funktion eines «Antimodells» für die Gesellschaft, die Israel zu schaffen sich anschickte. Auf diese Weise war Israel, so behauptet Magonet, geschützt vor triumphalistischen Empfindungen, die seinen eigenen Interessen gedient hätten.

Es ist wohlbekannt, daß die Heilige Schrift das davidisch-salomonische Königtum als religiös doppeldeutig gewertet hat. Hans-Winfried Jüngling untersucht dieses Phänomen anhand zweier exemplarischer Texte: anhand der skandalösen Geschichte von David und Bathseba (2 Sam 11–12) und anhand der politischen Konfrontation zwischen Jesaja und Ahas (Jes 7). Die Darstellung des tyrannischen Königs, der auch nicht vor Meuchelmord zurückscheut, hat zum Hintergrund die Ideologie des Königstums, nach welcher der König der Garant der Gerechtigkeit und der Fürsorge für den Armen ist (Ps 72). Da das Königtum seinen sakalen Charakter von Gott herleitete, wurde es eben nicht als etwas Absolutes betrachtet in dem Sinn, daß es frei gewesen wäre, die Normen von Glauben und Ethik zu ignorieren, und zwar nicht einmal im Bereich des Politischen.

Israels Verhältnis zu den anderen Völkern ist ein drittes Unterthema. Wie Bernard Renaud aufzeigt, ist die prophetische Bewegung verantwortlich für die Auffassung, daß Israels Geschichte nicht geschrieben werden soll als die Machtgeschichte eines nationalen Gottes, der sein Volk gegen andere Völker oder Götter beschützt, sondern als die Geschichte eines ethischen Anspruchs, der sich an Israel ebenso wie an die anderen Völker richtet. Diese grundlegende prophetische Auffassung entwickelte sich in drei Phasen: die Aufbrechung des nationalistischen Horizonts (Am 1–2); der Weg der Bekehrung, der auch für die anderen Völker eröffnet wird (Jona); die Berufung der Völker zur Bundesgemeinschaft (Jes 19,16–25).

Die drei neutestamentlichen Beiträge führen diese Befragung der Vergangenheit fort. Wie haben die Christen auf den Status von Opfern reagiert, auf religiösem Gebiet, als sie selbst von der Synagoge zu solchen Opfern gemacht wurden, und dann gegenüber Dissidenten in ihren eigenen Reihen; auf politischem Gebiet schließlich unter Rom?

Das Matthäusevangelim bietet einen interessanten Schallboden für die christlichen Einstellungen zu den Juden, wie Sean Freyne darlegt. In dieser «jüdischsten» der frühchristlichen Schriften hören wir, wie ein christlicher Schriftsteller / Evangelist die Ansprüche seiner eigenen Gemeinschaft auf Kosten anderer jüdischer Gruppen durchzusetzen suchte, und zwar mit Hilfe einer griechisch-römischen und apokalyptischen Tadelrhetorik. Diese Art der Textlesung regt die Frage an: Wie können wir vermeiden, daß unser Anspruch auf Wahrheit zu einer Ideologie verkommen kann, die andere Menschen versklavt?

Der erste Johannesbrief mit seiner von einem erhabenen Gottesbild zeugenden Erklärung «Gott ist Liebe» macht eine über die Wahrheit des Evangeliums tief zerstrittene und gespaltene Gemeinde sichtbar. Hans-Josef Klauck untersucht die Unfähigkeit des Autors, die — in der Geschichte des Christentums so selten zufriedenstellend behandelte — Spannung zu lösen, die Spannung, die darin besteht, daß das Interesse am richtigen Verständnis des Glaubens mit dem Prinzip universaler Liebe verbunden werden muß, ohne daß man dieses Prinzip in eine formlose «Sache der reinen Liebe» auflöst, welche ihren unterscheidend christlichen Inhalt verlieren würde.

Unter allen neutestamentlichen Schriften ist das Buch der Offenbarung mit seinem ungezügelten Symbolismus, dieses Produkt einer aufs höchste schöpferischen Vorstellungskraft, am anfälligsten für ideologischen Mißbrauch. Die Artikel von Adela Yarbro Collins und Christo-

pher Rowland gehen an dieses Buch heran mit den beiden schon angedeuteten Horizonten, dem der Texte und dem der Opfer in unserer eigenen Welt. Der erstere liest das Buch unter dem Gesichtswinkel, wie der Unterdrücker, Rom, gesehen wird, wobei er sorgfältig auf seine negative Symbolisierung achtet; und auf seine Verwendung einer Sprache der Gewalt, wenn es darum geht, dessen Vernichtung vorauszusagen. Die Einstellung des Autors, so wird argumentiert, kann sowohl aus psychologischen wie aus soziologischen Gründen erklärt werden, immer auf dem Hintergrund der bestehenden Spannung zwischen dem Glauben einerseits und der Erfahrung der Unterdrückung andererseits. Die Antwort jedoch — z.B. Bilder der Gewalt statt gewaltsamer Handlungen — ist bestenfalls schwankend und unvollkommen und weckt die Frage, was es denn «den Unterdrückten nützt, selbst Unterdrücker zu werden».

Auf eine Weise, die stark kontrastiert zu dieser sorgfältigen Beachtung der Rhetorik des Textes in bezug auf die Umstände seiner Entstehung, nähert sich Rowland dann dem Buch aus einer radikalen christlichen Sicht von heute. Er sieht in ihm das Lebendighalten eines messianischen Ideals, das die frühe Christenheit vom Judentum geerbt hatte, mit seiner für die Reichen und Mächtigen gefährlichen Erinnerung und seiner Freisetzung von Energien für den sozialen Wandel. So unterscheidet es sich von den anderen frühen literarischen Ausdrucksformen der christlichen Bewegung wie von der Form der Briefe, welche die Konformität mit der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung betonen und daher nicht dieselbe soziale Dynamik in sich tragen, wie das Buch der Offenbarung sie enthält.

Diese kontrastierenden Weisen der Annäherung an ein und dasselbe Buch können dazu dienen, uns an die Notwendigkeit einer Pluralität von Lese- und Deutungsweisen zu erinnern, wenn wir den unterschiedlichen Horizonten einerseits des Textes und andererseits der modernen Welt voll gerecht werden wollen. Die mehr historisch orientierte Lesung vermeidet jede Idealisierung des Textes, indem sie auf die Doppeldeutigkeiten im Blickwinkel des Autors hinweist, während eine Haltung, die ihren Ort in einer modernen kritischen Glaubenssicht hat, zeigt, wie ein Text mit einer solchen inneren Mehrdeutigkeit und deshalb mit einer ihm innewohnenden Möglichkeit, zur Stütze einer sektiererischen Sicht zu dienen, immer noch eine kritische Funktion ausüben kann, wenn die eigene Einstellung des Interpreten vorgeprägt ist durch die evangelischen Forderungen des Friedens und der Gerechtigkeit.

Im historischen Teil dieses CONCILIUM-Heftes waren von der Redaktion unterschiedliche Beiträge vorgesehen worden. So hatten wir u.a. an die Behandlung der Gnostiker durch die entstehende orthodoxe Kirche gedacht, auch an die Art und Weise, wie die Kirche mit Arius und seinen Anhängern umging. Ebenso an die Behandlung von Protestanten und Dissenters durch die anglikanische Kirche. Der harte Umgang mit den Problemen Orthodoxie und Heterodoxie ist in der Kirchengeschichte nur allzu gut dokumentiert. Umständehalber konnten die hierzu vorgesehenen Beiträge nicht geliefert werden. Was aber doch geboten wird, weist eine interessante Konvergenz auf.

G. Gonnet bespricht die Position von Katharern und Waldensern im Schoß der mittelalterlichen Kirche als Beispiel für den Umgang mit Oppositionellen innerhalb einer Kirchengemeinschaft. Reformeifer, biblischer und geistlicher Radikalismus, gnostische Tendenzen und Volksevangelismus gehen hier zusammen bei dem Entwurf einer neuen Ekklesiologie. Die Notwendigkeit einer Reform der Kirchen von innen heraus schlägt oft unter dem Druck des innerkirchlichen Widerspruchs um in harte Unterdrückung, in diesem Fall durch Inquisition und Kreuzzüge.

Eugène Honée beschreibt, wie die lutherischen Kirchen mit dem Täufertum im sechzehnten Jahrhundert abrechneten. Er macht deutlich, daß die kirchliche Haltung gegenüber den Täufern auch zusammenhängt mit ihrer Einstellung gegenüber der Reichsautorität: Muß man Kirche und Christenheit identifizieren oder nicht? Auch wegen dieser Meinungsverschiedenheit entbrannten oft harte Verfolgungen.

Marjorie Reeves legt dar, daß im dreizehnten Jahrhundert die Kernfrage lautete: Wer sind die Heiligen, wer ist der Antichrist? Die Franziskanerspiritualen setzten die Gegner ihrer Sicht mit dem Antichrist gleich, aber die offizielle Kirche trieb ihrerseits die Spiritualen und ihre Anhänger aus der Kirche aus. Feindbilder spielen in dieser Art geistlicher Konfrontationen eine große Rolle. Aber auch die Bibel und die Theologie wurden im Kampf gegen «die anderen» mobili-

siert. Anton Weiler untersucht, wie die Lehre vom heiligen oder gerechten Krieg die theologischen Argumente lieferte, um die «Außenstehenden» im Namen Gottes um Leib und Leben zu bringen. Michael Erbe berichtet, wie im Falle des konkreten Beispiels der Eroberung des Landes der Sachsen durch Karl den Großen Missionierung und politische Unterwerfung Hand in Hand zusammengingen. Die Annahme des Christentums schien den Sachsen anfangs die einzige Möglichkeit zu sein, ihre politische Selbständigkeit zu bewahren. Aber schließlich lief die Missionierung auf Unterwerfung und Unterdrückung hinaus.

Enrique Dussel entlarvt die Rhetorik der traditionellen westlichen Geschichtsschreibung, die von der «Entdeckung» Amerikas spricht, als wenn dieser Kontinent nicht schon lange von Menschen bewohnt gewesen wäre. Der neue Blick der Unterworfenen auf ihr eigenes Los im zwanzigsten Jahrhundert ist bezeichnend für die Neubestimmung der Begriffe einer Geschichtsschreibung, die auf den Spuren Hegels das westliche Christentum mit der Zivilisation gleichsetzte. — Die Geschichte des Christentums und der Kolonisation in Afrika, wie sie von Herman Obdeijn beschrieben wird, weist einige frappierende Parallelen zu den Beiträgen von Michael Erbe und Enrique Dussel auf.

In einem abschließenden Aufsatz, der dazu dient, den Horizont heutiger Opfer ausdrücklich sichtbar zu machen, plädiert Ottmar John für eine privilegierte Stellung der Armen, die als die Opfer der Geschichte offen sind für eine radikale Botschaft der Befreiung als einer Gabe Gottes. Im Wesentlichen ist dies die Botschaft des Evangeliums, dessen Träger unsere Geschichte sein müßte, die aber diese Botschaft oft auf traurige Weise entstellt hat. Nach John beziehen die Armen sich anders auf die Vergangenheit als diejenigen, die aus einer Position gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Herrschaft handeln. Diese beuten die Vergangenheit entweder aus, um damit ihre eigene Macht abzustützen, oder aber sie ignorieren sie als irrelevant in einer modernen Welt, welche die menschlichen Errungenschaften als etwas Selbstgemachtes und von der Geschichte Unabhängiges betont. Diese Rolle als privilegierte Leser und Deuter, die er den Armen zuerkennen möchte, ist nach John keine Mitgift ihrer Lebensbedingungen, sondern kommt ihnen nur dann zu, wenn sie diese ihre Lebensbedingungen als eine Herausforderung begreifen, sich in Glauben, Hoffnung und Liebe den Ursachen ihrer Unterdrückung zu widersetzen.

Indem wir also versuchen, die Wahrheit in Liebe zu leben, während wir uns gleichzeitig die dunkle Kehrseite jeder menschlichen Errungenschaft kritisch bewußt machen, weil es da die anderen gibt, die zumindest die möglichen Opfer sind, können wir hoffentlich einige Tragödien unserer christlichen Geschichte vermeiden, welche dieses Heft von CONCILIUM darzulegen versucht hat.

Aus dem Englischen bzw. Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Jonathan Magonet

Die Einstellung des Buches Exodus gegenüber Ägypten

Die Bedeutung Ägyptens im Bewußtsein der Israeliten und für die biblischen Autoren ist kaum zu überschätzen. Die Exodusgeschichte, die für Israel von zentraler Bedeutung für das Verständnis seines völkischen Ursprungs ist, wird überdies zum Modell für die Interpretation der babylonischen Gefangenschaft und der Rückkehr aus ihr. Die Erinnerung an die ägyptische Sklaverei wird zur entscheidenden und grundlegenden Idee für die Gesetzgebung, soweit sie sich mit der Behandlung der Sklaven sowie aller im Land wohnhafter Fremden und sonstiger sozial ungeschützter Gruppen befaßt. Die spätere Geschichte der beiden Königreiche ist eng mit dem politischen Auf und Ab zwischen den regionalen «Supermächten» verknüpft. Wenn aber auch Bündnisse mit Ägypten von den Propheten angegriffen wurden, steht hinter dieser Gegnerschaft der Argwohn allen derartigen politischen Abhängigkeiten gegenüber sowie ein Mißtrauen gegen die Zuverlässigkeit Ägyptens als Bündnispartner. Doch steckt darin nahezu nichts von dem Zorn und Haß, die bisweilen für das israelitische Assyrien- und Babylonbild charakteristisch sind. So ist die Erinnerung und Darstellung Ägyptens überraschend wohlwollend und verständnisvoll, ungeachtet seiner Bezeichnung als «Haus der Sklaverei», aus dem Israel sich befreit wußte. Das Buch Exodus ist beides: eine Quelle dieser Einstellung oder ihre Widerspiegelung, je nachdem wie man die historische Entwicklung der betreffenden Texte betrachtet.

Der erste Teil des Buches erzählt eine Geschichte. In ihrer Gesamtdarstellung wie in ihren Details überliefert sie späteren Generationen eine besondere Vorstellung von der Erfahrung Ägyptens. Der wiederholte Auftrag, die Kinder über die Ereignisse des Exodus zu belehren (Ex 10, 2; 12,26; 13,8.14), die in der Folgezeit das Herzstück der sorgfältig ausgearbeiteten Passah-Feier bilden, verstärken das Gefühl, daß jede Einzelheit des damals Geschehenen eine enorme Bedeutung besitzt. Die Ereignisse des Exodus sind von Bedeutung im weitesten theologischen Sinn (Gottes Eingreifen in menschliche Geschichte und seine Sorge für das Schicksal seines Volkes) und prägen sich ein in Gestalt einer Reihe menschlicher Werte (Freiheit von Sklaverei, «Befreiung»). Aber an erster Stelle schildert die Erzählung die politischen Verhandlungen zwischen Pharao und Mose. Und diese müssen wir untersuchen.

«Helden und Bösewichte»

Es ist wesentlich, gleich zu beachten, daß die Ägypter nicht als gleichermaßen böse und gottlos dargestellt werden, dem entsprechend die Israeliten alle als gut oder zumindest augenblicklich als auf ihren Gott vertrauend und gläubig.

Ein Pharao ist Anstifter der Ereignisse, und sein Nachfolger führt seine Politik fort. Aber seine Offiziere und das ägyptische Volk generell werden als von ihm verschieden und schließlich sogar als in Opposition zu seinen Handlungen stehend dargestellt. Diese Art Unterscheidung muß man sich geistig zu eigen machen, wenn man sich ein Gesamturteil über Ägypten bilden will.

Die Geschichte beginnt mit der dramatischen Ankündigung, daß ein neuer König «sich erheben» wird über Ägypten, der Josef nicht kennt. Der Gebrauch des Begriffes «ein neuer König» hat lange Zeit die Möglichkeit suggeriert, daß dadurch ein Wechsel der Dynastie gekennzeichnet sei. Unter solchen Umständen werden die Implikationen des Begriffes «kennen» bzw. «nicht kennen» in Bezug auf die Person Josefs klarer — das heißt die Weigerung, Gewalt, oder Stellung oder Legitimität eines vom vorherigen Regime Beru-

fenen und seiner Nachfolger anzuerkennen. Dieser Wortsinn wird noch verstärkt, wenn wir den Gebrauch des entsprechenden hebräischen Verbs «*jada*» über diesen Abschnitt hin verfolgen. Es ist nicht so, daß der Pharao nur Josef «nicht kennt»; sein Nachfolger will auch den Gott der Hebräer nicht «kennen» (Ex 5,2), und die Plagen sollen zumindest teilweise, wie mehrfach festgestellt wird, der Absicht dienen sicherzustellen, daß Pharao und die Ägypter dahin gelangen, Gott zu «erkennen» (Ex 7,5.17; 8,6.18; 9,14.29; 11,7; 14,4.18). Das kann uns daran erinnern, daß der Exodus außer der nationalen und partikularen Absicht in Gottes Plan eine bewußt universalistische Zielsetzung erkennen läßt und daß beide Elemente in Israels Verständnis seiner Ursprünge gleichermaßen betont sind.

Wir haben mit der Politik einer neu entstandenen Machtstruktur zu tun. Unter solchen Umständen wird das Verhalten den Israeliten gegenüber verständlicher. Der offenbare Grund für die Bedenken ihnen gegenüber: ihre wachsende zahlenmäßige Stärke, und das Risiko, daß sie sich zu einer Fünften Kolonne entwickeln könnten, können durchaus eine gewisse politische Realität widerspiegeln. Aber sie sind nichtsdestoweniger in ihrem Tenor Hamans Hetze gegen die Juden bei Ahasverus (Est, 3,8–9) und ähnlichen in der Geschichte verbreiteten Hinterhältigkeiten bei Regierungen, die einen Vorwand suchen, der ihnen zur Sicherung ihrer Machtposition helfen soll, sehr ähnlich. Selbst der Ausdruck: «Wir müssen uns überlegen, was wir gegen sie unternehmen sollen» (Ex 1,10) und die anschließende Verschwörung gegen sie legen einen geheim gehaltenen und grundlosen Angriff auf eine Volksgruppe nahe, die von der allgemeinen Bevölkerung sonst nicht als Bedrohung angesehen wird.

Und so werden die folgenden Ereignisse von Nachmanides verstanden (Rabbi Moshe ben Nachman, «RaMBaN» 1194–1270) (Kommentar zu Exodus unsere Stelle betreffend): «Pharao und seine Ratgeber wollten das Volk nicht mit dem Schwert töten, denn es wäre eine große Treulosigkeit, ohne einen Grund ein Volk auszurotten, das auf Befehl eines früheren Königs in das Land hereingelassen worden war. Überdies wollte das Volk des Landes nicht zulassen, daß der König einen Gewaltakt dieser Art unternähme, denn es war gewohnt, sich mit den Israeliten zu beraten, umsomehr als sie ein zahlreiches und mächtiges Volk waren und einen gewaltigen Krieg gegen sie führen würden. Aber der König sagte, er werde es klug anstellen, so daß die Israeliten nicht merkten, daß er feindselig gegen sie vorgehe.

«Aus diesem Grund verlangte er von dem Volk eine Steuer, da es üblich war, daß in einem Land wohnhafte Fremde dem König eine Steuer zahlten, wie dies auch im Reich des Königs Salomo geschah. Dann wies der König insgeheim die Hebammen an, sie sollten die männlichen Kinder auf dem Gebärstuhl töten, so daß selbst die Mütter es nicht wüßten. Und schließlich befahl er danach seinem Volk: Werft alle Knaben, die den Hebräern geboren werden, in den Nil (Ex 1,22), — ihr selbst. Tatsächlich wollte er seinen Vollzugsbeamten nicht den Befehl geben, sie mit dem Schwert des Königs zu töten oder sie offiziell in den Nil zu werfen. Daher sagte er lieber dem Volk, wo immer man ein israelitisches Kind finde, solle man es in den Nil werfen. Und sollte der Vater des Kindes beim König oder beim Stadtoberhaupt Klage führen, so würde ihm geantwortet, er solle Zeugen beibringen, damit das Verbrechen bestraft werden könne. Wo nun die Bande von seiten des Königs gelöst waren (dh. die üblichen Strafen im Falle, daß der Geschädigte ein Israelit war, nicht angewandt wurden), waren die Ägypter frei, sich Häuser auszusuchen und völlig unbesorgt bei Nacht darin einzudringen (dh. sich selber zu Fremden zu machen) und die Kinder mitzunehmen.»

Es gibt erschreckende Ähnlichkeiten zwischen der Version des Nachmanides und den verschiedenen Schritten, in denen die Nazis ihren jüdischen Bürgern zunächst das Bürgerrecht nahmen, ihnen dann schrittweise ihre Menschenwürde raubten und so das Volk von jeder Spur von Gewissensbissen über Mißhandlungen befreiten, die es den Juden antat. Andere Kommentatoren vermehren die Schritte, in denen diese Unterjochung vor sich ging, indem sie in 1,11–14 eine schrittweise Verschlechterung der Arbeitsbedingungen erblicken, denen die Israeliten unterworfen waren, und im Zusammenhang damit ihrer weiteren Degradierung.

Ein weiterer Schritt der Unterjochung besteht darin, daß die ägyptischen Aufseher israelitische Vorleute einsetzen, die ihre israelitischen Mitsklaven antreiben (Ex 5,14) Das ist die geläufige Politik des «Divide et impera», der Entfremdung eines Teils, einer bestimmten Klasse, von dem Rest der Bevölkerung, dadurch daß man ihm ei-

nen höheren Status verleiht und ihn damit an die herrschende Macht bindet, um ihre Position zu sichern und sie vor dem Haß des eigenen Volkes zu schützen. Ein zusätzlicher Effekt besteht darin, eine Gruppe zu schaffen, die den Prellbock bildet zwischen den Unterjochten und den eigentlichen Machthabern.

Der biblische Bericht liefert in kurzen, aber klaren Bildern eine deutliche Darstellung eines hierarchisch gegliederten repressiven Regimes. Ob es mit einer «real» rekonstruierbaren ägyptischen Gesellschaft übereinstimmt, läßt sich schwer beurteilen. Aber vom Standpunkt der Erzählung aus, die zur Schrift werden sollte, gehört dies zur «Wahrheit» der ägyptischen Sklaverei.

Der Pharao, der sich mit dem zurückkehrenden Mose befaßt, ist nicht minder als sein Vorgänger ein raffiniertes politisches Wesen. Konfrontiert mit der anfänglichen Bitte des Mose, weist er nicht allein den ihm unbekannten «Gott» zurück, er ist bestrebt, die sich hier abzeichnende gefährliche potentielle Führerstellung zu untergraben, indem er die Arbeitslast steigert und andeutet, daß dies alles auf die gefährliche Initiative des Mose zurückgeht. Er tut das, indem er zweimal Moses eigene Worte zitiert, und zum zweiten, indem er ihm das alles unter die Nase reibt (vgl. Ex 5,17; 5,8; 5,3). Dieser weitere politische Schachzug im Sinne des «Divide et impera» scheint sich als erfolgreich zu erweisen, wie aus dem bitteren Empfang hervorgeht, der Mose vonseiten der Vorleute bereitet wird. (5,21).

Diese genauen Unterscheidungen zwischen den verschiedenen an der Geschichte Beteiligten sind sehr wichtig und sollten nicht weggedeutet werden. Denn mit Gottes Reaktion in den Plagen wird ein Prozeß eingeleitet, in dessen Verlauf Pharao seinerseits Schritt für Schritt von verschiedenen Gruppen seiner eigenen Gesellschaft getrennt und schließlich isoliert ist. Der gleiche Schachzug des «Divide et impera» kehrt wieder und wendet sich gegen ihn selbst. Wenn das die innere politische Strategie Gottes gegen Pharao ist, so besteht ihre weitergehende Lehre für die Israeliten darin, daß sie unterschiedliche Gruppen unter den Ägyptern erkennen. Und auf diese feinen Unterscheidungen sollen sie ihrerseits reagieren. So kann es kein einseitig böses Ägypten als Brennpunkt von Haß und Vorurteil geben.

Die Plagen

Die Erzählung von den Plagen ist sehr sorgfältig um ein wiederkehrendes dreiteiliges Muster herum aufgebaut. In jedem Zyklus wird die erste Plage angekündigt durch eine Warnung an Pharao am Morgen (Blut, Ungeziefer, Hagel); der zweiten in jedem Zyklus geht also eine Warnung voraus (Frösche, Seuche, Heuschrecken); vor der dritten erfolgt keine Warnung (Mückenschwärme, Geschwüre, Finsternis). Die drei Plagen in jedem Zyklus werden fortschreitend unangenehmer und die drei Zyklen fortschreitend unheimlicher: Die erste Gruppe macht das Leben unbequem und ist lästig; die zweite verursacht Krankheit und Verluste; die dritte Gruppe bringt Lebensgefahr und Tod.

Innerhalb dieses Aufbaus ergeben sich verschiedene andere Abläufe von selbst. Ein anderes wichtiges Thema sind die Magier des Pharao. In dem Streit, wie er da geführt wird, steht Mose gegen den Pharao (ein «Gott» gegen einen anderen «Gott»), während Aaron als sein «Prophet» (7,1) und Vertreter bei der Ankündigung verschiedener Plagen eine Rolle spielt, die der der Magier äquivalent ist.

Die verschiedenen magischen Handlungen, die erzählt werden, können zunächst nur als Beschwörungstricks und nicht mehr erscheinen, aber sie bedeuteten eine Herausforderung, die bis an das Herz der ägyptischen Religion und Kultur reicht. Sie stellen einen Angriff dar auf Kraftquellen dieser gewaltigen Gesellschaft mit ihrer Sklaven-Wirtschaft, mit ihren ungeheuren Bauprojekten, ihrer technologischen Erfahrung, ihrer enormen Bürokratie sowie ihrem reichen kulturellen und künstlerischen Erbe. Genauer gesagt: Die «Magier» sind die privilegierten «Technokraten» dieser Welt aufgrund ihrer besonderen Fertigkeiten. Wie Sarna (1987, 58–59) erläutert: «Speziell Ägypten war das klassische Land der Magie, die eine zentrale Rolle in seinem religiösen Leben spielte.... Man glaubte, das menschliche Geschick werde von zwei unterschiedlichen Kräften beherrscht und gelenkt: den Göttern und den Mächten jenseits der Götter. Keine dieser beiden Kräfte war notwendig wohlwollend. Tatsächlich betrachtete man Feindseligkeit und Mißgunst als charakteristisch für das Verhältnis der Götter zu den Menschen. Unvermeidlich befaßte sich die Religion immer mehr mit der Ausarbeitung eines Rituals, das be-

stimmt war, die zahlreichen unbestimmbaren Kräfte, die es gab, günstig zu stimmen oder zu neutralisieren... Der Magier war ein wichtiger, ja unerläßlicher religiöser Funktionär. Er besaß die notwendige Erfahrung für die Manipulation der geheimnisvollen Kräfte. Betrachten wir all diese Umstände, so entspricht es in bewundernswerter Weise dem sozialen und kulturellen Milieu, wenn von Mose in Ägypten derartige Zeichen und Wunder verrichtet werden und dieses Motiv im Buch Exodus insgemein starke Beachtung findet. Scheinbar gehören die Handlungen des Mose der gleichen Kategorie an wie die der ägyptischen Praktiker, doch der Schein trügt, und dieser Vergleich bleibt an der Oberfläche...»

Wie die Exoduserzählung es darstellt, wird die Macht der Magier verringert und als sinnlos erwiesen gegen die reale Macht des Gottes Israels. Die Einzelschritte sind deutlich: Sie können das Schlangenwunder nachahmen (Ex 7,10–12); auch das Wunder der Verwandlung des Nilwassers in Blut liegt noch innerhalb ihres Fähigkeitsbereiches (7,22), aber die Fähigkeit eines Nachvollzugs dessen, was seinem Wesen nach wirklich eine Plage darstellt, ist bereits widersinnig. Gleich dem Zauberlehrling können sie das eine nicht: ein Unheil rückgängig machen. Sie können ebenso die Frösche hervorbringen (8,7), aber auch sie nur zu dem bereits bestehenden Unheil hinzufügen. Erstmals geben die Magier ihr tatsächliches Versagen zu bei der dritten Plage, den Stechmücken, indem sie ihr Auftreten, das sie nicht nachvollziehen können, als «*etzba elohim* — Finger Gottes» qualifizieren (8,15). Doch ist die genaue Bedeutung dieses Ausdrucks nicht ganz klar. Handelt es sich hier wirklich um eine Anerkennung göttlichen Tätigwerdens, oder ist das Wort «*elohim* (Gott)» hier in einem allgemeineren Sinne gebraucht wie etwa in dem Ausdruck «*jirat elohim* (Gottesfurcht)» in Gen 20,11, wo es in einem sehr weiten Sinne moralische oder ethische Werte meint? (Die gleiche Bedeutung kann man auch der «Gottesfurcht» der Hebammen in Ex 1,17 beimessen.)

So könnte der Begriff «Finger Gottes» mehr oder minder die Bedeutung von «höhere Gewalt» besitzen, wie es in einer Versicherungspolice formuliert wird, also: ein natürlicher Unglücksfall, der sich menschlicher Kontrolle entzieht, noch nicht dagegen die Anerkennung eines direkten kausalen Tätigwerdens Gottes und ganz gewiß nicht des Jahwe Israels. Diese Feststellung der Magier wäre damit nur eine Gebärde zur Vermeidung eines Gesichtsverlustes bei Pharao. Aber es sollte ihnen nicht gestattet sein, mit dieser Ausflucht abzutreten. Die Plage der Geschwüre trifft sie augenblicklich physisch und zwar in solchem Ausmaß, daß sie nicht einmal mehr gegen Mose in die Schranken treten können (9,11).

Ein neues Element tritt auf mit der vierten Plage, die unterschiedlich übersetzt wird als «Fliegenschwärme» oder «Rudel wilder Tiere». In diesem Fall wird das Land Gosen, in dem die Israeliten leben, ausgenommen und bleibt unberührt (8,23.25). Diese Verschonung wiederholt sich bei der Plage der Rinderpest (9,4), des Hagelschlages (9,26) und der Finsternis (10,21). Dieser Grad der Unterscheidung führt die Ereignisse über den Rahmen von Naturkatastrophen hinaus in den Bereich eines gezielten göttlichen Tätigwerdens, — etwas, was die Magier zu leugnen versucht haben.

Von hier an werden auch bestimmte Gruppen unter den Ägyptern stärker differenziert. So nehmen einige der «Diener» Pharaos Moses Wort an und bringen ihre Rinder in Sicherheit vor dem Hagelschlag (10,20). Bevor die Heuschreckenplage einsetzt, beginnen sie mit Pharao zu streiten, daß er die Israeliten ziehen lasse. In dem Maße wie Pharao sich stärker isoliert, verringert sich sein Verhandlungsspielraum, und seine Halsstarrigkeit scheint zuzunehmen. Von diesem Punkt an wird Ägypten immer weniger ein realer Ort oder ein wirkliches Volk, es bleibt nur die an Besessenheit grenzende Machtgier seines Herrschers.

Es gehört zu den Leistungen der Erzählung, daß, je mehr Gottes Macht offenkundig wird, desto mehr unsre Sympathie für das ägyptische Volk zunimmt, das in einem System gefangen ist, das seinem Herrn eine solch absolute Herrschaft verleiht...

Die letzte Plage fällt aus der bisher herrschenden Dreiteilung heraus und bricht durch ihre Grausamkeit auch den bisherigen Aufbau zunehmender Strenge der einzelnen Plagen, wie wir ihn in den drei Zyklen beobachtet haben. Daß allein die Erstgeborenen getötet werden, legt den Gedanken nahe, daß es sich hier nicht um eine willkürliche Maßnahme handelt. Auf einer Ebene könnte diese Auswahl eine für die Maßnahme des Pharao durch eine gleichartige Maßnahme verhängte Strafe bedeuten. Auf einer

ganz anderen Ebene haben wir hier wohl den aitiologischen Hintergrund, der dadurch gegeben ist, daß in Israel die Erstgeborenen Gott geweiht waren (13,11–16), was dann seinerseits wieder durch den Levitikus aufgehoben werden sollte.

Es gibt eine Interpretation, die für die Auseinandersetzung mit diesem Geschehen berücksichtigt werden sollte. Sie stammt von Rabbi Aaron Samuel Tameret von Mileitschitz (gest. 1931), der wähend des Ersten Weltkrieges Pazifist wurde: «Gott selbst vollzog das Todesurteil direkt durch seine eigene Macht: ‹Denn Ich will durch das Land Ägypten gehen in dieser Nacht›, Ich und kein Vermittler. Nun hätte offenbar der Eine Heilige — gesegnet sei Sein Name — den Kindern Israels die Macht geben können, sich an den Ägyptern zu rächen, aber Er wollte nicht einmal zu jener Zeit den Gebrauch ihrer Fäuste zur Selbstverteidigung billigen, denn wenn sie sich in diesem Augenblick auch nur gegen Übeltäter verteidigt hätten, — auf solche Weise breitet sich der Weg der Fäuste über die ganze Welt aus, und schließlich wird der Verteidiger zum Angreifer. Daher verwandte der Eine Heilige — gesegnet sei Er — soviel Mühe darauf, Israel von jeglicher Beteiligung an der Rache an den Übeltätern fernzuhalten, so sehr, daß ihnen nicht einmal gestattet war, die Ereignisse selbst zu sehen. Aus diesem Grund wurde die Mitternacht, die dunkelste Stunde, als Zeit für die Taten der Rache bestimmt. Und den Kindern Israels wurde befohlen, zu dieser Stunde keinen Schritt außerhalb des Hauses zu tun... Die Sprache selbst ist äußerst exakt: ...Und keiner von euch soll aus der Tür seines Hauses herausgehen bis zum Morgen — damit die Plage des Vernichters nicht unter euch sei. Das heißt: Die Enthaltung von jeglicher Teilname an der Rache an den Ägyptern wird fernhalten die Plage der Rache, die Macht des Vernichters zu wecken, die in euch selbst ist...»

Die israelische Gesellschaft, die ägyptische Gesellschaft

Israels Erfahrung in Ägypten fungiert als ein «Gegenmodell» für die Gesellschaft, die Israel schaffen sollte. Wie weit es möglich ist, politische Realitäten von der theologischen Erzählung, die sie in sich schließt, zu unterscheiden, bleibt ein unlösbares Problem. Aber die folgende Assoziationsreihe stellt eine wahrhaft mächtige Verurteilung der ägyptischen Gesellschaft dar, die das Gegenüber Israels darstellt.

Genesis 47 berichtet die Folgen der Hungersnot, die Pharaos Traum vorhergesehen hatte. Joseph hatte mit voller staatlicher Unterstützung während der sieben fetten Jahre die Vorratsstädte gefüllt. Nun hatten die sieben Hungerjahre zu wüten begonnen, und viele Leute, die nach Nahrung suchten, hatten sich an Joseph gewandt. Wie der Schrifttext berichtet, hatten sie in den Jahren, die nun folgten, zunächst mit Geld bezahlt (47,14), dann mit Vieh (47,16–17), und schließlich hatten sie sich selbst und ihr Land Pharao angeboten als Entgelt für die Nahrung (18–21,23).

Es ist etwas Ergreifendes in ihrer Verzweiflung, wenn sie bitten (v. 19): «Wir selbst und unser Land sollen dem Pharao dienstbar sein.» Das Ackerland und die Menschen müssen Sklaven des Pharao werden, und so wird das ganze Volk in den Sklavenstand erniedrigt. Im Gegensatz dazu steht die israelitische Alternative: Israel anerkennt, daß alle Menschen «Sklaven» sind, aber nicht «Sklaven» einer menschlichen Macht, sondern nur Sklaven Gottes. Tatsächlich stehen im Kern des Kampfes zwischen Pharao und Mose zwei völlig entgegengesetzte Verständnisweisen des Begriffes *eved*, Sklave, Diener. Im Ägypten Pharaos ist ein Sklave die niedrigste Form menschlicher Existenz. Im Verständnis des Mose bedeutet «Sklave Jahwes» sein höchste Freiheit (7,16ff.). Er selbst wird bei seinem Tod (Dtn 34,5) als Sklave, als Knecht Jahwes, bezeichnet.

Diese radikale Umwandlung des Begriffsinhaltes wird in Levitikus 25 in zwei Versen ausgelegt, im Anschluß an die Vorschriften für die Feier des Jubeljahres. In diesem Jahre ist jeweils alles Land an seinen ursprünglichen Eigentümer zurückzugeben, dem es zur Zeit der Ansiedlung der Stämme zu eigen war. Das bedeutet, daß niemand Eigentümer des Landes ist, daß es vielmehr regelmäßig neu verteilt werden muß, denn: «Das Land darf nicht endgültig verkauft werden, denn das Land gehört Mir», sagt der Herr, «und ihr seid nur Fremde und Halbbürger bei Mir» (v.23). Ebenso dramatisch ist das Gebot, daß alle israelitischen Sklaven im Jubeljahr freigelassen werden sollen, gleich aus welchem Grund sie Sklaven geworden sind. Kein Israelit kann «Eigentümer» eines anderes Israeliten sein, denn «sie sind Meine Sklaven, die ich aus Ägyptens Land herausge-

führt habe. Sie sollen nicht verkauft werden, wie man Sklaven verkauft» (25,42).

Hier scheint eine direkte Alternative für das ägyptische Modell zu liegen. Gott steht an Stelle Pharaos als einziger Eigentümer allen Grundes und Bodens und aller Menschen. Der «eine» Gott ist die einzige Macht, die die absolute Gleichheit aller Israeliten und letztlich auch, wenn man den Erzählungen der Genesis glaubt, auch der ganzen Menschheit garantieren kann.

Wenn man die Behandlung der Sklaven berücksichtigt, so ist das Modell ägyptischer Grausamkeit bewußt dem israelitischen Modell entgegengestellt. In Ex 1,13.14 heißt es: «Die Ägypter herrschten über sie mit ‹*b'farekh*›, mit Gewalt.» Der gleiche Begriff taucht in den Vorschriften für die Begehung des Jubeljahres auf, in Gestalt eines direkten Verbotes (Lev 25,43, 46,53): «Du sollst nicht herrschen über ihn (den Sklaven) ‹*b'farekh*›, mit Gewalt.» Bezeichnenderweise ist auch die erste Gesetzgebung, die nach den Zehn Geboten überliefert ist und die man als erste Gruppe von Gesetzen für den Bund selbst ansieht, die Bestimmung, welche die Dauer eines Sklavendienstes auf sechs Jahre beschränkt. Auch hier sind die sozialen Lehren, die aus der ägpytischen Erfahrung gezogen werden sollen, von jeglichen emotionalen Regungen gegen Ägypten frei; sie sind vielmehr in Israels Gesetzgebung eingegangen.

«Erinnert euch, daß ihr Sklaven wart»

Das Erstaunlichste hinsichtlich der ägyptischen Erfahrung im Exodus und an anderen Stellen in der hebräischen Bibel ist die Sympathie, die für die Ägypter gewahrt ist, ungeachtet der Leiden und Schrecken, die in den Ereignissen enthalten sind. Aus der Erfahrung der Sklaverei sollen Folgerungen gezogen werden: hinsichtlich der Ruhepausen, die den eigenen Sklaven gewährt werden sollen (Zehn Gebote) und der Behandlung der eigenen hebräischen Sklaven sowie der «Fremden» auf dem eigenen Boden.

Die israelitische Gesellschaft wird als Ausdruck eines totalen Gegensatzes zur ägyptischen konzipiert... Aber dennoch sollen die Israeliten die Ägypter nicht verachten, denn sie waren einst Siedler bei ihnen, ja im Unterschied zu den Moabitern und Ammonitern kann ein Ägypter nach der dritten Generation in das Haus Israel eintreten (Dtn 23,8–9).

Vielleicht kommen die Wurzeln dieser Verbundenheit schon in den Exoduserzählungen selbst zum Ausdruck. Die Retterin des Mose, des künftigen Befreiers und Schöpfers der Nation, ist Pharaos Tochter. Die hebräischen Hebammen können entweder israelitische oder ägyptische «Geburtshelferinnen der Hebräer» gewesen sein.

Ähnlich verhält es sich gegen Ende der Erzählung bei der Episode, wie die Israeliten abziehen und von den Nachbarn alle Wertgegenstände aus Edelmetall «erbitten». Man muß sich fragen, was da nun wirklich geschehen ist: Hat Israel unter falschem Vorwand etwas geborgt oder um etwas gebeten, wovon jeder wußte, daß es nie zurückgegeben würde? Daß Gott das Volk bei den Ägyptern Gunst finden ließ, liegt jenseits aller Diskussion (11,3; 12,36). Problematischer ist der Satz, daß Israel die Ägypter «ausplünderte» (12,36), und er wird unterschiedlich interpretiert, nämlich daß sie sie «beraubten» oder daß sie sich an ihnen «schadlos hielten.»

Das kann man als offenkundiges Zeichen eines triumphalen Abzugs oder einer abschließenden Rache verstehen (wovon später die Schmuckstücke gespendet werden sollten, aus denen man das Goldene Kalb schuf), oder als Eintreiben des Lohnes für einige Jahrhunderte unbezahlter Arbeitsleistung, was ganz auf dem Boden von Israels Gesetzen gestanden hätte, in denen bestimmt war, was einem Sklaven bei seiner Entlassung zu zahlen war: So heißt es in Dtn 15,13–15: «Und wenn Du ihn (Deinen hebräischen Sklaven) entläßt, sollst Du ihn nicht mit leeren Händen entlassen. Du sollst ihm von Deinen Schafen und Ziegen, von Deiner Tenne und von Deiner Kelter soviel mitgeben, wie er tragen kann. Wie der Herr Dein Gott Dich gesegnet hat, so sollst Du ihn bedenken. Denk daran: Als Du Sklave warst im Lande Ägypten, hat Dein Herr Dich freigekauft. Darum verpflichte ich Dich heute auf dieses Gebot.»

Doch gibt es noch eine ganz andere Art, das hier mit «berauben» übersetzte Wort wiederzugeben. In einer allgemeineren Form wird es gebraucht als «gefahrlos etwas an sich reißen», «zurückholen». Die gleiche Verbform begegnet uns bei Ezechiel 14.14. «Und wenn in diesem Land die drei Männer lebten: Noach, Daniel und Ijob, dann würden nur diese drei um ihrer Gerechtigkeit willen ihr Leben *retten.*» Im Sinne dieses Wortgebrauchs verstanden, «retteten» die Israeli-

ten die Ägypter, indem sie ihren Lohn einforderten oder von ihnen Geschenke annahmen, so daß sie zumindest im letzten Augenblick als Freunde schieden.

Ob diese letztgenannte Lesart zutreffend ist für unsern vorliegenden Text, ist schwer zu sagen. Nichtsdestoweniger ergibt sich aus dieser Untersuchung eine überraschende Sympathie, die den Ägyptern in dieser Erzählung entgegengebracht wird, sowie in der hebräischen Bibel insgesamt und in der späteren jüdischen Tradition. — Aus den verschiedenen Elementen, die wir entdeckt haben, scheint es klar zu sein, daß der Exodus Israeliten und Ägypter zugleich «gerettet hat».

Die Leistung des Erzählers bestand darin, daß er, was ein rein triumphalistischer Bericht über einen bezwungenen Feind und eine wiedergewonnene Freiheit hätte sein können, umgeformt hat in einen symbolischen Kampf zwischen zwei Vorstellungen des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott und zwei unterschiedlichen Verständnisweisen von der menschlichen Gesellschaft, die sich davon herleiten. Diese universale Bedeutung macht die Exoduserzählung zum Prüfstein und zur eindringlichen Herausforderung für einzelne und Gesellschaften gleichermaßen bis auf den heutigen Tag.

Bibliographischer Hinweis:

N.M. Sarna, Exploring Exodus: The Heritage of Biblical Israel (New York 1987)

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

JONATHAN MAGONET

Erwarb zunächst einen Grad in Medizin. Dann Ordination zum Rabbiner beim Leo Baeck College, London. Promotion zum Dr. phil. an der Universität Heidelberg mit einer Dissertation über das Buch Jona, veröffentlicht unter dem Titel «Form and Meaning: Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah». Vor kurzem zum Prinzipal des Leo Baeck College ernannt, nachdem er dort vorher schon zehn Jahre lang Leiter der Abteilung für Biblische Studien gewesen war. Zusammen mit Rabbi Lionel Blue hat er zwei mit großer Zustimmung aufgenommene Gebetbücher für die Reformsynagogen in Großbritannien herausgegeben: Forms of Prayer: Vol I, Dayly and Sabbath; Vol. II, Day of Awe. Seit fast zwanzig Jahren organisiert er eine alljährliche jüdisch-christliche Bibelwoche und seit zwölf Jahren eine alljährliche jüdisch-christlich-muslimische Studententagung im Hedwig-Dransfeld-Haus in Bendorf am Rhein. Anschrift: Leo Baeck College, Sternberg Centre for Judaism, The Manor House, 80, East End Road, London N3 2SY, Großbritannien.

Hans-Winfried Jüngling

Die religiöse Doppeldeutigkeit des davidisch-salomonischen Staates

Das zehnte Jahrhundert v. Chr. ist für die Geschichte Israels von entscheidender Bedeutung. Dieses Urteil ist nicht allein das des modernen Historikers, sondern die biblische Überlieferung legt es selbst nahe. Sie stellt diese Epoche ungewöhnlich breit dar. Das Material füllt im vorliegenden Alten Testament zweieinhalb Bücher: 1 und 2 Sam und 1 Kön 1–14. Das in diesen Büchern enthaltene, maßgeblich erzählerische Gut ist nicht homogen. Nicht nur finden sich in ihm verschiedenste literarische und noch ihren Ursprung aus der Mündlichkeit verratende Gattungen verarbeitet. In unserem Zusammenhang ist die Wahrnehmung wichtig, daß das Material nun Texte enthält, die die Ereignisse dieses Jahrhunderts unter gegensätzlichen Gesichtspunkten betrachten und deshalb zu völlig verschiedenen Urteilen über diese Zeit gelangen. Der Charakter des Quellenmaterials verbietet darum von vornherein seine unkritische Auswertung zur Rekonstruktion der historischen Vorgänge.

Auch bei Anerkenntnis des die historische Kritik herausfordernden Charakters der biblischen Texte bleibt aber folgendes zu bedenken: Reflektiert der Historiker das pure Datum, das Gegenstand der vielfältigen und widersprüchlichen Nachrichten und Erzählungen ist, so erscheint die Ballung des Erzählstoffes nicht unangemessen, auch wenn sich der Eindruck aufdrängen muß, daß sich ihr gegenüber die erzählerische Entfaltung des alttestamentlichen Credos, der Herausführungsformel «Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich hrausgeführt hat aus Ägypten, aus dem Sklavenhaus» (Ex 20,2), geradezu bescheiden ausnimmt (Ex 1–15). Handelt es sich doch bei der in 1 Sam bis 1 Kön 14 vergegenwärtigten Geschichte um die Darstellung der Einführung, Konsolidierung und ersten Krisen des Königtums in Israel. Der Benjaminit Saul ist der erste König. Sein Königtum, wenngleich schon im Ansatz mit dynastischen Aspirationen, ist noch wenig gefestigt. Es ist der Judäer David, dem die Konsolidierung des Königtums gelingt. Unter ihm gewinnt es Attribute, die dieser altorientalischen Institution eignen: «Israel», d. h. das Südreich Juda, das Nordreich Israel und Jerusalem als geeinte Größen, ist nun eine Großgesellschaft, die in einem Land mit klaren und geschützten Grenzen lebt. Sie hat im König eine zentrale Instanz, die ihren die Gesellschaft gestaltenden Willen durch hierarchisch strukturierte Beamten- und Militärstäbe nach innen und außen durchsetzen kann. Diese Attribute berechtigen dazu, von dem durch David etablierten Gebilde als von einem «Staat» zu sprechen. Tatsächlich zeigt die alttestamentliche wissenschaftliche Literatur, daß für sie «Einführung des Königtums» gleichbedeutend mit «Einführung des Staates» ist.

Da die mit Saul eingeführte und unter David gefestigte Institution des Königtums — das dürfte aus den Quellen zweifelsfrei hervorgehen — wirklich etwas Neues in Israel darstellt, steht von vornherein zu vermuten, daß es Befürworter und Kritiker dieses Neuen gegeben hat — genauso wie sich wohl Stimmen erhoben haben, die ihm gegenüber für eine vermittelnde Position plädierten. Tatsächlich bietet die biblische Überlieferung Belege für die drei genannten Reaktionsweisen auf das Neue. Es erhebt sich nur die schwer zu beantwortende Frage, welche dieser Stimmen die der Zeitgenossen ist.

Eine zu schnelle Antwort dürfte die sein, die das in den Quellen enthaltene Material auf die folgende Weise aufteilt: Diejenigen Texte, die das Königtum positiv sehen, in seiner Einführung einen Erweis der Geschichtsmächtigkeit Jahwes erblicken, sind zeitgenössische und, weil den Ereignissen zeitlich nahestehend, einigermaßen zuverlässige Quellen. Diejenigen Texte, die das Königtum negativ beurteilen, das menschliche Königtum dem Königtum Jahwes über Israel als widerstreitend denunzieren, sind späte Reflexionen, die bedrückende Erfahrungen mit dieser Institution vor Augen haben, deren Wert als historische Quelle von vornherein mit äußerster Zurückhaltung beurteilt werden muß.

Die jüngste Forschung an den Samuelbüchern läßt an dieser simplen Aufteilung starke Zweifel aufkommen. Um ein Beispiel, das bekannteste, zu nennen: Die Vorgänge, wie Saul zum König wurde, werden ganz verschieden dargestellt und in der Darstellung bewertet. Die beiden Erzäh-

lungen 1 Sam 9,1 — 10,16 und 1 Sam 11 sind königsfreundlich und haben altertümlichen Charakter und sind deshalb als alte Texte zu betrachten. Die Stücke 1 Sam 8 und 1 Sam 12 formulieren harte Kritik an der Institution «Königtum», weisen die Charakteristika deuternonomistischer Bearbeitung auf und sind allein schon dadurch als spätes Erzeugnis zu werten. Der Sachverhalt in 1 Sam 8–12 ist sehr viel komplizierter. So scheint in dem deuternonomistisch überarbeiteten Kapitel 1 Sam 8 in den Versen 11–17 ein altes Dokument vorzuliegen, das den König als schlechthin Nehmenden charakterisiert. Seinem Duktus entspricht dieses «Königsrecht» der grundsätzlich dem Königtum abholden Jotamfabel (Ri 9,7–15). Andererseits ist in der jüngeren Forschungsgeschichte immer klarer geworden, daß die in 1 und 2 Sam enthaltenen Partien, die einer geneigt ist, für alt und sorgar zeitgenössische Texte zu halten, keineswegs ein objektives Bild von den zum Königtum führenden Vorgängen geben, daß sie vielmehr auf weite Strecken als Propaganda zugunsten des Königtums zu verstehen sind. Solche Texte verweisen allein durch ihre Existenz darauf, daß es bei den Menschen, die mit der neuen Institution konfrontiert waren, Gruppen gegeben hat, die durch diese Texte für das Neue gewonnen werden mußten. Eine solche Tendenzschrift dürfte die Sammlung von Erzählungen, die unter dem Namen «die Aufstiegsgeschichte des David» in der Forschung läuft, darstellen (1 Sam 16 — 2 Sam 5). Unter den vermutlich alten Texten, die nicht nur in einer jüngeren Umgebung eingearbeitet sind, finden sich aber auch einige mit ausgesprochen königskritischer Tendenz. Das jahwistische Geschichtswerk bietet dafür ein Beispiel.

Aus der Fülle des in Betracht kommenden Materials seien zwei Stellungnahmen zu dem von David etablierten Staat etwas eingehender besprochen. Einmal sei die Bewertung des Königtums, wie sie sich in der Erzählung von dem David-Batseba-Skandal (2 Sam 11–12) niedergeschlagen hat, in den Blick genommen. Zum andern soll die Stellung des Propheten Jesaja zum davididischen Königtum erläutert werden.

1. Die Bewertung des Königtums in der Erzählung 2 Sam 11–12

Die Kapitel erzählen von dem Ehebruch Davids, den er gegenüber dem Hetiter Urija mit dessen Frau Batseba begeht, und von seinen Manipulationen, die zum Tod Urijas führen (2 Sam 11). Das Verbrechen Davids wird von Natan scharf kritisiert. Die Kritik nimmt David an und bekennt seine Schuld. Daraufhin spricht ihm Natan die Vergebung Jahwes zu, kündigt ihm aber den Tod des aus dem Ehebruch stammenden Sohnes an. David unterzieht sich Selbstminderungsriten, bis der krank gewordene Sohn gestorben ist. Nach dem Tod des Kindes tröstet er sich und Batseba. Sie wird wieder schwanger und schenkt einem Sohn das Leben. Sein Name ist Salomo (2 Sam 12,1–25). Von Salomo, seiner Mutter Batseba und Natan ist erst wieder in 1 Kön 1 die Rede. Die Erzählung ist eingestellt in einen Zusammenhang, der von einem Ammoniterfeldzug berichtet (2 Sam 10,1–19; 11,1 und 12,26–31; vgl. auch 2 Sam 8, 3–8). Dennoch scheint es nicht möglich, den Bericht vom Krieg gegen die Ammoniter von 2 Sam 11,2–12,25 zu isolieren, da die Belagerung der Stadt Rabba im Rahmen des Ammoniterkrieges ein wichtiges Element in der Erzählung der Verbrechen Davids ist (11,6–25). Als geschlossener Erzählzusammenhang stellt sich der Komplex 2 Sam 10–12 heraus.

Das ist zu betonen, weil für lange Zeit der Stoff von 2 Sam 10–12 als ein konstitutiver Bestandteil der sogenannten Thronfolgegeschichte galt. Zu diesem Werk, literarischen Ursprungs, zugunsten Salomos verfaßt, wird im allgemeinen seinem maximalen Bestand nach das Material in 2 Sam 6#; 7#; 9–20 und 1 Kön 1–2 gerechnet. Die wissenschaftliche Diskussion der Thronfolgegeschichte in den letzten 15 Jahren etwa konzentrierte sich auf zwei Fragepunkte: (1) Wie ist das literarische Werk genau abzugrenzen? Dabei bezieht sich die Frage vor allem auf den Beginn und das Ende der Thronfolgegeschichte. Aber auch die literarkritische Isolierung von Bearbeitungsschichten wird ventiliert. (2) Wie steht dieses Werk zum Königtum? Hier interessieren vor allem die Stellungnahmen zu der zweiten Frage. Die Antworten lassen sich auf drei Typen reduzieren: Die Thronfolgegeschichte ist grundsätzlich antidavidisch und antisalomonisch. Demgegenüber steht die These, die Thronfolgegeschichte sei prodavidisch und prosalomonisch, stehe im Dienste der Propaganda des gerade etablierten Königtums, das durch diese Propagandaschrift stabilisiert werden soll. Noch immer unter der Voraussetzung, daß es sich mindestens

in den Passagen 2 Sam 9–20 und 1 Kön 1–2 um ein relativ einheitliches literarisches Werk handelt, wurde auch vertreten, es sei prodavidisch, aber antisalomonisch eingestellt.

Angesichts der auseinanderstrebenden Interpretationen sucht die jüngste Diskussion gerade im angelsächsischen Raum dem Komplex 2 Sam 9–20 und 1 Kön 1–2 dadurch näherzukommen, daß sie wieder stärker mit eigenständigen Erzählkomplexen rechnet, die je eigene Aussagen zum Königtum machen. Als solche in sich geschlossene Erzähleinheiten werden die David-Batseba-Affäre (2 Sam 10–12), die David-Abschalom-Erzählung (2 Sam 13–20) und die eigentliche Erzählung von der Thronbesteigung Salomos in 1 Kön 1–2 betrachtet.

Die Bemerkungen zu 2 Sam 11–12 gehen von folgenden Voraussetzungen aus: (1) Literarkritisch ausgrenzbar scheinen nur die Verse 12,7b–12 zu sein. (2) 2 Sam 10–12 bilden einen geschlossenen Erzählzusammenhang, der in sich steht, wenn freilich auch die hier gelegten Voraussetzungen in 1 Kön 1–2 eine nicht unerhebliche Rolle spielen. (3) Eine prophetisch inspirierte Erzählung (2 Sam 11,2–12,25), die sich für ihre Verumständung königlichen Archivmaterials bezüglich eines Ammoniterkrieges bedient (2 Sam 10; 11,1; 12,26–31), scheint nicht vorzuliegen.

Nach diesen sehr pauschalen Vororientierungen zur Forschung sei die Erzählung in ihren entscheidenden Phasen nachgezeichnet. In 1,1 liegt eine Exposition vor. Sie gibt die Situation an, die sich nach dem Sieg Davids über die mit den Ammonitern alliierten Aramäer ergeben hat. Ihnen ist die Lust zu einer Allianz mit Ammon vergangen (2 Sam 10,15–19). So gegen erneute Bündnisse Ammons mit den Aramäern versichert, schickt David den Befehlshaber Joab mit seinem Heer gegen das isolierte Ammon. Er selbst bleibt in Jerusalem.

Nach dieser Angabe der Zeitumstände, die hier am Anfang klar ist und ein wichtiges Erzählungsmoment beiträgt — im Verlauf der Erzählung von 2 Sam 11–12 wird es allerdings unklar, wie die im abschließenden Rahmenteil (12,26–31) berichteten Ereignisse denen der Ehebruchs- und Geburtsgeschichte zeitlich zuzuordnen sind, — beginnt die Erzählung, die sich ganz auf die private Sphäre des Königs konzentriert. Als wichtig für die weitere Geschichte stellen sich die Verben «schicken» und «nehmen» heraus. Nachdem David die schöne Batseba gesehen hat, sich über sie erkundigt hat, «schickte er Boten und nahm sie» (V.4). Freilich «kommt» auch Batseba. Aber der herrscherliche Gestus des «Nehmens» steht voran. Die Frau «wurde in das Haus des Pharao genommen» (Gen 12,15) und «Abimelek schickte und nahm die Sara» (Gen 20,2), wird in der Doppelüberlieferung von der Gefährdung der Sara gesagt. Solche Ausdrucksweise gemahnt an die durch kein Recht gebundene Verfügungsgewalt eines Königs. In 2 Sam 11–12 wird der Titel König auffälligerweise nie direkt von David ausgesagt. Es ist die Rede vom Palast des Königs (V.2.8.9), vom Geschenk des Königs (V.8), vom Zorn des Königs (V.20) von den Knechten des Königs (V.24; vgl. 17). Nur die Rede Joabs an den Boten, der David die Nachricht vom Tod Urijas bringen soll, nennt den Adressaten der Botschaft «den König» (V.20). Wenn immer David Subjekt einer Aktion ist, und er ist es in der Erzählung beständig, ist einfach von David die Rede.

David behält in der folgenden Phase der Ereignisse, die durch die Nachricht der Batseba, sie sei schwanger, ausgelöst werden, die Initiative — auf gespenstische Weise. David «schickt» erneut (V.6), um Urija nach Jerusalem zu holen und ihm einen Heimaturlaub zu gewähren. Während dieses Urlaubs hofft David auf die Lösung der durch die Schwangerschaft der Batseba kompliziert gewordenen Lage. Aber Urija verweigert sich den Plänen des Königs. Er geht nicht in sein Haus und schläft nicht mit seiner Frau. Der Ablauf dieses Heimaturlaubs wird minutiös dargestellt (V.7–14), bis David erneut und intensiver «schickt» (vgl. V.12 und 14). Mit dem eigenen Todesurteil in den Händen geht Urija zu Joab zurück. Nur 3 Verse werden der Ausführung des von David brieflich Aufgetragenen gewidmet (V.14–17). Eine letzte «Sendung» folgt. Joab «schickt» einen Boten, der David benachrichtigen soll (V.18). Der Teil der Erzählung ist gestaltet nach dem Schema Auftrag — Ausführung (V.19–21 und V.23–24). Auch wenn das Schema nicht ganz durchgehalten ist, der entscheidende Satz «auch dein Knecht, der Hetiter Urija, ist tot» am Ende der Botschaft ist gleich (V.21.24; vgl. V.17).

Die Audienz des Boten bei David schließt mit dessen zynischem Kommentar, die Sache solle nicht böse sein in den Augen Joabs, denn mal so oder so fresse das Schwert, und der Aufforde-

rung an Joab, den Kampf mutig fortzusetzen (V.25).

Der Abschluß der Verbrechensgeschichte bringt wieder Batseba zur Geltung. Sie hört die Nachricht und trauert. Nach der Trauer «schickt David und holt sie in sein Haus». Damit ist der Kreis geschlossen, der mit dem «Schicken» und «Nehmen» begann (V.4). Batseba ist die Frau Davids und als solche gebiert sie den Sohn.

Es ist wahr: Der Satz «Sie wurde seine Frau und gebar ihm einen Sohn» (11,27a) könnte direkt fortgesetzt werden in 12,15b: «Und Jahwe schlug das Kind und es wurde krank». Noch besser freilich wäre die Fortsetzung von 11,27a in 12,24f.: «und ‹sie› nannte seinen Namen Salomo. (Jahwe aber liebte ihn) und sandte den Propheten Natan, damit er ihm um des Herrn willen den Namen Jedidja gebe». Gerade die letzte Hypothese zur Fortsetzung würde eine glänzende antisalomonische Geburtsgeschichte darstellen. Er ist der Sohn aus der ehebrecherischen Beziehung Davids mit Batseba. Eine schärfere Kritik an Salomon, der schließlich auf dem Thron landet, läßt sich nicht denken; und wenn diese Geburtsgeschichte noch zur Thronfolgegeschichte gehörte — in der Tat nicht auszudenken.

Es ist aber zu sagen, daß noch nicht einmal der kleine Schnitt, der den Komplex 11,27b–12,15a zum Objekt hat, literarkritisch verantwortet werden kann. Der Satz 11,27b «Die Sache war bös in den Augen Jahwes, die David getan hatte» ist nicht Zeichen späterer Bearbeitung, wie das Vorkommen derselben Formulierung in 11,25 zeigt.

Nachdem David in 2 Sam 11 «geschickt» hatte (V.1.3.4.14.27) und damit sowohl Batseba (V.5) und Joab veranlaßte zu «schicken» (V.6.18.22), «schickt« Jahwe selbst (12,1). Damit ist das selbstherrliche Verfügen des David vorbei. Er wird sich zwar noch einmal aufbäumen und die Initiative an sich reißen wollen — aber das ist der letzte Akt, der ihn selbst überführt.

Natan kommt zu David und erzählt die Geschichte von dem reichen und dem armen Mann, die in einer Stadt zusammen leben (12,1–4). Die Gattung dieses Stückes ist unter formaler Hinsicht diskutiert. Von ihrer Funktion her kann sie getrost als Rechtsparadigma bezeichnet werden. Die Geschichte vom armen und reichen Mann arbeitet den Kontrast zwischen den beiden stark heraus. Dabei ist auffällig, wie sehr die Geschichte Verben mit emotionalen Obertönen verwendet. Das Verhältnis, das der Arme zu dem einzigen kleinen Lamm hat, das er erworben hat, wird durch die Wortwahl als personales gekennzeichnet (am Leben erhalten, groß werden mit den Söhnen, von seinem Stück Brot essen, aus dem Becher des Besitzers trinken). Die Reihe steigert sich ins Erotische: «In seinem Schoß lag das Lamm.» Sie erreicht ihren Abschluß in dem Satz: Das Lamm war ihm wie eine Tochter. Auch das Verhältnis des reichen Mannes zu seinem Besitz wird mit einem Ausdruck, der hohe Emotionalität signalisiert, dem Hörer vergegenwärtigt. Wenn nämlich der Reiche einen Besuch erhält. so «hat er Mitleid», etwas von seinem Kleinvieh oder Rindern zu «nehmen». Der hier verwendete Ausdruck ist ganz eigentümlich und es ist keine Frage, daß auf dieser verfremdeten Formulierung «er hatte Mitleid zu nehmen» die volle Emphase liegt. In dieser Formulierung spricht sich das Umsichselbstkreisen des reichen Mannes aus. Bringt er es nicht über sich, etwas von sich selbst zu «nehmen», so ist er doch skrupellos bereit, von dem armen Mann zu «nehmen».

Das ist sicherlich ein Rechtsfall. Aber der Fall wäre wohl nicht so gravierend, wäre er durch die Geschichte selbst nicht in die Sphäre der Humanität gezogen. Auf die Herausarbeitung gerade der zutiefst menschlichen Beziehung zwischen dem armen Mann und seinem Lamm und des zutiefst unmenschlichen Selbstmitleids des reichen Mannes, kraft dessen er unfähig ist zu geben, sondern nur nehmen kann, kommt es in dieser Geschichte an. Die ganze Geschichte, die Natan hier vorträgt, ist bestimmt von dem Humanismus der alttestamentlichen und altorientalischen Weisheit. Das verwendete Wortpaar «reich — arm» ist typisch für die Terminologie des Buches der Sprichwörter. Die Geschichte stellt vor Augen, was das Sprichwort sagt: Der Reiche herrscht über die Armen; Sklave ist der Schuldner dem Gläubiger (Spr 22,6). Was das Sprichwort als das Herrsein des Reichen über den Armen nüchtern feststellt, arbeitet die Geschichte Natans in ihren emotionalen und humanen Dimensionen aus.

Das Wort «nehmen» prägt die Geschichte Natans. Der reiche Mann ist ein «Nehmer». David selbst hat «geschickt» und Batseba «genommen» (11,4). War David im Verlauf der Erzählung seines Verbrechens nur indirekt als König vergegenwärtigt worden, aber gleichwohl als der «Nehmer» vorgestellt worden, so ist das «Nehmen» als

typische Eigenschaft des Königs in dem Stück 1 Sam 8,11–17 hingestellt. Das «Nehmen» des Königs führt da unweigerlich in die Sklaverei derer, denen genommen wird. Dagegen hat Samuel, der bei dem Königwerden des Saul eine Rolle spielte, nicht genommen (1 Sam 12,2–5).

Die in der Geschichte Natans aufgetürmte Unmenschlichkeit erregt Davids Zorn. Die Antwort Davids ist nicht ganz eindeutig. Ist zu verstehen, daß der unmenschliche reiche Mann die Todesstrafe verdient (so wird der Ausdruck «Sohn des Todes» meistens verstanden)? Spricht David von dem reichen Mann als einem Schurken und Verbrecher? Auch das Urteil über die siebenfache (so griechische Textzeugen) oder vierfache Ersetzung (so der hebräische Text, der wohl an die Rechtsfolgebestimmung Ex 21,37 angegeglichen ist) ist vieldeutig. Entscheidend ist: David hält den reichen, in der Geschichte des Natan ihm vorgestellten Mann für einen Schurken (oder: der Todesstrafe verfallen) und voll restitutionspflichtig, weil er kein «Mitleid gehabt hat». Es fällt dasselbe Wort wie in der Geschichte, in der eben auf verwickelte Weise gesagt worden war, daß der Reiche eben «Mitleid hatte» — nur mit sich selbst, nicht mit dem armen Mann. Das dichte Geflecht der Erzählung ist analytisch kaum aufzulösen, ohne daß die Prägnanz der Darstellung verloren ginge.

Nachdem die reagierende Rede Davids zu dem entscheidenden Wort der von Natan präsentierten Geschichte gelangt ist, folgt die Entlarvung Davids: «Du bist der Mann» (12,7). Nach solcher Entlarvung würde eine Erklärung seitens Natans nicht überflüssig erscheinen. Zumal in dem durch die Botenformel gegliederten Stück (V.7 9 und V.11) zweimal sich das Verbum «nehmen» findet, das für die bisherige Erzählung so wichtig war: V.9.10. In dem Prophetenwort könnte in der Tat noch eine solche erklärende und begründende Auskunft Natans enthalten sein. Es literarkritisch aus dem Prophetenwort, das die Perspektive eröffnet für das, was von 2 Sam 13 an über Davids Familienverhältnisse, die den Bestand des Königtums gefährden, zu erzählen sein wird, herauszulösen, erscheint aber unmöglich. Im übrigen ist der so konzisen Erzählung durchaus zuzutrauen, daß sie ohne eine ausdrückliche Begründung des entlarvenden Wortes des Natan auskam.

Genauso knapp wie die Entlarvung Davids durch Natan, die zugleich Anklage ist, ist die Antwort Davids: «Ich habe gegen den Herrn gesündigt» (V.13 a).

Natan sagt dem David die Vergebung der Sünde zu (oder: die Sünde wird einem anderen transferiert). David selbst wird nicht sterben, wohl aber das Kind (V.14).

Die Betrachtung der Erzählung sei an dieser Stelle abgebrochen. Was läßt sich der Erzählung bezüglich ihrer Einstellung zum König und zum Königtum entnehmen? Die Antwort hängt davon ab, wie der jeweilige Exeget die Erzählung literaturgeschichtlich einordnet. Es war davon schon kurz die Rede. Die Antwort wird verschieden ausfallen, je nachdem der Interpret sie für eine den erzählten Ereignissen schon fernstehende prophetische Erzählung hält, in der weniger David als Person, vielmehr als Typ im Blickpunkt steht, oder für eine Erzählung, die dem Erzählten zeitlich nahesteht und deren Stoff als Vorkommnis zunächst einmal hingenommen werden muß.

Gegenüber der Interpretation der Erzählung als einer etwa in der mittleren Königszeit entstandenen Komposition, in der sich der Protest gegen das Königtum Israels und Judas artikuliert, ist die fragwürdige literarkritische Behandlung, die zu dieser Auffassung führt, als Gegeninstanz geltend zu machen.

Es scheint wohl sinnvoller, die Erzählung in 2 Sam 11–12 als das zu nehmen, was sie zu sein vorgibt: Sie schildert Vorgänge im Leben des David. Es fragt sich aber, welche? Nur das Verbrechen Davids und die illegitime Geburt des Salomo (bei einer Streichung des Bestandes von 2 Sam 11,27 b–12,24 a)? Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß eine derartige Verbrechensgeschichte dem modernen kritischen Menschen besonders naheliegt, da er der Institution und dem Apparat alles zutraut. Eine solche Rekonstruktion erweckt, weil sie der modernen Erwartungshaltung gegenüber der Macht besonders entspricht, Mißtrauen.

Die Erzählung muß interpretiert werden, wie sie aufgrund einigermaßen sicherer Kriterien in ihrem ursprünglichen Bestand eruiert werden kann. Dabei stellt sich wohl doch mit hoher Wahrscheinlichkeit heraus, daß die Erzählung beides enthielt, die ungeheure Inhumanität des David, der seiner Willkür die Zügel schießen läßt (2 Sam 11) *und* die Umkehr dieses Machtmenschen zur Humanität, deren Grundlage das Bekenntnis der Sünde vor Jahwe ist (2 Sam 12).

Die Erzählung 2 Sam 11–12 gewinnt wohl noch einmal Konturen, wenn sie in Bezug gesetzt wird mit einer Gegengeschichte. Es handelt sich um die Tendenzgeschichte in Ri 19,1–30a und ihren lakonischen Kommentar in Ri 21,25: «Damals gab es keinen König in Israel. Jeder tat, was er wollte.» Unter dieser Voraussetzung (vgl. Ri 19,1) steht die Erzählung von dem abscheulichen Verbrechen, das mit dem Bruch der Gastfreundschaft beginnt und mit Massenvergewaltigung und dem Tod der vergewaltigten Frau endet. Das Verbrechen, das an der Frau des Leviten und dem Leviten in Gibea, der Heimat Sauls, geschieht, und das seinesgleichen in der Geschichte sucht, wäre nicht geschehen, wenn der Levit in Jebus, d. h. in Jerusalem, übernachtet hätte, wo es kraft des Königs Gastfreundschaft und Recht gegeben hätte. Die Tendenzerzählung in Ri 19 macht auf eindringliche Weise klar: Seit es das Königtum in Jerusalem gibt, gibt es Recht und Ordnung. Das Königtum ist eine Instanz, die der Willkür und dem Chaos wehrt. Sie richtet sich gegen Gruppen, die dem Königtum offensichtlich feindlich, möglicherweise grundsätzlich konträr eingestellt sind, nicht nur dem jerusalemischen Königtum gegenüber.

Was von David in 2 Sam 11 erzählt wird (2–27a), liest sich fast wie eine Erzählung, die solchen Kreisen entstammt. Der König ist nicht Garant von Gerechtigkeit und Ordnung, sondern von ihm geht Chaos in schlimmster Weise aus. Nicht was die Königsideologen als die Aufgabe des Throninhabers propagieren — der Einsatz für das Recht und die Gerechtigkeit (vgl. Ps 72) —, ist sein Wirken, sondern er betätigt sich als willkürlich ohne Recht und Gerechtigkeit, ohne die mindeste Spur von mitmenschlicher Solidarität Nehmender.

Aber die Präsentation des David als Exponent einer schlechterdings nur vereinnahmenden Institution ist nur die eine Seite. So sehr David in der Erzählung 2 Sam 11 in der Weise des über Leichen gehenden Despoten gezeigt wird und es wohl auch wirklich war, so sehr zeigt ihr zweiter Teil, daß auch ein Mensch, der über institutionell abgesicherte Machtstrukturen verfügt, sich dem entlarvenden, ihn kritisierenden Wort nicht verschließt und über ein gehöriges Maß von Belehrbarkeit verfügt. Das mag den modernen Betrachter befremden, der gerade von Exponenten der Macht Unbeweglichkeit und Unbelehrbarkeit, Unfähigkeit, Kritik anzunehmen, als gegeben voraussetzt. Wenn die Erzählung in 2 Sam 11–12 Bereitschaft, Recht zu brechen, *und* Kritikfähigkeit an David zeigt, so trifft sie sicher etwas sehr Humanes überhaupt und zeichnet darüber hinaus möglicherweise den Mann David, der die Institution Königtum in Israel konsolidierte.

Es wurde oben gesagt, daß David durch Organisation eines stehenden Heeres und einer Beamtenschaft staatliche Strukturen einführte, die es ihm als Zentralinstanz ermöglichten, seinen die Gesellschaft Israels gestaltenden Willen durchzusetzen. Es ist anzunehmen, daß er auf viele organisatorische Gegebenheiten des jebusitischen Jerusalem zurückgreifen konnte. Die Ausgestaltung des Königtums geschah auch durch die Übernahme der Königsideologie, wie sie sich etwa in Ps 2 oder 2 Sam 7,14 niedergeschlagen hat. Zur Königsideologie gehört auch unabdingbar die Sorge des Königs dafür, daß der Schwächere dem Stärkeren nicht unterliegt (vgl. Ps 72). Die Herkunft dieses Königtums mag zweierlei verhindert haben: (1) Das Königtum ist in Israel nie in eine Gott selbst vermittelnde Position gelangt. Das Sakrale des Königtums blieb begrenzt. (2) Damit hängt zusammen, daß der König wohl von Anfang an und wohl durch seine Geschichte hindurch bis zu seinem Ende in der Exilierung des letzten Davididen der Kritik ausgesetzt blieb.

2. Die Denkschrift des Jesaja (Jes 7)

War der Abschnitt aus 2 Sam 11–12 literarisch schwer einzuordnen und noch schwerer bestimmten Gruppen zuzuschreiben — handelt es sich bei ihm um «Untergrundliteratur», die in später Zeit von den Autoren des deuteronomistischen Geschichtswerks hervorgeholt wurde, oder handelt es sich um «Hofliteratur»? — so scheint die sogenannte Denkschrift des Jesaja (Jes 7 8) etwas darzustellen, was in engen Kreisen weitergegeben wurde (vgl. Jes 8,16; vgl. 30,8). Dennoch muß bewußt bleiben, daß Jesaja fast 40 Jahre den Staat Juda mit seiner Hauptstadt Jerusalem, aber auch das Nordreich Israel mit seinem kritischen Wort begleitet hat, und das nicht nur vom «Untergrund» aus, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach in der Öffentlichkeit.

Ein frappierender Satz in der Denkschrift lautet: «Der Herr wird Tage kommen lassen über dich und dein Volk und das Haus deines Vaters...,

wie man sie nicht mehr erlebt hat, seit Efraim von Juda abgefallen ist» (Jes 7,17).

Diese Ankündigung des Propheten steht im unvermittelten Zusammenhang mit der, die das Immanuelkind, geboren von der jungen Frau, als Zeichen Gottes dem judäischen König Ahas verheißt (7,14f.). Der kurze, aber für das Neue Testament so entscheidende (Mt 1,23; vgl. Lk 1,31) und mit seinen Folgen für die christliche Dogmenentwicklung so wichtige Abschnitt Jes 7,10–17 ist zusammen mit dem vorangehenden Wort des Jesaja an Ahas (Jes 7,1–9) zu betrachten.

Die Zeit, in die die Worte des Propheten gesprochen sind, signalisieren die Verse 7,1–2: Tiglatpileser, der Begründer des neuassyrischen Reiches, regiert seit 745 v. Chr. in Assur. Der Expansion des Assyrers suchen in den Jahren um 734 die Reiche von Damaskus und Samaria eine antiassyrische Allianz entgegenzustellen. Für die Allianz suchen die Bundesgenossen auch das Südreich Juda zu gewinnen. Sie sind bereit, Jerusalem auch gegen seinen Willen in die Allianz zu zwingen. Der Prophet fordert den judäischen König angesichts der von den Allierten ausgehenden Bedrohung Jerusalems und Judas zu Ruhe und Gelassenheit (7,4), vor allem zum Glauben auf (7,9). Denn die antiassyrische Allianz von Samaria und Damaskus wird keinen Erfolg haben.

Die Denkschrift des Propheten vermeldet nichts Konkretes bezüglich der politischen Maßnahmen des Königs. Aus 2 Kön 16,7–9 aber ist klar, daß Ahas sich an den Assyrer gewandt hat, um die Bedrohung durch die Allierten von sich abzuwenden. Das geschah um den Preis der Abhängigkeit Judas von Assur. Das Plädoyer des Propheten war gegen das politische Kalkül des Königs gerichtet.

Der Text von Jes 7 zeigt: Der König bedarf eines zweiten Wortes. Im Auftrag seines Gottes bietet der Prophet dem König ein Zeichen an, das dieser aus der Unterwelt oder aus der Höhe erbitten darf. Da der König das Angebot ausschlägt, reagiert der Prophet mit der Ankündigung des Immanuelzeichens. Es besagt beides zugleich: Das Scheitern der alliierten Mächte mit ihren Plänen gegen Jerusalem *und* das Eintreten einer Situation für den König, sein Haus und sein Volk, die so katastrophal ist wie die Trennung der unter David und Salomon geeinten Reiche Israel und Juda. Obwohl der Text in der Forschung höchst kontrovers diskutiert wird, läßt er wohl folgendes als Auffassung des Propheten erkennen: (1) Die Versuche der Alliierten Damaskus und Samaria werden ins Leere laufen. Sie fallen der Expansion des Neuassyrers zum Opfer. (2) Das Scheitern der antiassyrischen Allianz bedeutet aber keineswegs eine gleichzeitige Zusage der Sicherheit für Juda-Jerusalem und seinen König. Im Gegenteil: Juda-Jerusalem und der König mit seinem Haus werden eine Katastrophe erleben, die ihresgleichen nur in der Reichstrennung nach dem Tode Salomons hat. (3) Das Scheitern der Pläne der antiassyrischen Allianz scheint dadurch bedingt, daß Jahwe nach dem Glauben Jesajas sich für die Stadt verbürgt, die er für sich zur Wohnstatt erwählt hat (vgl. Jes 8,18). (4) Der Text der Denkschrift läßt eine Dissoziierung zwischen Jahwe und König einerseits und König und Prophet andererseits erkennen. (5) Der Satz in Jes 7,17 dokumentiert, daß die Reichstrennung unter Jerobeam I. zum Ausgang des 10. Jahrhunders, also zum Zeitpunkt der Rede des Propheten an Ahas etwa 200 Jahre in der Vergangenheit liegend, auch nach Meinung des Propheten ein Unglück großen Ausmaßes war. Das bedeutet umgekehrt: Jesaja faßt die Zeit der geeinten Reiche Juda und Isael unter David und Salomon als eine Zeit des Segens und der Zuwendung Jahwes auf.

Nach einer rund zweihundertjährigen Geschichte judäischen Königtums findet sich also bei Jesaja eine differenzierte Stellung zu dieser Institution und damit zum judäischen Staat. Einerseits belegt Jes 7,1–17 die kritische Stimme des Propheten zur Außenpolitik des Königs Ahas. Andererseits steht er der Institution des Königtums in Jerusalem nicht grundsätzlich kritisch gegenüber.

Jesajas Denken ist maßgeblich von jerusalemischen Theologumena bestimmt. So sehr, daß z. B. eine so genuin israelitische Vorstellung wie die vom Auszug aus Ägypten gar keine Rolle bei ihm spielt. Zu den theologischen Themen Jerusalems gehören: Jahwe als König (Jes 6,5), die Heiligkeit Jahwes (Jes 6,3), das Wohnen Jahwes auf dem Zion (Jes 8,18; vgl. 28,16), Jerusalem / Zion als Heimat von Recht und Gerechtigkeit (1,21; 28,16).

Recht und Gerechtigkeit werden als Maßstab der Beurteilung immer wieder an den Staat und seine Vertreter angelegt (vgl. Jes 5,7; 28,16). Während die Frühverkündigung des Propheten gera-

de verletztes Recht und korrumpierte Gerechtigkeit bei den bestimmenden Gesellschaftschichten in Jerusalem zum Thema hat (Jes 3,13–15; 5,1–7; 5,22; 10,1–3), erwartet er für die Zukunft einen König, dessen Thron durch Recht und Gerechtigkeit begründet ist (Jes 9,6). Die Frage, ob es sich dabei direkt um einen Davididen handelt, der auf den Thron Davids gelangen wird, muß wohl verneint werden. Denn Jesaja scheint Kontinuität und Diskontinuität zugleich im Auge zu haben, wenn er von einem Sproß aus der Wurzel *Isais* spricht, auf dem sich der Geist Jahwes niederläßt und dessen Gürtel Gerechtigkeit und Treue sein wird (Jes 11,1f.5). Nicht also der direkte Nachkomme Davids wird der Geistbegabte sein. Gott wird einen neuen Anfang setzen. Dabei ist vielleicht auch bei Jesaja ins Auge gefaßt, daß der neue Anfang auf eine Verfassung Jerusalems und Judas zurückgreift, die noch vor der Einführung des Königtums lag: nämlich die Zeit der Richter (vgl. Jes 1,26). Freilich ist gerade die Rede von «Richtern» und «Ratgebern» im Zusammenhang von Jes 1,21–26 nicht klar. Aber immerhin könnte sich in diesem Stück auch eine ins Grundsätzliche gewendete Stellungnahme des Propheten zu den aktuellen staatlichen Institutionen finden, und zwar in dem Sinne, daß die von Jesaja vorgefundene staatliche/königliche Verfassung als durch das Reinigungsgericht Jahwes abzuschaffende dargestellt wird. Daß der Blick des Propheten tatsächlich über die Anfänge des Königtums in Jerusalem hinaus in die Vergangenheit zurückreicht, scheint auch die Rede vom Tag Midians als eines Tages der jubelnden Freude nahezulegen (Jes 9,3; vgl. Ri 7).

Aus diesen Bemerkungen ganz oberflächlicher Art zu dem Propheten Jesaja wird doch wohl folgendes deutlich: der von Jerusalemer Traditionen her denkende Prophet sieht in der Zeit der geeinten Reiche, d.h. der Zeit Davids und Salomons, eine ideale Zeit. Damals war Jerusalem eine Stadt, in der Recht und Gerechtigkeit Heimatrecht besaß und auch in der Nacht, der Zeit des Chaos, nicht gefährdet war. Damals wurde den Anforderungen der Königsideologie, in der der König das Recht und die Gerechtigkeit für die Armen durchsetzt, entsprochen. Die geschichtlichen (vgl. Jes 9,7–20) und die aktuellen Erfahrungen mit der Institution des judäischen Staates scheinen bei den Propheten eine Totalidentifizierung entschieden verhindert zu haben. Er tritt dem König unerschrocken entgegen und verweist ihn auf Jahwe.

Die in Jes 1–31 enthaltene Verkündigung des Propheten nimmt mit vielen anderen Texten der vorexilischen Propheten eine Mittelstellung zwischen Negation und Affirmation des Königtums, und das heißt des Staates, ein. Der Ausblick in die Zukunft auf einen König, einen Sproß Isais, auf dem der Geist Jahwes wirklich ruht, und der Rückblick in die Vergangenheit auf Jerusalem als die Heimat von Recht und Gerechtigkeit bilden die Maßstäbe für die Kritik des Staates, mit dem Jesaja es aktuell zu tun hat.

Jesaja selbst ist Zeuge des Untergangs des Nordreichs geworden. Wie hat er darauf reagiert? Worten wie Jes 17,1–6 und Jes 28,1–4 meint man den Schmerz des Propheten über die Irrungen der Politik des Nordstaates abspüren zu können.

Der judäische Staat geriet in den Strudel der politischen Ereignisse des ausgehenden 7. und beginnenden 6. Jahrhunderts v.Chr. Das Reformwerk Joschijas blieb unvollendet. Im Jahre 587 v.Chr. ist die Eigenstaatlichkeit Judas zuende, sind Jerusalem und der Tempel zerstört. Die Reflexion über diese Katastrophe setzt bald ein. Die Exilsliteratur ist enorm — und ihr Umfang wächst, je mehr Exegeten Literatur, die in früheren Forschungsperioden literaturgeschichtlich in alter Zeit untergebracht wurden, in die Exilszeit verlagern. An zwei Texten aus dem Buch Ezechiel sei noch einmal verdeutlicht, wie in dieser Zeit der äußersten Krise — es ist die spätexilische und nachexilische Zeit — über eine Erneuerung nachgedacht wurde. Es lassen sich bei der Frage nach dem Staat wieder dieselben Richtungen erkennen, wie sie sich auch an dessen Beginn zu Wort gemeldet haben. Der Text Ez 37,15–28 bietet die prophetische Symbolhandlung der Annäherung zweier Stäbe, die die Reiche Juda und Israel darstellen, so daß sie in der Hand des Propheten eins werden (V.16–17). Das deutende Wort spricht von der Sammlung der Israeliten aus den Völkern, der Vereinigung der getrennten Reiche und von dem einen König, der über sie herrschen wird (V.21f.). Das Zukunft eröffnende Wort spricht nochmals von dem Knecht Jahwes David, der König sein wird, ein Hirte für sie alle. In dieser Gesellschaftsform werden alle die Rechtsvorschriften und Gesetze Jahwes beobachten und leben (V.24). Das Leben wird in dem Land, das Jahwe Jakob, seinem Knecht gegeben

hat und in dem ihre Väter wohnten, gelingen. Und nochmals wird David erwähnt, nun aber nicht mit dem Königstitel, sondern dem schwer zu deutenden, bereits im Bundesbuch (vgl. Ex 22,27) vorkommenden, wohl vorstaatlichen Titel Nasi, gemeinhin als «Fürst» wiedergegeben (Ez 37,25). Deutet sich damit eine Umdeutung des Königstitels und damit des durch ihn signalisierten gesellschaftlichen Systems an?

Der zweite Text, auf den noch einmal die Aufmerksamkeit gelenkt sein soll ist Ez 34. Er bietet die große Gerichtsrede über die Hirten. Seit ältester Zeit in Mesopotamien ist «Hirt» als Wechselbegriff für den König in Gebrauch. Anstelle der sich selbst weidenden Hirten wird Jahwe selbst der Hirt sein. Der Text entwirft eine Zukunft unter der Herrschaft Gottes, die eines menschlichen Hirten nicht bedarf (Ez 34,11–16.17–22.25–31). Doch wie um dieses Bild zu korrigieren, findet sich in den Versen 23–24 dann die Rede von dem einen Hirten David, dem Knecht Jahwes, der schließlich wie in Ez 37,25 als Nasik (Fürst) bezeichnet wird.

Die Hoffnungstexte aus der Exilszeit dokumentieren erneut das Ringen um die rechte Ordnung einer Gesellschaft, die von Jahwe bekennt, daß er selbst sie aus allen Völkern zusammenführen wird.

Literatur:

F. Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat (Neukirchen-Vluyn 1987).
P.K. McCarter, II Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary (Garden City, New York 1984)

HANS-WINFRIED JÜNGLING

1938 geboren. Dr. in re bibl.. Mitglied der Gesellschaft Jesu und Professor für Exegese des Alten Testaments an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main. Veröffentlichungen: Richter 19 — Ein Plädoyer für das Königtum. Stilistische Analyse der Tendenzerzählung Ri 19,1–30a; 21,25 (Rom 1981); Ich bin Gott — keiner sonst. Annäherung an das Alte Testament (Würzburg 1981 / Leipzig 1986); «Auge für Auge, Zahn für Zahn.» Bemerkungen zu Sinn und Geltung der alttestamentlichen Talionsformeln: Theologie und Philosophie 59 (1984) 1–38. Anschrift: Sankt Georgen, Frankfurt am Main, Offenbacher Landstraße 224, D-6000 Frankfurt 70.

Bernard Renaud

Das Verhalten Israels den Völkern gegenüber als prophetische Kritik

Den umliegenden Völkern gegenüber hat sich Israel auf zweierlei Weise verhalten. Das bezeugen die prophetischen Bücher deutlich. Israel hat einerseits in Handelsaustausch und politischen Bündnissen konkret mit ihnen zusammengearbeitet; andererseits zeigt sich aber auch, daß Israel aus Erfahrung heraus das Vasallentum und jede Art von Eroberungswillen radikal ablehnt. Mit aller Kraft brandmarken die Propheten die erstere dieser beiden Versuchungen, der zweiten gegenüber sind sie freilich weniger virulent. Die Sprüche der Propheten begünstigen vielmehr das tief im Volk verwurzelte Gefühl der Fremdenscheu. Vor allem diese Aussprüche drohten JHWH auf den Rang einer bloßen Nationalgottheit herabzusetzen. Ein solcher Gott widmet sich dann, blind für andere, nur seinem eigenen Volk.

In Wirklichkeit aber denken die Propheten sehr viel feiner und nuancierter. Wer die Bibel aufmerksam liest, stellt allsogleich fest, daß sich theologisch eine Tür zu den anderen hin öffnet. Wir wollen diesbezüglich drei charakteristische Stufen festhalten: die Grenzen nationalistischen Denkens werden durchbrochen; den Heiden wird die Bekehrung freigelegt; die Völker bekommen Anteil am eschatologischen Heil.

1. Israel mitten unter den Völkern (Am 1–2)

Mit Amos vollzieht die israelitische Prophetie eine entscheidende Wende. Zum erstenmal in der Geschichte dieses Volkes weitet sich seine Prophetie vom Gericht über einzelne Menschen zum Gericht über ganze Völker, Israel selber eingeschlossen. Damit steht Israel mitten unter «allen Stämmen der Erde» (Am 3,2). Der Horizont hat sich also sehr geweitet: JHWH zitiert die Völker vor seinen Richterstuhl und offenbart sich hier, so scheint es wohl, als Gott aller Welt. Er richtet die Völker im Namen eines Sittengesetzes, dessen Garant er selber zu sein beansprucht.

In Wirklichkeit ist aber die Völkerliste in Am 1–2, auf die sich das göttliche Gericht erstreckt, begrenzter, als es auf den ersten Blick den Anschein hat. Nur die an Juda und Israel grenzenden Völker werden betroffen. Der Prophet nennt weder Ägypten noch Assyrien, obwohl er deren Dasein und Macht durchaus kennt (vgl. Am 3,9). Nimmt man übrigens und nicht ganz zu Unrecht an, daß die Sprüche gegen Tyrus, Edom und Juda einer späteren Redaktionsschicht angehören, dann schränkt sich der Horizont noch mehr ein. Die Wahl der genannten drei erklärt sich aus der Feindschaft dieser kleinen Königreiche gegen Samaria, dessen unmittelbare Nachbarn sie waren. Erscheint also JHWH hier nicht doch wieder als bloßer Nationalgott? Entspringen diese Gerichtssprüche nicht ganz einfach aus der Aggressivität eines Israel, das aufgrund der gegen es geführten Angriffe aufbegehrt?

Dieser Schluß wird freilich durch eine doppelte Feststellung nuanciert: einmal durch die Art und Weise der Anklage selbst und dann durch die Einreihung Israels in die Liste der Völker. Bezeichnend hierfür ist folgender Fall: Der Spruch gegen Moab (vgl. Am 2,1–3) bezieht sich nicht auf Angriffe gegen Israel oder Juda, sondern verurteilt die Verbrechen gegen ein anderes Volk, nämlich Edom. Gewiß bedeutet das nicht, die anderen Anklagen beträfen einzig und allein die Vergehen gegen fremde Völker. Aber mit Recht bemerkt N. Gottwald, daß der Spruch gegen Moab an einer strategisch wichtigen Stelle der Prophetenschrift steht, unmittelbar vor dem Spruch gegen Israel. Das zeigt doch, daß sich JHWH als unparteiischer und universaler Richter verhält und keine Ausnahmen kennt. Er, der Moab wegen seiner Verbrechen gegen Edom richtet, zögert nicht, Israel der seinen wegen zu verurteilen[1]. Der Prophet ruft (Am 3,9–11) die Philisterstadt Aschdod (oder, nach der griechischen Übersetzung, Assyrien) und Ägypten auf, sich doch das in Samaria herrschende wüste Treiben und die dort getriebene Ungerechtigkeit anzusehen. Das sind natürlich rhetorische Aufrufe. Immerhin stehen sich dem Propheten nach die Völker nicht mehr einander gänzlich fremd gegenüber. Das Böse im Nachbarland geht auch das eigene Land an. Und in dem Gerichtsprozeß, den JHWH mit seinem Volke anstrengt, zieht er

eventuell auch die anderen Völker als Zeugen bei.

Worin bestehen nun aber die anscheinend für alle Völker der Erde gültigen Minimalwerte? S. Amsler[2] betont, daß sich der Prophet nicht an die fremden Völker, sondern an Israel wendet. Seiner Meinung nach besaß das am Sinai geoffenbarte Gesetz, demgemäß Israel gerichtet werden wird, universale Tragweite. Nicht Israel wird mit den Völkern auf dieselbe Stufe gestellt, vielmehr werden die Völker mit der Elle Israels gemessen. So wird Israel «nicht aufgrund eines allgemein gültigen Gesetzes gerichtet. Im Gegenteil: Die Israel geoffenbarte Gerechtigkeit enthüllt JHWHs Forderungen an die gesamte Menschheit». Schaut man aber genauer hin, so zeigt sich, daß die gegen das auserwählte Volk erhobenen Anschuldigungen nicht mit denen identisch sind, die JHWH gegen die übrigen Völker richtet. Die an die Völker adressierten Orakelsprüche betreffen die Vergehen ganzer Völker und die Kriegsverbrechen. Die gegen Israel erhobenen Vorwürfe dagegen beziehen sich auf das Verhalten einzelner Menschen im Bereich der Politik, der Wirtschaft und des sozialen Lebens (vgl. Am 2,6–8.12). Man denkt hier eher an eine Art internationales Recht, an von allen Völkern vor allem im Konfliktsfall stillschweigend anerkannte Sitten, an so etwas wie einen Leitfaden für gutes Benehmen. Manche nahöstlichen Dokumente, Verträge oder Übereinkommen scheinen noch die Spuren davon zu tragen[3].

Eines jedenfalls scheint klar zu sein: Für Amos erstreckt sich die Autorität JHWHs auf den Bereich der international gültigen Moral: Er straft aufgrund begangener Ungesetzlichkeiten, weil er sich wirklich um das Los der Menschen und der Völker kümmert. Seine Sorge reicht über sein erwähltes Volk hinaus. Sucht man eine theologische Begründung für dieses Verhalten, so denkt man unwillkürlich an den moralischen Charakter des Gottes Israels: «Sucht den Herrn» (Am 5,6) — das heißt bei Amos: «Haßt das Böse, liebt das Gute» (Am 5,15).

Die zweite Originalität der Amosstelle liegt darin, daß Israel auf der Liste der gerichtlich belangten Völker steht. Damit stellt sich eine schwierige Frage: Wird auf diese Weise das Privileg Israels als eines auserwählten Volkes nicht geschwächt? Sagt JHWH doch: «Nur euch habe ich erwählt aus allen Stämmen der Erde» (Am 3,2).

Diese sich daraus ergebende Spannung durchzieht das ganze Buch Amos. Wir dürfen keinen der beiden Pole unterdrücken. Wie ist zu antworten? Gut theologisch kann man von Auserwählung *stricto sensu* nur dann sprechen, wenn sich ein Volk bewußt ist, im Chor der anderen Völker eine besondere Stelle einzunehmen. Diese Bedingung ist Am 3,2 erfüllt, und dies anscheinend zum erstenmal in der religiösen Geschichte Israels. Grund hierfür ist das Aufbrechen der traditionellen Grenzen und die Am 1–2 bezeugte Ausweitung des politischen und religiösen Horizontes. Diese Erwählungstheologie bedeutet so etwas wie den Gegenpart zu dem Bemühen, JHWH jeglichen allzu nationalistischen Charakter zu nehmen und ihn zum Richter über die Völker aufzustellen. Unter diesen Umständen mußte sich Israel wohl oder übel fragen, was denn nun eigentlich diese einzigartige Beziehung zu JHWH bedeuten mag, die seine gesamte Glaubensüberlieferung seit dem Auszug aus Ägypten bezeugt. Der Prophet antwortet: Gewiß interessiert sich Gott für alle Völker und scheut sich nicht, in deren Geschichte einzugreifen (vgl. Am 9,7); er beschäftigt sich aber ganz besonders mit seinem Volk, das er «erkannt» hat, das heißt «erwählt aus allen Stämmen der Erde» (Am 3,2). Getreu seiner Darstellung eines «moralischen» Gottes erklärt der Prophet aber sogleich, daß dieses Vorrecht Verpflichtungen nach sich zieht, und zwar schwere Verpflichtungen. Gottes feierliche Erklärung klingt ja geradezu drohend: «Nur euch habe ich erwählt aus allen Stämmen der Erde; darum ziehe ich euch zur Rechenschaft für alle eure Vergehen» (Am 3,2). Dieses «darum» scheint zwar zur literarischen Form des Richterspruchs zu gehören, wo es den Übergang von der Anklage zum Urteil besagt. Aber welch ein Paradox! Die Erinnerung an die Erwählung gleichsam als Anklagepunkt: Die Heilsgeschichte wird zur Geschichte des Gerichts! Dieses Urteil in Am 3,2 hallt wider in den beiden ersten Kapiteln des Amosbuches. Denn hier erscheint das Gericht über Israel als Höhepunkt des Urteils über die Völker. Das Bewußtsein, das auserwählte Volk zu sein, wendet sich gegen dieses Volk selbst. Ist die Auserwählung Israels also zunichte? Nein. Nicht Gottes Wahl stellt der Prophet in Frage, sondern die theologische Folgerung, welche die Israeliten unrechtmäßigerweise daraus ziehen, nämlich das Dogma einer unerschütterlichen, geradezu automatischen

Sicherheit. Nur in dem Maße können sie sich des Vorrechts der Erwählung rühmen, wie ihr Verhalten mit dem Willen ihres Gottes übereinstimmt.

So vollzieht Amos eine tiefgehende Wende in der israelitischen Geschichtsauffassung. Die Hörer konnten sich bei den ersten Worten des Propheten mit seiner scharfen Kritik der traditionellen Feinde ganz einmütig fühlen. Waren diese Prophetensprüche nicht eine Rache für die Demütigungen und Leiden eines bedrohten Volkes? Aber das Neue, ja geradezu Umstürzende liegt darin, daß der Prophet seine lange Liste gerichteter Völker weiterführt bis zum Einschluß Israels selbst, ja sogar dessen Dasein in Frage stellt. Er nimmt damit die Maske eines nationalistischen Gottes hinweg, die das Volksgefühl vor das Angesicht JHWHs gehängt hatte. Eine solche Selbstkritik spricht dem Gott Israels eine Blickweite zu, die ihn zum Richter der Völker macht. Das eiserne Gesetz, nach dem die Sieger immer recht haben und die Besiegten immer unrecht, ist für ungültig erklärt. Die Taten der einen wie der anderen werden endgültig auf eine höhere Instanz bezogen, die ihr Urteil nicht auf den Erfolg oder die Rachsucht der Menschen gründet, sondern auf moralische Kriterien, die ausnahmslos allen Völkern gelten.

II. Die Völker sind Gegenstand zärtlicher Liebe Gottes

Die Gerichtsandrohung war für Israel der letzte Aufruf zur Bekehrung[4]. Muß man den Sprüchen gegen die Völker den gleichen Sinn beilegen? Scheinbar hat sich das israelitische Prophetentum diese Frage nicht sogleich gestellt, denn die Aussprüche der Propheten waren ja in Wirklichkeit an Israel selbst gerichtet. Doch nun bejaht ein Prophet der Perserzeit die Frage mit einem Ja, zum großen Mißfallen mindestens eines Teils seiner Mitbürger, wenn die Jonasgestalt den partikularistischen und sektiererischen Geist personifiziert, wie es ja den Anschein hat. Das literarische Genus der Jonasschrift ist umstritten. Korrelativ dazu ist man sich auch noch gar nicht im Klaren über die eigentliche theologische Absicht der Schrift. Übrigens scheint es, die reiche Botschaft des Buches lasse sich überhaupt nicht auf einen Nenner bringen.

Wie es nun aber auch mit dem Leitgedanken der Schrift stehen mag, eines ist jedenfalls klar: die Frage der Beziehung JHWHs zu den Völkern bildet den Hintergrund des Ganzen, und der Verfasser liefert eine ganz und gar originelle Antwort. Seiner Überzeugung nach offenbart der Gott der Juden ein tiefes Mitgefühl mit allen Menschen, selbst den schuldigsten. Das Buch schließt ja mit der Aussage JHWHs vom Geheimnis der unendlichen Barmherzigkeit (vgl. Jona 4,10f). Diese Hoffnung bestimmt auch die Haltung aller Heiden, sowohl der Seeleute (vgl. Jona 1,6) als auch der Niniviten (vgl. Jona 3,9). Mehr noch! Wir erfahren aus der vertraulichen Mitteilung des Propheten 4,2, daß gerade dieses Wissen um die barmherzige Liebe Gottes ihn bestimmte, zu fliehen und dem göttlichen Befehl untreu zu werden. Der Verfasser des Buches legt hier — nicht ohne einen Schuß Humor — seinem Propheten das alte sinaitische Glaubensbekenntnis Ex 34,6f in den Mund. Ja, Jonas zieht daraus einsichtig die unvermeidliche Schlußfolgerung. Er fügt an die überkommene Überzeugung seine eigene Aussage an: «und daß deine Drohungen dich reuen» (4,2). Übrigens hat er selbst die Erfahrung des göttlichen Verzeihens gemacht (vgl. Jona 2). Aber in einer Art blinder nationalistischer Engstirnigkeit weigert er sich dann doch wieder, daraus die letzten Konsequenzen zu ziehen, nämlich die universal gültige Vergebung Gottes. Mit Hilfe der Parabel vom Rizinusstrauch, einer Art *argumentum ad hominem,* versucht JHWH in seiner unendlichen Geduld, den Propheten zu überzeugen, indem er an das Schöpfungsmotiv appelliert: Kann das erbarmungsvolle Herz Gottes diese hundertzwanzigtausend Menschen, für die Jona sich abgemüht hat, ihrem tragischen Schicksal überlassen (vgl. Jona 4,10f.; 1,9)? Das Buch berichtet uns nicht die Antwort des Jona. Es ist Sache des Lesers, Stellung zu nehmen und der großen Offenbarung des Geheimnisses zuzustimmen, daß Gott die Heiden liebt und diese Liebe grenzenlos ist.

Hinter jener Frage taucht eine andere auf, nämlich die nach der Gültigkeit des prophetischen Wortes. Gelten die Gerichtsankündigungen überhaupt noch, wenn solche Liebe im Tiefsten des Herzens Gottes waltet? Diese Frage beschäftigte stark die deuteronomistische Strömung. Sie stellt sich gerade dort, wo der Prophet Jona selbst genannt wird: 2 Kön 14,25–27. Sicher hat die Wahl dieses Propheten mit der Fragestellung des Buches selbst zu tun. In diesem Fall aber handelt es sich um die einzigen an Israel

gerichteten Worte Gottes. Der deuteronomistische Herausgeber der Jeremiaschrift weitet sodann den Horizont auf alle Reiche und alle Völker aus: «Kehrt aber das Volk, dem ich gedroht habe, um von seinem bösen Tun, so reut mich das Unheil, das ich ihm zugedacht hatte» (Jer 18,8). Die Fragestellung ist dem Jonabuch analog. Doch in diesem übernimmt JHWH selbst die Initiative und schickt einen Propheten nach Ninive, wie er andere zu seinem Volk gesandt hatte. Weder die Wahl des Propheten noch die der Stadt Ninive kann neutral sein. Hatte diese Stadt in der Geschichte nicht die Erinnerung an eines der tyrannischsten und grausamsten Reiche hinterlassen? Und gerade diese verabscheuten Niniviten antworten hier schon auf den ersten Ruf zur Bekehrung. Man kann nicht umhin, in dieser Geschichte einen gewollten Gegensatz zur hartnäckigen Weigerung der Israeliten zu sehen, auf die Appelle der Propheten zu hören. Bekanntlich hat die deuteronomistische Theologie diese Halsstarrigkeit zu einem ihrer Hauptthemen gemacht. Das Verhalten des Jona illustriert konkret die ständig neu vordringende (schon in der Anklage Am 3,2 und 9,7 anklingende) Versuchung einer allzu engen, zu partikularistischen Auffassung des Auserwähltseins, das ja die Freiheit JHWHs in seiner Weise, die Geschichte zu lenken, wie auch das Geheimnis seiner Liebe und Barmherzigkeit nicht antasten kann.

Das Israel Eigentümliche und sein Vorrecht als auserwähltes Volk werden nicht gestrichen. Das Gebet der Seeleute (Jona 1,14) schließt, wie es scheint, keine Bekehrung zum monotheistischen Glauben ein, und auch das Verhalten der Niniviten ist wohl rein moralischer Art. Doch die Sicht des Jonabuches, so begrenzt diese sein mag, geht doch weit über die Perspektiven eines Amos hinaus. Gott begnügt sich nicht mit einer Bestrafung der Niniviten. Vielmehr treibt ihn seine Sorge um diese Menschen, entschlossen ihre Bekehrung zu wünschen und entsprechend zu handeln.

Man muß sich einmal vorstellen, was für eine theologische Anstrengung den Israeliten jener Zeit zugemutet wird. Das Volk hat seine politische Unabhängigkeit eingebüßt. Es ist inmitten des unermeßlichen Perserreiches vom völligen Verschwinden bedroht. Es versucht mit Recht, seine rassische und religiöse Identität zu verteidigen (vgl. die Bücher Nehemia und Esra). Es wäre durchaus verständlich, würde diese moralisch und religiös in Gefahr stehende Gemeinschaft ein Geist der Rache erfassen. Und doch erhebt sich gerade inmitten dieses Volkes eine vom althergebrachten Glaubensbekenntnis inspirierte Stimme und mahnt, daß die fremden Völker trotz alledem Gegenstand der göttlichen Sorge bleiben, einer Sorge, die keine Grenzen kennt. Man kann eine solche Weite des Blickes nur bewundern. Israel hat die im Verlauf seiner Geschichte oft zutage tretende Versuchung engstirnigen und ausschließlichen Partikularismus' überwunden. Ja, die Prophetie übt hier sogar Selbstkritik, indem sie mit einem gewissen Humor einen Propheten auf die Bühne bringt, der gerade diesen partikularistischen Geist vertritt und diesen Geist dann mit unerbittlicher Klarheit zurückweist.

III. Die Heidenvölker sind berufen, der Bundesgemeinschaft beizutreten

JHWH hat die Heiden zur Bekehrung gerufen. Steht ihnen auch das Heil offen? Im Buch Jona kommt diese Frage nicht klar zur Aussage. Unter jenen Texten, die auf diese Frage mit Ja antworten, wählen wir die Jesajastelle 19,16–25. Sie öffnet die weitesten Perspektiven. Die Stelle stammt aus der Feder eines nachexilischen Redaktors und zweifellos aus der Perserzeit. Sie ergänzt den echten Jesajaspruch 19, 1–5 und führt dessen Gedanken weiter aus.

1. Die Dynamik der Stelle

Die Formel «An jenem Tag» (Jes 19,16) ist eine Anspielung auf den Tag JHWHs; sie versetzt uns also in die Endzeit. Seltsamerweise besitzt jener «Tag» eine gewisse, mit geschichtlichem Geschehen vollgedrängte Dichte; er umfaßt eine Reihe von Etappen, deren Intensität und Universalität ständig zunehmen.

a) Das Gericht an Ägypten (Jes 19,16f)

Anscheinend schließen sich die beiden Verse 16 und 17 reibungslos an den vorausgehenden Spruch an. Sie bringen sogar fast wortwörtlich eine für das zentrale Thema dieses ersten Abschnittes bezeichnende Formulierung, nämlich: «was der Herr der Heere beschlossen hat über Ägypten» (vgl. Jes 19,12 mit 19,17). Der Verfasser übernimmt also die Verurteilung dieses Landes

in aller Form. Man kann sich zugleich aber fragen, ob er dieses Urteil nicht bereits sachte überwindet. Der Plan Gottes kann seit dem Deuterojesaja, der diese negative Sicht immer noch mit sich führt, doch auch schon in das Heil münden (vgl. Jes 44,24ff; 46,9–11; vgl. auch Ps 33,10ff). Vers 17 wäre also besser zu übersetzen: «Der Herr der Heere (hat) über Ägypten beschlossen».

b) Anfang der Bekehrung (Jes 19,18)

Einheit und innerer Zusammenhang der epischen Stelle Jes 19,16–25 bestätigen diese Interpretation. In Vers 18 erfahren wir, daß «fünf Städte in Ägypten die Sprache Kanaans sprechen», also hebräisch. Nach dem Exil wird dieses Hebräisch in der Umgangssprache durch das Aramäisch ersetzt; das Hebräisch ist jetzt, wie es scheint, zur Kultsprache geworden. Somit haben die Ägypter Anteil an der jahwistischen Liturgie, wie das ja auch durch die Ankündigung: «Jede Zunge wird bei mir schwören» (Jes 45,23; vgl. 2 Chr 15,14) nahegelegt wird. Denn das kommt einem Glaubensbekenntnis gleich. Besonderes Interesse weckte bei den Kommentatoren die Zahl fünf. Sie kann eine kleine Anzahl bedeuten (vgl. Jes 17,6), zuweilen ist sie aber auch Symbol der Fülle (vgl. Gen 45,22; 43,34) oder der Gesamtheit einer Gemeinschaft (vgl. Gen 47,2). So gesehen wäre die Unterwerfung dieser Städte unter JHWH voller Verheißung für die Zukunft.

c) Ägypten verehrt JHWH (Jes 19,19–22)

Diese Zukunft beschwört Vers 19f: «An jenem Tag wird es für den Herrn mitten in Ägypten einen Altar geben» (19). Übersetzen wir so: Das ganze Land wird dem Herrn einen Kult erweisen. Altar und Steinmal, Zeugen «für den Herrn» (ebd.), werden ihn daran erinnern, daß sie als Glieder seiner Gemeinschaft gewissermaßen ein Recht auf sein heilschaffendes Wirken haben, sollte es ihnen einmal schlecht ergehen. In Treue zu seinem Engagement wird ihnen JHWH einen Retter senden.

So beginnt eine lange Geschichte. Sie ist in Analogie zur Geschichte Israels durchzogen von Zeiten des Eifers, gegenseitigen Erkennens und Anerkennens (vgl. 19,21), der Teilhabe und Anteilnahme, kurz, der Communio. Sie kennt aber auch Zeiten der Untreue. Zwar muß der Herr die Ägypter «schlagen» (19,22), wenn sie sündigen; doch in seinem Erbarmen vernimmt er ihren Aufschrei und ihren vertrauensvollen Ruf: «Er wird (...) heilen» (ebd.) Denn: «Wenn sie zum Herrn umkehren, läßt er sich durch ihre Bitte erweichen und heilt sie» (ebd.).

d) Die religiöse Einheit einer befriedeten Welt (Jes 19,23)

Nun endlich weitet sich der Horizont über die Grenzen Ägyptens hinaus bis hin zu einer anderen politischen Großmacht: Assyrien. Die beiden Großmächte zerfleischten sich einst gegenseitig. Und siehe da, sie sind jetzt miteinander versöhnt! Symbol dieser Brüderlichkeit ist eine neue Straße. Wozu dient sie? Man hat an Handelsaustausch gedacht. Es könnte sich eher um eine heilige Straße handeln, um eine «Voie sacrée»[5]. Auf ihrem Weg wird es möglich, dem Herrn der Heere eines Sinnes zu dienen (vgl. Zef 3,9f).

e) Eine weltweite Glaubensgemeinschaft (Jes 19,24f)

Daß bei dieser ganzen Sicht Israel überhaupt nicht erwähnt wird, kann doch wohl verwundern. Freilich, es steht nicht völlig außerhalb dieser Perspektive: «Das Land Juda» (19,17) ist eine unumgängliche Durchgangsstelle zwischen Ägypten und Assyrien. Logischerweise erscheint darum Israel im Vers 24, aber lediglich als der «Dritte im Bunde». Die alles überragende Stellung, die ihm die eschatologischen Prophetensprüche für gewöhnlich zubilligten, ist ihm nicht mehr zu eigen. Und die drei Partner Ägypten, Assyrien und Israel bilden ein einziges Volk, ohne daß ein jeder seine Identität verlöre. *Dieses* Volk wird das Volk Gottes sein («mein Volk»), es wird an einem «Segen für die ganze Erde» (19,25) teilhaben.

2. Eine Bundesproblematik

Nirgends wird man in der Bibel einem Universalismus von solcher Weite begegnen wir hier, einer solchen Vision ohne jeden partikularistischen oder zionistischen Beigeschmack. Das ist aber noch nicht alles. Wie mehrere Exegeten[6] gezeigt haben, überträgt der Prophet die mit der grundlegenden Erfahrung Israels verbundenen Gesten auf die Völker. So etwa die Erwähnung

der «erhobenen Hand» JHWHs (vgl. 19,16), die im Exodus zum Epos des Auszugs aus dem Land der Knechtschaft mit der Niederlage der Ägypter gehört (vgl. Ex 14, 16–18; 15,12; vgl. dazu Jes 11,11.15f; Sach 2,13). Vor allem wird die Zahl fünf (Jes 19,18) wohl auf Jos 10, 1–27 verweisen, wo Israel bei seinem Einzug in das gelobte Land mit fünf Kanaaniter-Königen Krieg führen muß (die Zahl fünf wird in diesem Kapitel nachdrücklich verwendet). Jes 19,18 will also eine Inbesitznahme Ägyptens durch JHWH behaupten, eine Art geistlicher Eroberung. Der Hinweis auf den Altar (Jes 19,20) spielt vermutlich auf Jos 22,26ff an. Hier wird erzählt, daß die transjordanischen Stämme Ruben und Gad JHWH einen Altar errichteten: «(Sie sagten): Er steht mitten unter uns (das heißt zusammen mit den Israeliten Cisjordaniens) als Zeuge dafür, daß Jahwe Gott ist» (Jos 22,34). Den Ägyptern ist ein diesen Stämmen analoger Status zuteil geworden. Obwohl die Ägypter außerhalb der Grenzen des Heiligen Landes leben, werden sie doch vollgültige Glieder der Gemeinde JHWHs werden. Der schärfere Ausdruck «nahe der Grenze» bekäme so sein volles Gewicht. Jener Zeuge-Altar stand ja am Jordan (Jos 22,10), an der natürlichen Grenze zwischen Cis- und Transjordanien. Mit dem Steinmal Jes 19,19f wird es sich ähnlich verhalten.

Dieses Steinmal erinnert an den «großen Stein», den Josua in Sichem gelegentlich der Bundeserneuerung errichtete (vgl. Jos 24,26f). Die Verbindung Altar-Steinmal findet sich aber auch in der Szene Ex 24,3–8, dem Bundesschluß am Sinai. W. Vogels[7] hat treffend die Nähe der Sprache in Jes 19,20–22 zu Ex 2,23–25; 3,7f.12.16–18; 6,2–8 aufgewiesen. Auch die Abfolge schlagen-heilen-umkehren (vgl. Jes 19,22) erinnert an die Thematik der vier Zeiten im Buch der Richter: Zeit der Sünde, Zeit der Strafe, Zeit der Reue und Zeit der Befreiung (oder Heilung, vgl. Hos 6,1ff). Diese Anspielungen lassen zwischen den Zeilen die Bundesproblematik erahnen, die diese Entwicklung trägt und die nahelegen möchte, daß die Ägypter mit vollem Recht an den Vorrechten des Bundes anteilhaben. Das wird auch in den Titeln bekräftigt, mit denen der Schlußsegen die Völker nennt: «Gesegnet ist Ägypten, *mein Volk* (vgl. Ex 3,10; 5,1; Dtn 4,20 usw.), und Israel, *mein Erbbesitz*» (Jes 19,25; vgl. Dtn 32,9; 4,20 usw.). Diese drei Eigentümlichkeiten von ungefähr gleicher Bedeutung sind in der Bibel dem auserwählten Volk vorbehalten. Sie werden nun hier bei Jesaja mit großer Kühnheit allen Heidenvölkern zugesprochen. Denn diese sind berufen, sich in der Endzeit in die Bundesgemeinde einzugliedern.

Die Auserwählung Israels wird durch eine solche Zukunftsvision nicht aufgehoben. Das Gegenteil ist der Fall; Israels Vorrechte werden auf alle Völker ausgeweitet. Das schließt natürlich die Abkehr von dem lange Zeit mit dieser Auserwählung verbundenen nationalistischen Partikularismus aus. Und doch bleibt Israel der «Erbbesitz JHWHs». Ganz sicher bedurfte Israel vieler Jahrhunderte, um diese universale Dimension seiner eigenen Berufung zu entdecken. Und bei dieser Entdeckung handelt sich erst um eine vereinzelte Stimme. Wenn man sich aber daran erinnert, daß diese großartigen und weithin selbstlosen Perspektiven mitten aus einem Volk entsprangen, das von allen Seiten gedemütigt wird, einem aller politischen Unabhängigkeit baren Volk, unterdrückt von jenen Völkern, von denen es doch weiß und auch verkündet, daß sie eines Tages genau wie Israel selbst JHWH gehören werden, dann kann man nur staunen über so viel unerwarteten und unerhörten Mut eines kleinen Volkes.

Gewiß sind in der Geschichte des menschlichen Denkens Träume von einem so weltweiten Frieden nicht selten. Aber Israels Zukunftsvision wurzelt in einer derart tiefen religiösen Erfahrung, daß sie nur das Ergebnis einer Offenbarung sein kann. Israel wurde erwählt, um über die ganze Welt hin Zeuge jenes einst verborgenen und jetzt enthüllten «Geheimnisses» zu werden, «daß nämlich die Heiden Miterben sind» (Eph 3,6).

[1] N.K. Gottwald, All the Kingdoms of the Earth (New York 1964) 110.

[2] S. Amsler, Amos et les droits de l'homme. De la Tôrah au Messie: Mélanges H. Cazelles (Paris 1981) 184f.

[3] Vgl. J. Barton, Amos's Oracles against the Nations. A Study of Amos 1,3–2,5 (SOTS monograph Series 6,1980) 41.

[4] Über die abschließende Intention der Amos-Botschaft vgl. R. Martin-Achard, Amos, l'homme, le message, l'influence (Genf 1984) 134–142.

[5] Anm. d. Übers.: Name der Straße, die von Süden her nach Verdun hinaufführt. In Erinnerung an die schweren und entscheidenden Kämpfe um Verdun (1916) und die damit verbundenen Opfer gab man ihr diesen Namen.

[6] A. Feuillet, Un sommet religieux de l'Ancien Testament. L'oracle d'Is XIX (v 16–25): RSR 39 (1951) 65–87; J.

Schreiner, Segen für die Völker in der Verheißung an die Väter: Bibl. Zeitschrift 6 (1962) 1–31; I. Wilson, In that Day. From Text to Sermon on Isaiah 19,23–35: Interpr. 22 (1967) 68–86; W. Vogels, «L'Egypte mon peuple». L'universalisme d'Is 19,16–25: Bibl. 77 (1976) 494–514; J.F.A. Saywer, Blessed my People Egypt. The Context and the Meaning of a remarkable Passage: Mel. McKane, A Word in Season, Ed. J.D. Martin and P.A. Davies, ISOT Suppl. ser. 42 (Sheffield 1986) 57–71.

[7] Zu weiterer Vertiefung vgl. W. Vogels, a a O. 505–508.

Aus dem Französ. übersetzt von Arthur Himmelsbach

BERNARD RENAUD

1929 in Angers, Frankreich, geboren. Katholischer Priester. Studium der Theologie in Angers und Rom (Universität St. Thomas). Studium der Bibelwissenschaften am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom und an der Ecole Biblique et Archéologique Française in Jerusalem. 1960–1972 lehrte er Exegese des Alten Testaments in Angers. Seit 1972 Professor der Exegese des Alten Testaments an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Straßburg. Veröffentlichungen: Je suis un Dieu Jaloux (1963); Structure et attaches littéraires de Michée IV–V (1964); La Formation du livre de Michée (Etudes Bibliques 1977); Kommentar zu den Büchern Micha, Zefanja, Nahum (Sources bibliques 1987). Außerdem Mitarbeit bei zahlreichen Zeitschriften, u. a.: La Revue Biblique; Vetus testamentum, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; La Revue des Sciences Religieuses. Anschrift: 32, Avenue Général de Gaulle, F-67000 Strasbourg.

Sean Freyne

Unterdrückung von seiten der Juden: Das Matthäusevangelium als eine frühe christliche Antwort

Die für Juden und Christen zumal in einer Welt nach dem Holokaust leidigen und schwer zu bewältigenden Probleme eines Dialogs, werden für keine Seite erleichtert durch den Ton mancher ihrer fundamentalen Texte. Der jüdische Wunsch, Jesus und die ersten Christen zu verunglimpfen, der in gewissen rabbinischen Quellen zum Ausdruck kommt, wuchs sich nur deshalb nie zu einer eigentlichen Verfolgung aus, weil vom vierten Jahrhundert an die Juden zumeist als Bürger zweiter Klasse realer politischer Macht beraubt waren und in einer christlichen Welt wohnten[1]. In den folgenden Jahrhunderten waren die Christen, falls sich Gelegenheit dazu bot, nur allzusehr gewillt, sich von ihren Gründungsdokumenten inspirieren zu lassen, um Öl in die Feuer des antisemitischen Hasses zu gießen. Paradoxerweise waren viele dieser christlichen Texte selbst in einer Atmosphäre der gesellschaftlichen Vorherrschaft der Juden und des damit gegebenen Hasses gegen den Unterdrücker verfaßt worden, den eine solche Situation erzeugt[2].

Wenn die Christen heute bei aller Treue zu ihrem religiösen Erbe ihre Beziehung zu den Juden in einen neuen Rahmen zu bringen suchen, ist es für sie dringlich notwendig, die oft peinlichen Lektionen der Geschichte zu lernen — nicht nur der Geschichte von Auschwitz, sondern auch die der ersten Jahrhunderte der gemeinsamen Ära, als viele unserer jetzigen Haltungen vorgeprägt und gleichsam zu einem sich nicht ändernden und unveränderlichen Dogma wurden. Eine zutreffende, d. h. kritische Geschichte des Verhältnisses zwischen den Juden und den Christen im Altertum ist erst noch zu schreiben. Zum Glück sind Anzeichen vorhanden, daß in der jetzigen Atmosphäre nach Auschwitz gutgesinnte Fachleute auf beiden Seiten die günstige Gelegenheit ergreifen, um viele der heutigen Klischeevorstellungen von der Vergangenheit zu überprüfen und ideologische Vorurteile, die in ihre heiligsten Texte eingebettet sind, wahrzunehmen[3]. Wenn wir wirklich glauben, daß die Wahrheit uns frei machen kann, müssen wir zuzugeben bereit sein, daß unsere Ansprüche auf die Wahrheit auch Opfer geschaffen und gelegentlich uns, die Unterdrückten, zu Unterdrückern gemacht haben.

Das Matthäuseveangelium bietet uns einen trefflichen Schallboden, um einige dieser Ansprüche zu prüfen. Hier liegt eines der «jüdischsten» Dokumente aller frühchristlichen Schriften vor. Aber keine andere Schrift des christlichen Kanons, möglicherweise mit Ausnahme des vierten Evangeliums, ist gegenüber gewissen Seiten des jüdischen Lebens und Handelns kritischer. Es wäre bequem, aber nicht richtig, zu sagen, daß sich in diesem Dokument bloß ein «innerfamiliärer» Streit widerspiegle ähnlich denen, die sich in der Literatur niederschlugen, welche von anderen Zweigen des sektiererischen Judentums der Periode des zweiten Tempels ausging. Wie schon oft bemerkt worden ist, bestehen zwischen diesem Evangelium und insbesondere einigen der essenischen Schriften Ähnlichkeiten in den Ansprüchen und in der Rhetorik[4]. Doch mit der höheren Selbstsicherheit eines Schriftgelehrten, «der ein Jünger des Himmelreichs geworden ist» (13,51f), nimmt unser Autor gegenüber seinen früheren Religionsgenossen seine eigene Stellung ein. Laut ihm wurde das Gerücht, daß der Leichnam Jesu aus dem Grab gestohlen worden sei, «bei den Juden bis heute (Datum der Niederschrift) verbreitet» (vgl. 28,13–15). Er spricht wiederholt von «ihren Synagogen» (4,23; 9,35; 10,17; 12,9; 13,54; 23,34), was eine endgültige Distanzierung von dieser In-

stitution andeutet, die zur Zeit der Abfassung des Evangeliums im Begriff war, im Gefolge der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 zu einer anderen heiligen Stätte der Juden zu werden (vgl. 22,7). Wir kommen dann nicht um die Folgerung herum, daß wir in diesem Evangelium auf eine frühchristliche Selbstbestimmung der eigenen Identität stoßen, die sich mit gewisser Heftigkeit gegenüber der Elternreligion äußert, welche in einem kritischen Zeitpunkt ihrer Geschichte im Begriff steht, ihr Zentrum neu zu bestimmen.

Die Charakterisierung der Juden bei Matthäus

Wie kommt dies im Text zum Ausdruck? Ein erster Schritt in unserer kritischen Lesung des Matthäusevangeliums muß darin bestehen, daß wir sein Bild der Juden kurz umreißen. Da zumal dann, wenn man angefeindet wird, es ein geläufiges Schema der zwischenmenschlichen Beziehungen ist, aus taktischen Gründen die Gegner und ihre Argumente in Mißkredit zu bringen und zu karikieren, müssen wir uns bewußt sein, daß selbst ein christlicher Evangelist gegen diese Schwäche nicht gefeit ist.

Matthäus steht der Situation nicht so fern, daß er nicht gewußt hätte um all die Unterschiede zwischen all den verschiedenen Gruppen — Pharisäer, Sadduzäer, Schriftgelehrte, Älteste, Hohepriester und die Menge: bekanntlich ein Grundzug der Behandlung der Juden im vierten Evangelium. Doch durch einen geschickten Assoziierungsprozeß gelingt es Matthäus im Lauf seiner Erzählung, sie alle unter die gleiche verurteilende Anklage zu bringen: Sie sind böse; das ist ihr Grundzug, wie Kingsbury das nennt[5]. Dieser Zug tritt auf verschiedene Weisen zutage: Sie sind blind für die offenkundige Gegenwart Gottes in ihrer Mitte (12,27); ihre ethische Auffassung ist eng (12,7.11), egozentrisch (15,3–6), ja durch und durch scheinheilig (23,13–31); sie befeinden diejenigen, die nicht ihren eigenen Standpunkt teilen (10,17.23; 23,32–36); sie sorgen zu wenig für die religiösen und sozialen Bedürfnisse der ihnen Anvertrauten (9,36); trotz ihrer Ansprüche, die autoritativen Lehrer des Willens Gottes zu sein, sind sie nicht imstande, ihre eigenen Schriften zu verstehen (9,13; 11,3.5.7; 21,16.42; 22,29.31).

Das ist in der Tat ein schrecklicher Katalog von Vorwürfen, für die aber kein unwiderlegli-

cher Beweis geliefert wird, sondern durch die ganze Erzählung hindurch lediglich eine Reihe von Schilderungen verschiedener Gruppen, welche Schilderungen bestenfalls so ausgewählt sind, daß sie ein völliges Zerrbild bieten.

Der Ton für die darauf folgende Behandlung des Themas wird in den einleitenden Kapiteln angeschlagen. Die jüdischen Religionsführer, ja «ganz Jerusalem» teilen die Vorahnung des Herodes über die Geburt des Kindes Jesus. Das ist Verurteilung durch die Beigesellung zu einem brutalen, selbstsüchtigen König. In einem völlig unvermittelten Gefühlsausbruch werden sodann die Pharisäer und die Sadduzäer insgemein, ohne daß ihre Einstellungen irgendwie auseinandergehalten würden, zur Zielscheibe des scharfen Angriffs Johannes des Täufers gemacht. Für den geneigten Leser ist dies das Signal dazu, schon bei erster Gelegenheit den zurückgehaltenen Wutgefühlen freien Lauf zu lassen, ohne daß er recht erahnt, was dahinterliegt (3,7–12). Die beiden Gruppen werden in untermenschlichen Kategorien als «Schlangenbrut» bezeichnet — ein in allen Kulturen übliches Schmähwort. Dessen Hauptrolle wird auch später verwendet, um ihr wirkliches Problem, so wie der Autor es sieht, zu bezeichnen: «Ihr Schlangenbrut, wie könnt ihr Gutes reden, wenn ihr böse seid?» (12,34).

Diese Verurteilung, deren apokalyptische Töne ganz klar sind, spricht die Unentschiedenheit in den jüdischen führenden Männern schuldig, auf die der Autor / Erzähler den geneigten Leser schon aufmerksam gemacht hat, die aber noch nicht zu offener Konfrontation geführt hatten. Die Schriftgelehrten dachten in ihrem Herzen, Jesus lästere Gott (9,3), und die Pharisäer erklärten ihrerseits, er führe seine Heilungstaten durch den Anführer der Dämonen aus (9,34). Schließlich bezichtigen sie Jesus öffentlich, er stehe mit Beelzebul, dem Anführer der Dämonen, im Bunde (12,24).

Dies bildet den Hauptgrund, um zu erklären, daß sie böse sind. Auf dieses Urteil folgt eine Reihe von Bildern, welche die eschatologischen Folgen ihrer Einstellung vor Augen führen. Ihr böses Wort ist ein Zeichen des bösen Schatzes in ihrem Herzen, während der christliche Schriftgelehrte, der ihnen bewußt entgegengesetzt wird, aus seinem reichen Vorrat Neues und Altes hervorholen kann (13,51 f). Da sie entsprechend ihren Worten entweder gerechtfertigt oder verdammt werden, ist ihr Schicksal schon besiegelt.

Ferner werden die Schriftgelehrten und die Pharisäer insgemein als «Saat» bezeichnet, die der himmlische Vater nicht gesät hat und die deshalb ausgerissen wird, das heißt, der Bilderwelt des Autors entsprechend, dazu bestimmt ist, am Ende verbrannt zu werden (vgl. 13,24–30. 37–43). Dieses Urteil über ihr Schicksal erfolgt deshalb, weil sie Ärgernis nehmen an der Lehre Jesu über das, was bei der Bestimmung des Willens Gottes bedeutsam ist (15,13 f), und, wie der geneigte Leser wahrnimmt, werden sie hierdurch vom Segen ausgeschlossen, der einst denen verheißen worden ist, die am Kommen Jesu keinen Anstoß nehmen (11,6).

Der gründlichste Angriff auf die jüdischen Religionsführer wird in Jerusalem aufgezogen. Matthäus stellt eine ausgeklügelte Kombination von Zuhörerschaften zusammen, um sicherzustellen, daß alle die verschiedenen Gruppen der religiös maßgebenden Juden die Verurteilungsgleichnisse und die Reihe von sieben Wehrufen über die Schriftgelehrten und die Pharisäer, diese Heuchler, hören (21,28–22,14; 23,13–35). Diese Schlußszenen der Verurteilung finden, wie es vom Standpunkt des Autors aus passend erscheint, im Tempel statt, denn das Urteil über das glaubenslose Israel ist auch ein Urteil über seine relisiösen Institutionen, was am erschütterndsten in der Zerstörung Jerusalems, der heiligen Stadt, versinnbildet wird (21,43; 23,36–39).

Durch die ganze Erzählung hindurch spielt «die Menge» eine aufschlußreiche Mittelrolle zwischen Jesus und den falschen Lehrern Israels. Sie wird nicht so farbenfreudig geschildert wie bei Markus, und die Begeisterung der Menge während der galiläischen Phase der Geschichte hält sich mehr in Grenzen. Doch die Menge zeigt ihre Bewunderung für die Lehre Jesu nach der Bergpredigt in erfreulichem Gegensatz zu der Haltung ihrer Schriftgelehrten (7,28). Später wird die Menge als «Schafe ohne Hirten» bezeichnet, die leider in Gefahr schweben, zu den «verlorenen Schafen des Hauses Israel» zu werden (9,36; 10,6; 15,24). Selbst in Jerusalem begrüßt sie Jesus immer noch als einen Propheten (21,8–11.46; 22,23), so wie sie das früher in Galiläa getan hatte (9,8; 12,23; 15,31). Doch selbst dann hört der aufmerksame Leser einen ominösen Ton heraus. Da Jesus Prophet / Knecht ist, muß sein Wirken die Nationen, die auf ihn hoffen, miteinbegreifen (12,18–21), und die Städte Galiläas werden verurteilt, weil sie, wie Jerusalem, für seine Machttaten kein Verständnis aufbrachten (11,20–24). So ist es für den geneigten Leser keine größere Überraschung, daß am Ende die Menge sich von den Gegnern Jesu steuern läßt (27,20) und formell, als das Volk Gottes, Jesu Blut auf sich herabruft. In diese Geste wünscht der Autor eine Aufkündigung des Sinaibundes hineinzulegen (27,25; vgl. Ex 24,8). Anders als bei Lukas (23,48), bereut die Menge in der Folge nicht, sondern wird sie zu den Juden, während die Religionsgemeinschaft des Gottesvolkes, die im Begriff Israel liegt, zu den Menschen aus allen Nationen übergeht, die bereit sind, die Lehre Jesu anzunehmen (28,15–20).

II. Versuch einer kritischen Beurteilung

Man braucht das jüdische Leben und die Geschichte der Periode des zweiten Tempels — ihre Philosophien und ihre Religiosität — auch nur oberflächlich zu kennen, um diese Erzählung als das wahrzunehmen, was sie ist: ein durchgehender Angriff auf «andere» jüdische Gruppen, zumal auf die mit den Schriftgelehrten und der Synagoge verbundenen Gruppen, um den Anspruch zu begründen, einzig und allein das wahre Israel zu sein[6]. «Geschichte» wird hier von Matthäus zur Propaganda verwendet, selbst wenn sie sich als Heilsgeschichte bezeichnen läßt, da sie seine, wenn auch verfehlte, Deutung des Geschichtsplans Gottes darstellt, der im Leben und Handeln seiner Gemeinde zum Abschluß kommt.

Wie haben wir diese Schilderung und die ihr zugrunde liegende Strategie zu charakterisieren, zumal im Blick darauf, daß der Verfasser ein Schriftgelehrter sein will, «der ein Jünger des Himmelreichs geworden ist» und somit die Werte des Friedensstiftens und der Feindesliebe (5,9.38–46) als Schätze zum Ausdruck zu bringen weiß, in denen sich die neuen, bis dahin verborgenen Tiefen des im Lebensweg Jesu geoffenbarten Willens Gottes widerspiegeln? Ließe sich von seinen Worten gegen die jüdischen Führer nicht sagen, sie stammten aus dem Schatz des Bösen und nicht aus dem des guten Mannes (12,35), obwohl Matthäus (13,51 f) das Gegenteil behauptet?

Es wäre falsch, wollte man Matthäus lediglich dadurch zu entlasten suchen, daß man auf die Verfolgungssituation hinweist, welche die Glieder der Gemeinde, für die er schrieb, erlitten hat-

ten und weiterhin erlitten. Im Blick darauf, daß der Sittenkodex eschatologische Geltung beansprucht und als geoffenbarte Weisheit dargestellt wird, die den Willen des Vaters endgültig zum Ausdruck bringt, was hingegen bei den Schriftgelehrten und Pharisäern — die ironisch als «die Weisen und Klugen» bezeichnet werden (11,25–27) — nicht der Fall ist, darf man kaum behaupten, die Charakterisierung der Juden durch Matthäus sei die Antwort auf die Behandlung der Gemeinde durch sie. Ehrlicherweise ist zu sagen, daß viele der herabsetzenden Worte gegen die Juden sich auch gegen Glieder seiner Gemeinde richten lassen. Auch sie mußten vor Scheinheiligkeit und Eigensucht (6,1–1; 18) gewarnt werden, und das eschatologische Urteil — «Heulen und Zähneknirschen» ist der wiederholte Ausdruck dafür — bedroht alle, Juden wie Christen (8,12; 22,13; 25,30). Die Kluft zwischen Ideal und Leistung besteht auch bei Christen, und trotz der apokalyptischen Töne ist Matthäus in bezug auf sittliche Probleme ein Realist (vgl. 13,24–30.36–43.47–50). Wenn sein Urteil darüber, wie weit die Schriftgelehrten und die Pharisäer den Willen Gottes erfüllen, alles andere als schmeichelhaft ist, kann er doch ihre Bedeutsamkeit als authentische Interpreten des Mose anerkennen (23,3). Offenbar wünscht er, seine Ansprüche auf eine höhere Erkenntnis des Willens Gottes und somit den Anspruch auf eine höhere Gerechtigkeit (5,17–20) und auf eine Vollkommenheit, die über das Gesetz hinausgeht (19,16–30), auf den Gegensatz zwischen Mose und Christus zu stützen.

Man hat auch schon auf die Rhetorik hingewiesen, die Matthäus verwendet, und auf ihre gesellschaftliche Funktion. Er kombiniert Züge tadelnder Polemik, beispielsweise unvorteilhafte Vergleiche *(synkrisis)*, wie sie in den Rhetorikhandbüchern, so in Ciceros «Ad Herrenium», gelehrt wurden, mit einer apokalyptischen Bilderwelt, aus denen geradezu Haß gegenüber den als Feinden Empfundenen spricht[7]. Diese Bilderwelt stammt aus einer Situation, die das Gefühl intensiver Entfremdung und ein dualistisches Weltverständnis miteinander verbindet[8]. Eine solche Sicht läßt wenig Raum für Versöhnung und die Möglichkeit, den Feind hier und jetzt zu lieben. Man muß sich in der Tat fragen, ob nach Ansicht des Matthäus sich dieses Gebot auch auf den Feind außerhalb der Gemeinde erstreckt oder bloß auf den abspenstigen Bruder, die abtrünnige Schwester innerhalb dieser Gemeinde[9]. Die alte Rhetorik hatte eine mächtige politische Funktion, indem sie die eigene gesellschaftliche Identität auf Kosten des Feindes aufbaute. Selbst wenn die Menschen der Antike solche Rhetorik nicht buchstäblich auffaßten, wird sie deshalb kaum akzeptabler, wenn man auf die Ideale des christlichen Sprechens blickt, wie Matthäus selbst sie artikuliert: «Euer Ja sei ein Ja und euer Nein ein Nein; alles andere stammt vom Bösen» (5,37).

Wir können also die Behandlung der Juden durch Matthäus im Blick auf die von ihm selbst aufgestellten Ideale weder aus geschichtlichen noch aus rhetorischen Gründen billigen. Wie sollen wir uns dann zu seinen Aussagen über die jüdisch-christlichen Beziehungen einstellen, wir, die hoffentlich seine Scheltworte mit empfindlicheren Ohren hören wegen der Tragödie, zu der auch dieser Text als Teil der Geschichte seiner Auswirkungen in unserer Zeit beigetragen hat? Zumindest dürfen wir nicht mit der Sicht der Heilsgeschichte weiterleben, die Matthäus hat, wonach das Heil endgültig von Jerusalem gewichen sei. Justinus Martyr, der Apologet des Christentums im zweiten Jahrhundert, dessen Argumentation für die Wahrheit der christlichen Ansprüche gegenüber den Juden so viel Matthäus verdankt, kann seinen Dialog mit dem Juden Tryphon in einem viel versöhnlicheren Ton schließen:

«Nach einer kleine Pause erklärte Tryphon: ‹Es war, wie du siehst, nicht unsere Absicht, zu solcher Unterredung zusammenzukommen... Wir fanden mehr, als wir erwarteten, und als man je hätte erwarten können. Wenn wir ständig miteinander verkehren und uns in das, was wir besprochen haben, noch vertiefen würden, hätten wir noch größeren Nutzen, wenn wir die Worte der Heiligen Schrift selbst in ihrer Bedeutung für uns prüften. Doch da du abfahren willst und schon seit Tagen auf die Abfahrt wartest, bewahre doch ja nach dem Abschied uns in freundschaftlicher Erinnerung!›»

Obwohl die spätere christliche Praxis die Ansprüche des Matthäus in bezug auf Jesus teilt, kann sie doch in den veränderten Verhältnissen des zweiten Jahrhunderts eine Gesprächsmöglichkeit sehen. Das war gerade an dem Punkt, als das Judentum, das Matthäus geschmäht hatte, in den Schriftgelehrtenschulen Galiläas ein neues Selbstvertrauen zu finden begann. Dieses floß

dann schließlich in die Abfassung der Mischna ein, des Gründungsdokuments des rabbinischen Judentums (um das Jahr 200).

Solche Entwicklungen sollten uns dazu aufmuntern, uns ebenfalls in einen kritischen Dialog mit diesem Evangelium und weiteren urchristlichen Texten einzulassen. Unsere Situation ist ja heute sehr verändert, da das Judentum und das Christentum ihre selbständigen Heiligungs- und Erlösungssysteme entwickelt haben. Wenn man das Matthäusevangelium von neuem liest, geht einem auf, daß es möglich und wichtig ist, darin in seiner Schau des Schicksals Israels einen Hoffnungsstrahl zu finden. In die Klage über das dem Untergang geweihte Jerusalem ist die Erklärung eingebettet: «Von jetzt an werdet ihr mich nicht mehr sehen, bis ihr ruft: Gesegnet sei der, der kommt im Namen des Herrn!« (23,39). Hierin scheint, über die Ruinen Jerusalems hinweg, eine Zukunft aufzuleuchten, was Matthäus schließlich aus der Enge eines rein sektiererischen Standpunktes rettet[10].

Wenn wir das Matthäusevangelium lesen, zumal wenn wir es als eine christliche Schrift lesen, schweben wir in Gefahr, nur eine Seite eines Arguments herauszuhören und sie als eine absolute, endgültige Aussage aufzufassen. Seine gar nicht anerkennende Schau der Gegner findet jedoch ihr Gegenstück in deren Bild des Matthäus und seiner Gemeinde. Obwohl eine bloße Hypothese nicht gänzlich zu überzeugen vermag, läßt sich zur Entlastung des Matthäus doch einleuchtend sagen, daß sich mehrere seiner für das jüdische Empfinden schärfsten Aussagen als «Retourkutschen» auf gegenteilige Behauptungen der «gegenüberliegenden Synagoge» auffassen lassen. In einer gespannten Atmosphäre ist es fast nicht möglich, die Gutgläubigkeit der anderen Seite anzuerkennen. Und was noch schlimmer ist: sie bildet nicht einen geeigneten Rahmen, um das eigene schwache Wahrheitsverständnis richtig zu beurteilen und kritisch zu bewerten. Statt einer apokalptischen Rhetorik zu verfallen, um den Feind verbal zu verrnichten, hätte Matthäus, der für sich stolz die Rolle eines Schriftgelehrten beansprucht, den Ratschlag eines anderen Schriftgelehrten, des Jerusalemiten Ben Sirach, beachten sollen, wonach man behutsam sprechen muß, weil ein schlechtgewähltes Wort gesellschaftliche und politische Gefahren mit sich bringen kann (Sir 5,11–6,17; 8,5–7; 28,14). Dann wäre seine Aussage dessen, was das Christentum behauptet, nüancierter und weniger selbstsicher und ausschließend ausgefallen. Ansprüche auf Wahrheit sind in der Tat stets entscheidend wichtig, nicht zuletzt wegen unseres tiefsitzenden Verlangens nach Freiheit. Vielleicht kann eine kritische Lesung des Matthäusevangeliums uns lehren, daß es gerade dann am nötigsten ist, selbstkritisch zu sein, wenn wir die ausdrücklichsten Ansprüche auf die Wahrheit zu machen wünschen. Die Wahrheit wird uns nur dann frei machen, wenn wir gleichzeitig — aber nicht im herablassenden Tod eines Pilatus — weiterfragen: «Was ist Wahrheit?» Einzig so können wir verhüten, daß wir die Wahrheit, die uns befreit, zu einer Ideologie werden lassen, die andere versklavt.

[1] E. Bammel, Christian Origins in Jewish Tradition, in: New Testament Studies 13 (1967) 317–335.

[2] Zum Matthäuseveangelium vgl. D. Hare, The Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St. Matthew (CUP, Cambridge 1967).

[3] Vgl. z.B. die sehr informative Sammlung von Aufsätzen, die aus einem von Professor Jacob Neusner an der Brown University R.I. organisierten wochenlangen Gespräch zwischen jüdischen und christlichen Fachleuten hervorging: To See Ourselves as Others See Us. Christians, Jews, «Others» in Antiquity. Scholars Press Studies in the Humanities (Scholars Press, Chico, California, 1985). Mit seiner Anwendung kritischer Methoden auf die jüdischen Quellen eröffnet Neusner christlichen Fachleuten, die schon lange gewohnt sind, solche Methoden im Bibelstudium zu verwenden, neue Möglichkeiten.

[4] Vgl. J. Gnilka, Die Kirche des Matthäus und die Gemeinde von Qumran, in: Biblische Zeitschrift 7 (1963) 43–63.

[5] Vgl. J. Dean Kingsbury, The Developing Conflict between Jesus and the Jewish Leaders in Matthew's Gospel. A Literary Critical Study, in: The Catholic Biblical Quarterly 49 (1987) 57–73, insbesondere 59f.

[6] Vgl. S. Freyne, Vilifying the Other and Defining the Self. Matthew's and John's Anti-Judaism in Focus, in: To See Ourselves as Others See Us, 117–143.

[7] Vgl. ebd. 118; Wilder, The Rhetoric of Apocalyptic, in: Jesus' Parables and the War on Myths (S.P.C.K., London 1982) 153–168.

[8] Vgl. G. Stanton, The Gospel of Matthew and Judaism, in: The Bulletin of the John Rylands Library (London 1982) 153–168.

[9] R. Horsley, Ethics and Exegesis. «Love your Enemies» and the Doctrine of Non-Violence, in: JAAR 54 (1985) 3–31, enthält eine ausgezeichnete Erörterung dieser Aussagen auf ihrem gesellschaftlich-wirtschaftlichen Hintergrund des Palästinas des ersten Jahrhunderts. Wenigstens in der Praxis beschränkte sich Matthäus in seiner Interpretation wohl ebenfalls auf das unmittelbare kirchliche Umfeld, wie es sich z.B. in der Rede von der Gemeinde in Kap. 19 widerspiegelt.

[10] G.N. Stanton, Aspects of Early Christian-Jewish Polemic and Apologetic, in: New Testament Studies 31 (1985)

377–392, insbesondere 366 f. Danach fand sich eine Klischeevorstellung von Sünde, Exil, Rückkehr in einer Reihe frühchristlicher Schriften. So auch bei Matthäus, der ein hartes Urteil über die jüdischen Führer neben eine Äußerung der Hoffnung auf ihr künftiges Heil stellen kann, ohne irgendeinen Widerspruch zu empfinden.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

SEAN FREYNE

Derzeit Professor der Theologie am Trinity College in Dublin, Irland. Vorher war er Professor für Biblische Studien in den USA und Australien. Seine theologischen und biblischen Studien schloß er ab am St. Patrick's College in Maynooth, Irland, am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom und am Institutum Judaicum der Universität Tübingen. Veröffentlichungen: zahlreiche Bücher und Artikel über das Judentum in der Zeit des Zweiten Tempels und das Frühchristentum. Jüngste Veröffentlichung: Galilee, Jesus and the Gospels. Literary Approaches and Historical Investigations (Dublin/Philadelphia 1988). Seit 1987 Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Außerdem ist er derzeit Mitglied des Herausgebergremiums von «New Testament Studies». Anschrift: 24, Charleville Road, Dublin 6, Irland.

Hans-Josef Klauck

Gegner von innen: Der Umgang mit den Sezessionisten im ersten Johannesbrief

«Dies ist der Sieg, der die Welt überwindet, unser Glaube», heißt es in 1 Joh 5,4. Geht diesem Sieg auch ein Kampf voraus? Gibt es Besiegte, sind Gefallene zu beklagen? Was geschieht mit den Unterlegenen? Werden sie dem Kriegsgott der Sieger geopfert? Die martialische Sprache des Verses provoziert solche — zugegebenermaßen überspitzten — Fragen. Den Sachanliegen, die sich dahinter verbergen, wollen wir uns im folgenden zuwenden, indem wir zunächst die Situation zu erhellen suchen (I), dann dem Selbstverständnis der Sezessionisten nachgehen (II), die Gegenstratigien und die Polemik des Briefautors überprüfen (III) und schließlich eine kritische Wertung wagen (IV)[1].

I. Situationsbeschreibung

1. Das johanneische Schisma

Die feste Basis für die Erhellung der Situation des Schreibens bildet 1 Joh 2,19: «Aus unserer Mitte sind sie ausgegangen, aber sie waren nicht aus unserer Mitte. Denn wenn sie aus unserer Mitte gewesen wären, dann wären sie bei uns geblieben. Aber es sollte offenkundig werden, daß sie alle nicht aus unserer Mitte sind.»[2] Der erste Eindruck, den die Wortwahl (vgl. Dtn 13,13 f) hervorruft, geht dahin, als habe sich eine kleine häretische Gruppe abgesetzt, möglicherweise sogar durch eine Auswanderung im georaphischen Sinn. Aber dieser Eindruck gibt nur die wertende Sicht des Briefautors wieder, er entspricht nicht unbedingt der Realität[3]. Wir können uns die konkrete Lage ebensogut folgendermaßen vorstellen: Die Auseinandersetzungen um die rechte Lehre und die rechte Praxis im johanneischen Gemeindeverband haben zu einem unheilbaren Bruch geführt. Die Restgruppe um den Briefautor sieht sich von dem anderen Teil durch eine unüberwindlich gewordene Kluft getrennt. Möglicherweise war sie zahlenmäßig unterlegen, möglicherweise verfügten die anderen über mehr Ansehen und verbuchten mehr Erfolge (s. u. zu 4,5). Eine förmliche Exkommunikation dieser Gegner hatte nicht stattgefunden, dazu fehlten die Voraussetzungen und die Machtmittel. Die Sezessionisten werden ungerührt wie bisher weitergelebt und sich selbst als die wahre johanneische Gemeinde gefühlt haben. Ihnen mochte der Briefautor mit seinen Anhängern als eine Splittergruppe erscheinen, die sich teilweise noch ins eigene Lager herüberziehen ließ (1 Joh 4,1 rechnet im Verein mit 2 Joh 7,10 damit, daß Missionare der Gegner unterwegs sind und auch in den Adressatenkreis des Briefautors hineinwirken).

Daß diesem Schisma eine längere Phase des Miteinanders der verschiedenen Gruppen in ein und derselben Gemeinde oder Christenheit vorausging, wird implizit in 1 Joh 2,19 vorausgesetzt durch das viermalige *ex hemôn* «aus uns», «aus unserer Mitte». Die Präposition *ek*, «aus», bringt im 1 Joh Ursprung und Zugehörigkeit zum Ausdruck. Sie verweist auf die vorausliegende gemeinsame Geschichte.

2. *Die soziale Dynamik*

Zur Verschärfung des Konflikts trägt nicht unwesentlich die soziale Dynamik bei, die ihm innewohnt. Wählen wir als Ausgangspunkt diesmal 1 Joh 4,5: «Sie (die Gegner) sind aus der Welt. Deshalb reden sie aus der Welt (d. h. weltgemäß), und die Welt hört auf sie» (vgl. Joh 3,31). Dem ist zu entnehmen, daß es den Sezessionisten besser gelang, sich mit der nichtchristlichen Umwelt zu arrangieren. Im Unterschied zur Restgemeinde um den Briefautor (vgl. dessen bewegte Klage in 4,6) vermochten sie es, Aufmerksamkeit zu wecken, mit ihrer Botschaft Gehör zu finden und evtl. sogar neue Mitglieder zu gewinnen.

Von daher wird auch die Warnung vor der Hinwendung zur Welt in 1 Joh 2,15–17 im Rückblick transparent auf soziale Gegebenheiten und soziale Konflikte im johanneischen Gemeindeverband hin. Der Lasterkatalog in 2,16 prangert — insbesondere durch die «Prahlerei mit dem Wohlstand», dem Schlußglied der Trias — den Umgang der Gegner mit ihrem materiellen Besitz an. In diese Perspektive ordnet sich auch 1 Joh 3,17 ein: «Wer über weltlichen Wohlstand verfügt und seinen Bruder Not leiden sieht und sein Inneres vor ihm verschließt, wie bleibt in ihm die Liebe Gottes?» Die soziale Schichtung der antiken Gesellschaft hat auch in der johanneischen Gemeinde ihre Spuren hinterlassen. Es gab Bessergestellte, und es gab Bedürftige. Die einflußreichen und begüterten Leute haben wir wohl vor allem unter den Gegnern des Briefautors zu suchen. Sie waren vor dem Schisma in materieller Hinsicht für die Gemeinde sehr wichtig. Sie haben z. B. die Versammlungsräume gestellt, wo man zusammenkam, sie haben für die Verpflegung gesorgt, sie haben die reisenden johanneischen Wandermissionare gastfreundlich aufgenommen (vgl. Joh 13,20; 3 Joh 5–8) und auch sonst in mannigfacher Hinsicht geholfen. Das ist mit dem Bruch auf einen Schlag vorbei. Der Briefautor und seine Anhänger sehen sich plötzlich mit ungeahnten finanziellen Problemen konfrontiert. Sie fühlen sich «verraten und verkauft».

II. Das Selbstverständnis der Gegner

Wer waren diese Sezessionisten, aus welchen Grundüberzeugungen heraus versuchten sie ihr christliches Leben zu gestalten? Was war aus ihrer Sicht die Ursache für den heftigen Streit mit seinen kirchentrennenden Folgen? Die methodischen Probleme, die eine Antwort auf diese Fragen erschweren, liegen auf der Hand. Wir besitzen zunächst nur das Zerrbild, das der Briefautor von ihnen zeichnet und das man beim besten Willen nicht als objektive Würdigung ihrer Anliegen einstufen kann. Daneben wird in der Forschung versucht, durch eine religionsgeschichtliche Einordnung der Theologie der Gegner mehr Profil zu verleihen. In den einschlägigen Beiträgen tauchen regelmäßig Begriffe wie «Gnosis» und «Doketismus» auf. Daß manche Züge im Gegnerporträt des 1 Joh tendenziell in diese Richtung weisen, ist zuzugestehen. Doch können solche Etikettierungen sehr rasch dazu verleiten, die individuellen Besonderheiten dieser Gruppe einzuebnen, ganz abgesehen von der Tatsache, daß Gnosis und Doketismus in ausgebildeter Form zeitlich später anzusetzen sind als der Konflikt, den der 1 Joh spiegelt (man kann mit der Datierung des Briefes schwerlich weiter als bis ca. 100 n.Chr. herabgehen). Auf eine religionsgeschichtliche Verortung der Sezessionisten des 1 Joh wird deshalb im folgenden verzichtet. Wir beschränken uns auf die textimmanenten Daten[4].

Immerhin faßt der Briefautor an manchen Stellen Positionen seiner Gegner schlagwortartig zusammen, so namentlich in 1,6.8.10; 2,4.6.9; 4,20; indirekt u. a. auch in 3,2; 4,2 f; 5,6 u. ö. Eine nähere Sichtung und Auswertung der verschiedenen Belege führt zu folgendem Bild: Die Gegner waren von einer starken und intensiven Geisterfahrung geprägt, die sich aber nicht in ekstatischen Phänomenen äußerte, sondern in einer konsequenten und weitreichenden Verinnerlichung des Glaubenslebens. Sie rühmten sich der Gotteserkenntnis, der Gemeinschaft mit Gott und der Gottesschau. Ihre Eschatologie trug nahezu ausschließlich präsentischen Charakter. Sie nahmen für den Christen Sündlosig-

keit in Anspruch, dies von der Taufe an. Überhaupt spielte die Taufe als Zeitpunkt der Geistbegabung und der Lebenswende in ihrem Denken eine große Rolle. Diese Linie läßt sich bis in die Christologie hinein verfolgen. Das fundamentale christologische Faktum war für die Gegner die Taufe Jesu, bei der nach Joh 1,32 der Geist auf ihn herabsteigt und bei ihm bleibt, so daß er jetzt «Sohn Gottes» genannt werden kann (Joh 1,34). In gleichem Maße traten Inkarnation und Kreuzestod in ihrer christologischen und soteriologischen Relevanz mehr und mehr in den Hintergrund.

Entwickelt wurden diese Anschauungen allem Anschein nach auf der Basis des Johannesevangeliums in seinem vorredaktionellen Grundbestand[5]. Vor allem für die präsentische Eschatologie, aber auch für die Wertung der Taufe als Geburt «von oben» (vgl. Joh 3,5.8), für die Anschauung von der Zeugung des Glaubenden aus Gott (vgl. Joh 1,12f) und für andere Bestandteile dieser Denkweise bieten bestimmte Texte im Johannesevangelium einen geeigneten Ausgangspunkt. Da sich der Autor des 1 Joh auf der gleichen Traditionsgrundlage bewegt, hat das u.a. zur Folge, daß sich für den «neutralen» Betrachter seine Position in manchen Punkten (z.B. bei der Frage der Sündlosigkeit der Glaubenden, vgl. 1 Joh 3,9) von der seiner Gegner kaum oder nur in Nuancen zu unterscheiden scheint.

III. Gegenstrategien und Polemik des Briefautors

1. Die theologischen Gegenstrategien

Die Auseinandersetzung dreht sich also um das gemeinsame johanneische Erbe, um seine Bewahrug, seine Fortschreibung und Entfaltung. Hier entwickelt der Autor des 1 Joh eine Reihe von Überlegungen, die als Versuch einer theologischen Situationsbewältigung durchaus Respekt verdienen.

Ein Lieblingsausdruck des Verfassers, mit dem er in 1 Joh 1,1 sein Schreiben beginnt, lautet: *ap' archēs,* «von Anfang an». Unverkennbar leitet ihn dabei das Bemühen, diesem Anfang das Überzeitliche Moment, das ihm im Evangelium in Joh 1,1 anhaftet, zu nehmen und ihn an innergeschichtliche Markierungspunkte zurückzubinden. In 1 Joh 1,1 dürfte er mit «Was von Anfang an war» abzielen auf den beginnenden Prozeß der Selbstoffenbarung Jesu und auf das damit korrespondierende gläubige Wahrnehmen der ersten Jünger im Evangelium (vgl. Joh 2,11; 15,27). Das ermöglicht ihm, im Briefprolog 1 Joh 1,1–4 die ersten Zeugen, mit denen er sich, vermittelt durch die johanneische Schule, in einem Traditionskontinuum stehen sieht, in der Wir-Form zu Wort kommen zu lassen. Ansonsten begegnet in 1 Joh noch eine Verwendung von *ap' archēs,* die es mit der individuellen Glaubensgeschichte der johanneischen Christen zu tun hat (wenn wir von 2,13f, wo meines Erachtens wie in 1,1 zu deuten ist, und 3,8 einmal absehen). Der Verfasser spricht mit dieser formelhaften Wendung seine Adressaten auf die Glaubensinhalte hin an, die ihnen «von Anfang an», d.h. bei der Taufe und bei der voraufgehenden und nachfolgenden Unterweisung, anvertraut wurden (1 Joh 2,7.24; 3,11). Die verbindende Klammer für die unterschiedlichen Verwendungsweisen von *ap' archēs* gibt die johanneische Gemeindegeschichte oder «Kirchengeschichte» ab, die für den Briefautor mit Jesus beginnt.

Der bewußte Rückgriff auf den Anfang erlaubt es dem Verfasser auch, andere ältere Gemeindetraditionen zur Geltung zu bringen, die ins Evangelium keinen Eingang gefunden hatten und von den Gegnern deshalb ignoriert wurden. Hier ist in erster Linie die Eschatologie zu nennen, die im 1 Joh zusätzlich zu ihrer bleibenden präsentischen Grundierung wieder eine mehr traditionelle futurische Ausrichtung erhält. Sehr schön ist das in 1 Joh 3,1f zu erkennen. Auch der Briefautor hält daran fest, daß die Glaubenden jetzt schon Kinder Gottes sind, was ja nicht selbstverständlich ist (vgl. z.B. das Futur in Mt 5,9). Aber er fügt sofort hinzu, daß Wesentliches noch aussteht, nämlich Gottähnlichkeit durch Gottesschau, was er dem eschaton im strikten Sinn vorbehält. Zu diesen futurischen Aussagen gehört ferner der Ausblick auf die noch ausstehende Parusie Christi (2,28) mit dem Gericht, ebenso die In-Dienst-Nahme der aus jüdischer und urchristlicher Apokalyptik bekannten Gestalt eines eschatologischen Widersachers Gottes oder seines Gesalbten, der aber erst im 1 Joh den Namen «Antichrist» erhält (2,18.22; 4,3) — ein wirkungsgeschichtlich gesehen höchst bedeutsamer Vorgang.

Leichte Verschiebungen sind im Vergleich mit dem Evangelium auch hinsichtlich des Umgangs mit den Immanenzformeln («sein in...», «blei-

ben in...») zu beobachten. Der Brief bezieht sie vorwiegend auf Gott, nicht auf Christus (vgl. bes. 4,16). Diese neue Gewichtung dürfte dem Verfasser durch die Gegner vorgegeben sein. Außerdem bevorzugt er *ménein en*, «bleiben in», statt *eînai en*, «sein in«. «Bleiben» enthält stärker das zeitliche Moment des Verweilens, des Überdauerns, der Stabilität in den gegenseitigen Beziehungen. Als ein Interpretament der evangeliaren Immanenzaussagen führt der Briefautor in 1,3(bis).6.7 den im Evangelium fehlenden Begriff *koinonía*, «Gemeinschaft», ein. «Gemeinschaft» besitzt eine ekklesiologische Komponente, die den einlinig angelegten Immanenzformeln fehlt. Im Kontext zeigt sich das darin, daß die Gemeinschaft mit Gott (1,6) für die Adressaten des Schreibens die Gemeinschaft mit den johanneischen Traditionsträgern aus dem Briefprolog zur Bedingung hat (1,3). Für den Briefautor ergeben sich aus der geschichtlichen Kontingenz des Offenbarungsgeschehens im Menschen Jesus von Natzareth mit Notwendigkeit auch kontingente Vermittlungsformen. Wenn man nur 1,1–4 in den Blick nimmt, stellt sich der Eindruck einer frühkatholischen Konzeption von Traditionsübermittlung und Amtsverständnis ein. Es ist verständlich, daß ältere katholische Ausleger den Triumph in der Stimme nur schlecht verhehlen können, wenn sie den Briefprolog auslegen[6], aber sie freuen sich zu früh. Sie geraten nämlich in der Regel in große Schwierigkeiten, wenn sie 1 Joh 2,27 erklären müssen. Dazu gleich mehr.

In den Mittelpunkt der Auseinandersetzung stellt der Verfasser in 2,22 f das Bekenntnis zu Jesus als Christus und Gottessohn. Aus 4,2 ist die für ihn unverzichtbare Präzisierung hinzuzunehmen, daß Jesus als Christus im Fleisch gekommen ist, während 5,6 noch das Kommen im Blut nachträgt, das auf den Kreuzestod verweist. den schützenden Rahmen um das Bekenntnis bilden Geist und Tradition, denn nach 2,20 f bietet die Geistbegabung aller Glaubenden den besten Schutz gegen die Bedrohung durch jede Form von falscher Lehre, und in 2,24 übernehmen die Traditionen des Anfangs diese schützende Funktion.

Was aber geschieht, wenn Geist und Tradition in ein Konkurrenzverhältnis treten? Der Verfasser scheint diesen faktisch eingetretenen Fall nicht wahrhaben zu wollen, weil er sich am Modell des Parakleten aus den Abschiedsreden des Evangeliums orientiert, wo der Gegensatz von Geist und Tradition in einer höheren Einheit aufgehoben erscheint (vgl. Joh 16,13–15). Andere frühchristliche Entwürfe bringen an dieser Stelle eine andere Größe ins Spiel. Sie weisen die Aufgabe der Traditionssicherung und der Bekämpfung von Irrlehren dem kirchlichen Amt zu. Es ist bemerkenswert, daß der Briefautor in 2,27 auf diese Möglichkeit geradezu verzichtet: «Ihr habt es nicht nötig, daß irgend jemand euch belehrt...» Das ist so grundsätzlich gemeint, wie es klingt. In dieser programmatischen Haltung, die echt johanneisch auf die Führung der Gesamtgemeinde in allen ihren einzelnen Gliedern durch den Geist vertraut, läßt sich der Verfasser auch durch eine Kirchenspaltung im Vollzug, die eher nach einer festen Hand verlangen würde, nicht beirren[7].

Keineswegs soll übersehen werden, daß neben diese systematischen Erörterungen mindestens gleichgewichtig ein praktischer Gesichtspunkt tritt: die Realisierung der Bruderliebe oder, wie wir besser sagen würden, der Geschwisterliebe. Der Autor wird nicht müde, in drei sich steigernden Anläufen das zugleich neue und alte Gebot der Liebe zueinander einzuschärfen (2,7–11; 3,11–24; 4,7–5,3) und auf seine Praktizierung zu drängen. Auf dem Gebiet konstatiert er bei seinen Gegnern meßbare Defizite, die de facto allerdings bereits, wie oben gezeigt, zu den sozialen Folgen des theologischen Konflikts gehören. Die Frage ist nur — und damit leiten wir zu den kritischen Gesichtspunkten über —, ob diese Liebe zu den Brüdern und Schwestern in der verbliebenen johanneischen Restgemeinde nicht eine Verengung des synoptischen Gebotes der Nächsten- und der Feindesliebe bedeutet. Schließt sie nicht Außenstehende, Nichtchristen und erst recht die innergemeindlichen Gegner ausdrücklich oder stillschweigend aus? Sind also die Grenzen der Liebe identisch mit den Grenzen der eigenen Gruppe? Pauschalurteile helfen hier so wenig weiter wie auch sonst, aber daß eine solche Gefährdung sich zumindest als drohende Entwicklung abzuzeichnen beginnt, wird man nicht gut bestreiten können.

Dennoch könnte man insgesamt der zusammenfassenden Charakterisierung des 1 Joh durch Josef Blank zustimmen: «Allerdings handelt es sich um eine Apologie auf höchstem theologischem Neveau, da sie aus der Mitte des Evangeliums heraus erfolgt und ein sehr sicheres Ge-

spür für die entscheidenden Lehr-Differenzen mit ihren verhängnisvollen Konsequenzen verrät»[8] — wenn, ja wenn die maßlose Polemik des Briefautors nicht wäre, die gleichfalls das Attribut «verhängnisvoll» verdient.

2. *Polemik*

Kommen wir damit zu jenen Bereichen, wo die theologische Auseinandersetzung in offene Polemik von unerhörter Schärfe umschlägt, und beginnen wir wieder mit 2,19. Der Satz: «Es sollte offenkundig werden, daß sie alle nicht aus unserer Mitte sind», negiert die gemeinsame Geschichte, die nach Ausweis des «aus unserer Mitte sind sie ausgegangen» hinter den verfeindeten Gruppen liegt. Es hat sie in Wirklichkeit nie gegeben, sie war nur trügerischer Schein. In ihrem Herzen, in ihrem inneren Wesen waren die Andersdenkenden nie echte Mitglieder der Gemeinde, so versucht der Briefautor die traumatische Erfahrung der Trennung zu verarbeiten. Hier deutet sich schon eine weitere Taktik des Verfassers an. Negativ besetzte Symbolfiguren und symbolische Größen aus dem Evangelium, die sich dort durch ihre konsequente Christusfeindschaft auszeichnen, werden im 1 Joh mit den innergemeindlichen Gegnern assoziiert. 2,19 stellt verdeckt einen Vergleich der Gegner mit Judas an, der im Evangelium nur scheinbar zu den Zwölfen gehört, aber beim ersten Auftreten schon als ein Teufel abqualifiziert wird (6,70f), sich zum Werkzeug des Satans hergibt und hinausgeht in die Nacht des Unglaubens (13,39: *exēlthen*, wie 1 Joh 2,19!)[9]. An anderer Stelle werden die Gegner mit dem gottfeindlichen Kosmos in Verbindung gebracht (4,5) oder mit den ungläubigen Juden (s. u.).

Auch die Rezeption der apokalyptisch-urchristlichen Gestalt des endzeitlichen Gegenspielers steht ganz und gar im Geist der Gegnerpolemik. Darauf deutet schon die neue Wortbildung «Anti-Christ» hin, die auf die christologischen Kontroversen bezug nimmt. Die Gegner sind für den Verfasser wegen ihrer abweichenden Christologie die vielen Antichristen (2,18), die als Kollektiv den apokalyptischen Gegenspieler endgültig repräsentieren. In ihnen wirkt der Geist des Antichristen, der Geist der Täuschung (4,3.6), der als böser, dämonischer Geist einzustufen ist.

Die mangelnde Hilfsbereitschaft der Gegner vergleicht der Verfasser kurzerhand mit einer Mordtat (3,15.17), und er hat dafür auch ein biblisches Paradigma zur Hand — das einzige, das er in seinem Brief verwendet -, nämlich den Brudermörder Kain, «der aus dem Bösen war» (3,12). Das schlägt dann gleich die Brücke zu 3,8.10, wo der Verfasser Gotteskinder und Teufelskinder einander gegenüberstellt. Im Evangelium trifft der Vorwurf der Teufelskindschaft die Juden (Joh 8,44: «Ihr habt den Teufel zum Vater, und ihr wollt die Begierden eures Vaters tun»). Der Briefautor wendet ihn auf seine Gegner an, er verteufelt sie im Sinn des Wortes. Zielstrebig hat er ihre Dämonisierung bis zu diesem Höhepunkt vorangetrieben.

Die sprachliche Ausgestaltung der Polemik im 1 Joh ist sehr grundsätzlich, sehr dualistisch und sehr mythologisch angelegt. Muß sie in der Sache auch prädestinianisch genannt werden, in dem Sinne, daß eine bestimmte Gruppe von Menschen eben wegen ihrer Herkunft vom Teufel nicht anders kann und hilflos zum Sündigen verurteilt ist? Der Briefautor bewegt sich hier gefährlich nahe an einer Grenze, ohne aber den Schritt zu einer reinen Prädestinationslehre hin zu tun. Ein Indiz dafür dürfte sein, daß die Redeweise «vom Teufel gezeugt» (in Analogie zu «von Gott gezeugt» 3,9 u. ö.) bewußt vermieden wird. Ein weiteres Indiz besteht darin, daß der Autor das Phänomen des Teuflischen in der Geschichte ansatzweise an bestimmte menschliche Handlungen zu knüpfen versucht, etwa an das Handeln Kains. Seine Gegner haben sich dieses Verdikt, das sie jetzt mit ungeheurer Wucht trifft, redlich verdient durch ihre eigenen Entscheidungen und Handlungsweisen, sie sind nicht einem unausweichlichen Verhängnis zum Opfer gefallen.

Sah die Praxis wenigstens ein klein wenig freundlicher aus als die unerbittliche Theorie? Hat der Briefautor, konkret gefragt, seinen Gegnern im Einzelfall den Weg zur Umkehr und zur Versöhnung mit der Restgemeinde offen gelassen? Zu hoffen wäre es, und die abstrakte Möglichkeit besteht, weil absolute prädestinianische Aussagen fehlen. Ausdrücklich gesagt aber wird es nirgendwo, und von Sicherheit in dieser heiklen Frage sind wir weit entfernt. Wir müssen realistischerweise auch mit dem Schlimmsten rechnen, daß also der Briefautor ungerührt die Sezessionisten endgültig verloren gibt.

IV. Zur Wertung

Daß die Art und Weise, wie der Autor des 1 Joh mit seinen Gegnern umspringt nicht als nachahmenswertes Beispiel für den theologischen Diskurs, selbst für den theologischen Streit gelten kann, bedarf kaum eines Kommentars. Wir erkennen deutlich, wie die dualistische Grundstruktur der johanneischen Theologie hier an eine Grenze stößt. Wo sie sich mit dem Phänomen des — echten oder vermeintlichen — Unglaubens und des Widerstands gegen die Christusverkündigung auseinandersetzen muß, neigt sie, anthropologisch gesehen, zur Unbarmherzigkeit. Der Autor des 1 Joh kennt nur Schwarz und Weiß, Zwischentöne sind ihm fremd. Wir sehen daran auch, welch unheilvolles Eigengewicht die Verwendung von mythologischen Stoffen wie Antichristerwartung und Satanologie gewinnen kann. Sie verstellen mehr als einmal manche von den besseren Einsichten des Briefautors.

Daß vieles sich historisch verständlich machen läßt, wenn man die Situation des Verfassers bedenkt, ist sicher richtig. Es sind sozialpsychologische Gesetzmäßigkeiten am Werk, denen sich auch christliche Gruppen nur schwer entziehen können: Die Identitätsfindung und Identitätssicherung einer in ihrer Existenz bedrohten Gruppe geht fast notwendig Hand in Hand mit einer Konzentrierung auf die hochentwickelte Binnenkommunikation und einer Abschottung nach außen hin. Mit Haß bedacht werden vor allem diejenigen, denen man die Schuld an der Krise zuschreibt, die in besonderer Weise als bedrohlich empfunden werden. Wie aber stehen wir damit theologisch da, vor allem angesichts des Liebesgebotes, sofern wir es nicht unzulässigerweise von vornherein mit Einschränkungen versehen, und angesichts der Botschaft von der universalen Liebe Gottes zu allen Menschen und zur ganzen Welt, einer Botschaft, an der auch das johanneische Schrifttum prinzipiell festhält (vgl. Joh 3,16; 1 Joh 4,9.14)?

Es geht dabei primär gar nicht darum, diesen urchristlichen Theologen, dem wir den 1 Joh verdanken, mit Vorwürfen zu überhäufen oder ihn umgekehrt in apologetischer Absicht um jeden Preis zu entschuldigen. Es geht um die Sachfrage, die auch die unsrige ist und bleibt. Ich möchte sie einmal so formulieren: Wenn Glaube und Liebe in Konflikt geraten, muß dabei notwendigerweise die Liebe auf der Stecke bleiben? Die Frage stellen heißt eigentlich schon, sie zu verneinen. Sicher kann die Alternative dazu nicht lauten, den Glauben notfalls der Liebe zu opfern[10]. Die Vorordnung des Glaubens, die 1 Joh 3,24 vornimmt, hat ein gewisses sachliches Recht, weil sie dem Zuvorkommen der Liebe Gottes entspricht. Der Satz: «Gott ist Liebe» (Joh 4,16), gründet in der Liebestat Gottes in Jesus Christus, und das kann nur im Glauben begriffen und ergriffen werden. Nur so kommt Gottes Liebe beim Menschen zum Zuge.

Es käme darauf an, und das fällt offenkundig ungeheuer schwer, Formen des Umgangs mit Andersdenkenden zu entwickeln, die ohne Aufgabe des eigenen Glaubensstandpunktes dennoch die Liebe nicht verraten, die, um es wieder konkret zu machen, z. B. auf Verteufelungen, Verketzerungen und feindselige Aktionen verzichten. Das ist im Verlauf der Kirchen- und Theologiegeschichte, angefangen in den Tagen der Entstehung unserer neutestamentlichen Schriften, nur selten gelungen. Die Aufgabe bleibt uns weiterhin gestellt.

[1] Generell sei für das Folgende auf die Kommentare verwiesen, vgl. bes. R.E. Brown, The Epistles of John (Anchor Bible 30; Garden Citv, N.Y. 1982); R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe (Herders Theol. Komm. NT XIII/3; Freiburg i. B. ^{7}1984); K. Wengst, der erste, zweite und dritte Brief des Johannes (Ökumen. Taschenb. Komm. 16; Gütersloh/Würzburg 1978). Zur Gegnerfrage speziell vgl. A. Wurm, Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief (Bibl. Stud. VIII/1; Freiburg 1903); K. Wengst, Häresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes (Gütersloh 1976); G. Ghiberti, Ortodossia e eterodossia nelle lettere giovannee: Riv. Bib. It. 30 (1982) 381–400 (mit Lit.); J. Blank, Die Irrlehrer des ersten Johannesbriefes: Kairos 26 (1984) 166–193; J. Painter, The <Opponents> in 1 John: New Test. Stud. 32 (1986) 48–71.

[2] Zur Begründung dieser Übersetzung des Schlußstücks (anstelle der anderen Möglichkeit: «daß nicht alle aus unserer Mitte sind») vgl. R. Schnackenburg, a a O. 151.

[3] Treffend beobachtet von E. Haenchen, Neuere Literatur zu den Johannesbriefen: ders.. Die Bibel und wir, Gesammelte Aufsätze II (Tübingen 1968) 235–311, hier 273 f.

[4] J.M. Lieu, <Authoriy to Become Children of God>. A Study of I John: Nov. Test. 23 (1981) 210–228, bemerkt ebd. 227 f, etwas global, aber nicht ohne Grund: «To understand I John we must not go in pursuit of docetics or gnostics as the villains of the piece; they are closer to home, the step-

brothers or, to change the image, the distorted reflections of the author himself and it is to him we must look to understand his letter.»

[5] Dazu bes. R.E. Brown, op. sit. 71–86, der allerdings manche Akzente anders setzt.

[6] Vgl. z.B. den sonst sehr besonnenen W. Estius, Commentarius in Epistolam ad Hebraeos, et septem Catholicas, Nova Editio (Paris 1891) 665. Zur Frage des «Frühkatholizismus» im 1 Joh allgemein C.C. Black II, The Johannine Epistles and the Question of Early Catholicism: Nov. Test. 28 (1986) 131–158 (kommt zu dem Ergebnis, daß schon die Kategorie «Frühkatholizismus» falsch gewählt ist).

[7] Ausführlicher dazu H.J. Klauck, Gemeinde ohne Amt? Erfahrungen mit der Kirche in den johanneischen Schriften: Bibl. Zeitschr. NF 29 (1985) 193–220.

[8] J. Blank, a.a.O. 117.

[9] Weiteres bei H.J. Klauck, Judas — ein Jünger des Herrn (Quaest. Disput. 111; Freiburg i.B. 1987), 70–92.

[10] Das ist bekanntlich die Lösung Feuerbachs, vgl. E. Jüngel, Gott ist Liebe. Zur Unterscheidung von Glaube und Liebe: Festschrift für Ernst Fuchs (Tübingen 1973) 193–202.

HANS-JOSEF KLAUCK

1946 in Hermeskeil bei Trier geboren. Mitglied des Franziskanerordens. Studien der Philosophie, der Theologie und der Bibelwissenschaften in Münster, Bonn und München. 1972 Priesterweihe in Münster, anschließend Seelsorgstätigkeit. 1977 Promotion in München, 1980 ebendort Habilitation. 1981 Professor in Bonn, seit 1982 Inhaber des Lehrstuhls für Neutestamentliche Exegese an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität in Würzburg. Wichtige Buchveröffentlichungen: Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten (1978, ²1986); Hausgemeinde und Hauskriche im frühen Christentum (1981); Herrenmahl und hellenistischer Kult (1982, ²1986); 1. Korintherbrief (1984, ²1987) ; Brot vom Himmel (1985); 2. Korintherbrief (1986, ²1988); Judas — ein Jünger des Herrn (1987). Anschrift: Biblisches Institut, Lehrstuhl für Neutestamentliche Exegese an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg, Sanderring 2, D-8700 Würzburg.

Adela Yarbro Collins

Gegner von außen: Rom als Prototyp des Bösen im frühen Christentum

Die zwiespältige Haltung des frühen Christentums zum römischen Reich kommt vielleicht am besten in den Kapiteln 12 und 13 des paulinischen Römerbriefes zum Vorschein. Paulus spricht nicht ausdrücklich vom Kaiser oder anderweitigen politischen Instanzen Roms, sondern ermahnt die Christen in Rom, sich den Herrschern und anderen regierenden Gewalten unterzuordnen, da alle Obrigkeit von Gott eingesetzt ist (13,1–7). Solcher Gehorsam steht auf dem Hintergrund der vorangehenden Ermahnung «Segnet, die euch verfolgen» (12,14). Diese hohe ethische Norm gründet zum Teil im Bewußtsein dessen, daß Gott die Verfolgten rächen wird, indem er den Verfolger bestraft (12,19)! Am Schluß der Apostelgeschichte steht zu lesen, daß Paulus ungehindert in aller Öffentlichkeit in Rom das Reich Gottes ausruft und Jesus Christus als den Herrn bezeugt. Dieser positive Schluß übergeht wahrscheinlich mit Absicht die Hinrichtung des Paulus durch die römischen Behörden. Dem Leitthema des ersten Petrusbriefes zufolge müssen Christen im Einsatz für ein Leben in Gerechtigkeit um des Glaubens willen leiden: So leben sie die Nachfolge Jesu. Dieser großartige Ruf zum läuternden Leiden der Unschuldigen wird sogar bekräftigt durch den Hinweis, über jene, die nicht zum Haus Gottes gehören, nämlich die Gottlosen und die Sünder, werde das Gericht Gottes ergehen (4,17–18). Schließlich ist ‹Babylon›, ein äußerst negativ besetztes Symbol, Deckname für ‹Rom›; dort — so heißt es — hat der Verfasser seinen Wohnsitz (5,13).

Diese Mehrdeutigkeit im frühchristlichen Verhalten zu Rom gründet einmal im Umgang der Christen mit römischen Behörden, zum anderen im historischen Erbe, das die Christen von den Juden übernommen haben. Die frühen guten Beziehungen der Juden zu Rom wirkten sich günstig aus. Im zweiten Jahrhundert vor Christus schätzten die Juden die Initiativen Roms, der Expansion des griechisch-syrischen Königreiches Einhalt zu gebieten. Dan 11,29–30 nennt eine dieser Interventionen, derzufolge die Römer ‹Kittim› hießen. Im Kampf um die Unabhängigkeit der Juden vom griechisch-syrischen Königreich und um die Wahrung jener

Freiheit, warb Judas der Makkabäer um die Freundschaft der Römer, und es gelang ihm, ein Bündnis mit ihnen zu schließen (1 Makk 8).

Zur Zeit des zweiten Tempels besiedelten Juden viele Städte des Mittelmeergebietes. Manchmal ließen sie sich in einer Stadt als Kolonisten nieder, unterstützt von einem hellenistischen König. Damit verfügten sie über eine ganze Reihe von Bürgerrechten und über eine eigene politische Organisation, obwohl sie — aus religiösen Gründen — keine römischen Bürger waren. Die römischen Behörden schützten und kräftigten konsequent die Bürgerrechte der Diasporajuden. Die Haltung vieler judäischer Juden änderte sich jedoch, als der römische Feldherr Pompejus das Gebiet eroberte und es im Jahre 63 v. Chr. unter römische Vorherrschaft brachte. Von ihm hieß es, er habe das Allerheiligste des Tempels betreten, zu dem der Hohepriester ausschließlich am Versöhnungstag Zutritt hatte. Deshalb erinnern z. B. die gegen Ende des ersten Jahrhunderts v. Chr. entstandenen Psalmen Salomos sich seiner als eines rücksichtslosen Eroberers und Heiligtumsschänders.

Aus verschiedenen Gründen — religiös, politisch, sozial und wirtschaftlich — wünschten sich im ersten Jahrhundert viele Juden vom römischen Joch zu befreien und zur autonomen Selbstverwaltung zurückzukehren, vorzugsweise unter einem gesalbten König aus dem Hause Davids. Dieses Verlangen führte zu dem ersten jüdischen Krieg gegen Rom, der von 66 bis 72 dauerte mit der Folge der Zerstörung Jerusalems und des Tempels im Jahre 70. Das war eine Katastrophe größeren Ausmaßes. Manche Juden, z. B. Josephus, meinten, der Aufstand sei ein Irrtum gewesen und die Römer hätten ihn zu Recht niedergeschlagen. Einige Christen, z. B. der Verfasser des Matthäusevangeliums, glaubten, das Ereignis sei eine von Gott verhängte Strafe gewesen, weil die Jerusalemer Jesus, den Messias Gottes, abgelehnt hatten (Mt 22,1–10). Andere Juden, wie der Autor einer Esra zugeschriebenen Apokalypse (2 Esra 3–14), setzten Rom mit dem ersten Zerstörer Jerusalems, Babylon, gleich und glaubten, die Tat Roms offenbare den wahren — gemeinen und gottlosen — Charakter des Reiches (2 Esra 12,31–32). Eine der ekstatischen Visionen des Buches schildert Rom als einen mehrköpfigen Adler, der am Ende der Tage von einem Löwen (dem Messias) vernichtet wird (2 Esra 11–12).

Unter manchen Juden bewirkte die Zerstörung des Tempels durch die Römer heftige Antipathien gegen Rom. Sie beginnen mit der jüdischen Redaktion des vierten Buches der Sibyllinischen Orakel, datiert um 80 n.Chr., und erreichen einen Höhepunkt im fünften Buch dieser Sammlung, geschrieben zwischen 70 und 130 n.Chr. Buch V kritisiert Rom wegen seiner sexuellen Sittenlosigkeit, wegen der Zerstörung Jerusalems sowie des Anspruchs auf göttliche Verehrung. Nero, zu Beginn des jüdischen Krieges Kaiser, wird als eschatologischer Widersacher beschrieben, teilweise nach dem Vorbild der symbolischen Darstellung des Antiochus Epiphanes im Danielbuch. Neben den literarisch faßbaren Antipathien gegen Rom gab es eine ständige politische Agitation, die unter Trajan im Jahre 115 zum Aufstand in der Diaspora und unter Hadrian 132 zum zweiten jüdischen Krieg in Judäa führte.

Das Buch der Offenbarung des Johannes ist zwar nicht die einzige, jedoch die heftigste Polemik des Neuen Testaments gegen Rom. Die kräftige Propaganda des jüdischen Buches V der Sibyllinischen Orakel und der christlichen Apokalypse gegen Rom erscheint noch einmal im christlichen Buch VIII der Sibyllinischen Orakel, verfaßt zur Zeit Mark Aurels um 175 n.Chr. Wie die jüdische apokalyptische Literatur bezieht sich auch das Buch der Offenbarung des Johannes unter dem Decknamen «Babylon» auf Rom (Offb 14,8; 16,19; 17,5; 18,2; 20,21). Der Name ist eine eindeutige Anspielung auf die Zerstörung Jerusalems. In seiner Stellungnahme zu ihr scheint der Verfasser der des Matthäusevangelium zu ähneln, zumal das historische Jerusalem «allegorisch» oder «spirituell» «Sodom» und «Ägypten» genannt wird (11,8). Dennoch ist Rom der erste Feind Gottes und seines Volkes auf Erden.

Die Anspielungen auf Rom sind am deutlichsten in der zweiten Hälfte der Schrift (Kap 12–22). Kapitel 12 behandelt den großen Kampf einer Himmelsfrau mit einem riesigen feuerroten Drachen. Die «Frau» steht für das Gottesvolk, der «Drache» für den Satan. Wenn es dem Drachen nicht gelingt, das Kind der Frau oder die Frau selbst zu fassen, schickt er sich an, Krieg gegen die übrigen ihrer Nachkommen zu führen. Sein Hilfsmittel in diesem Krieg ist ein großes Tier, das aus dem Meer steigt (Offb 13,1). Dieses Tier erinnert an den Leviathan des Alten

Testaments und an die vier Tiere in Daniel 7, insbesondere an das vierte (beachte, daß der Adler der Esra-Apokalypse eindeutig mit dem vierten Reich in Daniel identifiziert wird, 4 Esra 12,11). Dieses alte Symbol soll das römische Reich kennzeichnen. Die Aussage, es sei erlaubt, 42 Monate lang Macht auszuüben, legt dies nahe (Offb 13,5). Die gleiche Zeit wird den «Heiden» gestundet, die die Heilige Stadt zertreten (11,2). Die Sätze wie «Macht wurde (dem Tier) gegeben über alle Geschlechter und Völker und Sprachen und Nationen» (13,7), eine hyperbolische Anspielung auf Roms offenkundig universale Herrschaft, sodann «und alle Bewohner der Erde werden anbeten (das Tier)» (13,8), ein Verweis auf die weitverbreitete Praxis, den römischen Herrschern und der Gottheit / Stadt Roma göttliche Ehre zu erweisen, bekräftigen die Konnotation. Nach dem Krieg zwischen dem Wort Gottes, dem Himmelsheer und zwischen dem Tier und den Königen der Erde wurde das Tier gefangen und lebendig in den Feuersee geworfen (19,20).

Kapitel 16 zählt auf, wie die sieben Schalen ausgegossen werden, und beschreibt die darauf folgenden Plagen. Mit der Ausgießung der siebten Schale «zerfiel die große Stadt in drei Teile, und die Städte der Heiden stürzten ein, und des großen Babylon wurde vor Gott gedacht, ihm den Becher des Zornweins seines Grimms darzureichen» (16,19). Das nächste Kapitel führt diese kurze Ankündigung weiter. Die Stadt wird personifiziert als Frau, als Prostituierte, mit der es die Könige der Erde getrieben haben (17,1–2). Sie ist mit Purpur und Scharlach bekleidet, behangen mit Gold, Edelsteinen und Perlen, und sie hält einen goldenen Becher in der Hand (17,4). Daß mit der Frau Rom gemeint ist, geht aus der Bemerkung hervor, daß sie auf sieben Bergen oder Hügeln sitzt (17,9); sie ist die große Stadt, die die Herrschaft über die Könige der Erde innehat (17,18). Diese Vision besagt, daß Roma keine Göttin ist, wie die Römer und ihre politischen Verbündeten behaupten, vielmehr eben eine Prostituierte, «Mutter der Prostituierten und der Greuel der Erde» (17,5).

Der Text beschreibt, wie die Hure ein Tier mit zehn Hörnern reitet. Das Tier symbolisiert einen der Herrscher Roms (17,10–11). Die zehn Hörner bedeuten die zehn Könige, die sich mit dem Tier verbünden werden (17,12–13). Die Hörner und das Tier «werden die Prostituierte hassen und sie vereinsamt und nackt machen und ihr Fleisch verzehren und sie mit Feuer verbrennen» (17,16). Bei der Beschreibung der Ereignisse der Endzeit liegt dieser Vision die Nerolegende zugrunde. Nero war einst Herrscher Roms. Wegen einer Opposition gegen ihn aus den Reihen der Senatorenfamilien Roms war er gezwungen, zu fliehen oder Suizid zu begehen. Er zog den Suizid vor, jedoch einem Gerücht zufolge hieß es, er sei zu seinen Freunden, den Parthern geflohen, einem Volk im Osten. Dieses Gerücht wuchs unter dem einfachen Volk des östlichen Mittelmeers zur Legende aus; für dieses war Nero soviel wie ein Held. Dazu gehörte, daß er aus dem Osten wiederkehrte mit parthischen Heeren und nach kriegerischer Eroberung Roms wieder an die Macht kam. Auf Grund seiner moralischen Verfehlungen, wie z.B. des Mordes an seiner Mutter, seines Verlangens nach kultischer Verehrung und seiner Verwicklung in den jüdischen Krieg verkehrten einige Ostjuden die Nerolegende in ihr Gegenteil: Nero wurde ein dämonisches Wesen, das von den Enden der Erde komme, um Rom zu zerstören und damit unwillkürlich auch Jerusalm rächen werde (Sib Or 4.119–24, 138–99; Sib Or 5.137–54, 361–85).

Der Verfasser der Offenbarung hat offenkundig die jüdische Version der Legende seiner Darstellung der Endzeit einverleibt. Er beschreibt Nero als einen, der in Parodie zu Jesu Auferstehung vom Tode wiederkehren wird (Offb 13,3.14; 17,8.11). Kapitel 17 ist vorwiegend am Untergang der Rom symbolisierenden Frau interessiert. Kapitel 18 ist ein breit entfaltender, dramatisch gestalteter Kommentar zu ihrer (geweissagten) Vernichtung. Zwei von Engeln gesprochene Gerichtsankündigungen rahmen den Abschnitt (18,1–3 und 21–24). Auf die Ermahnung des Gottesvolkes (18,4–8) folgen drei Klageszenen, in denen die Freunde Roms, die Könige der Erde, die Händler, Schiffsleute und alle, die zur See fahren, das Ende Roms beweinen und beklagen (18,9–19).

Im Lichte dieser Visionen läßt sich noch eine Anspielung auf Rom feststellen. Im Sendschreiben an die Gemeinde in Pergamon wird die Stadt als Ort, an dem der Thron des Satans steht, also als Wohnsitz Satans, beschrieben (2,13). Manche legen diese Darstellung so aus, als hätte es ein Asklepios-Heiligtum in Pergamon gegeben; andere meinen, es handle sich um den berühmten Zeus geweihten Altar. Auf dem Hintergrund der Kapitel 12 und 13 ist es wahrscheinlicher, daß die

Wirkung Satans als Macht Roms dargestellt wurde. Angespielt wäre dann eventuell auf die Tatsache, daß der römische Statthalter regelmäßig in Pergamon zu Gericht saß. Antipas, auf Grund seines Zeugnisses für Christus getötet, ist vielleicht durch den Statthalter verurteilt worden.

Offenkundig hat das Buch der Apokalypse sich einer möglichst kräftigen Sprache bedient, um Rom in ungünstiges Licht zu versetzen. Im Sendschreiben an Pergamon (Offb 2,13) und in den Visionen, die die zweite Hälfte des Buches eröffnen (Kap 12 und 13), wird Rom mit dem Satan in Zusammenhang gebracht. «Satan» ist ein Begriff, der den «Ankläger» in einem Gerichtsprozeß bezeichnete. Der Name evoziert also das Bild eines himmlischen Gerichtshofs, in dem der Satan einzelne aus dem Gottesvolk vor Gottes Thron anklagt. Das Bild des Himmelsgerichts bietet eine Deutung der frühen Gerichtsverhandlungen, in denen Christen, wie z. B. Antipas, angeklagt wurden. Obwohl das irdische Gericht sie verurteilte und sie physisch ihr Leben ließen, sprach das Himmelsgericht sie frei; so besiegten sie den Satan (12,10–11).

Das Bild des schlangenartigen Drachens, der Sterne niederwirft und Wasser speit, ist ein altes Symbol für das Chaos, für die die Schöpfungsordnung bedrohenden Kräfte (12,4.15). Der schlangenartige Drache ist die alte Schlange aus Genesis 2 und 3, zur Zeit der Apokalypse dem Teufel gleich, der Adam und Eva verführte (Offb 12,9). Über seinen Mittelsmann, das Tier aus der Erde, betrügt der Teufel auch weiterhin die Menschheit mit Zeichen und Wundern. Sie sollen sie veranlassen, den römischen Kaiser als Gott zu verehren (13,13–15). Der Teufel und seine Komplizen werden die Könige so täuschen, daß sie ihre Heere zum Endkampf von Armageddon sammeln (vgl. 20,3 mit 16,13–14). Die Betrügereien des Teufels finden vorübergehend ein Ende, bedingt durch seine Haft während des tausendjährigen messianischen Reichs (20,1–6). Wenn jedoch die tausend Jahre vorüber sind, wird er freigelassen, und er wird auch weiterhin Gog und Magog verführen mit dem Ziel, sie zum Kampf gegen die Heiligen in Jerusalem zu sammeln (20,7–9). Dieser letzte Angriff wird durch göttliche Gewalt zurückgeschlagen, und der Teufel wird den Tieren im Feuersee hinzugesellt (20,9–10).

Die Angleichung Roms an Satan verknüpft «Rom» durch die Anspielung auf die Geschichte von Adam und Eva mit Ungehorsam und sittlich Bösem. Die hauptsächliche Bedeutungsnuance der Assoziation jedoch ist die von Kampf, Macht und Rebellion. Die Bilder für Satans Opposition wider Gott und sein Volk bieten im Himmelsgericht zwar verbale Angriffe, vorwiegend sind es jedoch gewalttätige Bilder von physischem Angriff und offenem Kampf (12,4.7.10.13.15; 16,14.16; 20,7–10).

Ähnlich wird das römische Reich als tiergleich wie eine Macht geschildert, die sich Gott widersetzt und sich Gottes Macht und die ihm allein gebührende Ehre anzueignen sucht. Der Leviathan-Charakter erinnert an das Motiv des göttlichen Kriegers, der die Welt erschafft, indem er das Chaos mit Gewalt besiegt (Ps 74,12–17; vgl. Jes 51,9). Wichtige Züge der Beschreibung des Tieres sind sein gotteslästerlicher Name (göttlicher Beiname, 13,1), seine überheblichen, blasphemischen Worte (es behauptet, es sei unbesiegbar, ewig und damit göttlich; 13,5–6). Die in dem Abschnitt verworfene Idololatrie, die Verehrung des Tieres durch alle Erdbewohner (13,4.8), wird nicht bloß als moralisches Übel dargestellt, sondern es ist auch Aufstand gegen Gott, ein Versuch, sich die allein Ihm gebührende Ehre anzumaßen.

Kapitel 17 und besonders Kapitel 18 liefern Begründungen der Bestrafung Roms. Sie können auch als Rechtfertigung des literarischen Prozesses dienen, Rom als inhuman und dämonisch darzustellen. Der am ehesten vertretbare und handgreiflichste Grund liegt in der Gewalt, die Rom zu verantworten hat. Die Hure wird geschildert als eine, die trunken ist vom Blut der Heiligen und der Zeugen Jesu (17,6). Als sie erschlagen war, «wurde in ihr das Blut der Propheten und Heiligen gefunden und aller derer, die auf Erden hingeschlachtet worden sind» (18,24). Hier bezeugt der Text Fürsorge nicht nur für das Eigeninteresse der mutmaßlichen Leser oder Hörer, sondern für alle Unterdrückten der Erde. Dahin gehört auch die Andeutung, Rom werde unter anderem wegen des Sklavenhandels verurteilt, in den seine Kaufleute verwickelte waren (18,13). Ein weiterer Grund zur Verurteilung liegt in Roms Annahme, es sei unverwundbar — ein Selbstvertrauen, das die Schwäche des Menschen und seine Abhängigkeit von Gott außeracht läßt (18,7–8).

Das Bild der Prostitution in diesen Kapiteln ist doppeldeutig. Es spielt vermutlich einmal auf

den großen Reichtum führender römischer Bürger und ihrer Verbündeten an, zum anderen auf die Rom erwiesenen göttlichen Ehren. Im zweiten Fall ist das Bild der Prostitution Nachhall der Ermahnungen der Propheten, welche die Idololatrie des Volkes mit Unzucht, Ehebruch und Prostitution verglichen haben. Die damit verbundene Verurteilung römischen Reichtums bringt wohl ein Gefühl erlittener Ungerechtigkeit zum Ausdruck: Die Kluft im römischen Reich zwischen reich und arm ist gegen Ende des ersten Jahrhunderts beträchtlich.

Auch wenn man für die Zeit der Abfassung der Apokalypse scharfe prophetische Kritik für gut begründet hält, erschüttern doch die Entmenschlichung des Feindes mit Hilfe entsprechend gewählter Bilder, desgleichen aber auch die Einstellung der Unterdrückten zu ihrem Unterdrücker. Der Text schildert die Menschen, die um Gottes Wort und des abgelegten Zeugnisses willen erschlagen worden waren, nicht als solche, die ihre Feinde lieben, ihnen Vergebung schenken oder für ihre Bekehrung beten, sondern als solche, die Gott anrufen, ihr Blut zu rächen (6,9–11). Der Engel der Gewässer fordert die Hörer nicht auf, die andere Backe hinzuhalten, nein, es geht vielmehr «Auge um Auge und Zahn um Zahn». Denen, die das Blut der Heiligen und Propheten vergossen haben, wird Blut zu trinken gegeben, denn «sie sind es wert» (16,4–7). Das Bild der vereinsamten, nackten Prostituierten, deren Fleisch verzehrt und im Feuer verbrannt wird, ist ein gewaltsames Bild, das in den meisten Fällen Mitleid erregt. Doch von Gott heißt es, er habe den Keim zu dieser Tat in die Herzen derer, die sie begingen, gelegt, so daß sie seinen Willen ausführen konnten (17,17).

Kapitel 18 ist dramatisch höchst wirksam. Es setzt mit einer Urteilsverkündung und einer Ermahnung ein, die das geweissagte schreckliche Schicksal Roms rechtfertigt (18,1–8). Es geht in Szenen der Trauer und des Pathos über, wenn die Freunde Roms das Ende seines Ruhms beklagen. Diese Szenen erwecken bei Lesern und Hörern irgendwie Mitgefühl und Mitleid mit Rom, trotz des Kontextes, in dem Rom durchgehend als Feind auftritt. So schockiert der abrupte Wechsel von Klage zu Freude: «In einer einzigen Stunde ist sie verwüstet worden. Frohlocket über sie, du Himmel und ihr Heiligen und ihr Apostel und ihr Propheten! Denn Gott hat euch an ihr gerächt» (18,19–20).

Dann folgt die letzte Gerichtsankündung, bedauernd und wertend zugleich (18,21–24), danach beginnt eine ausführliche Darstellung der himmlischen Freude über den Untergang Babylons, der als Sieg Gottes geschildert wird (19,1–8). Die Szene verkündet die Forderung nach Gerechtigkeit, «denn wahr und gerecht sind (Gottes) Gerichte; denn er hat die große Hure gerichtet, die die Erde mit ihrer Unzucht verdorben hat. Er hat Rache genommen für das Blut seiner Knechte» (19,2), es fehlt dagegen jegliche Aufforderung, seine Feinde zu lieben. Ganz im Gegenteil, die emotionale Geladenheit dieser Verse will zur Feude über die vorgestellte Bestrafung der Feinde anregen: «Noch einmal riefen sie: ‹Halleluja! Der Rauch der Stadt steigt auf in alle Ewigkeit›» (19,3).

Kapitel 19 beschreibt nun die in den Versen 14,1–20, 16,12–16 und 17,4 schon angedeutete letzte Schlacht, in der der Messias / das Lamm / das Wort Gottes das Tier und seine Verbündeten, mit ihnen auch die Könige der Erde und ihre Heere besiegt. Man muß diese Darstellung nicht als aktuellen Kampf, sondern kann ihn auch als unblutigen Sieg Christi lesen, in dem das Schwert seines Mundes als sein Wort aufzufassen ist (vgl. 4 Esra 13,25–38). Freilich erinnert die Sprache an die alte Tradition des Heiligen Krieges, in dem Gott durch Gewalt zum Sieg gelangt und die Erde von Blut fruchtbar wird (vgl. Jes 34,1–7). Der Text betont, daß sowohl die Führer, das Tier aus dem Meer und das Tier aus der Erde (der falsche Prophet) in den Feuersee geworfen werden, wie auch «die übrigen getötet wurden mit dem Schwert dessen, der auf dem Pferde saß» (19,21). Die Aasgeier werden gerufen, «damit ihr fresset das Fleisch der Könige und das Fleisch der Kriegsobersten und das Fleisch der Starken und das Fleisch der Pferde und derer, die darauf sitzen, und das Fleisch aller Freien und Sklaven und Kleinen und Großen» (19,18). Das Gericht schließt mit der Bemerkung, «und alle Vögel sättigten sich von ihrem Fleisch» (19,21).

Das Scheiden der Schafe von den Böcken bleibt bis zum Schluß des Buches. Im letzten Gericht werden alle, deren Namen nicht im Buch des Lebens stehen, in den Feuersee geworfen werden (20,15). In der Vision von der neuen Schöpfung wird Gottes Erscheinen mit zärtlichen und trostspendenden Worten beschrieben (21,3–4). Die eigentliche Rede Gottes (21,5–8) beginnt mit einer Verheißung, schließt jedoch mit einer

Drohung: «Den Feiglingen aber und den Ungläubigen und Befleckten und Mördern und Unzüchtigen und Zauberern und Götzendienern und allen Lügnern ist ihr Teil in dem See, der von Schwefel und Feuer brennt, und dies ist der zweite Tod» (21,8). Einer der prophetischen Sprüche verkündet zusammenfassend: «Draußen (abseits des neuen Jerusalems) sind die Hunde und die Zauberer und die Unzüchtigen und die Mörder und die Götzendiener und alle, die die Lüge lieben und üben» (22,15). Diese Sätze lassen sich als Warnung an die Gläubigen, im Glauben zu verharren, interpretieren. Die Ermahnung des Verses 14,12 scheint so assoziativ an die Drohung der Verse 14,9–11 gekoppelt zu sein. Dennoch entsteht durch den Kontrast zwischen den Ungläubigen und den Gläubigen (beachte 21,7 anders als 21,8 sowie 22,14 anders als 22,15) bei Lesern oder Hörern der Eindruck, die gesamte Menschheit zerfalle in zwei Gruppen, in «insider» und «outsider», während letztere bereits gerichtet sind. Siehe dazu die Aussage des Verses 22,11: «Wer Unrecht tut, der tue weiter Unrecht, und wer unrein ist, verunreinige sich weiter, und der Gerechte übe weiter Gerechtigkeit, und der Heilige heilige sich weiter!»

Dieser Dualismus von «In- und Outsider» ist Teil einer weitergreifenden dualistischen Gedankenwelt der Apokalypse, in der alle Lebewesen ihren festen Platz haben. Auf den Höhen der Herrschaft steht Gott, der Allmächtige (1,8), ihm gegenüber der Satan, der über Macht, einen Thron und großen Einfluß verfügt (13,2). Das Lamm, das geschlachtet wurde, ist auf Gottes Seite (5,6), das Tier aus dem Meer auf derjenigen Satans (13,1–2). Alle Menschen auf Erden bilden zwei Gruppen: solche, die das Siegel Gottes auf der Stirn tragen; ihre Namen stehen im Buch des Lebens (3,5.12; 7,3; 20,4; 21,27; 22,4); und andere, die das Zeichen des Tieres tragen, es anbeten (9,4; 13,8.17; 14,9–11; 16,2; 20,15).

Diese literarische Spannung gibt die politische Diskrepanz zwischen den Anhängern des Gottes- und denen des Cäsarenreichs wieder (11,15; 12,10; 16,10; 17,18). Die literarische Spannung drückt nach der Erfahrung von Autor und Hörern ein Mißverhältnis zwischen der sozialen Wirklichkeit und dem Glauben aus. Sie glauben nämlich, daß Gott und sein Gesalbter Herrscher der Welt sind; wer an sie glaubt, hat Anteil an ihrer Autonomie und Macht. Ihre soziale Wahrnehmung allerdings widerspricht diesem Glauben: Sie waren wirtschaftlich benachteiligt, sozial mißhandelt und staatlicherseits von Denunziation und Hinrichtung bedroht. Die Darstellung der Apokalypse versucht nun, die Spannung literarisch zu bewältigen, indem sie zeigt, daß Gott und Christus wirklich hic et nunc Macht haben und diese Macht in Zukunft vollständig sichtbar sein wird.

Die Sprache der Apokalypse, inhuman, dämonisierend, brutal, kann in zweierlei Hinsicht als Bewältigungshilfe dienen. Zunächst werden durch sie aggressive Gefühle in Schach gehalten. Angesichts der Allmacht Roms im ersten Jahrhundert war es realistischer, sich die Zerstörung Roms bloß in der eigenen Vorstellungskraft auszumalen als zur Waffe zu greifen, zu rebellieren. Mit Phantasie aggressiven Gefühlen zuleibe zu gehen, steht moralisch höher als sie in Gewalttaten auszuleben. Die Apokalypse enthält gewaltsame Bilder, sie fordert ihre Hörer jedoch nicht dazu auf, gewalttätig zu werden.

Dann auch waren die Charakterisierung des Feindes als inhuman und dämonisch wie die Weissagung seines Unterganges nötig, um die christliche Identität gegenüber der griechisch-römischen Kultur zu wahren. So konnten Christen sich als soziale Gruppe von anderen freiwilligen Vereinen ihrer Zeit abgrenzen. Grenzen zu setzen, war deshalb wichtig, weil es vor Synkretismus und Assimilation schützt, die möglicherweise zum Verlust der spezifisch christlichen Botschaft und ihres Lebensstils geführt hätten. Diese Entwicklung bewahrt den religiösen Rang des Monotheismus und verwirft Idololatrie.

Die Lösung der Apokalypse war dennoch nicht sehr zuverlässig. Obwohl der Text nicht zur Gewalttätigkeit aufruft, könnte die Verwendung einer gewalttätigen Metaphorik freilich jederzeit zum Ausbruch von Gewalt führen. Die aggressiven Gefühle werden bloß reguliert, nicht ausgemerzt. Das Verlangen, den Feind zu rächen, steht quer zu den hohen Normen der jüdischen und christlichen Ethik. In der Apokalypse sucht man vergeblich nach einer Anteilnahme im Sinne Esras (4 Esra 7,45–48).62–69) an den vielen Verurteilten. Ebenso fehlt der Geist der Bergpredigt, derzufolge die Nachfolger Jesu aufgerufen werden, nicht allein das Töten, sondern auch das Zürnen zu unterlassen (Mt 5,21–26). Die scharfe Abgrenzung gegen Andersdenkende trägt in sich die Keimzelle ständiger Schismen in der neuen Gruppe selbst. Die Verse 2,6.14–

1.5.20–25 scheinen von solchen Schismen in ihren Anfängen zu sprechen.

Die Offenbarung des Johannes befürwortet zu einfach eine wörtliche Lesart der frühchristlichen Sentenz «Die Ersten werden die Letzten sein». Eine heutige Exegese der Apokalypse muß sich die Frage stellen: «Was nützt es den Unterdrückten Unterdrücker zu werden?»

Aus dem Englischen übersetzt von Mieke Korenhof

ADELA YARBRO COLLINS

Professorin für Neues Testament an der Notre Dame University, USA. Herausgeberin der Society of Biblical Literature Monograph Series. Mitglied des Exekutivkomitees der Catholic Biblical Association. Veröffentlichungen u. a.: The Combat Myth in the Book of Revelation (1976); The Apocalypse: A Biblical and Theological Commentary (1979); Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse (1984); (Hg.:) Feminist Perspectives on Biblical Scholarship (1985); (Hg.:) Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting: Semeia 36 (1986). Mitarbeit bei Zeitschriften: The Harvard Theological Review; Catholic Bible Quarterly; Journal of Biblical Literature. Anschrift: Dept. of Theology, University of Notre Dame, Notre Dame, Ind. 46556, USA.

Christopher Rowland

Die gefährliche Vision einer Welt des Friedens und der Gerechtigkeit am Leben erhalten

Um der Hoffnungslosen willen gibt es Hoffnung... Jedes Gedenken an Leiden weckt gefährliche Visionen — Visionen, die gefährlich sind für diejenigen, welche die Gegenwart oder die Zukunft zu steuern suchen. Es sind Visionen vom Reich der Gerechtigkeit, welche Leidende befähigen, ihre Fesseln abzuschütteln und sich auf dem Weg zur Befreiung vorwärts zu bewegen[1].

Die Suche nach einem christlichen Messianismus

Das Christentum trat als Teil und Parzelle des Judentums des zweiten Tempels ins Leben, wurde aber rasch zu einer ganz anderen Religion, deren Anliegen sich zwar mit ihren jüdischen Prämissen in Verbindung bringen lassen, sich aber von diesen ursprünglichen Anliegen, den Forderungen des Gehorsams gegenüber der Torah, der das Leben des Bundesvolkes charakterisiert, weit entfernt haben. Dieser Unterschied kommt nirgend klärer zum Ausdruck als auf dem Gebiet des Messianismus und der Eschatologie. Das Christentum wies die Hoffnung auf das Anbrechen des Gottesreiches auf Erden zurück und erwartet dafür, daß die göttlichen Verheißungen in einem transzendenten Bereich in Erfüllung gehen werden. Desgleichen wird oft gesagt, daß der politische Messianismus des Judentums zugunsten eines gewaltlosen «geistigen» Messianismus abgelehnt wurde. Bei diesem Vorgang wurden chiliastische Anschauungen verworfen oder umgedeutet. Es ist einer der Grundzüge der Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts, daß zwischen die Eschatologie und die Politik ein Keil getrieben wurde, weil man die chiliastisch-millenaristische Tradition und damit den auf die irdische Welt bezogenen Messianismus aufgab, der das wichtigste Vermächtnis der jüdischen Schriften ist. Es gehört zu der Aufgabe der Bibelinterpretation, den schädlichen Dualismus zwischen der eschatologischen und der politischen Theologie zu überwinden und so den Zusamenhang mit dem Judentum und mit der Welt der Ungerechtigkeit herzustellen, die hier und jetzt ein messianisches Handeln verlangt.

Verändernder Messianismus

Zwei Züge der frühen Christenheit beschäftigen mich fortwährend. Erstens der, daß eine Bewegung, die so fest in einem jüdischen Mutterschoß wurzelte, in ihren noch vorhandenen Schriften zu der Zeit offenkundig theologisch wurde, als die Elternreligion in ihrem Religionsverständnis dem Ethischen den Vorrang gab (und meines Erachtens schon in der Periode des zweiten Tempels an diesem festhielt). Zweitens der, daß am

Ende des zweiten Jahrhunderts die messianischen und millenaristischen Elemente, die das Christentum vom Judentum ererbt hatte, im Begriff waren, verdrängt oder gezähmt zu werden. Die Anpassung an die bestehende Ordnung und eine zunehmende Konzentrierung auf die Theologie und das Leben der *ekklesía* paarten sich mit einem Schwinden des Interesses an den Erwartungen, daß das Reich des Messias auf Erden anbrechen werde. Natürlich bestanden in der Frühkirche eschatologische Ideen weiter, zumal in Gruppen, die durch die aufkommende dominierende Ideologie an den Rand gedrängt wurden. Deshalb überrascht es nicht, daß am Ende des vierten Jahrhunderts Eusebius von Cäsarea vom Chiliasmus des Papias von Hierapolis geringschätzig sprach und zu erwähnen vergaß, daß andere theologische Riesen der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, so Justin und Irenäus, derartige Ansichten ebenfalls teilten.

Die messianische Gruppe konnte aus dem brodelnden Kessel einer erwartungsvollen Gesellschaft hervorbrechen, ihre Glaubensanschauungen und Gebräuche entwickeln und sich im Widersteit mit den außerhalb ihres Kreises Stehenden befinden (wie das bei der im Entstehen begriffenen christlichen Bewegung sicherlich der Fall war). Falls die Gruppe überlebte, machte die ungestüme Begeisterung, die den ersten Ausbruch charakterisierte, eine Entwicklung durch infolge Enttäuschung oder der Notwendigkeit, sich zu konsolidieren und anzupassen. Und wenn ein Messianismus zu anderen Schauplätzen und in andere Gesellschaftsschichten überging, mußte sich die gesellschaftlich-wirtschaftliche Realität auf diese Ideen auswirken. Etwas vom Faszinierendsten bei der Bildung von Ideologien ist die subtile Art und Weise, wie die Sprache in anderen Gesellschaftskontexten bedeutsame Sinnverschiebungen durchmachen kann[2]. Mit der radikalen politischen Stoßrichtung millenaristischer Anschauungen ist es gegeben, daß im Sinnkern aufkommender Ideen rasche Bedeutungswechsel stattfinden können und daß dann diese Anschauungen sich in eine dominierende Ideologie einpassen lassen, wobei sich ihre spitzen Ecken abstumpfen.

Etwas für den Messianismus Charakteristisches ist es, daß er eine klare Alternative zum herkömmlichen Denken und Verhalten darstellt. Und, was wichtiger ist, seine Anhänger betrachten ihre Anschauungen oft als etwas, das schon jetzt in die Tat umzusetzen ist, und nicht so sehr als gutgemeinte Plattheiten, die sich auf eine ungewisse Zukunft beziehen. Eben diese Energie, welche die millenaristischen Anschauungen das Dasein zu verändern befähigt, macht sie in der Gesellschaft zu einer Spaltkraft und ruft eine heftige Reaktion entweder von außen und noch häufiger aus dem Innern der Bewegung selbst hervor. Einer messianischen Bewegung angehören, heißt sich an einer Gesellschaftsveränderung beteiligen, deren Form sich so gut wie sicher nicht voraussagen läßt. Wie treffend durchgedacht das erhaltene Wissen um die Zukunftshoffnung auch gewesen sein mag, so führen doch die Erwartungen, die auf dieses System von Anschauungen gesetzt werden, unvermeidlich zu neuen Antworten, welche die Anhänger auf einen auf keiner Karte eingezeichneten Pfad eines religiösen und gesellschaftlichen Experiments treiben. Für gewöhnlich ist nur wenig an Leitung vorhanden. In der Tat, falls das jetzt noch vorhandene jüdische Material zuverlässig ist, verfügten die Urchristen in ihrem Glauben, daß mit Jesus eine neue Ordnung angebrochen sei, über nur wenige Informationen über den weiteren Weg, als sie die Implikationen von dem zu erforschen begannen, was sie für die Kultur, der sie angehörten, zu tun und zu sagen im Begriff waren.

In dieser Hinsicht ist das Buch der Offenbarung (des Johannes) mit seinem kompromißlosen Dualismus und seiner Verurteilug der Ungerechtigkeit der herrschenden Macht und deren falschen Anspruchs auf Anerkennung ein klassischer messianischer Text. Als solcher steht er, so scharf wie es nur möglich ist, im Gegensatz zu denjenigen Tendenzen innerhalb der Christenheit, die sich an die Welt, so wie sie war, anzuschließen suchten und in deren Ideen und Institutionen Werte erblickten. Die Auseinandersetzung zwischen der Kirche und der Synagoge ist deswegen so wichtig, weil sie die Notwendigkeit einer kritischen Distanzierung von der zeitgenössischen Kultur am Leben erhielt. An dieser Distanzierung hatte ja das Judentum in der Andersartigkeit seiner Praxis und seiner gänzlichen Zurückweisung des Götzendienstes stets festgehalten. So blieb an den Rändern des christlichen Kanons der jüdische Messianismus erhalten. Die Offenbarung des Johannes verlangt also von den Christen entschieden, sich bewußt zu bleiben, daß ihr Kanon zwei Teile enthält. Wie Paul Ri-

cœur gesagt hat[3], ist somit das Neue Testament als Neulesung der jüdischen Schriften zu betrachten.

Das Buch der Offenbarung war während der ganzen Geschichte der Kirche die Grundlage für den Ruf nach radikaler gesellschaftlicher und politischer Veränderung, und es überrascht nicht, daß es auch noch in unserer Generation das Treibbeet revolutionären religiösen Handelns ist. Darin stellt es eine Aufforderung an die Kirche dar, dieses jüdische Vermächtnis ernstzunehmen als ein notweniges Korrektiv gegenüber der Versuchung, sich aus der Geschichte zu flüchten, und als feste Verpflichtung darauf, im menschlichen Handeln die Gerechtigkeit Gottes anzustreben, wie die hebräischen Schriften es von uns verlangen.

Das Buch der Offenbarung: eine Enthüllung der Realität[4]

Die Apokalypse des Neuen Testaments nimmt sich vor, die Dinge so zu offenbaren, wie sie im Leben der Christengemeinden und der Welt als ganzer wirklich sind. Indem sie das tut, gibt sie der selbstzufriedenen Kirche und der mächtigen Welt wenig Aufmunterung. Für die Mächtigen und Selbstzufriedenen enthält sie eine Botschaft des Gerichts und des Verderbens, während sie den Machtlosen und Unterdrückten Hoffnung und Ehrenrettung bietet. Die Charakterisierung der zeitgenössischen Gesellschaft in den apokalyptischen Sinnbildern des Tiers und der Hure ist eine entschiedene Entlarvung und Anprangerung der Ideologie der Mächtigen, mit der diese ihre Position durch Verfolgung und wirtschaftliche Ausbeutung zu legitimieren suchen. Sie ist eine urchristliche Form von Ideologiekritik. Die Kritik der Gegenwart wird vorgenommen durch die Entgegensetzung der Herrlichkeiten der Zukunft und der Unstimmigkeiten der Gegenwart. Im Entlarvungsprozeß liegt ein Versuch, den wahren Charakter der zeitgenössischen Gesellschaft und die übermenschlichen Kräfte, die im Widerstand gegen die Gerechtigkeit Gottes in der Welt am Werk sind, zu zeichnen. Ebenso wird gezeigt, daß die gewaltige Kraft dieser Mächte, welche die Unterdrückung und die Ungerechtigkeit der Weltordnung unterstützen, unstabil und zur Niederlage bestimmt ist. Im Gegensatz dazu wird der scheinbaren Fragilität des Zeugnisses derer, die dem Weg Jesu folgen, verheißen, daß sie zuletzt obsiegen wird.

Die Offenbarung des Johannes ist nicht ein detaillierter Plan zu einer idealen Gesellschaft, der mit Muße zu betrachten wäre oder der den Leser nur zeitweilig engagieren würde. Die Hoffnung inspiriert zur Tat, zur Leidensbereitschaft und drängt angesichts der Katastrophe zur Reue. Sie sucht ihre Leser zu überzeugen, daß der jetzige Moment eine entscheidend wichtige Zeit ist. Der Umriß des künftigen Geschehens wird als Grundlage zu einer Herzensveränderung dargeboten, um das ganze Leben in das Drama zu verwickeln, das für den Leser drastische Konsequenzen haben wird. Die Botschaft anzunehmen oder zurückzuweisen heißt, sich auf das kommende Gottesreich einstellen oder das Los des Tieres im Feuersee teilen.

Die Lösung der gesellschaftlichen Unstimmigkeiten der Gegenwart in der Schau der neuen Schöpfung

Die Offenbarung des Johannes bietet eine kanonische Rechtfertigung für den kosmischen und geschichtlichen Kontext des göttlichen Handelns. Diese Sicht, die so tief in die jüdischen Schriften eingebettet ist, wurde im Hauptstrom der christlichen Lehre der Sorge um die individuelle Seele untergeordnet — ein Vorgang, der schon im Neuen Testament ersichtlich ist. Der Kampf zwischen Finsternis und Licht in den menschlichen Verhältnissen wurde zugunsten des Konflikts im menschlichen Herzen übersehen. Das Buch der Offenbarung brachte Ermutigung für alle, welche erwarten, daß sich die Gerechtigkeit Gottes in der Menschheitsgeschichte durchsetzen wird.

Der Kontrast zwischen der Schau des neuen Jerusalems in Kap. 21 und der Schau des himmlischen Hofes eingangs in Kap. 4 ist ebenfalls zu vermerken. In Offb 4 wird dem Seher ein flüchtiger Blick in die Umgebung Gottes geschenkt. Hier wird Gott, der Schöpfer und Befreier, anerkannt. Und wie sich aus dem folgenden Kapitel ergibt, geht vom Gott des Universums der Geschichtsprozeß aus, der nach dem Vollzug des göttlichen Gerichts zur Schaffung eines neuen Äons führt. In den folgenden Kapiteln 4–5 finden wir das Bild einer Welt, die in Not, doch verstockt ist und eben in der irregeleiteten Hingabe

an das Böse lebt, die auszurotten ist, bevor das Reich Gottes schließlich kommen kann. In Offb 4ff ist Gott immer noch im Himmel, wo die himlischen Heerscharen sein Lob singen und seinen Namen verherrlichen. Dies steht im Gegensatz zu Offb 21, wo Gott auf Erden weilt und nicht mehr im Himmel.

Der Kontrast zwischen Himmel und Erde verschwindet in der neuen Schöpfung. Nun ist die Menschheit die Wohnstätte Gottes, und sie soll sein Volk sein. Die Wohnung Gottes ist nicht mehr über den Cherubim im Himmel zu finden, denn der Thron Gottes wird in die Mitte des neuen Jerusalems gesetzt; dort strömen die Wasser des Lebens vom Thron aus, und die Diener Gottes, die mit dessen Siegel versehen sind, werden Gott von Angesicht zu Angesicht schauen. Hier haben wir ein Beispiel des theologischen Immanentismus, der für das neue Zeitalter vorausgesagt ist. Erst dann werden für Gott und die Menschheit die Voraussetzungen gegeben sein, um in der Harmonie zu weilen, die unmöglich war, solange die göttliche Gerechtigkeit in den menschlichen Verhältnissen zurückgewiesen wurde. Die neue Ära ist rundum der Himmel. Gott ist nicht mehr transzendent, sondern unmittelbar — Teil und Parzelle dieser Welt der Vollkommenheit und in ihr ansichtig. Diejenigen, von denen er will, daß sie seine Kinder sind und seinen Namen an ihren Häuptern tragen, werden mit dem Siegel Gottes versehen und erfreuen sich der unmittelbaren Gegenwart Gottes.

In der apokalyptischen Schau werden somit die Widersprüche eines zersplitterten Daseins in der durch den apokalyptischen Text angebotenen Harmonie aufgelöst. Die apokalyptischen Schriftsteller waren überzeugt, daß diese göttliche Immanenz nicht bloß dem neuen Zeitalter vorbehalten sei. Die Herrlichkeit, der sich der apokalyptische Seher in seiner Offenbarung erfreute, ist eine lebendige, hier und jetzt stattfindende Erfahrung für die, die Jesus als den Messias bekennen und am eschatologischen Geist teilhaben. Diejenigen, die den Geist Gottes besitzen, sind Söhne und Töchter Gottes; wer in Christus ist, ist schon eine neue Schöpfung und ein Tempel des göttlichen Geistes. Die erhoffte schließliche Auflösung des Gegensatzes zwischen Himmel und Erde wurde von denen, die Augen hatten, um es zu sehen und zu erkennen, schon jetzt wahrgenommen.

Sendschreiben und Apokalypse
a) Konzentrierung des Geistes auf die Realität, die dem Leser gegenübersteht

Die Johannesapokalypse kann die Leser der urchristlichen Literatur daran erinnern, daß die Hoffnung auf ein Reich Gottes auf Erden, worin Ungerechtigkeit und Unterdrückung weggefegt und die Strukturen einer schlechten Gesellschaft abgebrochen werden, eine wichtige Komponente des christlichen Evangeliums ist. Man kann sich ohne weiteres vorstellen, wie leicht es für die Urchristen gewesen wäre, vor den Gefühlen ihrer politischen Machtlosigkeit zu kapitulieren, wenn sie sich einzig auf die individuelle Heiligkeit konzentriert hätten. Hingegen spricht z. B. Paulus von einem Errettungsvorgang, der festverwurzelt ist im Befreiungsprozeß der ganzen Schöpfung. Desgleichen ist die Apokalypse nicht ohne weiteres damit einverstanden, daß man sich in Konventikel zurückzieht, als ob solche die Hauptstätte des göttlichen Handelns wären. Sie bringt die Heiligen dazu, vor der Welt prophetisch von der Gerechtigkeit Gottes und von den schrecklichen Konsequenzen zu reden, die sich aus deren Mißachtung ergeben.

Den Lesern der Apokalyse wird es nicht gestattet, von einer millenaristischen Wonne zu träumen, sondern sie werden direkt vor die Hindernisse gestellt, die der Erfüllung dieses Wunsches im Wege stehen, und an die opfervolle Rolle, die sie bei diesem Vorgang spielen sollen. Eine der bedenklichen Seiten des Utopismus ist die, daß er den Leser veranlassen kann, sich ideale Welten zu erträumen, die ihn von den Forderungen der Gegenwart ablenken. Diese Forderungen werden in den Sendschreiben ansichtig, welche die Hoffnungsvision einleiten, und in den abschließenden Ermahnungen, welche die Autorität des Textes bekräftigen und hervorheben, daß seine Botschaft demnächst in Erfüllung gehen wird. Utopismus kann zu einer Flucht aus der Wirklichkeit führen, wie sehr auch seine Bemühungen die Sehnsucht nach etwas Besserem andeuten. Für Schriftsteller, die zu Utopismus Zuflucht nehmen, ist dieser eine Kompensation für ihre Unfähigkeit, etwas für die Welt, so wie sie ist, zu unternehmen.

Das Buch der Offenbarung bildet schon in seiner Form eine angebrachte Warnung vor der Annahme, daß eine Beschäftigung mit eschatologischen Stoffen eine Gelegenheit biete, die mehr

anfordernden Beschäftigungen mit der Gegenwart zu umgehen. Darum wird die durch die Verherrlichung des Lammes inaugurierte Hoffnungsvision in den Rahmen der Sendschreiben an die sieben Gemeinden gestellt. Die Verheißung, am neuen Jerusalem teilzuhaben, wird an das jetzige Verhalten geknüpft. Den Lesern der Apokalypse wird es nicht gestattet, von den Wonnen des Tausendjährigen Reiches zu träumen, sondern sie werden Aug in Auge vor die Hindernisse gestellt, die ihrer Erfüllung im Wege stehen, und vor die Anforderungen stellende Aufgabe, die sie in diesem Prozeß zu spielen haben: Sie haben ihre Gewänder im Blut des Lammes zu waschen und weiß zu machen, und sie müssen sich davor hüten, daß ihnen das Zeichen des Tieres aufgedrückt wird.

Desgleichen will die eschatologische Rede bei Markus zur Hauptsache nicht die Begierde befriedigen, um die Einzelheiten der Zeiten und Zeitalter zu wissen, sondern es handelt sich um ganz entschiedene Warnungen vor der Gefahr, sich irreleiten zu lassen und schließlich zu versagen. Auch wird gemahnt, bereit und wachsam zu sein, um sich bei den bevorstehenden Katastrophen vor dem Schlimmsten zu hüten. In den traurigen Momenten der letzten Tage Jesu in Jerusalem wird kaum versucht, bei den Privilegien der Jüngerschaft zu verweilen (obwohl ein wenig später in der Erzählung bei Lukas (22,29f) im Kontext der Rede beim Abendmahl eine eschatoligische Verheißung gemacht wird). Es wird nicht eine hoffnungslose Zukunft vor Augen gestellt, sondern der Geist der Zuhörer auf ihre kurz- und mittelfristigen Pflichten aufmerksam gemacht, deren Erfüllung die entscheidende Voraussetzung dafür ist, daß man zur Wonne des Tausendjährigen Reiches gelangt. Es wird kaum versucht, die näherrückende Befreiung zu konkretisieren. Ein Entwurf zu einer idealen Gesellschaft oder idealen Welt ist nicht vorhanden — ein Zeichen dafür, daß es entweder an jedem politischen Realismus fehlt oder daß man bloß utopisch fixiert ist.

Wohl ist die Ehrenrettung gewiß, aber bei Markus ist überhaupt nicht davon die Rede, was für ein Schicksal die Auserwählten erwartet, wenn sie von den vier Ecken der Erde her versammelt werden. Das Element des Gerichts bei der Parusie des Menschensohnes fehlt jedoch in den synoptischen Reden nicht völlig, denn die Version bei Matthäus gipfelt darin, daß der Menschensohn auf dem Thron Gottes sitzt und die Schafe von den Böcken scheidet. Doch hier, wie an anderen Stellen dieser Reden, konzentriert sich die Aufmerksamkeit auf die jetzige Antwort der Auserwählten. Man wird das Reich, das seit der Erschaffung der Welt von Gott bereitet ist, dann erben, wenn man den himmlischen Menschensohn in den Geschwistern erkennt, die hungern, dürsten, fremd, nackt, krank oder im Gefängnis sind.

Die eschatologische Rede ist in den synoptischen Evangelien nicht vom Erzählstoff zu trennen, wonach Jesus das Gottesreich verkündet und anbahnt. Dieser Kontext ist notwendig, damit nicht die Rede über die Zukunft zum Ziel der Erzählung gemacht wird. Zur Jüngerschaft gehört, daß man den Kreuzweg des Menschensohnes mitgeht, der sich nach Jerusalem aufmacht. Dem Jünger wird angeboten, den Leidenskelch des Menschensohnes zu teilen, und nicht so sehr verheißen, er dürfe zu dessen Rechten oder Linken sitzen, wenn dieser auf Erden herrschen wird. Dieses Ansinnen wird zwar nicht zurückgewiesen, doch gibt es, wie die eschatologische Rede klarstellt, kein Entweichen aus der schmerzlichen Realität, hier und jetzt Zeugnis abzulegen und die Bedrängnis, die der Ehrenrettung vorausgeht, zu erdulden. Das ist die Forderung, die sich an die richtet, welche die Geschichte des Messias in ihr eigenes Leben umzusetzen wünschen. Hier sind keine Abkürzungen des Weges zum messianischen Reich zu finden. Doch ersieht man leicht, wie sich das Redematerial in den Evangelien aus ihrem narrativen Kontext herausnehmen läßt und dann zu Instruktionen dienlich ist, die den Leser der Forderung entheben, den messianischen Weg zu gehen, der eine Ordnung, die am Vergehen ist, durchkreuzt.

b) Sendschreiben und Apokalypse: Das Ziel des Engagements des Christen

In den Sendschreiben widerspiegeln sich die Zwiespältigkeiten und Widersprüche des Lebens. Selbst der am deutlichsten messianisch und geschichtlich ausgerichtete Text des Neuen Testaments ist zwangsläufig durch die Widersprüche zwischen Hoffnung und armseliger Realität mitbestimmt. Die Sendschreiben, die den Lesern die Wichtigkeit des jetzigen Handelns einprägen, weisen ein gewisses Interesse an spezifisch

religiösen Problemen auf (vermutlich einer der Gründe, weshalb diese Sendschreiben bei den heutigen Christen immer mehr Gehör finden). Die Mahnung, die erste Liebe zurückzugewinnen und sich zu bestreben, an der reinen Beziehung zum Herrn festzuhalten, der in der Mitte seiner Kirchen steht, ist ein Anzeichen dafür, daß man sich um persönliche und kirchliche Heiligkeit zu kümmern beginnt, was zu der Reaktion auf die politische Ohnmacht gehört. Der Brief, das Medium der paulinischen städtischen Christenheit, die so ganz anders aussieht als die Welt Jesu und die der ersten Jünger Jesu (um mit Gerd Theissen zu sprechen), scheint auch diesen Geist der städtischen Christenheit zu verkörpern, für welche die Anpassung an die umgebende Kultur und das Akzeptieren ihrer Hauptanliegen ein größeres Problem sind.

Angesichts einer dominierenden Ideologie die unterdrückte Kultur am Leben erhalten

Die Rolle des Messiasjüngers ist nicht gelassene Resignation. Bei der Enfaltung des eschatologischen Dramas im Hauptteil der Apokalypse wird in Kap. 10 der Seher geheißen, die Buchrolle zu essen und zu weissagen; er wird somit in das Drama verwickelt. Das ist ein direkter Auftrag, als Prophet sich aktiv zu beteiligen, statt bloß ein pasiver Zuschauer zu sein. Die Offenbarung des Johannes besteht darauf daß, die Rolle des Martyrers oder Zeugen von zentraler Wichtigkeit ist. Jesus von Nazaret ist der treue prophetische Zeuge, und seine Jünger haben dieses Zeugnisgeben Jesu fortzusetzen. Das wird in der großen Bedrängnis Leiden mit sich bringen, aber diejenigen, die sich der Schar des Messias anschließen, haben «ihre Gewänder gewaschen und im Blut des Lammes weiß gemacht» (7,13). In Kap. 11 wird der Kirche ein Beispiel eines wahren prophetischen Zeugen geboten, der seiner Berufung, vor der Welt zu weissagen, nachzukommen beginnt. Unter Verwendung der Gestalten des Mose und des Elija geschieht dieses prophetische Zeugnisgeben in einer gottfeindlichen Gesellschaft. In dieser muß Zeugnis abgelegt werden, obwohl das mit dem Martyrium endet: «Der Märtyrer verteidigt nicht sein Leben, sondern seine Sache», wie Leonardo Boff gesagt hat.

Eines der Hauptprobleme in den Sendschreiben an die sieben Kirchen ist das «Essen von Fleisch, das den Götzen geweiht worden war», und «Unzucht», was fast sicher ein Hinweis auf Götzendienst (2,14 und 2,20) ist. Die scharfen Tadel gegenüber solchen, die das Essen von den Götzen geweihtem Fleisch empfehlen, weisen auf die Notwendigkeit hin, eine gewisse Distanz zwischen dem Verhalten von Christen und dem typischen Verhalten der Gesellschaft zu schaffen. Die an dieser Stelle gemachten Hinweise auf Götzendienst und Unzucht sind so zu verstehen, daß sie in der Tradition des jüdischen Bemühens um Heiligkeit liegen, dieser unterscheidenden Lebensweise im Gegensatz zu der der Heidenvölker: «Bei euch soll es nicht so sein» (Mk 10,43). Der Jünger muß also imstande sein, am gesellschaftlichen Verkehr der jetzigen Welt nicht ohne weiteres teilzunehmen. Es verhält sich so, wie Klaus Wengst kürzlich gesagt hat:

«Für Johannes ist die entscheidende Frage, mit der er die Christen seiner Zeit konfrontiert sieht, nicht die: ‹Wie kann ich diese Situation möglichst schmerzlos überleben? ... Die Frage nach der Möglichkeit des eigenen Überlebens wird ganz in den Schatten gestellt durch die eine Frage, die für ihn wichtig ist: Wie kann ich in dieser Situation Zeugnis geben für die Herrschaft Christi, für seinen Anspruch auf die ganze Welt... Er beruft zu einem Exodus..., da ein Leben nach den üblichen Leitlinien zwangsläufig Komplizenschaft mit Rom besagt. Die Konsequenz ist gesellschaftliche Trennung... Durch die Weigerung, mitzumachen, durch Widerspruch und Widerstand bestreiten sie, daß die Welt denen gehört, welche die Herrschaft über sie beanspruchen... ‹Hier muß sich die Standhaftigkeit der Heiligen bewähren, die an den Geboten Gottes und an der Treue zu Jesus festhalten› (Offb 14,12)... Diese Standhaftigkeit bringt den Christen in seinem Leben in die Rolle eines Outsiders...»[5]

Damit erinnert uns Wengst an die gegenkulturellen Tendenzen in der Offenbarung des Johannes. Wie in bezug auf das Problem des den Götzen geopferten Fleisches kann ich an diesem Punkt lediglich auf weitere Züge hinweisen, die darauf hindeuten, daß wir es hier mit einem Text zu tun haben, der von Kompromiß und Anpassung nichts wissen will, sondern den Geist Jesu und der Apostel im Glauben und Handeln am Leben zu erhalten sucht. Darum tritt er für eine kritische Distanzierung von der zeitgenössischen Kultur ein, was den Charakter der gesellschaftlichen Beziehungen und die Sprache ihres

religiösen Diskurses betrifft. Ich möchte dafür einige Beispiele bringen.

Erstens bildet der scharfe Tadel wegen Selbstzufriedenheit in den Sendschreiben an die Kirchen einen Hinweis darauf, daß diese immer laxer wurden und nicht mehr die nötige Strenge aufbrachten. Das Bemühen um Heiligkeit in der jüdischen Kultur war mit der Aufrechterhaltung einer alternativen Kultur gegenüber den Heidenvölkern verbunden. Dies zeigt sich in der Verabscheuung des Götzendienstes, in den Speisegesetzen, in der Beschneidung, in der Beobachtung des Sabbats. Auch der Aufruf zum Martyrium weist auf die Notwendigkeit des Widerstandes hin, selbst wenn dieser erfordert, sich nicht auf das römische Wirtschaftssystem einzulassen.

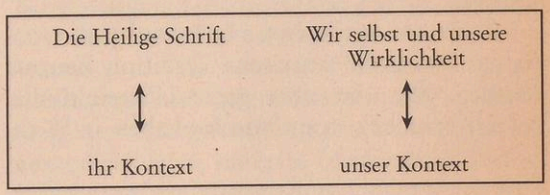
Zweitens haben für das Buch der Offenbarung der Geist und die Prophetie eine zentrale Rolle, wie dann auch, ein Jahrhundert später, in der montanistischen Bewegung. Inzwischen brachte man der Prophetie Mißtrauen entgegen, und zwar sosehr, daß in Frage gestellt wurde, ob die Offenbarung zu den kanonischen Schriften gehöre. Eine zwiespältige Haltung zur Prophetie hat die Religion schon von jeher charakterisiert. Die Offenbarung nimmt gegen diejenigen Stellung, die den Geist auslöschen und die Prophetie geringschätzen möchten. Aber wie die millenaristisch-apokalyptische messianische Tradition war auch die Prophetie im christlichen Bewußtsein allzutief verwurzelt, als daß man sie hätte mit dem Bann belegen können, so daß man Wege finden mußte, um sie zu zähmen.

Drittens liegt in der apokalyptischen Bilderwelt und Kosmologie eine Weltsicht, worin der Protest und der Widerstand gegen Kompromisse an der Tagesordnung sind. Die dualistische Kosmologie ermutigt zu einer separatistischen Geisteshaltung. Der millenaristische Horizont mit seiner radikalen Alternative zu der jetzigen Ordnung entlarvt die abwegigen Gesellschaftsprozesse der Gegenwart so stark wie nur möglich. Es geht dabei nicht sosehr darum, die Weltordnung im Licht der Herrlichkeit der Gottesstadt zu relativieren, sondern vielmehr darum, die hinter den Strukturen stehende Macht als diabolisch zu verwerfen und ihre Anliegen als unterdrückerisch anzuprangern[6]. Zu einer Verständigung mit dem Tier und Babylon ist wenig Raum vorhanden.

Doch all dies will nicht besagen, daß der apokalyptische Ausblick sich nicht «aneignen und neutralisieren» läßt, indem man ihn in die dominierende Ideologie einverleibt. Offensichtlich war dies in gewissem Ausmaß der Fall, nicht zuletzt durch seine Eingliederung in den Kanon. Das war jedoch ein schwieriger Vorgang, denn solche subversiven Ideen ließen sich nie ganz zähmen.

Die beiden Pole der Interpretationsaufgabe

Es ist unzulänglich, sich in einer gesellschaftlichen Hermeneutik einzig auf den Sinn des Textes zu konzentrieren. Ebenso wichtig (wenn nicht noch wichtiger) ist es, seine zeitgenössische Verwendung im Bildungswesen oder in der Kirche zu analysieren und die besonderen Interessen zu ermitteln, denen durch je eigene Interpretationsweisen gedient wird. Dieser Punkt ist treffend im Diagramm enthalten, das wir einer Schrift des brasilianischen Theologen Clodovis Boff[7] entnommen haben:



So kann das Buch der Offenbarung das Rüstzeug für beide Enden des politischen Spektrums sein. Auf der einen Seite war es für unterdrückte Christen allzeit eine Hoffnungsdichtung und ist es für viele Arme in ihrem Kampf gegen Ungerechtigkeit weiterhin eine Kraftquelle. Auf der anderen Seite bietet es der Verzückung der Heiligen einen Traum von wunderbarer Errettung, der als Genehmigung dient, sich aus dem politischen Kampf herauszuhalten. Das Unbehagen, das uns diese Verwendung verursacht, ist kein genügender Grund, um uns nicht mit unserem apokalyptischen und millenaristischen Erbe auseinanderzusetzen und es Buchstabengläubigen und auf entmenschlichenden Fanatismus Erpichten zu überlassen. Zutiefst ist uns vielleicht die Aussage Bultmanns sympathisch, wonach das Buch der Offenbarung «schwach christianisiertes Judentum» ist[8] — eine theologische Aussage, deren Richtigkeit anzuzweifeln ist, da sie gegen unsere jüdischen Wurzeln tief verstößt.

Der Gebrauch, den die Armen vom Buch der Offenbarung machen, wenn sie in den Basisgemeinden der heutigen Kirchen der Dritten Welt

zum Bibelstudium zusammenkommen, ist ein beredtes Zeugnis für das zerstückelte Dasein des Lebens in einer gefallenen Welt. Das Anstreben einer vollkommenen Gesellschaft, dem sich das Christentum hingab, schlägt sich in seiner Produktion von Texten nur fragmentarisch nieder, was auf die Beschränkungen hinweist, denen das Streben nach dem zukünftigen Zeitalter unterworfen war. Ungeduldiges Veränderungsverlangen und frustrierte Erwartungen, wie sie sich in den Ausbrüchen rachesüchtigen Zorns äußern, die sich in den Triumpfgesängen über den Fall Babylons in der Offenbarung finden, sind Äußerungen dieses bruchstückhaften Daseins. Lösung wird in der Hoffnungsvision angeboten als ein notwendiges Mittel, um die Spannungen, die einer unterdrückerischen Gesellschaft innewohnen, zu überwinden. Die «gefährlichen Visionen» eines messianischen Zeitalters bieten einen ganz anderen Hoffnungshorizont, welcher der vorherrschenden Kultur als Verrücktheit vorkommt.

Für diesen alternativen Horizont hat die apokalyptische-millenaristische Tradition Zeugnis abgelegt. Sie protestierte gegen Übereinkünfte, die den Anschein von Ordnung haben, in Wirklichkeit aber zu Wohlstand und Fortschritt einiger auf Kosten anderer führten. Oft können gerade die, welche darunter leiden, die Schwäche dieser Strukturen ersehen, welche Frieden und Sicherheit zu bieten scheinen. Sie finden in der apokalyptischen Tradition einen Weg, um ihren Protest zu artikulieren, und einen Ansporn zum Handeln. Die, deren Leben zerstückelt ist und die an den Rändern leben, können die Zeichen der Zeit auf Wegen wahrnehmen, die schrecklich für diejenigen von uns sind, die von einem vermeintlich günstigeren Standpunkt aus sie nicht erblicken können. Ihre Protestschreie und ihr Befreiungsstreben äußern sich im Verlangen, daß Gottes Gerechtigkeit zutage trete. Es ist kaum verwunderlich, daß solche kraftvollen Aussagen gezähmt oder als exzentrisch verschrien oder, noch schlimmer, verurteilt und zurückgedrängt wurden. Aber sie sind zu mächtig, zu tief verwurzelt. Sie erinnern uns daran, daß der Weg des Messias sich einzig verdunkeln, doch nie ganz unkenntlich machen läßt, denn der Paraklet, der die Welt der Sünde, der Gerechtigkeit und des Gerichts überführt, wird es nie zulassen, daß das Werk des Messias stirbt[9].

[1] Vgl. Leonardo Boff, Kreuzweg der Gerechtigkeit (Mainz 1980).

[2] Vgl. dazu auch Stuart Hall, Religious Ideologies and Social Movements in Jamaica, in: R. Bocock / K. Thompson (Hgg.), Religion and Ideology (Manchester 1985).

[3] Vgl. Paul Ricœur, Essays on Biblical Interpretation (SPCK, London 1981).

[4] Dieser Interpretationsversuch stammt aus Frederic Jameson, The Political Unconscious (London 1981).

[5] Klaus Wengst, Pax Romana and the Peace of Jesus Christ (London 1987).

[6] A.Y. Collins äußert diesen Gedanken im Anschluß an Offb 13,15–17 in ihrem Aufsatz: The Political Perspective of the Book of Revelation, in: Journal of Biblical Literature, Bd. 96.

[7] Clodovis Boff, Theologie und Praxis (Mainz ^{3}1986) Kap. 8, S. 237.

[8] R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (Tübingen ^{5}1965) 525.

[9] Vgl. ferner Ch. Rowland, Radical Christianity (Cambridge 1988), worin betont wird, wie wichtig die Wiederentdeckung des millenaristischen und utopischen Horizonts in der christlichen Tradition ist. Dieser Entwurf steht im Gegensatz zu der Zurückweisung der chiliastischen Tradition durch J. Ratzinger in seinem Aufsatz «Eschatology and Utopia» in: Church Ecumenism and Politics (London 1988). Seine Position fußt auf einem sehr dubiösen Versuch, Jeremia und Jesus von dem zu trennen, was Ratzinger «theopolitisch» nennt. Dies hält der exegetischen Prüfung nicht stand, da sowohl Jeremia als auch Jesus nicht leugnen, daß Gott in den Geschichtsprozeß verwickelt ist, sondern nur die irrigen Ansichten ihrer Zeitgenossen zurückweisen, die zum Untergang führen werden.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

CHRISTOPHER ROWLAND

1947 in Doncaster, England, geboren. Studierte Theologie an der Universität Cambridge. Nach fünfjähriger Lehrtätigkeit an der Universität Newcastle Rückkehr nach Cambridge, wo er Dekan des Jesus College und Dozent für neutestamentliche Studien ist. Außerdem ist er Mitglied des «Board of Christian Aid», der Abteilung für Entwicklungshilfe des Britischen Rates der Kirchen, deren Ausschuß für Lateinamerika und die Karibik er leitet. Verheiratet. Vier Kinder, Priester der Kirche von England. Veröffentlichungen über jüdische Apokalyptik, christliche Frühzeit und radikale Bewegungen in der christlichen Kirche. Anschrift: Jesus College, Cambridge, England, Großbritannien.

Zur Kirchengeschichte
1. Gegner von innen

Giovanni Gonnet

Katharer und Waldenser innerhalb der Kirche des Mittelalters

Um das Jahr 1000 entzündeten sich in Europa beinahe schlagartig zwei Brennpunkte der Häresie: der eine in Italien, in Ravenna, der andere in Frankreich, in einem kleinen Dorf der Diözese Châlons-sur-Marne. Während in Ravenna ein gewisser Grammatiker namens Vilgard vom Bischof verurteilt wurde, weil er «Dinge, die im Widerspruch zum Glauben stehen» gelehrt hatte, begann in der Champagne ein Bauer mit dem Namen Leutard, Kreuze und andere Sakralbildwerke zu zerschlagen und die Nutzlosigkeit des Zehnten zu verfechten, nachdem er sich zuvor «ex praecepto evangelico» von seiner Frau getrennt hatte, um sich ganz der Keuschheit und der Predigt zu weihen. Als er vom Bischof vorgeladen und in Gegenwart seiner Anhänger befragt wurde, machte er sich lächerlich und wurde daher für verrückt gehalten.

Diese zwei Episoden stellen allgemeine Grundzüge dar, die sich in der Häresiengeschichte des Frühmittelalters wiederholen sollten. Zuallererst einmal handelt es sich um einfache Laien, die mehr oder weniger ungebildet sind, aber auf jeden Fall über keine theologische Bildung verfügen. Sie sind miteinander verbunden in ihrem Verlangen, etwas, das in ihrer Kirche nicht funktionierte, zu reformieren, und im allgemeinen beziehen sie sich in ihrem Vorgehen ganz direkt, ohne vermittelnde Instanz, auf die Heilige Schrift. Sie beide ziehen sich den kirchlichen Tadel zu, und das beweist, daß das römische Lehramt immer bereit war, überall da, wo sich Verstöße gegen die Orthodoxie manifestierten, rasch zu intervenieren. Dabei handelt es sich hierbei noch nicht um Inquisition im engeren Sinne mit ihren Tribunalen und Prozessen; vielmehr war es — entsprechend einer Praxis, die auf die Ermahnung des Apostels Paulus an Titus zurückgeht, nämlich, «den Häretiker zu meiden» (Titus 3,10) — die Aufgabe der Bischöfe, den Glauben der Gläubigen zu retten.

Die beiden Begebenheiten, an die gerade erinnert wurde, blieben nicht die einzigen. In der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts zeigten sich dann mehr oder weniger gravierende Fälle von Häresie: in Aquitanien um 1017, in Orléans im Jahre 1022, in Arras im Jahre 1025, in Monforte im Piemont im Jahre 1028, und außerdem in der Champagne, und weiter nördlich in Lüttich in Belgien und in Goslar in Deutschland zwischen 1045 und 1052. Die Chronisten, die regionalen Synoden, die Bischöfe und die Konzilien, die sich aus geschichtlicher Neugier oder in Erfüllung ihrer Amtspflichten mit diesen Phänomenen beschäftigen mußten, behaupteten, daß es sich nur um das Wideraufleben eines Manichäismus handle, das vor allem in Praktiken zutage trat, die schon früher, vom 6. bis zum 10. Jahrhundert, von älteren oder neueren Schülern Manis ausgeübt wurden, so z. B. von den Paulizianern Kleinasiens oder den Bogomilen des Balkans. Wie dem auch sei: Diese jetzt von neuem auftretenden Häresien wurden «volkstümlich» genannt, um sie von den «theologischen» Häresien vorhergehender Jahrhunderte zu unterscheiden.

Nach einer Zeit des «Häresienvakuums» entstanden im 12. Jahrhundert Bewegungen, die vor allem vom Donatismus inspiriert waren, nach dem Muster, das während der gregorianischen Reform gültig gewesen war, und das nun von der mailändischen und florentinischen Pataria wiederaufgegriffen wurde. Ihr besonderes Kennzeichen ist die Ablehnung der Sakramente, die von Priestern gespendet werden, die für unwürdig gehalten wurden, wie es in Soissons und Antwerpen um 1114 geschah. Diese Form des Donatismus, der auf dem *ex opere operantis* basiert — während das römische Lehramt im Gegenteil dazu dem *ex opere operato* treu blieb —, bewegte ei-

nen großen Teil der Gläubigen, sich dem zu widmen, was man humorvoll mit «liturgischem Boykott» bezeichnet hat, und genau das charakterisierte wenig später die beständigeren Gruppen der Petrobrusianer, Heinrizianer und Arnaldisten. Sie anzuzeigen und zu bekämpfen, engagierten sich Männer von großer Bedeutung, wie Petrus Venerabilis und Bernhard von Clairvaux, die kurz vor dem heiligen Dominikus die Mitte und den Süden Frankreichs durchzogen, um die Gefahr der Häresie abzuwenden und das Ansehen der Kirche, das durch die Nachlässigkeit des Ortsklerus ernstlich kompromittiert worden war, wiederaufzurichten. In dieser Hinsicht ist ein Brief des heiligen Bernhard an den Grafen von Toulouse berühmt geblieben, in dem sich der Abt von Clairvaux darüber beschwert, daß «die Kirchen ohne Gläubige sind, die Gläubigen ohne Priester und die Priester ohne die Ehrerbietung, die ihnen gebührt».

Alle diese Bewegungen — die sich wiederum in Gruppen differenzieren, die hier und da im Rheinland, in Flandern, im Périgord, in der Champagne und in der Bretagne weiterbestanden oder noch im Entstehen begriffen waren, und die vereinfacht ausgedrückt «Präkatharer» genannt werden können — bekennen sich zu einem radikalen Evangelismus, der bald, am Ende des 12. und am Anfang des 13. Jahrhunderts, von den Armen von Lyon und von den Armen der Lombardei, die später unter dem Sammelnamen der «Waldenser» bekannt wurden, wiederaufgegriffen werden sollte. Das ist auch die Zeit, in der aus dem Mund des Mönchs Heinrich von Cluny oder des Laien Vaudés von Lyon die Antwort des Apostels Petrus neuerklang, die dieser dem Synhedrium von Jerusalem gegeben hatte: «Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen» (Apg 5,29).

Von da an teilten sich die streitenden Gruppen in zwei Strömungen oder Linien: die einen, die vom orientalischen Dualismus der Paulizianer, Bogomilen und Neumanichäer inspiriert waren, nannten sich Katharer; die anderen mit ihrer patarenischen und evangelischen Tendenz und ihrer Konzentration auf die fundamentalen Themen christlicher Ethik, so wie sie von einfachen Menschen über das Hören oder Lesen der Bergpredigt wahrgenommen wurden, wurden vor allem von den Waldensern vertreten.

Wollte man die Grundmerkmale der Häresien des 11.–12. Jahrhunderts in einem Gesamtbild zusammentragen, müßte man zunächst einen gemeinsamen Bestand von Widerständen und Weigerungen herausstellen, die alle mehr oder weniger aus der Notwendigkeit, die Kirche von innen her zu reformieren, hervorgehen. Diese allen gemeinsame Grundlage hat noch nichts Ketzerisches an sich, aber hinzu kommen radikalere Tendenzen, die sich früher oder später von den ursprünglichen Idealen entfernen. Überall dominiert die Forderung nach der ausschließlichen Berufung auf die Heilige Schrift als wesentliche Norm des Glaubens und des Verhaltens der Gläubigen. Das bedeutet, daß man schon auf die freie Forschung zurückgriff, ein Beweis für die Bevorzugung des Neuen Testamentes.

Im Gegensatz dazu kamen besonders bei den neumanichäischen Gruppen gnostische Tendenzen zum Vorschein, wie z. B. die Ablehnung der Inkarnation, die Abneigung gegen das Kreuz, das als entehrendes Zeichen des Todes Christi gesehen wurde, die Verurteilung der Ehe oder zumindest des Geschlechtsaktes und schließlich der Verzicht auf den Genuß von Fleisch. Dagegen geht die vielfach zu beobachtende Ablehnung der charismatischen Vollmacht der Kirche konform mit den donatistischen Forderungen nach einem patarenischen Evangelismus, die sich auf verschiedene Weise ausdrücken, z. B. durch die Abwertung der Sakramente, der religiösen Bauwerke und Friedhöfe, durch die Praxis der Taufe mittels Handauflegung, durch den Ritus der Brotsegnung anstelle der Eucharistie und durch die doppelte Ablehnung der Fürsprache der Heiligen und der Lehre vom Fegefeuer.

Alle diese Auseinandersetzungen haben ihr Gegengewicht in der Ausarbeitung einer neuen Ekklesiologie, die sich besonders bei den Petrobusianern, Heinrizianern und Waldensern manifestiert. Die Kirche — so behaupten sie — ist nichts anderes als eine Versammlung der Gläubigen, wo die Riten auf ein notwendiges Minimum reduziert sind, wo die Sakramente ihren quasimagischen Charakter verloren haben, wo die Predigt zur Wanderpredigt, ja oft zur Wanderpredigt von Laien, geworden ist, und wo das Heil der Seelen ausschließlich in der Lektüre der Evangelien, im Beten des Vaterunseres und in der gegenseitigen Sündenbeichte begründet ist. Zuletzt ist auch fast überall die dringende Bitte nach der Armut zu vernehmen: die Kirche muß arm sein, weil Christus und seine Apostel arm waren; daher auch die Praxis der Gütergemeinschaft, da-

her die Verurteilung des Reichtums des Klerus und die Weigerung, den Zehnten zu bezahlen.

Während der nachfolgenden Jahrhunderte ist nun ein Aufblühen der Häresie, so wie sie sich in ihren zwei Hauptströmungen manifestiert hatte, zu beobachten, jedoch mit der Besonderheit, daß das Katharertum nach und nach verfällt, bis es dann gegen Ende des 12. Jahrhunderts ganz verschwindet, während das Waldensertum bis in unsere Tage überdauern sollte, nachdem es sich zu Beginn der Neuzeit mit der vorcalvinischen Reformation verbunden hatte.

Das Katharertum, das vor allem in Frankreich und Italien einflußreich vertreten war, hatte sich in einzelnen Kirchen mit je eigenem Bischof organisiert. Nach Meinung eines Dominikaners aus der Zeit des ausgehenden 13. Jahrhunderts (Anselm von Alexandrien) war sein Ursprung orientalisch: Einige Franzosen, die sich um 1147, nach dem Zweiten Kreuzzug, in Konstantinopel aufgehalten hatten, waren mit Bogomilen bulgarischer Herkunft in Kontakt gekommen und hatten sich zu deren Gedankengut bekehrt und an den Ufern des Bosporus eine Kirche gegründet; nach ihrer Rückkehr nach Frankreich verbreiteten sie dort ihren neuen Glauben, und gründeten auch da, im Norden und im Süden des Landes Kirchen, vor allem im Languedoc und in Guyenne, in Albi, Carcassonne, Toulouse und Agen. Die Katharer dieser Regionen, die den Namen «Albigenser» bekamen, bekannten sich damals zu dem gemäßigten Dualismus der bulgarischen Bogomilen, wechselten aber nach einem wahrscheinlich im Jahre 1167 in Saint-Félix-de-Caraman abgehaltenen Konzil zum absoluten Dualismus der thrakischen Bogomilen über, der damals schon von einer Gruppe italienischer Katharer gelehrt wurde. Letztere bewegten sich auch wiederum zwischen den zwei Dualismen hin und her: absoluter Dualismus in Desenzano, gemäßigter Dualismus in Concorezzo, von beidem ein wenig in Bagnolo und in Vicenza sowie in anderen Städten Mittelitaliens, wie in Florenz, Spoleto, Orvieto und Viterbo. Was die Waldenser betrifft, so zerstreuten sie sich nach zahlreichen Verurteilungen durch Bischöfe, Konzilien, Päpste und Inquisitionsgerichte ein wenig innerhalb Europas, im Mittelmeerraum und im Ostseeraum.

Angesichts dieser so gewaltigen Ausbreitung katharischer und waldensischer Gruppen verharrte die Kirche nicht in der Passivität. Indem sie sich, soweit es ihr möglich war, auf den weltlichen Arm stützte, griff die Kirche wieder die alten Instrumente der Überwachung und Repression auf, immer bemüht, sie an die neuen Verhältnisse anzupassen. Tatsächlich hatten zwar schon die ersten Protestbewegungen von Anfang an die Reaktion der Inhaber der kirchlichen Macht, besonders der Bischöfe (bischöfliche Inquisition) ausgelöst, aber seit Berhard von Clairvaux entwickelte man eine andere Methode, nämlich die der öffentlichen Verhandlungen, die normalerweise unter dem Vorsitz eines Kardinallegaten (Legateninquisition), und zwar mit dem Ziel, die Häretiker eher durch Überredung als durch Zwang zu überzeugen. Als dieses Vorgehen keinen Erfolg bewies, korrigierte die Kirche ihre Methoden und setzte ihre Wirkung auf zwei Ebenen an: auf der einen Seite gründete sie die Orden der Franziskaner und Dominikaner, auf der anderen Seite transformierte sie das Vorgehen der Bischöfe in ihrer Ermittlung und Überwachung in eine Inquisition im eigentlichen Sinne (monastische Inquisition).

Die Gründung der Orden der Minoriten und der Predigerbrüder (1209 und 1216) war bezeichnend: Indem sie von den Häretikern typische evangelische Elemente (Nachahmung des apostolischen Lebens, konkrete Praxis der Armut, Wanderpredigt usw.) übernahmen, versuchten sie, die charismatische Glaubwürdigkeit der führenden Häretiker abzuschwächen und sie zum eigenen Vorteil zu wenden. Was die monastische Inquisition betrifft, die durch eine Art «Sondergerichte» ausgeübt wurde, deren Arbeit zunächst den Dominikanern übertragen worden war, so geht ihre Gründungsakte auf das Konzil von Toulouse im Jahre 1229 zurück; genau die Zeit, in der der Kreuzzug gegen die Albigenser endete, welcher den ganzen Süden Frankreichs mit Blut befleckt hatte, unter dem Vorwand, die Häresie endgültig auszurotten.

All dies hatte natürlich Folgen: Franziskanerspiritualen, Begarden und Beginen, Fratizellen, Apostoliker, Brüder des freien Geistes, Wyclifiten, Hussiten usw. Man müßte hier noch einmal ansetzen, besonders an dem Punkt, wo sich mit den großen Reformatoren des 16. Jahrhunderts die Verhältnisse umkehrten und Rom selbst der Häresie beschuldigt wurde... Aber das ist ein anderes Kapitel.

Aus dem Französischen übersetzt von Astrid Dehé

GIOVANNI GONNET

1909 in Genf geboren. Höhere Studien an der Universität Rom. Dort erwarb er 1952 den Titel Privatdozent für die Geschichte des Christentums. Lehrauftrag an der Waldensischen Theologischen Fakultät in Rom. Außerdem Lehrtätigkeit an den Universitäten Oslo, Bari und Cosenza. Seit der Arbeit an seiner Lizentiatsthese (Il Valdismo medioevale. Prolegomeni, 1942) hat er sich vor allem mit der Geschichtsschreibung über das religiöse «Dissentertum» vom 12. bis 16. Jahrhundert befaßt. Hauptveröffentlichungen: Bibliografia Valdese (zus. mit A. Armand-Hugon, 1953); Enchiridion Fontium Valdensium (1958); Le confessioni di fede valdesi prima della Riforma (1967); Les Vaudois au Moyen Age (zus. mit A. Molnár, (1974); Le eresie e i movimenti popolari del Basso Medioevo (1976). Anschrift: Via Val Senio 2, I-00141, Roma, Italien.

Eugène Honée

Die Ketzerverbrennung: Eine Sünde gegen den Heiligen Geist?

Die lutherischen Kirchen und ihre Abrechnung mit der Täuferbewegung des sechzehnten Jahrhunderts

Der Glaubensstreit des sechzehnten Jahrhunderts hat in der westlichen Christenheit zu einer Vielzahl langlebiger Schismen geführt. Das Luthertum, der Kalvinismus und der Anglikanismus waren anfangs Reformbewegungen im Schoße der Catholica. Sie sind aber bald zu selbständigen Konfessionen mit eigenen weitverzweigten Kirchenverbänden angewachsen, in denen dem Bischof von Rom keinerlei Autorität mehr eingeräumt wurde. Neben diesen großen Strömungen der Reformation und im Gegensatz zu ihnen entstanden zudem kleine Randgruppen von Täufern, Charismatikern und anderen, die man, um einen heute modischen Begriff zu verwenden, als Dissidenten bezeichnen könnte. Diese Andersdenkenden wurden sowohl von den Katholiken als auch von den Protestanten abgelehnt, und man kann sie daher auch als die «Stiefkinder» der Reformation betrachten.

Zur Charakterisierung der Beziehung der genannten protestantischen Minderheiten zu den damals entstehenden großen protestantischen Kirchen ließ R. Bainton sich 1941 vom heutigen parlamentarischen System inspirieren, indem er sie «the left wing of the reformation», «den linken Flügel der Reformation» nannte — eine Bezeichnung, die als eine Art Ehrenrettung gedacht war. Mit ihr sollte zum Ausdruck gebracht werden, daß die Dissidenten des sechzehnten Jahrhunderts auf allen Ebenen, auf der der Lehre, der Kirchenfrömmigkeit und der Kirchenordnung einen größeren Bruch mit der Tradition herbeigeführt haben als ihre reformatorischen Gegenspieler. Auf den Einsichten von Bainton aufbauend, redete G.H. Williams zwanzig Jahre später von «The radical reformation», und auch er wollte damit eine positive Wertschätzung zum Ausdruck bringen[1].

Beide Charakterisierungen ermöglichen eine neue, positivere Sicht der von den damaligen Dissidenten angestrebten Reformen. Man könnte auch versuchen, sich ihren Standpunkt anzueignen, um sich zu fragen, wie aus ihrer Sicht über die Mehrheiten, denen sie sich damals gegenüber sahen, geurteilt werden mußte bzw. muß. Von den beiden erwähnten Kirchengeschichtlern hat vor allem Williams sich hierüber deutlich geäußert. Seiner Meinung nach steht die radikale oder «vierte» Reformation im Gegensatz zu der «magisterial Reformation» — ein von Williams selbst geprägter Ausdruck, der einerseits auf die Autorität verweist, die den in den großen Lehrtraditionen ausgebildeten Universitätstheologen in den drei Kirchen der Reformation zukam, und andererseits auf die strenge Kontrolle, die über diese Kirchen seitens des «Magistrats», der weltlichen Obrigkeit ausgeübt und von diesen Kirchen geduldet wurde. Vor allem der letztere Aspekt fällt uns dabei stark auf.

Während die kleinen Gemeinschaften der Täufer und der anderen Dissidenten vor allem durch einen freiwilligen Zusammenschluß ihrer Mitglieder zustandekamen, unterhielten die Kirchen der Reformation genauso wie die katholische Kirche enge Kontakte mit der jeweiligen Obrigkeit, und sie entwickelten sich so zu Volks- und Staatskirchen.

In diesem Beitrag wollen wir uns weder unmittelbar mit der «magistralen» noch mit der «radikalen» Reformation auseinandersetzen, wohl aber wollen wir den Konflikt und die Spannungen zwischen beiden analysieren. Vor allem gehen wir auf den heftigen Kampf zwischen den Lutheranern und den Täufern in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts ein. Nicht alle Aspekte dieser Auseinandersetzung kommen dabei zur Sprache. Wir beschränken uns auf die Erörterung zweier Hauptelemente, nämlich der dogmatischen Verurteilung der Täufer von lutherischer Seite und ihrer strafrechtlichen Verfolgung durch sie. Die zuerst genannte Entwicklung fand 1530 ihren Abschluß, als das erste lutherische Glaubensbekenntnis, die sog. *Confessio Augustana* (CA), formuliert wurde. Die andere erfolgte in der Form einer langen Serie von Strafmaßnahmen, die von lutherischen Fürsten und Stadträten gegen täuferische Gruppen verhängt wurden.

Es wäre unrichtig anzunehmen, daß wir es im ersten Fall, nämlich beim Augsburger Bekenntnis, mit einer kirchlichen Initiative zu tun hätten, und daß im zweiten Fall nur die weltliche Obrigkeit für die Verfolgungen verantwortlich gewesen sei. Das erste lutherische Glaubensbekenntnis wurde von Vertretern der weltlichen Obrigkeit, nämlich von einigen lutherischen Fürsten und Vertretern der Städte unterzeichnet. Sie legten auf dem Reichstag von Augsburg, dem das Dokument seinen Namen verdankt, dem Kaiser und den anderen Reichsständen gegenüber Rechenschaft über ihren eigenen Glauben ab sowie — so müssen wir hinzufügen — über den Glauben der evangelischen Gemeinden, die sie unter ihren Schutz genomen hatten. Mit anderen Worten: die Kirchengemeinden waren zwar in Augsburg vertreten und dort auch im Zusammenhang mit der *Confessio Augustana* auch Subjekt des Glaubens und des Glaubensbekenntnisses, sie waren dies aber nur indirekt, indem sie dort von der weltlichen Obrigkeit vertreten wurden.

Umgekehrt gilt auch, daß die Strafmaßnahmen, die vor und nach jener dogmatischen Verurteilung der Täufer gegen sie ergriffen worden sind, nicht einzig und allein von den weltlichen Machthabern zu verantworten waren. Die Kirchen hatten durch ihre Prediger und Theologen diese Maßnahmen mit vorbereitet. Melanchthon, Luther, Johannes Brenz und andere haben die theoretische Rechtfertigung geliefert für die Strafen, die den Täufern dann auferlegt wurden, auch wenn ihre Ratschläge sehr unterschiedlich formuliert waren und die dementsprechend getroffenen Maßnahmen dann auch recht verschieden ausfielen. Mit anderen Worten: Auch hier haben wir es genau so wie bei der dogmatischen Verurteilung der Täufer mit einem Zusammenspiel verschiedener Kräfte und Verantwortlichkeiten zu tun.

Die Ablehnung der täuferischen Thesen

Die *Confessio Augustana* enthält keine abgerundete Synthese der Lehre der Täufer. Das Bekenntnis nennt eher hier und dort und oft auch recht beiläufig eine bestimmte Anzahl täuferischer Lehrmeinungen, die abzulehnen seien. Die so getroffene Auswahl scheint auf den ersten Blick recht willkürlich geschehen zu sein, und es ist auch kaum möglich, eine täuferische Gruppe zu nennen, die sich mit allen oder wenigstens mit einem Teil der verurteilten Thesen hätte identifizieren können. Einige Forscher, vor allem solche, die den Mennoniten nahestehen, behaupten, daß die den Täufern unterstellten Thesen in ihrer Gesamtheit ein völlig verzerrtes Bild des Täufertums zeichnen. Dem ist aber nicht so. Wer darauf achtet, daß der Autor der CA, Melanchthon, das seit 1526 in Mitteldeutschland propagierte Täufertum aus eigener Erfahrung kannte, vermag nach einiger Mühe in den meistens sehr allgemeinen Aussagen über die Täufer bestimmte Merkmale jenes besonderen Typus wiederzuentdecken. Es handelte sich dabei um eine besondere Variante des Täufertums, die sich in mancherlei Hinsicht von der sich ebenfalls damals aus der Schweiz nach Süddeutschland verbreitenden Täuferbewegung unterscheidet. Während das schweizerische Wiedertäufertum ausgesprochen humanistisch inspiriert und bibelorientiert war, nährte das mitteldeutsche Täufertum sich stark aus den Traditionen einer popularisierten deutschen Mystik. Diese Tradi-

tionen, die sich zuerst bei Thomas Müntzer, dem «Mystiker mit dem Hammer», der im sog. «Bauernkrieg» sein Leben ließ, manifestiert haben, sind kurz nach Beendigung dieses Aufstandes im Jahr 1525 bei solchen Führern der Täuferbewegung wie Hans Hut, Melchior Rink und anderen klar erkennbar[2].

In der CA werden zahlreiche Konfliktpunkte zwischen den Lutheranern und den Täufern angesprochen. Es reicht aber, wenn wir unsere Aufmerksamkeit hier auf drei Hauptpunkte beschränken: auf die unterschiedlichen Auffassungen über die Rechtfertigung des Menschen, über die Taufe und über die Gesellschaftsethik[3]. Der erste dieser Themenkomplexe wird im Artikel 5 angesprochen, in dem zum Schluß «die Wiedertäufer und andere, so lehren, daß wir ohne das leibliche Wort des evangelii den heiligen Geist durch eigene Bereitung, Gedanken und Werk erlangen», verurteilt werden. Was besagen diese rätselhaften Worte? Der Kontext ist hier kein anderer als die Darlegung der Rechtfertigungslehre, die in CA 4 anfängt und bis CA 6 fortgeführt wird. Nur durch den Glauben wird der Mensch gerechtfertigt und werden ihm seine Sünden vergeben, lehrt Artikel 4. Und nach Artikel 5 bringt der einmal erworbene Glaube von selbst gute Früchte hervor. Im dazwischenliegenden Artikel 5 handelt es sich um die Frage, wie der Mensch zum seligmachenden Glauben kommen kann. Die Lutheraner betonen hier, daß der Heilige Geist diesen Glauben in uns durch zwei dem kirchlichen Amt anvertraute Gnadenmittel weckt, nämlich durch das Wort der Verkündigung und durch die Sakramente. Den Täufern wurde in der zitierten Verurteilung offensichtlich vorgeworfen, daß sie diese objektiven Mittel der Gnade geringschätzten und vernachlässigten. Sie werden wie Thomas Müntzer als Spiritualisten betrachtet, denen es um die durch Übung vorbereitete Selbstoffenbarung des Geistes im eigenen Inneren zu tun ist.

Die Beschreibung der Spiritualität der Täufer in CA 5 ist richtig, aber auch recht pauschal und sehr verkürzt. Es wird aus ihr nicht deutlich, daß es den Täufern vor allem um eine Verinnerlichung des Glaubens zu tun war. So hat Melchior Rink von einem toten, von den Lutheranern gelehrten Glauben geredet, und von einem lebendigen, vom Menschen selbst erfahrenen Glauben, wie dieser von Müntzer gelehrt worden sei. Für ihn war genauso wie auch für Müntzer der Glaube ein sehr bewußter und auch schmerzlicher Prozeß, durch den der Mensch seine Bindung an diese Welt aufgibt, um zu einem neuen Geschöpf neu geboren zu werden. Nach dieser Sicht bedeutet die Rechtfertigung zugleich auch eine Heiligung des Menschen, der sich tatsächlich verändert und so fähig wird, Gottes Gebote zu erfüllen.

In der theologischen Argumentation von CA 5–7 werden sowohl Gottes Transzendenz als auch die objektiven Gnadenmittel, durch die das Heil angeboten wird, stark betont. Die verurteilte Position weist entgegengesetzte Merkmale auf, denn sie hebt Gottes Immanenz, die subjektive Erfahrung des Glaubens und die christliche Lebenspraxis hervor. Dieser Gegensatz wird auch in der in CA 9 angesprochenen Meinungsverschiedenheit über die christliche Taufe deutlich.

Für die Widertäufer ist die Taufe Symbol der oben beschriebenen Umkehr und der inneren Neugeburt. Alle, die noch nicht eine Erfahrung der Bekehrung gemacht haben oder auch kein eigenes Glaubensbewußtsein entwickelt haben, wie zum Beispiel neugeborene Kinder, dürfen dementsprechend noch nicht getauft werden. Diese These stützt sich auf Mk 16,16, wo es heißt: «Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet.» Die dort beschriebene Aufeinanderfolge von Glauben und Taufe darf nicht umgekehrt werden. Der Glaube muß unbedingt der Taufe vorangehen. Nach dieser Auffassung verleiht die Taufe nicht die Gnade Gottes, sondern sie ist ein symbolisches, von demjenigen, der getauft wird, gesetztes Zeichen. So ist die Taufe die Besiegelung des Glaubens der Getauften sowie ihr feierlich abgelegtes Versprechen, Christus durch das Führen eines christlichen Lebens nachzufolgen. Außer dem Bündnis mit Christus besiegelt die Taufe auch einen *Bund* mit den Brüdern und Schwestern, d. h. mit den anderen, die zur Heiligkeit auserwählt sind.

Den Lutheranern war diese radikale Neuinterpretation der Taufe ein Greuel. «Zeichen und Werk Gottes», so heißt es in einer Vorstudie, seien von den Täufern zu «Zeichen und Losung unter den Christen» degradiert worden. Der definitive Text spricht ein feierliches Anathema über die Ablehnung der Kindertaufe aus und betont, daß die Taufe ein Sakrament ist, durch das dem Menschen von außerhalb des Menschen selbst das Heil angeboten wird. Über den Zusammenhang zwischen dem Sakrament als Zeichen und

dem Glauben wird in CA 9 kein Wort gesagt. Aus damaligen Kommentaren läßt sich ableiten, daß für Luther und die Wittenberger Theologen der Glaube eine jener Gaben ist, die durch die Taufe verliehen werden. Sie hielten es offensichtlich für unzulässig, den Glauben mit einer bestimmten Bewußtseinsverfassung zu identifizieren. Für sie war das Wissen um das in der Taufe angebotene Heil zwar ein wesentliches Element eines Wachstums im Glauben, nicht aber der Glaube selbst[4].

Das dritte und letzte große Konfliktthema betrifft die gesellschaftlichen und ethischen Folgen des in der Taufe besiegelten Glaubens. Die radikale Erneuerung der Existenz eines Menschen, die die Taufe bedeutet, muß sich nach Meinung der Täufer im Verhalten des Christen in der Gesellschaft auswirken. Die durch die Taufe zum Ausdruck gebrachte Ähnlichkeit mit Christus verpflichtet den Getauften, die Vorschriften der Bergpredigt buchstäblich nachzuleben. So darf er keine Aufgaben beim Gericht oder in den Stadträten übernehmen, da jede solche Funktion bei einer Obrigkeit mit dem Gebrach von Macht und der Anwendung von Gewalt verbunden ist. Ein Christ legt keinen Eid ab und verweigert den Kriegsdienst. Man hätte erwarten können, daß die Lutheraner diese Auffassungen der Täufer an erster Stelle als einen neuen Legalismus gebrandmarkt hätten, d. h. als ein neues Streben, sich die Rechtfertigung durch Werke zu sichern. Aber die CA redet über diese Auffassungen im Zusammenhang mit dem Artikel 16, in dem von der weltlichen Obrigkeit und dem Verhalten der Christen dem Staat gegenüber die Rede ist. Mit anderen Worten: Die täuferischen Lehren werden vor allem als eine Unterminierung der Autorität der Obrigkeit abgelehnt.

Diese besondere Pespektive, aus der die gesellschaftliche Ethik der Täufer beeurteilt wird, veranlaßt uns zu der Frage, was die Betroffenen selbst von den weltlichen Autoritäten, die über sie gesetzt waren, hielten. Im mitteldeutschen Täufertum lassen sich hierüber im großen und ganzen zwei verschiedene Auffassungen unterscheiden. Die meisten Gruppen bestanden aus «stillen Täufern», die sich zwar der Obrigkeit gegenüber recht distanziert verhielten, die aber die herrschende Ordnung keineswegs umstürzen wollten. Sie behaupteten nicht, daß man den Fürsten und den Stadträten keinen Gehorsam schuldete, wohl aber vertraten sie die Meinung, daß diese Fürsten und die Vertreter der Städte gerade deshalb, weil sie weltliche Macht ausübten und auch an dieser Macht festhielten, nicht Christen sein könnten. Gegenüber dieser ersten Gruppe gingen die Anhänger von Hans Hut noch einen Schritt weiter. Auch sie predigten die Gewaltlosigkeit, aber diese galt für sie nur für eine beschränkte Zeit. Mit Thomas Müntzer waren sie der Meinung, daß die Regierenden das Recht, das Schwert zu führen, verspielt hätten. Sie hätten sich ja dieses Rechts nicht bedient, um die Gesellschaft nach Gottes Wort radikal zu erneuern. Daher würde ihre Herrschaft bald gebrochen werden. So sagte Hut die baldige Wiederkunft des Herrn voraus und stellte diese als ein blutiges Endgericht über die Fürsten dar. Der *Bund* der wahren Christen dagegen lebt in einer gespannten Erwartung dieses Endgerichts, und er wird das Instrument sein, dessen Gott sich zur Ausführung seiner Strafe bedienen wird[5].

In der CA wird dieses apokalyptische Täufertum ausdrücklich erwähnt und verurteilt, wenn dies auch dort im Zusammenhang mit Art. 17 geschieht, in dem von der Wiederkunft des Herrn die Rede ist. In CA 16, dem Paragraphen, um den es sich hier handelt, wird diese letzte Variante des Täufertums genauso wie die andere Variante der «stillen Täufer» nicht erwähnt. Dieser Artikel richtet sich gegen die sowohl den stillen als auch den «revolutionären» Täufern gemeinsame *opinio communis,* daß es Christen nicht erlaubt sei, weltliche Ämter zu übernehmen. Demgegenüber wird auf den göttlichen Ursprung der weltlichen Autorität verwiesen. Da die weltliche Obrigkeit ihre Autorität Gott verdanke, sei es einem Christen, ohne daß er sündige, erlaubt, Fürst, Amtsinhaber oder Richter zu sein, mit dem Schwert zu strafen und gerechte Kriege zu führen.

Die Verfolgung der Täufer

Es fällt auf, daß in den drei oben genannten Artikeln auch jedes Mal ein Bannfluch über die Täufer ausgesprochen wird. Unsere Kirchen verdammen *(damnant)* die Wiedertäufer, so heißt es dreimal. Dieses Anathema der Unterzeichner des Bekenntnisses wiegt umso schwerer, als es nur gegen die Täufer ausgesprochen wird. Dagegen bleibt es nicht nur den Katholiken, sondern auch den wegen ihrer abweichenden Abendmahlslehre verabscheuten Zwinglianern erspart.

Mit diesen Gruppen Andersdenkender wird die Diskussion in einem ganz anderen, geradezu ökumenischen Ton geführt. Distanziert man sich von ihren Auffassungen, dann geschieht dies immer auf ganz vorsichtige Weise, ohne sie beim Namen zu nennen. Dagegen werden die Täufer eindeutig als Gruppe genannt und als Ketzer ausgegrenzt. Ihnen gegenüber fühlt man sich in keinerlei Hinsicht zu Respekt, brüderlicher Liebe oder ökumenischer Offenheit verpflichtet.

Das harte, von der CA über die Täufer gesprochene Urteil wird einigermaßen verständlich, wenn wir bedenken, daß die Fürsten und Stadträte, die 1530 dieses Bekenntnis unterzeichneten, schon ein Jahr zuvor an einem Reichgesetz mitgearbeitet hatten, das den Täufern alle Rechte aberkannt hatte. Im Jahr 1525 war auf dem Reichstag in Speyer ein Mandat gegen die Täufer verkündigt worden, in dem die Wiedertaufe als ein ernsthaftes Vergehen gebrandmarkt wurde, das mit dem Tod bestraft werden müsse. Dieses Mandat stammt zwar offiziell vom Kaiser, hatte aber gleichermaßen die Zustimmung der katholischen als auch der evangelischen Stände gefunden und war so unter die rechtsgültigen Beschlüsse des Reichstages aufgenomen worden[6]. Das Anathema führt ohne Zweifel die Linie des ein Jahr zuvor abgekündigten Reichsgesetzes fort. Beiden Schriftstücken liegt dieselbe, grundsätzliche Sicht des Täufertums zugrunde: Täufer sind Ketzer.

Im Mandat von 1529 wird zur Rechtfertigung der Bezeichnung der Wiedertaufe als eines Vergehens und der Wahl des Strafmaßes auf das alte kaiserliche Recht des Codex Justinianus verwiesen. Dieser Versuch der historischen Fundierung mag aus erster Sicht recht befremdend erscheinen, die Argumentation ist aber dennoch nicht rein willkürlich und aus der Luft gegriffen. Denn im genannten Codex sind tatsächlich einige Gesetze inkorporiert worden, die Vorgänger des Justinianus im vierten Jahrhundert gegen die Praxis der Wiedertaufe erlassen hatten. Diese Gesetzgebung hatte sich damals gegen die altchristliche Sekte der Donatisten gewandt, die die Praxis der Wiedertaufe zur Norm gemacht hatte, indem alle Christen, die ihrer Gemeinschaft beitreten wollten, sich der Wiedertaufe unterziehen mußten. Die christlichen Kaiser hatten in ihrer Bekämpfung der Donatisten den kultischen Akt der Wiedertaufe als eine Blasphemie gebrandmarkt und dafür in ihrer Gesetzgebung die Todesstrafe gefordert. Auf diese alte Gesetzgebung berief sich das Mandat von 1529. In anderen Worten: Karl V. und die deutschen Reichsstände reaktivierten das alte, formell noch immer gültige kaiserliche Recht. Im gemeinsamen Beschluß von Speyer wurden die Täufer der eigenen Zeit mit einer Gruppe notorischer Ketzer der Vergangenheit, nämlich mit den Donatisten identifiziert. Auf diese Weise konnte man sehr effizient mit ihnen abrechnen. Wer andere neu tauft bzw. wer sich selbst wiedertaufen läßt, ist offensichtlich ein Ketzer und muß daher mit dem Tode bestraft werden.

Die Mitarbeit an der Entstehung eines Gesetzes und die Durchführung dieses Gesetzes sind zwei verschiedene Dinge. Die lutherischen Fürsten und Stadträte haben sich bei ihrem Auftreten gegen die Täufer nicht immer ganz nach dem Mandat von 1529 gerichtet. Claus Peter Clasen hat berechnet, daß in der Zeit von 1525 bis 1618 in Europa etwa 845 Täufer hingerichet worden sind und daß 84% dieser Hinrichtungen in katholisch gebliebenen Ländern, vor allem in den habsburgischen Ländern und in Bayern, und nur 16% in protestantischen Ländern stattgefunden haben. Dabei entfällt der größte Teil von diesen 16% Hinrichtungen in protestantischen Ländern auf Hinrichtungen im reformierten Kanton Bern. Offensichtlich haben die *lutherischen* Autoritäten weniger als andere die Täufer hinrichten lassen. Für einen großen Teil der lutherischen Reichsstände — in Hessen, in der Pfalz und zahlreichen Reichsstädten — steht sogar fest, daß sie niemals die Todesstrafe über die Täufer verhängt haben. Das heißt aber nicht, daß sie ihnen die Religionsfreiheit zugestanden hätten. Die Täufer wurden von diesen Autoritäten genau so wie sonstwo auch verfolgt, aber die höchsten Strafen, die gegen sie verhängt wurden, waren Verbannung und langandauernder Freiheitsentzug. Genau betrachtet, gab es in Deutschland nur ein protestantisches Land, in dem man sich buchstäblich an das kaiserliche Mandat gehalten hat, nämlich das lutherische Kurfürstentum Sachsen, in dem, so Clasen, 21 Täufer hingerichtet worden sind — also ein Viertel der von Protestanten insgesamt Hingerichteten[7]. Zwei Fragen drängen sich anläßlich der genannten Ziffer auf. Erstens: Wie kam es, daß die lutherischen Autoritäten im allgemeinen mildere Strafen auferlegten als die katholischen und auch als die kalvinistischen Machthaber? Und wie läßt sich erklä-

ren, daß ausgerechnet Kursachsen, die Wiege des Luthertums, von der anderswo verfolgten Linie abwich?

Offensichtlich hing die von den meisten protestantischen Ständen verfolgte Verhaltenslinie mit der starken Verbreitung von Luthers Zwei-Reiche-Lehre und dem von dieser Lehre ausgehenden Einfluß zusammen. Sie bot den protestantischen Autoritäten und ihren Ratgebern die Möglichkeit einer anderen, von der katholischen Tradition abweichenden Interpretation der Ketzerei. Schon während des Ablaßstreites hatte Luther das traditionelle, im Mittelalter entwickelte Recht in bezug auf die Häresie und die Häretiker angegriffen. Es ist gegen den Willen des Heiligen Geistes, Ketzer zu verbrennen, hatte er 1519 in einer Erläuterung zu seinen berühmten Thesen über den Ablaß geschrieben [8]. Und zwei Jahr später heißt es in seinem Brief an den christlichen Adel deutscher Nation, daß die Ketzer durch Schriften, nicht mit dem Feuer zu besiegen seien, und daß, wenn es eine Kunst sei, die Ketzer mit Feuer zu besiegen, die Henker die gelehrtesten Doctores der gesamten Welt seien[9]. Diese Aussagen Luthers stehen vor dem Hintergrund seiner scharfen Unterscheidung zwischen Evangelium und Welt, zwischen geistlichem und weltlichem Reich. Häresie ist für Luther eine zwar unrichtige, aber beharrlich durchgehaltene Glaubensüberzeugung, die nur auf geistlichem Wege, durch die Verkündigung des Gotteswortes, besiegt werden könne. Die weltliche Obrigkeit darf in diesem Bereich nicht eingreifen, denn sie ist für die Innerlichkeit des Menschen nicht zuständig. Wo sie es sich anmaßt, eine bestimmte Glaubensüberzeugung vorzuschreiben, überschreitet sie ihre Kompetenzen, und sie zerstört so die von Gott gewollte Ordnung. In seinem vielgelesenen Traktat «Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei» (1525) wiederholte Luther diese grundlegende Überzeugung, der er dort auch ihre klassische Formulierung gab: «Weil es denn einem jeglichen auf seinem Gewissen liegt, wie er glaubt oder nicht glaubt, und damit der weltlichen Gewalt kein Abbruch geschieht, soll sie auch zufrieden sein und ihres Dinges warten und lassen glauben so oder so, wie man kann und will, und niemand mit Gewalt dringen.»[10]

Luthers Worte hören sich heute sehr modern an wie ein Plädoyer für eine wirkliche Religionsfreiheit in dem weitesten Sinne dieses Wortes. Doch haben sie als ein solches Plädoyer in der Gesellschaft des sechzehnten Jahrhunderts keine Wirkung gezeigt, und sie konnten dies auch nicht. Zudem waren sie so auch nicht gemeint. Luther und die meisten seiner Zeitgenossen hielten es für selbstverständlich, daß eine bestimmte Obrigkeit in ihrem Machtbereich nur eine Lehre duldete. Jede andere Lösung hätte nach ihrer Auffassung notwendigerweise zu einem Zustand bürgerlichen Unfriedens geführt. Daher hat man sich auch später gegen die Täufer gewandt und ihnen durch Verbannung und Freiheitsberaubung das Schweigen aufzuerlegen gesucht. Zugleich aber haben die prinzipellen Aussagen des Reformators viele seiner Zeitgenossen zu der Einsicht geführt, daß es nicht zulässig ist, Andersdenkenden nur aufgrund ihrer Glaubensüberzeugung das Leben zu nehmen. Wohl aber war es zulässig zu verhindern, da sie ihre Auffassungen frei propagieren konnten. Mit anderen Worten: Luthers Auffassungen haben sicherlich für das Rechtsdenken und die Rechtspraxis seiner eigenen Zeit eine bahnbrechende Bedeutung gehabt. Diesen Einfluß können wir an der Anwendung bzw. Nichtanwendung des Reichsgesetzes von 1529 durch die protestantischen Stände ablesen: Die meisten von ihnen hielten sich nicht daran. Und als dieses Gesetz zwei Jahre nach seiner Abkündigung auf einer Zusammenkunft der protestantischen Stände erneut zur Sprache kam, erklärten die meisten Anwesenden, daß sie sich dadurch auf keinerlei Weise gebunden fühlten. Denn, so war ihr Standpunkt, dieses Gesetz ging auf einen Reichsbeschluß zurück, der ohne ernsthafte Beratung und übereilt gefaßt worden war.

Schließlich noch ein Wort über die strenge Gerichtspraxis im Kurfürstentum Sachsen. Dieses war durch die politische Überzeugung inspiriert, daß die Wiedertäufer keine Andersdenkenden, sondern Aufständische seien. Der Kurfürst und sein Rat betrachteten das Täufertum als eine Fortsetzung des erst gerade niedergeschlagenen Bauernaufstandes, also als das noch schwelende Feuer der von Thomas Müntzer entfesselten aufständischen Bewegung. Die Wittenberger Theologen, allen voran Luther und Melanchthon, teilten diese Meinung der Politiker und bestärkten sie noch darin. Tatsächlich fing auch Luther an, das Täufertum immer mehr als eine aufständische Bewegung zu betrachten, die als solche unter die Zuständigkeit der weltlichen Obrigkeit

fiel. Wo Häresie sich mit Revolution paarte, fiel sie nicht mehr unter das im geistlichen Bereich gebotene Gesetz der Liebe, sondern unter die im weltlichen Bereich gültige rächende Gerechtigkeit. Dahr verdienten die Anführer und die verstockten Anhänger einer aufrührerischen Sekte die Todesstrafe[11].

Im Prinzip konnte im lutherischen Lager jeder, sowohl die Autoritäten als die Theologen, diese Argumentation, die sich ganz im Rahmen der Zwei-Reiche-Lehre bewegte, unterschreiben. Meinungsverschiedenheiten gab es nur über die *quaestio facti*, nämlich über die Frage, ob die Täufer, mit denen man es zu tun hatte, tatsächlich der Revolution verdächtigt werden konnten. Jedesmal wenn diese Frage aktuell war, urteilte Johannes Brenz, Prediger in Schwäbisch-Hall und Ratgeber verschiedener Fürsten und Stadträte, viel vorsichtiger als seine Wittenberger Kollegen[12]. Nun waren Letztgenannte in ihrer Umwelt tatsächlich mit den von den Täufern verursachten Unruhen in Berührung gekommen. Luther und Melanchthon hatten sogar recht, wenn sie einigen Täufern revolutionäre Absichten zuschrieben. Wie wir angedeutet haben, bekannten sich die Anhänger von Hans Hut zu einem chiliastischen Täufertum. Vielleicht darf man hier den Wittenbergern vorwerfen, alle Täufer in einen Topf geworfen zu haben. Sie kannten zwar den Unterschied zwischen den stillen und den apokalyptischen Täufern, maßen diesem aber keine wirkliche Bedeutung bei. Der Teufel, so Melanchthon, tarne sich in vielerlei Gestalt, seine Füße aber könne er nicht verstecken[13]. Damit wollte er seine Auffassung zu erkennen geben, daß alle Täufer vom selben aufständischen Geist besessen seien, der in Thomas Müntzer auf so fatale Weise nach außen getreten sei.

[1] R. Bainton, The Left Wing of Reformation: The Journal of Religion 21 (1941) 124–151; G. H. Williams, The Radical Reformation (Philadelphia 1962).

[2] Für eine inhaltliche Darstellung der Lehren des Täufertums in Mitteldeutschland s. J.S. Oyer, Lutheran Refomers against Anabaptists (Den Haag 1964) 41–113.

[3] Für den Text der CA siehe Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (Göttingen [8]1973) 31–137.

[4] K.-H. Zur Mühlen, Luthers Tauflehre und seine Stellung zu den Täufern: H. Junghans (Hg.), Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546, 2 Bde. (Göttingen 1983), Bd, I, 119–138; Bd. II 765–770.

[5] G. Seebass, Art. Hans Hut: Theologische Realenzyklopädie 15 (1986) 741–747.

[6] Siehe für den Text dieses Mandats: Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V., Bd. 7/2 (Stuttgart 1935) 132 ff. Eine ausgewogene Interpretation findet sich bei H.-J. Goertz, Die Täufer. Geschichte und Deutung (München 1980) 127 ff.

[7] C.-P. Clasen, Anabaptism. A Social History (Ithaca/London 1972) 358 ff.

[8] Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe (WA) (Weimar 1883 ff). 624.

[9] WA VI 455.

[10] WA XI 264.

[11] Siehe für eine auführliche Auseinandersetzung mit dem Thema «Luther und die Täufer» den grundlegenden Beitrag von W. Köhler, Luther, Martin: Mennonitisches Lexikon 2 /1937) 702–708, sowie Gottfried Seebass, Luthers Stellung zur Verfolgung der Täufer und ihre Bedeutung für den Protestantismus: Mennonitische Geschichtsblätter 40 (NF 35) (1983) 7–24.

[12] Siehe die drei Memoranden von Johannes Brenz über die Verfolgung der Täufer: Johannes Brenz, Frühschriften, Teil 2: Johannes Brenz, Werke, eine Studienausgabe (M. Brecht/G. Schäfer [Hgg.], Tübingen 1974) 472–540. Für eine Interpretation dieser Texte siehe Gottfried Seebass, An sint persequendi haeretici? Die Stellung des Johannes Brenz zur Verfolgung der Täufer: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 70 (1970) 40–99.

[13] Siehe R. Stupperich, Melanchthons Werke in Auswahl, Bd. I (Gütersloh 1951) 304.

Aus dem Niederländischen übers. von Dr. Karel Hermans

EUGÈNE HONÉE

1934 geboren. Studierte Philosophie und Geschichtswissenschaften in Nijmegen, Kirchengeschichte am Nederlands Historisch Instituut in Rom und am Institut für Europäische Geschichte in Mainz. Seit 1982 Professor für Kirchengeschichte an der Universität Amsterdam. Zusammen mit E. Kerstiens veröffentlichte er eine niederländische Bearbeitung mit Kommentar von M. Merleau-Ponty, Eloge de la Philosophie (Amsterdam [2]1979). Seine kirchengeschichtlichen Veröffentlichungen beziehen sich vornehmlich auf die Geschichte der Reformation: Studien zum Augsburger Reichstag 1530 (Nijmegen 1973); Over de opzet en mislukking van een godsdienstgesprek. Het «Konvent» van Hagenau (Amsterdam 1982); Der Libell des Hieronymus Vehus zum Augsburger Reichstag 1530. Untersuchung und Texte zur katholischen Concordia-Politik: Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 125 (Münster 1988). Gemeinsam mit anderen schrieb er: Minderheden in een dominante cultuur (Publicaties van de Rechtskundige Afdeling van het Thijmgenootschap Nr. 13, Zwolle 1988). Anschrift: St. Annastraat 359, NL-6525 ZG Nijmegen, Niederlande.

Marjorie Reeves

Gegenspieler des Antichrist

Ein Blick auf mittelalterliche Vorstellungen

In der mittelalterlichen Tradition konnte der Antichrist als eine Vielzahl von Mächten verstanden werden, nämlich als die kosmische Verkörperung des Bösen, das die Kirche unablässig bedroht, oder aber auch als etwas, das seinen Brennpunkt in einer einzelnen Gestalt findet, die in der Endzeit erscheinen wird. In der letzten Form entwickelte sich bald eine ganze «Lebensgeschichte» des Antichrist, die durch Adsos «Libellus de ortu et tempore Antichristi» weite Verbreitung fand. Der wesentliche Kern dieser Legende war, daß der Antichrist in jeder Beziehung — Geburt, Lebensweg, Predigt, Wunder — das finstere Spiegelbild Christi sein müsse, um so die Gläubigen täuschen zu können. Das Grauenhafte und Erschreckende des Antichrist liegt zuallererst in seiner Fähigkeit, die Gläubigen zur Anbetung des falschen Gottes zu verführen — bis zu dem Tag, da es ihnen wie Schuppen von den Augen fällt und sie selbst erkennen, daß sie verloren sind. So haben diejenigen, die sich dem Antichrist entgegenstellen, die scheinbar unmögliche Aufgabe, zu verkünden, daß Lüge sei. was sich so überzeugend unter der Maske der Wahrheit verbirgt. Christus hatte vor den falschen Propheten gewarnt; aber der Antichrist und seine Günstlinge werden so überzeugend sein. Darum fürchteten die Wächter der Gläubigen vor allem anderen die im Gewand der Wahrheit einherkommende Lüge.

Gegen die Lüge des Antichrist gab es nur eine Waffe: das Zeugnis für den Glauben. Dieses Zeugnis ist verletzlich und eine Sache einsamer Einzelner, etwas, das sich selbst dem Widerstand und schließlich der Gewalt von außerhalb und den Zweifeln von innerhalb der Glaubensgemeinschaft aussetzt. Das Symbol für das Glaubenszeugnis fanden die mittelalterlicen Christen im Buch der Offenbarung vorgegeben, nämlich in den beiden Zeugen, die als Propheten gegen den erschienenen Antichrist auftreten (Offb 11,7–8). Es wird dort nachdürcklich betont, daß sie von allen isoliert sind, denn die Völker verweigern ihnen das Begräbnis, bis Gott sie nach dreieinhalb Tagen vom Tod auferweckt und großer Schrecken alle befällt. Das Amt und der Märtyrertod der beiden Zeugen werden zu einer wesentlichen Episode im mittelalterlichen Szenarium der Letzten Dinge: Sie nehmen in den Kommentaren großen Raum ein und bilden in Literatur und bildlichen Darstellungen ein allgemein verbreitetes Thema. In einem frühen Stadium wird diese ihre Rolle verknüpft mit der Erwartung der Wiederkehr des Elija, der von Justinus Martyr, Commodianus, Victorinus und anderen als der hauptsächliche Gegenspieler des Antichrist genannt wird. Der zweite Zeuge wurde bald mit Henoch gleichgesetzt. so z.B. von Tertullian und Irenäus. Beide wurden als alttestamentliche «Typen» Christi betrachtet. Darum wütet der Antichrist gegen sie als die Vertreter seines größten und höchsten Feindes, wenn sie das von ihm errichtete Lügengebäude in Frage stellen.

Im späten 12. Jahrhundert gab Joachim von Fiore, einer der originellsten Bibelexegeten, der Deutung dieser beiden Gestalten eine radikal neue Wendung, die bedeutende Folgen haben sollte. Er scheint sich dessen bewußt gewesen zu sein, daß er mit der Tradition brach, denn über mehrere Seiten hin setzt er sich mit den Ansichten der Väter von diesen namenlosen Zeugen des Buches der Offenbarung auseinander. Buchstäblich verstanden, mögen sie zwar Elija und Henoch (oder noch wahrscheinlicher Mose) sein, geistlich gedeutet aber sind sie (im Sinne des intellectus typicus) zwei neue Orden von Klerikern und Mönchen.

Wir haben hier nicht den Raum, um Joachims Geschichtstheologie nachzuzeichnen. Ihr

Schlüsselpunkt liegt darin, daß Joachim von der Geschichtsdeutung des Augustinus ausgeht, wenn er behauptet, daß ein drittes Stadium (lateinisch = *status)* der Geschichte noch ausstehe, das kommen werde nach der Vernichtung des Antichrist. In diesem Stadium werde das Wirken des Heiligen Geistes vor der zweiten Ankunft Christi zu seiner Vollendung kommen. Die entscheidenden Aufgaben der Zeugenschaft während der endzeitlichen Bedrängnis und der Hinführung der Kirche zum Frieden und zur Erleuchtung des «dritten status» sollten dabei von zwei neuen Orden geisterfüllter Männer übernommen werden. Joachim fand dies vorgebildet in vielen «Zweiergespannen» des Alten und des Neuen Testaments — so z. B. in dem Raben und der Taube Noachs und natürlich in den beiden Zeugen des Buches der Offenbarung —, und in seinen Schriften kündigte er beständig ihr nahe bevorstehendes Kommen an.

Diese machtvolle Zukunftsvision von Männern, die zu gegebener Zeit — *in novissimis diebus* — von Gott zur Erfüllung einer besonderen Aufgabe berufen werden sollten, wirkte auf viele anziehend, besonders aber auf die rigoristische Gruppe im Franziskanerorden. In der Mitte des 13. Jahrhunderts gab es ein starkes Gefühl, daß das Ende der Zeit bevorstehe. Die Welt bewegte sich demnach immer schneller auf ihre endgültige Krise zu, und diese Situation rief dringend nach Vorkämpfern, die den Gläubigen gegen den Antichrist beizustehen und die Juden und die Heiden zu bekehren hätten. Dieses eschatologische Sendungsbewußtsein wird sichtbar in dem gemeinsamen Rundschreiben, das 1255 von den Ordensgeneralen der Franziskaner und der Dominikaner verfaßt wurde: Symbolisch angedeutet in einer Reihe biblischer «Zweiergespanne» einschließlich der beiden Zeugen des Buches der Offenbarung, sind ihre beiden Orden in diesem letzten Zeitalter berufen, die Welt zu retten. Ubertino da Casale, einer der franziskanischen *zelanti,* sah Franziskus und Dominikus als Gestalten, die in den beiden wiederkehrenden Elija und Henoch ihre typologischen Vorläufer hatten, während Franziskaner, die ihre Predigttätigkeit in ferne Länder führte, sich durch den Drang, die Aufgabe der beiden Zeugen zu erfüllen, zu diesem Dienst motivieren ließen.

Im späten 13. und 14. Jahrhundert erfuhr die Deutung des letzten Zeitalters eine weitere Wendung durch die franziskanischen Zeloten, die glühend dafür kämpften, daß die Regel und das Testament des Franziskus von Assisi bis zum letzten I-Tüpfelchen befolgt werde, gegen diejenigen, die im Namen des gesunden Menschenverstands die ihnen vom Gründer auferlegte absolute Armut abzumildern versuchten. Beeinflußt von der Leitidee des «dritten Stadiums» des Joachim von Fiore, begannen die Zeloten ihr Ideal der absoluten Armut mit dem zukünftigen Zeitalter des Heiligen Geistes gleichzusetzen. Zunächst aber müsse man noch den Ansturm des Antichrist erleiden, und für das Zeugnis der Wahrheit, welche sie zu hüten hätten, müßten die Gläubigen leiden, aber dafür liege der Schlüssel zur *ecclesia spiritualis* der Zukunft in ihren Händen.

Von dieser Einstellung bis zur Gleichsetzung des Antichrist mit denjenigen, welche diese Vision ablehnten und die Zeloten für ihr Festhalten daran verfolgten, war nur noch ein kleiner Schritt. Joachim selbst hatte, obwohl er in seiner Treue zur lateinischen Kirche nie schwankte, eine der Manifestationen des Antichrist im Buch der Offenbarung mit einem Pseudopapst auf dem Stuhl Petri gleichgesetzt. Unter scharfer Verfolgung sowohl durch den Franziskanerorden wie durch die Inquisition begannen Extremisten unter den Zeloten die römische Kirche mit der babylonischen Hure und den Papst mit dem Antichrist gleichzusetzen. Ein akuter Fall von Spannung zwischen der Autorität und dem Zeugnis für die leidenschaftlich verteidigte Wahrheit liegt vor in den Schriften des franziskanischen Scholastikers Petrus Johannis Olivi, der die Mächte des Antichrist in hohen Ämtern aufs stärkste fürchtete, dabei aber die «fleischliche Kirche» nie ausdrücklich mit Rom gleichsetzte.

Wer waren also die Heiligen, und wer waren die Antichristusse? Diese Frage ging in den Wirren der Kirchengeschichte um wie ein Spuk. Komplizierte Charaktere wie Ubertino da Casale und Angelo da Clareno (beide Führer der Zeloten) empfanden die Spannung als fast unerträglich. Für einige einfachere Seelen war die Antwort eindeutig: Papst Johannes XXII., der Verfolger der Vorkämpfer für die absolute Armut, war der Antichrist oder *einer* der Antichristusse.

In diesem Konflikt wurden die Zeloten aus dem Orden ausgestoßen und von der Kirche exkommuniziert. Vertrieben und an den Rand der Gesellschaft gedrängt, sammelten sie sich

schließlich in wandernden Gruppen von «Kleinen Brüdern» *(fraticelli)* und sogenannten Beginen und entwickelten die Mentalität eines «heiligen Restes». Ein Brief aus den Kreisen der *fraticelli* erklärt, daß sie, in der Arche der wahren Kirche versammelt, ausharren und die Sturmflut überstehen müssen, denn «sempre gli molti hanno gli pochi fedeli de Christo perseguitati» («immer haben die Vielen die wenigen Gläubigen Christi verfolgt»).

Im Süden Frankreichs und in Teilen Spaniens wurde die Rolle des Intellektuellen Petrus Johannis Olivi von einer bescheideneren Gruppe von Franziskanertertiaren und anderen Laien übernommen, welche die Schriften des Petrus Johannis Olivi in einer volkssprachlichen Fassung wie einen Schatz hüteten und auf den Triumph der *ecclesia spiritualis* nach einer harten Verfolgung durch den Antichrist warteten. Ihr Zeugnis hat sich auf bewegende Art niedergeschlagen in den Akten der Inquisition von Toulouse. In Katalonien trat eine ähnliche Gruppe durch ein literarisches Werk aus der Mitte des 14. Jahrhunderts, durch das «Breviloquium», ans Tageslicht. Dieses Breviloquium ist eine modernisierte Fassung der Zukunftsvision des Joachim von Fiore: Der gläubige Rest muß auf das Schlimmste gefaßt sein, bevor seine «Wahrheit» triumphieren kann. So wird die kleine Herde, an die das Werk adressiert ist, dringlich beschworen, wachsam zu sein und zu beten, denn sie hütet den Schatz der Zukunft.

Radikale Gruppen, die sich im Mittelalter selbst zu Zeugen aufwarfen für die endgültige «Wahrheit» und gegen das, was sie für den Antichrist in hohen Machtstellungen hielten, bildeten ein wichtiges Element im Protest gegen eine in wachsendem Maße mächtige kirchliche Hierarchie. Sie enthalten selbstverständlich nicht die ganze Geschichte der «Heiligen» im Konflikt mit dem Amt, aber ich habe dieses Thema gewählt, weil es das jahrhundertealte Problem beleuchtet, das entsteht, wenn die Autorität in Konflikt gerät mit Glaubensüberzeugungen, die für Wahrheiten gehalten werden, die verteidigt werden müssen gegen Antichristusse — in welcher Verkleidung auch immer sie auftreten mögen.

[1] Für ein detailliertes Studium der mittelalterlichen Legende vom Antichrist siehe R. K. Emerson, Antichrist in the Middle Ages (Manchester 1981).

[2] A a O. 76–77 näheres zu Adsos «Libellus de ortu et tempore Antichristi».

[3] Joachim von Fiore, Expositio in Apocalypsim (Venedig 1527; Neudruck: Frankfurt am Main 1964) folia 146r–149v.

[4] Siehe die Belege in Marjorie Reeves, The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages (Oxford 1969) 142–143.

[5] Zitiert a a O. 146.

[6] Ubertino da Casale, Arbor vite crucifixe (Venedig 1485) folia 229r–230r.

[7] M. Reeves, a a O. 407–408.

[8] A a o. 211–212; 408–410.

[9] L. Oliger, Documenta inedita ad historiam Fraticellorum spectantia: Archivum Franciscanorum Historicum iv (1911) 697.

[10] Siehe P. A. Limborch, Historia Inquisitionis cui subjungitur Liber Sententiarum Inquisitionis Tholosanae 1307–1323 (Amsterdam 1692).

[11] Dieses wird in Kürze vom Päpstlichen Institut in Toronto veröffentlicht werden.

Aus dem Englischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

MARJORIE E. REEVES

1939–1972 zunächst Tutor, dann Fellow und Vice-Principal des St. Anne's College in Oxford sowie Dozentin an der Universität Oxford. Fellow der Royal Historical Society und der British Academy. Korrespondierendes Mitglied der Medieval Academy of America. Wichtigste Veröffentlichungen: (zus. mit L. Tondelli und B. Hirsch-Reich:) Il Libro delle figure dell'Abate Gioachino da Fiore (Turin 1953); The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages (Oxford 1969); (zus. mit B. Hirsch-Reich:) The Figurae of Joachim of Fiore (Oxford 1972); (zus. mit W. Gould:) Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century (Oxford 1987). Außerdem einige Bücher über Bildung und Erziehung. Anschrift: 38 Norham Road, Oxford OX2 6SQ, England.

Anton Weiler

Die Christenheit und die anderen:

Die mittelalterliche Lehre vom heiligen und gerechten Krieg

I. Einleitung

Die katholische Kirche hat als eine ihrer grundlegenden Überzeugungen die Aussage in ihr Glaubensbekenntnis aufgenommen, daß dieser Glaube «katholisch», das heißt «alle umfassend», ist. Niemand ist von ihrer Glaubensgemeinschaft aufgrund irgendeines Unterscheidungsprinzips ausgeschlossen. Der katholische Glaube kennt keine grundsätzlichen Außenseiter: Alle sind zum einen Glauben berufen, weil alle Kinder ein und desselben Vaters sind.

In den tatsächlichen Situationen aber war und ist es so, daß viele bekennende Glieder der katholischen Glaubensgemeinschaft waren oder sind, daß aber noch viel mehr Menschen ebenfalls aus Überzeugung nicht zu dieser Gemeinschaft gehören (wollen). Welche Haltung nahmen katholische Christen im Laufe der Geschichte gegenüber diesen Außenstehenden ein?

Augustinus (354–430) formulierte in seinem geschichtstheologischen Werk «De Civitate Dei» die Lehre von den zwei «Städten». Die Welt der Menschen teilt sich auf in zwei Gemeinschaften: die Stadt Gottes, das heißt der Menschen, die dem Geist gemäß leben wollen, und die Stadt von dieser Welt, das heißt der Menschen, die dem Fleisch gemäß leben wollen[1]. Diese beiden Gemeinschaften aber sind miteinander vermischt. Gute und Böse leben ohne Unterschied bis zum Ende der Zeiten nebeneinander. Nach Augustins Meinung ist die Stadt der fleischlichen Menschen auch nicht identisch mit dem weltlichen Staat und die Stadt Gottes nicht identisch mit der Kirche. Gott allein weiß, wen er endgültig auserwählt hat und wer endgültig verloren geht.

Wie aber wird die Beziehung zwischen den beiden Gemeinschaften gesehen, wenn die Kirche und der Staat in der einen und einzigen Christenheit des Mittelalters zusammenfallen, wenn sie beide zusammen schon jetzt die Stadt Gottes auf Erden bilden, wie Bischof Otto von Freising in seiner «Geschichte der zwei Städte»[2] behauptete? Wie ist dann das Verhältnis der Christen einerseits zu den Außenstehenden andererseits? Leben die «Bösen» außerhalb der Glaubensgemeinschaft und haben sie überhaupt eine Existenzberechtigung, wenn sie die Christen verfolgen? Und wie ist das Verhältnis zu den «Bösen» in den eigenen Kreisen, zu den Ketzern und Schismatikern, die sich nicht der zentralen Autorität der einen Wahrheit, der einen Kirche und des einen Reiches unterordnen wollen? Dürfen Christen Gewalt anwenden, um der Wahrheit des einen Glaubens zum Triumph zu verhelfen? Dürfen sie die Ketzer und Ungläubigen vertilgen, wenn sie sich nicht bekehren wollen?

Diese Fragen wurden zur Diskussion gestellt seit den Tagen, da die Kirchen- und Staatsgemeinschaft sich zur einen mittelalterlichen Christenheit zu entwickeln begann, also seit dem letzten Viertel des elften Jahrhunderts[3]. Es ist auch heute noch interessant, zu untersuchen, wie Theologen und Rechtsgelehrte im Mittelalter das Phänomen des Krieges zwischen Christen und Heiden, aber auch zwischen Christen untereinander, in religiöser, sittlicher und juridischer Hinsicht zu rechtfertigen versucht haben, und zu sehen, welche Regeln und Unterscheidungskriterien sie entworfen haben, um öffentliche Gewaltanwendung gegen den Feind in Übereinstimmung mit christlichen Grundsätzen zu bringen.

I. Die Quelle der Lehre vom gerechten Krieg

Seit den Tagen Kaiser Konstantins (ca. 280–337) herrschte die öffentliche Autorität, die Frieden, Sicherheit und Wahrung der öffentlichen Ordnung zu garantieren hatte, über ein christliches Gemeinwesen. Die Weisung des Evangeliums: «Liebet eure Feinde, tut Gutes, denen, die euch hassen» (Mt 5,44; Lk 6,27.35) konnte nicht die öffentliche Verhaltensregel sein für die staatliche Autorität, wenn die Volksgemeinschaft von außen her angegriffen und mit Gewalt in ihrer Bestandssicherheit bedroht wurde. Durfte ein Christ dann versuchen, Gewalt mit Gewalt abzuwehren, oder mußte er auch in den öffentlichen Beziehungen zwischen Staaten den Satz gelten lassen: «Dem, der dich auf die eine Wange schlägt, halt auch die andere hin» (Lk 6,29)? Die

evangelische Liebe zum Nächsten, die selbst auf die Liebe zu den Feinden ausgedehnt wurde, schien jedenfalls von den Christen Gewaltlosigkeit in den menschlichen Beziehungen zu fordern. Aber waren dann alle anderen menschlichen Werte wie Selbsterhaltung, Bewahrung des rechtmäßigen Eigentums, Eintreten für die Schwachen der Gewaltlosigkeit untergeordnet? Wenn man einmal annehmen muß, daß es Feinde gibt, von denen eine Bedrohung für die eigene individuelle und gemeinschaftliche Existenz ausgeht, wie muß dann ein christliches Volk, wie muß ein christlicher Fürst mit den öffentlichen Feinden umgehen? Ist die evangelische Vollkommenheit auch in den gegenseitigen Beziehungen zwischen Staaten zu verwirklichen?

Bei den Studien über diese Probleme standen den mittelalterlichen Gelehrten die Texte aus der griechisch-römischen Antike und aus der jüdisch-christlichen Tradition zur Verfügung. Elemente aus beiden Welten, aus den profanen und den «heiligen» Gesellschaftsordnungen, die sie aus der Geschichte kannten, verschmolzen sie zu einem neuen Autoritätskodex, zur Lehre vom gerechten Krieg.

Von den Römern übernahmen sie die juridische Beurteilung des Phänomens Krieg. Die wechselseitige Beziehung von Staaten war nach den Römern vergleichbar mit der zwischen Individuen. Im Fall der Rechtsbeugung konnte der geschädigte Staat Wiederherstellung seines Rechts zu erlangen suchen und, wenn nötig, die Bürger der Gegenpartei darin einbeziehen, schließlich und endlich sogar durch das Mittel kriegerischer Gewalt. Krieg war jedenfalls akzeptierbar zum Zweck der Vertreibung des Feindes oder für das Rachenehmen an ihm, bei der Verteidigung von Bundesgenossen oder um geraubtes Eigentum zurückzuholen — vorausgesetzt, daß die Anwendung von Gewalt vorher angekündigt worden war. Diese juridische Beurteilung einer Konfliktsituation wurde von den Römern harmonisiert mit der stoisch-aristokratischen Lebenseinstellung, welche Mäßigung im Handeln und Rücksicht auf die Proportionen des Konfliktes verlangte. In einem gerechten Krieg waren aber das Gefangennehmen von Bürgern, das Verwüsten des Landes des Gegners und das Plündern von Städten zugelassen. So waren das Recht zur Kriegsführung *(ius ad bellum)* und die rechtlichen Verhaltensweisen bei der Kriegsführung *(ius in bello)* allgemein anerkannt. Cicero (106–43 v. Chr.) hatte dieser Lehre die ausdrücklichste und ausgefeilteste Formulierung gegeben[4].

Die Griechen, und bei ihnen namentlich Aristoteles, erkannten den Krieg als ein Mittel an, um ihre Zivilisationsaufgabe an den «barbarischen» Völkern auszuüben, und außerdem als ein Mittel zur Selbstverteidigung[5].

Aus dem Alten Testament kannten die mittelalterlichen Theoretiker das Auftreten des auserwählten Gottesvolkes gegen seine Feinde. Der heilige Krieg stand ja an der Wiege Israels als Nation: Auf Gottes Befehl hin wurden die Feinde vernichtet und wurde ihr Land in Beschlag genommen. Die Berichte über das Auftreten Josuas, Gideons und der Makkabäer sprachen von einer von Gott gewollten und geleiteten Kriegsführung[6]. Die Rechtfertigung ihres gewalttätigen Auftretens lag in der Tatsache begründet, daß der Krieg als etwas vorgestellt wurde, das auf Gottes Autorität hin unternommen wurde.

Das Neue Testament aber zeigt einen deutlich pazifistischen Einschlag. Das Schwert soll in der Scheide bleiben, die Rache muß Gott überlassen werden, dem Bösen soll kein Widerstand geleistet werden[7]. Die Pflicht der Obrigkeit, die Ordnung aufrechtzuerhalten und die Bösen zu bestrafen, wird anerkannt[8], aber eine Haltung geistlicher Sanftmut gegenüber dem Feind muß den Christen beseelen, und Blutvergießen wird verworfen.

Im Reich Kaiser Konstantins aber hatte der Christ seine Bürgerpflicht zu erfüllen und konnte sich nicht in einem gesellschaftsfremden Pazifismus distanzieren. Er hatte die sittliche Pflicht, der Obrigkeit zu gehorchen, auch wenn diese den Krieg zur Verteidigung des Reiches gegen die Barbaren oder selbst gegen die Ketzer befahl. Bischof Ambrosius von Mailand (ca. 339–397) verschmolz die römischen und die jüdisch-christlichen Elemente miteinander: Der Kaiser konnte in Übereinstimmung mit den ciceronianischen Grundsätzen einen gerechten Krieg führen, die Kirche aber überwachte die rechte Herzensgesinnung. Die richtige religiöse Gemütsverfassung bewahrte den Christen bei der Erfüllung seiner Pflicht in Gottes Augen rein[9].

Augustinus (354–430) ging noch weiter in der Verschmelzung von römisch-juridischem und jüdisch-christlichem Denken. Für ihn war der Krieg ein erlaubtes Mittel zur Wiederherstellung

des Friedens und der verletzten Gerechtigkeit und auch zur Bestrafung der Bösen. Wenn diese sittlichen Zielsetzungen die Triebfeder sind, wenn also die Absicht rein ist *(recta intentio)*, ist Kriegsführung zur Rächung von Unrecht rechtfertigt: «Es ist nämlich die Ungerechtigkeit der Gegenpartei, die den Weisen zwingt, gerechte Kriege zu führen.»[10] Die sittliche Verantwortung für den Krieg wird getragen von der öffentlichen Autorität: Der christliche Soldat hat zu gehorchen, solange die Führung nicht ausdrücklich gegen Gottes Gebot handelt.

In dieser Betrachtungsweise ist die ciceronianische Norm sichtlich ausgedehnt worden. Nicht nur das Zurückholen gestohlenen Gutes und die sachliche Wiederherstellung des durch den Übergriff verletzten Rechtes rechtfertigen einen Krieg; nach Augustins Ansicht ist vielmehr die Aufrechterhaltung und Verteidigung der sittlichen Ordnung und die Bestrafung der Bösen als solche ein anerkanntes Kriegsziel. Ketzerbekämpfung und Unterwerfung heidnischer Völker durch das Mittel der Gewalt sind ein sittlich gerechtfertigtes Verhalten, sofern sie nur in reiner Absicht geschehen. Mit dieser Anschauung wird die alttestamentliche Situation innerhalb des christlichen Reiches zur Geltung gebracht. Die Feinde Gottes sind die Feinde des Reiches. Die Christen haben die Pflicht, das Reich Gottes zu verteidigen und zur Geltung zu bringen. Daß die Argumentation dann leicht umgedreht werden kann und die Feinde des Reiches zu Feinden Gottes erklärt werden können, liegt auf der Hand. Die Gleichsetzung des Reiches mit dem sittlich Guten und die Abstempelung seiner Gegner zu Feinden Gottes, denen das Existenzrecht abgesprochen wird, schaffen eine weitgehende sittliche Rechtfertigung für den Krieg, insofern die Sache des Reiches mit der Sache Gottes gleichgestellt wird. Der christliche Staat lernt in alttestamentlichen Kategorien zu denken. Das neue Volk Gottes greift zu den Waffen gegen die Bösen.

III. Kreuzzüge und Inquisition

In dieser Sicht wird auch Kaiser Karl (742–814) Verteidiger der Kirche genannt. Päpste bitten um militärische Hilfe gegen die Sarazenen. Gewaltsame Bekehrung von Ketzern aber wird anfänglich noch abgelehnt, ebenfalls die Teilnahme von Klerikern am Krieg. Aber ein «bellum Christi», ein «Krieg Christi», der auf päpstliche Initiative gegen die Feinde der Kirche unternommen wird, wird schon sehr bald als durchaus möglich erachtet. 1095 predigte Papst Urban II. auf dem Konzil von Clermont den Kreuzzug[11]. Der heilige Krieg hielt damit tatsächlich seinen Einzug in die Geschichte der christlichen Welt. Die Christenheit, regiert durch Papst und Kaiser, identifizierte sich selbst mit dem Reich Gottes und sicherte ihr eigenes Bestehen und ihre eigenen Rechte im Namen Gottes mit dem Schwert und rottete die Ungläubigen aus. Nur die eine Wahrheit, die eine Religion hatte Existenzrecht, und dafür wurde mit voller Hingabe gekämpft: «Gott will es!» war der Streitruf der Kreuzfahrer, und in seinem Namen wurden die Ungläubigen abgeschlachtet[12].

Nach innen spiegelt die Inquisition[13] das harte Regime der einen Wahrheit. Abweichende Meinungen wurden in der Christenheit nicht toleriert, und die Obrigkeit führte das Schwert nach innen und außen auf Verantwortung und unter Kontrolle der Kirche. Die Priestermacht hatte in der Gesellschaft *ad intra* und *ad extra* die Vorherrschaft, und die sittlichen Urteile wurden umgesetzt in gewalttätiges Handeln im Dienste des Reiches Gottes.

Kreuzzug und Scheiterhaufen sind die scheußlichen Mittel des eigentümlichen theokratischen Rechts, das man mit der evangelischen Botschaft Jesu von Nazaret gleichzusetzen wagte. In der Gestalt des Franziskus von Assisi trat aber gleichzeitig die evangelische Inspiration der gewaltlosen Predigt der göttlichen Liebesbotschaft für alle Menschen zu Tage.

IV. Juristen und Kanonisten über den gerechten Krieg

Die mittelalterlichen weltlichen Rechtsgelehrten[14] nahmen die römische Lehre über die Rechtfertigung des Krieges wieder auf, und sie behielten auch die Prinzipien der Selbstverteidigung, der Proportionalität der Gegenmaßnahmen, der Beachtung des ius gentium und der Pflicht, die Sache dem Richter vorzulegen, bevor zur Aktion geschritten wurde, bei.

Aber die Zerplitterung des frühmittelalterlichen Einheitsreiches in nationale Königreiche und dann die nochmalige Zersplitterung dieser Königreiche in feudale Landesherrlichkeiten, Herzogtümer und Grafschaften, die wiederum

in Einzelherrschaften aufgeteilt waren, die oft unter Gewaltanwendung nach Autonomie strebten, wirkte sich auch zum Schaden der Kohäsion der Rechtsgrundsätze aus. Jeder große oder kleine König oder Fürst konnte die Regeln des römischen Rechts als auf sich selbst anwendbar betrachten und also den Verteidigungskrieg als einen ihm erlaubten Krieg ansehen, sofern er sich nur innerhalb der vorgegebenen Schranken hielt.

Von kirchenrechtlicher Seite wurde seit dem Zustandekommen des can. 1140 der Canones-Sammlung des Johannes Gratianus, das «Decretum Gratiani» genannt, ganz in der Linie der Tradition der Nachdruck auf die gute geistige Einstellung und die Pflicht zum Gehorsam gegen die Befehle der rechtmäßigen Obrigkeit gesetzt[15]. Die Sorge um den richtigen sittlichen Kontext der Gesinnung bei der Kriegführung war bei den Kanonisten der vorherrschende Gedanke. Als gerechtfertigt galt z.B. für Heinrich von Segusia (Hostiensis, ca. 1270) in jedem Fall der Krieg von Gläubigen gegen Ungläubige auf die Autorität des Papstes als des Hauptes der Christenheit hin und auch ein Krieg, der auf die Autorität des (kirchlichen) Richters hin zur Aufrechterhaltung der Ordnung unternommen wurde. Privatkriege kleiner Standesherren betrachtete er in jedem Fall als ungerechtfertigt; ebenso den gewaltsamen Widerstand gegen einen gerechten Krieg[16]. Laurentius Hispanus (ca. 1210) betrachtete diejenige geistige Einstellung als richtig, die nach Wiederherstellung des Rechtes strebt, nicht aber nach Vollstreckung einer Strafe[17].

So trat immer wieder die Doppeldeutigkeit im Denken über den Krieg zu Tage: Einerseits wurde die Ausübung von Gewalt unter gewissen juridischen Bedingungen akzeptiert, namentlich, wenn die kirchliche Autorität ausdrücklich auf dem Spiel steht. Andererseits wird Nachdruck gelegt auf die Reinheit der Motive und die Pflicht zum Gehorsam. Es sind sittliche Erwägungen, die den Krieg rechtfertigen können. Der Charakter der Sache, um die der Krieg sich dreht, steht dabei im Mittelpunkt des Interesses: Die Verteidigung und Erhöhung der Guten, die Zügelung der Bösen, die Schaffung von Frieden für alle, die Wiederherstellung des verletzten Rechtes werden von den Kanonisten als hohe sittliche Werte anerkannt, die Gewaltanwendung rechtfertigen können.

Diese moraltheologische Betrachtung des Kriegsgrundes, der *iusta causa,* dehnt die Kriegsmöglichkeit viel weiter aus, als dies die Regeln des römischen Rechtes zuließen. Ein hohes sittliches Ziel ist ausreichend als Rechtfertigung für Kriegshandlungen, bestimmt wenn diese, so wie die Kreuzzüge, auf kirchliche Autorität hin unternommen werden. Ein erhabener Moralismus und ein «in Gottes Namen» vollzogenes In-Regie-Nehmen der Herrschaft des Guten und der Ausrottung des Bösen verleihen der gewaltsamen Durchsetzung des eigenen Interesses unter der Maske des Allgemeinwohl und des Willens Gottes ihre eigene ideologische Kraft. Die Ungläubigen und die Ketzer hatten keine Existenzberechtigung, wenn sie sich nicht «bekehrten». Der Kreuzzug gegen die Albigenser (im ersten Viertel des 13. Jahrhunderts)[18] offenbart die Vermengung religiöser und politischer Motive, ebenso wie dies auch der Fall ist bei der gewaltsamen Bekehrung der Litaur[19] durch die Deutschordensritter (im 14. Jahrhundert).

Ein moderner Historiker kann sich dabei fragen: Ging es um die Sache des rechten Glaubens oder um die Macht über Menschen und Länder? Die Vermengung beider Motive ist in vielen Fällen unentwirrbar. In jedem Fall gab es nur wenig Achtung für die gerechte Sache des Gegners, der seinen eigenen Glauben, seine eigene Überzeugung, seine eigene Kultur und seinen eigenen Grund und Boden verteidigen wollte. Gegen die Macht- und Wahrheitsansprüche eines theokratischen Denkes und Handelns schien kein Kraut gewachsen. Die Freiheit der Religionsausübung wurde nicht als sittlicher Wert anerkannt. Nur die Einheit im einen Glauben konnte als politisch-sittliche Norm gelten. Der Einsatz dafür rechtfertigte einen Krieg. Andersdenkende wurden nicht aus Respekt vor dem menschlichen Grundrecht der Freiheit geschont, sondern mit Gewalt zur Einheit in der Wahrheit gebracht oder andernfalls ausgerottet.

V. Thomas von Aquin

Es muß anerkannt werden, daß Thomas von Aquin (1255–1274) einen «Bekehrungskrieg» ablehnte und Kreuzzüge, insofern sie von einem bewaffneten Pilgerzug abwichen, mit Argwohn betrachtete. Aber auch in seinen Augen war der am meisten gerechtfertigte Krieg derjenige, welcher unter der Verantwortung der Kirche gegen

die Feinde der päpstlichen Autorität und der Christen unternommen wurde.

Die von Thomas von Aquin zum Standard erhobenen Kriterien für die Beurteilung eines Krieges sind folgende: 1. Die Autorität des rechtmäßigen Fürsten hat ihn befohlen; 2. der Krieg wird um einer gerechten Sache willen unternommen; 3. die Zielsetzung der Kriegsführung ist die Förderung des Guten[20]. In diesen Kriterien sind die naturrechtliche und die christlich-sittliche Betrachtungsweise miteinander verbunden worden. Thomas erkannte mit Aristoteles die natürliche Begründung der öffentlichen Autorität der Obrigkeit. Die Obrigkeit hat die Aufgabe, der Gemeinschaft bei der Erreichung ihrer naturgemäßen Ziele zu helfen, wobei das Allgemeininteresse Vorrang vor den Einzelinteressen hat. Die Aufrechterhaltung des Friedens ist eine Grundvoraussetzung für das gute Leben der Gemeinschaft, und diese darf notfalls mit Waffengewalt beschützt werden. Dies ist eine natürliche Sache, aber auch ein Gott wohlgefälliges Werk. Nicht nur das Gottesvolk Israel, sondern auch jedes andere Volk hat von Gott das Recht empfangen, mit Waffen seine Existenz zu verteidigen, meint Aegidius Romanus (ca. 1245–1316)[21].

Die natürliche Ordnung des aristotelischen Denkens, in welchem auch ein gesellschaftlich verantworteter Platz für den Krieg eingeräumt war, ist nach Aegidius Romanus eine durch Gott gewährleistete Ordnung. Im Namen Gottes ist damit allen sittlichen Einwänden gegen Gewaltanwendung ein Ende gemacht. F. H. Russell sagt über diese Entwicklung des Denkens: «This divinisation of the theology of the just war is the most extreme justification of warfare» — «Diese Vergöttlichung der Theologie des gerechten Krieges ist die extremste Rechtfertigung der Kriegsführung»[22].

Die Folgen dieses Denktrends sind deutlich sichtbar. Jeder christliche Nationalstaat wird sich auf dieses theologisch sublimierte naturrechtliche Prinzip berufen können, um seine Kriege zu rechtfertigen[23]. Die göttliche Ordnung und die nationale Ordnung fallen in diesem Denken bequem zu einer Einheit zusammen. Wer das gute Recht eines Nationalstaats oder einer nationalen Regierung anficht, fällt als Feind aus der göttlichen Ordnung heraus. Er wird als Verräter abgestempelt und für vogelfrei erklärt, aus dem Staat verbannt und auch als von Gott verlassen betrachtet. So kann es in den nationalen Monarchien geschehen, aber auch in den kleinen italienischen Stadtstaaten mit den vielen Parteiungen und Fehden zwischen den Familien der Adligen und der Patrizier. Immer wieder ist die Moralisierung und Vergöttlichung des guten Rechtes einer einzelnen Partei die mächtigste Hilfe für die Mobilisierung der eigenen Anhängerschaft. Die profane Weisheit der Römer wurde dadurch verdunkelt, und ein religiöser und moralischer Fanatismus herrscht nun dort, wo ein nüchternes Urteil die rechten Proportionen in den Rechtsbeziehungen respektieren könnte. Die Staaten der Neuzeit, deren Könige behaupten, «von Gottes Gnaden» zu regieren, ja sich — noch stärker — als «Gott auf Erden»[24] betrachten, fanden in der Theorie und der Theologie des gerechten Krieges eine ideologische Waffe, welche Agression und Intoleranz eher legitimiert als gemäßigt hat.

VI. Die Zersplitterung der Christenheit und die Feindbilder

Die Theorie des gerechten Krieges ist in ihrer vollkommensten Form eine moralische, religiös begründete naturrechtliche Lehre, die Normen für die Gewaltanwendung durch Staaten anbietet und juridische und gesetzesförmige Kriterien entwickelt hat, um die tatsächliche Kriegsführung in den Grenzen des sittlich Akzeptablen zu halten, so z. B. die Schonung wehrloser Bürger, Frauen und Kinder und Kleriker. Ein ganzer Komplex von Fragen aber blieb ungelöst. Wer kontrolliert mit Autorität die wechselseitigen Beziehungen der Staaten untereinander? Wer urteilt mit Autorität über die Moralität der Kriegsführung? Wer stellt die Schuld fest und identifiziert den unrechtmäßigen Agressor? Wer befindet sich in einer so unabhängigen Position, daß er, ohne zu Kompromissen gezwungen zu sein, Gehorsam verlangen kann?

Wegen des Mangels einer international anerkannten und akzeptierten Rechtsprozedur, einer übernationalen und zu Urteilen befugten Autorität wurde im Spätmittelalter oft vorgeschlagen, daß der Papst oder der «Weltkaiser» die oberste sittliche Autorität sein sollte[25]. Aber die Kaiserwürde wurde im vierzehnten Jahrhundert zum Spielball der deutschen Fürsten, und das Papsttum kompromittierte sich im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert selbst durch Kriege

mit dem Kaiser und dem König von Frankreich, in verräterischer Treulosigkeit beim Nichteinhalten von Friedensverträgen und in heimlichen Pakten mit den Türken, wenn dies zur Selbsterhaltung für notwendig gehalten wurde. Immer wieder wurde die eigene Sache mit der Sache Gottes gleichgesetzt und wurden Menschen für Fiktionen aufgeopfert.

Die eigene moralische Überlegenheit wurde propagandistisch überhöht, indem man den Gegner als den schieren Teufel schilderte. So taten es die Byzantiner mit den Christen des Westens und umgekehrt; so handelten auch die westlichen und östlichen Christen gegenüber den Muslimen, vor allem den Türken[26]. Das Feindbild wurde in Wort und Bild konsequent verschärft, um die moralische Spannkraft innerhalb der eigenen Gefolgschaft auf der Höhe zu halten. Gegenüber den sittlichen Mißständen im eigenen Lager sah man systematisch durch die Finger, um die eigene Widerstandskraft nicht zu schwächen.

Desiderius Erasmus (1469–1536) war denn auch äußerst mißtrauisch gegenüber der sittlichen Überlegenheit der Christen über die Türken, solange er zusehen mußte, wie die christlichen Völker und Fürsten einander nach dem Leben trachteten. Die evangeliumsgemäße Gesinnung des Herzens, von der er wünschte, daß sie bei Fürsten und Soldaten, bei Päpsten, Bischöfen und Kardinälen Vorrang haben sollte, würde überall zu Frieden und Harmonie, zu Achtung vor der Freiheit und den Rechten der Menschen führen müssen. Er hielt es aber für praktisch ausgeschlossen, daß Kriege in einer evangeliumsgemäßen Ordnung überhaupt noch geführt werden könnten. Und wenn er auch die Türken ein unedles und räuberisches Volk nannte, so waren die Christen in seinen Augen um kein Haar besser. Die Bekehrung der Ungläubigen müßte denn seiner Überzeugung nach auch beginnen mit der Ausrottung des «Türken» im eigenen Herzen[27].

VII. Religionsfriede und Religionskriege

Mit dieser evangelisch-humanistischen Stellungnahme erreichte Erasmus auf der Schwelle der Neuzeit eine Position, die den Feind im eigenen Inneren sucht und sich dem anderen in seiner Eigenheit respektvoll nähert. Die Umwandlung aufgeblasener moralischer Überlegenheit in evangelische Demut müßte bewirken, daß Menschen die Waffen niederlegen, und es müßte sie zu Gebet und Beserung ihres Lebens führen, um so in Gottes Augen akzeptabel zu werden. Die Theorie des gerechten Krieges ist bei Erasmus prinzipiell abgetan. Die Haltung des Dialogs mit dem anderen, auch mit dem Andersdenkenden, kündigt sich an, wie sie auch von Nikolaus von Kues in seinem Traktat über den Frieden im Glauben (De Pace Fidei)[28] gezeichnet wurde. Der Dialog zwischen Juden, Muslimen, byzantinischen und lateinischen Christen wurde im fünfzehnten Jahrhundert begonnen mit der Suche nach einem Religionsfrieden auf der Grundlage der allgemeinen «katholischen» Prinzipien, die auch in anderen Glaubenstraditionen erkannt und anerkannt wurden.

Das sechzehnte Jahrhundert aber wurde dann zur Zeit der Religionskriege, in denen Andersdenkende — Katholiken, Wiedertäufer, Hugenotten, Lutheraner, Kalvinisten — von Haus und Herd vertrieben wurden. Einander bekämpfende christliche Kirchen und Fürsten nahmen jede(r) für sich die göttliche Wahrheit in Eigenregie und trieben die Gegner aus der Reichseinheit hinaus.

Es sollte noch bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil dauern, bis die Religionsfreiheit als ein grundlegender Wert in jeder Gesellschaft und für jede Gesellschaft anerkannt werden würde[29].

[1] De Civitate Dei XIV, 1 (Corpus Christianorum, Series Latina 47, 48, Turnhout 1955).

[2] Historia de duabus civitatibus, ed. W. Lammers (Darmstadt 1960), mit deutscher Übersetzung.

[3] J. van Laarhoven, Recherches sur le concept «Christianitas» pendant la réforme ecclésiastique de Grégoire VII jusqu'à Bernard (Rom 1959).

[4] De officiis I (II), cap. 4,8,11–13; De re publica 3, cap. 23,35; Vgl. S. Albert, Bellum iustum. Die Theorie des «gerechten Krieges» und ihre praktische Bedeutung für die auswärtigen Auseinandersetzungen Roms in republikanischer Zeit (Kallmünz 1980); Y. Garlan, War in the Ancient World (London 1975).

[5] Ethica Nicomachea, X, 7,1177b 4; vgl. Politica, 1333b 38–1334a 2; I, 1253a 37; 1256b 23–6.

[6] Buch Josua über die Eroberung des Landes Kanaan; Buch der Richter, Kapitel 6–8 über Gideon; 1. und 2. Buch der Makkabäer.

[7] Mt 26,52; Röm 12,19; Hebr 10,30; Mt 5,39.

[8] Röm 13,4.

[9] Expositio in Lucam, X, 53 (ad 22,36,38): Migne, PL, 15,1817; Brief an Kaiser Theodosius (346–395), Ep. 51: Migne, PL, 16, 1160 1164; De obitu Theodosii oratio: ebd. 1396–1397.

[10] De Civitate Dei, XIX,7.

[11] Carl Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens (Stuttgart 1935).

[12] Benoit Lacroix, Deux le volt! La théologie d'un cri: Etudes de la civilisation médiévale (IX–XII siècles). Mélanges offerts à Edmond-René Labande (Poitiers 1974).

[13] Eine Auswahl aus der Literatur in verschiedenen Weltsprachen: Jean Giuraud, L'inquisition médiévale (Paris 1978); Bartolomé Benassar, L'inquisition espagnole. XV–XIX siècles (Paris 1979); Bernd Rill, Die Inquisition und ihre Ketzer (Puchheim 1982); Angel Alcala y otros, Inquisición española y mentalidad inquisitorial: Ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisiciòn, New York 1983 (Barcelona 1984); The Inquisition in Early Modern Europe: Studies on Sources and Methods, ed. Gustav Henningsen / John Tedeschi; DeKalb (III.), 1986.

[14] Siehe F. H. Russell, The Just War in the Middle Ages (Cambridge 1975) 40–212.

[15] Russell, a a O. 86–212.

[16] Russell, a a O. 129.

[17] Russell, a a O. 128.

[18] F. Niel, Albigeois et Cathares: Que sais-je, Nr. 689 (Paris ^{7}1974);

[19] Th. G. Chase, The Story of Lithuania (New York 1946); H. Beumann, Kreuzzugsgedanke und Ostpolitik im Hohen Mittelalter: Historisches Jahrbuch 72 (1953) 112–132; Manfred Hellmann, Grundzüge der Geschichte Litauens und des litauischen Volkes (Darmstadt 1966); The Lituanian State of 1529. Translated and edited by Karl von Loewe (Leiden 1976).

[20] Summa Theologiae, IIa–IIae, q. 40, art. 1–3; Russell, a a O. 258–291.

[21] De regimine principum, III, III. 23 (ed. Rom 1607, Neudruck Aalen 1967) 623 f.; Russell, a a O. 266.

[22] A a O. 266.

[23] Ph. Contamine, La guerre de Cent Ans (Paris 1972) 116.

[24] A. G. Weiler, Deus in Terris. Middeleeuwse wortels van de totalitaire ideologie (Hilversum 1965); deutsche Übersetzung: Deus in Terris. Mittelalterliche Wurzeln der totalitären Ideologie: Acta Historiae Neerlandica 1 (1965) 22–52.

[25] So z. B. Dante Alighieri, De Monarchia (ed. G. Vinay, Florenz 1950).

[26] R. Schwoebel, The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk (1453–1517) (New York 1967); J. W. Bohnstedt, The Infidel Scourge of God. The Turkish Menace as seen by German Pamphleteers of the Reformation Era (Philadelphia 1968).

[27] Desiderius Erasmus, Utilissima Consultatio de Bello Turcis Inferendo, obiter enarratus Psalmus XXVIII, ed. A. G. Weiler: Opera Omnia Erasmi, V–3 (Amsterdam 1986) 1–82.

[28] Nicolai de Cusa «De pace fidei, cum epistola ad Joannem de Segovia», R. Klibansky and H. Bascour (edd.), Medieval and Renaissance Studies, Supplement 3 (London 1956).

[29] Dignitatis humanae (7. Dezember 1965).

Aus dem Niederländ. übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ANTON G. WEILER

1927 in Voorburg, Niederlande, geboren. Studierte Philosophie und Geschichte an der Universität Nijmegen. Seit 1964 bzw. 1965 Professor für Allgemeine und Niederländische Geschichte des Mittelalters sowie für Geschichtsphilosophie an der Katholischen Universität Nijmegen. Seit 1984 Präsident-Kurator der Katholischen Theologischen Hochschule Utrecht. Veröffentlichungen außer Zeitschriftenartikeln: Heinrich van Gorkum (1431). Seine Stellung in der Philosophie und Theologie des Spätmittelalters (Hilversum / Einsiedeln 1962); (gemeins. mit O. J. de Jong / L. J. Rogier / C. W. Mönnich:) Geschiedenis van de kerk in Nederland (Utrecht 1963); Deus in Terris. Middeleeuwse wortels van de totalitaire ideologie (Hilversum 1965); Necrologie, Kroniek en cartularium c. a. van het fraterhuis te Doesburg (1432–1559) (Leiden 1974); (gemeins. mit anderen Autoren:) Christelijk bestaan in het seculaire cultuur (Roermond 1969); (zus. mit Noël Geirnaert:) Monasticon Windeshemense, Teil 3: Niederlande (Brüssel 1980). Getijden van de Eeuwige Wijsheid naar de vertaling van Geert Grote (Barn 1984). Anschrift: Baljuwstraat 20, NL-6525 XM Nijmegen, Niederlande.

Michael Erbe

Die Eroberung Sachsens durch Karl den Großen

Die sogenannten Fränkischen Reichsannalen — ein Geschichtswerk, das gewissermaßen als offiziös gelten kann — vermelden für das Jahr 785/786 den Sieg König Karls d. Gr. (768–814) über die Sachsen. Er überwinterte zunächst auf der Eresburg (bei Marsberg a. d. Diemel, an der Südgrenze des sächsischen Stammesgebiets), hielt erstmals auf sächsischem Boden, in Paderborn, eine Reichsversammlung ab und unternahm von dort aus mehrere Züge bis in die heutige Lüneburger Heide. Gekrönt wurden seine Unternehmungen dadurch, daß sein heftigster Gegner Widukind sich ihm unterwarf und sich taufen ließ. Die Annalen schließen dieses Jahr mit den Worten ab: «Et tunc tota Sxonia subiugata est (und da war ganz Sachsen unterworfen)». Auch wenn es noch bis 804 zu Aufständen kam, so war der 772 begonnene Krieg doch im wesentlichen beendet. Die Eingliederung Sachsens in das fränkische Großreich sollte für die weitere Entwicklung des westlichen Mitteleuropa von ungeahnter Bedeutung sein.

In vieler Hinsicht war Sachsen eine Besonderheit unter den germanischen Reichen des frühen Mittelalters. Fast sämtliche Stämme der Völkerwanderungszeit hatten ein Heerkönigtum ausgebildet und durch Berührung mit dem römischen Staatswesen gewisse Formen der Staatlichkeit erlangt. Die Sachsen hingegen, die aus Schleswig-Holstein seit dem 2. Jahrhundert nach Süden vorgedrungen waren und sich zwischen Niederrhein und Elbe/Saale bis zum südlichen Harzvorland sowie bis etwa zur Linie von Diemel, Möhne und Ruhr ausgedehnt hatten, bildeten einen föderativ gegliederten «Stammesstaat». In diesen Verband sind offenbar bei der Wanderung nach Süden, die nicht immer kriegerisch verlaufen sein muß und Ende des 7. Jahrhunderts abgeschlossen war, mehrere Stämme aufgegangen, andere wurden gewaltsam unterworfen. Dies spiegelt sich wider in der ständischen Gliederung der Sachsen, die uns in den Quellen seit dem 8. Jahrhundert überliefert ist. Sie sprechen ziemlich übereinstimmend von «edelingen» oder «nobiles», von «frilingen» oder «liberti» sowie von «lazzen» oder «servi». Das sind Adelige, Freigelassene und Hörige. Manche stellen neben die «nobiles» oder «nobiliores» noch «liberi» oder «Edelfreie», die sich mit jenen Franken identifizieren lassen, die als Bündnispartner den von Norden her vordringenden Sachsen bei der Eroberung des Landes behilflich gewesen sein könnten. Jedenfalls haben Sachsen und Franken nicht immer miteinander Konflikte ausgetragen, sondern sich auch politisch unterstützt. Dies zeigt, z. B. die gemeinsame Zerschlagung des Thüringerreiches im Jahre 531, wodurch dessen nördlicher Teil — der «Nordthüringgau» zwischen Unstrut, Saale und Harz — an die Sachsen gelangte.

Bei den beiden weniger freien Ständen scheint es sich um Miglieder unterworfener Stämme zu handeln, bei den Adligen im wesentlichen um die Führungsschicht des erobernden Volkes und um dessen Krieger, z. T. aber auch um die jener Stämme, die sich mit den vordringenden Nordleuten arrangierten. Hierbei fällt der Name eines der Unterverbände auf, in welche die Quellen die Sachsen einteilen: neben den Westfalen und Ostfalen oder Ostleuten die Engern («Angrarii»), die wohl zum Teil auf die bereits bei Tacitus in dieser Gegend belegten Angrivariarier zurückgehen. In deren Gebiet befand sich der Versammlungsort Marklô (= «Grenzwald», wahrscheinlich nahe dem heutigen Marklohe bei Nienburg an der Weser). Hier kamen alljährlich jeweils zwölf Abgesandte der einzelnen Stände der insgesamt rund 50 Gaue zusammen, in welche der sächsische Stammesverband eingeteilt war. Die Versammlung entschied, wer den einzelnen Gauen vorstand — durchweg Mitglieder der adligen Familien, die als «satrapae» oder «praepositi» amtierten. Außerdem besaßen Westfalen, Engern und Ostsachsen jeweils in Kriegszeiten einen Herzog («dux») als Heerführer. Diese ausgeprägte Bundesstruktur deutet darauf hin, daß der sächsische Stammesverband keineswegs ein nur auf Eroberung und Unterwerfung beruhendes staatliches Gebilde war. Vielmehr muß er in den verschiedenen Phasen seiner Entwicklung — vom Beginn der Expansion nördlich der Elbe bis zum Erreichen seiner Grenzen am Vorabend der Karolingerzeit — immer wieder bei Einräumung gleicher Rechte

neue ethnische Verbände in sich eingegliedert haben. Der föderative Charakter der Sachsen aber war es, der Eroberung und Mission so schwierig gestaltete. Es war eben nicht damit getan, ein Königreich oder Stammesherzogtum zu unterwerfen bzw. durch Taufe eines Herrschers als geachtete Zentralfigur ein ganzes Volk zu christinanisieren. Vielmehr bedurfte es mehrerer Anläufe an verschiedenen Stellen, bis die Eingliederung der Sachsen ins Frankenreich und die Annahme des neuen Glaubens durch sie erreicht waren.

Der Entschluß, das sächsische Stammesgebiet in das Frankenreich einzugliedern, war sicherlich nicht nur religiös, sondern auch politisch motiviert. Unter den Merowingern war das fränkische Königtum selten stark genug, um für seine Nachbarn eine echte Bedrohung zu bilden, und dies trotz der imponierenden Ausdehnung des Frankenreichs. Dies änderte sich, als Karl Martell — der Großvater Karls d. Großen — als Hausmeier (714–741) die gesamte politische Macht dieses Reichs in seinen Händen vereinigte. Vor allem unterwarf er 733 / 34 einen großen Teil des Gebiets der Friesen, nämlich die heutigen niederländischen Provinzen Seeland, Holland und (West-)Friesland. Die Stoßrichtung der Expansion zielte aber weiter an der ostfriesischen Küste der Nordsee entlang, und sie sollte unterstützt werden durch die christliche Mission mit Hilfe angelsächsischer Mönche, vor allem Willibrords und Winfried-Bonifatius', welch letzterer 754 bei Dokkum nordöstlich von Leeuwarden den Tod fand. Mit der Stabilisierung des Frankenreichs, die u. a. mit Unterstützung der Kirche vollzogen wurde, verstärkte sich auch der politische Druck auf die Sachsen, denen zudem eine Umfassung im Norden drohte. Ihr Gebiet dem erstarkten Reich einzuverleiben, um eine günstigere Grenze, nämlich den Lauf von Saale und Elbe und eine bessere Kontrolle über die angrenzenden Gebiete des thüringisch-hessischen Raums, am Niederrhein und an der Nordseeküste zu erreichen, mußte auch im Interesse der fränkischen Machthaber liegen. Die christliche Mission war dabei ein wichtiges Mittel. Daneben standen kriegerische Unternehmungen, die Karl Martell ab 718 mehrfach gegen die Sachsen richtete, vor allem im Jahre 738, als er einen recht wirksamen Feldzug gegen die Westfalen unternahm, aber auch seines Sohnes Pippin (741–768) gegen die Ostsachsen zehn Jahre später.

Es scheint, als habe seitdem die christliche Mission in den Augen der Sachsen den Charakter von Unterwerfung und Unterdrückung erhalten. Das galt vor allem für die westlichen Teile des Stammesgebiets, die den fränkischen Vorstößen zuerst ausgesetzt waren. Bisher waren die Sachsen keineswegs von der Mission unberührt geblieben, und sie scheint auch schon beachtliche Erfolge gezeitigt zu haben. Darauf deuten jedenfalls archäologische Funde hin: Im Laufe des 7. Jahrhunderts mehren sich in auffälliger Weise Grabfelder mit Körperbestattung in Ost-West-Richtung in ganz Sachsen, die auf christliche Beerdigungsweise hindeuten. Während diese Tendenz im östlichen Sachsen im 8. Jahrhundert anhält, kehrt sie sich während dieses Zeitraums im Norden und vor allem im Westen um. Offenbar hat hier der politische Druck zur Rückkehr zu den alten religiösen Bräuchen geführt.

Die Sachsenmission hat wahrscheinlich wie fast überall bei der Germanenbekehrung damit eingesetzt, daß man zunächst versuchte, bei der «politischen» Spitze anzusetzen, um damit die Taufe des gesamten Volkes zu erlangen. In Sachsen hieß das, sich an die adligen Gauvorsteher, an die Teilherzöge sowie an die Jahresversammlung in Marklô zu wenden. Dabei konnten Übegriffe oder gar Tötung der Missionare durchaus Verwicklungen mit den Franken nach sich ziehen, so daß den um die neue Religion Werbenden zunächst eine gewisse Sicherheit gewährleistet war. Als um 695 die »beiden Ewalde», zwei uns im übrigen sehr wenig bekannte Missionare, in Sachsen ermordet wurden, hat man die Täter im Sachsenland selbst bestraft. Der Angelsachse Lebuin zog in den vierziger oder fünfziger Jahren des 8. Jahrhunderts nach Marklô, um vor den versammelten Sachsen zu predigen. Vor der Volkswut, die fast zu seiner Steinigung geführt hätte, wurde er durch befreundete Adlige geschützt. Alles deutet darauf hin, daß man sich die Eigenständigkeit gegenüber den Franken nur bewahren konnte, wenn man das Christentum annahm und dem mächtigen Nachbarn kein Motiv zur Eroberung lieferte, indem man sich der Mission entzog. Erst der unter Karl d. Gr. sich mächtig entfaltende fränkische Expansionswille führte zur Verhärtung, indem man sich auf die eigene Religion stärker oder sogar neu besann. Über diese Religion, die sich auf einen Holzstamm konzentrierte, den man als «Irminsul» bezeichnete, und dem eine Vorstellung des Allumfassen-

den angehaftet zu haben scheint, wissen wir im übrigen ebenso wenig wie über einzelne religiöse Bräuche. Überliefert sind in einem Ende des 8. Jahrhunderts im Kloster Fulda niedergeschriebenen Text allerhand Zaubereien, Götzenkult, Weissagungen u. ä. An ihnen scheint besonders das einfache Volk noch lange festgehalten zu haben. Der zähe Widerstand führte 785 zu drastischen Vorschriften, die in der sog. *Capitulatio de partibus Saxoniae* enthalten sind. Sie sah u. a. die Todesstrafe vor für den Bruch des Kirchenfriedens, den Angriff auf Priester, Feuerbestattung, Taufverweigerung, Opfergaben an heidnische Gottheiten, aber auch für Untreue gegenüber Leuten des Königs sowie für Mord an eigenen Herren, was zeigt, daß vor allem die Oberschicht zu den Franken hielt. Für jede Kirche mußten ein Hof mit zwei Hufen Land sowie ein Knecht und eine Magd zur Verfügung gestellt werden.

Soweit sich aus späteren Besitz- und Patronatsverhältnissen, ferner aus den Heiligen, denen die Kirchen geweiht waren, ersehen läßt, entstanden die ältesten Gotteshäuser als Missionszellen und Taufzentren entlang den fränkischen Heerwegen und an dort in regelmäßigen Abständen angelegten militärischen Stützpunkten. Hinzu traten bald Eigenkirchen des mit den Franken kooperierenden Adels, die außerdem mit der Mission des Sachsenlandes beauftragten Klöstern im Nachbargebiet umfangreiche Schenkungen an Grund und Boden machten. Darauf entstanden weitere frühe Kirchen, von denen aus das Umland langsam christianisiert wurde. Die wichtigsten Missionsklöster waren Hersfeld, ferner Fulda über seine Filialen Hameln und Brunshausen bei Gandersheim, Werden a. d. Ruhr mit seiner Filiale Helmstedt, im 9. Jahrhundert auch Corvey und Herford, Klosterneugründungen bereits auf sächsischem Gebiet.

Es überrascht, daß die Errichtung von Bistümern dagegen eine Weile auf sich warten ließ. Auch wäre die Schaffung einer einheitlichen Kirchenprovinz für das gesamte Sachsengebiet mit einem Erzbichof etwa in Münster oder Paderborn angebracht gewesen. Der hinhaltende Widerstand, der nördlich der Elbe nur durch Umsiedlung großer Bevölkerungsteile bis in die Maingegend gebrochen werden konnte, außerdem der anfängliche Mangel an sächsischen Klerikern führten dazu, daß Sachsen den Bischöfen von Köln und Mainz unterstellt wurde, die damit zu Metropoliten avanzierten. Sie richteten ihrerseits Missionszellen ein, wobei man für Paderborn (als Bistum seit 806/7 bestehend) auf die Hilfe der Domschule von Würzburg, für Verden (810/14) auf die des Klosters Amorbach, für Bremen (804/805) auf Leute aus Worms, für Minden, Osnabrück und Münster (800–805) auf Kräfte aus Lüttich und Utrecht und für die zuletzt eingerichteten Bistümer Hildesheim (815) und Halberstadt (827) sogar auf Unterstützung aus der Kirchenprovinz Reims angewiesen war. Bremen, inzwischen mit Hamburg vereinigt, wurde 864 zum Erzbistum erhoben, damit von hier aus die Skandinavienmission betrieben werden konnte, Magedeburg, dessen Sprengel vom Bistum Halberstadt abgetrennt wurde, erhielt durch Kaiser Otto d. Gr. (936–973) einen Erzbischof zur Bekehrung der Slawen. Damit knüpfte man an das Beispiel der Sachsenmission an.

Otto d. Gr. tat dies nicht von ungefähr, war er doch Nachkomme jener Sippe des hohen sächsischen Adels, die sich mit am frühesten auf die Franken einstellte,das Christentum annahm und bei der Bekehrung hilfreich war: der «Liudolfinger» um Gandersheim, welche den Grund und Boden für das Fuldaer Missionskloster Brunshausen zur Verfügung stellten. Das erste uns faßbare Miglied dieser Sippe, Liudolf mit Namen, starb 780 als Mönch im Kloster Fulda. Im Laufe des 9. Jahrhunderts erlangte die Familie, die sicherlich zu den Geschlechtern aus dem Adel Sachsens zählte, welche die Franken statt eigener Leute an die Spitze der neu eingerichteten Grafschaften stellten, die Herzogwürde in Sachsen, 919 wurde ihr erster Vertreter — Herzog Heinrich — deutscher König. Damals war das von Karl d. Großen eroberte Land zum Kerngebiet des ostfränkisch-deutschen Reiches geworden. Im Laufe des 10. Jahrhunderts wurde das nunmehr christianisierte Gebiet zur Basis weiterer Mission nach Norden und Osten.

Literatur

Martin Lintzel, Ausgewählte Schriften, Bd. 1: Zur altsächsischen Stammesgeschichte, Berlin 1961 — Walther Lammers (Hg.), Entstehung und Verfassung des Sachsenstammes (= Wege der Forschung, Bd. 50) (Darmstadt 1967).

Michael Erbe, Studien zur Entwicklung des Niederkirchenwesens in Ostsachsen vom 8. bis zum 12. Jahrhundert (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 26 — Studien zur Germania Sacra, Bd. 9, Göttingen 1969):

Walther Lamers (Hg.), Die Eingliederung der Sachsen ins Frankenreich (= Wege der Forschung. Bd. 135) (Darmstadt 1970).

MICHAEL ERBE

1940 in Berlin geboren, Studium der Geschichte und der Klassischen Philologie 1959–1965, Promotion an der Freien Universität Berlin 1967, Habilitation ebendort 1974, Professor für Europäische Geschichte der Frühen Neuzeit an der Freien Universität Berlin seit 1975, seit 1985 deren Erster Vizepräsident. Einschlägige Veröffentlichungen: Studien zur Entwicklung des Niederkirchenwesens in Ostsachsen vom 8. bis zum 12. Jahrhundert (Göttingen 1969); Fischbeck a. d. Weser, Frose, Artikel in: Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, Bd. 17 (Paris 1969) Sp. 267–271, und Bd. 19 (Paris 1979) Sp. 189–191; Ein Hildesheimer Patronatsverzeichnis aus dem 15. Jahrhundert, in: Braunschweigisches Jahrbuch 50 (1969) 164–170; (Hg.): Quellen zur germanischen Bekehrungsgeschichte (5.–8. Jahrhundert) (Gütersloh 1971); Pfarrkirche und Dorf. Ausgewählte Quellen zur Geschichte des Niederkirchenwesens in Nordwest- und Mitteldeutschland vom 8. bis zum 16. Jahrhundert (Gütersloh 1973). Seit 1981 Mitherausgeber des Archivs für Reformationsgeschichte. Anschrift: Freie Universität Berlin, Altensteinstrasse 40, D-1000 Berlin 33.

Enrique Dussel

Entdeckung oder Invasion Amerikas?

Eine historisch-theologische Betrachtung

Es nähert sich die Fünfhundertjahrfeier der Ankunft des Christoph Kolumbus in Westindien (1492–1992). Die Kirche hat von höchster Stelle aus mit vollem Glockengeläut begonnen, in einer triumphalistischen Geisteshaltung, die den geschichtlichen Tatsachen widerspricht. Die Asociación Indígena Salvadoreña (ANIS, Salvadorianische Indio-Vereinigung) hat sich bei ihrer *I. Geistlichen und kulturellen Begegnung* am 11. Februar 1988 gegen die «Fremdinvasion Amerikas» verwahrt und «zur Beendigung des Genozids und Ethnozids an ihren Völkern und Kulturen sowie zum völligen Verzicht auf die Feier anläßlich der fünfhundert Jahre *Fremdinvasion*» aufgerufen[1]. In der Tat gelangte der Europäer (zunächst Spanier, Portugiesen, dann Holländer, Engländer, Franzosen usw.) gegen Ende des 15. Jahrhunderts in diese Länder, und es heißt, er habe einen Kontinent «ent-deckt» («entschleiert», was «bedeckt» war). Ebenso wird gesagt, er habe die Urbewohner dieses Kontinents «evangelisiert». Dabei ist man sich kaum bewußt, daß beide Begriffe bereits auf eine «Interpretation» hindeuten, die das historische Ereignis «ver-deckt» («verschleiert», «zudeckt»). Wenn man es von Europa aus (von «oben») betrachtet, «entdeckt» man etwas; wenn man es von der Welt des Bewohners dieses Kontinents aus (von «unten») betrachtet, handelt es sich eher um eine «Invasion» des Ausländers, des Fremden, dessen, der von außerhalb kommt; sie töten den Mann, ziehen das Waisenkind auf und «schlafen» mit der indianischen Frau (im Kastilischen des 16. Jahrhunderts sagte man «se amanceban», «sie leben in wilder Ehe»):

«Nachdem alle gestorben sind, die Freiheit ersehnen oder begehren oder an Freiheit denken oder den Qualen entkommen konnten, die sie erlitten, das heißt alle einheimischen Herren *und alle erwachsenen Männer* (denn im allgemeinen lassen sie in den Kriegen nur die jungen Männer und die Frauen am Leben), bedrücken sie diejenigen, die am Leben geblieben sind, mit der härtesten, entsetzlichsten und widerlichsten Sklaverei, in die jemals Menschen oder Tiere gebracht worden sind.»[2]

I. Die Erfindung Amerikas

Vor mehr als dreißig Jahren postulierte der Historiker Edmundo O'Gorman die unglaublich erscheinende These, die sein berühmtes Buch *La invención de América* («Die Erfindung Amerikas») zum Titel hat[3]. Die von Heidegger beeinflußte These besitzt alle Vorzüge einer ontologischen Interpretation, die über oberflächliche Anekdoten hinausgeht. Wenn man das europäische «In-der-Welt-Sein» oder das des Kolumbus oder des Amerigo Vespucci zum Ausgangspunkt nimmt, so *taucht* das «amerikanische Sein» allmählich aus dem «asiatischen Sein» *auf;* denn bekanntlich deutete man die Inseln (der Karibik) als ozeanische Inseln vor dem

asiatischen Kontinent (so ähnlich wie die Archipele Japans oder der Philippinen). Für Europa existierte nur Afrika (im Süden) und Asien (im Osten). «Amerika» gab es einfach nicht: «Wenn wir behaupten», so schreibt O'Gorman, «Amerika sei erfunden worden, so handelt es sich um eine Art und Weise, ein *ente* (Dasein) zu erklären, dessen Sein davon abhängt, wie es im Bereich der abendländischen Kultur auftaucht. Das Sein Amerikas ist ein Ereignis, das von seiner Erscheinungsweise abhängt.»[4] So besitzt die abendländische Kultur «die schöpferische Fähigkeit, ein *ente,* das sie selbst als anders und fremd begreift, mit seinem eigenen Sein zu versehen»[5].

Diese — das Sein oder den Sinn des Daseins gewissermaßen *ex nihilo* erschaffende — Sicht ist die Art und Weise, wie viele Historiker das Lateinamerikanische — sogar als Geschichte der Kirche — auffassen. Der Einheimische (man bedenke, daß der amerikanische «Indio» einen «asiatischen» Namen trägt, denn man hielt ihn für den indischen Hindu), der autochthone Bewohner Amerikas ist wie eine bloße «Materie» ohne Sinn, ohne Geschichte, ohne Menschlichkeit: lediglich ein mögliches *Gefäß* der Evangelisierung, das nichts beitragen kann und soll. Und man hofft auch nicht, daß es irgendetwas beiträgt. Ein erfundenes «Nicht-Sein». Dies ist eine extrem eurozentrische Position (die allerdings von einem lateinamerikanischen Historiker formuliert worden ist: ein seltsames Paradox der Selbstverbergung!)

II. Die Ent-deckung Amerikas

Theologisch ist die «Ent-deckung» für den Amerikaner wenigstens etwas positiver als die bloße «Erfindung». Zumindest setzt «Ent-deckung» voraus, daß bereits etwas «bedeckt» existiert hat; man erfindet es nicht aus dem Nichts: Es war schon vorher da. Wenn man von «Ent-deckung» spricht, so heißt dies aber auf jeden Fall, daß man vom europäischen «Ich» als Bestandteil des geschichtlichen Ereignisses ausgeht: «ich entdecke», «ich erobere», «ich evangelisiere» (missionarisch), «ich denke» (ontologisch). Das europäische «Ich» macht den ent-deckten Urbewohner zum «Es»: zu einer «Sache», die durch ihr Eintreten in die Welt des Europäers «Sinn» bekommt. Man fragte Fernández de Oviedo, ob es Menschen seien. Er antwortete: «Diese Leute in diesem (West-)Indien sind, obgleich vernünftig und aus demselben Geschlecht wie das jener heiligen Arche Noahs, durch ihre Götzendienste, Opfer und höllischen Zeremonien unvernünftig und den wilden Tieren gleich geworden.»[6]

Das heißt, für das europäische «Ich» (des Eroberers, Missionars oder Händlers) war der «andere» «etwas», das nur dadurch Sinn erhielt, daß es ent-deckt (ent-schleiert) worden war: Was er «vorher» gewesen sein mag, hat keinerlei Bedeutung.

Von «Entdeckung» sprechen heißt also, die Frage nur aus *einer* Perspektive, einseitig, von den Herrschenden her, von «oben» zu bestimmen. Die «Mission» oder «Evangelisierung» als Gründungsakt des Missionars hat gleichfalls das kirchliche «Ich» im Auge, das an der Seite des (spanischen) Eroberers oder des (holländischen oder englischen) Händlers dem gerade Ent-deckten «zur größeren Ehre Gottes» (AMDG = Ad maiorem Dei gloriam) die christliche Lehre (der Christenheit) «predigt».

Fast alle Kirchengeschichten stellen die Ereignisse der Mission (in Lateinamerika, Afrika oder Asien vom 16. Jahrhundert bis zum Ende des 19. Jahrhunderts) als glorreiche Expansion des Christentums dar. So rief Hegel aus: «Europa ist zur Missionarin der Zivilisation in der Welt geworden.»[7] Man beachte die Vergöttlichung der «Zivilisation» oder die Säkularisierung der «Mission» (im Grunde geht es um dasselbe: Die Eurozentrik ist das Wesentliche).

III. Die Fremdinvasion (kopernikanische Wende zur amerikanischen Identität)

Sowohl «erfinden» als auch «ent-decken», «erobern» oder «evangelisieren» haben den Europäer zum «Zentrum» (als konstituierendes «Ich»). Vollziehen wir jedoch eine kopernikanische Revolution und hören wir auf, unseren Ort von der Erde (dem europäischen «Ich») her zu bestimmen, sehen und interpretieren wir alle von der Welt des amerikanischen Ureinwohners (der Sonne: dem amerindischen «Ich») her, so bekommt alles einen neuen Sinn (von «unten»). Der Inka und Rebell Tupac Amaru — der im Jahre 1781 in Cuzco (Peru) getötet wurde, indem man ihn von vier Pferden ziehen ließ, die ihn in Stücke reißen sollten, weil er versucht hatte, sein unterdrücktes indianisches Volk zu befreien — schrieb in einem Manifest, das sich bei seiner Festnahme in seiner Tasche fand:

«Darum, und wegen der Schreie, die in ihrer großen Zahl zum Himmel gelangt sind wie im Exodus[8], befehlen und verfügen wir im Namen des allmächtigen Gottes, daß keine der genannten Personen in irgendeiner Sache den *unberechtigt eingedrungenen (intrusos)* europäischen Verwaltern zahle oder ihnen gehorche.»[9]

Vom lateinischen *intruo* (gewaltsam eindringen) abgeleitet, bedeutet *intrusión* das unberechtigte, unerlaubte Eindringen in eine Welt, die Welt des andern, die «Einmischung». Für jenen großen Rebellen — und Volkstheologen der Befreiung[10] — waren die Europäer in unserem Kontinent «Eindringlinge». Aber der Eindringling war *eingefallen* in einen Raum, hatte ihn okkupiert, unter seine Herrschaft gebracht: den Raum der Welt, der Kultur, der Religion, der Geschichte des amerikanischen Menschen. Das erste *páthos* des Urbewohners angesichts des unbekannten Europäers war «Fassungslosigkeit»: ein Nicht-Wissen, was man denken oder tun solle. In der eigenen Welt des Ureinwohners (der in Wirklichkeit kein «Indianer» war, wie wir sagten, denn dies war nur sein falscher asiatischer Name) erschienen diese Europäer, weißhäutig, oftmals blond, mit nie zuvor gesehenen Pferden, mit gleichfalls unbekannten Hunden, mit Pulverkanonen, mit nie erlebten eisernen Brustharnischen — die einzige Möglichkeit angesichts dieser Absonderlichkeit war, sie für «Götter» zu halten:

«In Wahrheit flößten sie Angst ein, als sie kamen. Ihre *seltsamen* Gesichter, die *eñores* [Mayas] hielten sie für Götter. Tuniatiuh[11] schlief im Hause von Tzumpan.»[12]

Die gleiche Verwunderung empfand Kaiser Moctezuma von Mexiko gegenüber dem Invasor Hernán Cortés, denn «als er bei seinen Leuten Rat suchte», so schreibt José de Acosta, «sagten alle, ohne Zweifel sei ihr alter, großer Herr Quezalcoatl gekommen[13], der gesagt hatte, er werde zurückkehren, und der auf diese Weise vom Osten her komme»[14]. Der Ureinwohner des amerikanischen Kontinents «erfand» weder den Neuankömmling, noch «ent-deckte» er ihn. Er bewunderte ihn in heiligem Respekt bei seiner «Invasion»; er bestimmte ihn in «seinem» Sinn (gewiß in einem anderen Sinn als dem des eindringenden Europäers). Wenn für den Europäer das Vorgefundene zunächst in seinem «asiatischen Sein» und dann in seinem «amerikanischen Sein» als viertem Erdteil (neben den bekannten Teilen Europa, Afrika und Asien) interpretiert wurde[15], so forderte den Ureinwohner der ebenfalls, aber im Sinne einer Gotteserscheinung interpretierte Eindringling zu der Frage heraus: Wozu kommt dieses göttliche Wesen? Um Rechenschaft zu verlangen und zu bestrafen? Um uns zu segnen und reich zu machen? Bei der ersten Begegnung war Erwartung... Verwirrung... Staunen...: «Der Admiral und die anderen bemerkten ihre Schlichtheit», so sagt uns Bartolomé de las Casas über den 12. Oktober 1492, «alles ertrugen sie mit großer Freude und Zufriedenheit; da hielten die Christen inne, um die Indios *(sic)* zu betrachten, wie groß ihre Sanftmut, Schlichtheit und ihr Vertrauen zu Leuten war, die sie nie gekannt hatten... Sie schienen den Zustand der Unschuld wiederhergestellt zu haben, in dem eine kurze Zeitlang, man sagt, nicht länger als sechs Stunden, unser Vater Adam gelebt hat.»[16]

IV. Die Sicht der Besiegten (Die zerstörte Subjektivität)

Das ursprüngliche Tête-à-tête war jedoch von kurzer Dauer, und sehr bald erfuhren die Amerindios, wozu jene «Götter» gekommen waren: «Nachdem sie sie kennengelernt hatten, stürzten sie wie grausamste Wölfe, Tiger und Löwen nach vielen Tagen Hunger auf sie los... Und etwas anderes haben sie seit vierzig Jahren bis jetzt nicht getan, und heute an diesem Tage tun sie nichts anderes, als sie zu zerstückeln, zu töten, zu ängstigen, zu betrüben, zu quälen und zu zerstören auf die absonderlichen und neuen und vielfältigen und niemals sonst gesehenen oder gelesenen oder gehörten Arten von Grausamkeit.»[17]

In der Tat erlebte der Ureinwohner Amerikas die Invasion dieser göttlichen Wesen von seiner Welt aus auf entsetzliche Weise: «Der 11. Ahuau Katún[18], der erste der Zählung, ist der Anfangskatún ..., war der Katún, an dem die *Fremden* kamen, mit rotblonden Bärten, die Söhne der Sonne, die Männer von weißer Hautfarbe. Ach! Laßt uns trauern, daß sie gekommen sind, diese Anhäufer von Steinen[19],... die falschen Götter der Erde, die am Ende ihrer Arme Feuer ausbrechen lassen[20]»[21]. «Ach! Sehr schwer ist die Last des Katún, in der sich das Christentum ereignen wird! Dies wird kommen: Macht zu versklaven, Menschen werden zu Sklaven gemacht werden, Sklaverei, die sogar die Herren der Throne erfassen wird.»[22] «Von Zittern, von Beben erfüllt

werden die Herzen der Herren der Völker sein wegen der Zeichen, die der Katún bringt: Kriegsherrschaft, Kriegszeit, Kriegswort, Kriegsspeise, Kriegstrank, Kriegswege, Kriegsregierung. Es wird die Zeit sein, in der die alten Männer und Frauen Krieg führen; in der die Kinder und die tapferen Männer Krieg führen; in der die jungen Leute Krieg führen wegen der ehrenvollen Götter.»[23]

Die ruhmreiche Eroberung, auch die Evangelisierung, wird mit dem lasterhaften ethischen Handeln verknüpft sein: dem Urbösen und der strukturellen Unterdrückung, die noch auf unserer Gegenwart, am Ende des 20. Jahrhunderts, lasten. Die Ureinwohner hatten demnach von ihrer Welt aus eine eigene Wahrnehmung des Geschehens, das die Ent-deckung fortsetzt. Entdeckung — Eroberung aus der Sicht der fremden Welt des Unterdrückers, des Eindringlings; Verwirrung, Sklaverei, Tod aus der Sicht unserer amerikanischen Subjektivität. Eine einzige Tatsache, zwei verschiedene Bedeutungen, zwei verschiedene Wirkungen.

V. Schöpferische Rezeption des Evangeliums und historische Wiedergutmachung

Bartolomé schreibt in seinem Testament (1546) einen explizit befreiungstheologischen Text: «Gott hat es für gut gehalten, mich zu erwählen, damit ich versuche, um jener gesamten Völker willen, die wir Indios nennen, der Besitzer jener Reiche und Länder, auf die Beleidigungen, Übeltaten und Schädigungen zurückzukommen — dergleichen hat man niemals gesehen oder gehört —, die ihnen von uns Spaniern gegen jedes Recht und jede Gerechtigkeit widerfahren sind, und um sie zu ihrer *ersten Freiheit* zurückzuführen, die ihnen zu Unrecht geraubt worden ist, und um sie von dem gewaltsamen Tod zu *befreien*, den sie noch immer erleiden.«[24]

«Jene Völker« — die Indios — waren frei und Herren über diese Länder. Sie wurden überfallen und beraubt, unterdrückt und arm gemacht. Dennoch empfingen sie die «Botschaft», oft jedoch trotz der Missionare. Der gekreuzigte, blutüberströmte Christus (im spanischen Barock, erst recht im lateinamerikanischen Barock)[25] ließ die Indianer ihre Identität mit dem geopferten Sohn erkennen. Sie erlebten am eigenen Leib, in ihrer radikalen Armut, in ihrer totalen Nacktheit, als im wahrsten Sinn des Wortes Arme das «Kreuz», das die Missionare verkündeten. Das war nicht bloß ein passives, memorierendes Erlernen der christlichen «Lehre»; es war eine schöpferische Rezeption des Evangeliums von «unten», von den «Besiegten» her. Kann anläßlich besagter Evangelisierung eine 500-Jahr-Feier veranstaltet werden? Wäre dies nicht eine neue *Beleidigung*, in dem Sinn, wie es uns Bartolomé de las Casas aufgezeigt hat?

Beleidigung («agravio») bedeutet eine Verletzung der Ehre und des Rufs eines Menschen, die gegen dessen Recht verstößt. Tatsächlich aber waren die Entdeckung und die Eroberung nicht nur eine Beleidigung, sondern Unterdrückungspraxis, strukturelle Sklaverei, körperlicher und kultureller Tod, Zerstörung der Götter... Das ist viel mehr als Beleidigung; es ist Angriff, Demütigung, Mord, tödliches Vergehen gegen den andern in seiner Würde.

Was daher 1992 geschehen müßte, wäre eine *historische Wiedergutmachung* («desagravio») gegenüber dem «amerikanischen Indio». Ich glaube, der große abwesende Urheber dieser Vorbereitungen zur Erinnerung an jenen 12. Oktober 1492 ist der *Indio selbst.*

Wiedergutmachung («desagravio») bedeutet, daß man — zumindest und so spät erst — das dem andern zugefügte Unrecht gutmacht, indem man dem Gedemütigten volle Genugtuung leistet und den verursachten Schaden ersetzt. Können wir das tun? Ist es nicht utopisch, dem Indio alles zurückzugeben, was man ihm genommen hat? Wie kann man das irreparable Unrecht wiedergutmachen, das man ihnen angetan hat und noch immer antut?

Allerdings ist der «amerikanische Indio» niemals besiegt worden. In Hunderten von Aufständen hat er sich in der Kolonialzeit (vom 16. bis 19. Jahrhundert) aufgelehnt, und heute taucht er in den Kämpfen der «zweiten Emanzipation»[26] auf, im *Befreiungsprozeß*, den heute Guatemala, El Salvador, Nicaragua und das ganze Lateinamerika in seiner kritischen, leidvollen Lage erlebt. Mit Mariátegui[27] meinen wir, daß die «Ureinwohnerfrage» unlösbar mit dem Schicksal Lateinamerikas verknüpft ist. Die *historische Wiedergutmachung* 1992 sollte ein Zeichen, ein Hinweis auf dem Weg des Reiches sein, dafür, daß der Indio in einem befreiten Lateinamerika frei sein soll. Nur eine von «unten» betrachtete Geschichte kann uns all dies klar zu Bewußtsein bringen.

[1] El Día (Mexiko) vom 12. Febr. 1988, S. 6. Zum Thema der Entdeckung» siehe Pierre Chaunu, Conquête et exploitation des Nouveaux Mondes (PUF, Paris 1977); Die großen Entdeckungen, hg. v. Eberhard Schmitt (C. H. Beck, München 1984) Bd II; I. P. Maguidovich, Historia del descubrimiento y exploración de Latinoamérica (Ed. Progreso, Moskau 1972); Zvetan Todorov, The Conquest of America (Harper and Row, New York 1985) (wo unsere Hypothese aufgegriffen wird, den Indianer in der Linie Levinas'schen Denkens als den «anderen» zu betrachten, mit der wir uns 1972 befaßt haben.

[2] Siehe mein Werk Filosofía ética de la liberación (La Aurora, Buenos Aires 1973, [3]1987); zur Exegese dieses Textes siehe meine Artikel Histoire de la foi chrétienne et changement social en Amérique Latine: Les luttes de libération bousculent la théologie (Cerf, Paris 1975) 39–99; Die Ausbreitung der Christenheit und ihre heutige Krise: CONCILIUM 4 (1981) 307–316. Zu einer allgemeinen Information über die Kolonialzeit siehe die Introducción General in Historia General de la Iglesia en América Latina (Sígueme, Salamanca 1983) und Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988).

[3] FCE, Mexiko 1957.

[4] A a O. 91.

[5] A a O. 97.

[6] Siehe meinen Artikel «Die Moderne Christenheit vor dem <anderen>«: CONCILIUM 12 (1979) 649–656.

[7] Siehe meinen Artikel «Die Ausbreitung der Christenheit und ihre heutige Krise«: CONCILIUM 4 (1981) 307–316.

[8] Siehe meinen Aufsatz «Das Exodus-Paradigma in der Theologie der Befreiung»: CONCILIUM 23 (1987) 54–60.

[9] B. Lewis, La rebelión de Tupac Amaru (Sela, Buenos Aires 1967) 421. Über andere Indioaufstände siehe Jürgen Golte, Repartos y rebeliones (Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1980); Segundo Moreno Yañez, Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito (Universidad Católica, Quito 1978); María T. Huerta / Patricia Palacios, Rebeliones indígenas de la época colonial (SEP-INAH, Mexiko 1976).

[10] Siehe mein Werk Hipótesis para una historia de la teología en América Latina (Indo-America Press, Bogotá 1986) 33 (demnächst bei Exodus, Freiburg i. Ue. 1988).

[11] «Tuniatuh» bezeichnet in der Mayasprache den Sonnengott. So nannten sie den spanischen Eroberer Alvarado, einen blutrünstigen rotblonden Krieger, dessen Haare von den Indianern für die Strahlen der Sonne gehalten wurden.

[12] Memorial de Sololá. Anales de los Cakchiqueles II, 148; (FCE, Mexiko 1950) 126. Siehe Nathan Wachtel, La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la Conquête espagnole (Gallimard, Paris 1971); zu den amerikanischen Religionen siehe W. Krickeberg / H. Trimborn / W. Müller / O. Zerries, Die Religionen des alten Amerika (Kohlhammer, Stuttgart 1961) Bd VII. Außerdem Miguel León Portilla, El reverso de la conquista (Mortiz, Mexiko 1964); Fernando Mires, En nombre de la cruz (DEI, San José 1986) (Ein ausgezeichnetes Werk über «theologische und politische Diskussionen angesichts des Holocausts an den Indios (zur Zeit der Conquista) 29; Silvio Zavala, Filosofía de la conquista (FCE, Mexiko 1977); José O. Beozzo, Visão indígena da conquista e da evangelização: Inculturação e libertação (Paulinas, São Paulo 1986) 79–116.

[13] Ein «Gott» der von den Azteken beherrschten Völker (wie ein griechischer Zeus im Hinblick auf die Römer). Der Unterdrücker hatte ein «schlechtes Gewissen» und glaubte, der Gott der Unterdrückten werde ihn für die Unterdrückung seiner Gläubigen zur Rechenschaft ziehen. Cortés brach von Tlaxcala, von dem Tempel aus auf, in dem Quetzalcoatl verehrt wurde (die «göttliche Zweiheit» oder «gefiederte Schlange»: *coatl* =Zweiheit; *quetzal* =glänzende Federn des Vogels *quetzal*, Zeichen der Göttlichkeit).

[14] Historia Natural VII, Kap. 16; (BAE, Madrid 1954) 277.

[15] Sogar der Name «Amerikaner» ist fremd und unterdrückerisch: Er ist abgeleitet vom Namen eines italienischen Geographen und nicht von dem eines «Amerikaners» (!).

[16] Historia de las Indias I, Kap. 40; (BAE, Madrid 1957) Bd I, 142.

[17] Bartolomé de las Casas, Brevísima relación de la destrucción de las Indias: aaO. Bd V, 137.

[18] Name einer «Epoche», eines «kairós» oder einer Schreckenszeit.

[19] Bezug auf das Erbauen großer Gotteshäuser in der Architektur des 16. Jahrhunderts.

[20] Bezug auf die mit Schießpulver arbeitenden Feuerwaffen der Spanier.

[21] El libro de los libros de Chilam Balam II, 11 Ahuau; (FCE, Mexiko 1948) 124–125.

[22] A a O. 126.

[23] A a O. 137.

[24] Obras, a a O. Bd V, 539.

[25] Siehe meinen Artikel Christliche Kunst des Unterdrückten in Lateinamerika. Eine Hypothese zur Kennzeichnung einer Ästhetik der Befreiung: CONCILIUM 16 (1980) 106–113.

[26] Die «erste Emanzipation» richtete sich seit 1809 gegen Spanien und Portugal. Die «zweite Emanzipation» hat 1959 begonnen, nun aber sind die neokolonialen Metropolen die Industrieländer des «Zentrums».

[27] Siehe sein Werk Sieben Versuche, die peruanische Wirklichkeit zu verstehen (Argument-Verl. / Edition Exodus, Berlin / Freiburg i. Ue. 1986).

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

ENRIQUE DUSSEL

1934 in Mendoza, Argentinien, geboren. Lizentiat in Philosophie (Mendoza). Doktor der Philosopie (Madrid) und der Geschichtswissenschaft (Sorbonne, Paris). Lizentiat der Theologie (Paris) und Dr. h. c. der Theologie an der Universität Freiburg i. Ue. Derzeit Professor der Kirchen- und Theologiegeschichte am Theologischen Institut für Höhere Studien in Mexiko und Professor für Ethik und Politische Philosophie an der Nationaluniversität von Mexiko. Neuere Veröffentlichungen u. a.: Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1988); Philosophy of Liberation (Orbis Books, New York 1985); (deutsche Ausgabe: Argumente, Hamburg 1988); «Introducción General» zu «Historia General de la Iglesia en América Latina (Ed. Sígueme, Salamanca 1983); Hacia un Marx desconocido. Comentario a los Manuscritos del 61–63 (Siglo XXI, Mexiko 1988); Caminhos de libertação latino-americana (Paulinas, São Paulo 1985); Para una historia de la teología en América Latina (Indo-America Press, Bogotá 1985); (deutsche Ausgabe: Edition Exodus, Freiburg i. Ue. 1988); Etica comunitaria: in der Reihe «Teología y Liberación» (Paulinas, Buenos Aires; Vozes, Petrópolis 1986); (deutsche Ausgabe Patmos, Düsseldorf 1988). Anschrift: Celaya 21–402, Colonia Hipódromo, 06100 México, D. F., Mexiko.

Herman Obdeijn

Das Christentum und die Kolonisation in Afrika im 19. und 20. Jahrundert

I. Die politische Aufteilung

Im Lauf des 19. Jahrhunderts nahm in Europa das Interesse für den afrikanischen Kontinent schnell zu: Entdeckungsreisende erkundeten den Kontinent, Handelsreisende entfalteten intensive Aktivitäten, Politiker zeigten Interesse für strategische Positionen und Einflußsphären, und die Kirchen sahen ein Arbeitsfeld für neue Bekehrungsaktivitäten. Dies führte sowohl in protestantischen wie in katholischen Kreisen dazu, daß man zahlreiche Missionare aussandte mit dem Ziel, in Afrika den christlichen Glauben zu verbreiten.

In vielen Gebieten Afrikas waren diese Glaubensverkünder die ersten Vertreter der westlichen Welt. Während des ganzen 19. Jahrhunderts waren sie oft tätig in Gebieten, in denen der europäische politische oder wirtschaftliche Einfluß noch nicht oder kaum vorgedrungen war. Man kann ruhig behaupten, daß sie in der Zeit von 1850 bis 1914 im afrikanischen Binnenland die wichtigste Gruppe von Europäern waren, und zwar sowohl ihrer Anzahl nach wie auch hinsichtlich der Intensität ihrer Kontakte mit der Bevölkerung.

Die katholischen und protestantischen Missionare waren Kinder ihrer Zeit und Umgebung. Sie lebten ihren Glauben im Kontext der westlichen Gesellschaft, und es war unvermeidlich, daß sie mit ihrer Heilsbotschaft auch ihre Auffassungen über die Art von Gesellschaft, innerhalb derer der neue Glaube gelebt werden müsse, mitbrachten. Ihr Einfluß erstreckte sich deshalb nicht allein auf die Glaubensauffassungen, sondern auch auf die politischen, sozialen und wirtschaftlichen Umstände in den Gebieten, in denen sie wirksam waren.

Bekehrungswerk und zivilisatorisches Werk mußten Hand in Hand gehen, und unter Zivilisation wurde verstanden: Ruhe und Friede, Einführung eines auf Geldwirtschaft gegründeten Handels und de facto auch die Errichtung einer Gesellschaftsordnung, die eine Widerspiegelung des Europa des 19. Jahrhunderts war.

Anfangs hofften viele katholische und protestantische Missionare auf eine allmähliche Umformung der afrikanischen Gesellschaft ohne politische Intervention Europas. Die protestantische Niger-Mission in Nigeria mit Hilfe von aus Sierra Leone abstammenden Negersklaven, gleiche Bestrebungen in Kenya, Initiativen in Richtung einer theokratischen Gesellschaft am Tanganyika-See unter Leitung der katholischen Missionsgesellschaft der Weißen Väter und in Nyassaland unter dem Einfluß schottischer protestantischer Missionare: All dies sind ebensoviele Beispiele einer Christianisierung außerhalb des Rahmens des Kolonialismus[1].

Erst nach 1880 trat eine Änderung in der Vorgehensweise ein: Das europäische Missionspersonal wurde pessimistischer oder rassistischer in seiner Einstellung gegenüber den afrikanischen Helfern, und es wuchs die Überzeugung, daß der Widerstand unwilliger und tyrannischer Fürsten nur mir Hilfe einer europäischen Kolonialmacht gebrochen werden könne. Obschon die Missionare nicht mit vorgefaßten politischen Ambitionen ankamen, spielten sie so praktisch doch oft eine Rolle bei der Aufrichtung der kolonialen Autorität.

Die Missionare sahen Ruhe und Frieden als notwendige Voraussetzungen für ihr Bekehrungswerk an, und in ihren Augen konnten diese Ruhe und Ordnung in vielen Fällen allein durch europäische Mächte gesichert werden. Ein protestantischer Missionar in Kenya folgerte daraus: «Wo die Macht einer christlichen Nation nicht mehr zu spüren ist, ist auch die Grenze erreicht, welche die Vorsehung dem Bekehrungswerk gesetzt hat.»[2] Es sind Beispiele in Hülle und Fülle bekannt von Situationen, in denen protestantische und katholische Missionare aktiv beigetragen haben zur Aufrichtung und Festigung einer Kolonialmacht. In vielen Fällen betraf dies die Autorität ihres Herkunftslandes, aber nicht immer: Der französische Stifter der Gesellschaft der Weißen Väter, Kardinal Lavigerie, hat versucht, deutsches Interesse für Uganda zu wecken, und der französische protestantische Missionar Coillard vermittelte bei der Ausbreitung des britischen Einflusses in Rhodesien. Bei

alldem meinten sie schließlich und endlich, den Interessen der einheimischen Bevölkerung zu dienen.

II. Der Einfluß auf die afrikanische Gesellschaft

Aus heutiger Sicht muten viele Initiativen der Mission noch sehr paternalistisch an. Auf den Missionsstationen der Weißen Väter in Deutsch-Ostafrika zum Beispiel mußten die Christen täglich eine Reihe von Arbeiten auf den Plantagen der Mission verrichten. Aber das geschah nach Auskunft der Missionare, um sie zu lehren, sich an regelmäßige Arbeit zu gewöhnen. Auch das Joch, das die schottischen protestantischen Missionare in Nyassaland ihren Jüngern auferlegten, war sicher nicht immer gerade sanft. Es muß auch angemerkt werden, daß die Missionare oft die ersten waren, die Kritik übten, wenn die Interessen der afrikanischen Bevölkerung nicht gut gewahrt wurden, so zum Beispiel im Kongo-Freistaat Leopolds II.

Die kolonialen Autoritäten versuchten, diese unabhängige Einstellung der Missionare dadurch zu beeinflussen, daß sie ihnen Privilegien verliehen und daß sie forderten, daß soviel Missionspersonal wie nur möglich aus dem Land der Kolonialmacht stammen müsse. In den deutschen Gebieten und im belgischen Kongo führte das zu praktisch homogenen Gruppen von deutschem bzw. belgischem Personal. Nach Uganda wurden die britischen Mill-Hill-Fathers geholt, um ein Gegengewicht zu den Weißen Vätern französischer Herkunft zu bilden.

Die Aktivitäten der katholischen und protestantischen Mission wirkten tief ein auf die traditionellen Gesellschaften. Auf dem Gebiet des Unterrichts nahmen sie einen gewichtigen Platz ein. Von vielen Missionaren wurde der Schulunterricht als eines der wirksamsten Hilfsmittel beim Bekehrungswerk angesehen, dies vor allem von den protestantischen Missionen, die das Lesen der Bibel in den Mittelpunkt stellten. Für die weltlichen Autoritäten bedeutete das aber gleichzeitig einen wertvollen Beitrag zur Vergrößerung des kolonialen Einflusses. Die Mission lieferte eine tüchtige und vertrauenswürdige Schicht von mittleren Hilfskräften für die Kolonialverwaltung, und auf Drängen der kolonialen Autoritäten wurde im Schulunterricht der Sprache, der Kultur und Geschichte der Kolonialmacht ein großer Raum zugewiesen[3]. Die christlichen Werte und Normen, wie sie im europäischen Kontext gelebt wurden, wurden der afrikanischen Bevölkerung als etwas ganz Selbstverständliches auferlegt.

Die Kirchenmitgliedschaft hatte oft auch sozial-wirtschaftliche Folgen für die Afrikaner. Das Christentum brachte eine neue soziale Mobilität zuwege mit allen ihren Konsequenzen. Die Bande zur neuen Glaubensgemeinschaft schienen bisweilen stärker als die alten Bindungen zur Stammesgemeinschaft, und die neubekehrten Christen waren eher zur Mitwirkung mit den kolonialen Machthabern bereit. Die Kleinfamilie wurde stärker betont als die Großfamilie im weiteren Sinn. Polygamie war ein Hindernis, das der Zulassung zur Taufe entgegenstand.

Die Missionare spielten eine Rolle bei der Einführung moderner Ackerbau- und Viehzuchttechniken. Oft waren die Missionsstationen eine Art Musterbauernhöfe, die eine große Ausstrahlung auf die Umgebung ausübten[4].

III. Die Warnung der Enzyklika «Maximum illud» vor einer «pestis teterrima»

Aus allerlei praktischen Gründen waren Mission und Kolonialpolitik zu Beginn des 20. Jahrhunderts eng verquickt worden. Nicht jeder war aber blind gegenüber den Gefahren, die damit verbunden waren. Deutlich wurde dies z. B. während des Ersten Weltkriegs, als alle deutschen katholischen und protestantischen Missionare in den deutsch-afrikanischen Kolonien interniert wurden. In der Enzyklika «Maximum illud» von 1919 wies Papst Benedikt XV. auf die Gefahr einer zu engen Verbindung zwischen Kolonialismus und Christentum hin. Er sprach dabei von einer «pestis teterrima» — einem abscheulichen Unwesen —. Der Missionar wurde aufgerufen, sein Vaterland zu vergessen und sich ganz und gar nur für die Kirche einzusetzen. Fortan wurde starker Nachdruck auf die Bildung eines einheimischen Klerus gelegt, etwas, womit man sich noch nicht sehr befaßt hatte, wobei gewisse Vorurteile betreffend die Qualitäten der afrikanischen Rasse wohl nicht ohne Bedeutung gewesen sein dürften.

In der Enzyklika «Rerum Ecclesiae» (1926) wurde diese Losung nochmals nachdrücklich wiederholt. Rom war wahrscheinlich gewarnt

durch die russische Revolution und durch den aufkommenden Nationalismus vor allem in Asien. Der Papst betonte nachdrücklich, daß der einheimische Klerus berufen sei, seine eigene Kirche zu leiten. Rom mochte denn hier etwas weitsichtiger sein, aber die Missionare auf dem Missionsfeld waren oft einer anderen Meinung zugetan. Echte Verantwortung konnte ihnen noch nicht anvertraut werden. So konnte Pater Leloir, wohlbestallter Doktor der Theologie, noch 1939 schreiben: «Bei einer gleichen Entwicklung (und oft hat der einheimische Priester, obwohl fromm und eifrig, noch nicht den allgemeinen Entwicklungsstand des weißen Priesters erreicht) hat letzterer doch dem einheimischen Priester das menschliche Prestige seiner Rasse voraus, seine Beziehungen und die Aureole des großen Opfers, das er gebracht hat, um von so fern her zu kommen und sich seinem Apostolat zu weihen.»[5] Die Ernennung von zwei schwarzen Bischöfen 1938 durch Rom fiel denn auch noch lange nicht bei jedem auf den guten Boden einer angemessenen Würdigung.

IV. Mission und Nationalismus

Die neuen Christen schienen auch nicht immer so folgsam zu sein, wie die katholischen und protestantischen Missionare sie sich gewünscht hätten. Vor allem der protestantische Missionar wurde mit den Entwicklungen konfrontiert, die zu selbständigen afrikanischen Kirchengemeinschaften führten, die nicht allein religiöse Bedeutung hatten, sondern auch ein bedeutender gesellschaftlicher Faktor wurden und so auch zur Grundlage verschiedener nationalistischer Bewegungen wurden. In katholischen Kreisen wurden die aufkommenden nationalistischen Bewegungen mit Argwohn beobachtet, und afrikanischen Priestern war es ganz und gar verboten, Aktivitäten in dieser Richtung zu entfalten.

Der einflußreiche Bischof von Katanga in Belgisch-Kongo, Jean de Hemptinne, war einer der heftigsten Gegner des Methodistenpredigers Simon Kibangu, der eine eigene Kirche stiften wollte. Mit auf den Druck der katholischen Mission hin hat Kibangu von 1921 bis zu seinem Tod im Jahr 1951 im Gefängnis gesessen.

Natürlich ist nicht zu verkennen, daß die katholische protestantische Mission viel zur Bildung des neuen Afrika beigetragen haben. Die meisten Intellektuellen und nationalistischen Führer waren in den Schulen der protestantischen und katholischen Mission ausgebildet worden. Im allgemeinen aber fand sich beim europäischen Missionspersonal nur wenig Anerkennung der Eigenwerte der afrikanischen Kultur. Die Kirchengebäude waren Kopien der europäischen Dorfkirchen, die Liturgie wurde weiter auf lateinisch gefeiert, und die Ausbildung des jungen Klerus erfolgte anhand der Theologie des Thomas von Aquin. Als Pater Tempels 1945 seine Bantu-Philosophie veröffentlichte, sorgte Bischof de Hemptinne prompt dafür, daß er aus dem Kongo entfernt wurde[6].

Als es nach dem Zweiten Weltkrieg vielen deutlich wurde, daß die Zeiten sich geändert hatten und die Afrikaner auch ihr Los in die eigenen Hände nehmen wollten, hatten viele Missionare ihre Schwierigkeiten damit, vor allem, weil es ihnen zu rasch ging. Aber im allgemeinen war der Wirklichkeitssinn groß genug, um das Unabwendbare zu akzeptieren. Aber nicht überall. In Belgisch-Kongo blieb die Mission dabei, ihre Stellung dicht hinter den kolonialen Autoritäten zu behaupten, die vorläufig auch nichts von einem Nachgeben wissen wollten. Nicht von ungefähr waren Kirche und Staat seit dem Konkordat von 1906 dort aufs äußerste miteinander verquickt.

Auch in den portugiesischen Kolonien stellten Kirche und Staat sozusagen zwei Arme an einem Leib dar und hatten allein die Weißen Väter in Moçambique 1971 den Mut, deutlich ihre Solidarität mit der Unabhängigkeitsbewegung zu zeigen. In Südafrika schließlich verteidigten die protestantischen Buren im Namen der Bibel die Apartheid, und in Kenya drängten die europäischen Kolonisten noch 1950 die britische Regierung, sich deutlich dafür zu erklären, daß die britische Herrschaft in Kenya als Trägerin des Aufbaus der christlichen Zivilisation bestehen bleiben sollte[7].

Es muß gesagt werden, daß die Kirchen an vielen Orten die Seite der nationalistischen Führer wählten, von denen doch viele ihre eigenen Schüler waren. Rom ernannte in schnellem Tempo Afrikaner zu Bischöfen, und so wollte es die Ironie des Schicksals, daß katholische und protestantische Missionare, welche die Kolonialherren hatten kommen sehen, sie nun auch wieder abziehen sahen, während sie selbst ihre Position unter veränderten Umständen zu wahren wußten.

V. Nach Erlangung der Unabhängigkeit

Nach der Erlangung der Unabhängigkeit blieben Spannungen zwischen den neuen Führern und den christlichen Kirchen nicht aus. Viele weiße Missionare hatten Schwierigkeiten mit ihrer neuen Position, in der sie nicht mehr wie selbstverständlich die ungekrönten Oberhäupter ganzer Gebiete waren. Ihr Abzug und der verminderte Nachzug neuer Kräfte aus Europa bewirkten, daß die einheimischen Geistlichen einen immer größeren Anteil an der Leitung der Kirchen erhielten.

Sie waren wahrscheinlich auch besser qualifiziert, um sich gegen die diktatorischen Neigungen gewisser politischer Führer zur Wehr zu setzen. In Ländern wie Kongo/Zaïre, Guinea, Ruanda und Uganda kam es bisweilen zu heftigen Konflikten. Namentlich den katholischen Christen wurde vorgeworfen, noch allzusehr in kolonial-europäischen Begriffen zu denken. Einige Führer behaupteten, daß nach dem Kolonialismus auch das Christentum verschwinden müsse, da es ein Fremdkörper in der afrikanischen Gesellschaft sei.

Diese Spannungen haben aber auch läuternde Wirkung gehabt. Das afrikanische Christentum ist erwachsener und selbständiger geworden. In der Theologie, der Liturgie und dem kulturellen Ausdruck haben echt afrikanische Werte ihren Platz erhalten. Die noch anwesenden katholischen und protestantischen Missionare sind nicht mehr diejenigen, welche die Dienste verteilen, sondern sie sind der afrikanischen Kirche dienstbar geworden, wie schwierig dies für viele von ihnen auch gewesen sein mag.

[1] Vgl. H. L. M. Obdeijn, The Political Role of Catholic and Protestant Missions in the Colonial Partitition of Black Africa. A Bibliographical Essay (Leiden 1983).

[2] R. W. Strayer, The Making of Mission Communities in East-Africa. Anglicans and Africans in Colonial Kenya, 1975–1935 (London 1978) 33.

[3] Vgl. z.B. A. W. Tiberondwa, Missionary Teachers as Agents of Colonialism. A Study of their Activities in Uganda 1877–1925 (Lusaka 1978).

[4] J. J. de Wolf, Sociaal-economische aspecten van de invloed van de katholieke missie in Oost-Afrika: J. M. Schoffeleers e. a., Missie en Ontwikkeling in Oost-Africa (Nijmegen/Baarn 1983) 40–53.

[5] Zitiert nach André Picciola, Missionaires en Afrique 1840–1940 (Paris 1987) 190.

[6] Vgl. Adrian Hastings, A History of African Christianity 1950–1975 (London 1979) 63.

[7] Hastings, a a O. 24.

Aus dem Niederl. übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

HERMAN OBDEIJN

1938 geboren: Studierte Philosophie und Theologie in Löwen und Carthago und Geschichte an der Katholischen Universität Nijmegen. 1975 promovierte er mit einer Dissertation über das Thema «L'enseignement de l'histoire dans la Tunésie moderne 1881–1970». 1970–1975 arbeitete er in Entwicklungsprojekten in Tunesien. 1976–1982 war er Mitarbeiter der Katholischen Universität Nijmegen, 1982–1985 Unterrichtsattaché an der Botschaft der Niederlande in Rabat. Seit 1985 Koordinator für Minderheitenstudien an der Reichsuniversität Leiden. Veröffentlichungen zum Themenkreis katholische und protestantische Mission: The Political Role of Catholic and Protestant Missions in the Colonial Partition of Black Africa. A Bibliographical Essay. Intercontinenta 3 (Leiden 1983); De Witte Paters en de christelijke omwenteeling in Buganda in het laatste kwart van de 19e eeuw: J. M. Schoffeleers e. a., Missie en Ontwikkeling in Oost-Afrika (Nijmegen und Baarn 1983) 40–53; Les Soeurs Blanches en Afrique centrale à la fin du XIX siècle. Les idées, le personel, les oeuvres: La femme dans les sociétés coloniales (Aix-en-Provence 1984) 192–202; Missie en Zending in Afrika. Een bibliografische inleiding: Tijdschrift voor Geschiedenis 98 (1985) 381–392. Anschrift: Van Houdringelaan 24, NL-2341 BK Oesgtgeest, Niederlande.

Abschließende Überlegungen

Ottmar John

Die Tradition der Unterdrückten als Leitthema einer theologischen Hermeneutik

Für Alberto

I. Die politisch-theologische Formulierung des hermeneutischen Problems

1. Die Interpretation von Texten der Testamente und der kirchlichen Tradition ist immer dann notwendig, wenn der Text als solcher in der Gegenwart nicht mehr verstanden wird. In der Interpretation muß zwischen zwei Zeiten, zwei verschieden gewordenen Vorstellungswelten, zwei verschiedenen gesellschaftlichen Situationen vermittelt werden; d. h. die Interpretation ist provoziert von einer bestimmten Differenz einer existenztiellen und gesellschaftlichen Situation zum Ereignis der Offenbarung.

Diese Differenz kann nun nicht einfach auf formale und quantitative Zeit- und Ortsverschiedenheit zurückgeführt werden; weder Kilometerangaben noch die Anzahl der Jahre, die die Gegenwart vom Heilsereignis trennen, sind ein adäquates Verständnis dieser Differenz. Sie muß als qualitative begriffen werden; um die Differenz der gegenwärtigen westlichen, bürgerlich geprägten Industriegesellschaften zur Zeit Jesu richtig zu ermessen, muß auf die gegenwärtigen Auslegungssubjekte und ihre historische und gesellschaftliche Charakteristik eingegangen werden.

2. Die Unverständlichkeit und damit der Zwang zur Vermittlung und Interpretation der biblischen Texte ist — so die These — eine Eigenart bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften. Sie hängt mit einem in der Aufklärung zum ersten Mal formulierten Subjektverständnis zusammen: Subjekt ist derjenige, der sich seiner Möglichkeiten und Fähigkeiten bewußt ist, der weiß, daß er für sich und sein Dasein selbst zuständig ist, d. h. daß er autonom und mündig ist. Dieses Selbstbewußtsein von Autonomie und Freiheit[1] begründete und entwickelte sich durch den Nachweis, daß es ohne Autonomie und Freiheit keine wahren Erkenntnisse und keine moralischen Handlungen gebe. Zugleich verweist dieses Selbstbewußtsein der Autonomie auf die materielle Macht zumindest von einigen Menschen, zu der gesollten Freiheit auch tatsächlich und wirklich in der Lage zu sein und dazu die Mittel zu besitzen. Die Kantische Identifizierung von Sollen und Können war nur deshalb nachhaltig plausibel, weil mit dem Erwachen des aufgeklärten bürgerlichen Selbstbewußtseins eine erhebliche wirtschaftliche und — besonders in Frankreich — politische Machtsteigerung einherging.

Auf der einen Seite kann der Besitz an ökonomischen Mitteln und die damit errungene Macht als Voraussetzung dafür erachtet werden, daß Menschen überhaupt dazu kommen können, sich selbst als autonom und frei zu verstehen. Auf der anderen Seite kann aber auch der Besitz an ökonomischen Mitteln zurückgeführt werden auf ein mit dieser Autonomie gegebenes neues Verhältnis zu den Dingen: Nur ein sich selbst als autonom verstehendes Subjekt ist in der Lage, Dinge als Mittel zur Vergrößerung seiner Macht zu gebrauchen bzw. materielle Dinge in solche Mittel zu verwandeln, die nicht nur die einfache Reproduktion des Lebens sicherstellen, sondern zur Anhäufung von Reichtum und Macht geeignet sind. D. h. nur das autonome Subjekt ist dazu in der Lage, Dinge in Produktionsmittel zu verwandeln, in Mittel, die sich selbst vervielfältigen, sich selbst zum Zweck haben.

Ob nun die materialistische oder die idealistische Deutung die faktische Genese neuzeitlicher Autonomie angemessen begreift, kann hier nicht entschieden werden. Wichtig ist die Einsicht, daß im Rahmen der hermeneutischen Reflexion das Auslegungssubjekt kein beliebiges

ist, das mit der gleichen Wahrnehmungs- und Erkenntnisstruktur bereits in früheren Epochen das Wort Gottes zu hören bemüht war, sondern daß in kapitalistischen Gesellschaften das Subjekt eine spezifische Autonomie besitzt und daß diese Autonomie nicht bloß eine theoretische, gedachte, im Bewußtsein existierende, sondern eine praktische, die gesellschaftlichen Verhältnisse gestaltende und bestimmende ist. D. h. im Kapitalismus schafft sich das Subjekt dadurch als autonomes, daß es sich Mittel aneignet, etwas leistet, Macht ausübt gegenüber Natur und anderen Menschen. Durch die Mittelanhäufung gestalten die autonomen Subjekte, d. h. die gesellschaftlich mächtige Klasse von autonomen Subjekten, die zwischenmenschlichen Verhältnisse selbst. Das autonome Subjekt ist nicht nur deswegen autonom, weil es sich aus der Herrschaft von kirchlicher Autorität und Tradition gelöst und befreit hat, sondern vor allem deswegen, weil es seinerseits autonom die Verhältnisse der Menschen untereinander und zur Vergangenheit bestimmt[2].

Autonomie wird hier nicht als Kritik bzw. Destruktion von feudaler Herrschaft verstanden, sondern als Macht per se ipsum, die in der Lage ist, Verhältnisse abzubrechen, herzustellen bzw. inhaltlich zu prägen. D. h. Autonomie ist das Basismerkmal und die Bedingung von Herrschaftsausübung im Kapitalismus.

3. Dieses geschichtlich neu entstandene autonome Subjekt verkörpert vor allem der Typ des Bürgers. Sein Verständnis von Subjektsein, durch das das Subjekt in seiner wesentlichen Eigenart, die es Subjekt sein läßt — der Autonomie — sich selbst schafft, steht im krassen Widerspruch zu solchen Erfahrungen und Traditionen, in denen das Leben und Subjektsein als Geschenk und Gnade, als von anderen ermöglicht, als verdankt verstanden wird[3]. Jemand, der sein eigenes Leben selbst orientiert und aus eigenen Mitteln erfolgreich und gut bestreitet, versteht nicht mehr, warum er auf die in den biblischen Testamenten angesagte und verheißene Erlösung hoffen soll. Für den ist die Botschaft vom rettenden Eingriff Gottes in die Geschichte relativiert durch das Bewußtsein, sich selbst geholfen zu haben.

Diese so mit dem Begriff der ökonomischen Macht und Autonomie gekennzeichnete spezifische Differenz des gegenwärtig herrschenden Selbstverständnisses zur Verheißung der Offenbarung läßt das Ausmaß der Vermittlungs- und Interpretationsproblematik ermessen: Es muß also damit gerechnet werden, daß das zentrale Problem jeder Interpretation der biblischen Botschaft ein politisches und ökonomisch produziertes Problem ist. Die Anpassung des Sinnes von Texten, ihre Instrumentalisierung zur Rechtfertigung der eigenen Situation ist nicht jedem möglich, sondern nur dem, der Macht und Mittel hat, sein Verhältnis zu einem vergangenen Ereignis und seinem textlichen Ausdruck von sich aus herzustellen und im Sinne seiner Interessen inhaltlich zu gestalten. D. h. das mißverstehende und verfälschende Ergebnis einer Interpretation ist immer verursacht durch die Asymmetrie, die herrschaftliche Verzerrtheit der Bezugnahme der Gegenwart auf Vergangenheit. Die Gefahr, die freie Gabe Gottes in der Offenbarung den menschlichen Bedürfnissen anzupassen ist also eine Gefahr, die vor allem von denen droht, die Macht und Mittel haben, ihre Bedürfnisse auch zu befriedigen.

Etwas Fremdes und Äußerliches den Texten zu unterlegen, in sie so hineinzulesen, daß es als authentischer Inhalt erscheint, kann nur derjenige bewerkstelligen, der etwas Eigenes, allein von ihm selbst Abhängendes und nicht von außen (etwa durch die Ereignisse, von denen die Texte berichten) Ermöglichtes in der Hand hat. Die Macht und Herrschaft im Rückgriff auf Texte der Vergangenheit und durch ihre Interpretation zu rechtfertigen, ist keine allgemein menschliche Unart, da jeder in seinem Umgang mit Texten auch Menschsein vollzieht, sondern eine methodische Perspektive von Subjekten, die Macht haben und Herrschaft ausüben. Es ist keine transzendentale Bedingung jeder Erkenntnis von allen und zu jeder Zeit, sondern eine Gefahr, die von denen ausgeht, die die Macht haben, von sich aus ihre Verhältnisse zu fremden Menschen, Welten und Zeiten zu gestalten.

Die Machtausübung gegenwärtiger Interpretationssubjekte, ein Verhältnis zu Texten vergangener Ereignisse von sich aus herzustellen, vollzieht sich in zwei — idealtypisch — beschreibbaren Verfahren: In der Auswahl von Inhalten biblischer Texte und ihrer abstrahierenden Deutung auf der einen Seite und im objektivierenden bzw. ästhetisierenden Umgang mit ihnen auf der anderen.

Man kann einmal probeweise die *Verstehbarkeit* biblischer und traditioneller Glaubensinhal-

te von ihrer normativen *Geltung* unterscheiden. Denn auch wenn das Verständnis einer Reihe von Inhalten verlorengeht, können diese trotzdem normative Geltung für die Gegenwart bewahren: als unverstehbar können Texte herrschende Vorstellungsmuster provozieren und beunruhigen. Umgekehrt gibt es ein «Verständnis» von Texten, das erreicht wird, ohne daß es eine orientierende und verändernde Bedeutung für gegenwärtiges Handeln hätte.

a) Die Differenz zwischen biblischen und bürgerlich-modernen Vorstellungshorizonten wurde und wird in der Theologie zu überwinden versucht durch Auswahl und Deutung. Die erste Phase der historistischen Leben-Jesu-Forschung ist ein prominentes Beispiel dafür. Die einem modernen Bewußtsein unverständlich gewordenen Wundergeschichten, die Sohn-Gottes-Theologie des NT, die Auferstehungsbotschaft etc. wurden dem Ziel der historisch exakten Rekonstruktion des tatsächlichen Lebens Jesu — so «wie es eigentlich gewesen war» — geopfert. Als Tatsache, als Ereignis, das wirklich stattgefunden haben konnte, war nur das verstehbar, was in den Horizont moderner, naturwissenschaftlich geprägter Wirklichkeitsauffassung paßte. «Die objektive Wirklichkeit von Geschehnissen ist nur feststellbar, sofern diese zusammenstimmen mit den allgemeinen Bedingungen der Erkenntnis von wirklicher Wirklichkeit in Unterscheidung von bloß vermeintlicher Wirklichkeit und sofern sich diese einfügen lassen in den Kontext bisheriger als ausnahmslos bestätigter Erfahrung.»[4] Unter der Herrschaft des modernen Tatsachenbegriffs wird die Botschaft einem äußerlichen, der Gegenwart entstammenden Kriterium unterworfen. Mit ihm wird ausgewählt, was auch heute noch verständlich sein kann und deswegen allein auch noch Geltung beanspruchen darf[5].

Die unverständlichen Teile der Botschaft werden dann entweder ganz ausgeschieden (Jesulogie!) oder von ihren konkreten Inhalten wird abstrahiert, und sie werden als relative «Ausdrucksmittel» für etwas anderes, «Eigentliches» erachtet. Die unverständlichen Textstücke werden als Weltbild oder kultureller, zeitlich bedingter, deswegen nicht normativer Rahmen durchschaut[6]; im Interpretationsprozeß wird aus ihnen ihre *reine* Bedeutung destilliert. So verdampften in der Entmythologisierung die Zeit- und Katastrophenwahrnehmung der Apokalyptik zu einer präsentischen Eschatologie, die jeder in der existentiellen Glaubensentscheidung bereits erreichen kann. Die Rettung des normativen Anspruchs der Botschaft für die Gegenwart wurde angestrebt durch Aussonderung und Relativierung ganzer Inhaltskomplexe. Aber indem der Botschaft so die Fremdheit und Unverständlichkeit genommen wird, wird sie gleichzeitig eingepaßt in und verändert für gegenwärtige Verstehens- und Erfahrungshorizonte.

b) Dagegen halten objektivierende und ästhetisierende Verfahrensweisen am ganzen widersprüchlichen und vielschichtigen Textkorpus fest. Sie praktizieren ihm gegenüber eine neue Verständnisbereitschaft, die alle Aussagen und Erzählungen gelten läßt, jedoch nur für sich, nicht für die Welt und Praxis des Auslegers. Indem vergangene Berichte und Zeugnisse von wunderbaren, wirklichkeitsverändernden Ereignissen zum Objekt wissenschaftlicher Forschung gemacht werden, werden sie zwar bestehen gelassen, jedoch die Distanz zu ihnen wird methodisch besiegelt. Die Deutung der biblischen Texte als «Sprachereignisse», unter Verzicht auf die Frage nach ihrer Wirklichkeit jenseits oder zeitlich vor ihrer Mitteilung, die Verkürzung ihrer Wahrheit auf innersprachliche Strukturen und Beziehungen führt die Texte in ihrer Eigenart und Fremdheit vor, ohne daß diese noch eine gegenwärtiges Leben und menschliche Praxis provozierende Autorität haben könnten[7]. Das objektivierende und ästhetisierende Verfahren erreicht eine Art von Verständnis, das den Verlust an Geltung und Normativität impliziert — für das Verständnis wird der Preis der Beliebigkeit bezahlt.

II. Die Unterdrückten als Autoritäten im Hören der Botschaft

4. Damit stellt sich die Frage, ob es eine grundsätzliche hermeneutische Anweisung gibt, die weder die Texte gegenwärtigen herrschenden Verständnisweisen unterwirft und in sie verfälschend einpaßt, noch sie in distanzierter Beliebigkeit beläßt. Es ist die Frage, ob es in der bürgerlichen Gesellschaft Subjekte gibt, die Geltung und inhaltliche Unverständlichkeit nicht gegeneinander ausspielen müssen.

Für diejenigen, die in der bürgerlichen Gesellschaft faktisch keine Macht und Autonomie haben, stellt sich die hermeneutische Frage anders:

Machtlosigkeit, Armut und Unterdrücktsein sind Merkmale von Menschen in hochentwickelten Industriegesellschaften, die für das hermeneutische Problem einen grundsätzlich anderen Stellenwert haben als Macht und Autonomie. Die Merkmale der Machtlosigkeit, Armut und des Unterdrücktseins charakterisieren Menschen nicht von dem her, was sie in der Interpretation der Schrift haben, oder von dem her, was sie von sich aus sind, sondern von dem her, was sie nicht haben und nicht sind bzw. was mit ihnen gemacht worden ist[8].

Die Rechtfertigung von Armut, Machtlosigkeit und Unterdrücktsein durch Rekurs auf die Schrift kann nicht das Interesse derer sein, die dem ausgesetzt sind, sondern nur das Interesse derer, die sie beherrschen und Nutzen daraus ziehen. Insofern haben sie nichts, was sie in die biblischen Texte heineinlesen könnten, außer ihrer Hoffnung, ihrer Offenheit, von dort her etwas zu bekommen. Diejenigen, die keine Macht haben, sind also nicht in der Situation, von sich her ein Verhältnis zur frohen Botschaft nach ihren Kriterien und Vorgaben zu gestalten, sondern sie sind angewiesen auf die ungebrochene Tradition. Machtlosigkeit ist eine Kennzeichnung von Menschen, die sie ungeeignet erscheinen läßt, Traditionen abzubrechen, zu modifizieren oder völlig neu zu stiften. Machtlosigkeit implziert die «Fähigkeit», Traditionen von sich aus gelten zu lassen. Die Armen und Unterdrückten sind diejenigen, an denen sich die Texte und ihre Inhalte am ehesten zur Geltung und zu Gehör bringen können. Denn sie glauben an Jesus Christus nicht dazu, damit sie arm bleiben, sondern damit sie gerettet und von der Not und aus dem Elend befreit werden. Nur eine so kennzeichenbare Menschengruppe hat kein Übergewicht im Verhältnis zur Botschaft; deswegen birgt ihre Bezugnahme auf Inhalte der Tradition die Gefahr der Verfälschung nicht. In der Armut kann das Reich Gottes nicht mit dem Diesseits identifiziert, in ihr kann nur seine Ausständigkeit begriffen werden. Deswegen ist die Armut Provokation, Grund zur Hoffnung auf Befreiung. Weil die in der Armut lebenden Menschen allen Grund zur Hoffnung auf Gott haben, sind gerade sie Autoritäten der Sehnsucht auf Befreiung und Erlösung, Autoritäten im Glauben. Wenn dem so ist, «dann kann man den christlichen Gott nicht ohne den Armen verstehen, ohne den Schutzlosen, den verachteten, kurz: ohne den Bedürftigen. Ein vom Armen getrennter Gott kann alles mögliche sein, nur nicht der geoffenbarte Gott.»[9]

5. Eine solche Kennzeichnung der priviligierten Hörer der Botschaft ist nun keine allgemeine Aussage vom Status einer abstrakten (subjektlosen) Subjektphilosophie oder Anthropologie, es ist eine konkrete Kennzeichnung einer Gruppe oder Klasse von Menschen. D.h. Armut und Ohnmacht sind nicht Merkmale, die Menschen aufgrund ihrer menschlichen Natur oder aufgrund von Naturbedingungen zukommen, sondern sie sind das Produkt menschlichen Handelns. Insofern sind die hier gemeinten Armen und Ohnmächtigen solche, denen Möglichkeiten der Selbstverwirklichung, materielle Versorgung, ein bestimmter Lebensstandard durch gesellschaftliche Strukturen und Handlungen vorenthalten worden sind. Armut und Ohnmacht sind gemacht; sie gibt es nicht ohne die Macht und die Interessen derer, auf die diese Merkmale nicht zutreffen. Als konkrete Kennzeichnungen von Menschen sind diese Begriffe gerade auch deswegen theologisch, weil sie die Schuld- und Ursachenfrage implizieren.

Nun scheint die Entgegensetzung von Armut und Schuld, die alleinige Identifizierung derer als Schuldige, die gesellschaftlich mächtig sind, d.h. die die Macht haben im Verhältnis zu den Ohnmächtigen, eine Simplifizierung zu sein: Gibt es nicht zumindest eine Mitschuld der Armen und Ohnmächtigen an ihren Defiziten?

Diese Mitschuld kann einmal durch eine anthropologisch-geschichtsphilosophische Unterstellung erläutert werden: Wenn auf der Basis der Annahme, daß die Gesellschaft sich in einem Entwicklungsprozeß befindet, jedem Menschen die Fähigkeit und Kraft zugesprochen wird, sein Menschsein, sein zukünftiges Glück auch von sich aus entfalten zu können, dann gibt es zumindest die Möglichkeit der Mitschuld, den Kampf gegen die Armut unterlassen oder falsch geführt zu haben.

Wenn aber ein solches Entwicklungsdenken theologisch obsolet geworden ist, dann ist auch die Mitschuld so nicht gegeben. Dennoch darf das Phänomen, das besonders in westlichen Industriegesellschaften augenfällig ist, daß die Minderbemittelten sich an den Standards der herrschenden Klasse orientieren und sowohl die realistische Einschätzung ihrer Situation unterlassen als auch — dadurch bedingt — eine solida-

rische Praxis verhindern, nicht bagatellisiert werden. D. h. mit der Identifizierung der Mächtigen und den Gestaltern der gesellschaftlichen Verhältnisse als schuldig kann nicht die Unschuld der Ohnmächtigen apriori gesetzt werden. Genau in der Orientierung an Normen und Werten der zur Schuld disponierten Mächtigen kann es die Schuld der Ohnmächtigen geben. Genauere, differenziertere Analysen müßten hier weiterfragen.

6. Für die theologische Reflexion auf die Frage nach den gesellschaftlich identifizierbaren Autoritäten im Hören der Botschaft sind die Armen und Ohnmächtigen also zuerst aufgrund menschlicher Schuld arm und ohnmächtig. Jedoch sind sie nur dann verbindliche Bezugsgrößen für die Theologie bzw. für die Auslegung und Verkündigung der Botschaft, wenn ihre Situation für die Glaubensgemeinschaft der Kirche *vorgegeben* ist. Ihre Situation darf nicht Produkt kirchlichen Handelns sein — sozusagen eine pastorale Maßnahme, um eine Instanz zu schaffen, in der die Sehnsucht nach Erlösung, die Fähigkeit zum Hören der Botschaft nicht durch Macht und Reichtum verdunkelt wird. Wenn die Armut und Ohnmacht von Menschen in der Welt Produkt kirchlichen Handelns wäre, wäre die Berufung auf die Armen und Ohnmächtigen als privilegierte Subjekte des Hörens der Botschaft *zynisch*. Die Volksweisheit, Not lehrt beten, ist wahr, aber nur deswegen, weil sie für die Kirche vorgegeben ist und ihr im gläubigen Eingedenken und in der Klage widersprochen wird — das Beten zu lehren durch Erzeugung von Not, wäre der Extremfall der Unwahrheit.

Der theologische Begriff der Armut und Unterdrückung impliziert die Frage nach deren gesellschaftlicher Verursachung und zugleich ihre Objektivität, ihre Vorgegebenheit für die Verkündigungspraxis der Kirche. Von daher hat der evangelische Rat der Armut der Orden seine Würde und seine theologische Notwendigkeit: Das freiwillige Zeugnis der Armut der Orden ist deswegen ein Glaubenszeugnis, ein unaufgebbares Moment der Nachfolgepraxis, weil in der solidarischen und radikalen existentiellen Nähe von Christen zu den Armen zugleich eine Befähigung zum Hören der Botschaft liegt.

Armut war in vorindustriellen Gesellschaften einmal ein Stand, in dem man recht und schlecht, aber trotzdem leben konnte. Für die Mehrheit der Menschen an den allzu breiten Rändern des kapitalistischen Wohlstandes ist Armut und Unterdrückung eine tödliche Bedrohung. Armut ist keine Lebensform, die sich nur quantitativ von der der Reichen unterschiede, sondern sie ist für sehr viele Menschen eine Sterbensform. Für die von der Armut Bedrohten gibt es keine Wahl, weiter arm zu bleiben oder reich werden zu wollen; die Armen müssen gegen ihre Armut etwas unternehmen, wenn sie leben, überleben wollen. Die Beseitigung der weltweiten Armut, des Hungers und des Elends kann man nicht auf später verschieben. Sie setzt diejenigen, die daran glauben, daß allen Menschen Leben in Fülle zugesagt ist, unter Zeit- und Handlungsdruck.

III. Überlegungen zur Tradition der Unterdrückten

7. Diejenigen, die nicht mächtig genug sind, sich ihre eigene, ihnen nützliche Welt zu bauen und mit den entsprechenden Vorstellungen zu umwölben, haben, obwohl sie unter den Bedingungen der bürgerlich beherrschten und verfaßten Welt leben, dennoch eine andere Beziehung zur Vergangenheit; ihr «ohnmächtiges» Verhältnis zur Geschichte vollzieht sich nicht darin, daß sie die Bedingungen zur Erkenntnis vergangener Ereignisse und Subjekte vorgeben, sondern sie sind angewiesen auf Überlieferungen, die Orientierung im Kampf gegen den eigenen Tod ermöglichen[10].

In dieser Abhängigkeit von der Vergangenheit, von der Tradition des Kampfes gegen Unterdrückung und Armut ist die Bezugnahme auf Vergangenheit nicht durch Herrschaft deformiert. Vielmehr deckt die Art und Weise des Umgangs der Armen mit ihren eigenen Traditionen und dem Wort Gottes die Erkenntnis- und Wahrnehmungsweisen der gesellschaftlich Herrschenden als Verdoppelung und Reprojektion ihrer Herrschaft in die Geschichte auf: Ein augenfälliges Moment ist die Selektion dessen, was sich in der Geschichte je ereignet hat; geschrieben worden ist und wird die Geschichte der Großsubjekte, der Sieger. Eine weitergehende Reflexion auf den gesellschaftlichen Charakter von Geschichtsquellen könnte hier weitere Belege liefern[11].

Jedoch ist die Siegergeschichte, mit der die heute Herrschenden nur ihresgleichen wahrnehmen und sich damit die eigene Macht bestätigen,

nicht zu identifizieren mit Tradition. Zum Wesen bürgerlicher Herrschaft gehört die Emanzipation von der Vergangenheit, von Autorität und Tradition. Die autonomen, ihrem eigenen Vernunftvermögen und ihrer praktischen Kompetenz trauenden Bürger sind nicht mehr darauf angewiesen, ihre Herrschaft dadurch zu sichern, daß sie sie auf die legitime Überlieferung aus der Vergangenheit zurückführen und damit rechtfertigen. Sie herrschen nicht deswegen, weil die Unterdrückten ihnen glauben, daß sie die rechtmäßigen Erben der Herrschaft sind[12], sondern schlicht deswegen, weil sie die materiellen Mittel (Geld und Technik) zur Machtausübung selbst geschaffen und monopolisiert haben.

Diese Art der Bezugnahme auf Vergangenheit ist im Historismus offensichtlich: Vergangenheit wird zum Objekt der Betrachtung und damit seiner Wirkung auf Gegenwart beraubt. Die Objektivierung der Vergangenheit konzediert auf der einen Seite das Totsein der Toten, es löscht aber darüber hinaus jeden erinnernden Protest gegen das Totsein, gegen die Abgeschlossenheit der Vergangenheit aus. Wenn das geheime Ziel von Herrschaft in hochindustrialisierten und kapitalisitschen Klassengesellschaften darin besteht, die Menschen zum Moment einer riesigen Maschinerie zu machen, sie zu reduzieren auf ihre Funktion und Nützlichkeit im gesellschaftlichen Ganzen, damit also die Tendenz des Kapitalismus in der Auslöschung von Subjektsein besteht, dann vollendet sich diese Herrschaft in der Objektivierung der vergangenen, gestorbenen Menschen: Ihr Tod wird endgültig besiegelt durch Auslöschung jener Beziehung zur Vergangenheit, die auch den Toten — ohne ihr Totsein zu leugnen — noch einmal Bedeutung für gegenwärtiges Handeln zuerkennt und sich darin auf sie angewiesen weiß. Wahrscheinlich ist Hoffnung für die Toten nur so, im Angewiesensein auf ihre Autorität für die gegenwärtigen Kämpfe, durchzuhalten[13].

Wenn die Unterdrückten und Armen einer Gesellschaft ein anderes Verhältnis zur Vergangenheit haben, das also vage beschrieben werden kann als Abhängigkeit und Angewiesensein auf vergangene Ereignisse und Subjekte, dann ist die Tradition der Unterdrückten das Überlieferungskontinuum des Glaubens und der Hoffnung. Denn es wird gewährleistet von denen, die aus sich allein heraus hoffnungslos sind und die auf sich gestellt keine Zukunft haben. Traditionsbewahrung erschöpft sich dann nicht in Theorie und Praxis gängiger Geschichtsforschung: Eine derartige Tradition der Unterdrückten wird mit bloß objektivierenden Methoden immer verfehlt, ja, ins Gegenteil verkehrt: Die Leiden und die Kämpfe werden als bloß wissenschaftlich erkannte und gewußte zum beliebigen Kulturgut. Als solches kann die Dokumentation vergangener Niederlagen noch einmal die Hoffnung der Unterdrückten zerstören — denn als *bloß* objektiv erkannte ist diese Tradition als praxiserzeugende und -orientierende Kraft abgebrochen.

Die Tradition der Unterdrückten gibt es also nicht für jeden und überall, sondern nur für die gegenwärtig Armen und Verzweifelten und nur an den Orten ihrer Leiden — nur in ihrer Nähe[14]. In der Tradition der Unterdrückten, im Überlieferungskontinuum der Hoffnung gegen Unterdrückung zu stehen ist nicht schon identisch mit der Befreiung von Verzweiflung und Ausweglosigkeit, sondern deren äußerste Zuspitzung: Das demütige und gläubige Empfangen dieser Überlieferung ist an dem Ort, in dessen Nähe das allein möglich ist, selbst noch einmal gefährdet und bedroht — so bedroht wie die Unterdrückten selbst.

8. Wenn nun mit diesem Problembegriff der Tradition der Unterdrückten der Glaube und das Eingedenken des Heilshandelns Gottes in der Geschichte gesellschaftlich verortet und die Autoritäten dieses Glaubens gekennzeichnet werden, dann taucht natürlich das Problem auf, ob hier nicht eine Hermeneutik gegen jeden Augenschein bloß konstruiert wird: Sind die Armen und Unterdrückten nicht die augenscheinlich Ungeeignetsten zum richtigen Vernehmen der Botschaft? Sind sie nicht genau die, die aufgrund ihrer gesellschaftlichen Leidenssituation — verständlicherweise — auch jedem falschen Versprechen glauben und anfällig sind für Einbildungen und Phantasmagorien? Ein Hinweis auf die Trivialliteratur und Regenbogenpresse sowie die Charakteristik ihrer Konsumenten unterstreicht den Ernst dieses kritischen Einwands. Oben ist bereits hingewiesen worden auf das Phänomen, daß gesellschaftlich Marginalisierte und Unterdrückte häufig die Werte und Normen der Bessergestellten und Mächtigen übernehmen. Angesichts derartiger Fragen scheint die politische und ökonomische Dimensionierung einer theologischen Hermeneutik ergänzungsbedürftig

durch die kulturelle Ebene. Die Fragen des Bewußtseins, der Werte und Ideale der Unterdrückten sind mit dem Begriff materieller und ökonomischer Unterdrückung allein nicht erklärbar; gerade wegen der materiellen Unterdrückung sind die davon Betroffenen auch kulturell und bewußtseinsmäßig unterdrückbar. Es besteht die Gefahr, daß sie keine eigenen, ihrer Situation adäquaten Vorstellungen und in Bezug auf sie realistische Wünsche und Bedürfnisse produzieren, sondern daß sie die Vorstellungen benutzen, die andere, nämlich die Reicheren und Mächtigeren, für sich hervorgebracht haben. Im Zentrum dieses bürgerlichen Selbstverständnisses steht — wie oben gezeigt wurde — das Bewußtsein der eigenen Möglichkeiten und Fähigkeiten, sein Leben selbst zu gestalten etc. Wenn nun diesen Anspruch auf Autonomie jemand übernimmt, und auf sich anwendet, der nicht die materiellen Mittel dazu hat, kommt es zu Friktionen und Widersprüchen. Die Folge ist erstens eine illusionäre Verkennung der erlittenen Realität des Unterdrücktseins und zweitens eine Lebensführung, die die Marginalisierten noch tiefer in Schulden, Armut und Abhängigkeit stürzt.

Nun ist mit der Angabe, daß die Armen und Unterdrückten die Autoritäten für das Hören der Botschaft sind, nicht mitgesagt, daß sie immer und in jedem Fall diese ihre Autorität ausüben. Offensichtlich muß damit gerechnet werden, daß es — zumindest in Europa — einen Grad von Unterdrückung gibt, der die Werte, die Normen, das Realitätsbewußtsein und die Wahrnehmungsweisen mitumgreift. Insofern sind die Armen nicht nur das leere Faß, in das die Botschaft am leichtesten hineinfließen kann; dies kann nur dann geschehen, wenn die Armen ihre Situation realistisch wahrnehmen und nicht phantasmagorisch beschönigen. Das Hören der Botschaft steht somit in Konkurrenz zu der Neigung, sich mit der Kultur und den Werten der Unterdrücker zu identifizieren. Das Hörenkönnen der Botschaft steht so in Spannung zu jener bürgerlichen Sozialisation, aufgrund derer sich die faktisch Armen in Schulden stürzen, einem Konsumismus fröhnen, ihr Glück von Statussymbolen abhängig machen, sich in die Isolation treiben lassen (z.B. bei Tabuisierung von finanziellen Problemen).

9. Ein zweiter Einwand gegen die Tradition der Unterdrückten als Problembegriff einer theologischen Hermeneutik besteht in der Frage, ob damit nicht einem Fideismus das Wort geredet wird. Ist die nichtobjektivierende Bezugnahme auf Vergangenheit überhaupt als glaubwürdig zu erweisen? Ist die Verwiesenheit auf die Überlieferung der Hoffnung bzw. die Abhängigkeit von Tradition nicht eine Konditionierung des Glaubens, der ihn ununterscheidbar macht von bloßen Behauptungen? Ein Bewußtsein und ein Orientierungswissen für gesellschaftsverändernde Praxis, das zustandekommt in einer Situation der Abhängigkeit von Traditionen, scheint nicht wahrheitsfähig zu sein — es ist ein klassischer Zirkel, wenn man die Abhängigkeit von Traditionen, zum Kriterium dafür macht, daß die Wahrheit und Glaubwürdigkeit dieser Tradition überhaupt erwiesen werden kann.

Der Fideismusverdacht bzw. die implizite Zirkularität der These, daß die Unterdrückten die Autoritäten im Hören der befreienden Botschaft sind, wäre dann berechtigt, wenn Armut und Glaube synonym gesetzt werden. Wenn zum Armsein nichts hinzukommen müßte, um Christ zu sein, wäre mit der Armut ein gleichsam politisch-ökonomisch präzisiertes anonymes Christentum gegeben.

Also muß unterschieden werden: Wer arm ist, ist nicht wegen seines Armseins bereits ein Glaubender. Wer arm ist, ist ein priviligierter, besonders berufener, auserwählter Hörer und Empfänger der Botschaft. Die Armen sind wegen ihrer Armut diejenigen, die am meisten *Grund* zum Glauben, objektiv die heftigste Sehnsucht nach Erlösung haben; deswegen, weil Gott für sie die Hoffnung wider ihre gesellschaftliche Situation gestiftet hat, sind sie Autoritäten im Glauben.

Das ist auch der Grund, weshalb nicht in gleicher Weise von allen Armen der Welt gesprochen werden kann: Die historische Situation weist eklatante Unterschiede zwischen vielen Armen und Benachteiligten in den hochentwickelten Ländern — besonders im angelsächsischen und deutschen Sprachraum — und speziell in Lateinamerika auf. Die überlieferte Wahrheit der Unterdrückten erschöpft sich nicht in ihrem Unterdrücktsein, sondern besteht darin, dieses Unterdrücktsein *sowohl* realistisch zu ermessen *als auch* dieser Realität gläubig zu widersprechen. Insofern führt die Tradition der Unterdrückten als Leitbegriff einer theologischen Hermeneutik nicht in fideistische Zirkularität:

Die Armen, Ohnmächtigen und Unterdrückten haben aufgrund ihrer Situation die besondere Fähigkeit zum Hören der Botschaft, zur Interpretation der Schrift und der Texte der Tradition. Ob der Glaube und die Hoffnung an diesem Ort tatsächlich die Menschen durchdringt und sich in der Widerstandspraxis ereignet, bleibt Geschenk, bleibt unverfügbar — das kann nur nachträglich erzählt und nicht mit dem Zwang des Arguments abgeleitet werden[15].

[1] Zur Differenz von bürgerlicher Freiheit bzw. Autonomie und christlichem Freiheitsverständnis siehe J. B. Metz, Wider die zweite Unmündigkeit, in: J. Rüsen u. a. (Hg.), Die Zukunft der Aufklärung (Frankfurt 1988).

[2] Siehe den instruktiven Beitrag von Werner Müller, Bürgertum und Christentum: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek (hg. von F. Böckle/F.-X. Kaufmann/K. Rahner/B. Welte) Bd. 18 (Freiburg i. B. 1982) 49.

[3] Ebenda 39.

[4] C. Hartlich, Ist die historich-kritische Methode überholt? In: CONCILIUM 16 (1980/10) 534–538; hier: 536.

[5] Gegen eine solche selegierende Tendenz der historisch-kritischen Methode bei einigen Autoren richtet sich ein neueres Verständnis der Historizität biblischer Texte: Die Ereignisse, von denen die biblischen Texte berichten, haben deswegen, auch wenn sie heute nicht ohne weiteres verstanden werden können, Autorität und Geltung, weil ihr tatsächliches Stattfinden nicht einfach geleugnet werden darf. Ein solches Festhalten an der Historizität biblischer Ereignisse trotz ihrer Inkopatibilität mit gegenwärtigen Erfahrungsmustern sichert die erinnernde und erzählende Bezugnahme auf die biblischen Testamente.

[6] Siehe dazu F.-X. Kaufmann/J. B. Metz, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum (Freiburg 1987) 117f.

[7] «Indem das Phänomen zum Objekt gemacht wird, wird die Wirkung oder die Bedeutsamkeit, die es auf mich ausübt oder für micht hat, ausgeschaltet.» R. Bultmann, Wissenschaft und Existenz, in: ders., Glauben und Verstehen III (Tübingen 1960) 108.

[8] Vgl. W. Kern/Ch. Link, Autonomie und Geschöpflichkeit: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek (hg. von F. Böckle/F.-X. Kaufmann/K. Rahner, B. Welte) Bd. 18 (Freiburg 1982) 131. Was Link hier als anthropologisch-allgemeine Aussage zur Rechtfertigungslehre formuliert, kann man zur Charakterisierung dieses hermeneutischen Ansatzes übernehmen.

[9] C. Boff/J. Pixley, Die Option für die Armen (Düsseldorf 1987) 126.

[10] In seinem Versuch der Deutung der Niederlage, die der Faschismus der unterdrückten Klasse bereitet hat, erkannte Benjamin die Erinnerung der Leidensgeschichte der Unterdrückten als letzte Möglichkeit, den Anspruch auf Befreiung durchzuhalten. Nur eine Klasse, die sich «mehr am wahren Bilde der geknechteten Vorfahren als am Idealbild der befreiten Nachkommen» — W. Benjamin, Gesammelte Schriften, Band I (Frankfurt 1974) 1237 — orientiert, vermag dem Faschismus zu widerstehen. Damit war in der faschistischen Unterdrückung der historische Materialismus in die Nähe der Theologie gerückt — siehe dazu W. Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, in: ders., Gesammelte Schriften, Band I (Frankfurt 1974) 691ff.

[11] Vgl. O. John, «... und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.» Die Bedeutung W. Bejamins für eine Theologie nach Auschwitz (Maschr. Diss. Münster 1982) 519–539.

[12] Vgl. ebenda 180ff.

[13] Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe (hg. im Auftrag des Präsidiums der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz (Freiburg 1976) 91.

[14] Von hier aus kann das Selbstverständnis der Theologie als actus secundus, ihre Abhängigkeit von einer vorgängigen Glaubenspraxis der Kirche reflektiert werden.

[15] Zahlreich sind die Berichte über den Glauben des unterdrückten Volkes aus Lateinamerika; siehe C. Mesters, Das Verständnis der Schrift in einigen brasilianischen Basisgemeinden, in: CONCILIUM 16 (1980/10) 561–566.

OTTMAR JOHN

1953 in Herford (Westfalen) geboren. 1983 theologische Promotion in Münster, 1985 Magister der Philosophie in Münster. Derzeit wissenschaftlicher Mitarbeiter am Fundamentaltheologischen Seminar der Universität Münster. Anschrift: Heideweg 54, D-4530 Ibbenbüren.